

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

GIÓRGIA DE AQUINO NEIVA

**“JÁ EXPERIMENTOU PARA SABER  
SE GOSTA?” – ASSEXUALIDADES  
NA SOCIEDADE SEXUALIZADA**

GOIÂNIA

2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS  
DE TESES E  
DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**     Dissertação     Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

Nome completo da autora: Giórgia de Aquino Neiva

Título do trabalho: "Já Experimentou para Saber se Gosta?" – Assexualidades na Sociedade Sexualizada.

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo: 26 de Abril de 2015

Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

GIÓRGIA DE AQUINO NEIVA

**“JÁ EXPERIMENTOU PARA SABER SE GOSTA?” –  
ASSEXUALIDADES NA SOCIEDADE SEXUALIZADA**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás – UFG.

Orientação: Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz.

GOIÂNIA

2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

de Aquino Neiva, Giórgia

"Já Experimentou para Saber se Gosta?" [manuscrito] :  
Assexualidades na Sociedade Sexualizada / Giórgia de Aquino Neiva. -  
2019.

226 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de  
Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Goiânia, 2019.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.

Inclui tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Assexualidades. 2. Orientação Sexual. 3. Lutas Políticas. 4.  
Ciberespaço. 5. Discursos Científicos. I. Albuquerque de Braz, Camilo ,  
orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA TESE DE DOUTORADO DE  
GIÓRGIA DE AQUINO NEIVA

Aos dezesseis dias do mês de abril de 2019, às 13 horas, na Sala de Webconferência do Centro de Eventos da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de **GIÓRGIA DE AQUINO NEIVA**, intitulada "**JÁ EXPERIMENTOU PARA SABER SE GOSTA?**" – ASSEXUALIDADES NA SOCIEDADE SEXUALIZADA. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Camilo Albuquerque de Braz (PPGAS/UFG/presidente), Camila Azevedo de Moraes Wichers (PPGAS/UFG), Luis Felipe Kojima Hirano (PPGAS/UFG), Luiz Mello de Almeida Neto (PPGAS/UFG), Jane Araujo Russo (IMS/UERJ) e, como suplente, Luciana de Oliveira Dias (PPGAS/UFG). A candidata apresentou o trabalho, os examinadores a arguíram e ela respondeu às arguições. Às 14 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, depois da qual foram atribuídos à doutoranda os seguintes resultados:

Aprovada     Reprovada

Dr. Camilo Albuquerque de Braz Camilo Albuquerque de Braz

Aprovada     Reprovada

Dr.ª Camila Azevedo de Moraes Wichers Camila A. de Moraes Wichers

Aprovada     Reprovada

Dr. Luis Felipe Kojima Hirano L. F. Kojima Hirano

Aprovada     Reprovada

Dr. Luiz Mello de Almeida Neto Luiz Mello de Almeida Neto

Aprovada     Reprovada

Dr.ª Jane Araujo Russo Jane Araujo Russo

Resultado Final APROVADA. A BANCA DESTACA A QUALIDADE E O INEDITISMO DO TRABALHO E RECOMENDA SUA PUBLICAÇÃO POR MEIO DE LIVRO E/OU ARTIGOS.

Reaberta a sessão pública, o presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por mim, Elder Pereira Dias, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pelos membros da Banca Examinadora.

Elder Pereira Dias Elder Pereira Dias

**Para Schneider**

## AGRADECIMENTOS

Agradecimentos especiais para interlocutores e interlocutoras de minha pesquisa, pois o acolhimento, a reciprocidade e a paciência que tiveram comigo me fez chegar longe com esse estudo. Homenagem especial à administração do Fórum Comunidade Assexual, que me deu autorização para realizar a pesquisa com o grupo A2 e me ajudou a elucidar diversas dúvidas.

Gratidão pelo carinho, atenção, solidariedade, apoio, paciência, afagos, boas risadas, diálogos edificantes e trocas afetivas indispensáveis nessa trajetória doutoral: Euclides Neiva Filho (*in memoriam*), Iara Sônia Aguiar de Aquino, Wagner Schneider, Mônica Thereza Soares Pechincha, Marcela T. F. Almeida, Cristália Aquino, Carolina Luque, Bárbara Aquino, Vinícius Schneider, Fábio Costa, Smeagol, Kleber Schwarz, Leo Schneider, Laís Schneider, Shanna Capell, Túlio Fernando Mendanha, Raquel Helena (*in memoriam*), Kathleen Cabral de Araújo, Rafael Cabral Santos, Guilherme Gomes Zucco, Tânia Coelho, Daniel Brunelli, Fernando Prado, Maria Janaína Coelho, Maria Luiza Rodrigues Souza, Talita Roim, Arthur Amaral, Bruno Hammes, Igor Santana, Débora Goretti e Jean Pierote.

Ao prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz, meu orientador desde o Mestrado, pelas trocas de conhecimentos, ensinamentos transmitidos, agradáveis conversas, pela generosidade, paciência e humanidade que sempre me acolheu. Para além de ser meu orientador, Camilo tornou-se amigo querido e referência em minha carreira como professora e pesquisadora.

Rendo homenagens à profa. Dra. Jane Araújo Russo, ao prof. Dr. Luiz Mello de Almeida Neto, à profa. Dra. Camila Azevedo de Moraes Wichers, ao prof. Dr. Luís Felipe Kojima Hirano e à profa. Dra. Luciana de Oliveira Dias, fontes de admiração e sapiência para mim, por aceitarem generosamente o convite para participação como membros da banca examinadora de minha tese de Doutorado. Agradeço pela disponibilidade, tempo e atenção para lerem meu trabalho, dialogarem comigo e me inspirarem nessa última etapa do curso de Doutorado.

Ao prof. Dr. Luiz Mello rendo mais uma homenagem especial por sua escuta fina e sofisticada, contribuições teóricas e debates preciosos oferecidos a mim em meu exame de qualificação.

Na mesma medida, agradeço novamente ao prof. Dr. Luís Felipe Kojima Hirano por ter composto a banca de meu exame de qualificação oferecendo-me escuta atenta e dicas valiosas para a finalização da escrita, agradeço também pelo convite que me fez para ingressar em seu grupo de estudos e pelos bons debates proporcionados nesses encontros, que se refletiram no amadurecimento teórico de questões desenvolvidas nessa tese.

Agradecimento ao prof. Dr. Jordão Horta Nunes, pelo apoio, altruísmo e benevolência com que trata seus/suas alunos(as), pelos artigos compartilhados e livros imprescindíveis que me deu de presente para me auxiliar nas discussões metodológicas dessa escrita.

Igualmente, agradeço ao prof. Dr. José Guilherme Magnani, por ter me recebido tão bem na Universidade de São Paulo (USP), me apresentado ao Núcleo de Antropologia Urbana (NAU – USP), por ter me dado a oportunidade de apresentar minha pesquisa em sua disciplina ministrada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e pelos bons diálogos regados com café em São Paulo/SP e em Goiânia/GO.

Ao querido pesquisador Luigi D'Andrea, que bondosamente me presenteou com o livro de sua autoria sobre *Assexualidades em Trânsito*.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, pelas aulas ministradas pelo corpo docente qualificado e com erudição inquestionável que enriqueceram largamente minha trajetória profissional. Também agradeço pelo auxílio financeiro para realização do trabalho de campo. Agradeço, em acréscimo, ao Museu Antropológico (MA – UFG), querida Elza Mota Franco e querido Adelino Adilson de Carvalho, pela parceria no Projeto Cinema no Museu Antropológico e gratidão ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade (SER-TÃO – UFG), pelas contribuições teóricas e científicas que me auxiliaram e fortaleceram no desenvolvimento técnico de meus estudos.

Por fim, grata pelo apoio da CAPES, que me concedeu bolsa integral de doutorado ao longo dos quatro anos do curso e agradecimento aos Técnicos Administrativos da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás pelo suporte prestado.

*Outrem surge nesse caso como expressão de um possível.  
Outrem é um mundo possível, tal como  
existe num rosto que o exprime, e se efetua  
numa linguagem que lhe dá realidade.*  
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, em *O que é a Filosofia?*  
1992, página 25.

## RESUMO

Esta tese reflete antropologicamente sobre relações entre identidade, movimento político e a produção discursiva de categorias e convenções em torno das assexualidades – termo mobilizado, em linhas gerais, para nomear a orientação sexual de pessoas que não têm interesse por sexo. O material empírico foi produzido a partir de trabalho de campo realizado no período de 2015 a 2017 e levou em consideração que a internet protagoniza lugar de destaque na produção teórica e atuação política de sujeitos que se reconhecem como assexuais, na contemporaneidade. Assim, ele incluiu a observação participante em um fórum online chamado Comunidade Assexual (A2) e em um grupo de um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones, ambos formados por pessoas que se reconhecem como assexuais. Além disso, incluiu observações e diálogos estabelecidos em encontros presenciais e entrevistas semiestruturadas realizadas junto a algumas dessas pessoas, bem como a aplicação de questionário online. No trabalho, apresento e discuto os modos como as assexualidades são discursivamente produzidas a partir de saberes biomédicos que universalizam, naturalizam e patologizam certas dinâmicas em torno da sexualidade, ancorados em expectativas heteronormativas, convenções morais e pressupostos biologicistas e fisiologicistas. Assim, contextualizo criticamente as assexualidades nos discursos biomédicos e psiquiátricos embasados em manuais diagnósticos e estatísticos de doenças mentais. Com base no material produzido por meio do trabalho de campo, interpreto possíveis efeitos da luta por visibilidade política das e nas assexualidades e da busca por sua despatologização, que visa torná-las menos carregadas de preconceitos e estigmas. Por fim, analiso dinâmicas relacionadas a gostos e estilos de vida em torno das assexualidades, para corroborar com a noção de que há múltiplos entendimentos sobre o tema entre sujeitos que se reconhecem como assexuais, incluindo as narrativas que aproximam as assexualidades da noção de orientação sexual. Conclui-se nesta tese que as assexualidades se inserem no dispositivo histórico da sexualidade, uma vez que também se (re)produz, a partir delas e sobre elas, certos regimes discursivos pretensamente verdadeiros sobre o sexo. Finalmente, indago se a produção de outros saberes sobre as assexualidades, muitos deles (re)produzidos por pessoas assexuais, têm a potencialidade de colocar em questionamento teorias canônicas das chamadas sociedades ocidentais e se trazem possibilidades para desconstruir preconceitos e estigmas acerca de expressões da sexualidade culturalmente dissidentes.

**Palavras-chave:** Assexualidades; Orientação Sexual; Lutas Políticas; Ciberespaço; Discursos Científicos.

## ABSTRACT

This thesis reflects anthropologically on relations between identity, political movement and the discursive production of categories and conventions around asexualities - a term broadly mobilized to name the sexual orientation of people who have no interest in sex. The empirical material was produced from field work carried out in the period from 2015 to 2017 and took into account that the internet plays a prominent role in the theoretical production and political performance of subjects who are recognized as asexual in contemporary times. Thus, he included participant observation in an online forum called the Asexual Community (A2) and a group of a cross-platform application of instant messaging and voice calls to smartphones, both made up of people who recognize themselves as asexual. In addition, it included observations and dialogues established in face-to-face meetings and semi-structured interviews with some of these people, as well as the application of an online questionnaire. In the paper, I present and discuss the ways in which asexualities are discursively produced from biomedical knowledges that universalize, naturalize and pathologize certain dynamics around sexuality, anchored in heteronormative expectations, moral conventions and biological and physiologist assumptions. Thus, I contextualize critically asexualities in biomedical and psychiatric discourses based on diagnostic and statistical manuals of mental illness. Based on the material produced through the field work, I interpret possible effects of the struggle for political visibility of and in asexualities and the search for its despatologization, which aims to make them less loaded with prejudices and stigmas. Finally, I analyze dynamics related to tastes and lifestyles around asexualities, to corroborate with the notion that there are multiple understandings on the subject between subjects who are recognized as asexual, including the narratives that approach asexualities of the notion of sexual orientation. It is concluded in this thesis that the asexualities are inserted in the historical device of the sexuality, since also it is (re) produces, from them and on them, certain discursive regimes presumed true on the sex. Finally, I wonder if the production of other knowledges about asexualities, many of them (re)produced by asexual people, have the potential to call into question canonical theories of the so called western societies and if they bring possibilities to deconstruct prejudices and stigmas about expressions of sexuality culturally dissidents.

**Keywords:** Asexualities; Sexual Orientation; Political Struggles; Cyberspace; Scientific Discourses.

## RESUMEN

Esta tesis refleja antropológicamente sobre relaciones entre identidad, movimiento político y la producción discursiva de categorías y convenciones en torno a las asexuales - término movilizado, en líneas generales, para nombrar la orientación sexual de personas que no tienen interés por el sexo. El material empírico fue producido a partir de trabajo de campo realizado en el período de 2015 a 2017 y tuvo en cuenta que Internet protagoniza lugar de destaque en la producción teórica y actuación política de sujetos que se reconocen como asexuales en la contemporaneidad. Así, incluyó la observación participante en un foro en línea llamado Comunidad Asexual (A2) y en un grupo de una aplicación multiplataforma de mensajes instantáneos y llamadas de voz para smartphones, ambos formados por personas que se reconocen como asexuales. Además, incluyó observaciones y diálogos establecidos en encuentros presenciales y entrevistas semiestructuradas realizadas junto a algunas de esas personas, así como la aplicación de cuestionario online. En el trabajo, presento y discuto los modos como las asexualidades son discursivamente producidas a partir de saberes biomédicos que universalizan, naturalizan y patologizan ciertas dinámicas en torno a la sexualidad, ancladas en expectativas heteronormas, convenciones morales y presupuestos biologicistas y fisiologicistas. Así, contextualizo críticamente las asexuales en los discursos biomédicos y psiquiátricos basados en manuales diagnósticos y estadísticos de enfermedades mentales. Con base en el material producido a través del trabajo de campo, interpreta posibles efectos de la lucha por visibilidad política de las y en las asexualidades y de la búsqueda por su despatologización, que busca hacerlas menos cargadas de prejuicios y estigmas. Por último, análisis dinámicas relacionadas con gustos y estilos de vida en torno a las asexuales, para corroborar con la noción de que hay múltiples entendimientos sobre el tema entre sujetos que se reconocen como asexuales, incluyendo las narrativas que aproximan las asexuales de la noción de orientación sexual. Se concluye en esta tesis que las asexuales se insertan en el dispositivo histórico de la sexualidad, ya que también se produce (a) de ellas y sobre ellas ciertos regímenes discursivos supuestamente verdaderos sobre el sexo. Finalmente, indago si la producción de otros saberes sobre las asexuales, muchos de ellos (re)producidos por personas asexuales, tienen la potencialidad de poner en cuestionamiento teorías canónicas de las llamadas sociedades occidentales y se traen posibilidades para deconstruir prejuicios y estigmas acerca de expresiones de la sexualidad culturalmente disidentes.

**Palabras-clave:** Asexualidades; Orientación Sexual; Luchas Políticas; Ciberespacio; Discursos Científicos.

## LISTA DE TABELAS

<b>TABELA</b>	<b>TÍTULO</b>	<b>PÁGINA</b>
<b>TABELA 1</b>	Conceitos de Atração	107
<b>TABELA 2</b>	Glossário Assexualidade	110 - 112
<b>TABELA 3</b>	Cores da Bandeira da Assexualidade e Significados	148
<b>TABELA 4</b>	Anexo 1 – Relação de Apresentações da Pesquisa	224
<b>TABELA 5</b>	Anexo 2 – Relação de Publicações de Artigos da Pesquisa	226

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>FIGURA</b>	<b>TÍTULO</b>	<b>PÁGINA</b>
<b>FIGURA 1</b>	Informes do Questionário Online	42
<b>FIGURA 2</b>	Layout Inicial Site AVEN	54
<b>FIGURA 3</b>	Layout Inicial Fórum AVEN	55
<b>FIGURA 4</b>	Layout Inicial Fórum A2	55
<b>FIGURA 5</b>	Cadastro Perfil Pessoal Pesquisadora – Fórum A2	56
<b>FIGURA 6</b>	Assinatura no Fórum A2	57
<b>FIGURA 7</b>	Mapa “ <i>Assexuais no Brasil</i> ”	58
<b>FIGURA 8</b>	Itens de Debates Fórum A2	63
<b>FIGURA 9</b>	Imagem de Abertura do Grupo <i>Aces - WhatsApp</i>	69
<b>FIGURA 10</b>	Triângulo da AVEN – Símbolo da Assexualidade	84
<b>FIGURA 11</b>	Exemplos de Preconceitos	132
<b>FIGURA 12</b>	Símbolo do Bolo	142
<b>FIGURA 13</b>	Comparação entre Bolo e Sexo	142
<b>FIGURA 14</b>	Bandeira da Assexualidade	147
<b>FIGURA 15</b>	Lazer aos Fins-de-Semana	167
<b>FIGURA 16</b>	Introdução <i>ACEapp</i>	171
<b>FIGURA 17</b>	Descrição <i>ACEapp</i>	172
<b>FIGURA 18</b>	Avaliação de 1 a 5 Estrelas	173
<b>FIGURA 19</b>	Dados <i>ACEapp</i>	173
<b>FIGURA 20</b>	<i>ACEapp</i> You Are...	175
<b>FIGURA 21</b>	<i>ACEapp</i> Exemplo de Perfil e Interesse	176
<b>FIGURA 22</b>	Exemplos de Produtos da Loja	178
<b>FIGURA 23</b>	Loja @assexualidade	179

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>18</b>
Apresentação do Tema.....	18
Metodologia.....	26
Aportes Teóricos e Bibliográficos.....	28
Divisão dos Capítulos.....	31
<b>1. CAPÍTULO 1 – CAMINHANDO POR TRAJETÓRIAS E FRONTEIRAS COM TONS PRETO, ROXO, BRANCO E CINZA.....</b>	<b>33</b>
1.1 Apresentação do Campo.....	40
1.2 Fórum Comunidade Assexual A2.....	53
1.3 Grupo Aces – <i>WhatsApp</i> .....	67
<b>2. CAPÍTULO 2 – GENEALOGIA DAS ASSEXUALIDADES: HISTÓRICO, PRÁTICAS DISCURSIVAS E EXPERIÊNCIAS.....</b>	<b>77</b>
2.1 Orientação (As)sexual?.....	77
2.2 Itinerários Entre Identidades Assexuais.....	90
2.3 Conceito de Assexualidades para Comunidade Assexual.....	97
2.3.1. Subclassificações da Assexualidade.....	102
<b>3. CAPÍTULO 3 – “VAMOS SAIR DO BOLO COM A NAVE ACE”? – LUTAS POLÍTICAS NA E DA ASSEXUALIDADE.....</b>	<b>113</b>
3.1 Discursos e Diagnósticos Biomédicos.....	117
3.2 “Disfunções Sexuais” e Assexualidades.....	128
3.3. Políticas de Reciprocidade e de Visibilidade Assexual.....	139

3.4. Limites entre Assexual e Sexual.....	144
<b>4. CAPÍTULO 4 – GOSTOS E ESTILOS DE VIDA ENTRE SUJEITOS ASSEXUAIS.....</b>	<b>156</b>
4.1. “ <i>Subcultura Ace ou Cultura Nerd Ace</i> ”.....	167
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>190</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>200</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>218</b>
<b>APÊNDICE A – INSTRUMENTO DE COLETA DE DADOS.....</b>	<b>219</b>
<b>APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....</b>	<b>220</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>223</b>
<b>ANEXO A – APRESENTAÇÕES DA PESQUISA EM CONGRESSOS.....</b>	<b>224</b>
<b>ANEXO B – ARTIGOS ACADÊMICOS PUBLICADOS.....</b>	<b>226</b>

## INTRODUÇÃO

### Apresentação do Tema

Uma boa maneira de iniciar essa tese é trazendo uma citação pertinente de Laqueur (2001, p. 27): “O sexo, como o ser humano, é contextual”. Aqui, o contexto que trago sobre sexo é baseado na pesquisa qualitativa e etnográfica que desenvolvi durante o curso de Doutorado em Antropologia Social, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS<sup>1</sup> – UFG) sobre assexualidade – orientação sexual<sup>2</sup> que, em linhas gerais, se refere às pessoas que abdicam e/ou não têm interesse em praticar relações sexuais com outrem devido à ausência de atração sexual.

O objetivo foi realizar um estudo sobre as relações implicadas entre identidade, movimento político e a produção discursiva de categorias e convenções sexuais no que diz respeito a sujeitos assexuais, em fóruns internéticos e em encontros presenciais, com pessoas de faixa etária entre 18 a 40 anos, tendo como horizonte certas dinâmicas atuais de movimentos sociais como parte de processos de afirmação identitária. Assim, também fez parte do objetivo dessa pesquisa refletir a partir desse contexto empírico os possíveis efeitos da luta por visibilidade política das e nas assexualidades e da busca por sua despatologização, que visa torná-las menos carregadas de preconceitos e estigmas.

Desde o Mestrado em Antropologia Social, também na Universidade Federal de Goiás, em que realizei um estudo etnográfico em duas casas noturnas intituladas por frequentadores e frequentadoras como *alternativas*<sup>3</sup>, no Setor Sul da cidade de Goiânia,

---

<sup>1</sup> Financiada com bolsa de estudos oferecida pela CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

<sup>2</sup> Esse tópico será melhor discutido no capítulo 2. Por ora, vale acrescentar que o termo assexual se refere à categoria êmica e analítica usada para sujeitos que têm como orientação sexual/romântica a assexualidade.

<sup>3</sup> Trata-se de lugares que comportam sujeitos *alternativos* (categoria êmica), ou seja, que não se bastam em definições estanques quanto à identidade e à sexualidade, e se encontram em ambientes de lazer onde há maior fluidez sexual, abarcando desde sujeitos heterossexuais, bissexuais, ou homossexuais, até os que se dizem “sem rótulos”.

no estado de Goiás, que persisto na ideia de que sexo é contextual, histórico e relacional, entendendo essa afirmação como sinônimo de “noções modernas de diferença sexual, que é também produto de momentos específicos, históricos e culturais. Ele também, como os sexos opostos, entra e sai de foco” (LAQUEUR, 2001, p. 27).

Assim, o contexto de minha pesquisa sobre assexualidade começou a partir do trabalho de campo que fiz no Mestrado. Escutei de um interlocutor de pesquisa que as casas noturnas em que realizei meu trabalho de campo eram frequentadas por “todo tipo de pessoa, menos assexuados”. Como meu interesse de pesquisa no Mestrado girava em torno de pessoas que afirmavam certa *fluidez sexual*<sup>4</sup>, deixei essa informação em suspensão e nem mesmo trabalhei com ela no decorrer da dissertação sobre sujeitos *alternativos*.

Após a defesa do Mestrado, retomei meu caderno de campo com tom nostálgico, saudosa das árduas, mas felizes, horas em que me debrucei sobre ele no processo de escrita etnográfica e constatei essa frase dita por meu interlocutor grifada em negrito. Voltei a me incomodar com essa questão: afinal, o que é assexualidade? Quem são esses sujeitos?

Assim, comecei uma busca pela internet para saber mais sobre o assunto, tendo em vista o caráter leigo na temática da assexualidade e a facilidade que a ferramenta midiática e internética apresenta para ajudar a encontrar informações. Descobri de pronto que o nome da orientação sexual de quem não sente atração sexual e não tem interesse em práticas sexuais é assexualidade e que tais pessoas se chamam de assexuais, diferentemente de como meu interlocutor da pesquisa do Mestrado se referiu a tais sujeitos (“assexuados” – termo estigmatizador).

No artigo *Crisis and Safety: The Asexual in Sexusociety*, Ela Przybylo (2011) coloca a questão: por que a assexualidade é definida a partir da falta, da ausência? Essa pergunta parece simples, mas para compreendê-la em sua totalidade requer de saída o exercício de algumas desnaturalizações socioculturais provenientes das ditas sociedades ocidentais, pois quando se fala em ausência de algo, é acionada certa representação de

---

<sup>4</sup> *Fluidez sexual*, uma das categorias êmicas que mais apareceu na pesquisa feita no Mestrado, abarca a ideia de que nas casas noturnas em que fiz trabalho de campo frequentam sujeitos “fluidos sexualmente”, ou seja, pessoas que se aventuram a romper com categorias e identidades sexuais que chamam de engessadas e excludentes. Assim, se nomeiam *alternativos(as)*.

presença que cria involuntariamente divisão entre dois polos. Nesse contexto, os polos são: assexualidade (falta, ausência) e sexualidade (presença) de sexo/prática sexual/atração sexual. Essa divisão artificial implica na naturalização de certos atos, gestos e desejos ao preço de outros. Assim, há investimento político no estabelecimento de regras para policiar esses limites.

Dessa maneira, “*essentialism is enacted not only by normative sexualities against marginal ones, but it is rearticulated and recirculated throughout all sectors of sexusociety, so that fringe identities fighting for their survival also replay its logic*” (PRZYBYLO, 2011, p. 445). Aqui, Ela Przybylo fala de essencialismo acionando um termo criado por ela, “*sexusociety*”, que na leitura e no entendimento de sua bibliografia publicada pode ser traduzido por “sociedade sexual” ou “sexo-sociedade<sup>5</sup>”. Assim, as categorias identitárias marginalizadas pela *sexusociety* e que lutam por sua sobrevivência replicam a lógica normativa, que está em toda parte nas sociedades ocidentais, segundo Przybylo.

Um dos aspectos interessantes desse conceito *sexusociety* é que no trabalho de campo que realizei os discursos se repetiram diversas vezes em torno de uma categoria êmica, *sociedade sexualizada*<sup>6</sup>, que assume para interlocutores e interlocutoras de minha pesquisa o significado de exercer uma força sexual opressora sobre essas pessoas, uma vez que sujeitos assexuais fazem parte de uma sociedade que incentiva certos comportamentos sexuais permitidos e legitimados com o status de saúde, sucesso e bem-estar: sexo coital presente nas relações conjugais monogâmicas, matrimoniais e praticado com a função de constituir família, ter filhos biológicos etc. Ou seja, o estímulo social na *sociedade sexualizada* não gira em torno apenas de praticar sexo, mas de ter companheiro(a), durabilidade e fidelidade no relacionamento, estabelecer votos de união duradoura e gerar frutos ditos biológicos dessa relação.

---

<sup>5</sup> Baseada nas ideias de performatividade de Judith Butler, Przybylo (2011) afirma que "mundo sexual" não seria uma tradução adequada para esse conceito por dar a entender que existe somente "lá fora", externo à realidade dos corpos, e a *sexusociety* está em toda parte, está dentro de nós, somos também nós.

<sup>6</sup> Apesar da heterogeneidade e pluralidade inevitável e real de uma sociedade, essa categoria êmica faz alusão ao conceito de Comunidade Imaginada formulada por Benedict Anderson (1983), uma vez que interlocutores(as) acionam *sociedade sexualizada* como pessoas sexuais que pertencem ao grupo homogêneo com afinidade mútua.

Porquanto, o título dessa tese, “*Já provou para saber se gosta?*” – *Assexualidades na Sociedade Sexualizada*, foi inspirado nas inúmeras críticas que escutei em trabalho de campo sobre a ausência de atração sexual para assexuais que culmina em exclusões, preconceitos, discriminação e estigmas sociais especialmente por se tratar de pessoas que vivem em *sexusociety*. Além do mais, nesse título há uma questão que é feita mediante a naturalização social de que todos os seres humanos praticam sexo em nome de um instinto fisiológico. É o que o sociólogo Mark Carrigan (2014) chamou de “*Sexual Assumption*”: a presunção sexual advinda do sistema biológico que traz consigo o imperativo do impulso sexual nos discursos sobre a sexualidade compreendida como normal e saudável.

Por conseguinte, sujeitos assexuais em uma *sociedade sexualizada* me relataram quase que em unanimidade que esse equivocado pressuposto naturalizado proporciona uma “lacuna discursiva”<sup>7</sup> em suas vidas. Os(as) pesquisadores(as) da temática narram em seus escritos um *script*, espécie de roteiro<sup>8</sup>, que acontece com esses sujeitos quando se percebem diferentes. Esse roteiro compareceu também em minhas observações em campo: amigos(as), familiares, colegas de trabalho, conhecidos(as) diversos(as) contam uma narrativa de interesse sexual que geralmente se inicia na adolescência e pessoas assexuais não se identificam com esse repertório e itinerário, não sentem isso que os(as) não-assexuais dizem sentir por outrem.

Dessa forma, as pessoas assexuais são levadas a buscar explicações satisfatórias para experiências pessoais que se referem às ausências de interesse sexual. O meio que acionam para responder a essas inquietações é, na contemporaneidade, a internet e, assim, acessam informações com simples pesquisa no *Google*: “falta de interesse sexual o que é?”, “falta de atração sexual”, “sem desejo sexual” e como em um passe de mágica aparece na busca o termo assexualidade. Nesse ínterim, se conectam com grupos de pessoas que articulam essa experiência da falta de interesse por práticas sexuais.

---

<sup>7</sup> Mark Carrigan (2014) nomeou por “*Discursive Gap*” quando as vivências de pessoas sexuais e as categorias socioculturais disponíveis são inadequadas para dar sentido à experiência vivida por sujeito assexual.

<sup>8</sup> Simon e Gagnon (1973) denominam por roteiros sexuais: a sucessão de experiências, as datas e circunstâncias em que ocorrem, os intervalos entre elas e seus desdobramentos – em suma, o desenrolar dos eventos e das condutas sociais que legitimam a compulsoriedade dos relacionamentos afetivos-sexuais nas trajetórias sociais.

Importante observar que o percurso que utilizei para escrever o projeto de pesquisa para o curso de Doutorado foi com a mesma ferramenta, a saber, a internet, porém, a pergunta que fiz foi o inverso: o que é assexualidade? – surgindo a partir daí a noção de que se trata de falta ou ausência de atração sexual.

Sendo assim, fez parte de minhas primeiras observações para a escrita do projeto de pesquisa notar que o termo assexual é carregado de militância e de política, além de ser a palavra utilizada na literatura internacional sobre o tema. Por isso mesmo que se trata tanto de categoria êmica quanto analítica. Essas pessoas reivindicam estar no rol oficial das orientações sexuais, junto com a heterossexualidade, a homossexualidade e a bissexualidade.

Desse modo, percebi que essa temática de pesquisa seria uma ponte necessária para questionar e desnaturalizar a ideia de que há universalidade do interesse afetivo-sexual nos humanos e a generalização feita de que todo ser humano tem em si “instinto ou impulso” sexual e desejo por práticas sexuais que operam mediante determinismos biológicos e ambientais, uma vez que não é possível dizer que todas as pessoas podem sentir interesse sexual. Mark Carrigan afirma

*I sought to develop a notion of the sexual assumption: a cognitive category, manifesting in the reflective judgements and dispositional reactions of individuals, which assumed the universality and the uniformity of sexual attraction i.e. that everyone experiences sexual attraction and that it's largely the same thing in each case (CARRIGAN, 2014, p. 02).*

Além do mais, estudar sobre assexualidade me remeteu a uma possibilidade de indagar sobre as construções teóricas desenvolvidas a respeito de estudos sobre sexualidade nas áreas biomédicas, nas ciências psicológicas e ciências sociais. Os primeiros saberes biomédicos sobre sexualidade nasceram no final século XVIII e são derivados de linhagens diretas de pesquisas biológicas e fisiológicas sobre reprodução – pensada nesse sentido em âmbito natural/instintual e que requer controle por parte das autoridades e seus poderes (FOUCAULT, 1984; LAQUEUR, 2001; ROHDEN, 1998; DUARTE, 2004; RUSSO, 2004).

Nesse contexto, a sexualidade e suas vicissitudes foram analisadas como fenômeno natural que se desenvolve biologicamente a partir do “instinto” sexual, tomado como inato e universal, em todos os seres humanos. Essa ideia serviu para

naturalizar o fenômeno da procriação na espécie humana e, assim, era a condição dita normal da sexualidade para esses saberes, construídos nos séculos XVIII e XIX. Por conseguinte, no sistema classificatório e taxonômico, termos como *anormal*, *anomalía*, *desvio*, *perversão*<sup>9</sup>, *patologia* foram criados para dar conta de toda e qualquer sexualidade ou comportamento sexual que escapava do caminho reconhecido epistemologicamente como natural e instintual da reprodução humana (LAQUEUR, 2001; DUARTE, 2004).

Assim, sucessivas cruzadas morais foram travadas contra a masturbação, a prostituição, o adultério, a sodomia, a pornografia, a promiscuidade, baseadas nos critérios estabelecidos pelos saberes biomédicos e psiquiátricos, uma vez que o ponto de partida dessas pesquisas são princípios morais maquiados por paradigmas biologicistas. Nesse ínterim, os saberes biomédicos, que deveriam se pautar unicamente em conhecimento científico e empírico, partiram de pressupostos morais, religiosos e valorativos das práticas sexuais (FOUCAULT, 1984, 1986, 1988; LAQUEUR, 2001; RUSSO, 2004).

a medicina penetrou com grande aparato nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais "incompletas"; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; integrou-os ao "desenvolvimento" e às "perturbações" do instinto; empreendeu a gestão de todos eles (FOUCAULT, 1984, p. 40).

Desse modo, a biomedicina dos séculos XVIII e XIX criou termos e conceitos estigmatizadores a partir da ideia do sexo enquanto anátomo-fisiológico, com função biológica e reprodutiva. Na psiquiatrização dos comportamentos sexuais que não eram permitidos e considerados lícitos, surgiram conceitos como esterilidade, impotência, frigidez, incapacidade de sentir prazer, parafilias, perversões sexuais, fetichismos, desvios e transtornos sexuais, dentre outros.

Além disso, apresentando-se unitariamente como anatomia e falha, como função e latência, como instinto e sentido, pôde marcar a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução; desse modo aquele saber ganhou por privilégio de vizinhança, uma garantia de quase cientificidade; mas,

---

<sup>9</sup> Aqui temos as pesquisas que influenciaram diversas produções do conhecimento sobre sexualidade, em especial a literatura de Krafft-Ebing, chamada *Psychopathia Sexualis*, cuja primeira edição foi lançada em 1886.

através dessa mesma vizinhança, certos conteúdos da biologia e da fisiologia puderam servir de princípio de normalidade à sexualidade humana (FOUCAULT, 1984, p. 168/169).

Ainda que o conhecimento biomédico tenha nascido no século XVIII e se consolidado no século XIX, seus reflexos proporcionam impactos até hoje, uma vez que a metodologia de pesquisa (estatística classificatória e taxonômica) usada pela biomedicina permanece a mesma que outrora, sob a pretensão de atender à exigência prescritiva que impõe, tal como nos poderes religioso e judiciário, regras de conduta.

Isso se reflete nas sexualidades socialmente marginalizadas, inclusive na assexualidade, uma vez que os sujeitos são incitados a confessarem suas práticas e desejos. Foucault (1984, p. 72) deixa claro que a prática do confessor é “a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo”; dessa forma, não diz respeito apenas à produção da verdade, mas se refere também a um mecanismo capaz de vigiar, punir e disciplinar. A técnica da confissão não se restringe aos padres com seus sermões, aos juízes com seus vereditos, aos psicanalistas com seus divãs e aos psiquiatras com seus diagnósticos, tendo em vista que os sujeitos são impelidos a falarem em outros espaços, tornando público comportamentos, práticas, gestos desvinculados ou não das normas aceitas e aos ideais padronizados.

Se outrora o ato sexual fora das normas conjugais-matrimoniais-heterossexuais-coitais, que regulam o princípio de uma finalidade exclusivamente procriadora, era associado ao pecado e ao mal pela Igreja e associado a um crime e contravenção pelo Estado, a partir desses saberes médicos começou a ser associado também à doença e à patologia.

Em trabalho de campo, foi notório observar a técnica da confissão em funcionamento, já que as narrativas de interlocutores(as) trouxeram à tona como são socialmente obrigados(as) a dizerem sobre a ausência de atração sexual nos questionamentos impostos sobre relacionamentos amorosos e quando confessam algo referente a essa falta de desejo sexual recebem como respostas perguntas constrangedoras, como no título da tese: “*Já experimentou para saber se gosta?*”. Embutido nessa pergunta está a palavra “sexo”: já transou para saber se não gosta *de verdade?* De acordo com interlocutores(as), quando respondem à essa pergunta de maneira positiva, surge a dúvida se o sujeito é realmente quem diz ser, a saber, assexual, uma vez que *teve* a experiência sexual, logo sentiu desejo em alguma medida. Quando a

resposta é negativa, assexuais relatam que na maioria das vezes escutam como resposta (geralmente, em tom de deboche): “ah, então você não sabe se gosta ou não, nunca experimentou para saber”.

De maneira que o constrangimento do confessorário comparece nas dúvidas suscitadas pelos(as) colegas e familiares, na suposição de certa fraude<sup>10</sup> sobre a “verdadeira” opção sexual que deve ser mantida no armário, no código moral<sup>11</sup> que é ditado para dominar os desejos e os anseios e que se mantém na vigilância dos próprios atos, dentre outros que serão explorados com maior profundidade ao longo dessa tese.

Dessa forma, se pratica sexo ou não, com quem e por que, interessa à moralidade imposta nas sociedades ocidentais e que é pano de fundo para composição discursiva de certos saberes que zelam pelo bem-estar, inclusive da instituição familiar, sem pôr em questionamento se a receita prescritiva vale para todos indivíduos.

Judith Butler (2009), no artigo *Desdiagnosticando o Gênero*, afirma que a prescrição das sexualidades e o diagnóstico dado por médicos(as) podem ter efeitos variados, mas um deles pode ser se tornar um instrumento de patologização, que gera estigmatização em consequência desse diagnóstico. Assim, anunciar o diagnóstico de normal ou anormal dentro do espectro da austeridade sexual é, no limite, emitir o veredito de lícito ou ilícito, transgressor ou obediente.

Com isso, notei que as primeiras reflexões elaboradas de acordo com que fora explicitado até aqui poderia ser algo bastante frutífero para realizar discussões a partir da categoria gênero. Como as mulheres e os homens assexuais experienciam essa orientação sexual? Como lidam socialmente com o desinteresse por práticas sexuais? Quais convergências e diferenças que aparecem nos discursos? Sofrem preconceitos por causa disso? Quais e por quê? Como se articulam politicamente sobre essas questões?

---

<sup>10</sup> A suposição de fraude e a insistência para fazer sujeitos confessarem sobre práticas, comportamentos e desejos não se restringem aos(as) assexuais. Pesquisas sobre transexualidades também mostram que transexuais não podem ser reduzidos(as) a uma concepção forjada, sobretudo, por discursos médicos e/ou universalistas que fazem a associação direta entre a “condição de cirurgiado(a)” à noção de “transexual verdadeiro”, uma vez que os estudos socioantropológicos demonstram que definir transexualidades requer levar em consideração as múltiplas experiências identitárias (BENTO, 2004; BRAZ e SOUZA, 2016, 2018; SOUZA e BRAZ, 2017; BRAZ, 2018).

<sup>11</sup> “Por moral entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou uma prescrição” (FOUCAULT, 1986, p. 33).

## Metodologia<sup>12</sup>

Sendo assim, encontrei na internet o *Fórum Comunidade Assexual* (de sigla A2), que é um importante espaço para trocas de experiências entre assexuais no Brasil, e decidi que o trabalho de campo internético se iniciaria nele, para posteriormente ser extrapolado em nível presencial. O que chamo de presencial aqui nessa escrita é o que se refere a encontros de corpos presentes, sem ser por meio midiático e/ou internético. Desse modo, utilizo as nomenclaturas: 1. Internético, quando me referir a trabalho de campo realizado em mídias digitais e 2. Presencial, quando me referir a trabalho de campo em que os corpos são dispostos no mesmo ambiente e espaço.

Pelo caráter etnográfico desse estudo, lancei mão da observação participante, da realização de entrevistas semiestruturadas, questionário online hospedado no *Google Forms* (para interlocutores(as) que não tive oportunidade de encontrar pessoalmente) e da análise de discursos e enunciados provenientes dos debates realizados por interlocutores(as) sobre a temática da assexualidade. Ademais, a técnica em cadeias (amostra em bola de neve – *snowball sampling*) exerceu real importância para coleta de dados e negociações do trabalho de campo.

Por conseguinte, o diário de campo (com mais de duas mil páginas) foi uma ferramenta primária para os registros feitos a partir da observação participante, uma vez que sua serventia diz respeito a anotar todos os detalhes observados nos cotidianos das pessoas em encontros internéticos e presenciais levando em conta que seus contextos constituem elementos importantes a partir dos quais foram produzidas interpretações e análises sobre o tema da pesquisa.

Nos encontros presenciais com os grupos de assexuais, a observação se complementou com a utilização de entrevistas semiestruturadas, gravadas via áudio, acompanhadas do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE – em apêndices), atendendo às exigências do Conselho de Ética (CONEP – Plataforma Brasil<sup>13</sup>). Os locais onde se realizaram as entrevistas foram definidos pelos próprios

---

<sup>12</sup> Aqui, a intenção é apenas orientar a apresentação do tema de pesquisa, posto que esse aspecto do estudo será explanado com rigor necessário no capítulo 1.

<sup>13</sup> CAAE – Protocolo: 63488516.0.0000.5083.

sujeitos, que aceitaram colaborar de maneira voluntária, gratuita e espontânea com essa investigação.

Dessa maneira, os materiais empíricos apresentados nessa tese são o resultado de trabalho de campo presencial nas cidades Goiânia/GO, Brasília/DF e São Paulo/SP; e em nível eletrônico o trabalho de campo aconteceu no Fórum Comunidade Assexual (A2) e no grupo *Ace – WhatsApp*. Foram realizadas 46 entrevistas semiestruturadas e também aplicados 230 questionários em que todos(as) os(as) colaboradores(as) voluntários(as) se autoidentificaram como assexuais (e/ou *subclassificações da assexualidade*), acima de 18 anos e nascidos(as) no Brasil. Além do mais, tomo como base também registros obtidos a partir de observação participante.

Dessa amostra, 55% são mulheres e 45% homens, todos(as) cisgênero<sup>14</sup> e majoritariamente com escolaridade em ensino superior (em andamento ou concluído). Ainda sobre os dados amostrais, 10% se autoidentificaram<sup>15</sup> como negro(a)<sup>16</sup>, 40% pardo(a) e 50% branco(a). Não houve registro com indígenas. Sobre o espectro da assexualidade, 40% se encontram na área preta (assexual estrito) e 60% na área cinza (demissexualidade e gray-A), sendo que das respostas obtidas 80% se descreveu romântico(a) e 20% arromântico(a)<sup>17</sup>.

Por fim, para a escrita etnográfica, vale dizer que todos os nomes de interlocutores e interlocutoras utilizados na tese são fictícios, para assegurar o princípio de anonimato tão importante para as prerrogativas éticas de uma pesquisa em

---

<sup>14</sup> “Cisgênero é um termo trazido pelo ativismo e pelos estudos trans, com a finalidade de denunciar que todos/as têm uma identidade de gênero, ou seja, não apenas as pessoas transexuais, mas também aquelas que se identificam/são identificadas com o gênero que lhes foi atribuído ao nascer (e mesmo antes de nascer). Trata-se de uma forma de provocar a linguagem para denunciar o quanto as expressões de gênero tidas como “normais” o são por conta de uma “norma”, a heterocisnormatividade, que é excludente” (BRAZ e SOUZA, 2016, p. 08). Dessa forma, cisgeneridade diz respeito “às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído” (BRAZ, 2018, p. 164). Assim, nessa pesquisa os registros foram feitos com pessoas cisgênero.

<sup>15</sup> De acordo com Alves de Souza (2015, p. 60), “o sentido de pertença racial se coloca como um processo de construção social, em que os contextos socioculturais, o histórico de vida e as experiências vividas exercem papel fundamental. Da mesma forma, as identidades de gênero e étnico/racial são construídas por meio das dinâmicas sociais e interações com os diferentes grupos”.

<sup>16</sup> As pessoas com quem dialoguei, conversei e entrevistei nessa pesquisa não fizeram nenhuma relação entre raça/cor e sexualidade.

<sup>17</sup> Essas subclassificações são contextualizadas e exploradas no capítulo 2.

antropologia. Outrossim, as categorias êmicas foram sinalizadas em itálico, bem como as palavras estrangeiras.

### **Aporte Teórico e Bibliográfico**

Para auxiliar no alcance dos objetivos dessa pesquisa, o aporte teórico e bibliográfico derivou-se do campo contemporâneo das ciências sociais em diálogo necessário com autores(as) clássicos (inclusive, de áreas de conhecimento afins) que contribuíram para a crítica ao reducionismo biológico e à existência de normas universais no que se refere ao gênero e à sexualidade. Sendo assim, a bibliografia escolhida tem a relevância de questionar a naturalização da sexualidade, uma vez que tem como ponto de partida a historicidade e análise discursiva enquanto dispositivos para reflexão das relações de poder e nos seus múltiplos vínculos inscritos nos planos jurídico, político, moral, biomédico e sociocultural.

Como já foi explicitado, convenções morais e sociais permeiam produções e saberes eruditos sobre essa temática. Portanto, a bibliografia escolhida problematiza também a crescente hegemonia dos saberes normativos e essencialistas que tradicionalmente criminalizam e/ou patologizam modos de ser e estar no mundo que não correspondem com as expectativas das normalizações sexuais. Nesse sentido, o entendimento teórico parte da hipótese de que tais naturalizações fortificam preconceitos, discriminações e estigmas que recaem sobre as minorias (no sentido sociológico) gerando violências simbólicas, físicas, morais e sexuais.

A epistemologia construída a partir de estudos sobre gênero e sexualidade corrobora para desestabilizar noções fixas e os estudos interseccionais reconhecem o potencial político proporcionado pela coalizão que gera novos termos e novas metodologias que rompem com os limites de narrativas engessadas. No entanto, Gayatri Chakravorty Spivak (2003, 2008) ressalta a importância de se atentar para a vulnerabilidade epistêmica que fabrica alteridades subalternizadas ao invés de desconstruir e dismantelar epistemologias e sujeitos dominantes.

Por isso mesmo, se faz necessário respeitar as diversas posições de sujeito que pessoas assexuais ocupam, sem incorrer no engano de acionar essencialismos que atribuam à assexualidade uma qualidade constitutiva fundamental, básica e atemporal. Não há uniformidade e homogeneidade entre esses sujeitos que se sugira que há uma verdadeira essência real, fixa e invariável do que é “ser assexual”.

E, aqui, é claro, trago para a tese bibliografia especializada em assexualidade, sendo a maior contribuição de pesquisas internacionais e um tanto tímida no que se refere ao número de publicações e investimentos sobre o tema (que têm se expandido desde 2017). Przybylo (2012) demonstrou que antes dos anos 2000 havia certo desinteresse científico pôr estudos sobre esse tema e as poucas pesquisas que foram realizadas não se desvincularam do enfoque essencialista biológico, gerando noções prejudiciais sobre assexualidade e diferença sexual. A partir dos anos 2000, com os estudos de Anthony Bogaert, a assexualidade se torna "descoberta", mapeada e perseguida pela ciência, tornando-a algo culturalmente inteligível, mesmo quando muitas vezes é concebida de maneira naturalizada.

Nesse sentido, Ela Przybylo (2012) parte do princípio que a assexualidade, como todas as sexualidades, é cultural e historicamente contingente, especialmente porque não existia nas sociedades ocidentais com esse entendimento de agora, uma vez que antes dos anos 2000 era considerada e discutida com prejuízos notórios para o entendimento da diversidade sexual.

Assim, ela alerta para a possibilidade de surgimento de diversas pesquisas e estudos, justamente porque a escrita científica contribui para a formação e popularização da assexualidade. Dado que comparece também na pesquisa realizada por Andrew Hinderliter (2016, p. 33): *“In the time since 2004, the size of the corpus of academic work on asexuality has grown enormously, and it has predominantly come from psychology, gender studies, and sociology”*.

Porém, não somente os estudos são contribuintes para a formação de como se concebe e se entende a assexualidade na atualidade, mas vários meios de comunicação exercem essa função, como a exemplo das comunidades assexuais internéticas. Sendo assim, a pesquisa de Andrew Hinderliter contempla tal perspectiva.

Hinderliter (2013, 2016), pesquisador do Departamento de Linguística da Universidade de Illinois (EUA), partindo dos pressupostos de que as mudanças tecnológicas, sociais e econômicas nas últimas décadas levaram a novas possibilidades de comunicação e à formação de comunidades que não estão vinculadas a uma localização geográfica específica, enxergou a oportunidade de pesquisar o desenvolvimento e os discursos sobre assexualidade no universo online utilizando bancos de dados de arquivos de jornais acadêmicos e referenciais sobre a temática (como blogues, comunidades e fóruns de discussões online) entre a segunda metade dos anos 1990 ao ano de 2013.

Em sua tese, afirma que antes de meados dos anos 1990 não houve nenhum relato sobre assexualidade nas mídias digitais e internéticas, por isso mesmo que se ateu a esse marco temporal e histórico. Além disso, como pode ser visto na citação abaixo, o linguista afirma que o uso social e ampliado da internet foi necessário para o desenvolvimento do discurso assexual, uma vez que antes da popularização da internet não foi encontrado nenhum grupo ou organização política de pessoas assexuais.

*A number of lines of evidence suggest that widespread use of the internet has been necessary for the development of asexual discourse. First, after considerable searching, I have been unable to find any pre-internet asexual organizations with any sort of continuity with online asexual communities (HINDERLITER, 2016, p. 07).*

Também sobre a importância da internet para agência política de sujeitos assexuais, me deparei com o trabalho de Elisabete Oliveira, que defendeu sua tese sobre assexualidade em Sociologia da Educação, na Universidade de São Paulo, no ano de 2014. Infelizmente, ela faleceu recentemente. No decorrer do curso de Doutorado, chegamos a nos conhecer pessoalmente enquanto estive em trabalho de campo e conversamos bastante sobre o tema por redes sociais, especialmente porque Elisabete Oliveira era considerada pelos(as) interlocutores(as) de pesquisa como uma porta-voz da visibilidade política da assexualidade no ambiente acadêmico e científico.

Por fim, em psicologia, deparei-me com a tese de Doutorado de Paulo Victor Bezerra (2015), que traçou uma compreensão sobre o percurso científico da assexualidade, e a dissertação de Mestrado de Luigi D'Andrea<sup>18</sup>, que gentilmente me

---

<sup>18</sup> A partir de 2017, D'Andrea foi inserido no grupo *Ace – WhatsApp*, assunto que será desenvolvido no capítulo 1.

presenteou com seu livro publicado em 2017 e intitulado por *Assexualidades em Trânsito – Deslocando sobre o Arco-Íris com Tonalidades Cinza e Preto*.

### **Divisão dos Capítulos**

A escrita dessa tese foi dividida em quatro capítulos. Além dessa Introdução, exploro no Capítulo 1 a inserção em meu campo de pesquisa, o trabalho de campo e as questões metodológicas que se fizeram presentes durante esse estudo sobre assexualidade. É a primeira pesquisa que realizei em mídias digitais e pontuo essa experiência dissertando sobre as facilidades e as dificuldades encontradas, bem como aponto caminhos possíveis para o debate sobre etnografia, metodologias e ampliação de conceitos clássicos das teorias antropológicas.

No Capítulo 2, apresento o percurso científico e histórico da assexualidade, disserto sobre os conceitos formulados também pelos sujeitos de pesquisa e busco tecer reflexões sobre as intersecções possíveis entre sexualidade e diversidade sexual. Ao longo desse capítulo, foi possível notar que o conceito de assexualidade requer pluralidade de entendimentos e de visões em áreas diversas do conhecimento. De maneira que, para ser mais assertiva, trouxe para essa tese as dinâmicas sobre assexualidades e as relações de poder em que o conceito dessa orientação sexual está imerso. Nesse capítulo, também busquei explicar a compreensão do processo de autoidentificação entre as diferentes *subclassificações da assexualidade*.

No Capítulo 3, identifiquei e contextualizei a assexualidade nos discursos biomédicos e psiquiátricos embasados em manuais diagnósticos e estatísticos de doenças mentais. Assim, elaborei algumas ideias relevantes sobre a luta por visibilidade política da e na assexualidade como uma maneira de despatologizar o termo, torná-lo menos carregado de preconceitos e estigmas, bem como retirá-lo do rol das doenças estabelecidas pelas áreas biomédicas. Outrossim, aprofundei a discussão que interlocutores e interlocutoras fazem sobre as pautas políticas do grupo, bem como a compreensão dos modos de agenciamento e autonomia que utilizam para os enfrentamentos necessários visando conquistas de espaço, visibilidade e direitos.

No Capítulo 4, analisei a relevância das noções de gostos e estilos de vida para interpretar dinâmicas identitárias nos grupos de assexuais e para corroborar com múltiplos entendimentos sobre a assexualidade, uma vez que esses relatos a aproximam da discussão sobre orientações sexuais, já que fala muito da ideia de processo, de itinerários sexuais – ou seja, sobre pensar a vivência sexual, as orientações sexuais, em processo e em constante transformação.

A fim de encerramento textual dessa tese, nas Considerações Finais recapitulo os principais resultados à luz do material empírico produzido a partir de trabalho de campo no fórum online Comunidade Assexual (A2), em encontros presenciais e também por meio de diálogos com interlocutores/as, bem como teço derradeiras reflexões sobre a leitura crítica que desenvolvi nessa escrita a respeito dos saberes biomédicos e das ciências psicológicas relacionados às assexualidades e os efeitos dessas categorias classificatórias no que se refere a identidades, estilos de vida e subjetividades.

## 1. CAPÍTULO 1 – CAMINHANDO POR TRAJETÓRIAS E FRONTEIRAS COM TONS PRETO, CINZA, BRANCO E ROXO

*Se a etnografia produz interpretações culturais mediante intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo? (...) Uma maneira alternativa de representar essa complexidade discursiva é entender o curso geral da pesquisa como uma negociação em andamento.*

James Clifford, em *A Experiência Etnográfica*.

Esse capítulo é dedicado à minha inserção em meu campo de pesquisa, ao trabalho de campo e às questões metodológicas que se fizeram presentes durante esse estudo sobre assexualidade. Por isso mesmo, seja necessário iniciá-lo com questões: pode-se falar em etnografia quando se trata de ambientes virtuais? Pode-se considerar a internet um lugar? Pode-se cogitar que uma comunidade virtual é um campo antropológico? Talvez essas questões não sejam novas em pesquisas nas áreas de ciências sociais desde o surgimento, expansão e comercialização da internet, mas não posso ignorá-las, tampouco resolvê-las de uma só vez na escrita dessa tese. Aqui, aponto caminhos possíveis para o debate sobre etnografia, metodologias e ampliação de conceitos.

Muitos(as) antropólogos(as) já pensaram sobre o conceito de etnografia e o rigor necessário para realizá-la. Etnografia, enquanto conceito, tem uma história longa e com diversas bifurcações epistemológicas. Em breve resumo, no saber tradicional da antropologia, a etnografia (que é sempre histórica e contextual) desempenha papel metodológico, mas é também produto final de um trabalho de campo. Então, a etnografia, desde teóricos clássicos, é conceituada como mais do que um método; é o resultado da observação participante realizada junto à alteridade e as inferências feitas pelo(a) antropólogo(a) na escrita final da pesquisa realizada. Ou, como nos ensina Peirano (2008, p. 4), “contradizer, repensar, desafiar as categorias do nosso senso comum do dia-a-dia, que experimentamos e vivemos como a nossa própria cosmologia, é uma tarefa central da etnografia”.

Vale salientar, apesar dos esforços do interpretativismo de Geertz com a descrição densa<sup>19</sup> em busca das estruturas de significação a partir de determinada cultura (1973), que a etnografia não se detém a textos descritivos. “Os textos etnográficos na verdade fazem parte, segundo James Clifford, de um sistema complexo de relações” (SANTOS GONÇALVES, 2014, p. 9). Isso porque, para Clifford (2014), a etnografia se configura como um campo articulado pelas tensões, experiências desenvolvidas no percurso da pesquisa, ambiguidades e indeterminações próprias do sistema de relações do qual faz parte. Assim, “a experiência etnográfica é sempre textualizada, ao passo que o texto etnográfico está sempre contaminado pela experiência. Em outras palavras, os temas da etnografia estão simultaneamente no texto e fora do texto” (SANTOS GONÇALVES, 2014, p. 11).

Destaco, portanto, que o trabalho antropológico vai muito além de reportar em forma de texto os acontecimentos, os eventos e as experiências observadas em campo. Trata-se de entendê-lo como desestabilizador da própria representação que se tem de cultura, uma vez que uma das funções da etnografia é pôr em xeque universalidades, generalidades, determinismos e fundamentalismos. Nas palavras de Peirano (2008, p. 04), “a antropologia e a etnografia como seu exercício tornam-se um modo de conhecimento que se caracteriza pela atenção permanente ao contexto e à comparação, construído em constante referência às dimensões da cultura e da linguagem”.

Parece óbvio, mas é bom lembrar que o trabalho de campo se faz no campo e por meio de diálogos constantes com os(as) interlocutores(as) de pesquisa. Interlocução que Peirano (2008) chama de diálogo vivo com os atores sociais e com teorias propriamente vividas em campo. E quando o trabalho de campo é realizado também em ambientes virtuais?

Autores(as) como Hine (2000), Sá (2005), Polivanov (2013) e Kozinets (2014), afirmam que as pesquisas e os estudos de interações sociais feitos na internet com viés etnográfico surgiram desde a década de 1990. Miskolci (2012) afirma que o processo de desenvolvimento tecnológico das mídias digitais e o surgimento de pesquisas

---

<sup>19</sup> “Praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle” (GEERTZ, 1973, p. 15).

internéticas de cunho etnográfico se inclui a popularização do telefone desde a segunda metade do século XX, o desenvolvimento dos computadores pessoais surgidos desde a década de 1980 e a comercialização dos aparelhos celulares a partir da década de 1990. A partir disso, aconteceu a expansão e a comercialização da internet (MISKOLCI, 2012). Assim, as mídias digitais colocaram em discussão as fronteiras entre o privado e o público e, como afirma Miskolci (2012, p.32), a utilização delas se insere na “longa história de dessacralização das relações pessoais”. Isso equivale a dizer que nossos mundos sociais contemporâneos estão se digitalizando e conectando diversas pessoas que se mantêm em interação por meio de comunidades online.

Minha pesquisa, como afirmei na Introdução dessa escrita, não é uma etnografia sobre a internet, mas construída a partir da e na internet. Sendo assim, vejo-me compromissada a explorar conceitos novos que surgiram a partir da possibilidade de se realizar etnografia também em ambientes internéticos. Nesse tocante, vale ressaltar que, desde os percursos filosóficos e sociológicos de Baudrillard (1991), insistir na oposição real<sup>20</sup> *versus* virtual não faz tanto sentido, uma vez que ele teoriza sobre a impossibilidade de separar o mundo em que vivemos a partir desse falso binarismo real e virtual. Trago um exemplo que Santa Helena (2015) explora no artigo *Os mundos real, virtual e hiper-real de Jean Baudrillard* para esse entendimento ficar mais claro:

Atualmente, podemos realizar diversas atividades de maneira virtual. Efetuamos pagamentos e transferências online, acessando os sites ou aplicativos de nossos bancos; compramos através da Internet (desde equipamentos eletrônicos a roupas); conversamos e interagimos conectados pelas redes sociais. Olhando por esse viés, parece-nos muito claro que as ações previamente descritas pertencem ao mundo virtual. Mas, pensando que pagamos com ou transferimos dinheiro que realmente existe (que, apesar de não ser físico, está em nossa conta. Se não estivesse, seria um grande problema), compramos produtos que, de fato, chegarão a nossas mãos e conversamos e interagimos com pessoas que conhecemos pessoalmente ou que, pelo menos, *existem* pessoalmente (por mais que não tenham aquele nome ou aquela aparência que a foto de perfil exhibe), torna-se mais fácil entender o pensamento de Baudrillard. O virtual só pode existir a partir do momento em que o real existe. E os dois são inseparáveis (SANTA HELENA, 2015, p. 16).

---

<sup>20</sup> O conceito de real, nesse sentido, diz respeito a tudo o que fazemos fora da rede internética. Em contrapartida, o conceito de virtual compreende nossas atividades online, as quais precisamos estar conectados para realizar.

Com isso, as fronteiras, inclusive conceituais, estão cada dia mais borradas no que se referem a real/virtual, online/offline, privado/público, verdade/ficção, tecnologia/natureza, autêntico/fabricado, e por que não, a etnografia *versus* etnografia virtual? Christine Hine, autora da obra expressiva chamada *Virtual Ethnography* (2000), defende o conceito de etnografia virtual para se referir à etnografia realizada sob o uso de mídias digitais e propõe que a internet seja vislumbrada a partir de dois sentidos: 1. enquanto cultura (a internet representa um lugar onde a cultura é constituída e reconstituída); 2. enquanto artefato cultural (internet é um produto da cultura, uma tecnologia que foi produzida por pessoas com objetivos e prioridades situadas contextualmente). As duas perspectivas, para a autora, estão conectadas pois se nutrem mutuamente. Isso porque a internet deve ser entendida na chave dos diversos usos e apropriações que as pessoas fazem dela. Dessa forma, mais uma questão se faz presente para ampliar esse raciocínio: há diferença entre fazer etnografia tradicional e etnografia virtual? Vale a pena manter essa distinção na prática antropológica? Hine (2000, p. 19) afirma que *“las dificultades metodológicas que comportarían una combinación de ambas perspectivas devienen de traducir una aproximación tradicionalmente aplicada en contextos específicos socialmente delimitados, a una tecnología de las comunicaciones que parece disgregar la noción de ‘limites’”*.

Quer dizer, as interações face-a-face, bem como as interações em sítios internéticos, são determinantes para dar autenticidade para as descrições etnográficas. Há de se levar em conta que o(a) pesquisador(a) precisa desenvolver metodologia em resposta aos contextos em que se encontra em cada estudo. Nesse sentido, para Hine – ao menos em 2000 – a etnografia virtual tem metodologia específica que reflete em como as interações sociais na internet fazem sentido.

No entanto, em 2015, Hine concedeu uma entrevista para revista MATRIZES reformulando suas ideias publicadas em 2000. Nessa entrevista, ela afirma que não acredita mais na divisão que estabeleceu sobre os dois sentidos da internet (como cultura e como artefato cultural), porque essa

divisão heurística ainda é útil para nos lembrar dos complexos processos de modelagem social que tornam a internet o que é atualmente. Entretanto, cada vez mais a internet não é particularmente significativa para as pessoas como um artefato cultural (...) A internet ainda se mantém como um artefato cultural em alguns debates, no entanto, as pessoas, com mais frequência do que falam sobre a

internet, falam sobre redes sociais específicas ou aplicativos que são relevantes para elas por alguma razão. Nós temos, crescentemente, perdido de vista a internet como um artefato cultural, na medida em que ela se torna uma infraestrutura tácita que favorece as plataformas sobre as quais falamos com mais frequência (HINE, 2015, p. 168).

Vale destacar que Hine (2015), 15 anos depois da publicação de *Virtual Ethnography*, reconhece que houve aumento considerável na criação de redes sociais desde a popularização da internet na década de 1990 que são usadas para a comunicação com pessoas que conhecemos e entre pessoas que podem não se conhecer pessoalmente, mas comungam de ideias em comum. Essa proliferação de redes sociais fez a autora se questionar se existem diferenças entre “estar lá” em campo físico offline e campo online.

Agora, mais do que nunca, tornou-se difícil justificar uma separação *a priori* da internet como um espaço independente do campo de pesquisa. Muitas questões de pesquisa que queremos indagar implicam explorar dinâmicas culturais além de um único espaço online, para achar outras extensões culturais nas quais aquelas atividades online estão permeadas e adquirem significância (HINE, 2015, p. 169).

Sob essa perspectiva, Hine (2015) aposta no fim do termo virtual para se referir à etnografia realizada em ciberespaço, pois afirma que usar um termo específico para a etnografia envolvendo a internet promove um afastamento dos princípios metodológicos mais gerais da etnografia. Em suas palavras, “se usar algum dos termos comuns online, virtual ou net implica que isso é, de algum modo, um tipo fundamentalmente diferente de etnografia, então prefiro evitar o termo” (HINE, 2015, p. 170).

Também faço a mesma aposta que Hine, porque a pesquisa etnográfica feita a partir e por meio da internet deve seguir, em geral, as mesmas diretrizes da etnografia tradicional. Isso se tornará mais explícito ao longo desse capítulo quando adentrar na narrativa de minha entrada em trabalho de campo. Por agora, a título de não ignorar o debate sobre um outro termo criado para diferenciar etnografia online e offline, a saber, netnografia, trago algumas contribuições de Robert V. Kozinets (2014), autor do livro *Netnografia – Realizando Etnografia Online*.

Kozinets (2014) defende o termo netnografia para dizer que se trata de complemento da etnografia tradicional e para demarcar as adaptações do método etnográfico em relação à coleta de dados realizada via internet. As adaptações dizem

respeito, sobretudo, ao tempo gasto em anotações no diário de campo e idas e vindas ao campo. Para Kozinets (2014), a netnografia é mais vantajosa do que a etnografia por causa das economias financeiras e de tempo, uma vez que se gasta bem menos com deslocamentos geográficos e materiais para coletas de dados em trabalho de campo. Contudo, essa diferença econômica não justifica afirmar que são procedimentos diferentes, uma vez que estar em campo (online e/ou offline) requer na mesma dosagem: levantamento bibliográfico sobre o tema de pesquisa, anotações descritivas e inferenciais em diário de campo, levantamento de questões para serem abordadas no percurso do estudo, objetivos específicos para a realização da pesquisa, observação participante em grupos e comunidades que se referem ao tema do estudo e ética profissional, ou seja, identificar-se como pesquisador(a) e obter a permissão tanto para a realização da pesquisa quanto para o uso acadêmico das informações coletadas.

Pesquisando sobre esses conceitos, me deparei com termos que se proliferam ao gosto da freguesia: por exemplo, a área da comunicação opta por chamar de webnografia e etnografia digital o trabalho de campo feito em sítios internéticos. De acordo com Polivanov (2013, p. 65), a proliferação das adaptações ao conceito de etnografia serve para dar conta à noção de campo (nem sempre antropológico), que supostamente é alterada radicalmente em relação às etnografias tradicionais (que seriam as etnografias realizadas fora do virtual, ou seja, offline).

A justificativa para tantos termos surgidos com o advento da internet e a possibilidade de realizar trabalho antropológico em ciberespaço é de que a observação participante é diferenciada em ambientes internéticos justamente por essa alteração na noção de campo. A questão que se coloca a partir disso é: pode-se considerar a internet como um lugar antropológico? Ou seja, o campo realizado em ciberespaço se assemelha ao trabalho de campo tradicional (offline)?

A discussão se a internet é um lugar ou não-lugar é profícua e polêmica nas áreas de ciências sociais. Retomo essa discussão por entender que a comunicação online não é passiva, posto que nos sítios (*sites* – ciberespaço) as pessoas “expressam e aprofundam suas alianças e afiliações sociais” (KOZINETS, 2014, p. 10). O antropólogo Marc Augé (2012, p. 73) afirma que um lugar “pode se definir como identitário, relacional e histórico”. Em contrapartida, o não-lugar seria não identitário,

não relacional e não histórico. É possível dizer que uma comunidade internética goza dos atributos do não-lugar, se há construção concreta e simbólica do espaço?

Ainda conforme Augé (2012), lugar antropológico tem sentido inscrito e simbolizado. “Incluimos na noção de lugar antropológico a possibilidade dos percursos que nele se efetuam, dos discursos que neles se pronunciam e da linguagem que o caracteriza” (AUGÉ, 2012, p.77). Sendo assim, em comunidade internética é bastante possível observar como os espaços são representados subjetivamente. Portanto, como afirmei outrora, cada aspecto do lugar tem um sentido que só é inteligível para o grupo; logo, somente o grupo (seja online ou não) pode afirmar se se trata de um lugar (NEIVA, 2014). Responder a isso previamente, sem o alicerce do trabalho de campo, é contradizer pressupostos antropológicos. Essa afirmação não é uma surpresa para quem já esteve em trabalho de campo, mas não custa lembrar que os sujeitos de pesquisa fazem bem mais do que nomear e designar as particularidades do grupo ou comunidade; eles evocam e criam os contextos nos quais suas senhas e seus códigos fazem sentido.

Sendo assim, o lugar também diz muito sobre os sujeitos que o frequentam e isso é verificado inclusive em plataformas virtuais. Obviamente, as regras de convivência em lugares não-virtuais e lugares virtuais seguem a mesma etiqueta da boa vizinhança, porém, a vizinhança de lugares virtuais é seletiva, porque nela é possível escolher quem manter por perto (adicionar à rede) e quem manter distante (deletar e bloquear da rede pessoal, verbos utilizados que se referem inclusive às pessoas). Os fóruns e as redes sociais têm regras próprias e devem ser analisados de maneira autônoma, mas não de forma isolada.

Apoiada em Clifford (2014), me aproximo da noção de polifonia para falar de meu trabalho de campo. Diz o autor que

Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros, e a si mesmas, numa desnorteante diversidade de idiomas – uma condição global que Mikhail Bakhtin chamou de heteroglossia. Este mundo ambíguo, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas (CLIFFORD, 2014, p. 14).

Para fazer essa pesquisa no curso do Doutorado, tive que acompanhar essa realidade diversa e polifônica. Precisei seguir as atividades sociais e interações das pessoas na internet e por meio de outros meios de comunicação mediados pela

tecnologia, bem como participei de encontros presenciais, face-a-face, offline, que corroboraram decisivamente para a pesquisa. Sendo assim, a internet me foi útil não apenas em termos metodológicos, mas enquanto um lugar, um campo. Sobre isso que falarei a seguir.

## 1.1 APRESENTAÇÃO DO CAMPO

O trabalho de campo foi realizado nos anos 2015, 2016 e 2017. A produção de dados se realizou com a consumação de entrevistas semiestruturadas<sup>21</sup>, questionário hospedado no *Google Forms*, com a observação participante em grupos formados por assexuais, a saber, Fórum Comunidade A2 Online, Grupo *Ace – Whatsapp*, encontros presenciais e rodas de conversas previamente agendadas, e com a análise de discursos a partir das redes formadas por meio da técnica em cadeias (amostragem não probabilística chamada de bola de neve – *snowball sampling*). Essa técnica é uma forma de amostra onde os/as participantes iniciais indicam novos participantes que por sua vez indicam novos participantes e assim se forma uma rede que alcança o ponto de saturação, que significa o momento em que as entrevistas passam a repetir conteúdos já obtidos. De acordo com Vinuto (2014, p. 204), “esta técnica é um método de amostragem de rede útil para se estudar populações difíceis de serem acessadas ou estudadas ou que não há precisão sobre sua quantidade”.

Como a pesquisa é qualitativa, a “amostragem em bola de neve mostra-se como um processo de permanente coleta de informações, que procura tirar proveito das redes sociais dos entrevistados identificados para fornecer ao pesquisador com um conjunto cada vez maior de contatos potenciais” (VINUTO, 2014, p. 205). Dessa forma, é importante ressaltar que a amostragem em bola de neve não é um método autônomo e, nessa pesquisa, embora tenha importância considerável, essa técnica é complementar às ferramentas utilizadas para registros de dados em pesquisas antropológicas.

Sendo assim, o diário de campo foi uma ferramenta primordial para os registros da observação participante, uma vez que sua serventia diz respeito a anotar todos os

---

<sup>21</sup> Entrevista semiestruturada e questionário online constam em Apêndices ao fim dessa escrita.

detalhes observados nas falas durante o trabalho de campo, levando em conta que os contextos anotados e registrados constituem materiais brutos para interpretações e análises sobre os sujeitos de pesquisa. Tomando, assim, forma textual a partir dos dados produzidos, da descrição do campo e das inferências possíveis de serem feitas a partir do material registrado e da experiência obtida em trabalho de campo.

O trabalho de campo se realizou tanto em nível internético, quanto em nível presencial. Penso que, aqui, não se faz mais necessário fazer essa distinção, uma vez que na Introdução desse capítulo explanei o debate sobre a defesa que faço à etnografia, que não se diferencia de etnografia pretensamente virtual. No entanto, para alcançar uma escrita didática e capaz de levar meu/minha leitor(a) aos caminhos que fiz em campo, vou diferenciar campo internético e campo presencial para ajudar na cartografia do meu percurso na pesquisa. Lembrando que usarei o termo etnografia sem precisar diferenciá-la em virtual ou tradicional.

Sendo assim, os questionários foram aplicados com a utilização da ferramenta do *Google Forms*, tanto para elaborá-lo quanto aplicá-lo. As vantagens do *Google Forms* são várias: é uma ferramenta gratuita para quem tem conta Google (Gmail) com a possibilidade de criar diversos tipos de perguntas, como de múltipla escolha, caixas de checagem (em que mais de uma resposta pode ser escolhida), escalas, listas suspensas. Na edição é permitido adicionar perguntas, imagens e vídeos para clarear o entendimento, excluir itens e tudo de forma fácil e intuitiva. Além do mais, as respostas ao questionário vão direto para caixa de mensagens pessoal cadastrado (e-mail) para esse recebimento já devidamente computadas em forma qualitativa e quantitativa.

Ponho em destaque que não foi incluído no questionário a pergunta: “qual seu nome?” com objetivo explícito de manter o anonimato garantido pela ética dessa pesquisa. Foi perguntado, no entanto, idade, raça/cor, cidade e estado em que mora, gênero, orientação sexual (baseado na assexualidade e subcategorias<sup>22</sup>) e escolaridade com fins de conhecimento sociológico quanto aos(às) entrevistados(as). As perguntas giraram em torno dos objetivos do estudo, já citados na Introdução desse trabalho.

---

<sup>22</sup> Esse aspecto será explorado no capítulo 2. Vale lembrar que a construção do questionário só foi possível a partir do momento em que já havia, em campo, aprendido a respeito dessas categorias e seus significados.

Tomei precauções de informar verbal e textualmente sobre a pesquisa no questionário estabelecido no *Google Forms* antes de elencar as perguntas a serem respondidas com fins de evitar desconhecimento sobre o estudo. Segue imagem para ilustração:

**FIGURA 1 – INFORMES DO QUESTIONÁRIO ONLINE**

## Estudo Antropológico sobre Assexualidade

**IMPORTANTE:** Sua participação ao responder a esse questionário é de maneira VOLUNTÁRIA.

Essa pesquisa é realizada por Giórgia Neiva, doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFG) e visa a obtenção de dados sobre a assexualidade no Brasil e estudar as relações implicadas entre identidade, movimento político e a produção discursiva de categorias e convenções sexuais no que diz respeito aos grupos de assexuais.

**Produtos:** análise dos dados será utilizada na elaboração de tese de doutorado em Antropologia Social. Além disso, os dados serão utilizados na produção de artigos a serem submetidos à publicação em revistas especializadas, e também em apresentações, em seminários, congressos, simpósios, palestras, rodas de conversas etc.

**Garantias:** a identidade dos/as participantes dessa pesquisa será completamente protegida durante e após o estudo realizado.

**Riscos:** considera-se que o único risco apresentado por esta pesquisa é o possível desconforto e/ou constrangimento do/a entrevistado/a frente a alguma pergunta que não queira responder. Você é livre para responder somente o que quiser. Portanto caso ocorra constrangimento diante de qualquer pergunta, o/a participante tem o direito de não responder.

**Benefícios:** Entendemos que a compreensão dos processos de constituição das identidades e subjetividades, que são produzidas a partir de categorias em torno das sexualidades, possa ser ampliada ao levarmos em consideração as dinâmicas dos movimentos sociopolíticos.

**Instruções e requisitos:**

- Identificar-se como assexual (e/ou subclassificações)
- Acima de 18 anos
- Ser brasileiro(a) e/ou morar no Brasil
- Responder as perguntas deste questionário apenas uma única vez

\*Obrigatório

**Fonte:** Autora. *Google Forms* – Introdução questionário.

Quanto às perguntas sobre os marcadores sociais da diferença, é prudente que se esclareça que não foram dadas opções de múltipla escolha, uma vez que as questões eram abertas e sem limites de caracteres para as respostas. Parti do princípio que desenvolver uma pesquisa sobre (as)sexualidade requer compreensão de marcadores sociais da diferença articulados e materializados em corpos, coletivos e relações.

Entende-se raça, gênero, sexo, geração, região e classe como categorias classificatórias compreendidas como construções situadas – locais, históricas e culturais –, que tanto fazem parte das representações sociais como exercem influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente efetivas. Esses “marcadores” são, por sua vez, regulados por convenções e normas e podem ser considerados categorias que, apesar de sua singularidade contextual, não adquirem seu sentido e eficácia isoladamente (SCHWARCZ, 2015, p. 08).

Dessa maneira, trata-se de refletir sobre os marcadores sociais da diferença compreendendo as conexões e relações que estabelecem entre si, pois somente assim adquirem sentido, uma vez que a relação entre os marcadores explicita algumas tensões (re)produzidas nos costumes, nas ideologias, enfim, nas culturas. A aposta de um estudo interseccional gira em torno de colocar em discussão categorias significativas em si mesmas e “tomadas quase como dados naturais, pois seriam retiradas da ordem da natureza” (SCHWARCZ, 2015, p. 09).

Na construção da entrevista semiestruturada e questionário online, busquei seguir uma dica de Lilia Schwarcz (2015), que consiste em compreender os marcadores sociais da diferença em funcionamento enquanto categorias articuladas, com a intenção de desnaturalizá-las e contextualizá-las.

Dito isso, no que se refere ao campo presencial, a pesquisa<sup>23</sup> se desenvolveu nas cidades brasileiras Goiânia/GO, Brasília/DF e São Paulo/SP, sobretudo com sujeitos que se declaram assexuais e que circulam e/ou estudam em universidades, que souberam de minha pesquisa e me procuraram para dialogarmos a respeito, facilitando

---

<sup>23</sup> Projeto de pesquisa via Plataforma Brasil: CAAE – Protocolo: 63488516.0.0000.5083. Aproveito o espaço para dizer que algumas exigências da Plataforma Brasil não contemplam pesquisas antropológicas, posto que exigem documentações que só são possíveis de adquiri-las quando já se está em trabalho de campo, por exemplo, anuência do grupo (ou do administrador do grupo, no caso de comunidades internéticas) para realização da pesquisa e, ao mesmo tempo, veta estar em campo antes da aprovação do Comitê de Ética. Contradição cada vez mais necessária de ser discutida e resolvida, sobretudo porque a Plataforma Brasil segue normativas voltadas para pesquisas nas áreas de saúde, ignorando as diferenças de estudos nas áreas sociais.

minha inserção cada vez maior no campo. Vale dizer também que muitos dos sujeitos que me encontrei pessoalmente fazem parte do grupo de assexuais Fórum Comunidade A2. Nesse sentido, a técnica de *snowball* foi fundamental para o aprofundamento na temática da assexualidade.

Por preceito ético e para cumprir com meus objetivos, decidi não estabelecer distinção de gênero na amostra, ou seja, nesse estudo busquei dialogar tanto com homens quanto com mulheres, e estabeleci como critério distinção de idade e faixa etária. Sendo assim, descartei menores de idade na amostra desse estudo. Trabalhar com o marcador social da diferença sexualidade com menores de idade exige que se tenha anuência dos pais e/ou responsáveis, e muitas vezes, por se tratar de sexualidade marginalizada ou pouco conhecida, a família não tem conhecimento da orientação sexual de seus/suas filhos/as.

Dessa maneira, restringi a faixa etária entre 18 a 40 anos. A determinação dessa faixa etária é por não me ater à fase da vida em que é relativamente comum a ausência de prática sexual, como pode acontecer no processo avançado de envelhecimento. Todavia, não posso pressupor que o processo de envelhecimento acarrete necessariamente na falta de interesse sexual (HENNING, 2014). Mas não é do interesse dessa pesquisa problematizar a assexualidade entre pessoas com mais de 40 anos porque no mapeamento que fiz pude perceber que majoritariamente a faixa etária do público do sítio/fórum em que iniciei o estudo se localiza entre 18 a 40 anos, com mínima ocorrência de pessoas mais velhas do que isso.

Também não aludo às pessoas que por escolha religiosa decidem seguir suas vidas sob a égide do celibato, já que assexualidade não é a mesma coisa que o celibato. Celibatárias(os) são pessoas que podem vir a sentir atração sexual, mas evitam relações sexuais por crenças religiosas e/ou promessas afins. Enquanto que as/os assexuais afirmam não possuir desejos sexuais em relação a qualquer sexo. Assexuais não são celibatários/as.

Por conseguinte, o celibato é uma escolha, enquanto a assexualidade converge para um lugar mais próximo ao de orientação sexual, como afirmei na Introdução. Nesse caso, privilegio o discurso das pessoas que colaboraram com minha pesquisa e que entendem a assexualidade como orientação sexual por se tratar de algo bem além de mera fase da vida ou adversidades que resultaram nessa falta de interesse por sexo

(NEIVA, 2015a, 2017a, 2017b, 2018). A noção de orientação sexual espalhada socialmente tende a percebê-la como algo que não pode ser entendido como uma mera escolha, dizendo respeito à atração que se sente (ou não) por outros indivíduos. Ela geralmente também envolve questões sentimentais, e não somente sexuais propriamente ditas.

Parti também do entendimento que reconhecer as diferenças não significa admitir as desigualdades. Ao contrário. Reconhecer as diferenças sociais implica em não fechar os olhos para a permanência das desigualdades. Desde a pesquisa em que realizei no Mestrado (finalizado em 2014) me atentei para outras (e, talvez, novas) vivências da(s) sexualidade(s) como expressão de ser e estar no mundo. E, dessa maneira, posso afirmar que (as)sexualidades marginalizadas nas sociedades ocidentais continuam alocadas de alguma forma no discurso patologizante da medicina e ciências psicológicas, desde Krafft-Ebing (1886), quando lançou o manual *Psychopathia Sexualis*, até a contemporaneidade, quando estas desafiam uma normatização heterossexual compulsória. Portanto, é de suma relevância a formação de movimentos sociais e criação de políticas públicas que vislumbram igualdades de gênero e sexualidade/assexualidade contra hegemônicas. Sendo igualmente importante analisar antropologicamente como esses movimentos de resistência produzem novos repertórios simbólicos a respeito de práticas que ainda são escrutinadas pelos saberes biomédicos e psicológicos.

Ainda durante a escrita do projeto para a seleção no curso de Doutorado, me deparei com um fórum brasileiro sobre assexualidade de nome Fórum Comunidade Assexual (sigla A2<sup>24</sup>). Na época da seleção, no ano de 2015, o sítio contava com 1.300 membros de diversos estados brasileiros, sem distinções de gênero, raça/cor, mas com aviso explícito de que só poderiam se cadastrar pessoas acima de 16 anos. Estabeleci no projeto que esse lugar seria onde faria meu trabalho de campo, tendo em vista que o sítio (muito movimentado diariamente) conta com discussões, entrevistas, depoimentos

---

<sup>24</sup> No início de 2009, o pernambucano Júlio Neto criou o *site* Refúgio Assexual - [assexualidade.com.br](http://assexualidade.com.br) - que foi o primeiro espaço na *web* brasileira sobre o tema assexualidade. Em 16 de agosto de 2009, ele e uma amiga criaram o Fórum A2. O nome A2 surgiu, portanto, por serem dois assexuais. Hoje, Júlio não se encontra mais na administração do Fórum A2 e não consegui contato com ele para saber os motivos de seu afastamento.

anônimos<sup>25</sup>, cronogramas e agendas de eventos e encontros presenciais em diversas Unidades da Federação e no Distrito Federal. Essas ferramentas para interação tornaram A2 mais produtivo em meus propósitos.

O critério para escolher realizar trabalho de campo nesse fórum se deu também por ele concentrar muitos debates sobre dúvidas a respeito da assexualidade em um único ambiente, com diversos tópicos. Esse aspecto, certamente, me norteou sobre diversas nuances identitárias, questões políticas e estilos de vida. Contudo, não deixei de lado a possibilidade de participar de encontros presenciais. Aliás, desde o projeto estabeleci esse objetivo. Acontece que em nível ideal considerei a possibilidade de primeiro me ambientar no fórum internético para em um segundo momento participar dos encontros presenciais. Não foi exatamente como aconteceu. De acordo com Russo et al (2011), o mapeamento de campo leva para caminhos não previstos anteriormente e, por isso, o/a pesquisador/a deve evitar a cegueira seletiva que impede as negociações situacionais.

Dessa forma, o trabalho de campo começou antes mesmo de fazer meu cadastro no Fórum A2. Isso porque, tão logo ingressei no curso de Doutorado, fui convidada para participar de uma roda de conversa sobre assexualidade no Instituto Federal de Goiás (Campus Goiânia – IFG). Convite que surgiu a partir de estudantes (com faixa etária entre 18 a 22 anos) do curso de Física dessa instituição e que tomaram conhecimento de minha pesquisa. Aceitei ao convite intencionando mais escutá-los(as) sobre o assunto do que colaborar teoricamente com a temática, sobretudo porque pouco sabia sobre assexualidade.

Esse primeiro contato presencial com o campo foi em ambiente acadêmico. Notei na roda de conversa que as pessoas tentavam conceituar assexualidade e se depararam com limites e muitas dúvidas, que eram também minhas. Por um lado, esse encontro foi rico porque até então as minhas fontes de informações sobre a temática eram boletins informativos online, blogues com notícias limitadas e reportagens de jornais. Por outro lado, as pessoas criaram uma expectativa sobre mim de que eu teria todas as respostas. Não tardaram para perceber que aceitei ir à roda de conversa porque

---

<sup>25</sup> Tais depoimentos anônimos são repletos de alta dosagem de desabafos e críticas quanto aos preconceitos que sofrem e aos “confessionários” que são socialmente submetidos. Dessa forma, assexuais criticam a prática do confessionário em confessionários online.

também almejava por informações. Inclusive, deixei isso claro em meu momento de fala.

Notei que as queixas reivindicatórias<sup>26</sup> nesse encontro no IFG giraram em torno do que assexuais consideram como *sociedade sexualizada*, que em seus termos significa uma sociedade que não respeita outros modos de viver a não ser que se esteja em um relacionamento sexual ou em busca de um. Criticaram também a *sociedade sexualizada* enquanto produtora de “gente que só pensa em sexo”, ou seja, de acordo com interlocutores/as, “para ser dessa *sociedade sexualizada* precisa caçar, precisa de sexo, é necessário que o sexo se torne fácil e que todo mundo goste de sexo, não respeitando quem não gosta, quem não quer e quem não se sente à vontade para praticá-lo”.

É importante lembrar que um dos mecanismos mais opressores para assexuais na *sociedade sexualizada* é o confessionário (FOUCAULT, 1984). Quase por unanimidade, há um segundo *script* nas narrativas de sujeitos assexuais (o primeiro *script* foi citado na Introdução desse texto): a convivência de assexuais com pessoas não-assexuais faz com que haja observações e indagações mútuas. Em tela, relato de trabalho de campo em Goiânia/GO, início do ano de 2016, ocasião em que me encontrei em uma praça pública com o interlocutor Alexandre, 20 anos, estudante de Direito, nascido no estado de Goiás.

Todo mundo tem um ‘tio do pavê’, aquele ‘tiozão’ chato das festas de Natal que repete a mesma piada de sempre ‘é pá vê ou pá comê’? Não tem uma família brasileira que não tenha um ‘tio do pavê’. Então que o ‘tio do pavê’ te vê na festa de família e a primeira coisa que pergunta é ‘e os namoros?’. Aí, pensa: toda festa de família é quase obrigatório encontrar com o ‘tio do pavê’ e as mesmas perguntas são feitas: ‘cadê a namorada? Já terminou com aquela? Será que não tem algo errado contigo? Está querendo virar padre? Conheço um lugar que só tem mulher bonita, quer ir lá resolver teu problema?’. Chega um ponto que você começa a achar que tem algo errado contigo! Os primos namoram, os irmãos quase casando e eu sem o menor interesse, mas sendo repetidamente cobrado. É um porre, mas toda festa de família é a mesma coisa. Eu sou encurralado a responder sobre uma vida sexual que eu não tenho!! Sou obrigado a dizer sobre algo que eu não vivo! (ALEXANDRE, interlocutor, 2016).

Esse é um exemplo de fala êmica que segue o *script* comum a vários assexuais: as cobranças de pessoas sexuais sobre relacionamentos amorosos e afetivos. A

---

<sup>26</sup> Por agora, vou apenas citar algumas queixas sem adentrar em discussões sobre elas, porque a ambição aqui é demonstrar minha entrada em campo. Em capítulos posteriores essas questões serão oportunamente debatidas.

indagação permanente, insistente, que faz falar sobre sexo. Quando há resposta por parte do sujeito assexual, ainda corre um risco, a saber, de ter a palavra colocada à prova: na dúvida se a resposta é fraudulenta e/ou um engano sobre a própria orientação sexual. Przybylo (2011, 2012) afirma que na ausência de qualquer coisa para confessar para familiares, amigos(as), vizinhos(as) etc, então, é a ausência que deve ser confessada. Ausência de atração sexual.

Mark Carrigan (2012, 2013, 2014) diz que assexual ao se colocar na ausência de alguma coisa, assume para o outro uma suposta patologia. Não porque tenha uma doença, mas porque é axiomático a prerrogativa de que todo ser humano experimenta e experencia atração sexual.

Imagina: quando eu disse para esse tio parar de me perguntar a mesma coisa, ele me disse: ‘isso é fase, vai passar, uma hora você se apaixona’. Eu sei que não vai passar, porque não é uma fase! Você me entende? A inconveniência de ‘tios do pavê’ já é ridícula para quem tem vida sexual ativa, imagina para quem não tem? Pior é ter que aguentar quando o tio fica bêbado e começa a falar na festa de família das transas que teve por aí. Nojo! E ainda fala: ‘qualé moleque? Que cara é essa? Na tua idade eu pegava todas, quem me dera ainda ter 20 anos’ (ALEXANDRE, interlocutor, 2016).

Larissa Pelúcio (2015) afirma que nossa sociedade tem a juventude como um valor em si, na qual o sexo insertivo e ativo é marca flagrante da modernidade tardia. Essa também foi uma das principais críticas tecidas pelos/as participantes da roda de conversa no encontro no IFG, isto é, de que não querer praticar sexo resulta, para muitas pessoas, em certa anormalidade, como se não fizessem parte do mundo ou como se houvesse algo errado.

Dessa forma, o discurso dos/as participantes do evento no IFG estava na via contrária da “revolução sexual” (RUSSO et al, 2011, p. 30) ou “desbunde” que vimos surgir na vigência da ditadura militar no Brasil (1964 – 1985), “levada a cabo sobretudo pela cultura da juventude da época, e que deixa de lado as questões tradicionalmente vistas como políticas, atingindo os comportamentos relativos à sexualidade e aos costumes” (IDEM, 2011, p. 30). A revolução sexual ocorreu, sobretudo, entre os/as jovens das camadas médias urbanas, abordando temas como as relações sexuais fora do casamento e os relacionamentos chamados abertos, bem como as relações sexuais com pessoas do mesmo sexo.

Ainda segundo Russo et al,

o desenraizamento com relação ao universo de origem e o contato com valores emergentes da sociedade industrial moderna questionavam o modelo hierárquico da família dita tradicional, com a consequente ênfase no indivíduo enquanto sujeito moral em oposição à ideia do sujeito como parte de uma rede mais ampla de solidariedade (RUSSO et al, 2011, p. 30).

Assim sendo, o ideário da chamada “revolução sexual” ou “contracultura” foi o de promover (ou tentar promover) o enfraquecimento do modelo hierárquico da família e colocar em questionamento as relações de poder entre os gêneros masculino e feminino. Não à toa que nesse mesmo período surgia nas sociedades ocidentais a segunda onda do movimento feminista, que se refere a um movimento político que questiona e combate a opressão que as mulheres sofrem nas relações assimétricas no que se refere ao gênero (WITTIG, 1992; SCOTT, 1989; PISCITELLI, 2009).

Nunca é tarde dizer que “gênero é igualmente utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. O seu uso rejeita explicitamente as justificativas biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum para várias formas de subordinação” (SCOTT, 1989, p. 07) das mulheres. Gênero é, portanto, uma categoria analítica socio-histórica que indica as construções sociais das relações de poder entre masculinidades e feminilidades.

Nesse sentido, não há meio de desatrelar a chamada revolução sexual do movimento feminista. Obviamente, a invenção da pílula anticoncepcional merece destaque para essa discussão, sobretudo porque foi a partir de sua comercialização que brotaram debates sobre as mulheres nas sociedades ocidentais, contribuindo decisivamente para mudanças no comportamento reprodutivo e maior liberdade sexual. É necessário reafirmar que essa suposta maior liberdade é assimétrica no tocante aos homens e às mulheres, posto que as assimetrias de gênero estão presentes, ainda que de forma mais ou menos marcada, e ter muitos/as parceiros/as sexuais não tem o mesmo sentido social quando comparados os homens e as mulheres.

Michel Foucault (1984), em *A História da Sexualidade*, afirma que o dispositivo da sexualidade interpela e incita que os indivíduos modernos produzam cada vez mais discursos e confessem sobre o sexo, com a finalidade de serem autocontrolados pelo biopoder e reafirmar o espaço da sexualidade permitida, restabelecer suas margens. Dessa forma, falar em revolução sexual e em liberdade sexual também merece ressalvas, sobretudo com a chegada da epidemia HIV/AIDS que surgiu no processo de

redemocratização do Estado brasileiro (na década de 1980) e impactou frontalmente nesses comportamentos de maior liberação sexual, especialmente entre a população sexualmente marginalizada: LGBTT<sup>27</sup>. De acordo com Russo et al (2011, p. 41),

Ao longo da década de 1980, multiplicam-se as atividades de educação/orientação sexual em escolas (públicas e particulares), bem como a veiculação da temática da sexualidade no contexto extraescolar (programas em televisão, rádio, matérias em jornais e revistas). Deve-se notar que a difusão da epidemia da Aids teve papel importante neste processo, ao trazer grandes aportes financeiros de agências internacionais e criar a demanda por programas de prevenção – embora não explique por si só o fenômeno. Também foi a partir do final da década de 1980 que a educação/orientação sexual passou a ser difundida por meio de esforços governamentais (RUSSO et al, 2011, p. 41).

Segundo Facchini (2009, p. 134), esse momento de redemocratização no país “envolveu a democratização de processos decisórios e a inclusão de novos segmentos populacionais como beneficiários de políticas públicas – [e] coincide com o fortalecimento dos movimentos de mulheres e feministas”. Dessa maneira, insurgem na agenda política brasileira ações que visam a diminuição de desigualdades de gênero, combate ao racismo e políticas públicas voltadas para população LGBTT. Por conseguinte, “a partir de meados dos anos 1990, é possível acompanhar todo um processo de multiplicação de sujeitos políticos no campo dos movimentos sociais e de ‘focalização da focalização’ nas políticas públicas” (FACCHINI, 2009, p. 135).

É nesse momento que, para Vance (1995), a sexualidade passa a ser uma questão também no meio acadêmico. Isso porque “as feministas acadêmicas e ativistas implementaram o projeto de repensar gênero, o que teve um impacto revolucionário do que é natural” (VANCE, 1995, p.10). Nesse contexto, os esforços feministas na academia, segundo Vance (1995), consistiram em revisarem as teorias sobre reprodução como um esforço para desatrelarem a ideia de opressão que mulheres sofrem baseada na biologia humana, além de que tais esforços proporcionaram o enfrentamento das questões sobre identidade sexual de uma maneira cultural, social e política.

Posto isso, durante toda a conversa que tive no encontro com sujeitos assexuais no IFG – Campus Goiânia, refleti sobre a possibilidade de um “novo” momento social em que as pessoas usufruam da abertura que o movimento feminista deu para se

---

<sup>27</sup> LGBTT sigla utilizada, no Brasil, para a nomeação de sujeitos políticos: Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais.

dizerem quem são e, ao mesmo tempo, uma recusa à *sexualização social* mediante tal abertura advinda da denominada revolução sexual. Pensando nesse contexto, indaguei durante a roda de conversa sobre em que momento pessoas assexuais se uniram para criarem um movimento sobre assexualidade e soube que fora no final dos anos 1990 e início dos anos 2000.

De acordo com interlocutores(as) e fontes bibliográficas, os anos 1980 foram importantes para o surgimento da assexualidade enquanto orientação sexual, mas somente no início dos anos 2000 que as pessoas se organizaram enquanto movimento social para lutarem por seus direitos. Isso aconteceu com a criação do sítio AVEN<sup>28</sup> – *The Asexuality Visibility and Education Network* (Rede de Visibilidade e Educação sobre Assexualidade), fórum norte-americano de debates sobre assexualidade fundado por David Jay, atualmente com 35 anos, ativista assexual, nascido nos Estados Unidos.

*The Asexual Visibility and Education Network (AVEN) was founded in 2001 with two distinct goals: creating public acceptance and discussion of asexuality and facilitating the growth of an asexual community. Since that time we have grown to host the world's largest asexual community, serving as an informational resource for people who are asexual and questioning, their friends and families, academic researchers and the press. AVEN members throughout the world regularly engage in visibility projects, included but not limited to distributing informational pamphlets, leading workshops, arranging local meetups and speaking to interested press. The AVEN community centers around the web forum, which provides a safe space for asexual and questioning people and their partners, friends and families to discuss their experiences (SITE AVEN, ABOUT AVEN, último acesso em janeiro de 2019).*

Percebe-se que a criação da AVEN data de 2001 e que ela se encontra em funcionamento desde então, com o objetivo de criar aceitação pública e discussão sobre a assexualidade e facilitar o crescimento de uma comunidade online assexual. Essa rede estadunidense influencia o conhecimento sobre assexualidade em outros fóruns de debates, posto que a maior parte das informações que busquei em blogues sobre o tema fora retirada da AVEN. Inclusive, há um documentário sobre assexualidade, lançado em 2012, chamado *(A)Sexual*, realizado pelo *Arts Engine*, com direção de Angela Tucker, em que se faz referências tanto à AVEN quanto ao seu fundador, David Jay.

---

<sup>28</sup> Nesse texto, sempre que me referir à Rede de Visibilidade e Educação sobre Assexualidade, utilizarei a sigla AVEN. <http://www.asexuality.org/>

Esse documentário, ainda não traduzido para a língua portuguesa, problematiza (de um jeito até mesmo bem-humorado) preconceitos, linguajar desapropriado (como no caso de chamá-las/os de assexuadas/os), a forma considerada como insulto da *sociedade sexualizada* tratar a assexualidade como uma doença. No vídeo, há diversos depoimentos do que é a assexualidade e seus desdobramentos no crescimento da visibilidade política assexual. O material também problematiza os fundamentalismos biológicos de que todas as pessoas são sexuais. Esse documentário é importante, embora com produção norte-americana e sem tradução para a língua portuguesa, porque é referência em grupos de sujeitos assexuais no Brasil.

Ademais, *(A)Sexual* é um documentário que reúne entrevistas televisivas de ativistas assexuais, por isso mesmo David Jay (fundador da AVEN) aparece dando seu depoimento sobre assexualidade e em debates com profissionais da saúde que questionam a veracidade da assexualidade, se é possível viver sem praticar sexo. Em determinado momento, foi questionado a ele se a assexualidade é um problema. David respondeu que não. Então, indagaram: “Se não é um problema, por que precisam se organizar politicamente?”. Pergunta feita em tom de deboche, causando risos e gargalhadas na plateia, reproduziu imagneticamente a reação preconceituosa que as pessoas assexuais dizem sofrer quando são postas para confessar.

Obviamente que Jay se referia ao fato de que não se vê como um doente, como um problema, por não gostar de praticar sexo. E praticar sexo, aqui, tem ampla conotação. Não se atém ao coito, exclusivamente. Para vários assexuais, até mesmo o toque, o beijo e o abraço podem ser sexual e causar desconforto.

Jay responde ao jocoso questionamento que o problema maior é não falarem no assunto, não reconhecerem a existência da assexualidade fora de meandros patologizantes. A entrevistadora lhe disse: “Se vocês não transam, por que deveríamos falar sobre vocês?”. Essa pergunta mostra a importância que as sociedades ocidentais dão para a vida sexual das pessoas. Quem pode falar de sexo? Foucault (1988, p. 19) afirma que a sexualidade “em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação” e, por isso mesmo, esse filósofo disserta sobre a hipótese repressiva e a interdição e exclusão que ela evoca.

A hipótese repressiva, para Foucault (1988, p. 24), diz respeito à “multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder”, ou seja, “incitação

institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais”. Nesse sentido, a pergunta realizada no documentário *(A)Sexual*: “Se vocês não transam, por que deveríamos falar sobre vocês?” vem corroborar com as argumentações de Foucault (1984; 1986; 1988) de que em torno do sexo e da sexualidade há uma verdadeira explosão discursiva que busca regulá-lo por meio de discursos úteis e públicos utilizando a técnica do confessorário.

A quem serve falar de sexo? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se diz? Por que assexuais não tem nada a dizer sobre sexo, se não praticam relações sexuais? Eu diria que assexuais têm tanto para falar de sexo ou da falta dele que no Brasil há um Fórum que hoje conta com 4.283 membros inscritos. E é sobre esse lugar internético que falarei abaixo.

## 1.2 FÓRUM COMUNIDADE ASSEXUAL A2

O Fórum que pesquisei no Brasil, sítio A2, se inspira na AVEN. Soube disso tão logo saí da roda de conversa no Instituto Federal de Goiás (IFG) e busquei informações sobre a AVEN. Como já havia acessado o Fórum A2 para a escrita do projeto do curso de Doutorado, percebi as semelhanças.

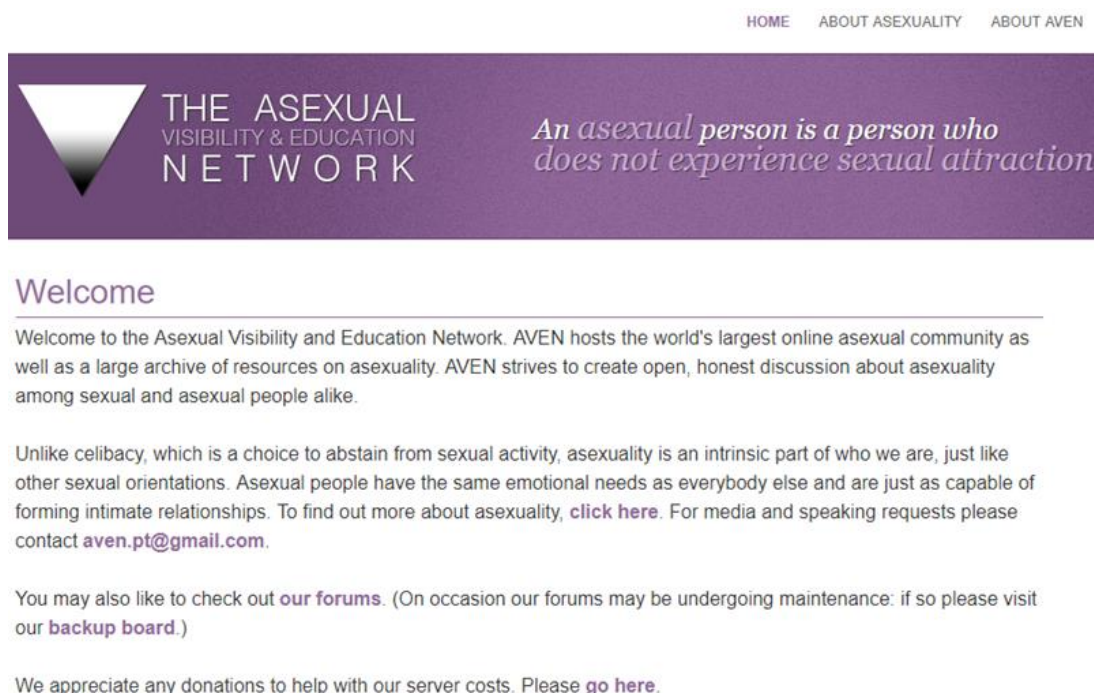
Primeiramente, pelas cores utilizadas em ambos os sítios, que posteriormente vim a descobrir que são as cores da bandeira da assexualidade<sup>29</sup>, ou seja, o formato de ambos os fóruns é decorado com as cores preto (representação da assexualidade estrita), cinza (representação das *subclassificações da assexualidade* chamadas Demissexualidade e Gray-A), branco (representação da comunidade sexual) e roxo (representação da comunidade assexual).

Como pode ser percebido pelas figuras logo a seguir:

---

<sup>29</sup> Assunto explorado no capítulo 3.

FIGURA 2 – LAYOUT INICIAL SITE AVEN



**Fonte:** SITE AVEN, último acesso em janeiro de 2019.

Logo na entrada do *site*, deparamo-nos com o conceito de assexualidade estipulado pela AVEN em 2001, que em minha tradução livre: “um assexual é uma pessoa que não sente atração sexual”. Vale dizer que esse conceito foi estipulado por David Jay e colaboradores do *site*. De acordo com o histórico da AVEN, essa definição desde 2001 não sofreu nenhuma alteração, apesar do crescente número de fóruns de debates criados por assexuais e de pesquisas que são feitas e publicadas em âmbito acadêmico-científico desde então.

Também é possível perceber no texto de boas vindas que há a afirmação no segundo parágrafo que assexualidade não é celibato. Ademais, nota-se que é dito que a AVEN é a maior comunidade assexual online do mundo. De acordo com minhas buscas e pesquisas, posso afirmar que até janeiro de 2019 o número de membros nessa comunidade norte-americana ultrapassou 140 mil pessoas. Em comparação com outras comunidades online, não há como negar essa afirmação: a AVEN é a primeira comunidade assexual online e a maior em produção quantitativa de acessos, membros, debates em andamento e países que interagem nesse ciberespaço.

**FIGURA 3 – LAYOUT INICIAL FÓRUM AVEN**

**Fonte:** Fórum AVEN, último acesso em janeiro de 2019.

**FIGURA 4 – LAYOUT INICIAL FÓRUM A2**

**Fonte:** Internet – Fórum A2, acessado a primeira vez em abril de 2014 – até janeiro de 2019 o *layout* não sofreu modificação.

Dessa maneira, outra semelhança é no propósito dos fóruns: ambos são para discussões sobre a temática da assexualidade e para agregar assexuais que se sentem sozinhas(os) e sem espaço para dialogarem sobre assuntos em comum. Os fóruns também servem para formar amizades e redes de contatos. Ademais, o formato do espaço das discussões (lista de debates), que é dividido por tópicos, também é semelhante.

Notando essas primeiras semelhanças, resolvi fazer meu cadastro na plataforma Comunidade Assexual (A2), já ingressa no curso de Doutorado, dia 08 de julho de 2015, mas não entrei imediatamente em contato com os membros do Fórum, porque queria ter tempo para ler os debates realizados anteriormente a essa data. Assim, realizei meu cadastro, criei meu perfil e, nele, deixei claro que sou antropóloga e pesquisadora. Para evitar contradições e possibilidades de equívocos no entendimento do objetivo de meu perfil, como aconteceu com Larissa Pelúcio (2015), que pesquisou um *site* de relacionamento voltado para maridos e esposas infiéis, esclareci no item “como me defino”: Antropóloga – Pesquisadora.

Nessa opção, “como me defino”, é onde os/as participantes do fórum colocam a orientação sexual, mas como o próprio *site* instrui para utilizar esse campo livremente, me senti confortável para utilizá-lo de maneira que não restasse dúvida de onde partia a minha posição ali e o motivo de minha inscrição no Fórum de debates. Friso, novamente, que para todos e todas com quem conversei sobre a pesquisa afirmei minha condição de pessoa sexual (heterossexual) evitando o risco de ser acusada de enganar alguém sobre isso, uma vez que faz parte da preocupação dos(as) assexuais serem enganados(as) por pessoas não-assexuais somente para serem debochados(as) por causa da falta de interesse em sexo. Sendo assim, segue imagem sobre meu cadastro no Fórum A2:

**FIGURA 5 – CADASTRO PERFIL PESSOAL – FÓRUM A2**

Informações | Preferências | Assinatura | Avatar | Amigos e ignorados | Notificações | Tópicos supervisionados

**Cadastrar-se no fórum - Ver meu perfil**

Os campos marcados com um \* são obrigatórios.

Nome de usuário : \*

Endereço de email : \*

Mude sua senha : [< Modificar >](#)

**Perfil personalizado**

Localização \* :   
Informe seu Estado, se possível também a cidade.

Como me defino \* :   
Assexual? Romântico? Utilize esse campo livremente.

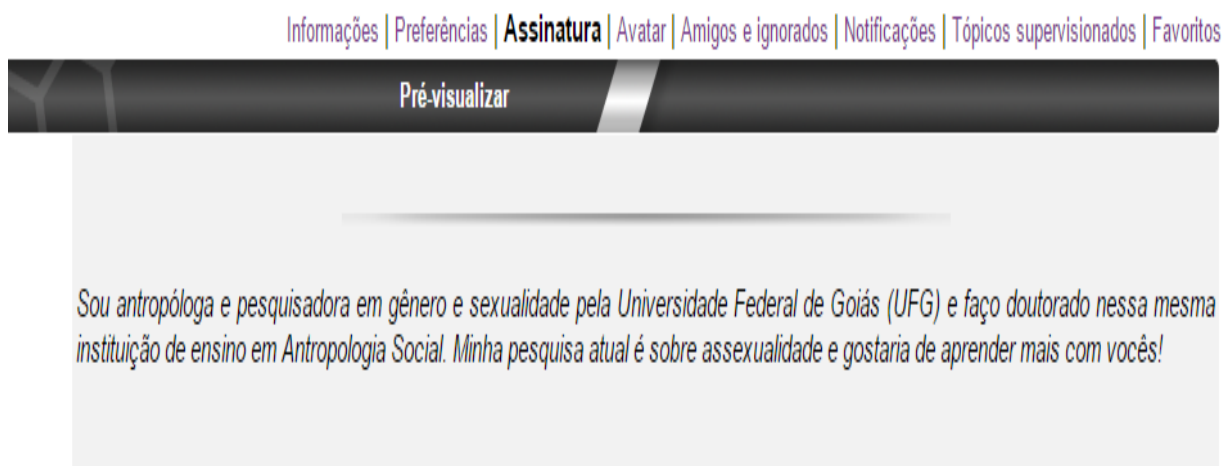
Quem eu sou :

**Fonte:** Internet – Fórum A2

No item “assinatura”, que aparece em todos os comentários realizados no fórum, fui mais explícita. Escrevi, como é possível ver na figura abaixo: Sou antropóloga e

pesquisadora em gênero e sexualidade pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e faço doutorado nessa mesma instituição de ensino em Antropologia Social. Minha pesquisa atual é sobre assexualidade e gostaria de aprender mais com vocês!

## FIGURA 6 – ASSINATURA NO FÓRUM A2



**Fonte:** Internet – Fórum A2.

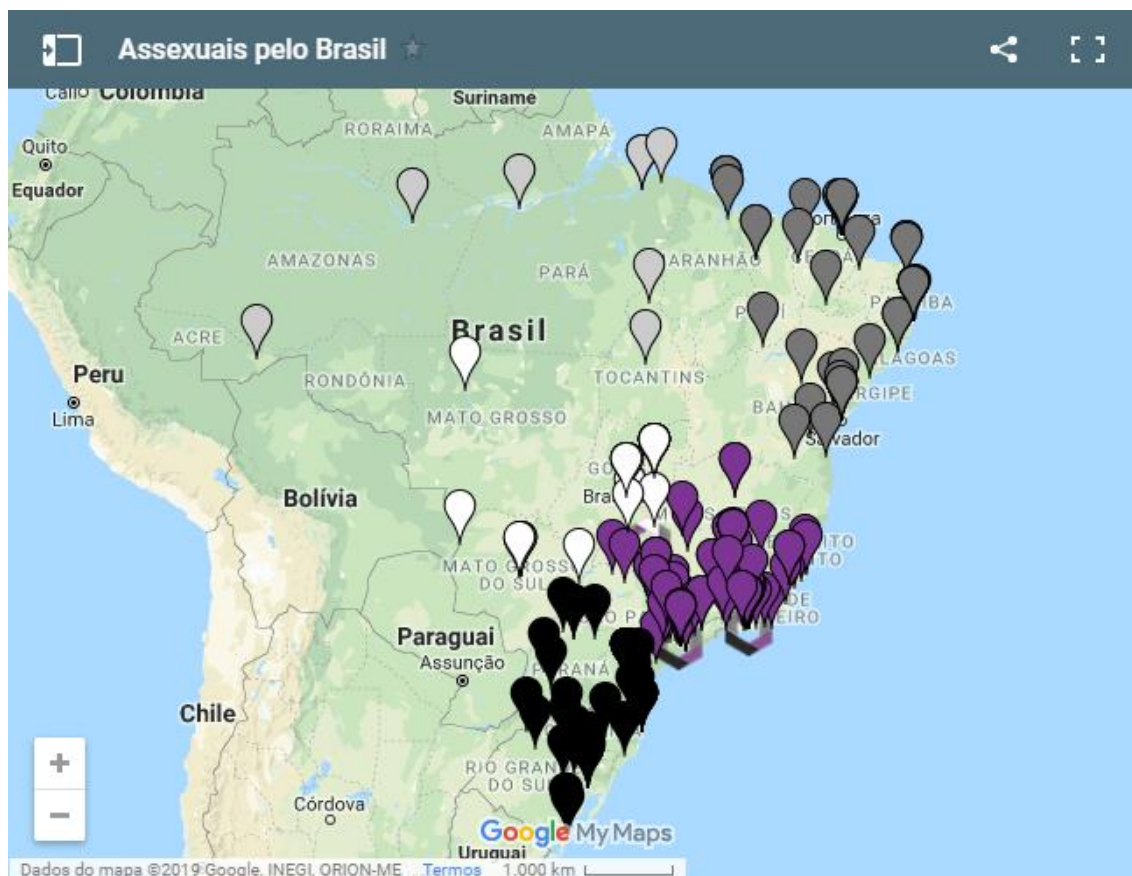
No ato do cadastramento no Fórum, é exigido: nome de usuário (aqui pode ser inserido *nickname*<sup>30</sup> e/ou pseudônimo), endereço de e-mail, localização (informar estado e cidade em que vive), data de nascimento, gênero, ocupação atual (onde trabalha e/ou estuda). Há também um pequeno espaço para o sujeito se definir e dizer em breves linhas quem é. Nesse item, percebo que a grande maioria utiliza frases de autores e de autoras consagradas/os, não necessariamente relacionadas à assexualidade ou sexualidade. Por vezes, são poesias, frases de autoajuda, de grandes religiosos espirituais, como Gandhi. Há também no ato do cadastro a opção de pôr um pensamento do dia, que segue o mesmo ritmo descrito acima: frases, poesias, letras de músicas ou até mesmo frases de filmes e/ou seriados clássicos ou de ampla divulgação.

A localização também merece um destaque especial. Isso porque a administração do Fórum A2 abriu um mapa no sítio de buscas *Google* com o título “*Assexuais no Brasil*” para quem quiser e se sentir à vontade de se cadastrar no mapa com nome ou *nickname* e algum contato (de preferência *e-mail*). Assim, no mapa

<sup>30</sup> *Nickname* é um apelido que a pessoa se dá.

abaixo é possível notar os estados brasileiros que há registro de sujeitos assexuais. Até o presente momento (último acesso janeiro de 2019), foram cadastradas sete pessoas na Região Norte, 50 na Região Nordeste, 35 na Região Centro-Oeste, 152 na Região Sudeste e 51 na Região Sul.

**FIGURA 7 – MAPA “ASSEXUAIS NO BRASIL”.**



**Fonte:** Fórum Comunidade Assexual A2, janeiro de 2019.

**Legenda:** Marcadores cinza claro são pessoas assexuais na Região Norte, cinza escuro na Região Nordeste, roxo na Região Sudeste, preto Região Sul e brancos na Região Centro-oeste. (definições feitas pela administração do Fórum A2).

Na imagem acima, é possível notar que a costa litorânea brasileira é o destaque. A ênfase maior é Região Sudeste. Centro-Oeste também tem alguns registros, mas na parte Norte do país praticamente não há apontamentos no mapa. Contudo, vale ressaltar que isso não significa que no fórum não há assexuais da Região Norte do país, tendo em vista que hoje são mais de quatro mil membros cadastrados no Fórum A2 e a ideia do mapa, além de ser recente, não é de participação obrigatória.

Esse mapa me serviu, inclusive, para entender melhor os encontros presenciais que tem acontecido entre participantes do fórum. Em geral, os principais lugares para essas ocasiões são Rio de Janeiro/RJ, São Paulo/SP, Brasília/DF e Belo Horizonte/MG. Todavia, observei que durante trabalho de campo havia movimentação e planejamento também de um encontro presencial entre assexuais da Região Nordeste, que ainda não aconteceu.

Assim, realizando o cadastro e antes de começar a interagir com os sujeitos, me pus a ler os inúmeros debates registrados no sítio. Alguns deles datavam do ano de 2009 (abertura do Fórum), mas me soaram atuais para pensar sobre as questões iniciais de minha pesquisa. Isso porque aproveitei os debates mais antigos para entender sobre o que preocupavam os membros do fórum anos atrás, sobre quais assuntos se debruçavam quando se referiam à assexualidade, bem como utilizei os debates iniciais para ter uma ideia, além de registro, de como foi a abertura do Fórum, quais são/eram os/as participantes pioneiros/as e motivação da abertura do espaço para reunião de pessoas que se autoidentificam com a assexualidade.

De tal modo, obriguei-me a consultar uma grande quantidade de debates no Fórum A2 datados de 2009 a 2014, para resgatar informações úteis e coerentes aos meus primeiros passos com uma temática até então desconhecida para mim. Os registros escritos atuaram com vantagens e desvantagens nesse processo de entrada em campo. Por um lado, aproveitei da vantagem que pesquisas em documentos e fontes escritas oferecem. Ou seja, “reduzem as distorções devidas às interpretações pessoais, possivelmente contaminadas pela subjetividade e por falha na memorização dos fatos” (PARAÍSO, 1994, p. 43). Em outro aspecto, não participei das discussões quando aconteceram. Todavia, em que se pese a tradição da antropologia quanto ao “estar lá”, me soou impossível ignorar a história construída no fórum até aquele momento. De maneira que me muni da metodologia utilizada por historiadores/as no que se refere aos registros documentais. Tratei os debates de anos anteriores enquanto documentos e registros históricos. Obtive, assim, alguma vantagem nesses relatos, se levamos em consideração que, muitas vezes, “a tradição do ‘presente etnográfico’ não nos dá a dimensão histórica da realidade vivida por um determinado grupo” (PARAÍSO, 1994, p. 42).

Outro aspecto que me fora bastante útil nessa metodologia diz respeito ao fato que me serviu para mapear as pessoas que estão no fórum desde sua abertura, podendo entrar em contato com as “fontes históricas” – como foi feito por mim – sobretudo para entender melhor um ponto em que exploro em minha tese: a visibilidade identitária e política. Sem contar que, e esse ponto é muito importante, foram os próprios sujeitos assexuais que fizeram esses registros escritos, de forma que a fonte escrita não estava contaminada por terceiros escrevendo sobre essas pessoas. Eram/são eles e elas escrevendo e representando a si mesmos(as). Dessa maneira, se “no caso das fontes documentais, somos obrigados a questionar, de forma consequente, seus autores e seus conteúdos. Temos que nos preocupar **com quem** escreveu, mas também **por que** escreveu” (PARAÍSO, 1994, p. 44 – grifos da autora). No que tange à minha pesquisa, trata-se de registros produzidos pelas próprias pessoas que se identificam enquanto assexuais.

De todo modo, é preciso ressaltar que estava tratando os debates antigos como documentos a serem explorados, mas os membros do fórum, não. De maneira que esses arquivos estavam dispostos sem a organização exigida pela metodologia da história documental, o que tornou boa parte da busca bastante onerosa e, por vezes, caótica e cansativa. Outra dificuldade que me dispus a enfrentar é que alguns debates datados de anos anteriores ao início de minha pesquisa são vez ou outra retomados em momentos atuais – o que me demonstra, portanto, que os assuntos explorados não são nunca inteiramente saturados.

Se o aspecto da organização sem qualquer sistematização se mostrou como uma dificuldade (PARAÍSO, 1994; LERNER, 2005), uma vez que o processo de constituição de acervo não respeitou o sistema de catalogação e indexação enquanto processo classificatório por excelência, o fato de ter a abertura para retomar algumas questões se configurou em uma facilidade de que lancei mão em alguns momentos oportunos e de complementariedade do trabalho de campo.

Observei que os principais questionamentos iniciais com a abertura do fórum A2 foram direcionados à apresentação pessoal de quem se cadastra na rede e dúvidas sobre a assexualidade enquanto identidade e orientação sexual. Também há bastante desabafos sobre preconceitos, problemas com família e amigos/as que insistem em não compreender o motivo da abdicação de relacionamentos e práticas sexuais entre

assexuais. Dessa maneira, percebi que a cada tópico aberto, avançavam entendimentos que eles e elas próprios/as estavam (e estão) classificando, definindo e construindo.

Ademais, diariamente a administração contabiliza o número de postagens nos debates abertos. Até hoje (janeiro de 2019), são 58.561 mensagens ao todo e certamente esse número continuará em crescimento. Isso implica dizer que desde a criação do Fórum, que foi no início de 2009, mais de 58 mil comentários foram publicados nos espaços destinados para debates sobre assexualidade. Sem contar que o número de usuários/as no fórum triplicou desde o início dessa pesquisa, embora não possa afirmar que não haja pessoa que crie mais de uma conta no *site*.

Um dado importante para esse caráter quantitativo é que na entrada do *site* há a informação de recordes de membros cadastrados/as que estiveram online ao mesmo tempo. Foi dia 23 de julho de 2014, 501 membros online ao mesmo tempo.

Nessa ocasião, de acordo com que foi possível de buscar no fórum, aconteceu uma chamada por parte da administração para os membros participarem do projeto intitulado por “*Projeto Visibilidade Assexual*”. Esse projeto consistiu em divulgar a Comunidade Assexual A2 para mais pessoas tomarem ciência tanto da existência da assexualidade quanto do fórum como fonte importante de conhecimento sobre o tema e troca de experiências. Sendo assim, o projeto, de acordo com antigo administrador do *site*,

permitiria uma maior coesão dos assexuais da internet, uma maior troca de ideias e, conseqüentemente, uma maior produção de conhecimento e informações. Todos sairíamos ganhando. Mas, para isso, precisamos da participação de cada um de vocês. Não precisam se sentir constrangidos. Conversem com os assexuais que vocês conhecem, mandem convites para os que não conhecem, e divulguem o nosso site nos grupos que vocês participam (JOSÉ, um dos ex-administradores do Fórum A2, 2014).

Percebo, desse modo, que desde que iniciei o Doutorado até o momento atual, o número de membros dobrou e aumenta cotidianamente, mas não posso afirmar que foi em decorrência desse projeto aberto pela administração do lugar. O espaço é bastante ativo, as pessoas se dedicam a ele e compartilham suas experiências constantemente. Um dos motivos para esse conjunto de características é porque o fórum é bastante didático e autoexplicativo. De simples manuseio, intuitivo, não há complicações. Os locais para escrita de debates são vastos, sem limites de caracteres e qualquer membro

pode abrir uma postagem ou comentar em um debate, desde que siga as regras do fórum, ou ainda, as leis da boa vizinhança internética.

As regras para utilização do Fórum são basicamente de cunho moral e gramatical, além de ortográfico. No dia 18 de setembro de 2016, além de se tornar visível no ato do cadastro como membro, foram explicitadas as normas no primeiro tópico de um item no Fórum chamado “*Sobre o Fórum*”. Segue abaixo o texto com as regras para se manter enquanto membro e ter autorização para participação nos debates.

Condições de utilização do fórum:

Os moderadores se esforçam para excluir ou editar todas as mensagens de caráter repreensível o mais rápido possível. Todavia, é impossível revistar todas as mensagens. Neste sentido, você admite que todas as mensagens postadas neste fórum exprimem o ponto de vista e a opinião dos seus respectivos autores, e não aqueles dos moderadores e administradores (exceto as mensagens enviadas por estes últimos), como consequência eles não podem ser responsáveis por seus discursos.

Este fórum utiliza cookies para guardar informações no seu computador. Estes cookies não contêm nenhuma informação pessoal, eles servem apenas para melhorar o conforto da utilização. O endereço eletrônico, e-mail, é utilizado unicamente com a finalidade de comunicar os detalhes da sua inscrição assim como a sua senha (e também para enviar uma senha em caso de esquecimento).

- São proibidas as mensagens agressivas ou difamatórias, insultos ou críticas pessoais, grosserias e vulgaridades, e mais globalmente todas mensagens falsas relativas às leis internacionais em vigor;
- São proibidas as mensagens que incitem ou estimulem práticas ilegais;
- Se você divulgar mensagens provenientes de outros sites da internet, verifique antes se o site em questão lhe dá este direito. Mencione o endereço do site em questão respeitando o trabalho dos seus administradores!
- Não poste mensagens idênticas. As repetições são desagradáveis e inúteis.
- Ficaremos agradecidos pelos esforços feitos ao nível gramatical e ortográfico. O estilo de escrita SMS é desaconselhado.









Toda a mensagem que se opõe às disposições citadas acima será editada ou excluída sem aviso prévio nem qualquer outra justificativa, num prazo que dependerá da disponibilidade dos moderadores. Qualquer abuso pode implicar na quebra do contrato e expulsão do membro. A web não é um espaço anônimo, nem um lugar sem leis. Nós nos reservamos a possibilidade de informar ao seu provedor de acesso à internet e/ou às autoridades judiciárias de todo comportamento mal visto. (informar) O endereço IP de cada participante registrado a fim de ajudar no respeito à estas condições.

Você aceitou esses termos ao se cadastrar no fórum. (FÓRUM A2, texto na íntegra, 2016).

Com as regras explícitas, vale agora dizer que o Fórum Comunidade Assexual A2 é dividido em alguns itens e as postagens têm que ser direcionadas de acordo com a temática proposta. A divisão se estabelece da seguinte maneira:

**FIGURA 8 – ITENS DE DEBATES FÓRUM A2**

**Comunidade Assexual**

-  **Apresente-se**  
Acabou de se registrar no fórum? Apresente-se à comunidade, e receba as boas-vindas! É uma boa forma de começar uma conversa e conhecer novas pessoas.
-  **Assexualidade**  
Aqui é o local para tirar dúvidas sobre a assexualidade, compartilhar perguntas para obter respostas, trocar ideias sobre o tema e contribuir com a construção de conhecimento assexual.
-  **Depoimentos**  
Espaço livre para você que deseja contar para a comunidade como é a sua experiência de vida como assexual. Não é necessário cadastro para postar aqui. Usuários cadastrados podem postar anonimamente, bastando deslogar e acessar novamente este subfórum.
-  **Encontros e eventos**  
Confira a promoção e a organização de eventos sobre assexualidade. Você também pode participar ou até mesmo organizar encontros da comunidade.
-  **Visibilidade assexual e chamadas para entrevistas**  
Divulgação de pesquisas, matérias, reportagens, sites e outras formas e fontes de visibilidade assexual. E caso você queira a contribuição de assexuais para sua entrevista, reportagem ou pesquisa, crie um tópico aqui.
-  **Enquetes**  
Crie e responda enquetes sobre o tema.
-  **Miscelânea**  
Poste o que der na telha! Esse é um espaço para discussão de qualquer assunto que seja do seu interesse, como brincadeiras, discussão de filmes e músicas e compartilhamento de opiniões sobre assuntos diversos.
-  **Sobre o fórum**  
Você tem alguma dúvida sobre essa comunidade? Tem ideias de projetos e mudanças que poderiam ser aplicados aqui? Gostaria de ver as últimas novidades da A2? Entre e participe.

Assinalar todos os fóruns como lidos

**Fonte:** Fórum Comunidade Assexual A2, último acesso em janeiro de 2019.

1. Apresente-se. (Acabou de se registrar no fórum? Apresente-se à comunidade, e receba as boas-vindas! É uma boa forma de começar uma conversa e conhecer novas pessoas).
2. Assexualidade (Aqui é o local para tirar dúvidas sobre a assexualidade, compartilhar perguntas para obter respostas, trocar ideias sobre o tema e contribuir com a construção de conhecimento assexual).
3. Depoimentos (Espaço livre para você que deseja contar para a comunidade como é a sua experiência de vida como assexual. Não é necessário cadastro para postar aqui. Usuários cadastrados podem postar anonimamente, bastando deslogar e acessar novamente este subfórum).
4. Encontros e eventos (Confira a promoção e a organização de eventos sobre assexualidade. Você também pode participar ou até mesmo organizar encontros da comunidade).

5. Visibilidade assexual e chamadas para entrevistas (Divulgação de pesquisas, matérias, reportagens, sites e outras formas e fontes de visibilidade assexual. E caso você queira a contribuição de assexuais para sua entrevista, reportagem ou pesquisa, crie um tópico aqui).
6. Enquetes (Crie e responda enquetes sobre o tema).
7. Miscelânea (Poste o que der na telha! Esse é um espaço para discussão de qualquer assunto que seja do seu interesse, como brincadeiras, discussão de filmes e músicas e compartilhamento de opiniões sobre assuntos diversos).
8. Sobre o fórum (Você tem alguma dúvida sobre essa comunidade? Tem ideias de projetos e mudanças que poderiam ser aplicados aqui? Gostaria de ver as últimas novidades da A2? Entre e participe).

Sendo assim, basta clicar nessas opções e escolher o tópico para ler e/ou escrever a mensagem. Nesse sentido, a grande maioria das pessoas usa pseudônimo em seu nome, que em uma linguagem internética chama-se *nickname*. Seus nomes ou *nicknames* são diversos, mas há uma tendência a usar nomes de personagens consagrados de seriados, mangás, animes e de filmes/cinema, além de usarem termos que se remete diretamente à assexualidade, como, por exemplo, “*Garoto Assexual*”. As imagens e/ou fotos seguem a mesma rotina em seus avatares. Assim, a grande maioria não usa foto de si no fórum.

De acordo com Pelúcio (2015, p. 34), “construir um perfil para si em sítios para relacionamentos é um processo altamente racionalizado, independente de estarmos fazendo uma pesquisa. Registrar-se é construir uma espécie de ‘versão computacional de quem você é’” (BELELI, 2012, 2014; PELÚCIO, 2015; MISKOLCI, 2013, 2014). Sendo assim, os usos de imagens variam entre personagens consagrados da televisão ou do cinema, como exposto ao que se refere ao nome, pseudônimo ou *nickname*, até mesmo a possibilidade de se montar na imagem, isso porque o Fórum disponibiliza a opção de criar seu próprio avatar. Mas, é preciso que se diga que a possibilidade de se montar no avatar não garante que seja uma montagem fiel, uma vez que é exequível se disfarçar o máximo que quiser. Na verdade, essa prática livre da escolha do nome e da imagem de si confere anonimato – qualidade muito defendida e preservada no fórum, e – por conseguinte – nessa pesquisa.

Nesse aspecto, meu cadastro no fórum foi realizado com meu nome próprio e minha imagem/fotografia verdadeira. Isso porque não me soaria honesto com meus e minhas colaboradores/as de pesquisa se não me apresentasse como sou e sem a

franqueza do meu objetivo nesse local, isto é, a pesquisa. Talvez ter agido assim facilitou no processo de confiança, sobretudo porque no tópico chamado “Apresente-se” complementei as informações disponibilizando os endereços que levam ao meu cadastro na Plataforma Lattes<sup>31</sup> e ao meu perfil no *Facebook*<sup>32</sup>. A fotografia que pus no fórum A2 foi sorridente, porque considerei o sorriso como possibilidade de criar maior empatia.

De fato, Parreiras (2008) e Pelúcio (2015), têm razão quando problematizam sobre a importância da honestidade do/a pesquisador/a em pesquisas etnográficas e antropológicas com mídias digitais, especialmente porque a comunicação – até chegar no nível presencial e/ou visual (como comunicação visual internetica por áudio e câmera) – se dá por meio da escrita e de imagens conscientemente escolhidas.

Outro passo importante para manter a ética, foi quando decidi que deveria começar a participar do fórum não apenas como leitora, uma vez que já tinha lido praticamente todos os debates do *site*, mas como “escritora”, pesquisadora participante. Primeiro, pedi permissão para a administradora atual do fórum para realização da pesquisa nesse espaço. Com sua anuência, inclusive posteriormente pública, iniciei o processo de interação com os/as membros da Comunidade Assexual.

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos (CLIFFORD, 2014, p. 31).

A leitura de todos os debates foi importante para me habituar com a linguagem utilizada pelos membros do Fórum A2, as categorias acionadas nos discursos e seus significados mais amplos, como nos ensina Clifford. Ao mesmo tempo, faz parte também do processo de empatia me submeter a novos conhecimentos, afinal de contas, houve um acúmulo de conhecimento antes de começar a interagir com as pessoas, mas as relações se dão de forma dinâmica e a interação tem a finalidade também de aprender mais sobre a temática da pesquisa.

---

<sup>31</sup> A Plataforma Lattes é um conjunto de sistemas computacionais do CNPq. Visa compatibilizar e integrar as informações coletadas em diferentes momentos de interação da Agência com seus usuários, objetivando aprimorar a qualidade da sua base de dados e racionalizar o trabalho dos pesquisadores e estudantes no fornecimento das informações requeridas pelo Conselho.

<sup>32</sup> Até fim de 2017 tinha perfil no *Facebook*, mas foi deletado.

Por diversas vezes, fiz perguntas sobre a temática da assexualidade e me respondiam com endereços internéticos (*links*) fornecendo debate já “concluído”<sup>33</sup> e lido por mim sobre o que havia perguntado. Inicialmente, não compreendia muito bem o que nas entrelinhas estavam me dizendo, embora percebesse que havia um incômodo; talvez muito mais de minha parte do que da parte deles e delas. Na verdade, minha ambição de que as respostas fossem dadas de maneira mais direta fez com que me incomodasse com o modo como me respondiam, até mesmo porque eu já havia lido todos os debates do Fórum.

Todavia, não demorou para entender o que estavam me comunicando. Entendi que fui aceita enquanto antropóloga e pesquisadora, mas assexuais estavam me *educando*<sup>34</sup> no tema. Compreendi o que Bruce Albert (2015) descreveu tão bem em dada situação similar de *pedagogia* em campo, na obra *A Queda do Céu*, sobre seus interlocutores e suas interlocutoras: “conforme ganham confiança, começam a avaliar sua aptidão para servir de intermediário, a favor deles, na comunicação entre dois mundos” (ALBERT, 2015, p. 521).

De acordo com Bruce Albert (2015, p. 522), o/a antropólogo/a que “acredita estar ‘colhendo dados’ está sendo reeducado, por aqueles que aceitaram sua presença, para servir de intérprete a serviço de sua causa”. Durante a escrita do projeto para o ingresso no Doutorado, percebi pelos próprios sujeitos assexuais a necessidade de visibilizar suas práticas de discursos. Nesse sentido,

Embora seja certo que os assexuais visam à legitimidade de seus argumentos através de sua inclusão no campo científico, também é certo que acreditam nos procedimentos científicos e em certos conceitos e raciocínios, pois, segundo seus argumentos, eles seriam realmente capazes de atestar veracidade à assexualidade (BRIGEIRO, 2013, p. 49).

Sendo assim, o estabelecimento da confiança se deu também porque entenderam que suas confidências sobre suas vidas seriam reconhecidas cientificamente. Recebi diversas mensagens de foristas me agradecendo por realizar essa pesquisa. Por um lado,

---

<sup>33</sup> Quando digo “concluído” é porque a data do último comentário do tópico demarca a temporalidade muito anterior ao tempo em que foi perguntado. O que demonstra que o debate já perdeu o “calor do momento”. Mas, isso não significa que não seja retomado posteriormente por alguém, conforme já expliquei anteriormente.

<sup>34</sup> A AVEN, por exemplo, tem a proposta educacional no próprio nome do fórum.

a exigência de manter um discurso que seja polifônico (CLIFFORD, 2014) aumenta consideravelmente o que Albert (2015) chama de ‘pacto etnográfico’. Conceito que só pode se fundar mediante ambos os lados da relação etnográfica. Por parte dos interlocutores e das interlocutoras, “trata-se de engajar-se num processo de auto objetivação pelo prisma da observação etnográfica, mas de um modo que lhes permita adquirir ao mesmo tempo reconhecimento e cidadania” (ALBERT, 2015, p. 522). Por parte de antropóloga e antropólogo, “trata-se de assumir com lealdade um papel político e simbólico à altura da dívida de conhecimento que contraiu, mas sem por isso abrir mão da singularidade de sua própria curiosidade intelectual – da qual dependem, em grande parte, a qualidade e a eficácia de sua mediação” (ALBERT, 2015, p. 522).

Inclusive, no início de dezembro de 2016, a administradora do Fórum A2 compartilhou comigo dados sociológicos da pesquisa que promovem no sítio: “*Projeto Visibilidade Assexual*”, que já mencionei nesse capítulo. Entendo que essa partilha, além de significar imenso voto de confiança, aconteceu para me ajudar no entendimento tanto do fórum quanto das pessoas que dele participam, assiduamente ou não.

Agora, resta dizer que, embora eu não seja moderadora do A2, há certa expectativa e aposta por parte do fórum em minha pesquisa no Doutorado, sobretudo ao que diz respeito à visibilidade desse grupo de pessoas. Falarei sobre isso a seguir.

### **1.3. GRUPO ACES – WHATSAPP**

Dessa forma, fora demandado diversas vezes que eu, enquanto antropóloga, fosse intermediária tanto para produção de conhecimento científico sobre assexualidade, quanto para ajudá-los(as) em suas atuais necessidades políticas. Incumbência gratificante, mas de muita responsabilidade. Contudo, “é graças a esse engajamento mútuo e a esse complexo trabalho cruzado que nossos ‘dados’ etnográficos podem ser decentemente considerados como tais” (ALBERT, 2015, p. 522).

Certa vez, a demanda veio novamente da própria administradora e moderadora do sítio Comunidade Assexual, que me enviou uma mensagem em forma de e-mail, perguntando se me incomodaria caso ela me inserisse em um grupo de discussão na

plataforma *Whatsapp*, que é um aplicativo para *smartphones* em geral e que funciona com o objetivo de trocar mensagens por meio de textos, áudios e chamadas de voz (e de câmera).

Aceitei prontamente o convite e fui inserida em um grupo seletivo de assexuais no *Whatsapp* (*ACES*), com quem passei a manter contato de forma permanente com 63 interlocutores/as via esse aplicativo. Na verdade, para estar nesse grupo do *Whatsapp* é preciso pedir para ser inserido/a e ter idade igual ou acima de 18 anos. Senti-me novamente gratificada por ter sido convidada a estar nele e participar das conversas mais íntimas que estabelecem diariamente.

Em um primeiro momento, no entanto, me senti temerosa de ser vista como uma estranha no ninho, especialmente por não ser assexual e entender que esse grupo no *Whatsapp* é para conversas entre eles e elas, e não para perguntas de pesquisa. Também me angustiou o fato de imaginar um trabalho de campo feito *fulltime*, sem limites de tempo e de fronteiras, tal como explicita tão bem Pelúcio (2015) em sua pesquisa com um *site* voltado para traições, porque a etnografia em mídias digitais é exigente tal como qualquer etnografia que se pretende bem feita. O ritual do trabalho de campo e anotações em meu diário seguiu mais ou menos a mesma rotina descrita por Pelúcio (2015), com as devidas ressalvas particulares de cada sítio pesquisado:

Todos os dias entrar no site. Cadastrar-se em outros sites a fim de fazer análises comparativas e escolhas mais rendosas para a investigação propostas. Conectar-me em horários diversos para verificar se há diferença nos acessos conforme a hora do dia. Checar mensagens enviadas pelo sistema dos sites. Copiar, colar, sistematizar mensagens organizando os perfis. Levantar os perfis de quem me “viu” naquele dia. Contabilizar piscadelas e pedidos. Verificar e-mails, respondê-los também. Organizar a correspondência em pastas nomeadas e manter o conteúdo das conversas organizado cronologicamente. Em azul o que eles me escrevem, em vermelho o que enviei como resposta. Uma rotina extremamente absorvente (PELÚCIO, 2015, p. 32).

“E agora mais um grupo no *Whatsapp*?” – pensei no momento do convite. De fato, fiquei temerosa de não dar conta e de não conseguir administrar tantas demandas 24 horas/dia e até mesmo de diminuir meu tempo de investimento no Fórum A2 e nas conversas presenciais. Mesmo assim, em nome da pesquisa, do que acredito que seja antropologia e da confiança a mim depositada, aceitei ao convite e foi uma das melhores atitudes que tomei nessa trajetória de trabalho de campo. Isso porque pude me

aproximar mais ainda de meus e minhas interlocutores/as e vê-los/as sob diversos olhares, além de participar de suas rotinas, notar os assuntos mais importantes comentados no aplicativo (sobretudo, os assuntos que fogem da temática assexualidade e que dizem tanto sobre gostos e estilos de vida aos moldes de Bourdieu, em *A Distinção*. Pude perceber melhor também outros marcadores sociais da diferença, como escolaridade, classe social, idade, gênero e regiões brasileiras em que residem. Enfim, foi extremamente importante para os caminhos da etnografia estar nesse grupo chamado de *Aces*.

**FIGURA 9 – IMAGEM DE ABERTURA GRUPO *Aces* - *WhatsApp***



Fonte: Internet – WhatsApp

Tão logo fui inserida nesse grupo *Aces*, os/as participantes me disseram que me conheciam do Fórum A2 e que gostam bastante da ideia de uma pesquisa antropológica sobre assexualidade. Eu já havia decidido mudar meu foco na pesquisa, posto que se a minha intenção quando ingressei no Doutorado consistia em compreender melhor o estilo de vida e os gostos (BOURDIEU, 2007) dessas pessoas, agora, mediante inserção no campo, buscava entender sobre as relações implicadas entre identidade, movimento político e a produção discursiva de categorias e convenções sexuais no que diz respeito

aos grupos de assexuais. Com a minha entrada no grupo *Aces*, tornou-se clara essa assertiva de que meu foco deveria ser a questão da visibilidade e de movimento político<sup>35</sup>.

Posto que, depois de receber as boas vindas, o assunto do dia estabelecido por eles e elas foi justamente a questão da visibilidade e o quão importante é a *ciência não-médica* se interessar pela assexualidade. Ao mesmo tempo, notei pelo item no *Whatsapp* chamado “dados do grupo” – que informa quem são os/as participantes inseridos/as no grupo – que a maior parte das pessoas usavam *nicknames* também em seus celulares.

Isso é importante, porque o fórum é muito utilizado para compartilhamentos de desabafos e de dúvidas. É um espaço para troca de experiências até mesmo para se chegar em uma tentativa de consenso sobre a identidade assexual. De certa maneira, isso desde o início me chama atenção. Até então, não via nada demais nessa prática, porque o Fórum A2 é público, ao alcance de qualquer um/a que queira acessá-lo. Contudo, no próprio celular, em um grupo fechado e restrito, manter “anonimato”? De toda maneira, fiz questão de não questionar sobre seus nomes verdadeiros. Quem quis me dizer, foi por livre e espontânea vontade.

No entanto, o anonimato soou-me contraditório no que se refere à visibilidade política. “Que visibilidade almejam, afinal?”, pensei. Demorei um tempo para compreender o quanto separam visibilidade política, no tocante à orientação sexual assexual, de suas vidas pessoais. Isto é, de se tornarem pessoalmente visíveis e notados(as) enquanto assexuais. O que eles e elas querem é que a assexualidade seja visível, seja respeitada enquanto orientação sexual e saia do rol de discriminações. Isso não implica em dizer que almejam declarar abertamente que são assexuais, ao menos não por enquanto. Por isso, mesmo, os *nicknames* são tão frequentes. Sendo assim, ainda que haja entre a maioria uma luta política sobre visibilidade, preservam seus nomes e rostos e calculam em mínimos detalhes para quem abrir a informação de quem são e que são assexuais.

Inclusive, apenas quatro (4) dessas pessoas que estão no grupo *Aces* do *WhatsApp* fizeram questão de logo no início me adicionar em minha página pessoal no *Facebook*, local em que disponibilizava algumas fotografias pessoais e alguns

---

<sup>35</sup> No capítulo 3, detenho-me ao movimento político em torno da assexualidade.

pensamentos do cotidiano. Todas as outras pessoas alegaram que seus perfis são pessoais demais, que a família não sabe ainda que são assexuais e que adicionar uma pesquisadora sobre assexualidade colocariam em risco esse anonimato. Uma de minhas interlocutoras me disse: “eu não misturo as coisas, não adiciono ninguém do grupo em meu *facebook*”. Contudo, depois de um tempo participando do grupo *Ace*, mais pessoas me adicionaram em suas páginas dessa rede social, inclusive essa interlocutora que disse que “não adiciona ninguém”.

Fato é que o tema da visibilidade política vem surgindo nos discursos de sujeitos assexuais sob a reivindicação de que precisam ser respeitados/as em uma *sociedade basicamente sexual – sociedade sexualizada*, mas não observo certa manifestação para a saída do armário, entendendo o termo aqui aos moldes de Sedgwick (2007), que estipula que “a imagem do assumir-se confronta regularmente a imagem do armário, e sua posição pública sem ambivalência pode ser contraposta como uma certeza epistemológica salvadora contra a privacidade equívoca oferecida pelo armário” (SEDGWICK, 2007, p. 27). Quem sabe essa seja a maior dificuldade de concretizarem os encontros presenciais em grupos, ao menos os que se organizam e planejam que aconteçam<sup>36</sup>.

Com muita paciência, fui angariando confiança para me dizerem dados pessoais, tais como: onde moram, sobre família e amigos, o quanto sofrem preconceitos e estigmas, dentre outras particularidades. Para tanto, tive que dizer um pouco de mim também, como, por exemplo, se tenho animal de estimação e se poderia mandar uma fotografia de meu gato no grupo (eles e elas exercem gosto especial por *pets*), onde moro, onde nasci, quantos anos tenho, qual o meu signo (há também um paladar apurado sobre astrologia entre os membros do grupo *Aces*), se eu entendo de astrologia, se poderia conceder meu mapa astral para saberem quem sou eu “a fundo” e, por fim, me perguntaram por que gosto de praticar sexo, por que sou sexual – talvez isso seja uma obviedade para quem pertence à *sociedade sexualizada*, mas não tão óbvio para assexuais. Essas pessoas estavam desnaturalizando esse meu gosto por praticar sexo,

---

<sup>36</sup> Contudo, não é verdadeiro afirmar que todos os grupos de assexuais agem dessa maneira, posto que em outubro de 2015 aconteceu a Primeira Parada Assexual, na cidade de São Paulo/SP, em frente ao MASP, durante a semana da visibilidade assexual. Foi a primeira parada assexual e em torno de 40 pessoas foram ao local com placas informativas sobre o tema.

talvez sem mesmo se darem conta que desnaturalizar ações, gestos e comportamentos é uma das maiores ferramentas antropológicas.

Esse aspecto, em especial, me remeteu ao trabalho realizado pela antropóloga Bárbara Arisi (2012), que pesquisou sobre guarda compartilhada entre o povo Matis, de língua Pano, que vive na terra indígena Vale do Javali, Amazonas. Isso porque ela foi surpreendida em campo com as seguintes questões: “como é a prática sexual entre não-indígenas? Como fazemos sexo? A mulher fica em cima durante o ato sexual?” (ARISI, 2012, p. 53). Essas questões mostram que seus(suas) interlocutores(as) estavam preocupados com a iniciação sexual da pesquisadora, bem como sobre as práticas sexuais do “povo da antropóloga”, enquanto ela se preocupava com a guarda compartilhada do povo Matis. Interessante constatar que de maneira pouco gratuita o título de um artigo que Arisi (2012) escreveu sobre isso chama-se: “*Vida Sexual dos Selvagens (nós): Indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga*”. Senti-me exatamente como ela descreve: tendo que reconhecer que “selvagem”, para assexuais, sou eu que não me oponho a praticar sexo.

As perguntas sobre práticas sexuais que colaboradores(as) de minha pesquisa me fizeram me ajudaram sobremaneira a pensar sobre a *sociedade sexualizada* que tanto falavam para mim, de maneira que busquei – a partir desses questionamentos – desnaturalizar conceitos, sensações e desejos que julgava nem precisar explicar, como, por exemplo, “por que sinto atração sexual por alguém?”.

De maneira que fez parte da metodologia desse estudo a troca tão bem descrita por Marcel Mauss (1922) em seu célebre texto *Ensaio sobre a Dádiva*. Funcionou da seguinte forma: “antropóloga, você pode perguntar o que quiser, mas vamos te perguntar também”. Sendo assim, talvez o que me norteou nesse encontro etnográfico seja o que Maurice Godelier (1996), tributário dos ensinamentos de Mauss, expõe em sua obra *O Enigma do Dom*: o que é que realmente se doa? E, acrescento a essa pergunta uma outra, importante tanto quanto, o que é que se recebe quando se doa? Quando respondi à pergunta que me foi feita: “por que você é sexual?”, recebi como resposta: “Obrigada pela sinceridade”. É isso que puder doar: a sinceridade de estar fazendo essa pesquisa, a curiosidade para entender melhor sobre a assexualidade e os resultados que meus estudos antropológicos puderam oferecer. Quem sabe meus estudos

consigam entender bem mais sobre a *sociedade sexualizada* do que imaginava compreender ao estudar assexuais.

Com essa abertura, estabelecida pela troca e já imersa em trabalho de campo, pude aplicar o questionário que citei nesse capítulo, na plataforma *Google Forms*. Nesse momento, (novembro de 2016), apliquei um questionário-piloto para algumas pessoas do grupo *Aces - Whatsapp* responder e, com as respostas, me direcionar do que estava faltando complementar em questões para aplicá-lo em nível mais amplo no Fórum A2 e nos encontros presenciais.

Ao ser colocado o questionário-piloto no ar, essas pessoas responderam às perguntas prontamente e me ligaram posteriormente para conversar sobre as questões. Com as dicas que me deram, reformulei algumas perguntas, acrescentei outras e apliquei o questionário de forma mais ampla e para mais pessoas.

Observei, com isso, que traduzir o ponto de vista de sujeitos assexuais sobre si mesmos implica no deslocamento reflexivo da própria sexualidade. Tomo de empréstimo os ensinamentos de Viveiros de Castro (2015), que deixa claro que a comparação não se trata de uma regra constitutiva do método, mas “trata-se do procedimento implicado na tradução dos conceitos práticos e discursivos do ‘observado’; isto é, nos termos do dispositivo conceitual do ‘observador’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 85). Tal como esse antropólogo, me refiro à comparação “que começa a se processar a partir do primeiro minuto de trabalho de campo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 85). Sim, porque desde o momento em que decidi buscar informações internéticas sobre tais sujeitos já estava “em campo”.

Assim sendo, “a comparação não é apenas nosso instrumento analítico principal; ela é também nossa matéria-prima e nosso horizonte último, pois o que comparamos são sempre e já necessariamente comparações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 84). Com isso, não almejo estabelecer simetrias entre sexualidade e assexualidade, porque são relações assimétricas, operadas (até mesmo em comparação) por relações de poder. Contudo, vou tratá-las obviamente em pé de igualdade, uma vez que na antropologia comparamos para traduzirmos cultura. Dessa forma, “a boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo

conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 87).

Por isso mesmo que ao falar de assexualidade não pretendo escapar da sexualidade. Pretendo alargar entendimentos inclusive da chamada *sociedade sexualizada*. Dessa forma, entendendo que a autoidentificação, bem como práticas interativas exclusivas, servem de algum modo para delimitar o grupo face a outros, “ainda que varie substantivamente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área específica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais” (OLIVEIRA FILHO, 1994, p. 278), fui em busca de compreender sobre o que assexuais entendem por assexualidade e sexualidade em geral.

Se a identificação “corresponde a um ato classificatório praticado por um sujeito dentro de um dado contexto situacional, não faz sentido supor que as autotranscrições e as classificações por outrem devam necessariamente coincidir” (OLIVEIRA FILHO, 1994, p. 274). Isso porque percebo que há diversos pontos de conflito no processo identitário sobre assexualidade. O argumento primordial é que nenhuma sexualidade é exatamente pura, não há purismos nas características que embasam as orientações sexuais (e aqui me refiro também aos sujeitos sexuais), não há consenso nessas diferenças, mesmo porque sexualidade (não restrita a apenas orientação sexual) é muito ampla, como afirma um interlocutor:

Bem, eu acredito que nós temos o hábito de pensar de forma binária, e geralmente antagônica. Feio-bonito, alto-baixo, claro-escuro. E fazemos essa mesma interpretação da sexualidade. Homem-mulher, passivo-ativo, etc. Algumas concepções - como a concepção de assexualidade-sexualidade, romantic-aromantic, etc - também se inserem dentro da mesma lógica. Eu entendo completamente nossa limitação quanto ao binário. Atualmente convivo (ainda que online) com muitas pessoas que não se encaixam no binário de gênero e isso tem me ajudado a enxergar além dessa limitação...

De qualquer forma, quanto aos termos, acho que é importante considerar o aspecto prático das definições. Muitas vezes elas funcionam como restrições, mas eu diria que o intuito não é esse. É apenas de tentar classificar certas características e dar um nome a elas. E daí surgem problemas: uma definição muito restrita exclui (demais), uma muito ampla inclui (demais). Não é à toa que termos como *demi* e *gray-A* podem soam familiar, e podem, ainda, existir concomitantemente e ser auto-inclusivos/exclusivos.

E sim, o conceito nem sempre é aplicado na identidade. Fato é que, se não existisse o conceito, não existiria a identidade. E vice-versa. Essas

duas ideias se tornam tão misturadas que é impossível dizer qual delas é a que se alimenta da outra. Talvez seja mútuo. De qualquer forma, as características que tanto a identidade quanto o conceito representam são perceptíveis e por isso merecem um nome, ainda que este possa ser inadequado. Ou restrito. É o mesmo com esses termos que estamos discutindo, arromantic, demisexual... eles representam algo. E os conceitos são limitados, mas seria, de forma prático, impossível torná-los perfeitos a tal ponto que não houvesse confusão exatamente porque a sexualidade humana não pode ser entendida como meramente dois corpos que transam, que penetram. A sexualidade humana tem a ver com afetos, algo muito mais amplo que transar com alguém. Sou assexual, e entendo os cinzas, os Gray-A, e entendo que eles também são assexuais, porque não podemos enxergar a sexualidade pelos olhos do binarismo. Os Gray estão no entre, mas no entre muito mais voltado para assexualidade do que para a sexualidade no sentido estrito do sexo (JOSÉ, ex-administrador do Fórum A2, 2016<sup>37</sup>).

Percebe-se que a tentativa de solucionar o conceito assexualidade e suas variações não é algo que pessoas assexuais acham fácil, embora tentem chegar em consensos por meio de debates e trocas de experiências. Nesse ponto, o caráter do grupo, que soa até mesmo como uma terapia em grupo, é de grande validade. Tendo em vista que se ajudam, se escutam e se confortam em suas dúvidas e questionamentos.

Por causa dessas dúvidas, há tentativa por parte de foristas de encontrar um conceito que defina o que seria o “verdadeiro” assexual. No entanto, como nos ensina Berenice Bento (2004), gênero e sexualidade só existem na prática, na experiência, de maneira que os critérios para definir uma orientação sexual esbarram em pluralidades que nos forcem a refletir com maior cuidado sobre essas questões.

Uma coisa é identidade, outra coisa é conceito. Você pode ser homem e transar com travestis às vezes, mas ainda se considerar (identificar) homem e hétero. Conceitualmente essa pessoa não poderia ser heterossexual. Con-cei-tu-al-men-te. Conceitualmente, por transar com travesti, não podemos dizer que é heterossexual, mas aí a pessoa fala que é heterossexual. Como também podemos negar? Ela está dizendo que é hétero! Nota que o conceito às vezes restringe demais? Qual o problema de um hétero ter uma aventura sexual com um homem e permanecer hétero? Mas, no caso de assexualidade, não dá para ser assexual é transar com as pessoas, com qualquer um na balada e manter a afirmação que é assexual, **porque não é com quem se transa que o define, mas se há vontade de transar ou não com quem quer que seja que define a assexualidade**. Assim, a assexualidade é definida pela falta de vontade de transar. Por causa disso mesmo que uma pessoa assexual para ser assexual não tem

---

<sup>37</sup> Todas essas categorias identitárias aqui mencionadas serão analisadas no Capítulo 2.

vontade de transar. Ponto (PATRÍCIO, membro do Fórum A2, grifo do autor).

Com isso, passo para o capítulo 2, em que problematizarei sobre os conceitos de assexualidade, seus pontos de intersecção com as sexualidades, suas categorias e subcategorias, bem como suas dinâmicas de agenciamento, além dos repertórios simbólicos que pude perceber sendo (re)produzidos e mobilizados em campo na tentativa de construir sobre ela certos significados por parte de meus(minhas) interlocutores(as).

## CAPÍTULO 2 – GENEALOGIA DAS ASSEXUALIDADES – HISTÓRICO, PRÁTICAS DISCURSIVAS E EXPERIÊNCIAS

*[...] a história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas de seus diversos campos de constituição e de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a de meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração.*

Michel Foucault, em *A Arqueologia do Saber*.

### 2.1 – ORIENTAÇÃO (AS)SEXUAL?

Durante o trabalho de campo, fui apresentada também para categorias identitárias chamadas em fóruns internéticos de *subclassificações da assexualidade*<sup>38</sup>. Sendo assim, tratarei a assexualidade no plural a partir da compreensão de que não há maneira de restringi-la ao singular. Dentre as poucas produções acadêmicas (inclusive, internacionais) sobre a temática, é unânime a afirmação de que poucos(as) pesquisadores(as) deram merecida atenção ao assunto até então.

A bibliografia referente às assexualidades justifica o número tímido de pesquisas sobre esse tema pelo fato de que há uma suposição social que é amplamente difundida nas sociedades ocidentais: a de que todos os seres humanos possuem desejo sexual e praticam sexo. Gayle Rubin (2017) chama atenção para essa naturalização sobre o sexo, que, ao seu ver, é raramente questionada pelas culturas ocidentais. Para a antropóloga (2017, p. 77), “um tal axioma é o essencialismo sexual – a ideia de que sexo é uma força natural que existe anteriormente à vida social e que molda as instituições”. Ou seja, há um certo entendimento de senso comum cultural de que o sexo é eternamente imutável, natural e transhistórico.

Essa suposição atinge, inclusive, estudiosos(as) de diversas áreas que estudam as sexualidades que, em sua maioria, se surpreendem com a ideia de que existem pessoas

---

<sup>38</sup> São categorias de classificação criadas pelos(as) assexuais para definir diferentes experiências vivenciadas por eles e elas. As subclassificações são: assexualidade estrita (ou *ace* estrito/a), demissexualidade e *gray-A*, que serão exploradas mais adiante nesse capítulo.

que não se interessam por práticas sexuais. A bem da verdade, as assexualidades não são interessantes apenas por si mesmas, mas também porque contribuem significativamente para a compreensão mais ampla da construção das sexualidades, que são conceituadas em torno da mesma norma: a heteronormatividade. Isto é, a errônea crença de que todas as pessoas são heterossexuais, gostam de práticas sexuais em relacionamento afetivo-amoroso com sexo oposto, querem casar e ter filhos.

Luiz Mello (2007) reitera que as normas heterocêntricas estabelecem dessa maneira concepções de família, casamento, conjugalidade e parentalidade. No entanto, não é possível entender essas concepções de forma engessada, atemporal e transhistórica, uma vez que elas vêm sendo questionadas especialmente pelas lutas políticas travadas cotidianamente por grupos marginalizados e não-hegemônicos. Nesse sentido, Mello (2007) ressalta que a tensão existente no interior da militância e dos movimentos políticos provoca o risco de reprodução acrítica da heteronormatividade.

Apoiada em Mello (2007), não posso deixar de afirmar que grupos de assexuais são também plurais por excelência. Com isso, não é possível dizer que todo o grupo de assexuais que trabalhei em campo se recusa a casar e ter filhos, constituir conjugalidades e parentalidades; porém, é base de sofrimento para diversos assexuais essas concepções de família e de casamento definidas por categorias heterocentradas.

“Distintas e divergentes representações podem, pois, circular e produzir efeitos sociais. Algumas delas, contudo, ganham uma visibilidade e uma força tão grandes que deixam de ser percebidas como representações e são tomadas como a realidade” (LOURO, 2000, p. 12). É o que acontece, por exemplo, com a heterossexualidade enquanto sistema, regime e instituição políticos – como afirmam diversas teóricas e pesquisadoras feministas, sobretudo a partir da chamada segunda onda do movimento feminista. A heterossexualidade não é algo dado pela natureza, mas há um pensamento socialmente espreado de que é (WITTIG, 1992).

Dessa forma, enquanto norma hegemônica, a heterossexualidade vem ditando e formando conceitos, leis, histórias e culturas. Isso porque aciona a crença fisicalista essencial que Guacira Louro (1999) chama de “coerência natural”, ou seja, cada sexo só pode interessar-se pelo sexo oposto (heterossexualidade) e este interesse é “natural” pois se ratifica pela possibilidade procriativa. Assim, os amores e os relacionamentos sexuais marginalizados são, no limite, considerados “antinaturais”.

Como eu disse em outra ocasião, baseada em Judith Butler, há uma sedimentação das normas no que se refere às sexualidades (e às assexualidades) que produz uma ideia fictícia de que sexo é dado pela natureza, como se houvesse identidades sexuais e de gênero “verdadeiras” (NEIVA, 2014). Butler (2012, p. 198), em sua problematização sobre gênero, afirma que “o ‘original’ é uma cópia, e, pior, uma cópia inevitavelmente falha, um ideal que ninguém pode incorporar”. Dessa maneira, as concepções universalistas e essencialistas no que dizem respeito à orientação sexual, à sexualidade e ao gênero são engessadas, e em contrapartida o mundo da sexualidade humana é bastante amplo e as fronteiras sexuais e assexuais são tênues.

Gayle Rubin (2003, 2017) e Michel Foucault (1984), inclusive, afirmam que há uma hierarquização da sexualidade em torno dessa crença e que as sociedades ocidentais julgam como “boa” a sexualidade que comporta as práticas sexuais entre homem e mulher, em caráter monogâmico, reprodutivo, preferencialmente estável e não-comercial. Qualquer sexo que viole essas normas é “doentio”, “mal”, “patológico” e “antinatural”. Enquanto uma orientação sexual que não experiencia atração sexual, a assexualidade colabora com as críticas à heteronormatividade (WARNER, 1991; MISKOLCI, 2009), que visa regular e normatizar modos de ser e de viver, as agências dos corpos, os desejos corporais a partir de perspectiva biologicista e determinista em que legitima uma única vivência da sexualidade: pautada em expectativas heterossexuais que servem para procriação, maternidade/paternidade, ideia de família etc. e que transforma sujeitos sexualmente marginalizados em abjetos invisíveis e descartáveis socialmente.

Nesse sentido, assexualidade na contemporaneidade “desequilibra os alicerces do postulado mais importante sobre a sexualidade humana, ou seja, o de que *todas* as pessoas do mundo sentem – ou deveriam sentir – interesse pelo sexo e pelos relacionamentos amorosos” (OLIVEIRA, 2014, p. 15). Ademais, o pressuposto da heteronormatividade se refere à lógica da ordem sexual de forma tão profunda e incorporada nas instituições sociais que nas assexualidades vem corroborar com a ideia de que se tratam de sujeitos contra a “natureza”, uma vez que essa norma pela qual há o reconhecimento do outro ou o reconhecimento de si não é individual, é coletiva e social. Nessa interpelação de quem é o outro produz-se obrigatoriamente respostas e conhecimentos para sexualidades.

Se a condição existencial das assexualidades requer a falta ou o desinteresse em práticas sexuais e ausência não-patológica de atração sexual, então as prescrições, as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural são frustradas por sujeitos assexuais, a exemplo a situação de meu interlocutor Alexandre em festas familiares com seu ‘tio do pavê’.

Ora, as pessoas são lidas a partir dessa norma e, assim, as assexualidades não fogem ao regime de poder-saber tão bem descrito por Foucault (1979; 1984; 1986; 1988). A vontade de verdade foi o sistema sobre o qual Foucault mais se debruçou em seus estudos sobre sexualidade, e é o que interessa a este trabalho, uma vez que uma das verdades produzidas pelos discursos de poder – que separam o discurso chamado “verdadeiro” do discurso “falso” – diz respeito às sexualidades dos seres humanos.

(...) O que concerne à sexualidade desde o século XVI até o século XIX; tratar-se-ia de ver não, sem dúvida, como ele progressivamente e felizmente se apagou; mas, como se deslocou e se rearticulou a partir de uma prática da confissão em que as condutas proibidas eram nomeadas, classificadas, hierarquizadas, e da maneira mais explícita, até a aparição inicialmente bem tímida, bem retardada, da temática sexual na medicina e na psiquiatria do século XIX (FOUCAULT, 2011, p. 61).

Ao solicitar a confissão de vida sexual, espera-se como resposta a performatividade<sup>39</sup> (BUTLER, 2012) em que haja repetição de ações individuais em corpo político institucionalizado mediante a normalização das condutas. Na esteira dessas reflexões desenvolvidas sobre a sexualidade, Michel Foucault propõe que a sexualidade deve ser entendida enquanto um dispositivo histórico de produção de categorias, discursos e identidades, surgidos a partir do século XVII no chamado mundo ocidental. Para o filósofo, a partir de então, “no espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais” (1984, p.10). Não é difícil perceber, com isso, que o destino foi a segregação e a exclusão social daqueles e daquelas que não fazem parte desse reconhecimento social.

Desse modo, as assexualidades, ainda que impliquem na abdicação de realizar práticas sexuais, se inserem em um conjunto de regras e de normas sociais mais amplas

---

<sup>39</sup> A heteronormatividade, vista sob este prisma, também é fruto de performatividade, uma vez que “não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora” (BUTLER, 2012, p. 201). Dessa forma, agentes corporalizados, na medida em que são dramática e ativamente corporalizados, e, de fato, na medida em que vestem certas significações culturais são atos coletivo, e esses atos são tangenciados por sanções e prescrições sociais.

no que se refere à sexualidade enquanto “série de crenças, comportamentos, relações e identidades socialmente construídas e historicamente modeladas” (WEEKS, 2001, p. 40). Portanto, talvez seja válido pensar também o lugar dos conhecimentos científicos sobre as assexualidades nessas relações de poder.

A socióloga Kristin Scherrer, em 2008, publicou alguns dados de sua pesquisa sobre essa temática que se aproximam bastante de resultados que obtive em minha pesquisa sobre assexualidades no Brasil. Segundo a socióloga, “*asexual identities have a complicated relationship with essentialist notions of sexuality*” (SCHERRER, 2008, p. 07). Isso porque, se, por um lado, sujeitos assexuais utilizam noções essencialistas para legitimarem a assexualidade como uma orientação sexual, por outro lado, esses mesmos sujeitos assexuais contestam o essencialismo biológico de que todos os seres humanos praticam sexo. Dessa forma, Scherrer (2008, p. 07) afirma que “*an essentialist notion of asexuality then, may be strategically useful to individuals who wish to be recognized as legitimately asexual*”. Ela assegura tal proposição porque sujeitos assexuais também se valem de certo essencialismo biológico quando afirmam que a falta de desejo delas e deles por sexo é uma característica natural e que acontece desde que nasceram.

Verifiquei o mesmo discurso na pesquisa que realizei, de que assexualidades devem ser entendidas na chave de orientação sexual, segundo meus/minhas interlocutores/as, por se tratar de algo bem além do que mera fase da vida ou resultado de adversidades, que levaram à falta de interesse por sexo (NEIVA, 2015; 2017a; 2017b). Sendo assim, tais premissas abrem caminhos para o seguinte questionamento: é possível falar em orientação sexual quando nos referimos à assexualidade? Em quais sentidos? E quais os efeitos dessa afirmação? Assexualidade é uma orientação sexual ou identidade sexual?

Assexualidade é um termo que compareceu pela primeira vez, ao menos no cenário acadêmico, nas pesquisas do biólogo e sexólogo estadunidense Alfred Kinsey, que coordenou duas grandes pesquisas no fim da década de 1930 e início da década de 1950, respectivamente: *Sexual Behavior in the Human Male* e *Sexual Behavior in the Human Female*. Kinsey foi professor de zoologia, especialista em entomologia e, quando foi ministrar aulas sobre aspectos biológicos da sexualidade na Universidade de Indiana, tornou-se sexólogo. Devido à pouca bibliografia sobre sexualidade humana e comportamento sexual humano, decidiu ampliar os conhecimentos científicos sobre o

tema. De acordo com os dados no *site* do Instituto Kinsey<sup>40</sup>, as pesquisas sobre sexualidade humana realizadas por ele são, até hoje, consideradas as maiores em termos quantitativos nas ditas sociedades ocidentais.

Alfred Kinsey e seus colaboradores, a saber, o psicólogo Wardell Baxter, o estatístico Clyde E. Martin e o antropólogo Paul H. Gebhard, utilizaram o método taxonômico como técnica de investigação para relatar as condutas sexuais da sociedade estadunidense. O método taxonômico consiste na medição, descrição e classificação das variáveis em séries ou categorias de indivíduos considerados como representativos de uma espécie (SENA, 2007, 2010; CARRIGAN, 2011; BEZERRA, 2015). Tal método funciona bem em estudos na biologia, mas em ciências sociais é preciso evitar as generalizações. Por causa disso, e para evitar maiores erros, Kinsey “utilizou a estatística como procedimento complementar, defendendo-a como requisito fundamental para o estudo de qualquer espécie, incluída a humana” (SENA, 2007, p. 173).

Como afirmei outrora, o uso da metodologia estatística para mensurar comportamento sexual humano é problemático, especialmente porque tenta resolver critérios qualitativos por via de critérios quantitativos (NEIVA, 2017a, 2017b); sobretudo quando se refere a um estudo do porte realizado por Kinsey e seus colaboradores, que entrevistaram mais de 18 mil pessoas.

o método de coleta de dados de Kinsey foi a entrevista pessoal, presencial, realizada frente a frente, sendo os dados registrados mantidos confidenciais através de codificação. Os interrogatórios duravam entre uma hora e duas horas, dependendo da disposição do informante e do número de questões, que não eram fixas, variando entre o mínimo de 300 até 500 ou mais perguntas (SENA, 2007, p. 167).

Nota-se, com a citação acima, o caráter exaustivo dessa pesquisa, na qual os dados levantados foram tratados de maneira quantitativa e forneceram uma base estatística para algumas questões sobre a sexualidade humana, tais como masturbação, sexo pré-conjugal (que em 1930 era proibido nos EUA), homossexualidade (nos anos de

---

<sup>40</sup> Ver em [www.kinseyinstitute.org](http://www.kinseyinstitute.org).

pesquisa ainda era considerada uma doença na cultura norte-americana) e orgasmo feminino, também considerado tabu nos anos 1930 – 1950<sup>41</sup>.

Com a metodologia da taxonomia e com essa base estatística, Kinsey estabeleceu uma escala de avaliação heterossexual – homossexual (escala H-H) com variação de 7 pontos, isto é, entre 0 a 6, no qual o 0 é exclusivamente heterossexual e o 6 é exclusivamente homossexual. Nessa escala, notaram que nem todos(as) entrevistados(as) pertenciam a uma dessas pontuações; de acordo com Van Houdenhove et al. (2014, p. 02), Kinsey e seus ajudantes criaram uma categoria separada rotulada como X para descrever “*individuals without socio-sexual contacts or reactions*”. Ou seja, a categoria X era representada por indivíduos que não relataram qualquer experiência, contato ou comportamento sexual.

Percebe-se que o objetivo de Kinsey com seus estudos não foi pesquisar a assexualidade, mas ele se deparou com ela nas entrevistas, nos depoimentos coletados entre os(as) participantes das pesquisas e, por isso, essas pessoas foram classificadas no grupo X, pois não eram previstas nas hipóteses e nos resultados do empreendimento. Isso reforça a ideia da naturalização da prática sexual, uma vez que Kinsey não estava esperando encontrar pessoas que não tinham interesse em sexo, porque não pensou nessa possibilidade.

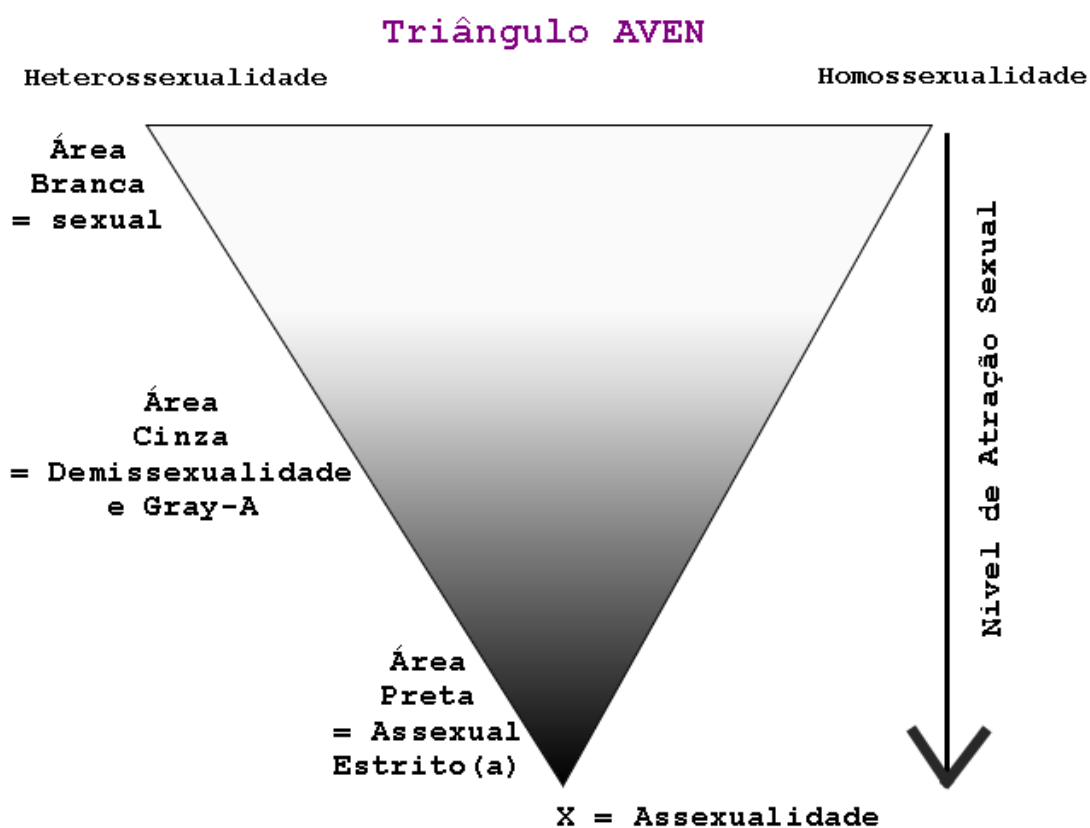
Nesse sentido, sujeitos que se recusavam a praticar sexo com outrem por total falta de interesse (grupo X) eram classificados e encaixados na assexualidade, de acordo com a Escala de Kinsey. Em vista do que assegurei, “desde o princípio dos estudos sexológicos sobre o tema, a assexualidade é confundida com baixa libido ou um distúrbio/transtorno que acarreta em baixa energia sexual ou aversão sexual” (NEIVA, 2017a, p. 109). Por isso mesmo, a assexualidade, no estudo de Kinsey, não foi entendida na chave de uma orientação sexual. Porém, também não se pode dizer que era compreendida como doença.

---

<sup>41</sup> Margaret Mead produzia nesse período e relativizou boa parte desses tabus, a exemplo a pesquisa publicada em 1928, sobre *Adolescência, Sexo e Cultura em Samoa*, sobre jovens mulheres samoanas que tinham o hábito de adiar o casamento por muitos anos, de modo a desfrutarem do sexo ocasional. Em 1935, Mead publicou a obra *Sexo e Temperamento*, em que a partir de três tribos na Nova Guiné, desenvolveu a teoria de que as chamadas qualidades masculinas e femininas não são baseadas em diferenças sexuais fundamentais, biológicas e determinantes, mas refletem-se em condicionamentos culturais de diferentes sociedades.

Para Kinsey, um de seus objetivos com essas duas grandes pesquisas que realizou com mais de 18.000 indivíduos era o de mostrar que o que “indivíduos consideravam conduta anormal não era ‘tão anormal’ quanto o indivíduo supunha” (SENA, 2007, p. 175). Todavia, os seus estudos concluíram que os motivos pela baixa ocorrência de desejo sexual se deviam à sublimação, à religiosidade, à adolescência tardia, aos hormônios e à timidez ou inibição (BEZERRA, 2015).

**FIGURA 10 – TRIÂNGULO AVEN – SÍMBOLO DA ASSEXUALIDADE**



Fonte: Giórgia Neiva, Diário de Campo, 2016.

Fonte: Desenho feito por Giórgia Neiva mediante observações em trabalho de campo sobre os discursos de interlocutores(as) e associações com a Escala de Kinsey, Diário de Campo, 2016.

De toda maneira, ainda que Kinsey não tenha se preocupado inicialmente com a assexualidade, essa escala foi fonte de inspiração para a criação do primeiro símbolo da assexualidade criado pela AVEN: o triângulo invertido. A linha superior do triângulo representa a Escala de Kinsey: desde exclusivamente heterossexual à exclusivamente homossexual. A dimensão vertical representa a intensidade em graus (gradiente) da

atração sexual e, dessa forma, perceba que o nível de atração vai diminuindo conforme se aproxima da ponta do triângulo, que é a assexualidade (grupo X). Os(as) assexuais são encontrados(as) nas regiões inferiores do triângulo, na área preta conforme é percebido na imagem acima. A AVEN escolheu criá-lo como um gradiente para demonstrar que não há corte preciso entre o preto e o branco, é um *continuum* que será explicado mais adiante ainda nesse capítulo. Agora, é importante continuar com a contextualização histórica da assexualidade.

Kinsey também se referiu a um *continuum* (hetero – homo)sexual, localizando a bissexualidade no meio dos extremos, porém, Lucía Soria (2013), da Universidad Nacional de La Plata, ponderou que Kinsey determinou como grupo X quem estava fora desse *continuum*; ou seja, para Kinsey, a assexualidade não faz parte de uma noção de sexualidade mais ampla. Por isso mesmo que a assexualidade não recebeu um número nessa escala defendida por ele, tornou-se um X. O X da questão nessa tese.

De acordo com Soria (2013, p. 631), “*el primer estudio sistemático dedicado explícitamente a la asexualidad incorporada como categoría de trabajo se remonta a Myra T. Johnson (1977)*”. Johnson foi a primeira pesquisadora a utilizar o termo assexual para se referir a homens e mulheres que não se envolvem em atividades sexuais.

Ela realizou um estudo intitulado por *Asexual and Autoerotic Women: Two Invisible Groups* que almejou refletir sobre assexualidade a partir de uma série de cartas escritas por mulheres enviadas a editores de revistas femininas. O teor das cartas eram protestos sobre a exaustiva sexualização da sociedade. Percebe-se que houve registro de queixas por parte de algumas pessoas sobre a *sociedade sexualizada* antes dos anos 2000.

Dessa forma, Myra Johnson (1977) não problematiza a hipótese da assexualidade (ou “pessoas que preferem não praticar atividades sexuais”) ser uma orientação sexual, mas entende que se trata de uma minoria invisível e oprimida socialmente, inclusive por movimentos sociais (até mesmo pelo movimento feminista da época).

Cronologicamente, a primeira linha a surgir, a partir de Johnson (1977), é aquela que toma a assexualidade como mais uma possibilidade de manifestação da sexualidade humana, encoberta, ou

em termos mais atuais, invisibilizada por um discurso hegemônico de naturalidade de uma sexualidade sexual e de sua inexorável prática. Este é um dos grandes caminhos de entendimento tomados pelo movimento assexual, com posteriores variações e bifurcamentos (BEZERRA, 2015, p. 23).

Segundo Van Houdenhove et al. (2014), Johnson teceu duras críticas à sexualização da sociedade, posto que para ela esse é o motivo pelo qual pessoas assexuais são ignoradas socialmente e desabonadas quanto à ausência de atração sexual. Esse aspecto da sexualização da sociedade dialoga com o conceito elaborado anos depois por Przybylo (2011, 2012, 2013) “*sexusociety*”, especialmente porque a *sexo-sociedade* opera coercivamente através de tudo e de todos privilegiando certas repetições performativas de atos, gestos, de inúmeros atores e instituições sociais.

Continuando, a falta de interesse e/ou atividade sexual em detrimento de ausência de atração sexual pensada como uma orientação afetivo-erótica só aconteceu anos depois dos estudos de Kinsey, na década de 1980, com os estudos de Michael Storms (1980a), do Departamento de Psicologia da Universidade de Kansas, que também desenvolveu uma escala baseada em comportamentos sexuais. Com o objetivo de expandir o modelo e a escala de Kinsey, Storms (1980a; 1980b) descreveu a assexualidade como uma quarta categoria de orientação sexual. Nesses termos, seu argumento principal era de que indivíduos heterossexuais, homossexuais e bissexuais são fortemente atraídos(as) sexualmente e, em contrapartida, os indivíduos assexuais são descritos por baixo nível ou nenhuma atração sexual.

Ainda na década de 1980, uma pesquisa sobre assexualidade tomada no registro de orientação sexual foi realizada pela psicóloga social Paula Nurius. Seu objetivo com a pesquisa era estudar a relação orientação sexual e saúde mental. Paula Nurius (1983) associou a assexualidade à patologia, embora reconhecesse que se trata de orientação sexual, posto que em sua pesquisa ela afirmou que a assexualidade está associada à depressão e que pessoas com baixa libido são propensas a terem baixa autoestima.

Note-se que, até meados de anos 1980, um dos aspectos mais significativos é que a própria comunidade científica não entra em consenso sobre o que é assexualidade e se realmente é possível considerá-la (junto com as suas subclassificações) como quarta orientação sexual (ao lado da heterossexualidade, da homossexualidade e da bissexualidade).

Mediante o que foi dito, Michael Storms e Paula Nurius abriram espaço para a compreensão da assexualidade como uma disfunção sexual e algumas análises assimilaram o comportamento do desinteresse por atividade sexual como uma desordem de ordem médica e psiquiátrica. Isso porque as pesquisas realizadas em 1980, baseadas em relatos clínicos, compreenderam a assexualidade como: (a) ausência de comportamento sexual, (b) ausência de atração sexual, resultando no questionamento se essas ausências são deficiências biomédicas ou não.

Essas pesquisas de Storms e Nurius deram pontapé para diversas críticas e questionamentos nos quais levaram a assexualidade a ser pensada sob outro escopo, já que se fala em ausências e presenças: quão pouca atração sexual é suficiente para dizer que alguém não é assexual? Como medir quantitativamente atração sexual? Como afirmar que tal desinteresse se refere a uma desordem biológica sem cair no engano de que “instintos” sexuais são naturais?

A rigor, somente no início dos anos 2000, com o psicólogo social e sexólogo canadense Anthony Bogaert, que as assexualidades passaram a ser pesquisadas sob o viés despatologizador e na perspectiva de reconhecer a ausência de atração sexual como não-patologizada. Essa data não é gratuita, pois de acordo com interlocutores/as e fontes informativas internéticas, no início dos anos 2000 as pessoas assexuais se organizaram enquanto movimento social para lutarem por seus direitos e reconhecimentos, como afirmei no primeiro capítulo dessa tese.

Pelo número de comunidades e fóruns sobre essa temática lançados na internet desde a criação da AVEN, percebe-se que surte efeitos positivos essa luta política. No entanto, não é possível definir a porcentagem mundial de assexuais, embora alguns(mas) pesquisadores(as) arrisquem dizer que 1% da população mundial é composta por esses sujeitos (BOGAERT, 2004, 2006; MUNÁRRIZ, 2010; PRZYBYLO, 2011; VAN HOUDENHOVE ET AL, 2014; ZHENG e SU, 2018). Porém, é pertinente afirmar que uma porcentagem considerável tem escolhido se autoidentificar como tal. Por causa dessa estatística que Bogaert (2006, p. 244) fez a seguinte pergunta: “*Should asexuality be considered a different or new category of sexual orientation?*” Essa questão é importante porque, além de pôr em debate alguns paradigmas da sexualidade humana, traz à tona uma pauta política atual dos sujeitos assexuais: a luta dos sujeitos assexuais é para conferir a assexualidade como orientação

sexual normal e despatologizada pelo rol da ciência, sobretudo a medicina (NEIVA, 2017a; 2017b).

Há uma diferença social relevante entre conceituar a assexualidade como “baixa libido”, porque remete automaticamente ao essencialismo biológico e à ideia de que há um nível normal de energia sexual nos seres humanos e que pessoas assexuais estão abaixo da normalidade, e conceituá-la como orientação sexual em que os indivíduos não se interessam por práticas sexuais. Pensá-la como “baixa libido” é um diagnóstico patologizador; em contrapartida, entendê-la como orientação sexual não implica na insinuação de um déficit ou de uma desordem.

A condenação psiquiátrica de comportamentos sexuais invoca conceitos de inferioridade mental e emocional ao invés de categorias de pecado sexual. Práticas sexuais de baixo status são difamadas como doenças mentais ou sintomas de uma integração defeituosa de personalidade (RUBIN, 2017, p. 84).

Diante do exposto, Bogaert (2006) questiona se a orientação sexual de modo geral deve ser conceituada de maneira estreita, isto é, o movimento e a direção apenas da atração sexual ou se deve ser conceituada de maneira mais ampla e levando em consideração outros elementos, como a ligação romântica (apego romântico e afetivo) e os aspectos subjetivos da percepção do erotismo. Ele conclui que a definição não pode se manter estreita, uma vez que a orientação sexual não se refere necessária e restritamente à atração física, mas também à fantasia dirigida para os outros e à atração romântica. Porquanto a tal perspectiva, Bogaert é o primeiro a defender que a assexualidade é uma orientação sexual distinta das orientações tradicionais, muito embora ele reconheça que há o debate sobre se a assexualidade é uma orientação sexual única e separada ou é uma orientação complementar das orientações tradicionais (ou seja, uma identidade sexual).

Bogaert (2004, 2006, 2012, 2015) compreende que existe esse debate por dois motivos/objeções: 1. A validade do autorrelato dos sujeitos assexuais – entre a comunidade científica há certo preconceito com o que não é “demonstrável” e, aqui, torna-se nítida a hierarquização entre as validades dos discursos epistemológicos e 2. O potencial discursivo de que assexualidade não é normal e, portanto, é subjacente ou complementar de alguma orientação sexual tradicional.

Tal psicólogo social se afasta desse debate por entender que associar as assexualidades às orientações sexuais tradicionais é um modo de assumir uma posição essencialista frente ao conceito de orientação sexual, uma vez que essa visão assume uma posição biologicamente determinada de que todos os seres humanos sentem atração sexual por outrem, ainda que o outro seja do mesmo sexo. Ademais, Bogaert (2006; 2012) se afasta do debate por compreender que a falta de interesse sexual não está, na maioria das vezes, atrelada a deficiências físicas, fisiológicas e de baixa energia libidinal. Nesse ínterim, seu posicionamento é: *“thus, even if an essentialist position is correct, a biological predisposition is not the same as an actual sexual orientation”* (BOGAERT, 2006, p. 246 – 247).

Além do mais, as relações de poder não são exercidas de maneira explícita e direta, ao menos de modo contínuo, mas “encobertas por estruturas institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública e legitimadas por ideologias constitutivas das relações intersubjetivas entre os vários setores de interesse e de identidade da população” (QUIJANO, 2002, p. 06). Isso porque a importância do sexo para as sociedades ocidentais é uma questão política e invalidar a assexualidade como orientação sexual autônoma das orientações sexuais tradicionais é potencial e discursivamente patologizá-la.

Como foi discutido até aqui, Anthony Bogaert tornou-se, no que se refere à comunidade científica em diversas áreas do conhecimento, o divisor de águas quanto ao tema exposto e defende a ideia de que devemos ser sensíveis às tendências da sociedade. Sherrer (2008, 2010a, 2010b), inspirada em Bogaert, realizou uma pesquisa sobre assexualidade em comunidade online pela Universidade de Michigan (EUA), e problematizou a falta de vocabulário e de terminologias adequadas que dê conta da assexualidade como orientação sexual sem colocá-la obrigatoriamente em comparação com terminologias utilizadas por sujeitos não-assexuais. Ademais, desenvolveu um estudo sociológico sobre relacionamentos íntimos com ausência de sexo para denotar que tais arranjos são baseados em apoio, confiança e envolvimento mútuo.

Nesse ínterim, existe um movimento iniciado pela AVEN e distribuído para diversos países<sup>42</sup>, inclusive para o Brasil com o Fórum Comunidade Assexual A2, que

---

<sup>42</sup> Recentemente, tomei conhecimento de mais dois *sites/fóruns* instigantes sobre assexualidades. O primeiro é a AVENes, *site* espanhol inspirado na AVEN: <http://es.asexuality.org/>. O segundo, o fórum

reúne diversas pessoas assexuais com o objetivo que construir vocabulário próprio que dê conta das diferenças e singularidades.

## 2.2. – ITINERÁRIOS ENTRE IDENTIDADES ASSEXUAIS

Diante do que fora exposto, também no primeiro capítulo dessa escrita, a ideia de identidade na assexualidade perpassa o empoderamento conferido pela internet desde o surgimento da web 2.0. De acordo com Miskolci e Pelúcio (2017, p. 263), “a web 2.0 é a segunda geração de serviços online e caracteriza-se por potencializar as formas de publicação, compartilhamento e organização de informações, além de ampliar os espaços para a interação entre os participantes do processo”. Isso porque a partir da profusão da web 2.0 é possível constatar a produção de diversos conteúdos e conhecimentos de maneira mais horizontalizada, plural e dinâmica. Assim, com tal surgimento, “temos nos deparado com um campo fértil para a expressão de demandas políticas relativas às questões de gênero e sexualidade” (MISKOLCI e PELÚCIO, 2017, p. 263).

A profusão de conhecimentos na internet auxilia na produção de novas subjetividades. Não afirmo que a assexualidade seja uma novidade do século XXI, uma vez que fora demonstrado aqui que se fala no tema desde a Escala de Kinsey (décadas de 1930 - 1950), mas que a sua propagação como identidade e orientação sexual, ou como eles e elas gostam de dizer, “o momento que saíram do bolo”, foi a partir dos anos 2000, também no Brasil, justamente por causa da facilidade que a internet conferiu em unir e aliar pessoas afins, acessar mundos diferentes e criá-los também. Além do mais, “no campo das pesquisas socioantropológicas, o contato mediado permitiu acesso a sujeitos cujos desejos, práticas sexuais e, até mesmo, demandas políticas permaneciam

---

chinês chamado *Asexual Marriage Network* (Rede de Casamento Assexual – sem Sexo): <https://www.wx920.com/>. Esse, infelizmente, não foi possível leitura mais atenta porque não domino mandarim, mas no *site* constam informações e alguns debates em língua inglesa em que foi possível observar que desde a criação do *site* (em 2005) para o momento atual 23.887 pares encontraram um casamento sem sexo. De acordo com a descrição da plataforma, são 200.000 membros cadastrados no fórum e dezenas de milhares de membros encontraram parceiros(as) através do WX920 (sigla da Rede de Casamento Assexual – sem Sexo).

invisíveis ou apenas tangencialmente analisados nas pesquisas sociais” (MIKOLCI e PELÚCIO, 2017, p. 264).

Pela experiência que tive em trabalho de campo com sujeitos assexuais, não posso concordar com uma conclusão que Munárriz (2010) chegou em sua pesquisa pela Universidad de Múrcia, na Espanha, sobre a assexualidade ser uma identidade digital, que se vive apenas na internet, sobretudo porque a força de seu argumento consiste em essencialismo biológico:

*En efecto, todo comportamiento, incluido el de los asexuales, tiene un soporte biológico, psíquico y cultural en el que se fundamenta y además es la fuente desde la que emergen las necesidades y aspiraciones sexuales. Tenemos una serie de constricciones que no podemos superar y una de ellas la tendencia sexual que proviene de ser cuerpos sexuados. En contra de cualquier forma de culturalismo parto del supuesto de que el sexo biológico es un componente esencial de la identidad sexual* (MUNÁRRIZ, 2010, p. 16 – grifos meus).

O fato das pessoas assexuais se organizarem em grupos via internet, especialmente por causa da facilidade em unir, reunir e debater ideias em comum, programar encontros presenciais, encontrar pares, desabafar<sup>43</sup> anonimamente, adquirir e produzir conhecimentos, não determina que a assexualidade seja vivida apenas no universo online. Por isso mesmo que o campo internético tem sido fortuito para essas *saídas do bolo*, porque “você não está sozinho” – como afirma o emblema da abertura do Fórum A2, por exemplo.

*Sair do bolo*, dessa maneira, é um termo cotidiano entre interlocutores e interlocutoras com quem mantive contato constante e está intimamente ligado ao termo *sair do armário*, tão bem dissertado por Sedgwick (2007). Ao utilizar a metáfora do armário fazendo equivalência com a *saída do bolo* não me refiro à perspectiva de mensurar em competição o grau de sofrimento cultural e social que minorias sexuais (LGBT) e assexuais enfrentam em suas pautas e lutas por direitos civis e visibilidade política. Embora o bolo seja significado de maneira muito positiva entre grupos de assexuais e não equivalha ao enfrentamento de “sair do armário” quando nos referimos às minorias sexuais, eles e elas utilizam a metáfora como sinônimo de reconhecimento de si, como uma forma de assumirem quem são sem esconderijos e fachadas. Mas é

---

<sup>43</sup> A internet também serve como confessionário.

notório que sofrem preconceitos que não podem ser colocados em equivalência com os estigmas que atingem outras minorias sexuais<sup>44</sup>.

O bolo, no sentido de “assumir-se”, é uma referência simbólica recorrente. Nesse caso, “comer bolo é mais prazeroso que fazer sexo”, segundo sujeitos assexuais. Essa afirmação oferece mais pistas do que é assexualidade, mas antes que chegue nesse ponto, ainda é preciso dizer que para a antropologia, a identidade do grupo se dá por meio de autoclassificação e autoidentificação em diálogo com reconhecimento de convenções sociais e culturais. É essa postura que tomo de pronto em minha pesquisa e na escrita desse texto. Nesse sentido, vale ressaltar e reafirmar o meu papel de pesquisadora e de antropóloga, porque não me cabe trabalhar com esse tema sob um viés pericial. O autorrelato proferido e tão criticado por outras áreas do saber e motivo de parte da comunidade científica resistir em se referir às assexualidades como orientação sexual, é elemento fundamental de minha pesquisa e incursão antropológica.

Não estou aqui para dizer se assexualidade existe “de verdade” ou não, se é uma fraude ou não, porque isso acarretaria em (quase necessariamente) acionar preconceitos sobre a abdicação de outrem quanto às práticas sexuais, além de hierarquizar frontalmente os discursos dos sujeitos e o “discurso da ciência”. Ademais, “a identidade não é algo substancial, cristalino, permanente, que independe de conjunturas e divisões internas” (OLIVEIRA FILHO, 1994, p. 276).

Tal conceito de identidade se associa aos conhecimentos dos Estudos Culturais como, por exemplo, Stuart Hall (1998; 2014), que defende que a ideia de identidade não pode ser vista de forma naturalizada, cristalizada e essencializada, embora as questões da identidade e da diferença não se esgotem nos norteadores das diversidades, porque pensar sobre identidade não implica tão somente em respeitar e “tolerar” as diversidades. Mas, afinal, “o que está em jogo na identidade?” – questiona Tadeu da Silva (2014, p. 74). Tomo de empréstimo esse questionamento, pois entendo que essa pergunta nos leva para o conceito de diferença, um passo além da ideia de diversidade.

De maneira radical, Tadeu da Silva (2014) lança em seus escritos a possibilidade de se afirmar que identidade é, enquanto que diferença não é. Ora, parece simples se jogada essa lógica nessa pesquisa. O conceito ficaria dessa forma: assexualidade é

---

<sup>44</sup> Adentrarei nesse debate no capítulo 3 dessa tese.

aquilo que sexualidade não é. Ou seja, há uma dependência entre identidade e diferença, posto que afirmar o que é imediatamente pressupõe-se o que não é. “Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (TADEU DA SILVA, 2014, p. 75).

Contudo, na matemática desses conceitos os números não são tão exatos, uma vez que Hall (1998; 2014) também nos explica que são termos que derivam de atos de criação linguística. “Dizer que são o resultado de atos de criação significa dizer que não são elementos da natureza, que não são essências, que não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas” (TADEU DA SILVA, 2014, p. 76). Aliás, o verbo transitivo direto tolerar implica em suportar. Talvez seja melhor ler essa palavra com a devida ironia para tempos tão intolerantes. Enfim, o que Tadeu da Silva (2014) quer dizer é que identidade e diferença não são dadas pela biologia, pelo mundo natural, pela transmissão da genética, pela transcendência do Universo, mas são criações sociais e culturais.

Dito isso, a definição da assexualidade é o resultado da criação de variados e complexos atos linguísticos que a definem como sendo diferente de outras identidades. Por ser criação da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem, “a identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido” (TADEU DA SILVA, 2014, p. 78). Entendendo sistema de significação enquanto sinônimo da palavra linguagem, uma vez que identidade e diferença são criações linguísticas, parece pouco dizer que assexualidade é aquilo que a sexualidade não é. Sobretudo, porque a linguagem não é uma estrutura estável e determinante.

Por isso mesmo, Tadeu da Silva bebe na fonte dos ensinamentos do pós-estruturalista Jacques Derrida (1971) para falar desses conceitos, porque na filosofia derridariana a linguagem vacila, posto que sua característica fundamental é a indeterminação do signo. Aqui, obviamente, penso signo conforme as conjecturas de Ferdinand Saussure. Ou seja, “os signos que constituem uma língua não têm qualquer valor absoluto, não fazem sentido se considerados isoladamente” (TADEU DA SILVA, 2014, p. 77). Sendo assim, de acordo com Derrida (1971), a linguagem fornece uma ilusão de ver no signo a presença do referente, pois isso a gramática vaza, esse

binarismo assexual x sexual extrapola a referência. Todavia, o signo, assim, precisa de um processo de diferenciação, da diferença.

Sendo assim, os meus interlocutores e minhas interlocutoras, quando afirmam que são assexuais, querem dizer que não são sexuais? Sim, isso que querem dizer. Se não são sexuais, o que é sexual está implicado de alguma maneira no que é assexual. Ainda que seja aparentemente uma negação, uma diferença<sup>45</sup> na e da identidade assexual. Ela Przybylo (2011) acentua que sexualidade não está apenas na bandeira da assexualidade, mas na própria estrutura linguística da palavra.

Aqui mora o perigo de se pensar a sexualidade como o outro da assexualidade, o seu oposto, a sua oposição. Há um nítido jogo de linguagem nesses dois conceitos que demanda presença e ausência, conforme afirmei na Introdução dessa tese. Isto é, um determinado conceito só é o que é porque ele não é um outro. “Ou seja, sua existência é marcada unicamente pela diferença que sobrevive em cada signo como um traço, como fantasma (...) em suma, o signo é caracterizado pelo diferimento ou adiamento (da presença) e pela diferença” (TADEU DA SILVA, 2014, p. 80).

A presença e a ausência (de atração sexual) que norteiam o que é assexualidade e sua diferença da sexualidade também é discutida por interlocutoras e interlocutores; não se limita ao entendimento do discurso científico. Segundo Przybylo (2012, 2013), vários termos que se tornaram conceitos e categorias analíticas foram criados pelos(as) assexuais em redes de debates online e utilizados em pesquisas científicas pós-anos 2000; isto é, há certa retroalimentação nessas classificações identitárias, porque são usadas (mesmo que de maneira diferente) tanto pela ciência quanto pelos sujeitos.

Andrew Hinderliter (2009, 2013, 2016), inclusive, faz parte da AVEN tanto como membro quanto como pesquisador da temática. Nas palavras de D’Andrea (2017, p. 28) isso cria “um entrelaçamento entre a ação política da AVEN e o aumento de sua visibilidade, tanto acadêmica quanto midiática”. Elizabete Oliveira (2014) também relata em sua tese a criação de seu blog<sup>46</sup> “*Assexualidades*” que era fonte dessa

---

<sup>45</sup> Diferença sempre relativa a outros signos que comportam a ilusão de um referente. A isso, Derrida (1971) nomeia por *différance*.

<sup>46</sup> Após seu falecimento em janeiro desse ano foi retirado do ar.

hibridização entre política identitária assexual, pesquisas na academia e visibilidade na mídia.

Quando iniciei minha pesquisa de doutorado sobre a assexualidade, em 2009, eu não via a menor possibilidade de conseguir pessoas dispostas a dar entrevistas para a pesquisa. Isso porque, naquela época, havia somente alguns grupos de "assexuados" - era assim que se autodenominavam naquela época - no falecido Orkut. Os membros desses grupos escondiam-se atrás de pseudônimos e avatares. Era impossível conhecer sua identidade, estabelecer um contato para apresentar a pesquisa. Para mim, era angustiante imaginar a opressão enfrentada por essas pessoas, que as levava a uma existência virtual anônima.

Isso começou a mudar quando coloquei no ar o *Blog Assexualidades*, que tinha o objetivo de difundir a escassa pesquisa acadêmica sobre a assexualidade sendo desenvolvida no exterior. Só após o lançamento do blog é que as pessoas assexuais foram se aproximando, me procurando, me escrevendo, mostrando-se surpresas e felizes em saber que havia uma pesquisa acadêmica sobre a assexualidade em andamento no Brasil, oferecendo sua contribuição para tornar a pesquisa possível (OLIVEIRA<sup>47</sup>, 2016).

Certa ocasião, em trabalho de campo no ano de 2017, em encontro de assexuais no MASP em São Paulo/SP, escutei em uma roda de conversa sobre as novas categorias identitárias que surgiram nesse acionamento político-midiático que resulta também em temas de pesquisas:

É inevitável tentar dar um nome para o que somos, o que sentimos e que ainda não tem nome, não tem termo. Quando me dizem que em algumas línguas não existe a tradução da palavra saudade, levo um choque! Como assim? Como essas pessoas falam que sentem falta de algo ou de alguém? Qual a palavra que elas usam para isso? Entende? Quando dizem que amor sem sexo é amizade, eu tenho que dizer: eu sou a prova viva que não, gente! Existe amor sem ser amizade e sem ter sexo. Daí me perguntam: existe? Respondo: existe! E dou o nome de assexualidade para isso. A gente cria nomes para experiências individuais ou coletivas que existem, mas que não tem nome porque são ignoradas por muitos. Hoje, temos pesquisas e conhecimento sendo gerado nas universidades. Mas, já imaginaram que tormento devia ser há 20 anos? Às vezes, fico pensando, sabe... como devia ser difícil nessa *sociedade sexualizada* falar, por exemplo, 'eu o amo, mas não tenho tesão por você e não é fraternidade, não sou sua irmãzinha querida! Eu o amo querendo me casar com você, mas não quero sexo'. Se hoje, com todo conhecimento que temos disponível, falar isso já te rotulam de louca, problemática, confusa, imaginem há 20 anos? Já imaginaram? Por isso, Giórgia, contamos com você para isso chegar na ciência, hein? Deixa claro na sua tese que amor sem sexo não é

---

<sup>47</sup>Entrevista concedida para <https://www.assexualidade.com.br/2016/10/a-pesquisa-da-elisabete-oliveira.html>.

necessariamente fraternidade (BRUNA, roda de conversa na Semana da Visibilidade Assexual, 2017).

Tal fala provocou risos de todos(as) presentes, estávamos em 28 pessoas reunidas no vão do MASP. Um rapaz comentou: “viu aí que ela está colocando responsabilidades em suas costas, Giórgia? Mas quem escolheu pesquisar esse assunto foi você, né?”. Mais gargalhadas por parte de todos(as) presentes.

Brigeiro (2013, p. 256) afirma que “os discursos dos assexuais indicam certas dinâmicas de diferenciação social que se derivam a partir da manifestação do desejo sexual ou de sua ausência”. Observe pela nota no diário de campo que isso não implica, em definitivo, que não haja relações afetivo-conjugais entre eles e elas, afinal “amor sem sexo não é necessariamente fraternidade”. Aliás, essa frase pode vir a ser mais uma definição de assexualidade, por que não?

De toda maneira, nessa roda de conversa foi ratificada mais uma vez a alusão que a assexualidade enquanto orientação sexual gira em torno da perspectiva de não experienciar o contato carnal com o(a) outro(a). Se tomar como ponto de partida a colocação “eu o amo, mas não sinto tesão por você”, é acionado dois entendimentos: 1. a (ausência de) energia libidinal não determina o desejo por arranjos familiares e conjugais; 2. A assexualidade diz respeito a **ter ou não** “tesão” e, assim, não se refere **a quem** é direcionado esse “tesão” – como ocorre nas demais orientações sexuais; “tesão” é a palavra-chave para compreender o conceito dessa orientação sexual, contudo, mostra que até mesmo sujeitos assexuais partem do entendimento universal e homogêneo de que energia libidinal é inerente ao humano, por isso lhes falta. Fica a questão: por que até eles e elas se rendem a definir a assexualidade partindo da ideia de ausência/deficiência?

Sendo assim, desejo sexual (ou *libido*, nos termos êmicos) é uma arena espinhosa entre sujeitos assexuais especialmente por ser o divisor do binarismo sexual x assexual. Na verdade, um dos discursos de sujeitos assexuais verificado em trabalho de campo é que há uma escala contínua que varia de alta intensidade (pessoas sexuais) a uma intensidade nula do impulso sexual (pessoas assexuais) e esse gradiente foi forjado em pesquisas científicas, como demonstra o triângulo criado pela AVEN como símbolo da assexualidade (figura 10 dessa tese). Esse gradiente também é explícito nessa escrita a respeito da pesquisa feita por Michael Storms em 1980.

Além do discurso de que há uma variação de impulso sexual entre sexuais e assexuais, ainda se acrescenta que dentro da assexualidade há níveis de intensidade dessa ausência, que eles e elas chamam de *subcategorias da assexualidade*. Portanto, “cada assexual experimenta o relacionamento, a atração e a excitação sexual de maneira diferente e diferenciada” (MUNÁRRIZ, 2010, p. 12).

Se tomo como verdadeira a ideia de que “a sexualidade abrange diferentes elementos: relações sexuais, orgasmos, carícias preliminares, fantasias, histórias e piadas eróticas; as diferenças de sexo e a organização da masculinidade e da feminilidade, bem como as relações de gênero” (VANCE, 1995, p. 20), então há sexualidade na assexualidade. Compreendo, portanto, que a assexualidade foi constituída dentro do grande espectro da sexualidade humana, uma vez que o entendimento de sexualidade humana não se limita à prática sexual (genital/coito) e nem à atração sexual.

Entretanto, essas diferenciações não são gratuitas e muito menos neutras. Aqui, há uma implicação direta das relações de poder, porque traz a marca do pertencimento e do não-pertencimento, do reconhecimento e não-reconhecimento, da inclusão e da exclusão. Mas, quem tem o poder de reconhecer, legitimar e incluir? Assim, demarcam-se as fronteiras, criam-se classificações, posto que dividir o mundo social baseando-se na dualidade “nós” x “eles” significa tanto classificar, quanto estabelecer posições-de-sujeito amplamente mediadas por relações de poder; enfim, criam-se hierarquias assimétricas no jogo das identidades e seus agenciamentos em grupos.

Dessa forma, “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder” (TADEU DA SILVA, 2014, p. 81). Sendo assim, entender as relações de poder que perpassam a assimetria entre sexualidade e assexualidade é pôr em xeque esse (falso) binarismo. Chego, então, às formulações conceituais estabelecidas pelos próprios sujeitos assexuais.

### **2.3. CONCEITO DE ASSEXUALIDADES PARA A COMUNIDADE ASSEXUAL**

Mediante o que foi dito, chego ao conceito de assexualidade para sujeitos assexuais que colaboraram com minha pesquisa. Antes dos anos 2000, sujeitos que se recusavam por total falta de interesse a praticar sexo com outrem eram chamados de assexuados(as). Contudo, as palavras assexuado e assexuada passaram a incomodar as pessoas que se identificavam como tal, porque remetia à ideia biológica de reprodução assexuada das amebas. De acordo com Brigeiro (2013, p. 270), “o termo ameba foi empregado em textos de assexuais que circulavam na internet previamente à formação das redes virtuais de assexuais, no final dos anos 90, e, também, usado para nomear uma das primeiras comunidades de assexuais criada, a Haven for the Human Amoeba”, de sigla HHA.

Por conseguinte, aconteceu uma mudança significativa nos termos empregados por tais sujeitos. Saíram da ideia de assexuados(as) – determinados(as) pela biologia e outros discursos científicos – para assexuais – orientação sexual pautada na ideia de recusa ou ausência ou falta de interesse na prática sexual com outra pessoa. É pertinente se atentar para o fato de que tais sujeitos reivindicam esse termo assexual porque não é prática nomearem sujeitos com outras orientações sexuais, por exemplo, como “heterossexuadas”, “homossexuadas” e “bissexuadas”. E como a assexualidade estaria mais próxima do lugar de orientação sexual, assexual passaria a ser a denominação mais adequada.

Existem sinônimos para a categoria identitária assexual; são eles: *ace* e *assex*. Inclusive, me utilizarei também a partir de então dessas categorias êmicas nesse trabalho. *Ace* é a abreviação de *asexual* (assexual em inglês). É um termo que significa também a carta Ás do baralho comum do jogo de cartas. O Ás, por isso mesmo, se tornou um dos símbolos da assexualidade. Por sua vez, *assex* é a contração da palavra assexual.

Com isso no horizonte, percebi que há diversos pontos de conflito no processo identitário sobre assexualidades. Como afirmei até aqui, há um relativo consenso sobre o que são assexualidades, que (ao que se refere à sexualidade humana) passou a ser debatida entre os/as que se identificam com essa identidade inicialmente na AVEN – Asexuality Visibility and Education Network (Rede de Educação e Visibilidade Assexual) – que a define como “pessoa que não experiencia atração sexual”. Refiro-me ao relativo consenso porque, muito embora a Comunidade Assexual A2 se baseia na

AVEN, no Brasil assexualidade é entendida até o presente momento como “a pessoa que não tem interesse na prática sexual com outra pessoa” (A2, 2014).

Longe de querer cair na armadilha da generalização e entendendo que do Fórum A2 participam sujeitos assexuais de todas as regiões do país, afirmo que no Brasil os sujeitos assexuais têm autonomia de definirem seus próprios conceitos e não estabelecem sentido do que é assexualidade tendo como horizonte apenas a inexistência da *libido*, como sugere a AVEN. O fato da Comunidade Assexual A2 se referir às assexualidades como uma orientação sexual em que a “pessoa não tem interesse na prática sexual”, não implica em dizer que não há em absoluto a *libido*. Mas, para alguns não há qualquer *libido*.

Segundo os discursos delas e deles, quando falta a *libido* em um sentido *puro*, quando não há qualquer atração sexual, o termo utilizado é *assexual estrito/a* ou *ace/assex estrito/a*. Ou seja, seguindo a lógica do gradiente o sujeito *assexual estrito* seria aquele que não tem a mínima vontade de praticar sexo nem mesmo em situações extraordinárias, ou raras, ou de conjugalidade duradoura. Os relatos são de que nem mesmo praticam masturbação.

Para esses sujeitos, a assexualidade não chega a ser exatamente um repúdio ou uma repulsa ao sexo. É indiferente, não há atração sexual. Essas pessoas têm o discurso recorrente de que “comer um pedaço de bolo de chocolate é muito mais prazeroso do que fazer sexo”. Em certa ocasião, questionei a uma interlocutora, Monique, 32 anos, cuidadora de animais de estimação, residente do estado do Rio de Janeiro, o motivo do *bolo de chocolate* ser uma referência aos/às *assexuais estritos/as*. Então, ela me disse

Pode ser qualquer bolo, na verdade. E bolo não é referência só para *aces estritos/as*, é para qualquer *ace*. Qualquer bolo é melhor do que sexo. Brincamos com o bolo de chocolate porque dizem que chocolate libera hormônios que ativam uma sensação de prazer. É o suficiente para nós. Você vai ver que na época da Páscoa o nosso grupo no *Whatsapp* vai ficar cheio de bolos, ainda mais os de chocolate! Com o tempo, você vai ver também que quase todos nós entendemos bastante de bolos, de receitas, sabe? (Risos). A gente gosta mesmo é de ficar em casa comendo bolo (MONIQUE, 2016).

Perguntei para ela se as pessoas de seu convívio compreendem suas escolhas e orientação sexual. Ela me respondeu

Eu não converso com amigos sobre minha orientação sexual, não vejo necessidade disso porque já me disseram que estava mentindo. Já falei

com minha família que sou *ace*. Expus para minha família que casar e ter filhos não é algo que vá fazer na vida. Não tenho vontade. A minha família reagiu mal no início, depois compreendeu. É claro que não é algo fácil, né? Tem muita pressão e expectativa. Pressão para sair para festas, para arrumar um namorado, minhas amigas não entendem. Já me perguntaram se sou lésbica, não sou. É muito recorrente acharem que *aces estritos* estão, na verdade, no armário, escondendo dos amigos e da família um parceiro sexual do mesmo sexo. Isso é besteira, um preconceito idiota. Mas, é muito comum isso nas famílias de assexuais, viu? Até compreenderem que não é isso, que não é homossexualidade, esconder no armário, essas coisas, demora um tempo. Na minha família não foi difícil entenderem, porque eu nunca namorei e não tenho menor vocação para celibato. Não namorei nem mesmo com um *ace*. Meu melhor amigo é *ace*. Combinamos de nos ajudarmos na vida quando necessário e para mim é o suficiente. Para ele também deve ser suficiente (MONIQUE, 2016).

Os discursos sobre as relações sociais entre os/as *assexuais estritos/as* sempre são tomados por relatos de diversos preconceitos que sofrem, posto que novas identidades sociais se tornaram visíveis, apesar do dispositivo do armário (SEDGWICK, 2007), provocando novas divisões sociais, novas políticas identitárias, bem como novas formas de relacionamentos, conjugalidades e estilos de vida. As novas “fronteiras sexuais, bem como as articulações corpo-máquina, a cada dia desestabilizam antigas certezas; implodem noções tradicionais de tempo, de espaço, de ‘realidade’; subvertem as formas de gerar, de nascer, de crescer, de amar e de morrer” (LOURO, 2000, p. 08).

Isso mostra que (as)sexualidade não é uma questão meramente pessoal, ou biológica (natural), ou de escolha, mas cultural, social e política também. No caso de minha interlocutora no relato acima, uma decisão aparentemente pessoal (a de não se casar e de não ter filhos) é motivo de acusação de que sua orientação sexual não é aquela que diz ser, é impostora, além de sofrer pressão para agir de outro modo socialmente – como ela mesma afirmou e como tem ficado claro nessa tese quanto à reflexão sobre heteronormatividade.

O que também ressalta aos olhos é que para seus amigos há a possibilidade dela estar protagonizando uma fraude e que, portanto, não saiu ainda do armário da homossexualidade lésbica. Ou seja, um dos preconceitos que sofrem é por parecer impensável para muitos(as) a possibilidade de não ser sexual. Ou é heterossexual e faz parte da norma, ou está no armário, já que não mostra para a sociedade uma vida sexual ativa.

Também não estou afirmando que não exista assexual que seja homossexual<sup>48</sup> mas, como eles e elas deixam claro, não está em questão com quem se relaciona, mas, sim, se no relacionamento amoroso e afetivo vai ter a cobrança por práticas sexuais ou não. E, de fato, constatei em entrevistas semiestruturadas, questionários, bem como em conversas informais, além de observação participante, que *aces estritos/as* – em sua maioria – são acusados/as de mentirem sobre a falta de interesse por sexo.

Em uma roda de conversa presencial realizada na cidade de Goiânia/GO, um interlocutor, José, de 29 anos, advogado, me relatou que sua família e seus amigos acreditavam que ele é homossexual e que, por isso, decidiu namorar com uma mulher e apresentá-la para amigos e família. Mas, segundo ele, o namoro terminou pela pressão que sofreu por parte da namorada para praticar sexo e que, quando aconteceu, se sentiu mal ao final do ato.

(...) Foi horrível para mim, me senti exposto ao ridículo fazendo uma coisa que não queria. Terminei o namoro naquele momento e acho até que nem deveria ter começado a namorar, sobretudo com uma pessoa que é sexual, que espera por sexo em relacionamentos afetivos. Para ser bem sincero contigo, não gosto nem mesmo de filmes cheios de ceninhas de sexo. Para quê? Por que as novelas exploram somente isso? Seriados? Eu durmo em frente ao sofá ou acelero o episódio em cenas de sexo. Não gosto, nunca gostei e já me senti diferente demais por ser assim. Hoje em dia, não me interessa saber o que pensam sobre mim, se sou diferente ou não, isso é problema meu. Ninguém tem nada a ver com isso.

Foi então que questionei se é correto afirmar que a assexualidade se trata de uma recusa, ou até mesmo repúdio, quanto às práticas sexuais, já que há um conjunto de palavras do vocabulário assexual que traduz mais diferenças entre os membros dessa comunidade, dizendo respeito à atitude da pessoa assexual em relação à atividade sexual. As classificações abaixo foram retiradas da Comunidade Assexual (A2), mas já a vi sendo utilizadas em trabalhos científicos, a exemplo das pesquisas do sociólogo Carrigan (2011, 2012, 2013)<sup>49</sup>.

- **sexo-positivo:** pessoa assexual que considera a atividade sexual natural, saudável e boa para quem gosta. O/a sexo-positivo não tem nada contra o sexo; só não tem nenhum interesse na prática, mas pode ter interesse intelectual ou cultural sobre o tema.

<sup>48</sup> Indico trabalho de Luigi D'Andrea (2017) sobre assexualidades entre LGBTTs.

<sup>49</sup> CARRIGAN, Mark; GUPTA, Kristina; MORRISON, Todd (2014) também exploraram esse assunto no livro *Asexuality and Sexual Normativity: an anthology*.

- **sexofóbico**: pessoa assexual que têm aversão à prática sexual de um modo geral. Geralmente considera o sexo como algo nojento, nauseante.
- **sexo-indiferente (ou neutro)**: pessoa assexual totalmente indiferente à prática sexual; não acha que sexo é nojento, mas também não deseja fazer (A2, 2015).

Dessa maneira, fui apresentada para outras categorias identitárias que fazem parte do espectro da assexualidade que são chamadas por *subclassificações da assexualidade*.

### 2.3.1. SUBCLASSIFICAÇÕES DA ASSEXUALIDADE

As *subclassificações da assexualidade* foram, inicialmente, criadas e problematizadas na AVEN por David Jay e seus colegas pioneiros do fórum. A intenção foi de traduzir experiências assexuais que não se limitam ou não se assemelham na totalidade ao *ace estrito*.

Os grupos de *assex* adotaram alguns termos também aqui no Brasil. A primeira *subclassificação* com a qual entrei em contato foi a *demissexualidade*. As/os *demissexuais* ou *demis*, como são chamados/as, são aqueles e aquelas que estão na área (ou *espectro*) *cinza*. A área *cinza* no gradiente dos níveis de intensidade da atração sexual consiste em uma zona intermediária entre assexualidade e sexualidade. A *demissexualidade* seria a identidade assexual que implica a possibilidade de ocorrer práticas sexuais quando se mantém uma relação emocional de muito tempo com uma pessoa. Dessa forma, a atração sexual pode acontecer (não é necessariamente uma regra contínua), mas somente por aquela pessoa, por nenhuma outra. Ou seja, na *demissexualidade* é possível ter algum nível de “tesão”, mas nas falas êmicas esse tesão comparece em nível de *baixa libido*.

Sobre o tempo de relacionamento, não se trata de uma regra, mas percebo pelos discursos que, geralmente, *demissexuais* se relacionam com amigos/as de muito tempo de convivência e de cumplicidade, que sabem da assexualidade, que respeitam e que topam se relacionar mesmo sob essa condição de que as práticas sexuais não são o pilar do contato afetivo e emocional.

Eu passei três anos sem relação sexual, sem sentir vontade, sem desejar alguém, sem passar na rua e dizer: nossa, que lindinho! Sem ter a menor inclinação para o sexo. Porém, eu já fui casada e amei o meu ex-marido até o momento que ele foi embora. Mas, infelizmente eu era ‘anormal’ para ele, pois durante os anos de casamento mantínhamos relação uma vez ao mês e nem sempre eu queria sexo, mas a presença dele me fazia bem, o carinho dele me fazia bem, a convivência com ele me fazia bem, como casei nova e sem entender o que ocorria comigo, deixava acontecer o sexo. Não durou muito o casamento. Depois de separada, levei três anos para olhar para alguém, depois de seis meses de conhecimento, resolvemos namorar e depois de três meses começamos a trocar carícias leves às vezes. Ele sabe que eu não tenho atração sexual, minha atração é pelo conteúdo, pela pessoa (PENÉLOPE, Fórum A2).

Por sua vez, não é permitido aqui deixar de levar em consideração que o *espectro cinza* goza de certa *saída do bolo* (e do armário) sem sofrer os mesmos preconceitos que *assex estritos/as*. Ao se encontrarem em uma zona fronteira com a chamada *sociedade sexualizada*, *as/os demissexuais* relatam que são vistos/as como mais “normais”, mais próximos/as da maioria hegemônica.

Além da *demissexualidade*, trago mais uma *subclassificação da assexualidade* que também se encontra na área *cinza*, chamada *Gray-A*, ou simplesmente *Gray*. Trata-se de uma analogia com a palavra cinza em inglês, a saber, *grey*, mas com a mudança da letra “e” para letra “a” – que se remete à assexualidade. *Gray* significa “o indivíduo que algumas vezes sente atração física por determinada pessoa, embora não sinta vontade de fazer sexo com ela, não sente desejo pela atividade sexual” (FÓRUM A2).

Em dada ocasião, em conversa no grupo *Ace* do *WhatsApp* a respeito dessa área *cinza*, questionei sobre *50 tons de Cinza*, livro e filme de temática em evidência na mídia nessa ocasião. Foi um trocadilho com a palavra cinza e o nome do personagem principal da obra citada “*Christian Grey*”. Imediatamente me corrigiram, em tom até mesmo seco: “é *grAy-A*”. Na verdade, mesmo que estejam em zona fronteira, o assunto sobre prática sexual é desconfortável para eles e elas. Segue narrativa de um interlocutor, 22 anos, estudante universitário, residente do estado do Rio de Janeiro, *gray-A*:

É muito simples de entender os *gray*. Tenha em mente que se for os 50 tons de cinza, vai estar muito mais próximo da cor preta, que é símbolo da assexualidade na nossa bandeira, do que próximo da cor branca. Um *gray* que é *gray* nunca vai pensar primeiramente em sexo, independente de quem seja. Um *gray* é antes de tudo um *assexual*.

Insisti que ainda assim o entendimento do conceito *gray-A* estava confuso para mim, e ele me respondeu:

*Gray-A* quer dizer algo como *assexual cinza*, e essa expressão remete a ideia de que a sexualidade é fluída numa escala que pode ir entre a total sexualidade e a total assexualidade, entre esses polos há tons de cinza (*shades of gray*). Aí você vai me dizer que conhece muitos sexuais que são assim. Pode até ser, mas por uma questão de fase. A gente, não. A gente vive assim desde que nasceu. A gente não se interessa por sexo, mesmo que achemos alguém interessante e sentimos ter achado alguém interessante. Isso é *gray*. Gostar de alguém e não querer transar com ela; mas, diferente dos *assexuais estritos*, permitimos que aconteça alguma coisa sexual de vez em quando. Ficou mais simples de entender? É difícil explicar o que é *gray*, só sei sentir (risos). Amo minha namorada, mas não transamos sempre e, quando transamos, as carícias sexuais são bem limitadas, se comparadas ao que se vê na televisão.

Uma interlocutora, Rosa, 33 anos, designer gráfica, residente do estado de São Paulo, entrou no diálogo e me disse:

Todo mundo é assexual, entende? Mas existem graus de aceitação para algumas carícias sexuais. No caso de *gray* e de *demi*, a aceitação é um pouco maior do que para *estritos*, mas ainda assim são limitados porque assexual não gosta de transar. Acho que assim fica mais claro para você compreender. Eu fui casada por cinco anos e transamos pouquíssimas vezes ao longo do casamento. Fui motivo de deboche porque meu ex falou em uma festa de família que eu não gosto de transar, que devo ter problemas, que toda mulher gosta de transar e que ele ia buscar fora de casa porque já estava de saco cheio. Terminamos o casamento. Eu sou *gray*, mas hoje em dia digo que sou *ace estrita*, porque assim ninguém cria expectativa comigo de que vamos transar, não há insistência e nem constrangimentos etc.

Assexuais sofrem, também, preconceitos quando optam por se relacionarem com quem eles e elas chamam de *allosexuais*<sup>50</sup>, ou seja, pessoas que gostam de praticar sexo. Isso, contudo, não é uma regra, posto que uma de minhas interlocutoras é noiva de um rapaz *allosexual* e, de acordo com ela, se dão muito bem.

Assim, é digno de reparo observar que as fronteiras entre assexualidade e sexualidade são definidas em alguns aspectos e borradas em outros. Isso acontece com maior relevância quando se refere à *lithromantismo*, outra *subclassificação da assexualidade*. Contudo, antes de explanar sobre esse conceito e categoria identitária, é relevante problematizar o sufixo *sexual* e o sufixo *romântico*.

---

<sup>50</sup> Vale dizer que *allos*, em grego, significa “outro”.

Segundo minhas interlocutoras e meus interlocutores, as categorias que carregam os sufixos *sexual* indicam a orientação sexual. Por exemplo, *demissexual* (demi significa meio/metade, logo, meio sexual) e *assexual* (a significa negação, logo, não-sexual). Já o sufixo *romântico* significa o interesse afetivo com conotação de amor romântico ou amor não-sexual. Por exemplo, uma pessoa assexual que tem interesse afetivo (porque o interesse não é sexual) por seu sexo oposto se diz *assexual heterorromântico*. Nesse caso, *heterorromântico/a* (o termo tem sentido complementar) é a pessoa que pode sentir atração romântica por pessoas de sexo oposto, *homorromântico/a* é a pessoa que pode sentir atração romântica por pessoas de mesmo sexo e *birromântico/a* é a pessoa que pode sentir atração romântica pelos dois sexos. Utilizam-se dessa nomenclatura justamente para a carga da palavra sexual ficar abafada e em segundo plano, especialmente por não serem sexuais.

O romantismo, aqui, se associa aos ensinamentos de Bauman (2004), sobretudo ao que se refere a certa ideia de separar práticas sexuais de amor. Amor é um conceito difícil de ser explicado em teoria, mas recorro a Bauman (2004) e a Elia (2004) para analisa-lo. De acordo com o psicanalista Luciano Elia (2004),

Não se trata aqui de entender o amor em sua configuração restrita de amor voltado para satisfação sexual entre parceiros, que é apenas uma de suas formas, mas como o conjunto de todas as manifestações do afeto, como dimensão da experiência humana que, ancorada na palavra, na condição de falante do sujeito, ultrapassa, contudo, o plano do que é representável pelas palavras (ELIA, 2004, p. 32).

Com isso no horizonte, se para Bauman (2004, p. 19) a “definição romântica do amor como ‘até que a morte nos separe’ está decididamente fora de moda”, para as assexualidades isso não é exatamente uma verdade e, portanto, é preciso relativizar essa afirmação. Não sei se ambicionam no romantismo o conto de fadas de até que a morte os separe, mas posso afirmar que a definição de amor romântico está absolutamente presente no universo das assexualidades. A crítica deles e delas se associa com a desse sociólogo quando traz a ideia de certa *sociedade sexualizada*, na qual “noite avulsas de sexo são referidas pelo codinome de ‘fazer amor’” (BAUMAN, 2004, p. 19).

Assim como Bauman (2004), sujeitos assexuais não acreditam que *fazer amor* seja com sexo, por isso mesmo a terminologia *romântico* ao fim das categorias identitárias secundárias e/ou *subclassificações da assexualidade*. Em trabalho de campo, observei que os sujeitos assexuais acreditam que o sexo faz a qualidade das

relações diminuir vertiginosamente e a tendência é que se tente compensar a falta desta qualidade com uma quantidade absurda de parceiros/as. Por parte deles e delas, inclusive, há um notório preconceito contra *baladas*, festas noturnas<sup>51</sup>, especialmente por pensarem que nesses eventos sociais a disputa por sexo aumenta.

Nesse sentido, a terminologia *romântico* confere um status de *pureza* nas relações permeadas pela assexualidade, porque “o amor é mais verdadeiro”. As práticas sexuais, o sexo, são o que torna o relacionamento frágil, de acordo com eles e elas, sobretudo porque não gostam de tais práticas. Para Bauman (2004), a relação casual intermediada pela noite avulsa de sexo é uma forma de se relacionar na modernidade líquida e que culmina na facilidade enorme em não haver responsabilidade mútua, em não haver pressão e prisão entre os/as participantes. Mas, para sujeitos assexuais, percebi em campo que a pressão que dizem sofrer é justamente para ter relações sexuais e não o contrário.

Dessa forma, há uma hiperromantização (termo meu) por parte de pessoas assexuais, que acreditam no amor romântico como forma de conjugalidade e relações afetivas. Exatamente por causa disso que eles e elas separam a atração em três tipos: 1. Atração sexual é aquela que o desejo sexual é voltado à prática da atividade sexual com outrem, na qual há necessidade de contato com outra pessoa que proporcionaria prazer sexual; 2. Atração estética é aquela em que há sentimento de impulso em direção a outrem devido à aparência física da pessoa; 3. Atração romântica é aquela em que o interesse afetivo é sustentado com conotação de amor romântico ou amor não-sexual.

Em tese, as separações servem para nível didático e de compreensão do campo de pesquisa, posto que a *atração romântica* não é exclusividade das assexualidades. Mas ela seria tão naturalizada para a *sociedade sexualizada* que eles e elas fazem essa diferenciação entre *atração sexual* e *atração romântica* justamente para marcarem a fronteira de que não são sujeitos *allosexuais*. Agora é possível explicar sobre a *subclassificação da assexualidade* chamada *lithromântico(a)*. Inicialmente, o termo *lith* vem da palavra grega que significa Pedra. Ou seja, *romântico/a de pedra*, uma metáfora para um ultraromantismo byroniano, que é forjado no platonismo (amor platônico enquanto amor não correspondido).

---

<sup>51</sup> Esse aspecto será melhor desenvolvido no capítulo 4, em que falarei de gostos e estilos de vida.

Assim, *lithromântico/a* é uma pessoa assexual que sente atração romântica, mas que não deseja que seus sentimentos sejam recíprocos em relação à outra pessoa. Quando são correspondidos/as, ignoram terminantemente a pessoa.

Por conseguinte, nessa dinâmica do romantismo e da atração e para fins de maior entendimento, segue a tabela explicativa retirada do Fórum A2:

**TABELA 1 – CONCEITOS DE ATRAÇÃO**

<b>ATRAÇÃO</b>	<b>CONCEITO</b>	<b>ORIENTAÇÃO SEXUAL</b>
<b>Sexual</b>	é aquela em que o desejo sexual é voltado à prática da atividade sexual com outrem, na qual há necessidade de contato com outra pessoa que proporcionaria prazer sexual	Sujeitos sexuais e em ocorrências raras na área cinza da assexualidade.
<b>Estética</b>	é aquela em que há sentimento de impulso em direção a outrem devido à aparência física da pessoa	Sujeitos sexuais e em ocorrências raras na área cinza da assexualidade.
<b>Romântica</b>	é aquela em que o interesse afetivo é sustentado com conotação de amor romântico ou amor não-sexual	Assexualidade de modo geral: heterorromânticos/as, homorromânticos/as, birromânticos/as e lithromânticos/as.
<b>Arromântica</b>	Subclassificação do/a assexual que não experiencia atração ou ligação romântica com outras pessoas	Assexuais (ace/assex) estritos/as.

**Fonte:** Fórum Comunidade Assexual A2.

Segue diálogo entre mim e *lithromânticos/as* foristas no Fórum A2:

Giórgia: Posso dizer então que Lithromânticos/as são aqueles/as que amam platonicamente e não desejam ser amados/as de volta? Por que não querem ser amados/as de volta?

Paulo: Lithromânticos são pessoas que se apaixonam, mas quando os sentimentos deles são recíprocos pelas pessoas que eles gostam, eles

deixam de amar e fogem. Lithsexuais são quase a mesma coisa, porém ao invés de amor romântico, eles sentem desejos sexuais pelos outros ao invés de se apaixonarem e fogem quando são correspondidos.

Pablo: É exatamente assim que me sinto! Quando estou interessado em alguém, e a pessoa imediatamente demonstra sinais de que tem interesse em relacionar-se comigo, eu perco o interesse. Não é algo decidido, é como se estivesse no automático. Tanto que, mesmo que ela não demonstre interesse, não sinto absolutamente nada quando estou próxima da pessoa: nem vontade de "ficar" ou de beijar, e raramente, abraçar ou tocar a pessoa (pois é algo sentindo aos poucos, com o tempo), embora eu consiga imaginar beijos, abraços, etc. É como se eu estivesse apaixonada pela imagem da pessoa (embora eu jamais pense que ela seja perfeita) e não por ela. Por outro lado, é como se eu não fosse completamente Lithromântica, pois houve uma única vez em que estive apaixonada pelo meu melhor amigo (com que tenho um laço bastante profundo), e realmente sentia atração sensual (vontade de beijar, abraçar, etc), como se eu fosse Demirromântica. Em suma, me apaixono normalmente (embora eu necessite de um conhecimento prévio, entretanto não tão profundo), porém não me atraio pela pessoa em si, e sim pela imagem que criei dela, não desejando ser correspondida. No entanto, conhecendo profundamente a pessoa, meu corpo consegue desejar algo de mais concreto. Então, fico em dúvida: Será que sou Lithromântica, Demirromântica, uma mistura dos dois?

Henrique: Isso que eu gosto nessas variadas classificações. Saber que tem mais pessoas que também passam pela mesma experiência. O que não pode é ficar paranoico em tentar se encaixar em uma delas e/ou ficar criticando quem se identifica com outras...

Estela: Eu queria saber dessas classificações antes, teria evitado muito sofrimento. Mas enquanto você não sabe o que se passa com você, as pessoas te veem só como um doente e insensível, porque acham que todo mundo deseja estar dentro de um relacionamento. Mas eu prefiro estar fora.

Sandro: E é por isso que eu não apoio nem totalmente nem sou contra as classificações, e acabo me identificando como arromântico. Como disse em um outro momento, eu já tive uma experiência parecida com essa do lithromantismo, mas foi uma só e não chega a ser tão semelhante ao ponto de eu poder me considerar dessa forma.

Aqui existem elementos que precisam ser mais explorados. Talvez a pergunta que Stuart Hall (2014) faz seja o guia desse entendimento: “Quem precisa de identidade?”. Hall (2014) tece esse questionamento apontando para a crítica de que não há construção identitária que seja integral, originária e unificada. No exemplo do diálogo acima, é possível perceber isso quando os/as interlocutores/as recorrem de outras subclassificações identitárias para dizer das experiências.

Ademais, não pode deixar de ser notado que no diálogo há uma certa positividade em arranjos classificatórios, no tocante à ideia de pertencimento que essas

classificações conferem ao grupo. Contudo, “onde está, pois, a necessidade de mais uma discussão sobre a identidade? Quem precisa dela?” (HALL, 2014, p. 103). Primeiramente, Hall (2014) sugere, a propósito dos ensinamentos de Derrida, que devemos utilizar esse termo sob rasura. Identidade precisa ser pensada sob rasura justamente porque não é possível na modernidade das sociedades ocidentais admiti-la com engessamento fundamentalista e essencialista. Estar sob rasura significa que o próprio conceito de identidade também sofre modificações, não apenas as identidades em si. Essa rasura serve para a compreensão do processo identitário em sua forma destotalizada e desconstruída, além de histórica e plural. Ou seja, a “identidade é uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas” (HALL, 2014, p. 104).

No diálogo que trouxe do trabalho de campo, isso é dito de maneira clara: “Isso que eu gosto nessas variadas classificações. Saber que tem mais pessoas que também passam pela mesma experiência. O que não pode é ficar paranoico em tentar se encaixar em uma delas e/ou ficar criticando quem se identifica com outras...” (HENRIQUE, Fórum A2). Identificação também é um conceito que precisa estar sob rasura, nos termos de Hall (2014, p. 105), isso porque “parece que é na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor, a questão da identificação, caso se prefira enfatizar o processo de subjetivação e a política de exclusão que essa subjetivação parece implicar – volta a aparecer”.

Isto é, quanto mais se pensa em identidade e quanto mais se aciona esse conceito, mais é acionada a política de exclusão. Quem pertence? Quem não pertence? Por que pertence? Por que não pertence? Como pertence? Como não pertence? No entanto, não é possível falar de assexualidade desde uma perspectiva que se pretenda antropológica sem recorrer às classificações que expliquei nesse capítulo e com as quais me deparei em campo. Por isso mesmo que deixo claro que essas categorias êmicas podem sofrer rearranjos, destotalizações e descentralizações gerando novas categorias para novas maneiras de agenciamento no modo de ser e estar no mundo a partir da assexualidade.

Se por um lado, vemos o seguinte discurso: “Eu queria saber dessas classificações antes, teria evitado muito sofrimento(...)” (ESTELA, Fórum A2); por outro, temos: “É é por isso que eu não apoio nem totalmente nem sou contra as

classificações” (SANDRO, Fórum A2). As classificações identitárias dão o poder de pertencer a alguma coisa, de “não estar sozinho” – como bem quer a Comunidade Assexual A2. A internet confere essa possibilidade de encontro e de se teorizar sobre isso, posto que o que essas pessoas mais fazem no fórum e no *whatsapp* é justamente criar teorias, desconstruir outras, construir conhecimentos, articular conhecimentos de si. E mais, desnaturalizam intimidades que soam como naturais entre duas pessoas que namoram, como o beijo e o abraço. Na fala de Pablo, isso implicaria: “(...)nem vontade de "ficar" ou de beijar, e raramente, abraçar ou tocar a pessoa (pois é algo sentindo aos poucos, com o tempo), embora eu consiga imaginar beijos, abraços, etc”.

Nesse sentido, as assexualidades vêm mostrar que é preciso desnaturalizar a ideia de que todos/as têm vontade inata e biológica de praticar sexo em alguma fase da vida adulta.

Dessa forma, abaixo segue tabela dos conceitos e categorias acionadas nas assexualidades por sujeitos assexuais com quem tive contato em trabalho de campo. Ressalto que essa tabela é uma construção de conceitos realizadas pelos próprios sujeitos assexuais e se encontra no item *Glossário* do Fórum A2.

**TABELA 2 – GLOSSÁRIO ASSEXUALIDADE**

<b>GLOSSÁRIO ASSEXUALIDADE</b>	<b>CONCEITO</b>
<b>ASSEXUALIDADE</b>	Orientação sexual que diz respeito aos sujeitos que não tem interesse na prática sexual com outra pessoa.
<b>ASSEXUAL</b>	Pessoa que não tem interesse na prática sexual com outra pessoa.
<b>ASSEXUAL ESTRITO/A</b>	Pessoa que não sente atração sexual em nenhuma circunstância, nem atração estética e nem interesse na prática sexual com outrem.
<b>ACE</b>	Abreviação de "asexual" (assexual em inglês).
<b>ASSEX</b>	Contração do termo assexual.
<b>SEXO-POSITIVO</b>	Pessoa assexual que considera a atividade sexual natural, saudável e boa para quem gosta. O/a sexo-positivo não tem nada contra o sexo; só não tem nenhum interesse na prática, mas pode ter

	interesse intelectual ou cultural sobre o tema.
<b>SEXOFÓBICO</b>	Pessoa assexual que têm aversão à prática sexual de um modo geral. Geralmente considera o sexo como algo nojento, nauseante.
<b>SEXO-INDIFERENTE</b>	Pessoa assexual totalmente indiferente à prática sexual; não acha que sexo é nojento, mas também não deseja fazer.
<b>ESPECTRO PRETO</b>	Assexualidade estrita (aces e assex estritxs).
<b>SUB-CLASSIFICAÇÕES</b>	São conceitos criados pela AVEN para definir diferentes experiências vivenciadas por diferentes assexuais.
<b>DEMISSEXUAL</b>	Pessoa que pode sentir atração sexual, desde que esteja em um relacionamento afetivo profundo com alguém.
<b>DEMIRROMANTISMO</b>	Estado intermediário entre o romantismo e o arromantismo, em que a pessoa pode sentir atração romântica esporadicamente ou em raros momentos.
<b>DEMIRROMÂNTICO(A)</b>	Pessoa que está em um estado intermediário entre o romantismo e o arromantismo.
<b>GRAY-A</b>	Assexual que sente, às vezes, atração sexual, estando na verdade entre a sexualidade e a assexualidade.
<b>ESPECTRO CINZA</b>	Gray-assexualidade e demissexualidade (semi-sexuais).
<b>LITHROMÂNTIC(A)</b>	Pessoa que sente atração romântica por uma pessoa, porém cessa quando esta é correspondida.
<b>SEXUAL OU ALLOSEXUAL</b>	Em um contexto assexual, é o oposto da assexualidade, englobando os heterossexuais, homossexuais, bissexuais e pansexuais, ou seja, aqueles/as que têm interesse na prática sexual com outra pessoa.
<b>ESPECTRO BRANCO</b>	Parceiros/as não assexuais e aliados/as.
<b>ATRAÇÃO SEXUAL</b>	Desejo sexual voltado à prática da atividade sexual, em potencial ou não, com outrem; necessidade de contato com outrem que proporcionaria prazer (o que seria, para eles e elas, o conceito psicanalítico de libido).
<b>ATRAÇÃO ESTÉTICA</b>	Sentimento de impulso em direção a outrem devido à aparência física da pessoa.
<b>ATRAÇÃO ROMÂNTICA</b>	Interesse afetivo com conotação de amor romântico ou amor não-sexual.
<b>BANDEIRA DA ASSEXUALIDADE</b>	As cores preta, cinza e branca representam a fluidez da sexualidade humana, sendo a cor preta a falta de desejo pela prática sexual, branco a presença do desejo, e cinza o estado intermediário. Roxo é a cor de identificação da assexualidade como comunidade.

<b>BOLO</b>	Para o/a assexual, um bolo é preferível ao sexo.
<b>ANEL PRETO</b>	Anel utilizado por assexuais para fins de identificação coletiva. O uso do anel pode ser tanto no dedo médio, quanto no colar preso ao pescoço.

**Fonte:** Fórum Comunidade Assexual A2.

Na tabela acima, foram inseridos os significados da bandeira da assexualidade, bem como do bolo e do anel preto, porque no capítulo a seguir será abordada a temática da visibilidade assexual e seus contextos políticos. Em sentido geral, política é “fruto da ação coletiva, isto é, de uma rede de pessoas que interagem e se influenciam reciprocamente por meio de relações complexas e dinâmicas” (KUSCHNIR, 2007, p. 09). Todavia, é papel da antropologia entender como atores sociais compreendem e experimentam a política, uma vez que se privilegia a dimensão simbólica, a interpretação que os sujeitos fazem de suas categorias êmicas (que inclui a discussão sobre categorias políticas), suas relações cotidianas.

### 3. CAPÍTULO 3 – “VAMOS SAIR DO BOLO COM A NAVE ACE?”: LUTAS POLÍTICAS NA E DA ASSEXUALIDADE

*Redefining traditionally “sexual” behaviors as non-sexual challenges the sexual/non-sexual binary as it explicitly questions how and why certain behaviors are designated as sexual and others as non-sexual. Asexual definitions of sexuality reveal the construction of such “sexual” acts as masturbation, cuddling, and kissing as unattached with the sexual meanings that are often attributed to these behaviors.*

Kristin S. Scherrer, em *Coming to an Asexual Identity: Negotiating Identity, Negotiating Desire*.

No capítulo 2, mostrei a trajetória dos conceitos sobre assexualidades e do entendimento científico (áreas psicológicas e sociológicas) eêmico quanto à orientação sexual. Também adentrei na discussão do reconhecimento de si (BUTLER, 2016) entre sujeitos assexuais que tanto se refere à certa necessidade classificatória quanto à busca por pertencimento em grupo. Nesse ínterim, a utilização das mídias digitais ocupa espaço privilegiado para alcançar esse objetivo de formar grupos e debater o tema no coletivo, destacando o uso das tecnologias de comunicação para o engendramento e o avanço das perspectivas e lutas políticas.

Seguindo esse entendimento, almejo nesse capítulo da tese aprofundar a discussão que interlocutores e interlocutoras fazem sobre as pautas políticas do grupo, bem como compreender os modos de agenciamento e autonomia que utilizam para os enfrentamentos necessários visando conquistas de espaço, visibilidade e direitos. Os corpos heterogêneos e plurais se unem em aliança e luta política quando necessitam reivindicar no público direitos civis distribuídos de maneira desigual. Porquanto, os corpos se reúnem pelo exercício do direito de aparecer, de se mostrar e de se tornar visível (BUTLER, 2016, 2018). Sendo assim, entre sujeitos assexuais, essa demanda comparece sobremaneira na internet. A internet é o meio, como disse anteriormente, bastante utilizado para assexuais se mostrarem em espaços públicos.

Em trabalho de campo, foi notório observar a intenção desses sujeitos em contestar, revisar e reescrever narrativas em que estabelecem parâmetros de subjetivação e questionamento sobre as matrizes assimétricas que fazem parte do

repertório cultural das sociedades ocidentais contemporâneas no que se refere à naturalização em torno das sexualidades.

Isso porque a bibliografia especializada das áreas biomédica e psiquiátrica dão um tom de “anormalidade” ao tema, especialmente porque se baseiam em padronizações hegemônicas. A psicologização e a psiquiatrização das sexualidades em geral podem ser vistas nas sociedades ocidentais como um acirramento das tensões entre as etiologias sexuais ancoradas nas dinâmicas psíquicas, biologicistas e orgânicas.

É claro que aqui Sigmund Freud ([1905], [1908], [1915] 1996), fundador da psicanálise, adquire especial impacto sobre essa questão a partir do século XX, uma vez que atribuiu ao sexo a responsabilidade pelo surgimento das doenças nervosas e também por criar categorias analíticas qualitativas (e subjetivas) sob viés quantitativo e taxonômico, como “libido”, “desejo”, “catexia libidinal”, “anticatexia libidinal” etc; termos que sugerem uma quantidade “normal” ou “anormal” de energia sexual no ser humano. Porém, como quantificar a libido? Como podemos afirmar, sem cair na armadilha das convenções morais e biologicistas, que a quantidade de desejo e de libido no sujeito está condizente com a normalidade que se espera na espécie humana?

E mais, Freud ([1929] 1996) defendeu a ideia de que a civilização/cultura poupa os seres humanos de infortúnios e sofrimento, uma vez que os grupos humanos se unem no coletivo para proteção e trocas, porém em contrapartida desse “processo civilizatório” o ser humano sacrifica as pulsões sexuais inatas, ou seja, recalca ou sublima a energia sexual que, para Freud, é inerente ao sujeito e existe em qualquer pessoa. Traduzindo: Freud defendeu o argumento de que a cultura ocidental que reprime a energia sexual inata é o agente direto do adoecimento psíquico, por isso mesmo que o mal-estar só pode ser encontrado na civilização. Dessa forma, a sexualidade humana, vista pelo prisma psicanalítico freudiano, classificada pela dinâmica biologicista e quantitativa, chancela a rubrica de que a infelicidade humana ocorre entre o conflito do instinto e cultura, do sexo instintual que precisa ser sacrificado em nome da civilização.

Por conseguinte, o recalque (muitas vezes compreendido como repressão) e a sublimação dos instintos sexuais constituem as principais causas das doenças nervosas e, ainda de acordo com Freud, a civilização/cultura restringe a vida sexual do indivíduo, determinando que somente o sexo oposto se torne objeto de seu amor sexual. Para além, atribui termos que sugerem patologização quando os rumos dados à energia sexual não

são os esperados por essa lógica hetero-objetal-reprodutiva, tendo em vista as publicações freudianas sobre as teorias a despeito da sexualidade, datadas do ano de 1905, escritas a partir de olhar desenvolvimentista sobre tenra infância.

Não afirmo, com isso, que as teorias freudianas são apologias morais, porém contribuíram para o escopo produtivo das áreas biomédicas que equivocadamente utilizaram tais teorias para regular o sexo por meio de práticas discursivas e medicalização da sexualidade. Jane Russo reitera que

nas últimas décadas do século XX, o campo psiquiátrico sofreu uma importante transformação. A visão do que poderíamos chamar de “psicossocial” dos transtornos mentais – representada pela hegemonia, de um lado, de uma interpretação psicanalítica das perturbações e, de outro, da crítica política e social das práticas psiquiátricas tradicionais – cedeu lugar à uma visão estritamente biológica (RUSSO, p. 95).

Isso porque, se por um lado, Freud admite em sua teoria sobre economia psíquica a separação cada vez mais patente entre sexualidade e reprodução, uma vez que o conceito de pulsão (FREUD, 1915) é forjado como tentativa de dar à sexualidade humana o caráter não-instintual, não-biológico; por outro lado, atribui termos, características e juízos de valor patologizantes quando as zonas erógenas e os caminhos afetivos-eróticos não condizem com os resultados esperados do complexo de Édipo na menina e no menino. Termos como “aberrações sexuais” (FREUD, [1905] 1996) comparecem em suas narrativas para se referir aos “desvios relativos à meta sexual”. Chega a ser irônico supor a existência de metas sexuais... De acordo com Foucault (1984, p. 43),

Através de tais discursos multiplicaram-se as condenações judiciais das perversões menores, anexou-se a irregularidade sexual à doença mental; da infância à velhice foi definida uma norma do desenvolvimento sexual e cuidadosamente caracterizados todos os desvios possíveis; organizaram-se controles pedagógicos e tratamentos médicos; em torno das mínimas fantasias, os moralistas e, também e sobretudo, os médicos, trouxeram à baila todo o vocabulário enfático da abominação (FOUCAULT, 1984, p. 43).

A assexualidade, nesse sentido biomédico/psiquiátrico/psicanalítico, está no lugar do que não é saudável. Talvez por isso mesmo que eles e elas precisam lidar com a carga pejorativa da “anormalidade” na assexualidade e, especialmente por esse motivo, sintam-se aliviados/as quando percebem que são mais de quatro mil membros assexuais em um único fórum de discussões.

Berenice Bento e Larissa Pelúcio (2012) publicaram juntas um artigo muito pertinente sobre transexualidade em que criticam as áreas biomédicas por pensarem gênero e sexualidade enquanto categorias diagnósticas e defendem o fim dessa prática diagnosticadora, porque observam que as patologizações das sexualidades são assim encaradas por estarem em desacordo com a norma heterossexual. Tomo de empréstimo esse entendimento, porque sujeitos assexuais se sentem incompreendidos, na maioria das vezes, mas nunca doentes, patologizáveis e, conseqüentemente, curáveis.

A patologização sexual serve para impor um modelo único de vida, o modelo “normal”, hegemônico, acarretando conseqüências sociais para quem não se presta a essa “normalidade”, uma vez que os corpos sexuais (ou não) estão inseridos em processos históricos de classificação, intervenção e significação. Sobre essa questão, Bogaert (2006, p. 248), entende que

*To label something as pathology is often to stigmatize it. Such stigmatization may, in fact, be a source of mental health issues in asexual people, as it has been argued to be for other sexual minorities. If, on the other hand, we avoid a general tendency to pathologize and recognize that some people may be quite content to live as asexual beings, it may in fact serve to remove the stigma and possible distress associated with such inclinations (BOGAERT, 2006, p. 248).*

Sem dúvida alguma, o movimento feminista protagoniza a possibilidade dessa contestação, posto que as feministas foram pioneiras no questionamento de naturalizações sociais quanto à reprodução, gênero e opressão sobre as mulheres. Ademais, a propagação em mídias digitais, emissoras de televisão, em textos na internet, das estratégias e dos discursos do movimento feminista na atualidade propicia criações de espírito crítico em outros nichos compostos por minorias sociais e isso auxiliou na produção dos discursos contra hegemônicos formulados por sujeitos assexuais.

Portanto, ressalta-se que tais sujeitos criticam a ideia de existirem normas culturais pré-estabelecidas que constituem muros engessados do que é saúde e do que é doença (normal x anormal) para os saberes ocidentais biomédicos que influenciam e, por vezes, determinam a maneira de ser e de estar no mundo. Essa tem sido também tarefa de outros grupos minoritários, como por exemplo a luta política de sujeitos transexuais que criticam esses saberes (BENTO, 2004; BRAZ, 2017, 2018; BRAZ e SOUZA, 2016; 2018).

Dessa forma, tão logo entrei em contato com meu campo no início do curso de Doutorado em 2015, observei que os debates (datados desde a criação da Comunidade A2) giravam em torno de demandas políticas por reconhecimento da assexualidade (incluindo as subclassificações) como orientação sexual ao lado da heterossexualidade, homossexualidade e bissexualidade (orientações sexuais reconhecidas) e, conseqüentemente, despatologização do termo e conceito nas políticas identitárias das sexualidades.

Afinal, quem precisa de diagnóstico? Quem tem o poder de estabelecer os critérios do diagnóstico? Quem tem o poder de se valer das categorias gênero e sexualidade enquanto diagnósticos? Quem pode emitir o diagnóstico? Ele serve para que e para quem? Por que o conceito de assexualidade é estabelecido pelas áreas biomédicas como um diagnóstico?

Para todos/as meus interlocutores e minhas interlocutoras perguntei se em algum momento da vida pensaram em procurar médico/a e/ou psicólogo/a e/ou psiquiatra porque se sentem desconfortáveis com as práticas sexuais. Todos/as, sem exceção, me responderam que não. Que não se sentem doentes, nem anormais, nem problemáticos/as, e que a internet trouxe as respostas para o que dizem sentir e viver. Contudo, esse discurso vai contra ao que a área biomédica afirma. Eis a queda de braços:

### **3.1. DISCURSOS E DIAGNÓSTICOS BIOMÉDICOS**

Reitere-se, como foi dito no capítulo 2, que já há reconhecimento por parte de pesquisadores(as) e centros de pesquisas de algumas áreas do conhecimento de que a assexualidade é uma orientação sexual. Contudo, as áreas biomédicas ainda sugerem que praticar sexo é um sinal de saúde e bem-estar. Nesse sentido, Jane Russo (2013, p. 173) analisa o surgimento da Medicina Sexual como parte de um processo “mais amplo de biologização das concepções acerca do humano ao qual se concatena uma transformação importante do modo de atuação e produção da indústria farmacêutica”. Essa pesquisa da autora demonstra que a medicalização da sexualidade tem o objetivo de potencializar o desempenho sexual enquanto garantia de vida saudável e prevenção

do declínio fisiológico relacionado ao processo de envelhecimento. Obviamente, o surgimento de medicalização que interfere diretamente na excitação sexual e ereção masculina, a exemplo do Viagra<sup>52</sup>, torna explícita a preocupação das áreas biomédicas com tratamento farmacológico que garanta de maneira objetiva a potência sexual em um nível quantitativo.

*Durante el siglo XX, es cierto, la investigación hormonal está marcada por un desequilibrio político: mientras que el interés por los testículos y las hormonas masculinas está dirigido a virilizar y sexualizar a los hombres, asociándose desde el principio la testosterona a la juventud, la fuerza, el deseo sexual, el vigor y la energía vital, los proyectos de investigación de las hormonas consideradas como femeninas buscan controlar la sexualidad de las mujeres y su capacidad de reproducción* (PRECIADO, 2014, p. 140).

Faro e Russo (2017, p. 63) estudaram a articulação entre pesquisa biomédica e indústria farmacêutica com base nos estudos da tecnociência; dessa maneira, examinaram artigos que relatam resultados de ensaios clínicos publicados em periódicos científicos sobre o “medicamento Intrinsic<sup>53</sup> – um adesivo à base de testosterona, cujo propósito é o aumento do desejo sexual de mulheres<sup>54</sup>”. Percebe-se que embutido no conceito do medicamento consta a ideia de que testosterona (hormônio masculino) é o responsável pelo aumento do desejo sexual. Aqui temos não apenas medicalização para “distúrbios sexuais”, mas generificação para sanar tais distúrbios. Felizmente, um dos “resultados obtidos, qualificados pelos próprios fabricantes como ‘modestos’, evidenciam que a associação entre desejo e testosterona não é tão direta como se costuma supor” (IDEM, 2017, p. 83).

<sup>52</sup> No Brasil, esse medicamento foi lançado em 1998 (ROHDEN, 2017). De acordo com Preciado (2014), a comercialização desses medicamentos como o Viagra, o Levitra e o Cialis, converte os privilégios masculinos naturalizados em domínios políticos-capitalistas. “*Hoy, más que falocracia, habría que hablar de ‘falocontrol’, de un conjunto de dispositivos políticos que luchan por diseñar los límites de la nueva masculinidad*” (PRECIADO, 2014, p. 139).

<sup>53</sup> “O Intrinsic teve seu pedido de autorização para comercialização depositado na *Food and Drug Administration* (FDA) pela *Procter & Gamble* (P&G), em junho de 2004, dirigido a uma população bastante específica: mulheres com menopausa cirúrgica (histerectomia e ooforectomia bilateral), submetidas à terapia com estrógenos e com **diagnóstico de transtorno do desejo sexual hipotativo (TDSH)**. Esse pedido foi negado em dezembro de 2004 e desde então, a FDA nunca permitiu sua comercialização nos Estados Unidos (ao menos não até 2016, quando este artigo foi escrito). Na Europa, o produto foi aprovado pela *European Medicines Agency* (EMA) e comercializado entre 2006 e 2012” (FARO e RUSSO, 2017, p. 63).

<sup>54</sup> Percebe-se aqui flagrante associação da ginecologia com a psiquiatria. Além do mais, “a promoção de discursos públicos em torno da insatisfação feminina e a promessa de resolução via recursos biomédicos aparece também no campo da medicina estética, em especial da cirurgia plástica” (ROHDEN, 2017, p. 31).

Ou seja, há um reforço social e político na ideia de que os novos medicamentos reparam disfunções e melhoram as performances generificadas e sexuais nos(as) usuários(as) dos remédios. E mais, esse reforço social também sugere que deficiência sexual é um problema médico que pode oficialmente ser reparado por meio das indústrias farmacêuticas e dos atendimentos clínicos. Ora, se as sociedades ocidentais se preocupam em desenvolver biotecnologias que ofereçam vida sexual ativa por mais tempo e com mais potência para as pessoas, então é justo dizer que há incentivo social às práticas sexuais como sinônimo de saúde e ausência de sofrimento, uma vez que essas tecnologias são desenvolvidas por áreas responsáveis pela manutenção e a restauração da saúde. Em um sentido amplo, as áreas biomédicas lidam com a prevenção e cura das doenças humanas.

Se as sociedades ocidentais oferecem medicalização da sexualidade para reparar disfunções que aparecem, sobretudo, na velhice, parece correto afirmar também que em alguma medida a Medicina Sexual estabelece um padrão quantitativo e qualitativo para sexualidade humana. Diante do exposto, Jane Russo (2013) afirma que a partir dos anos 1990 a concepção da “função sexual” (e, por conseguinte, da “disfunção sexual”) como algo eminentemente orgânico, mas também relacional, é gradativamente circunscrita ao funcionamento do aparelho genital. Assim, surgiram categorias médicas que se referem à incapacidade de o indivíduo ter relações sexuais de maneira considerada normal.

Mediante o que foi dito, a vontade de praticar sexo, para essas áreas, é o normal e o saudável. Anormal é não querer ter relações sexuais, sob esse ponto de vista biomédico. Portanto, a biomedicina também naturaliza a ideia de que todo e qualquer ser humano deseja e pratica sexo quando tem desenvolvimento biológico e fisiológico para tanto. Por isso mesmo que as ciências buscaram inovações biotecnológicas e farmacêuticas que funcionam como terapias para o que essas áreas do saber chamam de desvios e disfunções sexuais.

Dessa forma, a medicina acredita que as drogas medicamentosas atuam sobre os sintomas e as perturbações visando diminuir o sofrimento proporcionado pelos supostos desvios nos padrões sexuais. A comercialização desses medicamentos exigiu novas definições de patologia e normalidade (FOUCAULT, 1984, 1986, 1988; ROHDEN, 2004; PRECIADO, 2014; RUSSO, 2013). Sendo assim, não foi de maneira gratuita que, de forma interligada ao crescimento das indústrias farmacológicas, houve considerável

aumento nas categorias classificatórias psiquiátricas quanto aos transtornos ligados às sexualidades.

A cada lançamento de edições do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM)<sup>55</sup>, livros de referência utilizados pela medicina psiquiátrica e afins, o número de doenças como um todo aumenta. O DSM-I, de acordo com Russo (2004; 2013), Rohden (2004), Sena (2007, 2010, 2014), Russo et al (2011) e Bezerra (2015), foi lançado em 1952 e coincidiu com o surgimento dos tranquilizantes como terapêutica química para pacientes psiquiátricos.

Não é o objetivo dessa tese problematizar diretamente a expansão da medicação como alternativa terapêutica utilizada pelas áreas da saúde, mesmo porque isso acarretou de maneira direta na metodologia de tratamento da medicina (sobretudo, da psiquiatria) no que se refere ao internamento e isolamento de pessoas (práticas utilizadas em hospícios, manicômios e clínicas desde o século XVIII). Apenas considero importante citar o crescimento das indústrias farmacológicas paralelamente ao aumento do número de doenças e transtornos lançados nos DSM (hoje, em sua quinta edição).

Isso porque, obviamente, sugere novos tipos de consumidores(as) para esses medicamentos e, como decorrência, um novo campo discursivo se fortaleceu (SENA, 2007). No que se referem aos diagnósticos sobre as sexualidades e surgimentos de novos discursos, um fato importante aconteceu quando, em 1973, “a homossexualidade foi retirada da lista de nomes de desordens mentais do DSM-II como resultado de extensas lutas pelos direitos dos homossexuais durante a década de 60” (SENA, 2007, p. 145).

A força do movimento reivindicatório se mostrou determinante para a retirada da homossexualidade como patologia diagnosticada no DSM. É claro que essa decisão não foi amistosamente conquistada, mas aponta para a incapacidade fundamentada em bases científicas de sustentar o discurso de que a homossexualidade é uma desordem ou um

---

<sup>55</sup> “O DSM é uma classificação médica de transtornos e, como tal, funciona como um esquema cognitivo determinado historicamente, o qual tira vantagem de informações clínicas e científicas para aumentar sua compreensão e utilidade” (DSM-5, 2014, p. 10).

transtorno mental e sexual. A retirada<sup>56</sup> da homossexualidade do DSM mostra também que se trata de uma variante normal da sexualidade humana.

Portanto, essas classificações vão muito além do interesse das áreas biomédicas e pessoas portadoras de transtorno; elas têm um impacto social que não pode ser desconsiderado (OLIVEIRA, 2011) e, na maioria das vezes, mensurados com a ferramenta estatística. A base da psiquiatria, como uma prática enquadradora e classificatória (taxonômica), ainda nos dias de hoje se desenvolve por meio de testagens de campo e estatísticas. “A estatística é a análise das observações em população pertencente a um mesmo conjunto” (SENA, 2007, p. 150) e demanda algumas etapas metodológicas que auxiliam na descrição e na interpretação dos dados e/ou resultados amostrais. Como consequência dessa prática estatística utilizada pela psiquiatria para classificar, Tito Sena (2007, p. 157) explana que essa tradição metodológica “sustenta os padrões de normalidade e produzem normatizações, sejam de posturas, atrações, condutas, costumes, comportamentos e desejos, através de um verniz científico”.

Vale destacar, no entanto, que a estatística não oferece um resultado fixo, atemporal e permanente. Ademais, essa metodologia de pesquisa tem a condição de homogeneizar todas as formas singulares de historicidade, além de estabelecer generalizações que podem vir a ser potencialmente estigmatizadoras, justamente pela força discursiva que as sociedades ocidentais imputam às ciências (sobretudo, as jurídicas e as biomédicas<sup>57</sup>).

Ressalto, com isso, que a cada Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) lançado no mercado é construído estatística e taxonomicamente diagnósticos e transtornos. De acordo com a tese de Tito Sena (2007, p. 142),

O DSM-I, primeiro manual oficial da APA<sup>58</sup>, surgiu em 1952 com 106 diagnósticos psiquiátricos; o DSM-II em 1968 apresentava 185 diagnósticos, o DSM-III, publicado em 1980, continha 265 diagnósticos e sua revisão em 1987, estendeu-se para 297 diagnósticos. O DSM-IV foi editado em 1994 e fornece 365 categorias de diagnósticos (SENA, 2007, p. 142).

---

<sup>56</sup> Muito embora, do ponto de vista cultural e simbólico, tal associação ainda permaneça produzindo efeitos diversos, como mostram os absurdos projetos de lei que, no Brasil, buscam validar charlatanismos de suposta cura ou reversão da homossexualidade.

<sup>57</sup> Ver Foucault (1984; 1986; 1988).

<sup>58</sup> Associação Americana de Psiquiatria.

A tese de Sena não inclui o DSM-5, posto que este foi publicado em ano posterior à finalização de seus estudos. Mas, com essa citação acima é perceptível que o número de diagnósticos (doenças) aumentou a cada edição reavaliada pela APA e posta no mercado. Outro aspecto relevante é que a proximidade em anos de uma edição para a outra é muito curta. O surgimento do primeiro manual para o segundo houve intervalo de 16 anos, o segundo para o terceiro manual 12 anos, o terceiro DSM para o lançamento de sua revisão o intervalo foi ainda mais curto, uma vez que em 7 anos foi realizada a revisão e acrescido ao manual mais 32 diagnósticos. Da revisão do DSM-III para o DSM-IV foi um prazo de 13 anos. Sendo assim, em 42 anos, segundo a medicina psiquiátrica, surgiram 365 categorias diagnósticas diferentes.

Ou as amostras estatísticas obtidas nas sociedades são muito doentes ou essa conta é demasiadamente exagerada. Em breve, chegarei nesse ponto de reflexão. Tendo isso em mão, não me assustei ao constatar que da revisão lançada do DSM-IV, em 2000, para o lançamento do DSM-5, em 2012, surgiram novas categorias diagnósticas.

A introdução do DSM-5 (2014) explicita como foi feito o Teste de Campo (aplicação do roteiro de pesquisa em seres humanos) para o lançamento da quinta edição do Manual. Primeiramente, os testes de campo foram realizados em 11 locais médico-acadêmicos nos EUA e avaliaram a confiabilidade, a viabilidade e a utilidade clínica para transtornos/doenças que potencialmente impactam mais a saúde pública. Na descrição desse item no Manual, não há qualquer detalhamento quanto à amostra escolhida para a pesquisa, só se informa que foi representativa para todos os diagnósticos e não são citadas de maneira detalhada como foram selecionados(as) pacientes e, não menos importante, o perfil sociológico dessas pessoas.

Em nível metodológico e ético, as(os) pacientes (a amostra representativa) consentiram previamente com o estudo e com o objetivo geral da revisão do manual. Em decorrência disso, foram alocados para uma entrevista clínica realizada por um clínico cego ao diagnóstico, seguida por uma segunda entrevista com um clínico cego aos diagnósticos anteriores.

Primeiramente, os pacientes preencheram um inventário computadorizado de sintomas transversais em mais de uma dúzia de domínios psicológicos. Esses inventários foram pontuados por um servidor central, e os resultados foram fornecidos aos clínicos antes que eles realizassem uma entrevista clínica típica (sem protocolo estruturado). Requisitou-se aos clínicos que pontuassem a presença de

critérios em uma lista de diagnósticos do DSM-5 computadorizada, que determinassem diagnósticos, pontuassem a gravidade do diagnóstico e submetessem todos os dados ao servidor central acessível pela internet. Esse delineamento de estudo permitiu que se calculasse o grau de concordância de diagnóstico entre dois clínicos independentes (utilizando a estatística *kappa* intraclasse) e a concordância de um único paciente ou dois clínicos diferentes em duas avaliações separadas de sintomas transversais, traços de personalidade, incapacidade e medidas de gravidade diagnóstica (utilizando coeficientes de correlação intraclasse) em conjunto com informações sobre a precisão dessas estimativas de confiabilidade. Foi possível também avaliar as taxas de prevalência das condições de ambos, DSM-IV e DSM-5, nas respectivas populações clínicas (DSM-5, 2014, p. 08).

A aplicação desse teste de campo foi realizada por psiquiatras especializados e gerais, psicólogos, assistentes sociais, consultores, terapeutas de casais e de família e enfermeiros de saúde mental com prática psiquiátrica avançada. Também consta no manual que o número de profissionais envolvidos nessa revisão foi de alta envergadura e robustez quantitativa e qualitativa.

Em 1999, a APA deu início a uma avaliação dos pontos fortes e fracos do DSM com base em novas pesquisas que não ofereciam respaldo aos limites estabelecidos para alguns transtornos mentais. Esse esforço foi coordenado junto à Divisão de Saúde Mental da Organização Mundial da Saúde (OMS), à *World Psychiatric Association* e ao *National Institute of Mental Health* (NIMH) sob o formato de diversas conferências, cujos resultados foram publicados em 2002 em uma monografia intitulada *A Research Agenda for DSM-V* [Um Plano de Pesquisa para o DSM-V]. De 2003 a 2008, um acordo de cooperação entre a APA e a OMS recebeu apoio do NIMH, do *National Institute on Drug Abuse* (NIDA) e do *National Institute on Alcoholism and Alcohol Abuse* (NIAAA) para congregar 13 conferências internacionais para o planejamento de pesquisas para o DSM-5, envolvendo **400 participantes de 39 países, com a finalidade de fazer uma revisão da literatura mundial** em áreas diagnósticas específicas para preparar revisões para o desenvolvimento tanto do DSM-5 quanto da Classificação Internacional de Doenças, 11<sup>a</sup> Revisão (CID-11). Os relatórios dessas conferências foram a base para as revisões da futura Força-tarefa do DSM-5 e prepararam o terreno para a nova edição do DSM (DSM-5, 2014, p. 06, grifos meus).

É possível observar na citação acima as agências colaboradoras da pesquisa, porém não há descrição detalhada sobre os países envolvidos, qual participação de cada área profissional, se os testes de campo se resumiram aos 11 locais nos EUA ou se houve parceria em outros países. Sem contar que, como falei, quanto à amostra nenhum marcador social da diferença é mencionado (idade, local de nascimento, estado civil, número de dependentes, classe econômica, escolaridade, gênero, sexualidade, raça/cor,

dentre outros). Em contrapartida, na introdução do DSM-5, são transparentes quanto ao processo de revisão.

Um processo complementar de fiscalização foi iniciado pelos membros do conselho da APA para declaração aberta sobre fontes de renda, evitando, dessa forma, conflitos de interesse por membros da Força-tarefa e pelos membros do grupo de trabalho. **A transparência total de todas as fontes de renda e das verbas de pesquisa oriundas de fontes comerciais, inclusive da indústria farmacêutica, nos três anos anteriores, a imposição de um teto para os valores doados por todas as fontes comerciais e a divulgação dos dados em um website definiram um novo padrão para a área.** A partir de então, a Força-tarefa de 28 membros foi aprovada em 2007, e a indicação dos mais de 130 membros dos grupos de trabalho foi aprovada em 2008. Mais de 400 consultores adicionais dos grupos de trabalho sem poder de voto também receberam aprovação para participar do processo. Um conceito bem definido do próximo estágio evolutivo na classificação dos transtornos mentais foi a base para os esforços da Força-tarefa e dos grupos de trabalho. Essa visão surgiu quando a Força-tarefa e os grupos de trabalho recuperaram o histórico da classificação do DSM-IV, seus pontos positivos e limitações atuais e definiram os rumos estratégicos para sua revisão. Um processo intensivo com duração de seis anos envolveu a realização de revisões da literatura e análises secundárias, a publicação de relatórios de pesquisa em periódicos científicos, o desenvolvimento de rascunhos de critérios diagnósticos e sua publicação no *website* do DSM-5 para comentários públicos, a apresentação de achados preliminares em conferências profissionais, a execução de testes de campo e a revisão dos critérios e do texto (DSM-5, 2014, p. 07, grifos meus).

Diante disso, resta expor questionamento que deixo em aberto, porque não é objetivo dessa tese responder a isso: em um pouco mais de meio século, surgiram mais de 365 categorias diagnósticas nas cinco edições dos Manuais de Psiquiatria e a última revisão contou com recurso financeiro doado por indústria farmacêutica; sendo assim, as sociedades da amostra representativa são muito doentes ou essa matemática metodológica é muito mal explicada?

A deficiência desse manual também diz respeito à explicação detalhada do critério diagnóstico. “Transtornos mentais são definidos em relação a normas e valores culturais, sociais e familiares. A cultura proporciona estruturas de interpretação que moldam a experiência e a expressão de sintomas, sinais e comportamentos que são os critérios para o diagnóstico” (DSM-5, 2014, p. 14). Como afirmei (NEIVA, 2017b), o diagnóstico baseado no DSM-5 leva em consideração os comportamentos que se diferem das normas socioculturais de determinada sociedade. Sendo assim, “os limites entre normalidade e patologia variam em diferentes culturas com relação a tipos

específicos de comportamentos” (DSM-5, 2014, p. 14). O que seriam “tipos específicos de comportamentos”? Pensando nas sociedades ocidentais, será que em um prazo de meio século os “tipos específicos de comportamentos” mudaram ao ponto de justificar uma lista cada vez maior de patologias?

As propostas para a revisão dos critérios diagnósticos do DSM-5 foram desenvolvidas por membros dos grupos de trabalho com base em lógica, alcance das mudanças, impacto previsto sobre o manejo clínico e a saúde pública, solidez do respaldo das evidências de pesquisa, clareza geral e utilidade clínica. **As propostas abrangeram alterações nos critérios diagnósticos; o acréscimo de novos transtornos, subtipos e especificadores; e a eliminação de transtornos existentes** (DSM-5, 2014, p. 07, grifos meus).

Além disso, o Manual em tela mantém explícito que um dos critérios para realizar diagnóstico é a alteração que pode se manifestar no ciclo vital (DSM-5, 2014). Como se refere à perspectiva fisiológica e biológica do desenvolvimento humano, entende-se que ciclo vital nesse contexto segue uma pauta fundamentalista e essencialista; ou seja, é compreendido pelas áreas biomédicas como inerente a todo ser humano e apresenta-se como anormal quando as interações genéticas/ambientais afetam o funcionamento cognitivo, emocional e comportamental esperado para todo e qualquer indivíduo.

Henning (2014, p. 86) se debruçou a refletir sobre o curso da vida sob perspectiva antropológica e afirma que “argumentos ancorados em ‘fatos naturais’ tidos como universais e irrefutáveis, seriam na verdade constructos sociais com alta variabilidade histórica e cultural”. Isso porque enquanto as áreas biomédicas pensam o curso da vida como “fases” estáticas, hegemônicas e universais, a antropologia reflete sobre o assunto considerando que se trata de “processo individual de se mover através do tempo enquanto se conectam as mudanças individuais com as sociais dentro de contextos específicos e grupos populacionais de referência ou cortes” (HENNING, 2014, p. 36).

De acordo com o argumento biologicista, é recomendado pelo DSM-5 que o(a) profissional da saúde deve incluir uma análise de história clínica criteriosa e um resumo conciso dos fatores sociais, psicológicos e biológicos para a realização de diagnóstico preciso. Ademais, o critério cultural também é assinalado com especial relevância.

Os limiares de tolerância para sintomas ou comportamentos específicos são diferentes conforme a cultura, o contexto social e a

família. Portanto, o nível em que uma experiência se torna problemática ou patológica será diferente. O discernimento de que um determinado comportamento é anormal e exige atenção clínica depende de normas culturais que são internalizadas pelo indivíduo e aplicadas por outros a seu redor, incluindo familiares e clínicos. **A consciência da importância da cultura pode corrigir interpretações errôneas de psicopatologia, mas a cultura também pode contribuir para vulnerabilidade e sofrimento** (DSM-5, 2014, p. 14, grifos meus).

Permanece a questão: a força-tarefa que redigiu a última edição do Manual questionou em que medida se naturaliza a condição sexual humana para estabelecer o que é disfunção sexual? Ao levar em consideração a cultura em que se insere o(a) paciente, será que a força-tarefa das áreas biomédicas pensará no quanto a ideia de sexo é posta no discurso social e cultural como sinônimo de saúde em uma futura (e talvez próxima) revisão do DSM?

Se por um lado, há reconhecimento de que a cultura pode contribuir para adoecimentos, por outro lado, não se questionou os postulados culturais antes de determinar o que é patológico ou não. O que eu estou dizendo é que soa interessante que na quinta edição do Manual, a força-tarefa assume que a cultura pode vir a ser agente de sofrimento<sup>59</sup>, mas não assume se questionou as naturalizações culturais e sociais para estabelecer como critério de julgamento clínico padrões de normalidade e anormalidade em relação ao interesse por práticas sexuais.

Além do mais, Freud ([1929] 1996) afirma que o método mais comum e usado para evitar o sofrimento é o que procura influenciar o nosso próprio organismo. Em última análise, o método mais eficaz para influenciar o organismo é o químico: por via dos remédios ou da intoxicação de drogas (lícitas e ilícitas).

Portanto, em tese, o desenvolvimento de qualquer medicamento fabricado por indústrias farmacológicas tem o objetivo principal de remediar o sofrimento humano.

---

<sup>59</sup> Esse aspecto não é uma novidade para profissionais das áreas psiquiátricas e psicológicas, posto que Sigmund Freud ([1927], [1929], 1996), nos textos *O Futuro de uma Ilusão* e *O Mal-Estar na Cultura* (mal traduzido do alemão para o inglês por *O Mal-Estar na Civilização*), afirma que o sofrimento nos ameaça a partir de três direções: 1. de nosso próprio corpo, condenado à decadência, à doença e à morte, uma vez que não é possível reverter processos de envelhecimento do corpo para quem está vivo; 2. do mundo externo com as forças de destruição advindas por fenômenos da natureza (por exemplo, tsunami na Indonésia); 3. de nossos relacionamentos com os outros seres humanos e com nossa cultura. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Nesse sentido, Freud alerta que a tarefa de evitar o sofrimento, por vezes, coloca a de obter prazer em segundo plano.

Assim, os objetivos secundários são: evitar a dor, afastar a sensação de desgraça e evitar o desenvolvimento de padecimento corporal. As sensações desprazerosas provocadas pelo declínio do corpo, por tormentas da natureza e, principalmente, pelo contato entre seres humanos podem ser alteradas por medicamentos que condicionam a sensibilidade para tornar o paciente quimicamente incapaz de sentir a sensação de sofrimento e/ou de dor.

No limite da especulação, as indústrias farmacêuticas vendem felicidade encapsulada, mas isso não significa dizer que a vida das pessoas será mais feliz. Além do mais, tais comercializações engendram novas formas de poder que se referem aos novos processos de modernização de controles e disciplinas corporais. A isso, Foucault (2013) chama de biopoder e Preciado (2014) chama de sexopolítica, termo que se refere às formas de produção e de controle disciplinares que demarcam as sexualidades como centros de regulação das condições de reprodução da vida ou aos processos biológicos que dizem respeito à população.

Sendo assim, para cada transtorno tipificado em manual biomédico, há uma pílula vendida em farmácia sob prescrição médica. No entanto, é claro que a tarefa do empreendimento não poderia negar as diferenças culturais entre as sociedades; contudo, assumem como verdadeira a existência de doenças *a priori*, restando à cultura aceitar e aderir ou rejeitar um diagnóstico. E mais, qualquer divergência corporal da norma não é vista como cultural, mas é considerada uma monstruosidade, uma violação das leis da natureza ou uma perversão, uma violação das leis morais.

Significados, costumes e tradições culturais também podem contribuir para o estigma ou apoio na reação social e familiar à doença mental. A cultura pode fornecer estratégias de enfrentamento que aumentam a resiliência em resposta à doença ou sugerir a busca de auxílio e opções de acesso à assistência à saúde de diversos tipos, incluindo sistemas de saúde alternativos e complementares. **A cultura pode influenciar a aceitação ou a rejeição de um diagnóstico e a adesão ao tratamento, afetando o curso da doença e sua recuperação.** Ela também afeta a conduta durante a consulta clínica; em consequência, diferenças culturais entre o clínico e o paciente têm efeito sobre a precisão e a aceitação do diagnóstico, bem como sobre as decisões terapêuticas, as considerações sobre o prognóstico e a evolução clínica (DSM-5, 2014, p. 14, grifos meus).

Em que medida a precisão diagnóstica é realizada sob influência de estigmas e preconceitos por parte do(a) profissional? Sabemos por Laqueur (2001), Foucault (1988) e Preciado (2014) que simples práticas sexuais se transformaram a partir do

século XVIII em verdades sobre os sujeitos, identidades e condições que devem ser confessadas, estudadas, registradas, perseguidas, caçadas, castigadas e curadas. Esse movimento de vigilância das sexualidades e dos corpos dóceis gera dispositivos e regimes sexopolíticos que criam até mesmo novas epistemologias científicas.

A rigor, é dito claramente no livro da psiquiatria que o diagnóstico de um transtorno mental não é equivalente à necessidade de tratamento, porém, “a necessidade de tratamento é uma decisão clínica complexa que leva em consideração a gravidade dos sintomas e a importância dos sintomas” (DSM-5, 2014, p. 20). A falta de práticas sexuais é entendida como uma alteração no ciclo vital. Qual *decisão clínica* para isso? É um sintoma grave?

Ademais, “os critérios diagnósticos são oferecidos como diretrizes para a realização de diagnósticos, e seu uso deve se basear no julgamento clínico” (DSM-5, 2014, p.21). A palavra julgamento remete ao entendimento de um juízo (de valor?), que sustenta uma prática enquadradora e classificatória na qual corre-se o risco de “homogeneizar todas as formas singulares de historicidade, além de estabelecer limites rígidos e fixos” (SENA, 2014) aos comportamentos humanos.

Dito isso, o julgamento clínico é um tanto falho nas determinações do que é doença ou não e quando é necessário patologizar o que é marginalizado a partir da norma. Assim, “o patológico é o que provoca sofrimento no indivíduo e anormal é aquilo que se desvia consideravelmente da média estatística. Entretanto, diversidade não é doença” (SENA, 2014, p. 107). De maneira que os julgamentos clínicos aos quais se referem no DSM-5 não são gratuitos e são baseados em exclusões sociais, especialmente porque se baseiam em padronizações hegemônicas.

Devo dizer que no DSM-5 não há a palavra assexualidade, embora conste em aspas a palavra assexual em dois momentos ao longo de mais de 990 páginas. Porém, o fato de não constar a palavra, o termo, no DSM-5 isenta as áreas biomédicas de considerá-la doença, de patologizá-la?

### **3.2. “DISFUNÇÕES SEXUAIS” E ASSEXUALIDADES**

Antes de chegar no conceito de “disfunções sexuais” de acordo com o DSM-5 (2014), resta dizer que mais um critério para relevância clínica é levado em consideração: diferenças sexuais e de gênero. Para fins de entendimento do que são esses conceitos para a medicina, trago citação no literal de como a força-tarefa do DSM-5 compreende as diferenças sexuais e de gênero.

Em termos de nomenclatura, *diferenças sexuais* são variações atribuídas aos órgãos reprodutores de um indivíduo e ao complemento cromossômico XX ou XY. *Diferenças de gênero* são variações que resultam tanto do sexo biológico como da autorrepresentação do indivíduo, que inclui consequências psicológicas, comportamentais e sociais do gênero percebido. O termo *diferenças de gênero* é utilizado no DSM-5 porque, com mais frequência, as diferenças entre homens e mulheres são o resultado tanto do sexo biológico quanto da autorrepresentação individual. Contudo, algumas diferenças baseiam-se apenas no sexo biológico (DSM-5, 2014, p.15).

Percebe-se que tais conceitos são classificados basicamente sob o viés biofisiológico, ainda que a autorrepresentação individual seja citada como parte do entendimento das diferenças entre homens e mulheres. Sendo assim, cada transtorno descrito no manual recebe como observação “questões diagnósticas relativas ao gênero”.

Com isso em mão, para o DSM-5 (2014, p. 424), “as disfunções sexuais formam um grupo heterogêneo de transtornos que, em geral, se caracterizam por uma perturbação clinicamente significativa na capacidade de uma pessoa responder sexualmente ou de experimentar prazer sexual”. Um mesmo indivíduo poderá ter várias disfunções sexuais ao mesmo tempo, alerta o manual, para tristeza inegável de muitos(as). Nesses casos, todas as disfunções deverão ser diagnosticadas pelo(a) profissional clínico.

Uma das questões que abordei entre interlocutores(as) de pesquisa foi: já sentiu necessidade de buscar auxílio médico e/ou psicológico devido a sua orientação sexual? Por unanimidade, a resposta foi não. Também perguntei se em algum momento da vida pensaram em procurar médico/a e/ou psicólogo/a e/ou psiquiatra porque se sentiram desconfortáveis com a ausência de práticas sexuais em suas vidas afetivas e conjugais. Todos/as, sem exceção, me responderam que não! Que não se sentem doentes, nem anormais, nem problemáticos/as, para procurarem auxílio biomédico.

Todavia, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, em sua quinta edição, se refere a dois transtornos cujos conceitos são iguais aos das assexualidades. A saber, os chamados *Transtorno do Interesse/Excitação Sexual Feminino* e *Transtorno do Desejo Masculino Sexual Hipoativo*. Esses transtornos são descritos obviamente com diferenciação de gênero, como pode ser visto, inclusive, no título dado aos transtornos.

O *Transtorno do Interesse/Excitação Sexual Feminino* se refere à “ausência ou redução significativa do interesse ou da excitação sexual” (DSM-5, 2014, p. 433). E, como não poderia deixar de comparecer na descrição desse transtorno, há o preconceito naturalizado de que mulheres demandam menos prática sexual do que os homens: “uma ‘discrepância de desejo’, em que a mulher sente menos desejo para a atividade sexual que seu parceiro, não é suficiente para o diagnóstico de transtorno do interesse/excitação sexual feminino” (DSM-5, 2014, p. 433). Ou seja, aqui se dá a entender que é comum/normal mulheres terem menos apetite sexual do que homens.

Mediante os critérios para esse diagnóstico, ressaltam-se dois itens: o tempo – a ausência significativa do interesse sexual deve ser superior a seis meses – e o índice de sofrimento, isto é, se a redução de tal investimento sexual atingir o relacionamento conjugal e amoroso, o contato familiar ou a vida psíquica da mulher, as chances do(a) profissional diagnosticá-la com esse transtorno aumentam.

Na página 434 do DMS-5 (2014), contudo, há uma observação solta em uma linha que não posso ignorar: se a falta de desejo sexual ao longo da vida for mais bem explicada pela identificação por parte da própria mulher como “assexual” (aspado no Manual), não se aplica o diagnóstico de *Transtorno do Interesse/Excitação Sexual Feminino*, porém, essa exceção não explicada no Manual faz parte do subitem desse transtorno chamado “*Outras Disfunções Sexuais*”. Ou seja, não se encaixa nessa prescrição diagnóstica, mas não deixa de ser uma *outra* disfunção sexual.

Admite-se assexualidades, mas além dessa admissão constar no item de “*outras disfunções sexuais*”, há uma sugestão de que a “discrepância do desejo” é naturalizada e lida como aspecto biológico e fisiológico entre as mulheres, tomando os homens como fonte de referência para esse dado comparativo.

Com isso em mão, questionei as interlocutoras de minha pesquisa sobre os preconceitos que sofrem (estigmas) em nome das assexualidades enquanto orientação sexual. Trago em tela algumas das respostas que obtive:

Preconceito nem foi sobre a orientação sexual, foi com a possibilidade de ficar para titia. Minha família percebeu que namorei pouco na vida e passou a me cobrar casamento e filhos. (Janaína, 28 anos, nascida em Recife/PE, estudante universitária).

No meu caso, o único problema eram os parentes perguntando sobre namorados. Eu respondia apenas que não queria namorar. Achavam estranho, mas não questionavam mais. Hoje em dia, já desistiram de perguntar. Vivo em paz (Lilian, 34 anos, nascida em São Paulo/SP, técnica em informática).

Não costumo falar sobre minha orientação sexual para as pessoas, pois não sinto que devo explicação a elas, isso é algo que só diz respeito a mim (Mirela, 19 anos, nascida em Goiânia/GO, estudante universitária).

Apelidos maldosos, era comparada com uma "boneca de pano etc". Me sentia muito mal com essas palavras, mas aprendi a gostar de mim e não permitir que pessoas maldosas me fizessem sentir mal por ser assex. Apenas aceitei o que sou e aceito (Letícia, 28 anos, nascida em São Paulo/SP, administradora de empresa).

Meu ex-esposo contou que sou ace em um churrasco de família para todos os nossos familiares durante uma briga nossa. O pastor da antiga igreja que frequentava soube disso e veio conversar comigo para me dizer que o papel de esposa é servir o marido sexualmente... me divorciei e mudei de igreja. Eu não quero saber de homem sexual nenhum me torrando por sexo. Agora, só namoro ace estrito para não ter problema (Maria, 27 anos, nascida em São Paulo/SP, secretária executiva).

Preconceitos verbais, piadas de cunho agressivo e pejorativo. Acham que sou frígida, que não achei um homem com atitude, que tivesse pegada, falam que sou lésbica, essas coisas (Bruna, 22 anos, residente de Brasília/DF, estudante universitária).

Expliquei para meu pai sobre assexualidade, mas ele confundiu tudo e ficou bravo achando que eu era lésbica. Minha mãe também não entendeu, aliás não entende até hoje. Fora isso uns conhecidos e colegas se afastaram quando souberam (Rafaela, 32 anos, residente de Belo Horizonte/MG, advogada).

No início da descoberta, resolvi contar aos meus pais sobre ser assexual. Resultado: eles não acreditaram no que eu contei e hoje em dia isso foi completamente esquecido. A negação da assexualidade chegou a tal ponto que eles preferiram contar para a família que eu não quero me casar porque sou frígida ou lésbica. A minha mãe quis me levar ao ginecologista para tomar remédio, hormônio, estimulante, me neguei a ir, porque não estou doente. Se eu fosse um homem, tenho certeza que me arrastariam para um prostíbulo (Andreia, 31 anos, nascida em Franca/SP, vendedora).

Esses exemplos trazem à tona algumas questões que irei explorar após falar sobre *Transtorno do Desejo Masculino Sexual Hipotativo*, que é definido pelo DSM-5 (2014, p. 441) como “pensamentos ou fantasias sexuais/eróticas e desejo para atividade sexual deficientes (ou ausentes) de forma persistente ou recorrente”. O primeiro critério para o julgamento clínico de ambos transtornos é que “os sintomas persistem por um período mínimo de aproximadamente seis meses” (DSM – 5, 2014, p. 441). E o Manual ainda acrescenta: “tanto o desejo baixo/falta de desejo para o sexo como a deficiência/ausência de pensamentos ou fantasias sexuais são imprescindíveis para o diagnóstico” (DSM – 5, 2014, p. 441).

**FIGURA 11 – EXEMPLOS DE PRECONCEITOS**



Fonte: Site [www.conversascult.com.br](http://www.conversascult.com.br)

Jane Russo (2004) destaca que, ao referir-se à “deficiência de fantasias” ou ao “baixo desejo”, os manuais da medicina e da psiquiatria (propriamente ditos) sugerem que existe um nível “normal” de fantasias e desejos no ser humano. Logo, não é difícil fazer essa matemática: quem não está nesse nível “normal” estabelecido pela medicina e psiquiatria, de acordo com julgamento clínico e amostras pouco transparentes, é doente ou pode vir a ser doente/anormal. Segundo Elizabete Oliveira (2014), como a

assexualidade é caracterizada pela ausência de desejo e/ou atração sexual, isso a coloca automaticamente na lista dos distúrbios sexuais.

Ademais, também consta em “*Outras Disfunções Sexuais*” a seguinte observação para os homens: “Se o próprio homem identifica a si mesmo como assexual, o diagnóstico de transtorno do desejo sexual masculino hipoativo não é feito” (DSM-5, 2014, p. 443). Sem contar que o diagnóstico de transtorno do desejo sexual masculino hipoativo não deve ser feito nos casos em que a falta de desejo é mais bem explicada por outro transtorno mental (como estresse, depressão), uso de substância/medicamento, efeito de condição médica (como hipogonadismo, diabetes melito, disfunção da tireoide, doença do sistema nervoso central) e fatores interpessoais (isto é, perturbação grave do relacionamento, ou outros estressores estão associados à perda de desejo sexual).

O Manual sugere, inclusive, que baixo desejo para atividade sexual entre os homens é sintoma de depressão: “depressão e outros transtornos mentais, assim como fatores endocrinológicos, são com frequência comórbidos ao transtorno do desejo sexual masculino hipoativo” (DSM-5, 2014, p. 443). Se por um lado, entre as mulheres a “discrepância do desejo” é naturalizado, por outro lado, nos homens tal oposição é sinônimo de depressão. Há, portanto, uma condição preconceituosa *a priori* para o entendimento desses dois transtornos, a saber, as mulheres gostam menos de sexo do que homens. Isso implica em dizer que, segundo conhecimento psiquiátrico, entre as mulheres não é tão incomum não gostar de praticar sexo, mas entre homens é tão incomum que só pode ser sintoma de depressão ou estresse.

Percebe-se, com isso, que a própria formulação do que é um transtorno e/ou uma doença perpassa à falta de questionamento sobre ideias culturais naturalizadas. A medicina nas sociedades ocidentais parte do princípio que essa condição de gênero é uma verdade e não leva em consideração elementos de ordem cultural nessa discussão.

Com isso, questionei aos interlocutores de minha pesquisa sobre preconceitos e seguem algumas respostas abaixo:

Ah! Eu trabalho em um meio completamente machista e truculento. Fico muito tempo fora de casa. Não é algo que eu possa comentar fora dos grupos aces. E nos grupos aces, tomo bastante cuidado porque esse mundo é um ovo (Suzano, nascido em Ribeirão Preto/SP, caminhoneiro, 32 anos).

Hoje, somente quatro pessoas sabem minha orientação sexual. Quatro amigos para ser mais específico. Na minha família nunca entramos nesse assunto. Sinceramente, depois de observar alguns pontos na minha família, percebi que eles pensam em mim como homossexual ou algo assim, porém têm medo de perguntar e confirmar. Então evitam esse assunto comigo (Everaldo, 28 anos, nascido em Rio de Janeiro/RJ, segurança particular).

Eu sempre fui rotulado de homossexual devido ao fato de não ser considerado um menino típico. Meu comportamento menos viril, mais calmo e pacato foi motivo de *bullying*. Eu era chamado de mulherzinha e termos correlatos pelos meus colegas, bem como era repreendido pelos adultos de uma forma geral (Vinícius, 31 anos, nascido em São Paulo/SP, advogado).

Meus amigos que levam uma vida de baladas não entendem, acham que é fase, que não encontrei alguém que me fizesse ficar apaixonado de verdade. Um amigo chegou a ser grosseiro e falou que isso é desculpa para impotência sexual e me apelidou de *broxinha*. Paramos de nos falar (Rogério, 26 anos, residente de Goiânia/GO, pedagogo).

Certa vez, um amigo me perguntou se tinha algum problema com o tamanho do meu pênis, porque ele achava que eu fugia das mulheres. Depois disso, ele me perguntou se sou gay e expliquei o que é assexualidade para ele e ele me perguntou se fui molestado na infância. Acredita que ele me deu o telefone de uma amiga dele que é psicóloga mesmo depois que disse que não sou gay e não fui molestado na infância? (Rafael, 26 anos, nascido em Goiânia/GO, psicólogo).

Eu era apaixonado por uma mulher e começamos a namorar. Claro que ela me cobrou sexo. Transava com ela porque ela queria e eu não queria perdê-la, mas teve um dia que ela me deu um tapa na cara durante o sexo e me disse que estava no mundo da Lua. Resolvi abrir o jogo, disse que sou assexual e que me esforçava porque a amava. Ela me chamou de aberração, porque todo homem gosta de sexo, é instinto (Douglas, 34 anos, nascido em Brasília/DF, funcionário público).

Uma namorada que tive me perguntou se era impotente sexual, resolvi dizer que era só para não ter que explicar que ela não me dava tesão, embora gostasse muito dela. Preferi falar que tenho um problema físico do que magoá-la. Ela nunca iria entender que não me dava tesão. Deve ser muito duro para uma mulher ouvir isso. Por fim, ela terminou comigo depois que não me interessei em buscar ajuda médica para a “impotência” e me disse que tinha planos de casar e ter filhos e que eu não era o homem ideal para o futuro dela. Definitivamente, foi melhor assim (João, 20 anos, nascido em Fortaleza/CE, escritor e blogueiro).

Todas as namoradas que tive acham fofo quando falo que sou assexual, mas na prática querem provar para elas mesmas que são tão maravilhosas que fazem um assexual ter vontade de transar. É sempre assim: quatro meses depois terminam o namoro. Tem muito isso no meio, viu? Acham exótico, sei lá, e testam como um troféu. Se conseguir fazer um assexual transar, é porque é muito boazuda. Daí

ficam comigo para ver se existe isso mesmo ou não. Quebram a cara. Estou quase desistindo de namorar, porque estou cansado de me magoar com isso (Joaquim, 25 anos, nascido em Curitiba/PR, engenheiro civil).

Tal como os preconceitos sofridos pelas interlocutoras, os interlocutores demonstraram três bases fundamentais quanto aos convencionalismos e estereótipos que sofrem: 1. Doença: algo não funciona bem no organismo, por isso ou são frígidas ou impotentes sexuais; 2. Estão no armário (SEDGWICK, 2007), assim ou são lésbicas ou gays e não abrem o jogo sobre a “verdadeira” orientação sexual delas e deles e, por isso, não querem casar e ter filhos; 3. Também chama a atenção o modo como a socialização masculina em nossa cultura passa pela iniciação sexual desde cedo (HEILBORN, 1999, 2002).

A partir dos estudos nas ciências sociais, sabe-se que as masculinidades são construções culturais, sujeitas a contradições internas, e não podem ser compreendidas por perspectiva engessada e homogênea. importância de se pensar múltiplas masculinidades. Mas, em contrapartida, isso não impede o reconhecimento de que cultural e socialmente há a expectativa e a representação de um modelo de masculinidade hegemônica, legitimado pelas relações de poder (WELZER-LANG, 2001) e que cobra o preço de virilidade prematura.

Segundo Welzer-Lang (2001), os ritos de passagem nas sociabilidades masculinas são violentos e acontecem desde cedo, porque é quando acontece aprendizado que proporciona sofrimento pelos abusos físicos e psicológicos para meninos “aprenderem a ser um homem”. Nesse aspecto, há construção de masculinidade em que se espera que seja viril e agressiva.

Esse aspecto da pesquisa é importante porque dialoga com o marcador social da diferença gênero. As mulheres assexuais, são acusadas de serem frígidas; os homens assexuais, impotentes sexuais ou, na linguagem êmica, *broxas*. Obviamente, mulheres e homens assexuais recebem esses preconceitos de maneira distinta. De acordo com o discurso dos homens assexuais, o peso social é muito maior para eles, uma vez que “a sociedade não critica tanto a mulher por ela ter dor de cabeça e evitar o sexo”, como me disse, certa vez, um interlocutor. Essa frase expressa a curiosa e preconceituosa aceitação cultural de que mulheres não gostam tanto de sexo quanto os homens (que o DSM, de algum modo, reforça), de maneira que, para ele e muitos outros com quem

dialoguei, a exigência de *ser sexual* recai fortemente nos ombros dos homens assexuais (e sexuais).

É perceptível que na última edição publicada do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (2014) a força-tarefa responsável pela assinatura do livro também tomou como verdadeiro que a exigência por virilidade recai muito mais nos homens do que nas mulheres. Contudo, as mulheres assexuais com as quais dialoguei em meu trabalho de campo negam que o peso seja maior para os homens assexuais. Elas entendem que sofrem o preconceito de forma muito mais densa por causa da expectativa de maternidade/reprodução atribuída às mulheres. Ou seja, há conflitos de gênero entre a *sociedade sexualizada* e os grupos de assexuais, entre as formulações teóricas da medicina no que se refere à assexualidade e os grupos de assexuais e entre os/as próprios/as assexuais.

Dessa maneira, o movimento feminista – movimento social e político que busca construir condições de igualdade entre os gêneros (PISCITELLI, 2009; WITTIG, 1992; SCOTT, 1989; PELÚCIO, 2015; FACCHINI, 2005) – tem sido acionado de maneira muito útil para a formulação argumentativa desses sujeitos, sobretudo na busca por despatologização, tanto médica, quanto social.

Os preconceitos que assexuais sofrem utilizam como estratégia discursiva a diferença sexual dos corpos baseada no determinismo biológico, entendida como “naturalmente reprodutiva” (e reprodutora) e anormalizante quando se foge a esse critério biológico dos corpos, entendido como dado pela natureza. Gênero e sexualidade, aqui e – ousar dizer – em quaisquer lugares nas chamadas sociedades ocidentais, são campos de disputas políticas e teóricas entre diferentes áreas do conhecimento. E sujeitos assexuais fazem parte desse palco de lutas socioculturais.

Bento e Pelúcio (2012), quando sugerem a despatologização do gênero, afirmam que a medicina – área amplamente respeitada em nível nacional – ignora a afirmação de Simone de Beauvoir (1969), de que não se nasce mulher, mas “torna-se mulher”. A medicina se ampara e se engessa no “nasce mulher ou nasce homem” (BENTO e PELÚCIO, 2012, p. 575).

Esse argumento circula amplamente em todas as esferas e relações sociais. Contudo, não se pode identificá-lo como pertencente exclusivamente ao chamado senso comum. Aqui, senso comum e

pensamento científico hegemônico se retroalimentam, tornando difícil identificar onde começa um e termina o outro (BENTO e PELÚCIO, 2012, p. 575).

Por isso mesmo que não é possível afirmar que a despatologização de comportamentos sexuais precisa advir somente em âmbito das áreas biomédicas, uma vez que há nitidamente uma patologização social também. A visibilidade política entre assexuais, portanto, bebe nas fontes dos movimentos feministas e movimentos voltados para sexualidade (LGBTT), mas almeja um caminho próprio, justamente porque eles e elas entendem que são parceiros/as de lutas políticas, mas que sofrem mais preconceitos por não pertencerem à *sociedade sexualizada*.

Acredito que uma subcultura ace seria uma afronta a esse mundo hétero e sexonormativo, onde sexo está literalmente em tudo - nas músicas, nas propagandas, nos filmes, na TV... enfim, apenas divagando, uma vez que grande parte das coisas no mundo são definidas por sexo e pelo "tesão", e o *assexual* busca fugir desse mundo "alosexual". Portanto, não há por que não ter uma *subcultura* para nós, *aces* (e conseqüentemente para *demis*, *gray-a* etc.). A *subcultura ace* já existe. Ela ainda é nova, ainda está em formação. Não temos tanta representatividade na mídia ainda, nem visibilidade o suficiente para ter uma *subcultura* forte e reconhecida, com muitos elementos... mas nós já temos alguns elementos. Como o bolo, por exemplo. Todo mundo conhece ele. Boas vindas e despedidas são feitas com o símbolo do *bolo* (ALINE, FÓRUM A2, 2016).

Essa colocação de Aline no Fórum A2 despertou um longo debate sobre as possibilidades de diálogos entre os movimentos políticos e sociais voltados para questões relacionadas a gênero e sexualidade, mas também acerca das diferenças entre eles e a importância de ter uma *subcultura* própria e visível, inclusive na mídia.

Mas é com o movimento feminista que a aliança se estabelece com maior força, sobretudo porque frigidez e impotência sexual (disfunções sexuais, de acordo com as áreas médicas) dialogam com categorias historicizadas e de significados plurais, tais como feminino e masculino, feminilidade e masculinidade. Contudo, não se pode negar que *aces* me relatam também que são acusados/as (por amigos/as, familiares, conhecidos/as que sabem da orientação sexual) de, no fundo, estarem no armário (SEDGWICK, 2007). Afirma-se que são homossexuais e por isso falam que não querem praticar sexo para disfarçar. Aqui, temos um tom naturalizado de que ninguém vive bem sem práticas sexuais, por isso mesmo estariam no armário.

Para Jeffrey Weeks (2000, p. 37), “há uma ênfase no sexo como um ‘instinto’, expressando as necessidades fundamentais do corpo. Isso reflete uma preocupação pós-darwiniana do final do século XIX, em explicar todos os fenômenos humanos em termos de forças identificáveis, internas, biológicas”. Nesse sentido, o autor sugere que há uma suposição biológica em nossos comportamentos que comparece com maior potência no que diz respeito à sexualidade.

Sendo assim, para ciências médicas – inclui-se a sexologia, se comportamento sexual é entendido pela via da biologia – quem tem a assexualidade como orientação sexual não se encontra no rol dos/as “normais”. E mais: aqui é possível retomar questionamentos feitos por Weeks (2000, p.38): “por que vemos a sexualidade dessa forma? O que há a respeito da sexualidade que nos torna tão convencidos de que ela está no centro de nosso ser? Isso é igualmente verdadeiro para homens e mulheres?”. Homens e mulheres são categorias historicizadas, múltiplas culturalmente contingente.

Nossas definições, convenções, crenças, identidade e comportamentos sexuais não são o resultado de uma simples evolução, como se tivessem sido causados por algum fenômeno natural: eles têm sido modelados no interior de relações definidas de poder (WEEKS, 2000, p. 39).

Essas relações de poder, no que se refere à distinção assexualidade versus sexualidade, colocam sujeitos assexuais em posições de subalternidade. De maneira que, para essas pessoas, mesmo que em suas vidas pessoais se mantenham “no armário e no bolo”, a visibilidade política da causa é importante para retirar a carga pejorativa e preconceituosa sobre a assexualidade.

De forma que *aces* me relatam sofrer exclusões sociais, preconceitos, por ao menos três marcadores sociais da diferença: gênero, porque vivem em ambientes em que o certo é que mulheres precisam casar e ter filhos, homem precisam ser viris; sexualidade, porque são taxados como homossexuais enrustidos/as; idade, porque são acusados/as de viverem uma fase, geralmente, traumática e/ou extremamente juvenil e que, com o tempo, com o amadurecimento da vida adulta, “vai passar”.

Dito isso, uma das maneiras de realizar o enfrentamento desses preconceitos e atuar em prol de certa visibilidade política: é o que eles e elas chamam de *sair do bolo*.

### 3.3. POLÍTICAS DE RECIPROCIDADE E VISIBILIDADE ASSEXUAL

Elizabete Oliveira (2014) afirma que o movimento político-internético assexual norte-americano, proposto pela AVEN, tem atuado em conjunto com membros da Associação Americana de Psiquiatria (APA) para que essa descrição no DSM-5 seja alterada em próxima edição, pois para o movimento, a falta de interesse por sexo não deve ser considerada necessariamente como *Outra Disfunção Sexual* dentro do espectro dos *Transtorno do Interesse/Excitação Sexual Feminino* e *Transtorno do Desejo Masculino Sexual Hipoativo*, uma vez que muitas pessoas vivem muito bem sem sexo.

Inclusive, é fala êmica comum entre elas e elas a afirmação de que “quem não precisa de sexo é mais evoluído, porque quem precisa de sexo não evoluiu nos instintos animais”. Alguns(mas), inspirados(as) pela afirmação de que pelo menos 1% da população mundial é assexual, chegam a dizer que “em tempo futuro a tendência é todo mundo nascer *ace*”. Nota-se que a maneira como se defendem de acusações e estigmas é trazendo o argumento biológico da necessidade do sexo enquanto instintual, ainda que essa necessidade biológica não exista em sujeitos evoluídos, e pondo em evidência que eles e elas não têm essa necessidade tão aflorada na *sociedade sexualizada*, especialmente porque evoluíram não somente em nível fisiológico, mas também em nível social.

É claramente perceptível que pessoas assexuais recorrem a certa noção dualista e binária de Natureza x Cultura, donde a natureza é pertencente ao universo dos(as) sexuais e a cultura pertence aos/às assexuais. Se a *sociedade sexualizada* etnocêntrica despreza e invalida a possibilidade de que seres humanos podem não desejar e praticar atividade sexual, logo é correto dizer que, também por etnocentrismo, sujeitos assexuais se defendem desprezando a humanidade nos sujeitos sexuais (*allossexuais*), uma vez que “são animais instintuais não-evoluídos”. Interlocutores e interlocutoras chegaram a me dizer que “sujeitos sexuais brigam, entram em confrontos e se matam por sexo”.

Para Viveiros de Castro (2015, p. 64), “todos os seres veem (“representam”) o mundo *da mesma maneira* – o que muda é o *mundo que eles veem*”. Já que a ideia de mundo é pluralizada e traz múltiplas posições subjetivas e o trabalho antropológico consiste, também, em relativizar tais posicionamentos, então, “o encontro ou o

intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49) ou como Viveiros complementa: “e assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (IDEM, 2015, p. 53).

Nesse sentido, a política ou a arte diplomática visa pôr em prática o que Velho (2002) nos explica sobre como a antropologia deve observar a alteridade: há muito de familiar no que é significado como exótico e vice-versa. Dessa forma, não é permitido mais à antropologia se contentar somente com o ponto de vista do nativo em seus escritos etnográficos, posto que não se faz mais antropologia sem que pelo ponto de vista do nativo se coloque a própria cultura do(a) antropólogo(a) em perspectiva.

Em certa ocasião de trabalho de campo na cidade de São Paulo/SP, a interlocutora Solange (28 anos, residente de São Paulo, divorciada, bailarina e atriz) falou para mim: “ah, eu sei que você gosta de sexo e isso não muda em nada o modo como te vejo, mas não posso mentir para você que tenho *nojinho* do assunto”. Recorde-me que, posterior a esse encontro, sozinha em uma mesa da cafeteria *Starbucks* em frente ao MASP, na Avenida Paulista, anotei no diário de campo:

a mesma expressão de nojo e espanto que vejo em algumas pessoas quando falo que pesquiso no doutorado sujeitos que abdicam de praticar sexo por parcial ou total falta de interesse e desejo, como se o exótico soasse tão diferente que causa asco, foi a expressão que minha interlocutora fez quando olhou para mim e afirmou que eu sou alguém que pratica sexo (DIÁRIO DE CAMPO, outubro de 2017).

A partir do olhar dela de nojo direcionado a mim (sujeito sexual) percebi como a maioria deve olhar para ela quando ela se posiciona e se autodenomina assexual. Não foi apenas nessa ocasião que recebi tal olhar e chego a dizer que foram incontáveis os momentos em que a expressão de nojo se fez presente. Em outra oportunidade de trabalho de campo, no ano de 2016, combinei de visitar a Praça da Sé, São Paulo/SP, com a interlocutora Francisca, 31 anos, nascida em Belo Horizonte/MG, fisioterapeuta, que estava coincidentemente de férias na cidade e com quem mantinha interlocução via internet. Em determinado momento em que conversávamos sobre a minha pesquisa sentadas em um banco da praça, um rapaz passou por nós e ela teceu o seguinte comentário: “ai credo, que nojo! Você não reparou como ele te olhou? Faltou te comer com os olhos! Nossa, que nojo!”.

Não perdi a oportunidade de indagar o motivo do nojo e ela me respondeu: “ai credo, não sei como tem gente que gosta de transar. Qual a graça que você vê nisso?”.

Giórgia: Eu vejo graça em sexo e você vê graça em quê?

Francisca: Em bolos! De preferência, de chocolate. Minha maior tentação e perdição! (e, aqui, ela mudou a expressão completamente: do nojo aos olhos brilhando foi um percurso de poucos segundos).

Giórgia: Já notei que um dos símbolos usados por aces é a imagem do bolo. Poderia falar mais sobre o assunto?

Francisca: Bolo é vida! É prazer pornográfico e gastronômico. Não sou a melhor pessoa para falar do símbolo para o movimento político, mas é quase unânime que assexuais preferimos um generoso pedaço de bolo ao sexo.

Giórgia: E você sentia esse prazer com bolo antes mesmo de se autoneamar assexual?

Francisca: O bolo é produto de uma grande brincadeira existente nas comunidades assexuais. Como para assexuais, até um pedaço de bolacha de água e sal pode ser melhor que sexo, a comida acabou sendo adotada em brincadeiras sobre a assexualidade porque comer comida é muito prazeroso. Quem não sente fome e quando come não se sente fazendo a melhor coisa do mundo? O bolo de chocolate é aquela coisa que quando você vê na prateleira, seus olhos se enchem de alegria porque o gosto prazeroso é conhecido e unânime. Dizem que o chocolate tem propriedades nutricionais que ativam o cérebro, mas não sei se é verdade.

Giórgia: Essa explicação faz conexão com o que vocês costumam falar “*sair do bolo*”? Qual o sentido dessa expressão?

Francisca: Vou te por em conexão com um amigo do meio para ele te explicar melhor isso de *sair do bolo*, porque ele faz parte do engajamento de visibilidade política da assexualidade. Bom, o que eu entendo é que *sair do bolo* é equivalente a sair do armário. Sabe a expressão sair do armário para dizer qual é a orientação sexual? É isso.

Giórgia: E, nesse sentido, você saiu do bolo?

Francisca: Não. Estou dentro do bolo, embolada na massa de quem não vê muita necessidade de se explicar. Hoje, consigo enxergar melhor a importância de *sair do bolo*, mas ainda não é para mim.

**FIGURA 12 – SÍMBOLO DO BOLO** (com as Cores da Bandeira<sup>60</sup> da Assexualidade)



Fonte: site [www.assexualidade.com.br](http://www.assexualidade.com.br)

**FIGURA 13 – COMPARAÇÃO ENTRE SEXO E BOLO<sup>61</sup>**

SEXUAL	ASSEXUAL
sexo	um pedaço de bolo
ménage à trois	um bolo inteiro
suruba	bolo, mousse, pudim, brigadeiro

Fonte: site [www.assexualidade.forumeiros.com](http://www.assexualidade.forumeiros.com)

Com o diálogo descrito acima, é possível elucidar aspectos importantes para o entendimento do movimento político na e da assexualidade. Desde o início do

<sup>60</sup> Será explicada ainda nesse capítulo.

<sup>61</sup> Nota-se, aqui, que assexuais estabeleceram uma equivalência bem-humorada do que seria “prazer e tesão sexuais” seguindo critério quantitativo a partir do bolo e de misturas de doces.

mapeamento de campo no Fórum A2 e, já em trabalho de campo – quando me inseriram no grupo *Ace – Whatsapp*, percebi que a utilização do bolo é um meio de desejar boas-vindas aos(às) novos(as) membros do sítio. No que se refere ao Fórum Comunidade Assexual A2, notei que minha presença foi bem aceita quando recebi algumas imagens de bolo de alguns(mas) membros após ter feito meu cadastro e ter aberto um tópico para me apresentar. A imagem do bolo é usada sempre que uma pessoa nova ingressa no Fórum, mas não somente isso. O tamanho do bolo varia mediante a simpatia dos membros pelo novo ou nova integrante. Por esse nível de decodificação, entendi que houve simpatia a mim nesse momento de boas-vindas.

Entendi que essas pessoas dão *um bolo* para quem chega e/ou se aproxima. Em outubro de 2017 esse aspecto do campo se tornou ainda mais explícito para mim quando, em São Paulo/SP, fui recepcionada em campo com bolos. Estive presente em um encontro entre assexuais de diversas regiões do país em detrimento da Semana da Assexualidade, que tradicionalmente acontece anualmente no mês de outubro, e recebi mais de 30 pedaços de bolos dos mais variados sabores. Obviamente, não tive e nem tenho condições de apreciar os bolos que ganhei em sua totalidade, mas deixo mais uma vez meu agradecimento público por recepção *tão prazerosa* no contexto deles e delas.

Nessa situação, muitos(as) seguravam cartazes com os dizeres: “Sexo? Prefiro bolo” e “Vamos sair do bolo com a nave ace”. Achei curiosa a metáfora que uma interlocutora me disse nesse contexto: “A gente sempre vai dar um bolo em encontros voltados para transar”. Se, por um lado, o bolo é sinônimo de boas-vindas, por outro lado, é também adequado para se falar em ausência, em falta com algum compromisso marcado. A expressão “dar um bolo” pode ser traduzida por “não ir ao encontro”, “furar ao compromisso”. Considero interessante essa metáfora, porque – de alguma maneira – se alia à expressão *sair do bolo*, como expressão paralela a *sair do armário*.

Mas, se nem tudo são flores, então nem tudo são dores. Há flagrante diferença entre *sair do bolo* e *sair do armário*. O bolo, como é julgado por assexuais, é prazeroso, motivo de confraternização e recepção, substituto fiel do sexo e, por vezes, melhor do que práticas sexuais. Já o armário (SEDGWICK, 2007), até por sua concepção de mecanismo usado para proteção e segurança de minorias, não é prazeroso porque é acionado para resguardar-se de ataques que geram medos e pânico sociais em população que luta há anos por direitos civis.

Os próprios sujeitos de minha pesquisa constatarem que existem diferenças, sobretudo pela maneira que vivem a vida afetiva e relacionamentos conjugais e/ou amorosos. Assexuais heterorromânticos(as) não precisam se expor para obtenção de direitos civis fundamentais, não precisam reivindicar direitos matrimoniais, patrimoniais derivados de união estável, direito a demonstração de afeto público, respeito no mercado de trabalho e na educação, direito à cirurgia de adequação, dentre outras pautas políticas específicas da população LGBTTT (salvo quando se refere a assexual LGBTTTromântico(a)).

Até mesmo pela acusação recorrente de que são “gays e lésbicas” e, por isso, estão no armário já mostra ao grupo *ace* que a luta política para pessoas sexuais é mais violenta. Aqui, não ponho em escala ou *ranking* quem sofre mais ou quem sofre menos, quem é mais ou menos marginalizado socialmente. Não é a intenção separar as lutas políticas de maneira estanque e como se as opressões fossem pedagógica e didaticamente separáveis na rotina cotidiana dessas pessoas. Também não quero minimizar o que assexuais sofrem por serem confundidos(as) com pessoas que convivem com doenças e patologias psiquiátricas, bem como pelos julgamentos que sofrem pelo modo de ser e estar no mundo, apenas constatei por via de discursos êmicos e observação participante que o armário para população assexual é um artifício mais confortável e *sair do bolo* é mais prazeroso, ainda que acarrete em problemas nas relações interpessoais de muitos(as) – como explicitarei nas citações de interlocutores e interlocutoras nesse capítulo.

Também não posso deixar de mencionar nessa tese que há uma rachadura no movimento político assexual no que se refere a se unir com demais grupos minoritários. Parte do movimento político entende que é importante e benéfico para ambos lados unir e somar forças entre *aces* e LGBTTTs. Contudo, parte significativa defende que é melhor não unir os grupos. O argumento principal de quem defende a união dos grupos é proveniente do entendimento de que os preconceitos e estigmas sofridos pelas minorias são originados de matriz patriarcal, heterossexista, racista e socialmente assimétrica.

Em contrapartida, o argumento utilizado por parte do movimento político assexual é a crítica que fazem sobre a *sociedade sexualizada* na qual origina todos os preconceitos que suportam. Portanto, não querem atrelar a outros grupos a luta assexual por visibilidade e despatologização porque parte do objetivo político é não serem

socialmente confundidos com sujeitos sexuais. Dessa maneira, seria mais fácil a sociedade refletir sobre a naturalização de que todo ser humano deseja praticar relações sexuais.

Todavia, esse tema nunca foi motivo de desavença entre membros da comunidade assexual, apesar da rachadura no modo como se mobilizam. Há uma mensagem evidente de respeito à autonomia das pessoas, ou seja, quem quiser unir forças é respeitado, quem não quiser também. Em quase quatro anos de trabalho de campo, não houve uma única vez que essa regra foi quebrada. Assim, o consenso é que cada um(a) decide o que é melhor para si mediante vivências familiares e em outros contextos sociais.

Mantive contato com interlocutores(as) que falam abertamente sobre o assunto para familiares, amigos(as) e colegas de modo geral, participam dos encontros presenciais, fazem diálogos com outros grupos, vão à Parada LGBTT, promovem oficinas de cartazes, debates escolares e se engajam também nas pautas políticas do movimento assexual na internet, nas mídias sociais, dentre outros. Entretanto, parcela considerável de interlocutores e interlocutoras optam por conservar engajamento político desatrelado de outros grupos, além de tomarem muito mais cuidado com o anonimato e com exposições que proporcionam desavenças no trabalho, na universidade, em casa e na família.

Desse modo, a dinâmica de *sair do bolo* é diferente de sair do armário. Primeiro, assexuais comunicam sobre assexualidades para os mais próximos no convívio pessoal, se cadastram na internet (a maioria usa anonimato) em grupos de debates sobre o tema e isso não configura *sair do bolo*. Para eles e elas, *sair do bolo* é um termo usado apenas quando há engajamento político; isto é, quando assexuais militam em causa própria publicamente e sem anonimato. Somente comunicar para o pai e para a mãe, ou amigos/as mais próximos/as, sobre a assexualidade não é igual a militar ou sair do armário, como é entendido em alguns contextos de LGBTTs.

Se, por um lado, há quem reivindique o direito de aparecer; por outro, há quem lute pelo direito de não se mostrar. De maneira mais ampla, é claro que assexuais que se mantêm no anonimato colaboram politicamente com debates, opiniões e vivências quando decidem comparecer em grupos internéticos, contudo isso não significa para esses indivíduos que estão *fazendo política e militância*.

Sendo assim, *sair do bolo com a nave ace* significa, em última instância, “levar a comunidade assexual para as ruas, no público e sem anonimato para conquistas de visibilidades e despatologização”. Inclusive, interlocutores(as) sentem imenso orgulho do norte-americano David Jay, que mantém contato com *aces* brasileiros(as) via *Facebook*, por ele ser um militante que *saiu do bolo*. A partir de então, percebi que a cada vez que sai uma matéria na mídia sobre assexualidades, por mais equivocada e tendenciosa que seja a escrita, há certa comemoração na comunidade assexual: “a mídia falando da gente é mais fácil provocar curiosidade em leitores para buscarem conhecer mais sobre assexualidade”. Sem contar que quando são chamados(as) para serem entrevistados(as), se mostram extremamente solícitos(as) em colaborar.

A cada vez que apresentei trabalho em congressos no percurso do curso de Doutorado, a mobilização do grupo *ace* para me agradecer foi enorme e motivo de intensa expectativa. Por vezes, assistiram as minhas apresentações orais via internet, gravaram e distribuíram nas redes. Com isso, percebi que não precisa ser assexual para *sair do bolo* e, por isso mesmo, os(as) poucos(as) pesquisadores(as) sobre o tema no Brasil funcionamos para eles e elas como militantes também, mesmo que nossos discursos partam de outro contexto, acadêmico e científico. O simples fato de vir a público para dividir conhecimento científico sobre assexualidades já é uma maneira de colaborar com a visibilidade da causa.

Compreendi essa relação entre pesquisador(a) – interlocutor(a) quando no ano de 2016, em campo na cidade de Goiânia/GO, me entregaram um pedaço de bolo e me disseram: “bem-vinda à *Nave Ace*”. *Nave* é um veículo, um transporte, um meio de locomoção que leva objetos e pessoas para algum destino. Em analogia a isso, para cada interlocutor(a) que encontrei pessoalmente, presenteei com uma forma de assar bolos. O resultado final não vem por minhas mãos, mas por eles e elas. Inclusive, fui passear com uma interlocutora pela Avenida 25 de Março, na cidade de São Paulo/SP, em 2017 e fomos juntas comprar para ela, que é confeitadeira, uma forma gigante para fazer *cupcake*, uma vez que ela é uma das responsáveis pela feitura dos bolos em grandes encontros e/ou piqueniques *aces*.

Nesse ínterim, sempre que questionei sobre o bolo para interlocutoras/es, obtive como resposta essas três possibilidades de interpretação, ou seja: recepção, *sair do bolo* e *dar um bolo* (no compromisso sexual). Essas três interpretações se remetem à ideia de

que bolo é melhor do que sexo (*cake is better than sex*, de acordo com a AVEN). Então, se o bolo é um substituto do sexo, então é possível dizer que o sexo se faz presente o tempo todo entre assexuais, mas sob outra maneira de comer e de obter prazer. Sob esse raciocínio, busquei observar quais os limites entre sexual e assexual.

### 3.4. LIMITES ENTRE SEXUAL E ASSEXUAL

**FIGURA 14 – BANDEIRA DA ASSEXUALIDADE**



**Fonte:** Internet – Fórum Comunidade Assexual (A2).

As cores da bandeira da assexualidade são: preto, cinza, branco e roxo. O preto representa os/as assexuais estritos/as, o cinza representa os(as) assexuais cinza (gray-A e demissexuais), o branco representa a sexualidade de modo geral (a *sociedade sexualizada*), e o roxo, a comunidade assexual no geral. Para a composição da bandeira, obviamente que as cores não foram escolhidas de maneira gratuita. Um interlocutor, Tadeu, 23 anos, nascido no estado do Paraná, explicou o motivo de cada uma:

Resumidamente, a parte roxa ("violeta") representa a cor mais longe do ponto de vista do espectro do vermelho (que é normalmente tomado como paixão sexual, pecado, luxúria etc). E por isso foi escolhida tal cor para simbolizar a bandeira em si. Já as outras três faixas, branco, cinza e preto, representam o nível de *atração sexual* e mostram que ela se dá em uma escala, num gradiente, onde o branco é para representar a presença de atração sexual (*sexuais ou allosexuais*),

o cinza os *Gray-Aces* e o preto os assexuais, visto que preto simbolicamente representa a ausência de algo (TADEU, Fórum A2, 2015).

Tendo em vista essa explicação acima, a tabela das cores e seus significados ilumina mais ainda a noção de *graus de assexualidade/existência de atração sexual* explicados no capítulo 2. Segue abaixo:

**TABELA 3 – CORES DA BANDEIRA DA ASSEXUALIDADE E SIGNIFICADOS**

<b>CORES</b>	<b>SIGNIFICADO</b>	<b>GRAU/GRADIENTE DE ATRAÇÃO SEXUAL</b>
<b>PRETO</b>	Assexuais estritos/as	Ausente
<b>CINZA</b>	Demissexuais e Gray-A	Intermediário
<b>BRANCO</b>	Sexualidade de modo geral. Aqui, entram os/as heterossexuais, homossexuais, bissexuais, ou seja, allosexuais	Presente
<b>ROXO</b>	Assexualidade de modo geral	A cor roxa é usada por se tratar de um grau distanciado da cor vermelha, que, para eles e elas, significa paixão e sexo. Assim, o grau de atração sexual varia entre o ausente e o intermediário

**Fonte:** Fórum Comunidade Assexual A2.

Dessa forma, nota-se que sexualidade faz parte da bandeira da assexualidade (área branca – que, de acordo com a Física, é a presença de todas as cores). Isso se deve ao fato de que não existe verdade objetiva e única quando nos referimos às sexualidades

e seria reducionismo limitar o conceito de assexualidade apenas para tudo que não é sexual. Sabemos com Foucault (1988) que o que existem são regimes de verdade em que cada estrutura de poder, estrutura social, determina o que é verdade seguindo uma lógica relacional, histórica e cultural. Portanto, a verdade é uma série de relações que determinamos.

Sendo assim, as experiências assexuais ou sexuais são acionadas a partir de vários discursos e nas diversas maneiras das pessoas se relacionarem umas com as outras. Como toda e qualquer atividade humana, o intercâmbio entre sujeitos é construído cultural e socialmente a partir de práticas carregadas de sentidos diferentes. Nesse item do capítulo, abordo alguns exemplos que dão norte para pensar o quanto as diversas sexualidades na dinâmica humana se constituem a partir de discursos que tentam regular e normatizar o sexo e as práticas sexuais.

Diante do exposto, uma das questões que fiz para interlocutores(as) em trabalho de campo e no questionário semiaberto aplicado aos/às participantes do Fórum A2 foi: o que significa ser assexual para você? Nessa pergunta obtive considerável variedade nas respostas, mas todas se referiam de alguma maneira à falta de práticas sexuais. As respostas variaram entre a radicalidade da ausência total de interesse sexual (inclusive, obtive respostas como “repulsa à prática sexual”) à possibilidade de o indivíduo sentir atração física por determinada pessoa, embora não sinta vontade de fazer sexo com ela e/ou desejo pela atividade sexual.

Observa-se que as repostas para essa questão abrangeram elasticidade do que é ser assexual, como explicado no capítulo 2, que dificulta impor limites nos conceitos assexual e sexual. Carol Vance (1982, p. 01) explica o motivo quando afirma que a “sexuality is simultaneously a domain of restriction, repression, and danger as well as a domain of exploration, pleasure, and agency<sup>62</sup>”. A partir dessa citação, não é difícil compreender que a sexualidade carrega a complexidade de possuir múltiplos significados, sensações e conexões. Dessa maneira, por exemplo, como determinar quando um abraço é sexual? E quando falar que um beijo na boca não é sexual? Quem pode dizer o que é sexual e o que não é? Quando é possível dizer que a experiência vivida é sexual?

---

<sup>62</sup> “A sexualidade é simultaneamente um domínio de restrição, repressão e perigo, bem como um domínio de exploração, prazer e agência (VANCE, 1982, p. 01, tradução minha livre).

De acordo com David Schneider (2016 [1968]), sobre o parentesco americano (lê-se: sociedades ocidentais) enquanto um sistema cultural, “a relação sexual é um ato que é realizado e não simplesmente acontece” (2016, p. 49). No entanto, segundo a crença cultural das sociedades ocidentais, esse ato (relação sexual) é realizado em nome de certo cumprimento biológico/instintual do ser humano. Não apenas isso. Segundo Schneider (2016 [1968], p. 120), “de todas as formas de sexualidade das quais os seres humanos são capazes, apenas uma é legítima e apropriada de acordo com os padrões da cultura americana: relações heterossexuais”. Para esse antropólogo, a heterossexualidade garante não apenas a reprodução, mas o parentesco, a organização social. Talvez, por isso mesmo que a assexualidade desestrutura o entendimento de que praticar sexo é ocasionado por uma energia libidinal que advém da natureza, do natural.

As contribuições de Schneider, embora datadas de 1968, são importantes para refletir sobre noções e crenças culturais a respeito do que seriam os fatos biológicos e como esses fatos ditos biológicos e instintuais são forjados cultural e socialmente para serem entendidos enquanto tais, sobretudo pelas ciências formais. Strathern (1995), no texto *Necessidades de Pais, Necessidades de Mães*, retoma Schneider para refletir sobre a polêmica de mulheres que “buscaram tratamentos de fertilidade alegando que desejavam contornar as relações sexuais” (STRATHERN, 1995, p. 303). Ou seja, mulheres que queriam bebês, mas não o sexo, a prática sexual. Esse texto é muito rico em suas considerações, porque a antropóloga conclui que uma das polêmicas desenvolvida sobre essa questão é o fato de que a relação sexual garante o símbolo da naturalidade do relacionamento heterossexual, uma vez que seu resultado, a procriação, é encarado como algo biológico nas sociedades ocidentais: o nascimento de filhos.

De maneira que a “*síndrome do nascimento virgem*”, como fora chamada essa polêmica estudada por Strathern (1995), não diz respeito apenas à recusa por sexo, mas à moralidade envolta no aspecto de que o nascimento não seria encarado como algo advindo da natureza, já que não envolveria o relacionamento sexual.

Strathern (1995, p. 306) considera, obviamente, “que as novas tecnologias reprodutivas permitem que se contornem as relações sexuais”. Afinal, “o próprio processo de concepção não pode ser justificativa para unir pessoas e, nesse caso, não cria parentalidade”. Contudo, essa recusa por relações sexuais causou polêmica porque

“o que está em jogo é a proteção da família, do núcleo heterossexual” (STRATHERN, 1995, p. 306).

No entanto, nesse capítulo não busco problematizar parentesco e organização social e familiar. Trago essas questões levantadas por Schneider (2016 [1968]) e Strathern (1995) porque talvez seja essa a justificativa usada para as ciências biomédicas formais atribuírem patologia a quem se recusa a praticar sexo, uma vez que a relação sexual é encarada nas sociedades ocidentais como símbolo da naturalidade. Ademais, Strathern (1995) comunica em seu texto que essas mulheres que queriam bebês sem precisar se relacionar sexualmente foram tachadas como doentes.

Se, com Preciado (2011) e outras/os pesquisadoras/es feministas, entendemos que não é mais possível falar em base natural/biológica que possa legitimar uma ação política, então, não é equivocado dizer que a fronteira entre o que é assexual e o que é sexual não se refere à existência de práticas sexuais ou ausência delas, mas que tais conceitos agenciam regimes de verdade e regimes biopolíticos e sexopolíticos que tangenciam, produzem e reproduzem os corpos.

Em uma das vezes em que estive em trabalho de campo na cidade de São Paulo (SP), Julieta, 28 anos, nascida no estado de Minas Gerais, enfermeira, me disse: “Para mim, eu poderia passar a vida toda somente *dormindo de conchinha*. Não precisaria de mais nada, bastaria a *conchinha* com uma pessoa especial. A sensação de aconchego é o que me satisfaz”. Dormir de *conchinha*, para quem não sabe, é o momento em que o casal dorme de lado e abraçado. Pedi que explorasse mais o que estava me dizendo e ela continuou: “eu tenho vontade de abraçar, de sentir o aconchego, a segurança do abraço, mas não tenho o desejo do contato sexual. O contato físico não pode ser sexual, mas não impede que seja romântico, não é?”

Para Caliel, 32 anos, nascido no estado de São Paulo, motorista particular, “o abraço pode bem ser sexual, depende da intenção. Na verdade, o comportamento sexual depende exclusivamente da intenção”. Com esses dois exemplos de falas êmicas, pode-se notar que os limites entre sexual e não-sexual são baseados em uma compreensão que Scherrer (2008, 2010a, 2010b) também obteve em suas pesquisas: outros comportamentos para além do coito são geralmente delineados como não-sexuais, especialmente porque não há entre assexuais, como me disse Caliel, “a intenção” sexual. Nesse contexto da assexualidade, atividade sexual é vista de maneira

diferenciada, porque práticas masturbatórias que não envolvem coito, penetração ou interação genital-genital são significadas como simples atividades fisiológicas, as quais nada têm de emocional e sexual (SCHERRER, 2008; BEZERRA, 2015).

Nesse sentido, não poderia deixar de questionar sobre masturbação em minha pesquisa, porque quis entender melhor como é essa negociação entre o sexual e o não-sexual para tais sujeitos. Vale ressaltar aqui que o objetivo desse questionamento não se refere à prática confessional para detectar “verdades e fraudes” nos discursos sobre categorias identitárias, uma vez que parte-se do entendimento, baseado em Gayle Rubin, que ao estudar as hierarquizações e moralidades entre o que se considera como bom ou mau sexo a partir dos parâmetros das chamadas sociedades ocidentais, afirma que

o sexo solitário flutua ambigualmente. O estigma poderoso do século XIX sobre a masturbação hesita de formas menos potentes e modificadas, tal qual a ideia de que a masturbação é uma substituta inferior de encontros em par (RUBIN, 2017, p. 83).

Porquanto, obtive o mesmo resultado da pesquisa feita por Scherrer (2008, p. 06) sobre a AVEN, nos Estados Unidos, isto é, “a masturbação para assexuais é uma atividade corporal e que é desconectada da ideia de prática sexual”. Na verdade, um dos discursos de sujeitos assexuais é que há uma escala contínua<sup>63</sup> que varia de alta intensidade (pessoas sexuais) a uma intensidade nula do impulso sexual (pessoas assexuais); essa variação inclui as *subcategorias da assexualidade* (que são chamadas, por eles e elas, de área cinza). Portanto, “cada assexual experimenta o relacionamento, a atração e a excitação sexual de maneira diferente e diferenciada” (MUNÁRRIZ, 2010, p. 12).

Segundo Ricardo, 30 anos, programador de sites, nascido no estado de Santa Catarina, “passo longos períodos sem me masturbar. Algo como 9, 10 meses. E quando me masturbo é só para desentupir. Para mim, está mais associado ao meu fisiológico do que como uma prática sexual, mesmo porque não tenho prazer nisso”. Bogaert (2004), pesquisador do tema desde quando surgiram os primeiros registros sobre assexualidades na internet, afirma mediante falas de seus interlocutores de pesquisa que o prazer da masturbação para os(as) assexuais advém do alívio físico que ela proporciona, não tendo necessariamente ligação com o prazer sexual experimentado por pessoas sexuais.

---

<sup>63</sup> Essa ideia de escala comparece também na Bandeira da Assexualidade e dinâmica das cores.

A exemplo disso, Madalena, 27 anos, nascida no estado de Goiás, estudante universitária e divorciada, me disse que “masturbação não tem muito a ver com ser assexual ou não, já que a pessoa é considerada assexual quando não tem atração sexual por outras pessoas e quando não sente tesão na prática sexual”. A narrativa de Madalena nos força a refletir sobre comportamentos tradicionalmente compreendidos social e culturalmente como sexuais e que essa reflexão é um oneroso desafio que precisa ser realizado por quem se aventura a pesquisar essa orientação sexual.

Uriel, 22 anos, nascido no estado de Goiás, estudante universitário, me relatou que se sente incomodado com cenas de sexo nas novelas e nos seriados e filmes por considerar que são abordadas de maneira bastante apelativa e para agradar um determinado público, que em suas palavras, é “machista”. Inseri em nosso diálogo o questionamento sobre masturbação e ele me respondeu:

nunca consegui ter atração sexual por ninguém, nunca tive interesse em transar, sempre pulo fora dos relacionamentos quando chega no ponto em que não tem como fugir mais de uma relação sexual. Não acho graça em sexo e nem em masturbação. Espero que entenda que isso não tem nada a ver com religião, educação familiar, não é nada disso. Meus pais prefeririam que eu tivesse uma namorada, que eu fizesse sexo. Sou assim, vivo feliz e satisfeito com isso. Quando amigos comentam sobre “a menina gata” que está passando na minha frente, assuntos envolvendo sexo, não tenho interesse nenhum e mal consigo disfarçar (URIEL, 2016).

Com base nos exemplos e nas informações acima, percebe-se que, para uma parcela de pessoas assexuais no Brasil, a masturbação não é uma prática sexual e nem mesmo pode ser entendida pelo viés que sujeitos sexuais a concebem. Esses exemplos mostram também que esses indivíduos têm plenas capacidades físicas (por exemplo, há excitação, ereção, lubrificação etc) e os discursos que analisei nesse campo me permitem afirmar que assexualidades não são identidades dotadas de quaisquer distúrbios médicos e psicológicos, sobretudo porque não há sofrimento e são felizes por serem assexuais (NEIVA, 2015; 2017a; 2017b). De acordo com Bogaert (2006, 2012), rotular algo ou alguém como patológico implica em estigmatizá-lo e o critério para designá-lo anormal deveria ir além da raridade estatística que se apresenta.

Se bem que não podemos falar mais em raridade estatística quando nos referimos às assexualidades, uma vez que “*el único acuerdo al que han llegado los especialistas es que el 1% de la población mundial puede ser encuadrada en esta forma de vivir y entender la sexualidad*” (MUNÁRRIZ, 2010, p. 06).

Outrossim, se concordamos com Preciado (2011) e admitimos que as tecnologias são criadas para produzir corpos “normais” e/ou produção de normalizações corporais, então também temos que admitir que essa produção não é resultado de determinismos e nem mesmo impossibilita ações políticas. Ao contrário! É justamente porque há produção tecnológica com fins de normalizar os corpos que não são padronizados que as atividades políticas são necessárias.

Para Judith Butler (2016, p. 35), “práticas de reconhecimento marcam um lugar de ruptura no horizonte da normalidade e implicitamente pedem pela instituição de novas normas, pondo em questão o caráter dado do horizonte normativo prevalente”. O primeiro ponto a se ratificar, portanto, é que políticas de reconhecimento, além de proporcionar rupturas nos discursos hegemônicos, só são possíveis por meio de relações. Identidade e diferença, como foi notado no capítulo 2, só existem em relação. São conceitos, sob rasura, que se estabelecem de forma relacional, histórica e cultural.

A internet favorece essa dinâmica de reconhecimentos e de questionamentos identitários. É o grande palco no que se refere à política de visibilidade entre assexuais e tem cumprido papel fundamental na exploração de novas e velhas categorias com fins explícitos de tornar compreensível e visível algo que assexuais julgam que é mais corriqueiro do que se imagina. Ou seja, para esses sujeitos, há muitas pessoas assexuais no mundo, elas só não se sentem confortáveis de se pronunciarem enquanto tais. Por isso mesmo, a importância da internet enquanto um lugar tanto propício para o encontro entre essas pessoas, quanto para ações de visibilidade e produção de conhecimento sobre assexualidades.

Esses corpos se encontram em meios internéticos e, a partir de então, decidem se vale a pena “*sair do bolo com a Nave Ace*” ou não. Porém, ainda que decidam não sair do bolo a contenda das tradicionais maneiras de sair do armário (SEDGWICK, 2007), praticam o ato de aparecer já que a internet é um meio e/ou lugar público. No entanto, notei em trabalho de campo que sujeitos assexuais se apresentam de uma maneira tímida. São pessoas quietas, introvertidas. Em certa ocasião, questionei em um encontro presencial com uma interlocutora que chamarei aqui de Letícia, de 24 anos, residente do estado de Goiás, estudante universitária, sobre essa percepção que tive. Expliquei que poderia estar enganada em minha percepção e que gostaria que ela me ajudasse a pensar a respeito. Ela me disse: “Você não está enganada. Ao menos no que se refere a mim,

gosto de não ser notada, gosto de passar despercebida, porque não me sinto confortável quando alguém sente desejo por mim. Melhor maneira disso acontecer é não ser vista”.

Questionei sobre a visibilidade política, justamente por me soar contraditório almejar a invisibilidade pessoal e visibilidade política ao mesmo tempo. Ela me respondeu: “A minha invisibilidade é para não ser desejada sexualmente, mas a visibilidade política é importante para saberem que existimos, que queremos respeito até para saberem que há quem não gosta de ser desejado sexualmente e que não somos doentes por isso. Percebe a diferença?”.

Nesse sentido, os códigos simbólicos acionados por eles e elas não têm significado único e demonstram que não é possível também fazer o isolamento dos seus elementos, posto que se faz pertinente especificar as relações internas entre eles com o objetivo de torná-los claros para o agenciamento político do grupo. Sobre essas maneiras de ser e estar no mundo, desenvolverei no próximo capítulo em que abordo de maneira inferencial *Cultura nerd ace*, categoria êmica que engloba tanto gostos, quanto estilo de vida, e é utilizada pelos sujeitos de pesquisa para indicar certa preferência por atividades que são consideradas fora do padrão, do costume, em detrimento de outras atividades mais populares.

#### 4. CAPÍTULO 4 – GOSTOS E ESTILOS DE VIDA ENTRE SUJEITOS ASSEXUAIS

*Basicamente, trata-se do reconhecimento dos limites e fronteiras socioculturais em que se movem categorias, grupos, agentes sociais e indivíduos-sujeitos, mesmo em sociedades em que não predominem valores individualistas. Assim, há várias dimensões importantes a serem observadas, entre as quais se destacam as relações sociais, propriamente ditas, como através da participação em social networks (redes sociais) e significados compartilhados numa esfera propriamente cultural. É fundamental estar ciente de que relações sociais e significados compartilhados remetem um ao outro e constituem fenômeno complexo que deve ser analisado multidimensionalmente.*

Gilberto Velho, em *Metrópole, Cosmopolitismo e Mediação*.

Trago para esse capítulo a discussão sobre gostos e estilos de vida, bem como análise antropológica de algumas categorias êmicas que auxiliam no entendimento do que chamam de *cultura nerd ace* ou *subcultura ace*. Essa discussão para o quarto capítulo foi inspirada na fala de um membro da Comunidade Assexual A2, em 2017, que propôs para os(as) participantes um debate sobre *subcultura ace*.

Oi, gente! Enfim, eu estava pensando... os gays tem sua subcultura, sua lista de expressões e modo de agir... as lésbicas, bissexuais e transexuais também desenvolveram sua própria subcultura... a comunidade LGBTTT tem suas expressões gerais ("lacrou", "tombei", "close errado" etc. e eu confesso que uso essas expressões de vez em quando) e eles até associam algumas expressões e ações aos héteros ("top", "mano", camisa polo etc.). Então, com isso, eu fico pensando... o que seria, exatamente, a cultura ace?

Como não temos tanta visibilidade, ainda não temos uma cultura, digamos, "forte" no mundo (ou no Brasil). Você deve estar pensando: para que a formação de uma cultura? O que os assexuais têm em comum é só o fato de não sentirem atração sexual! Todos somos diferentes! Sim, é verdade. Mas as subculturas existem para as pessoas se afirmarem na sociedade, para que grupos de semelhantes se identifiquem e interajam entre si. Acredito que uma subcultura ace seria uma afronta a esse mundo hétero e sexonormativo, onde sexo está literalmente em tudo - nas músicas, nas propagandas, nos filmes, na TV... enfim, apenas divagando.

Pode-se dizer que a orientação sexual pode influenciar a personalidade da pessoa, uma vez que grande parte das coisas no mundo são definidas por sexo e pelo "tesão", e o assexual busca fugir desse mundo "alho". Portanto, não há por que não ter uma subcultura para nós, aces (e consequentemente para demis, gray-a atc.).

A subcultura ace já existe. Ela ainda é nova, ainda está em formação. Não temos tanta representatividade na mídia ainda, nem visibilidade o suficiente para ter uma subcultura forte e reconhecida, com muitos elementos... mas nós já temos alguns elementos. Como o bolo, por exemplo. Todo mundo conhece ele. Boas vindas e despedidas são feitas com o símbolo do bolo. Mas quais seriam os ídolos do mundo ace, o comportamento associado etc?

Ok, já estou começando a falar como um(a) estudioso(a) de sociologia. Mas, enfim, eu estava reunindo algumas coisas na minha cabeça com as coisas que já são e que acho que são ou podem ser relacionadas ao mundo ace (Forista Walter, SITE A2, transcrição no literal do post de abertura do debate sobre *cultura ace*, 2017).

É notório que a pessoa que abriu essa postagem chamou de *subcultura* por se associar às sexualidades que são marginalizadas socialmente, por isso mesmo trouxe para o debate correlações com o que chama de *subcultura da comunidade LGBTT*. Nessa discussão proposta, foi discutido sobre jeito de vestir, jeito de agir, expressões *aces*, códigos simbólicos, estilos musicais, preferências literárias e cinematográficas, inspirados(as) em um tópico criado em 2014, que chamaram de *características em comum nos assexuais*.

Pode ser impressão, mas parece que há bastante vegetariano por aqui também? Não que eu seja um, na verdade acabei de chegar de um rodízio e a picanha tava o bicho. Eu também não bebo, me considero introspectivo e nem me interessa por dirigir. Minha carteira tá vencida desde 2009 e só ando de bus. Por outro lado, quero ficar rico e morar numa casinha tipo uma mansão (Forista Lilian, SITE A2, 2014).

Muito bom esse post! Vendo essas características em comum com outros aces de não ter interesse em beber, fumar, dirigir, ficar rico, casar, ter filho... conseguem me fazer sentir que também sou parte desse mundo. Não sou mais um ser incompreendido! E como disseram: parece que a maioria dos aces evitam confrontos, são bem diplomáticos (Forista Guilherme, SITE A2, 2014).

O debate sobre alimentação vegetariana e/ou vegana não foi expressivo. Apenas cinco pessoas se manifestaram com essa preferência alimentar e, em todo Fórum A2, há apenas um tópico sobre esse assunto, que também não suscitou respostas mais significativas. No entanto, no *Grupo Ace – WhatsApp*, aconteceram algumas discussões sobre essa temática. Geralmente, as conversas começavam em horários regulares de refeições como almoço e jantar. Poucos(as) defendem essa alimentação que chamam de *mais saudável*, mas a maioria assume um paladar mais voltado para carnes, muito embora haja certa preocupação com animais, especialmente porque são pessoas ligadas aos *pets*.

É claro que as respostas no fórum sobre *subcultura ace* foram variadas, mas há *características em comum nos assexuais*, como percebe-se no relato abaixo:

Legal o questionamento!

Por aqui, realmente tem um bocado de gente com características parecidas. Alguns até com os gostos que se encaixam. Acho que o que é muito marcante na personalidade (pelo menos pra mim) é que por não termos contato com a ideia de assexualidade até nossa descoberta, temos um outro modo de tentar ver as coisas. Principalmente pela exposição e banalização do sexo. E devido a isso, reconhecemos tal rejeição a essa imagem transmitida. E se for levado de forma forte, pode ainda gerar um modo de agir mais introspectivo. Que não se sente à vontade com a forma que a sociedade retrata tais relações e ainda com um quê de mistério.

Mas claro, não dá pra generalizar... Já vi uma galera por aqui que não se encaixam exatamente nesse contexto, mas são tão assexuais quanto todos os outros (SITE A2, 2017).

Reitere-se que a intenção dessa discussão nesse capítulo também não é a de generalizar, universalizar ou rotular engessando e formatando gostos e estilos de vida entre sujeitos assexuais. Entretanto, vale dizer que o convívio com *aces* em trabalho de campo me permitiu observar essas *características em comum nos assexuais*. É claro que não há pretensão também de recair em estereótipos como na fala inicial que trouxe à tona engessamentos da *subcultura LGBTT*. Contudo, esse debate foi inicialmente construído pela vontade de tornar mais visível a assexualidade na sociedade, que corrobora com que venho trazendo em níveis políticos ao longo da escrita da tese.

Não é novidade que o ser humano inventa suas próprias realidades, posto que elabora, arquiteta, idealiza, interpreta e cria culturas. Essa invenção, como nos ensina Roy Wagner ([1975] 2017) e Marilyn Strathern (2011, 2013, 2014) não advém de livre fantasia e ficção irreal, uma vez que se trata de processo que ocorre de forma objetiva no cotidiano social e é passível de observação e aprendizado. O processo de tradução dessas realidades criadas não é fácil, mas a antropologia disponibiliza ferramentas teóricas, empíricas e metodológicas para a compressão das diversas culturas humanas. Dessa forma, “a antropologia é teorizada e ensinada como um esforço para *racionalizar* a contradição, o paradoxo e a dialética, e não para delinear e discernir suas implicações” (WAGNER, [1975] 2017, p. 10, grifo do autor).

Sendo assim, a compreensão de uma cultura (ou *subcultura*) envolve a relação entre as variedades do fenômeno humano; e a antropologia estabelece uma terceira via

nesse relacionamento, a saber, a inferência intelectual entre tais relações sociais. Dessa forma, essa ciência busca entender por meio da cultura tanto a singularidade quanto a diversidade dos grupos, dos coletivos, das comunidades, dentre outros, porque o modo de vida das pessoas em âmbito social é conseqüentemente um de seus objetos de estudo.

Roy Wagner ([1975] 2017) foi bastante feliz quando afirmou que o(a) antropólogo(a) *experimenta* esses modos de vida que se dispõe a observar e pesquisar em trabalho de campo, contudo isso só é possível por meio de seus próprios referenciais e significados. Ou seja, para Wagner, tanto o(a) pesquisador(a) quanto o(a) interlocutor(a) estão em pé de igualdade na medida que cada qual pertence a uma cultura e só se consegue interlocução quando há essa relatividade cultural.

E mais, não basta apenas manter essa relação em pé de igualdade na relatividade cultural, mas o(a) antropólogo(a) precisa avançar o entendimento das próprias convenções para apreender e aprender sobre sua própria cultura e a cultura do outro. É o que já venho afirmando ao longo dessa escrita: mais do que traduzir esses significados e modos de vida dos sujeitos assexuais, toda essa caminhada na pesquisa e no trabalho de campo serviu também para refletir sobre a *sociedade sexualizada*. É muito, mas seria pouco se fosse somente isso. Serviu também para indagar, questionar, acrescentar e criticar teorias ocidentais a despeito da amplitude das sexualidades humanas.

Nesse ínterim, em trabalho de campo a cultura dos sujeitos assexuais se tornou visível para mim por meio do contraste experienciado nessa relação com a alteridade em que as observações que também fiz sobre a *sociedade sexualizada*, que obviamente se tornou mais aparente aos meus olhos. Desnaturalizar é o verbo, que é tão caro e tão solitário<sup>64</sup> especialmente porque o sentimento de inadequação que o(a) antropólogo(a) sofre com o contato com a alteridade proporcionada pelo trabalho de campo viabiliza o que Wagner ([1975] 2017, p. 31) chama de “choque cultural”.

Sabemos que são nas observações cotidianas e nas perguntas corriqueiras que temos muitas respostas interessantes para a compreensão dos estilos de vida. No entanto, perguntas básicas para *script* antropológico geram curiosidades e desconfortos de ambos lados, posto que o(a) pesquisador(a) precisa ser ensinado(a) pelos(as)

---

<sup>64</sup> Damatta (1978) nomeou essa solidão característica de quem está em trabalho de campo por “*anthropological blues*”.

interlocutores(as) acerca de tudo que se refere ao tema estudado no decorrer dessa convivência e relação. Como afirmei no capítulo 1 dessa tese, a reciprocidade também pode ser encarada como metodologia e, na prática, não há romantismos na obrigatoriedade da dádiva.

Assim sendo, sigo a ideia de que uma antropóloga, “se quiser aprender algo sobre essas pessoas e seu modo de vida, terá de aprender com elas” (WAGNER, [1975] 2017, p. 31). Dessa forma, é na reciprocidade que acontece o “choque cultural” que torna visíveis as diferenças de costumes e de vivências do(a) antropólogo(a) e da alteridade. Como afirmei no capítulo 2, também fui indagada sobre meus costumes enquanto sujeito sexual, sobre o que costumo fazer aos fins-de-semana, qual meu lazer favorito etc. Faz parte da observação participante se dispor à troca e, por fim, compreender que o resultado dessas experiências resulta em produção de conhecimentos antropológicos articulados, inferidos e escritos em etnografias.

O “choque cultural” traz surpresas que Roy Wagner ([1975] 2017) nos estudos sobre cultura e Gilberto Velho (1997, 2010, 2013) nos estudos sobre antropologia urbana descrevem como uma espécie de jogo de velamento x desvelamento, ou seja, à medida em que a pesquisa tem andamento o estranho começa a soar familiar. Trata-se de um paradoxo, porque o familiar se torna estranho. Nas palavras de Wagner (WAGNER, [1975] 2017, p. 37), “quanto mais familiar se torna o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar”.

O estranhamento é inevitável, inclusive no que se refere a estranhar os próprios costumes. No início do trabalho de campo, lembro-me que em certa mensagem de e-mail trocada com um membro do Fórum A2, escrevi ao final “abraços”. Algo que já fazia parte do meu costume e não necessariamente significava realmente “dar um abraço”. Para mim, era um costume que se aproximava da diplomacia ou do encerramento textual de uma mensagem, apenas. Porém, tive minha orelha puxada quase que imediatamente, posto que a resposta ao meu e-mail foi: “Só para te informar, não mande abraços e nem beijos para assexuais. Alguns de nós não gostamos”.

Não poderia negar meu impacto e estranhamento quanto a isso. É claro que revi meu costume até mesmo em mensagens para não-assexuais e observei que realmente não é todo mundo que gosta de ser abraçado até mesmo em mensagens. Como afirmei no capítulo 3, assexuais se prendem à *intenção* manifesta no contato, pois ele confere

diferentes significados, podendo ser sexuais ou não (NEIVA, – no prelo). Obviamente, abandonei de maneira pedagógica o uso do termo “abraço” ao final de mensagens trocadas com interlocutores e interlocutoras. A frase popular: “costume de casa leva à praça” nunca fez tanto sentido.

Em outra circunstância, uma interlocutora de Goiânia/GO me disse ao fim de um telefonema em que combinávamos de nos encontrar para uma tarde de conversa e entrevista: “não gosto de contato físico nem mesmo para cumprimentar as pessoas. Estou te avisando, porque não gosto mesmo e para você posso ser franca”. Confesso que gostei do aviso, pois me auxiliou em como cumprimentá-los(as). Nos contatos presenciais, evitei até mesmo apertos de mão, contudo houve esforço de minha parte para agir de maneira recíproca aos cumprimentos sociais.

Wagner ([1975] 2017), Viveiros de Castro (2015) e Albert (2015) dissertam sobre essa pedagogização em campo, que é necessária para adquirir aprendizado sobre o grupo pesquisado e competência para entender e traduzir a linguagem nativa. Dessa forma, “toda compreensão de uma cultura é um experimento com nossa própria cultura” (WAGNER, [1975] 2017, p. 39). Já que a ideia de mundo é pluralizada e traz múltiplas posições subjetivas e o trabalho antropológico consiste, também, em relativizar tais posicionamentos, então, “o encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49).

Essa diplomacia em campo está em negociação constantemente e, na medida em que os termos da convivência avançam, mais o(a) antropólogo(a) conhece sobre os modos de vida do grupo. Para corroborar com múltiplos entendimentos sobre assexualidades, desenvolverei nesse capítulo um ponto da pesquisa que se ressaltou, sobretudo, nos discursos internéticos. Isso porque, quando houve encontros presenciais, o assunto dos debates foram movimento político e identidade (e preconceitos sofridos por causa da orientação sexual). Na internet, observei que os diálogos são menos formalizados para um único ponto de conversa e mais voltados para vivências do cotidiano. Essa informalidade facilita sobremaneira na observação de gostos e estilos de vida.

A discussão acerca do tema dos estilos de vida é significativa para a compreensão e aprendizado “dos processos que envolvem a sociedade contemporânea,

as práticas e manifestações culturais bem como as representações sociais contidas nesse universo multifacetado” (MACIEL e LEITÃO, 2010, p. 07). Na contemporaneidade, a palavra “estilo” tem assumido múltiplos contextos e significados, posto que é usado cotidianamente nas áreas de consumo, de moda, design, gestão pessoal, *coaching*<sup>65</sup>, dentre outras, para conferir certa glamourização, gourmetização e sofisticação às pessoas; como se “ter estilo” fosse privilégio de classes sociais economicamente mais abastadas.

A antropologia desde o princípio se afasta dessa perspectiva gourmetizada. Na teoria antropológica clássica sobre estilos de vida temos referenciais teóricos importantes. Estilos de vida quando se refere aos bens de consumo e noção de mercado pressupõe trocas simbólicas que produzem diferenças e regulam relações sociais e culturais (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2007). Tais autores sugerem que o consumo não se refere tão somente ao ato de suprir necessidades, tampouco se basta no ato de acumular valores materiais que conferem sofisticação aos indivíduos, de modo que consumir “é o processo de transformar mercadorias em bem-estar” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2007, p. 26).

Para Maciel e Leitão (2010), com os ensinamentos de Douglas e Isherwood sabe-se que é possível pensar estilos de vida a partir dos bens de consumo, mas jamais restringindo-se a eles. “Não por acaso, Pierre Bourdieu (1983, 2007), com seus estudos sobre os gostos<sup>66</sup> e a distinção, é uma referência constante para quem trata do assunto” (MACIEL e LEITÃO, 2010, p. 08).

Pierre Bourdieu (2007), em *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*, explora a ideia de que o capital cultural também está no princípio das desigualdades sociais, não apenas o capital econômico. Bourdieu centraliza sua análise social também no capital cultural, que é “herdado da família ou adquirido na escola” (BOURDIEU, 2007, p. 19), especialmente para refletir como os agentes incorporam a estrutura social, ao mesmo tempo que a produzem, legitimam e reproduzem. Dessa maneira, o acúmulo e a escolha

---

<sup>65</sup> Coaching é uma forma de desenvolvimento na qual alguém denominado coach ajuda um aprendiz ou cliente a adquirir um objectivo pessoal ou profissional específico através de treinamento e orientação.

<sup>66</sup> Para Bourdieu (2007, p. 56), o gosto é uma categoria de análise que indica “tudo o que se tem, pessoas e coisas, e de tudo o que se é para os outros, daquilo que serve de base para classificar a si mesmo e pelo qual se é classificado”.

de aquisição de bens não são processos ligados apenas ao âmbito material e econômico, mas também a uma dimensão simbólica, a um estilo de vida.

De forma que o mercado é um dos espaços de intercâmbio (BOURDIEU, 2007) de trocas, em que se agrega valor simbólico e material. Consumir, por conseguinte, é uma prática social desenvolvida de maneira coletiva e que estabelece diferenças, uma vez que “a identidade social define-se e afirma-se na diferença” (BOURDIEU, 2007 p. 165).

Nesse sentido, Bourdieu dedicou parte significativa de seus mais de 40 anos de vida acadêmica aos desdobramentos do conceito de *habitus*, que foi desenvolvido com o objetivo de pôr fim à antinomia indivíduo/sociedade dentro da sociologia estruturalista e que significa conjunto de disposições inconscientes, transferíveis e duradouras que são adquiridas pelo sujeito em seu processo de socialização (BOURDIEU, 2007).

Dito isso, o conceito de *habitus* (BOURDIEU, 2007) é importante para as teorias antropológicas e sociológicas porque relaciona-se à capacidade de uma determinada estrutura social ser incorporada pelos agentes por meio de disposições (também inconscientes) para sentir, pensar e agir.

Bourdieu ainda classifica o *habitus* em primário e secundário. O primeiro, segundo ele, é o mais duradouro e adquirido na primeira infância. As disposições desse (do primário) condicionam a aquisição posterior (do *habitus* secundário). Porém, Bourdieu fala em condicionamento e, não, em determinação. Isso significa que o *habitus* não é congelado, está sempre se reestruturando de acordo com as novas condições objetivas em que o sujeito passa a se inserir. A consideração do *habitus* nessa dimensão de condicionamento é que permite entender que, para Bourdieu, a ação dos indivíduos não está totalmente determinada pelo *habitus*, mas, nem tão pouco, livre dele (ARENHART, 2014, p. 337).

Vale ressaltar que Pierre Bourdieu mostra que os gostos e os estilos de vida, que aparentemente ressoam como individuais, são produzidos e reproduzidos socialmente, porém “o sujeito nem é totalmente autônomo e nem totalmente passivo perante os condicionantes sociais” (ARENHART, 2014, p. 337). Isto é, na teoria sobre *habitus*, Bourdieu (1983, 2007) deixa explícito que o indivíduo não é mero receptáculo dos condicionamentos socioculturais, como afirmam as teorias estruturalistas, porém as ações das pessoas na coletividade estão sujeitas ao condicionamento do *habitus*, que naturaliza os comportamentos sociais.

Isso porque as práticas sociais expressam condições de existência, ou estilos de vida, uma vez que são produtos do mesmo operador prático (o *habitus*). Ou seja, para Bourdieu (2007), *habitus* é o princípio unificador e gerador de todas as práticas. Em sua teoria, há dois componentes que formam o *habitus*:

- 1) *ethos*: relativo aos princípios e valores em estado prático que guiam as ações do indivíduo; a forma interiorizada e não-consciente da moral
- e 2) *hexis*: designa as disposições do corpo; modos de se portar, de andar, de se vestir, de falar também incorporadas inconscientemente pelo processo de socialização no interior da classe de pertencimento do indivíduo (ARENHART, 2014, p. 337).

Por conseguinte, estilos de vida são práticas sociais por meio das quais o indivíduo ou o grupo se marca e se demarca conferindo identidade coletiva. “Os grupos se investem inteiramente, com tudo o que os opõem aos outros grupos, nas palavras comuns onde se exprime sua identidade, quer dizer, sua diferença” (BOURDIEU, 1983, p. 30). Ou seja, esse conceito se refere às nuances do cotidiano de grupos, comunidades e sociedades: hábitos, costumes, corporalidades, padrões de consumo e todos os aspectos que marcam e demarcam a relação do grupo com pertencimentos e processos identitários.

Entretanto, é preciso que se diga que a análise de Bourdieu (2007) sobre as distinções geradas pelo gosto (propensão e aptidão à apropriação material e/ou simbólica de uma determinada categoria de objetos ou práticas classificadas e classificadoras) e pelo estilo de vida são focalizadas nos marcadores classe social e educação (escolaridade), mas, ainda que minhas análises não se detenham a esses dois marcadores, percebo a importância de se pensar o que distingue grupo de assexuais de outros grupos porque isso implica em compreender tanto o processo identitário quanto o movimento político.

No entanto, pode-se afirmar que Pierre Bourdieu dialoga com o estruturalismo, ao mesmo tempo que pensa em que espécie de autonomia os agentes sociais detêm. Bourdieu, então, se propõe a superar tanto o objetivismo estruturalista quanto o subjetivismo interacionista (fenomenológico, semiótico). Dessa maneira, distancia-se da perspectiva teórica e funcionalista de Émile Durkheim bem como do materialismo histórico de Karl Marx, posto que em suas análises pensa as lutas de classe não em sentido antagônico, mas relacional.

Dessa maneira, a análise sobre gostos e estilos de vida que teço nessa tese também se aproxima dos conhecimentos desenvolvidos pela antropologia urbana, que me foi muito útil na pesquisa que realizei no Mestrado finalizada em 2014. Tal como fiz no Mestrado (NEIVA, 2014), utilizei os ensinamentos de George Simmel (1983, 1993), Robert Park (1979), Louis Wirth (1979), Gilberto Velho (1997, 2010, 2013) e Frúgoli Jr. (2007), pois são teóricos que se debruçaram sobre o conceito de sociabilidade<sup>67</sup>, amplamente explorado no campo da sociologia pela Escola de Chicago<sup>68</sup>, a partir do fenômeno urbano. Sobre o urbano, é necessário pontuar que se define não como realidade acabada, mas como horizonte heterogêneo em percurso e construção.

A Escola de Chicago se interessou em pensar nos sujeitos sociais a partir do entendimento de liberdades individuais no meio urbano, isso porque “estilos de vida está relacionada à questão do processo de individualidade na sociedade” (KOURY, 2010, p. 41). Com a expansão do sistema capitalista a partir da inserção das indústrias nas sociedades ocidentais, Simmel (1983, 2005) indica que a cidade e a realidade urbana se configuram como o lugar para o exercício da liberdade individual, ou seja, é na interação entre indivíduos que a liberdade individual acontece proporcionando o que ele chamou de “cultura subjetiva” em uma realidade urbana. Dessa forma, para Simmel, precursor da Escola de Chicago, a cultura subjetiva permite o aumento da diferenciação (conceito intimamente ligado ao conceito de individualidade).

Obviamente que essa interação social não acontece sem conflitos e em situação de plena harmonia. Se a formação da cultura subjetiva se vale de diferenciações individuais, então os confrontos não são dispensáveis nas trocas e alianças sociais. De

---

<sup>67</sup> Segundo Simmel (1983, p. 168), o conceito de sociabilidade significa “estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais”. Como explicito em 2014, posteriormente, este conceito foi ampliado por Park (1979), que afirma que tais interações são embasadas em consensos e finalidades práticas comuns ao grupo nas quais se compartilham a mesma condição social e valores homogêneos. Percebe-se que o conceito de sociabilidade fora desenvolvido a priori sob uma preocupação com totalidades e homogeneidades e, conseqüentemente, sofreu releituras e desdobramentos ao longo do século XX (NEIVA, 2014, p. 60).

<sup>68</sup> A Escola de Chicago, representada por Georg Simmel e Robert Park, pioneira na prática etnográfica voltada ao contexto urbano e a primeira, de acordo com Frúgoli Jr (2007, p. 17), “a tomar a cidade como laboratório de análise e mudança social e a formular uma concepção espacializada do social e, reciprocamente, socializada no espaço”. Dessa forma, a Escola de Chicago “discute e inova os estudos sobre a cidade no início do século XX, através de um olhar investigativo que procura ver o urbano como um local por excelência de ampliação das liberdades individuais, dos projetos e modos de vida das populações nele inseridas” (KOURY, 2010, p. 45).

acordo com Simmel (1983, 1993), esses conflitos compõem grupos, classes, comunidades, estilos e modos de vida, gerando o que ele nomeou como cultura objetiva.

Sendo assim, o conflito é a categoria analítica principal para Simmel, uma vez que a cultura objetiva é “o resultado das trocas subjetivas dos indivíduos em um jogo interacional, compondo interesses e divergências, tendências, estilos e modos de viver” (KOURY, 2010, p.42). É certo dizer que, para sociologia de Simmel, o processo de individualidade que produz diferenciação, divergências e convergências, ocorre por meio de jogo interacional entre a cultura subjetiva e cultura objetiva que se dá nas sociabilidades coletivas e em grupos.

Desta maneira, Louis Wirth (1979), em *Urbano como modo de vida*, avança nas teorias propostas por Simmel e Park e propõe as principais características da vida urbana moderna e seus efeitos na vida social. Para Wirth (1979), a interação social no meio urbano, a alta mobilidade do indivíduo somada à variedade de personalidades, contribui para o aumento da sofisticação urbana e do cosmopolitismo.

Apoiada em Wirth (1979), é possível dizer que o aumento populacional nas cidades diminui as possibilidades de conhecimentos mútuos e produz segregações espaciais dos indivíduos segundo as diferenças de cor, etnia, geração, classe social, gosto, preferências e demais marcadores sociais da diferença. Ademais, o aumento do número de habitantes é diretamente proporcional ao aumento do caráter transitório das relações. Por conseguinte, pensar o conceito de sociabilidade implica em reconhecer as condições distintas e possíveis superficialidades temporais nas interações interpessoais (NEIVA, 2014, p. 60).

Dessa maneira, é no seio dessa composição que os jogos de diferenciações, distinções e sociabilidades acontecem. Assim, são permitidas e possibilitadas, respeitando as liberdades individuais, exercer novas performances e performatividades<sup>69</sup> dentro de um estilo e de um modo de vida existente. Claro que os estilos e modos de vida estão sempre e continuamente atuando em conjunto com as dinâmicas das experiências de vida individuais e grupais, que se processam na medida em que o ator social é obrigado a articular lógicas de ação diferentes, e é a dinâmica gerada por esta atividade que constitui a subjetividade e objetividade, segundo Simmel. Dito isso, no próximo subitem imprimo as nuances observadas dos gostos, estilos e modos de vidas dos sujeitos assexuais que me acolheram em trabalho de campo.

---

<sup>69</sup> Utilizo aqui o conceito de performatividade estabelecido por Judith Butler (2000, 2011, 2012, 2018).

#### 4.1. “Subcultura Ace ou Cultura Nerd Ace”

Obviamente que as fronteiras de diferenciações e distinções não são rígidas e nem mesmo engessadas, mas ao mesmo tempo dizem bastante sobre os hábitos e costumes dos coletivos e grupos. Sendo assim, observei em trabalho de campo que os/as interlocutores/as de pesquisa gostam bastante de práticas caseiras e domésticas, como jardinagem, criação de animais de estimação (mais do que a maioria cria gatos/as), artes no geral (muitos/as são desenhistas – inclusive, profissionais) e apreciam o que chamam de *subcultura ace* ou *cultura nerd ace*: *animes*, *mangás*, jogos interativos na internet, seriados, dentre outros.

Chamam essa *subcultura ace* de *nerd*, porque afirmam que “preferem atividades intelectuais em detrimento de interações sociais”. Há quem tenha definido esse termo de maneira mais radical: “assexuais são *nerds* porque são solitários e antissociais”. Com a figura abaixo é possível conferir essa afirmação.

**FIGURA 15 – LAZER AOS FINS-DE-SEMANA**



**Fonte:** compartilhado por interlocutora. Contudo, verifiquei que a imagem também se encontra disponível no banco de imagens do *site Google*.

Assim sendo, esses termos não são empregados por mim, posto que se trata de categoria êmica que engloba tanto gostos quanto estilos de vida, e é utilizada pelos sujeitos assexuais para indicar certa preferência estereotipada por atividades que são consideradas fora do padrão, do costume, em detrimento de outras atividades mais populares entre sujeitos sexuais; por exemplo, eles e elas evitam bares porque não gostam muito de bebidas e boates e espaços supostamente propícios para paqueras e flertes.

Em certa situação de trabalho de campo em Brasília/DF, no mês de agosto de 2016, pedi para a interlocutora Natasha, 26 anos, nutricionista, nascida no estado do Rio Grande do Sul/RS, atualmente mora no Distrito Federal/DF, me dizer o que geralmente ela faz aos fins-de-semana em âmbito de lazer e ela me mostrou a figura acima (Figura 15). Indaguei sobre o que ela viu na imagem e tive como resposta:

Quando achei essa imagem na internet, falei: bah! Sou eu! Primeiro, a cor cinza com tonalidades em preto me representa. O lugar é uma cafeteria, que eu amo porque não é propriamente um local para namoros, me representa muito. Pode ser que seja um local para encontros, bate-papos com colegas, já vi reuniões de trabalho em cafeterias, mas namoro? Se olhar mais atentamente para a imagem não vai ver dois casais apenas, vai ver que são quatro casais e uma pessoa no centro de olhos vendados ignorando o que tem a volta pois a única coisa que quer é se divertir com a leitura do livro. Ela sorri ao ler e toma café. Tudo a ver comigo! Claro que pessoas que gostam de transar, namorar, também leem. Só que não levam um livro para o local do lazer no fim-de-semana, entende? Eu levo porque o livro é uma excelente companhia! E nem é para ser *cult*, nada disso. Às vezes, leio gibi da Mônica tomando meu café com tranquilidade. É muito bom! Também não tinha feito essa associação com a assexualidade, não tinha parado para pensar que escolho um lazer que não tem contato físico com humanos (risos). Depois você me conta se na sua pesquisa mais pessoas assexuais responderam que preferem livros do que contatos físicos (NATASHA, interlocutora, 2016).

Não são todos(as) assexuais que pensam como ela. No início da pesquisa, convivi com Jeniffer, 24 anos, desenhista de roupas, nascida no estado de Santa Catarina/SC, que em certo dia me disse que não poderia mais ser útil à pesquisa porque conheceu um rapaz heterossexual em um show de música e aceitou namorá-lo “para experimentar<sup>70</sup> se iria dar certo namorar um homem que não é *ace*”. Sob o ponto de vista do conhecimento antropológico, manter os diálogos seria bastante frutífero para o

<sup>70</sup> Na pergunta do título desse trabalho: “Já experimentou para saber se gosta?” – ela decidiu experimentar.

entendimento de tudo que discuti no Capítulo 2 dessa tese, mas ela me disse que preferia não adentrar sobre seu relacionamento “porque tudo era muito novo para ela e não sabia ao certo o que compartilhar para auxiliar na pesquisa sem sentir constrangimento”. Por ética e respeito, não mantivemos mais contato.

Essa não foi a única situação de um sujeito assexual no decorrer da pesquisa se sentir em dúvida sobre a orientação sexual por conhecer alguém especial e que não é assexual. Aconteceu mais uma situação como a de Jeniffer ao longo dos três anos de trabalho de campo. A segunda pessoa a me relatar experiência semelhante foi Karina, 28 anos, nascida no estado do Rio de Janeiro, babá em creche estadual. Para Karina, não houve desconforto em me dizer que em momento de diversão em um ensaio de escola de samba conheceu um rapaz da mesma idade e, “na empolgação do momento”, praticaram sexo depois do ensaio e ela gostou. Em suas palavras:

Eu gostei, mas não sei te dizer se foi porque já estava de olho nele há muito tempo. A minha confusão é que eu achava que era gray-A, mas pode ser que eu seja demissexual. Agora, estou realmente confusa. Bom, eu nem consegui *fazer tudo* que vocês *allos* costumam fazer no sexo, isso nem precisaria te dizer, mas o pouco que me senti confortável para fazer, não me causou estresse. Acho até que estou gamada por ele! Mas, espero que ele não queira transar o tempo todo, porque não sei lidar com essa situação. Pelo menos, por enquanto (KARINA, interlocutora, 2016).

*Fazer tudo*, nesse contexto, adquire significado próximo ao que Maria Luiza Heilborn (1999) encontrou em sua pesquisa sobre trajetórias biográficas de homens e mulheres de 20 a 45 anos residentes na cidade do Rio de Janeiro, enfocando práticas e valores relativos à sexualidade e ao gênero. *Fazer tudo*<sup>71</sup> tem conotação de “o bom desempenho significa maximizar as oportunidades abertas pelo contato sexual” (HEILBORN, 1999, p. 07). Heilborn (1999) identificou a relevância desse termo por observar que *fazer de tudo* é uma expressão culturalmente fabricada que demonstra disposição ativa para o sexo e o desejo de exploração de suas múltiplas possibilidades.

Observe que esses relatos são interessantes porque ajudam, uma vez mais, a aproximar a assexualidade da discussão sobre orientações sexuais, uma vez que nela se fala muito da ideia de processo, de itinerários sexuais – ou seja, pensar a vivência sexual, as orientações sexuais em processo e em constante transformação. Karina me

---

<sup>71</sup> “O modelo antagonico é representado pelo tímido. A timidez reflete os obstáculos na aproximação com o sexo oposto” (HEILBORN, 1999, p. 07).

comunicou que sempre que eu precisasse conversaria comigo, mas que não iria mais acessar o Fórum A2, que iria sair de grupos no *whatsapp* e saiu. Depois de alguns dias, se explicou afirmando que receava “enganar” as amigadas que fez no grupo pois já não sabia dizer de sua orientação sexual, apesar de admitir que a questão da atração sexual nas assexualidades pode comparecer no espectro cinza, no qual ela faz parte.

De maneira muito simpática e compreensiva nos despedimos e não voltamos a nos comunicar sobre a pesquisa e/ou situações de seu dia-a-dia. Dessa forma, essas foram as duas situações em que interlocutoras me comunicaram dúvida quanto à orientação sexual e, mais do que isso, a imprecisão surgiu a partir de encontros sexuais em locais que não são geralmente frequentados por assexuais, como show de música e rodas de samba.

Não obstante, há quem queira contatos físicos e que não duvide da própria orientação sexual por isso, embora não se sinta à vontade para frequentar ambientes voltados para flertes e paqueras, sobretudo quando o espaço é para atender somente demanda de lazer da *sociedade sexualizada*. Nesse sentido, a internet assume lugar privilegiado para marcar encontros entre pessoas com afinidades em comum. Durante todo o período de trabalho de campo, estive em contato com o interlocutor Gilson, nascido no estado do Rio Grande do Sul, técnico em informática, 27 anos e que desenvolve um aplicativo de *paquera-ace* para sistema *android*. Foi bastante proveitoso, para a pesquisa, acompanhá-lo no percurso dessa empreitada. Dono de habilidade excepcional para criações internéticas, Gilson decidiu inventar um “*Tinder*<sup>72</sup>-*Ace Brasileiro*” para responder a uma necessidade não apenas dele, mas de parte do grupo. A queixa é da maioria: “não é fácil se relacionar com pessoas sexuais, então um aplicativo une as pessoas com o mesmo objetivo de fazer novas amigadas e conhecer *aces*”.

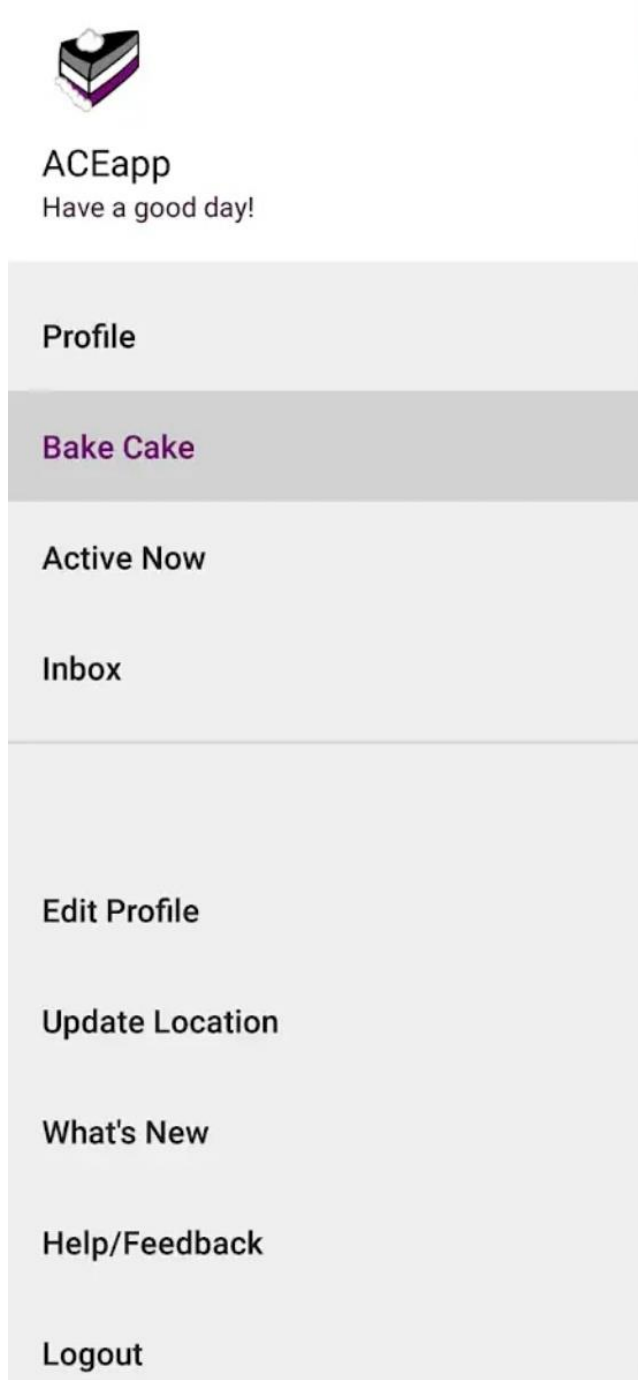
A criação ainda está em fase de teste, pois a tecnologia que ele estava usando não deu conta do tamanho do empreendimento. Disse-me que, apesar do aplicativo que desenvolve estar em “fase de prancheta”, como ele mesmo afirmou, e ainda fora do ar

---

<sup>72</sup> Tinder é uma aplicação multiplataforma de localização de pessoas para encontros românticos online cruzando informações do *Facebook* e do *Spotify*, localizando as pessoas geograficamente próximas.

para usuários da *web*, já existe aplicativo para assexuais no *Google Play*<sup>73</sup> disponível gratuitamente, todo em inglês, chamado *ACEapp*, desenvolvido na Índia em 2017, que atende de certa forma o público brasileiro, sendo contudo pouco utilizado.

**FIGURA 16 – INTRODUÇÃO *ACEapp***



**Fonte:** *Google Play*.

<sup>73</sup> É a loja oficial de aplicativos em serviços de distribuição digital para o sistema operacional *android* desenvolvido e operado pela *Google*.

Gilson relatou-me que utiliza o *ACEapp* de vez em quando para treinar a língua inglesa e para ter uma noção mercadológica dos interesses do público assexual para um possível empreendimento com lançamento de loja de produtos que contemplam essas pessoas. Outros poucos membros do Fórum A2 também utilizam esse aplicativo, mas raramente comentam a respeito de encontros e relacionamentos românticos iniciados a partir dele, até mesmo porque não é interesse primordial desse público estabelecer encontros amorosos e contatos físicos românticos. A busca inicial é sempre por estabelecer amizades, trocas e fortalecimento identitário do grupo. Caso haja interesse para além disso é entendido por eles e elas como secundário, até mesmo terciário.

### **FIGURA 17 – DESCRIÇÃO DO *ACEapp***

Introducing you the ACEapp!

A social network platform exclusively dedicated to people of Asexual spectrum.

We aim to increase visibility of ace people, as well as connect the community together.

In ACEapp you can:

Create profile;

Start exploring ACEs and meet ACEs all over the globe.

Search ACEs based on location, gender, age filters;

Start a chat to share your experiences, interests or just discuss cats or dogs.

ACEapp also acts as a dating app, because most dating sites don't recognize asexuality.

So create a profile to find a chat pal, search for a friend or maybe even a possible relationship?

The platform is in the open alpha now, so don't hesitate to contact us with your suggestions and reports.

ACE App

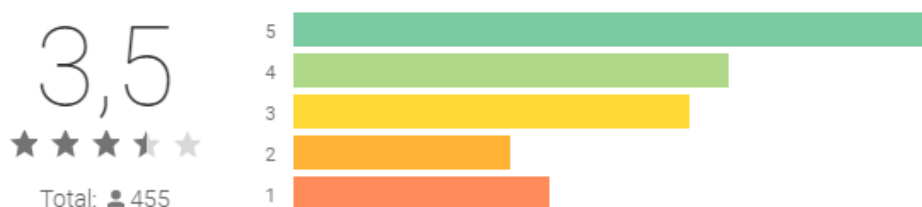
Asexual Dating App

Asexual Social Network

**Fonte:** *Google Play.*

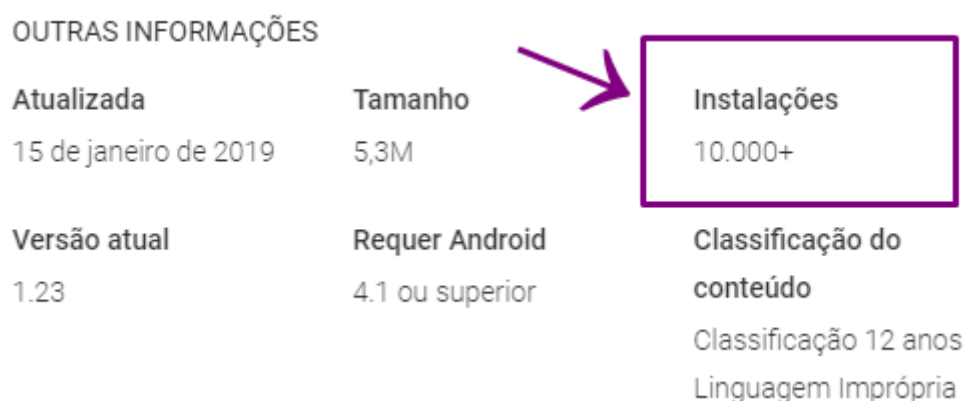
Essa premissa está explícita na descrição do *ACEapp*, como pode ser verificada na figura acima, que afirma que se trata de uma plataforma de rede social dedicada exclusivamente para assexuais com o objetivo de aumentar a visibilidade dessas pessoas, bem como conectá-las em rede. Além do mais, o aplicativo permite criar perfil, conhecer assexuais de várias partes do mundo, pesquisar perfis filtrando a busca por localização, sexo, idade e compartilhamento de experiências e interesses. Contudo, os usuários dessa plataforma se correspondem em inglês. Obviamente, a fluência na língua inglesa é um critério de seleção e de exclusão para o uso dessa rede social. Por conseguinte, a aderência dessa rede social no Brasil não é expressiva e tem se mostrado medianamente avaliada, como pode ser observado nas imagens abaixo.

**FIGURA 18 – AVALIAÇÃO 1 a 5 ESTRELAS**



**Fonte:** *Google Play* – último acesso em janeiro de 2019.

**FIGURA 19 – DADOS ACEapp**



**Fonte:** *Google Play* – último acesso em janeiro de 2019.

Percebe-se que a última atualização realizada na plataforma *ACEapp* foi em 15 de janeiro de 2019 e o número de instalações (*download*) não chega a 11 mil. Para uma rede social voltada para encontros românticos com alcance em diversos países, não é um número significativo. Igualmente visível o baixo número de membros da plataforma que

avaliaram o aplicativo, apenas 455 pessoas em mais de 10 mil instalações. Ademais, a avaliação no geral foi de 3,5 estrelas. Questionei para alguns(mas) interlocutores(as) que me falaram que apenas instalaram e/ou usam *ACEapp* como avaliam de modo geral o “*tinder-ace*”.

Gilson: Ele (o aplicativo) é bem básico, tem lá seus *bugs*<sup>74</sup> e é lento. Provavelmente, os criadores usaram a mesma tecnologia que eu iria usar e que era gratuita, o que eu estava fazendo não iria ser muito diferente. Para conhecer outros *aces* atende, mas uso o *ACEapp* para treinar e conversar em inglês mesmo (risos). Bizarramente, não sei se sou eu que sou ruim de conversa, mas os *aces* ali não são muito de papo, não sei se é por não atender expectativas de relacionamento, ou são mais fechados mesmo.

Giórgia: Você acha que a língua inglesa pode ser o motivo para as pessoas falarem pouco contigo?

Gilson: Pode ser. Não tem a opção para mudar de língua na criação do perfil. Quem acessa o *ACEapp* tem que dominar minimamente inglês. Eu uso só para treinar mesmo, porque para relacionamentos acho fraco, os “dados” são “jogados”... tem uns filtros, mas são “meia boca”. Veja aí a avaliação do aplicativo, nem chega a quatro estrelas.

Giórgia: Dá para ver pelo raio de quilometragem quantos usuários usam a plataforma? Veja para mim, por favor, quantos usuários você alcança de sua casa?

Gilson: Joguei na busca e no filtro de localização em um raio de 500km apareceram apenas 12 usuários. Joguei 1.000km (que daqui do Rio Grande do Sul mil km alcançam São Paulo e Buenos Aires) e pegou 50 usuários. É pouco. Pode ser por causa da língua, sim, mas a plataforma é fraca e tem espaço para melhorar (GILSON, interlocutor, 2018).

Para Thaysa, interlocutora nascida no estado de Espírito Santo, residente no Rio de Janeiro, 22 anos, estudante de Psicologia, “a iniciativa do *ACEapp* é boa e tomara que o aplicativo fique ainda melhor e traduzido. Tive um problema pra fazer alterações no meu perfil, não falo inglês com fluência e além disso deu *bug* por vários dias”.

Não é possível tributar apenas à língua o baixo rendimento dessa plataforma, especialmente porque ela não é utilizada somente no Brasil, mas em vários outros países nos quais a língua oficial é o inglês. De toda sorte, menos de 11.000 mil instalações sugere 1. A pouca divulgação do aplicativo; 2. a falta de interesse dos(as) assexuais no objetivo primordial do *ACEapp*: aumentar visibilidade e conexão com outros(as) *aces*.

---

<sup>74</sup> Termo da área de informática que significa defeito, falha ou erro no código de um programa que provoca seu mau funcionamento.

Especialmente por ser um aplicativo hospedado para instalação e uso em diversos países, mas pouco usado no Brasil, não privilegiei a plataforma para realizar observação participante. Todavia, depois de iniciar diálogos com o interlocutor Gilson sobre a vontade dele em criar uma plataforma brasileira que atenda a demanda por encontros e relacionamentos românticos entre *aces*, busquei algumas informações sobre *ACEapp* por ser o primeiro hospedado na internet sobre assexualidades.

As redes sociais, midiáticas ou não, constroem novas possibilidades socioculturais que “agem no sentido de instituir estilos, condutas, formas de ser na diferença e entre as especificidades já instituídas no espaço da(s) cidades(s) e além dela(s)” (KOURY, 2010, p. 49). Nesse sentido, foi com surpresa que observei a lista de subcategorias identitárias<sup>75</sup> sobre assexualidades no que se refere à esfera romântica criada pelo *ACEapp*, uma vez que algumas dessas categorias sequer são citadas, adotadas e pensadas no cenário brasileiro. Inclusive, notei que interlocutores(as) também se surpreenderam com a extensão dessa lista.

**FIGURA 20 – *ACEapp YOU ARE... (Você é)***

**ACEapp**

**You are:**

- Androromantic Asexual
- Androgynoromantic Asexual
- Aromantic Asexual
- Biromantic Asexual
- Demiromantic Asexual
- Gynoromantic Asexual
- Grayromantic Asexual
- Heteroromantic Asexual
- Homoromantic Asexual
- Lithromantic Asexual
- Neutoisromantic Asexual
- Panromantic Asexual
- Confused
- Other

**NEXT**

Fonte: Google Play.

<sup>75</sup> As subcategorias identitárias adotadas, utilizadas e significadas no Brasil constam no capítulo 2 dessa tese.

Em conversa informal no grupo *Whatsapp – Ace*, pessoas assexuais comentaram superficialmente sobre termos dos quais “nunca ouviram falar” a partir da lista na imagem acima compartilhada no grupo.

Trago essa lista apenas a título de exemplo, pois não fez parte dos meus objetivos para essa tese refletir sobre subcategorias identitárias utilizadas em outros países. Dito isso, não adentro nessa escrita sobre explicações conceituais desses termos. Entretanto, não posso negar que essa lista aguçou minha curiosidade para conferir o aplicativo. Dessa forma, observei muitas semelhanças no que se refere ao compartilhamento de estilos de vida a partir do que pude apreender do item chamado “*Bake Cake*”<sup>76</sup>.

**FIGURA<sup>77</sup> 21 – ACEapp EXEMPLO DE PERFIL E INTERESSES**



Fonte: Google Play.

<sup>76</sup> Tradução minha livre: Assar bolo.

<sup>77</sup> Nessa imagem, apliquei tarja para garantir anonimato.

Nas redes e nas relações sociais, os significados quando são compartilhados devem ser analisados com cuidado e levando em consideração as dinâmicas e plurais dimensões dos limites nas fronteiras socioculturais que movimentam categorias êmicas. Com isso, nas relações sociais heterogêneas, “uma das principais características é a coexistência de diversos mundos sociais e correntes culturais que expressam diferentes modos de relacionamento e interação com a realidade, assim como múltiplos pertencimentos e identidades simultâneas” (VELHO, 2010, p. 16).

Se, por um lado, a coexistência compartilhada nas mídias sociais expressa muitas semelhanças, também expressa divergências; inclusive, divergências nas semelhanças que dão acesso a diferentes códigos, visões de mundo, práticas discursivas, estilos e modos de vida. Nos ensinamentos de Velho (2010), estilo de vida cosmopolita assume certa plasticidade sociocultural que se manifesta na capacidade de transitar em distintos grupos e códigos em perspectivas heterogêneas de multipertencimento. “As pessoas têm uma experiência complexa, movem-se em múltiplos planos, articulam-se a redes diversificadas e suas identidades não são homogêneas nem se desenvolvem de modo unilinear” (VELHO, 2010, p. 21).

Com isso, a partir das expressões de gostos que observei em trabalho de campo, pode-se dizer que são pessoas gostam de filmes e seriados, literatura de ficção científica, poesias, jogos, livros de romances, *animes*<sup>78</sup> e mangás (utilizam-se de imagens de mangás para avatares no Fórum A2, como afirmei no capítulo 1 desse texto). Os(as) usuários(as) da *cultura nerd ace* ou *subcultura ace* hoje contam com uma loja online<sup>79</sup> no sistema “*collab*” de produtos com referências baseadas nessa orientação sexual. *Collab* significa colaboração e, como o nome já faz referência, é um trabalho em conjunto, uma parceria. Nesse caso, artistas independentes criam os modelos, o design das peças, as cores e a loja que oferece *collab* se encarrega da produção, embalagem, logística, envio, atendimento e pós-venda.

---

<sup>78</sup> Refere-se a animação que é produzida por estúdios do Japão. A palavra é a pronúncia abreviada de “animação” em japonês, onde esse termo se refere a qualquer animação. Uma boa parte dos animes possui sua versão em mangá, os quadrinhos japoneses. Os animes e os mangás se destacam principalmente por seus olhos geralmente muito grandes, muito bem definidos, redondos ou rasgados, cheios de brilho e muitas vezes com cores chamativas, para que, desta forma, possam conferir mais emoção aos seus personagens. Animes podem ter o formato de séries para a televisão, filmes ou home video (OVAs e OADs) ou via internet (ONAs).

<sup>79</sup> Endereço: <https://www.colab55.com/@assexualidade/>

Dessa forma, a parceria estabelece o preço base de cada produto e os(as) artistas decidem o preço de venda final, definindo também quanto ganham por produto. Como se trata de uma parceria online, quando um/a artista se cadastra gratuitamente no *site* ele/a ganha um Studio. É nesse Studio virtual que faz *upload* e vê suas artes digitais virarem produtos que são comprados por todas as formas de pagamento e chegam para a freguesia mediante disposição das agências brasileiras de Correios.

Então, como a logística é toda do *site*, o(a) artista não tem custos com a ferramenta e a tecnologia. Ele(a) precisa criar, por preço final na criação, divulgar e aguardar o retorno das porcentagens das vendas. A loja online de produtos *aces* é abastecida artisticamente por membros do Fórum A2 e, além dos ganhos capitais, a ideia é o de promover maior visibilidade para a causa. Por isso, as cores utilizadas nos produtos são pensadas segundo a bandeira da assexualidade: preto, cinza, branco e roxo.

#### FIGURA 22 – EXEMPLOS DE PRODUTOS DA LOJA



Comunidade Assexual  
@assexualidade

Triângulo Ace 01  
@assexualidade

Bandeira Assexual  
@assexualidade

Fonte: <https://www.colab55.com/@assexualidade/> - último acesso em janeiro de 2019. Objetos: bolsa com o símbolo da Comunidade Assexual A2, almofada para sofá ou cama, caderno moleskine.

Os produtos (na imagem abaixo) são divididos nos itens “Moda e Estilo”, “Casa e Decor”, “Cases” e “Papellaria”. Observei que o símbolo da assexualidade, triângulo

desenhado pela AVEN (figura 10), comparece em muitos produtos à venda e faz parte do design não somente de comunidades assexuais online, posto que também são desenhados em cartazes e panfletos em momentos de encontros, rodas de conversas, piqueniques.

**FIGURA 23 – LOJA @assexualidade**

<b>Produtos</b>	
Adesivos	<b>3</b>
Cadernos	<b>2</b>
Camisetas	<b>10</b>
Camisetas fullprint	<b>1</b>
Almofadas	<b>16</b>
Almofadas retangulares	<b>8</b>
Cases	<b>3</b>
Cases transparentes	<b>1</b>
Posters	<b>1</b>
Canecas	<b>4</b>
Bolsas	<b>14</b>
Meias	<b>3</b>
Toalhas	<b>1</b>
Azulejos	<b>14</b>
Chinelos	<b>6</b>
Carteiras	<b>2</b>
Cartões postais	<b>1</b>
Magnetos	<b>4</b>
Leggings	<b>3</b>

Fonte: <https://www.colab55.com/@assexualidade/> - último acesso em janeiro de 2019.

Os produtos dessa loja variam de preço entre 5,00R\$ a 90,00R\$ (última verificação em janeiro de 2019). A grande maioria dos sujeitos de pesquisa, pelo que

notei e que me foi dito, é capaz de consumir tais produtos no que se refere aos valores capitais.

Appadurai (2008) confere novo significado às coisas e às mercadorias quando atribuiu a elas vida social em movimento (também histórico) e animação, isto é, o significado dos produtos depende de suas formas, seus usos e suas trajetórias. De maneira que ainda que o valor econômico atribuído ao produto seja equivalente ao gasto obtido em outras lojas e possibilidades de consumo, ainda assim, o preço que se paga é diferente e diferenciado, porque o sentido atribuído ao que se consome não é o mesmo.

Douglas e Ishewood (2007, 2010), Bourdieu (2007), Sahlins (1988, 2003), dentre outros, já demonstraram que o universo cultural não é redutível a um discurso de preço. Dessa maneira, para além dos valores capitais, o que está em jogo são as trocas simbólicas. Como nos alertou Sahlins (2003, p. 205), “a própria forma de existência social da força material é determinada por sua integração no sistema cultural” (SAHLINS, 2003, p. 205).

Nesse sentido, os(as) artistas que abriram a loja no sistema *collab* produzem e acionam elementos simbólicos em torno da orientação sexual e produção identitária das assexualidades, levando em consideração os gostos e estilos de vida e, com isso, conferem e proporcionam a circulação desses códigos simbólicos bem como a produção dessa demanda.

Aqui adentra-se mais uma vez no questionamento sobre a visibilidade: em que medida almejam isso? Para quem não tem conhecimento sobre assexualidades, os símbolos utilizados nos produtos podem adquirir outros significados, posto que não estão explícitos que se referem a essa orientação sexual, salvo pelo nome da loja: @assexualidades. Porém, o conjunto das quatro cores da bandeira, o uso do desenho do bolo, os áses (em inglês, *aces*) do baralho, não explicitam visibilidade à causa. Apenas para quem faz parte do meio ou tem conhecimento sobre o que é assexualidade que estabelece associações com esses significados fora da loja.

Pertinente diálogo com a literatura sobre subculturas sexuais dos Estados Unidos dos anos 1970, como estudado por Gayle Rubin (2003, 2017), uma vez que uso de lenços de cores distintas indicavam gostos e preferências sexuais entre homossexuais que conheciam os códigos, por exemplo. Ou mesmo nos clubes de sexo, em que

distintas cores de acessórios indicavam, para quem conhecia o código, quais práticas sexuais se buscava.

Esses códigos demonstram uma espécie de senha, que é conhecida por quem pertence ao grupo e/ou por quem tem autorização de pertencer, uma vez que dá acesso aos significados simbólicos das comunidades. Se esses significados não são popularizados e democraticamente dispostos para qualquer pessoa, as senhas ficam restritas a quem já foi iniciado(a) por veterano(a).

Ainda sobre visibilidade, esse aspecto também comparece nas escolhas e nos locais de lazeres e consumos gastronômicos. As lanchonetes de alimentação *fast food* também são citadas em conversas informais como fontes de prazeres calóricos requisitados em momentos de lazer. Em campo nas cidades São Paulo/SP e Brasília/DF, em todos os encontros com interlocutoras e interlocutores pedi para eles e elas marcarem e agendarem melhor local, data e horário e todos os encontros foram em lojas *fast food* em diferentes espaços das cidades. A preferência da maioria é a rede *Burger King*, por causa do refil de refrigerante e molho picante de alguns sanduíches. Ademais, a fluida movimentação de pessoas nas lanchonetes de *fast food* traz para eles e elas a impressão de que ninguém é notado e observado.

Em um determinado dia de campo, combinei de me encontrar com Penélope, 28 anos, secretária executiva e confeitadeira, nascida em São Paulo/SP, na loja do *Burger King* próxima à Rua 25 de Março. Nessa ocasião, compramos os lanches e nos sentamos na área superior da loja pois, segundo Penélope, “geralmente, há pouca gente lá em cima e poderemos conversar melhor”. Não foi o que aconteceu: a parte superior estava praticamente lotada e ela me disse: “ah, vamos ficar aqui mesmo, porque com tantas pessoas juntas ninguém repara em ninguém”.

Em nossos diálogos, Penélope me disse que a sua preferência por bolos a fez se interessar por aprender a confeitá-los, decorá-los e vendê-los. Viu nesse gosto uma possibilidade de ampliar seus ganhos e suas rendas. Em nosso encontro, me deu de presente um pequeno bolo feito por ela. Ele foi construído com as cores da bandeira da assexualidade e ela me explicou que usou corante e essências de sabores para fazê-lo roxo, branco, preto e cinza. A cobertura foi de chocolate branco e o recheio de brigadeiro (que simbolizaram as faixas preta e branca da bandeira).

Nesse dia, dialogamos bastante sobre o fim de seu casamento, que fora marcado por conflitos, incompatibilidades e divergências pelo fato dela ser assexual estrita, e como foi importante para novos recomeços o acolhimento que recebeu do grupo e o lugar de destaque que ocupa por auxiliar nas organizações dos encontros entre assexuais. Para Pedroso Neto (2010, p. 109), na internet “quanto maior é a frequência da interação, maiores são os sentimentos de amizade recíproca e mais semelhantes eles se tornam”.

Isso porque a interação nas mídias e redes sociais serve como ponte que tanto potencializa a difusão de conhecimentos quanto a rota para fluxos de comunicações e influências entre eles e elas. Obviamente, quanto maior a ligação e a interação, maior será o laço de confiança e previsibilidade que reforça as dimensões das sociabilidades em rede (PEDROSO NETO, 2010).

Assim, os laços de confiança tramitam e transitam nas relações de afinidades com gostos, ações políticas, posturas éticas e estilos e modos de vida. Desse modo, são intimamente ligadas às questões morais cujos componentes definem os limites da exclusão/inclusão e/ou do visível/invisível. Nas sociedades ocidentais, que privilegiam a exposição exagerada por meio internético, o incentivo ao compartilhamento midiático ou não de ideias, pensamentos e rotina pessoal, se manter invisível (como tantos assexuais preferem) passa a ser uma questão de estilo de vida. A visibilidade, desse modo, é importante entre os(as) que fazem parte do grupo e, assim, quem não faz parte do grupo “não precisa observar demais o grupo”.

Essa lógica visível/invisível no que se refere aos estilos de vida *aces*, implica também em não sair aos fins-de-semana para ficar em casa sozinhos(as) ou com familiares assistindo à *Netflix*<sup>80</sup> (séries e filmes) enquanto degustam bolos, pizzas, refrigerantes<sup>81</sup> e pipocas. São consumidores vorazes de seriados e, geralmente, parte dos diálogos no grupo do *whatsapp* no fim-de-semana é sobre séries.

Não foram raras as vezes em que o grupo *Ace – Whatsapp* foi utilizado em noites de sexta-feira, sábado e domingo, para compartilharem impressões de seriados,

---

<sup>80</sup> A Netflix é um serviço de transmissão online que permite aos clientes assistir a uma ampla variedade de séries de TV, filmes e documentários premiados em milhares de aparelhos conectados à internet.

<sup>81</sup> Há quem beba bebidas alcoólicas também, mas é minoria no grupo em que realizei a pesquisa.

de filmes, ou mesmo para zombarem do que entendem por *sociedade sexualizada* em seus hábitos noturnos. A exemplo disso, segue diálogo abaixo de dois interlocutores no grupo *Ace – Whatsapp*, Denis e Ricardo, ambos advogados, 30 anos.

Denis: Então, pessoal, que vocês estão fazendo? Eu estou me arrumando para ir ao cinema para pegar última sessão. É mais vazia e seletiva. Imagino que muitos no mundo estejam se arrumando para se matarem em baladas em busca de chamar atenção, ter uma noite de sexo vazio. Mas, depois dizem que os loucos somos nós!

Ricardo: Nossa, que preguiça desse povo solitário que faz de tudo por sexo...

Denis: Nem me fale, cara! Tenho uns primos que brigam comigo para ir em baladas com eles e não entendem que não preciso disso. Fazer o quê em balada?

Ricardo: Vai ver qual filme no cinema? *Cinquenta Tons de Cinza*<sup>82</sup>? (risos).

Denis: Nem de brincadeira!! Souberam que vai começar mais uma temporada de *Big Brother Brasil*<sup>83</sup>, né? Muita festa, muita putaria e muita baixaria em rede nacional. Enquanto isso, *Netflix*, minha filha, venha cá me fazer companhia. Vou lá ao cinema. Mais tarde digo o que achei do filme (GRUPO ACE – WHATSAPP, 2017).

Nessa ocasião, me colocaram na conversa e discussão. Érico, estudante de Administração, 22 anos, residente do estado de Minas Gerais, disse no grupo: “Achei deselegante vocês falarem assim, porque Gíoh<sup>84</sup> é uma pessoa sexual e ela está aqui no grupo. Mas, depois pensei... Não, não, a Gíoh é muito inteligente para gastar o tempo dela em baladinhas vazias. Uma hora dessas, a Gíoh deve estar estudando a pesquisa sobre nós”.

Aproveitei a abertura para questioná-los/as sobre as considerações que fizeram a despeito da *sociedade sexualizada*.

---

<sup>82</sup> *Cinquenta Tons de Cinza* com lançamento em 2017.

<sup>83</sup> Representado popularmente pela sigla BBB é a versão brasileira do *reality show Big Brother*, criada por John de Mol, cuja primeira temporada mundial foi realizada em 1999 nos Países Baixos. No Brasil, foi lançada a primeira temporada no ano de 2000, pela Rede Globo de Televisão e é exibido em *pay-per-view* pelos sites Globo Play e Globosat Play, sendo este último exclusivo para assinantes de televisão a cabo, além de *flashes* esporádicos no Multishow – canal da Rede Globo. O programa consiste no confinamento de um número variável de participantes em uma casa cenográfica, sendo vigiados por câmeras 24 horas por dia, sem conexão com o mundo exterior. Os participantes não podem se comunicar com seus parentes e amigos, ler jornais ou usar de qualquer outro meio para obter informações externas. Tais participantes são escolhidos pela produção do programa, mas podem optar por querer ou não entrar na casa e têm o direito de desistir no meio do programa.

<sup>84</sup> Gíoh é o apelido que me deram no grupo. Raramente me chamam ou me chamaram expressamente de Gíorgia, a maioria das vezes fui chamada Gíoh. Apelido, inclusive, criado por Érico.

Érico: Gioh, para que as pessoas vão para balada? Para se divertirem, para conhecerem pessoas diferentes e, quem sabe, encontrarem pessoas para darem uns beijos na boca. Não é isso? Gioh, é isso e você sabe que é assim. Você é sexual, Gioh. Isso não te incomoda. Você sabe que quando sai de casa para uma balada, vai ter gente dando em cima de você, te paquerando, cabe querer ou não. A gente está nadando contra a maré, porque o que a gente menos quer é conhecer gente para dar uns beijos na boca, ainda mais gente que nunca vimos na vida, que não sabemos nem o nome.

Yasmim: Em festas, só saio acompanhada de amigas para evitar isso aí, Érico! Nossa, odeio quando dão em cima de mim. Odeio!

Érico: Gioh, quando você cumprimenta alguém, é com abraço? Pois e se eu te contar que tem *ace* que nem gosta de apertar mão de desconhecido? São casos extremistas, eu sei. Mas, a gente cumprimenta as pessoas de longe, entende? Sem muita proximidade corporal. Tem muito assexual que acha estranho chegar abraçando, dando beijo no rosto, igual *allo* faz com conhecido e amigo.

Janaína: Sofri muito *bullying* na escola porque sempre fui quieta, fico na minha, nunca gostei de festas. Sou muito introvertida. O Denis estava falando dos primos dele, também sofro com isso. Todo mundo me acha estranha só porque prefiro meus livros, meus filmes, a arrumar um namorado! Eu sou *nerd*, e daí? Gosto da cultura *nerd*, e daí? Essas pessoas chatas que não me deixam em paz com minhas coisas! (GRUPO ACE – WHATSAPP, 2017).

Yasmim e Janaína são interlocutoras mais novas, de 18 anos, ambas residem no estado da Bahia, são estudantes universitárias e, de vez em quando, me relatam sobre preconceitos que sofrem, como me dizem, “por destoarem da juventude”. Nesse sentido, e baseada no diálogo acima, vale retomar novamente aspectos de minha pesquisa no Mestrado. Como afirmei na Introdução desse trabalho, no Mestrado trabalhei com juventudes e sociabilidade juvenil que visam construir um estilo próprio buscando escapar das imposições da indústria da moda e dos rótulos identitários sexuais, o que se coaduna com o atual dinamismo dos movimentos sociais relacionados à diversidade sexual e de gênero, que questionam as dicotomias, as dualidades e os binarismos, assim como a naturalização da heterossexualidade compulsória (NEIVA, 2014). Ocorre que na ocasião do Mestrado, um de meus empenhos foi o de pensar uma categoria êmica chamada *fluides sexual* (NEIVA, 2014), que – em definitivo – não se aplica à assexualidade. Contudo, alguns aspectos que observei no Mestrado no que se referem aos lazeres voltados para juventudes alternativas são próximos do que assexuais me dizem sobre festas e diversões voltadas para o que eles e elas entendem como jogos de paqueras e flertes na *sociedade sexualizada*.

As casas noturnas que trabalhei no Mestrado vendem a ideia do *alternativo* como sinônimo de fluidez erótica e sexual, no qual os sujeitos continuam fazendo referência e reverência às categorias sexuais, ainda que, muitas vezes, deslocando os significados que lhes são usualmente atribuídos sob a vértice da busca pelo prazer e, nos termos ênicos, da *pegação* sexual (NEIVA, 2013, 2014, 2015). *Pegação*, categoria ênica, é sinônimo de ato de duas (ou mais) pessoas se beijarem de maneira intensa e que resulte em práticas sexuais.

De forma que as críticas que sujeitos assexuais fazem sobre *sociedade sexualizada* no que diz respeito ao lazer noturno são compatíveis com os cenários que observei no Mestrado, ao menos no que se refere às casas noturnas voltadas para públicos *alternativos* na cidade de Goiânia, no estado de Goiás. Isso equivale a dizer que quando assexuais falam que a maioria das pessoas saem aos fins-de-semana para festas e lazers noturnos em boates e afins em busca de sexo, não estão equivocados nessa afirmação, embora generalizações e universalizações sejam problemáticas e descartáveis para esse entendimento.

Essa conversa entre assexuais mostra muito mais do que tão somente certa incompreensão com a *sociedade sexualizada*. Mostra a crítica ao estilo de vida que não é o deles/as e motivos pelos quais se empenham na busca por visibilidade política que culmina em processo identitário de afirmação da assexualidade enquanto orientação sexual. Em contrapartida, também é motivo para certa invisibilidade enquanto estilo de vida, justamente porque não se identificam com sociabilidades que envolvam a paquera e o flerte.

Como afirmei no capítulo 2, a “diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas” (TADEU DA SILVA, 2014, p. 81) e faz parte da diferenciação ou da distinção (BOURDIEU, 2007) a menção a hábitos e costumes diferentes para reafirmação identitária coletiva e ideia de pertencimento a um grupo específico. Nesse sentido, as festas noturnas em ambientes de flertes e paqueras não são lugares que assexuais costumam frequentar porque evitam o contato sexual e assim pela obviedade de não quererem chamar atenção em busca de práticas sexuais. Dessa forma, sentem-se legitimados a criticarem estilos de vida em que se assemelhe com a *sociedade sexualizada*.

Se a afirmação identitária implica nas dinâmicas operacionais da exclusão e da inclusão, então, gostos e estilos de vida demarcam fronteiras e ditam quem está dentro do grupo, quem está fora, quem pertence ou não a ele. Um aspecto que devo ressaltar entre assexuais é o gosto por músicas clássicas, subgêneros da música clássica e instrumental e *indie folk* – que combina as melodias de violão do *folk* tradicional com uma instrumentação contemporânea.

Esse elemento observado em trabalho de campo corrobora com a ausência de vontade de frequentar ambientes de lazeres noturnos, uma vez que as músicas de que gostam não são privilegiadas nesses locais. A música clássica, de acordo com eles e elas, é um hábito da *cultura nerd ace*, embora não se restrinja ao público assexual.

Segundo Helena Abramo (1994), o gosto musical é um indicador e demarcador de identidades, sobretudo, no que tange ao universo juvenil. Em certa ocasião, me perguntaram no grupo *Ace – Whatsapp* de qual estilo musical eu gosto. Pensei em não responder, mas escrevi uma dissertação de Mestrado em que falei, também, do gênero musical *rock and roll* em que disse explicitamente ser de minha preferência. Além do mais, alguns interlocutores e algumas interlocutoras estavam em meu antigo e atualmente deletado perfil pessoal do *Facebook*; então, respondi “gosto de *rock*” no grupo *Ace – Whatsapp*. Janine, interlocutora de Santa Catarina/SC, 25 anos, recém-formada em medicina veterinária, me disse: “Gíoh, gostamos tanto de você, que você poderia dizer aqui que gosta de música gospel e ainda assim te amaríamos da mesma forma”. Optei por não dizer que gosto também de música erudita, porque quis ver os comentários sobre o fato de gostar de *rock’n’roll*, ou seja, onde a distinção iria levar a conversa.

Ricardo: Se vocês estivessem no *facebook* da Gíoh, saberiam que ela é muito politizada. Gíoh é diferente, mas luta contra diversos preconceitos. Ela está ao nosso lado, gente! Enquanto a sociedade está nos jogando pedra, ela abraçou nossa causa. Não vão me dizer que vão agir com preconceito com ela por ela ser roqueira, que eu vou ficar indignado!

Janine: Está louco? Ninguém vai agir com preconceito com a Gíoh! Ela gosta do que ela quiser. Se queremos ser respeitados como somos, temos que respeitar o que os outros são.

Giórgia: Eu preciso entender um ponto. Gostar de *rock* significa o que para vocês?

Janine: Não significa nada. Para mim, apenas que alguém gosta de *rock*.

Denis: Gioh, é que roqueiros são, geralmente, mais intolerantes com as diferenças. Não é seu caso. Ao menos é o que penso. São metidos a muito machões e são preconceituosos com LGBTT, com assexuais, às vezes saem somente para brigar na rua. Já nem sei se estou confundindo *rock* com *punk*.

Janine: Você está confundindo com *punk*.

Érico: Sim, Denis, você está confundindo *rock* com *punk*.

Denis: É, estou confundindo com *punk*. Desculpa, Gioh, confundi *rock* com *punk*. *Punk* tem muita intolerância. É uma turma muito briguenta, que maltrata os outros a troco de nada. Não sei por que agem assim, mas me mantenho longe de *punks*. Penso assim: não gosta de LGBTT, respeita ao menos. Não gosta de assexuais, respeita ao menos. Para que bater nas pessoas? Mas, *rock* é diferente, né? Desculpe, eu confundi tudo. Não fique chateada comigo.

Giórgia: Não tem problema, Denis. Fique tranquilo, não estou chateada. Quero apenas entender. Surgiu outra dúvida, gostar de música clássica significa o quê para vocês?

Denis: É um gosto mais refinado, né? Pessoal mais da paz e do amor, mais introspectivo, mais caseiro. É um som que relaxa, acalma, que traz harmonia. Não saímos de casa para transar, o que dirá para brigar, né?

Érico: Pena que não tem carnaval com Mozart e Chopin nas ruas (risos). (GRUPO ACE – WHATSAPP, 2017).

Música clássica/erudita é o nome dado para a principal variedade de música produzida ou enraizada nas tradições da música secular e litúrgica ocidental. Já o *rock and roll* surgiu nos subúrbios dos Estados Unidos no final dos anos 1940 e início da década de 1950 e suas origens imediatas remontam a uma mistura de outros gêneros musicais. A música *punk* surgiu na década de 1970 como uma manifestação cultural juvenil semelhante aos das décadas de 1950 e 1960: era caracterizado quase que totalmente por um estilo baseado em música, moda e comportamento. Interessa ressaltar que entre assexuais há uma preferência por música clássica por causa do refinamento que proporciona, por ser uma música que não agride e que não leva ninguém a agredir, por ser apreciada em casa, em ambiente mais introspectivo e solitário. Em silêncio.

Observo que a introversão faz parte da corporalidade do grupo. Le Breton (2010) afirma que a construção de marcas corporais se refere ao desejo de imprimir em si uma marca. Dessa forma, “o corpo, especialmente a pele, que é sua instância visível, é o recurso mais imediato para alterar sua relação com o mundo” (LE BRETON, 2010, p. 27). Ou seja, o corpo é matéria de identidade.

Sendo assim, essa introversão atinge o modo de se vestir. Nos encontros presenciais e nas fotografias que interlocutores/as compartilham no grupo *Ace – Whatsapp* sempre se apresentam de maneira simples, não muito extravagante, sem querer chamar atenção. Em *Cultura e Razão Prática*, Sahlins (2003, p. 179) afirma que “há nas roupas vários níveis de produção semântica”, posto que as vestimentas - em sentido geral - funcionam como uma manifestação de códigos simbólicos que demarcam diferenças culturais. Tal pensamento dialoga com Abramo (1994, p. 69) quando ela afirma que a roupa e a imagem corporal assumem importância particular para os/as jovens por estar intimamente ligada a uma exposição pública que confere visibilidade às identidades sociais.

Nesse sentido, as roupas, os adereços, os estilos e os gostos são usados de maneira simples, sem caracterizações que chamam a atenção e que proporcione olhares para si. Por outro lado, quando querem marcar posicionamento político utilizam as cores da bandeira da assexualidade também no corpo (nas roupas, nos adereços, dentre outros). Outro ponto relevante é que, por motivos óbvios, não se importam com a beleza ou com padrões sociais de beleza no sentido de que evitam certa adequação normativa para atrair olhares e desejos.

Houve um encontro presencial no estado do Rio Grande do Sul, no qual não pude comparecer, e as fotografias que disponibilizaram foram todas sobre as comidas que levaram ao piquenique. Questionei por que não compartilharam fotografias das pessoas que estiveram presentes e me disseram que “não gostam de se expor”.

Esses comportamentos mais discretos e solitários que são notórios entre pessoas assexuais destoam frontalmente ao estereótipo da masculinidade associada à virilidade, da reprodução de padrões culturais acompanhados de valores tradicionalmente considerados viris. Bem como se destoam dos comportamentos estereotipados quanto aos critérios de sedução que são impostos às mulheres. Os homens e as mulheres *aces* rejeitam esses modelos padronizados e fazem de seus corpos um manifesto contra a cultura da sexualização.

Isso não implica em dizer que são pessoas que se enfeiam, que se desprezam, que não se zelam, não se cuidam. São pessoas que assumem como estilo de vida outra perspectiva: a de não ver motivos para se esforçarem ao máximo para despertar desejos em outrem como única fonte de obter felicidade.

Talvez, esse comportamento mais resguardado e tímido é a válvula motora para incitações do confessorário. O interlocutor Gilson me falou que nas festas familiares ou festas de amigos(as) é constantemente convidado a interagir, dançar, beber e, como me disse, “se soltar”. A maneira como ele me relatou essa demanda dos(as) colegas e familiares quase que invariável de “se soltar”, me deu a entender o incômodo das pessoas da *sociedade sexualizada* com o modo reservado dessas pessoas.

Então, se por um lado, temos fronteiras tênues entre assexualidades e sexualidades; ou seja, as assexualidades abrem espaço para reflexão fortuita quanto à gama ampla da sexualidade humana; por outro lado, ao invés de pontes tem-se cercas estabelecidas como meio de distinção (BOURDIEU, 2007) e diferenciação (HALL, 1998) das interações sociais nas *sociedades sexualizadas* entre assexualidades e sexualidades.

Isso posto, não há como delimitar as assexualidades apenas à abrangente gama das manifestações da sexualidade humana sujeitas às sexualidades, ou ainda como meramente parte subalternizada das sexualidades, uma vez que há pontes, cercas, semelhanças e divergências que as aproximam bem como se afastam. Dessa maneira, deixo como questionamento: é possível ainda construirmos nossas pesquisas e teorias excluindo as assexualidades como fontes frutíferas de produção de conhecimento? E mais ainda, há ainda possibilidades de trabalhar com o binarismo sexual x assexual, quando falamos de igualdades e diferenças em estudos de gênero e sexualidade?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, busquei refletir, descrever e traduzir sobre o fazer político entre sujeitos assexuais e as relações de poder inerentes à dinâmica da sexualidade versus assexualidade, considerando também categorias que extrapolam este binarismo. Para tanto, a intenção foi a de discutir sobre as relações implicadas entre identidade, movimento político, estilos de vida e a produção discursiva de categorias e convenções sexuais no que se refere às assexualidades, categoria classificatória utilizada, em linhas gerais, para nomear a falta de interesse por sexo. Sendo assim, realizei leitura crítica dos saberes biomédicos e das ciências psicológicas relacionados às assexualidades, buscando refletir sobre o contexto de surgimento dessa categoria e seus efeitos à luz de material empírico produzido a partir de trabalho de campo no fórum online Comunidade Assexual (A2), grupo *Ace – WhatsApp*, em encontros presenciais nas cidades Goiânia/GO, Brasília/DF e São Paulo/SP e também por meio de diálogos com interlocutores/as.

À guisa de encerramento textual dessa tese, foi perceptível confirmar que o atual dinamismo dos movimentos sociais relacionados à diversidade sexual e de gênero, que questionam as dicotomias, as dualidades e os binarismos, assim como a naturalização da heterossexualidade compulsória, os discursos de poder pautados nos interesses reprodutivos implantam um único sistema enquanto "natural" ao ser humano, desmerecendo todas as outras formas e expressões sexuais e de gênero, tais como as assexualidades.

Dessa maneira, ainda no início dessa pesquisa, vi-me em dilema epistemológico de complexa solução: como pensar a sexualidade enquanto dispositivo histórico e sexualidade como prática sexual nas assexualidades sem cair na armadilha da exotização? Já que Berenice Bento (2004) e Judith Butler (2009) reforçam que a exotização é uma maneira de patologizar os sujeitos. E mais, como articular teorias que buscam desconstruir classificações acachapantes em uma pesquisa de campo que mostra sujeitos ávidos por classificações? Como é possível notar ao longo dessa tese, o desejo pela classificação compareceu até mesmo na relação estabelecida entre mim e eles e elas.

As discussões e as rodas de conversas iniciais de que participei com essas pessoas foram indicativas do quão necessitados(as) por respostas científicas o grupo se encontra(va). O trabalho de campo me mostrou a necessidade deles e delas em responder sobre o que é assexualidade recorrendo à classificação e, como é impossível fazer isso de um único modo que contemple pluralidades, essas respostas geraram novos termos para dar conta das diferenças dentro da assexualidade. Por isso mesmo que a partir do capítulo 2 indiquei ao leitor e à leitora a necessidade de que esse termo fosse pensado no plural.

A partir dos estudos feministas e movimentos sociais LGBTTT+, sabemos que o sexo é político. Desse modo, “o domínio da sexualidade também tem uma política interna, desigualdades e modos de opressão próprios” (RUBIN, 2017, p. 64), ou seja, esses domínios são permeados por conflitos de interesse e manobras políticas, isso porque nas sociedades ocidentais modernas os atos sexuais são avaliados de acordo com um sistema hierárquico de valor sexual.

Com ironia, Foucault (1988) afirma que a sexualidade permitida e autorizada está restrita ao quarto dos pais. Essa afirmação carrega em si o sistema hierárquico que me refiro acima. Isto é, os heterossexuais que se casam e procriam estão no topo da pirâmide erótica (FOUCAULT, 1984, 1986, 1988; RUBIN, 2003, 2017). Sendo assim, a expectativa da família, que “é instância fundamental na mediação entre indivíduo e sociedade” (MELLO, 2005, p. 25), dessas pessoas gira em torno das exigências embutidas na heteronormatividade.

Luiz Mello (2005) demonstra que a constituição da família conjugal moderna adquiriu certa plasticidade nos grupos domésticos, sobretudo a partir do ingresso dos(as) homossexuais nas lutas políticas (desde a década de 1990) e que colocaram em questionamento o heterocentrismo compulsório. É bem verdade que a difusão dos métodos contraceptivos, os crescentes avanços das técnicas reprodutivas, proporciona uma separação entre sexualidade – conjugalidade – reprodução. Porém, é preciso reafirmar que no que se refere às famílias dos sujeitos assexuais, há expectativa de cumprimento da heteronormatividade compulsória.

“Fazer confessar”, para essas pessoas, é a demanda das famílias que deixam embutido nos questionamentos o pensamento: “me diga que você é normal, que é somente uma fase, que vai encontrar namorado(a) e vai se casar”.

Não é de maneira gratuita que há essa valorização do sistema hierárquico de valor sexual, posto que com David Schneider ([1968] 2016, p. 120) sabemos que “de todas as formas de sexualidade das quais os seres humanos são capazes, apenas uma é legítima e apropriada de acordo com os padrões da cultura americana: relações heterossexuais”.

Com isso, entende-se que a heterossexualidade garante não apenas a reprodução, mas o parentesco, a organização social. Strathern (1995), apoiada nos ensinamentos de Schneider, afirma que o núcleo heterossexual é valorizado porque o que está em jogo é a proteção da família, uma vez que a relação sexual garante o símbolo da naturalidade do relacionamento heterossexual, uma vez que seu resultado, a procriação, é encarado como algo biológico nas sociedades ocidentais: o nascimento de filhos.

Logo abaixo encontram-se os casais heterossexuais monogâmicos não casados, seguidos pela maior parte dos outros heterossexuais. O sexo solitário flutua de forma ambígua. O estigma poderoso do século XIX sobre a masturbação hesita de formas menos potentes e modificadas, tal qual a ideia de que a masturbação é uma substituta inferior aos encontros em par. Casais lésbicos e gays estáveis, de longa duração, estão no limite da respeitabilidade, mas sapatões de bar e homens gays promíscuos estão pairando um pouco acima do limite daqueles grupos que estão na base da pirâmide. As castas sexuais mais desprezadas correntemente incluem transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabalhadores do sexo como as prostitutas e modelos pornográficos, e abaixo de todos, aqueles cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais (RUBIN, 2017, p. 83).

Percebe-se nessa hierarquia de valorização sexual dois aspectos fundamentais para o entendimento que busquei nessa pesquisa: 1. As castas sexuais desprezadas são aquelas que se distanciam das expectativas heterossexuais, isto é, as que não servem para reprodução e constituição familiar pautadas na ideia essencialista de que relações sexuais proporcionam frutos biológicos. 2. A assexualidade não comparece na hierarquia porque, embora as teorias desnaturalizem essencialismos biológicos no que tange ao gênero e à sexualidade, ainda assim não desconstroem o pressuposto de que energia sexual, atração/excitação sexual e praticar sexo também não são dados pela natureza.

Como afirmei outrora, há um pressuposto de que o interesse sexual e amoroso é característica irrefutável da verdade do sujeito, gerando a crença de que todas as pessoas são heterossexuais, gostam de práticas sexuais em relacionamento afetivo-amoroso com sexo oposto, querem casar e ter filhos “biológicos/naturais” (NEIVA, 2017a). Dessa

maneira, não pertencer à expectativa que a heteronormatividade implica é mais do que fazer parte de uma casta desprezada (termo de Rubin), é correr sério risco de ser jogado no rol dos desvios sexuais impostos pela sociedade e pelos manuais psiquiátricos e biomédicos.

Outrossim, parafraseando Gayle Rubin (2003) ao iniciar esse projeto de Doutorado sobre assexualidade, a minha intenção foi a de entender melhor como se formam as comunidades assexuais e “em vez de considerá-los como entidades clínicas ou categorias de psicologia individual, queria acercar-me deles enquanto grupos sociais com histórias, territórios, estruturas institucionais, modos de comunicação etc” (RUBIN, 2003, p. 202).

Dessa maneira, o ponto de partida não poderia ser acreditar na assexualidade como entidade clínica ou patologia sexual sem colocar esse pressuposto dito pela biomedicina em questionamento e em xeque-mate. Esse caminho traçado na pesquisa me fez observar que há uma tentativa multidirecional em manter a assexualidade na não-visibilidade até mesmo no escopo de outras orientações sexuais. D’Andrea (2017) afirma que isso se deve às exigências explícitas e implícitas do que chama de “mundo sexocêntrico”, que seria o que interlocutores(as) chamam de *sociedade sexualizada* e que Ela Pryzbylo (2011) nomeou como “*sexusociety*”.

Sendo assim, D’Andrea (2017) conclui que a marginalização da assexualidade ocorre no cruzamento entre orientação romântica e orientação afetiva, uma vez que esta foge de uma sexualidade em que replica o modelo hegemônico das sexualidades compulsórias. Porém, o trabalho de campo me mostrou que a assexualidade não pode ser romantizada/exotizada ao ponto de ser compreendida tão somente na chave do protesto político subversivo contra sexualidades hegemônicas e *sociedade sexualizada*, já que mantém modelos convencionais nas relações românticas, de amizades e de conjugalidades.

Casamento? Filhos(as)? Assim como na *sociedade sexualizada*, muitos(as) assexuais querem casamento, conjugalidade e arranjos familiares. Eles e elas não querem a reprodução e a procriação nos moldes tradicionais, porém isso não implica em subversão já que mantêm convenções romantizadas de constituição familiar e com possibilidades de adoção, bem como desde o surgimento de técnicas reprodutivas, é possível contornar as relações sexuais.

Strathern (1995), no texto *Necessidades de Pais, Necessidades de Mães*, retoma Schneider para refletir sobre a polêmica de mulheres que “buscaram tratamentos de fertilidade alegando que desejavam contornar as relações sexuais” (STRATHERN, 1995, p. 303). Ou seja, mulheres que queriam bebês, mas não o sexo, a prática sexual. A “síndrome do nascimento virgem”, como fora chamada essa polêmica na qual Strathern (1995) se debruçou em pesquisar, foi contaminada por diversas reações adversas não por causa da recusa por sexo, mas pela moralidade envolta no aspecto de que o nascimento não seria encarado como algo advindo da natureza (NEIVA, 2017a).

Os resultados de minha pesquisa se aproximaram das compreensões de Strathern (1995) sobre a “síndrome do nascimento virgem”, pois a justificativa usada para as ciências formais atribuírem patologia/doença a quem se recusa a praticar sexo não é científica, mas essencialmente moral, posto que “a assexualidade desestrutura o entendimento de que praticar sexo é ocasionado por uma energia libidinal que advém da natureza, do natural” (NEIVA, 2017a, p. 102).

Para Jeffrey Weeks,

há uma ênfase no sexo como um ‘instinto’, expressando as necessidades fundamentais do corpo. Isso reflete uma preocupação pós-darwiniana do final do século XIX, em explicar todos os fenômenos humanos em termos de forças identificáveis, internas, biológicas (WEEKS, 2000, p. 37).

Nesse sentido, o autor sugere que há, no senso comum e em algumas áreas do conhecimento, uma suposição biológica em nossos comportamentos e que essa suposição comparece com maior potência no que diz respeito à sexualidade. Porém, essa suposição é apenas um construto que não se confirma na realidade sociocultural.

Nossas definições, convenções, crenças, identidade e comportamentos sexuais não são o resultado de uma simples evolução, como se tivessem sido causados por algum fenômeno natural: eles têm sido modelados no interior de relações definidas de poder (WEEKS, 2000, p. 39).

Essas relações de poder, no que se refere às distinções estabelecidas entre as orientações sexuais, colocam sujeitos assexuais em posições de subalternidade e invisibilidade existencial e política. De maneira que, para essas pessoas, a visibilidade da causa é importante para retirar a carga pejorativa e preconceituosa sobre essa orientação sexual. Para isso, ocupam a internet como lugar de destaque para fortalecimento de suas redes e autonomia.

Nesse sentido, a escolha metodológica em dividir o trabalho de campo em campo presencial e campo internético contemplou os objetivos do meu projeto, mas foi grande desafio para mim, sobretudo porque o campo ao alcance de meu aparelho de celular, sem precisar de esforços e rituais para sair de casa, me facilitou e também me gerou desconfortos. A facilidade é muito óbvia, mas o desconforto de estar disponível para a pesquisa 24 horas por dia demandou de mim um esforço muito maior para gerir o tempo e a dedicação ao trabalho de campo. Isso porque precisei impor a mim certos limites e, conseqüentemente, relacionados à disponibilidade de tempo com interlocutores/as.

Ademais, “os usos atribuídos a cada mídia vão mudando com o tempo, pois as próprias pessoas que delas se utilizam vão lhes conferindo outros sentidos” (PELÚCIO, 2015, p. 39). Sem contar que os meios internéticos sofrem atualizações constantes em suas ferramentas de discussões e a cada dia foi preciso dominar uma tecnologia nova para me manter em trabalho de campo.

“A assexualidade utiliza e traz a sua emergência nos conteúdos *online*, nos discursos proferidos e discussões sobre essa orientação, criando, assim, um *ciberativismo*” (D’ANDREA, 2017, p. 117, grifos do autor). A internet é o grande palco no que se refere à política de visibilidade entre assexuais, posto que desde o início dos anos 2000, com a criação da Rede de Visibilidade e Educação sobre Assexualidade (AVEN - *Asexuality Visibility and Education Network*), nos Estados Unidos, outros fóruns foram abertos para a fomentação do debate e as dinâmicas políticas e identitárias dessa orientação sexual. No entanto, o fato das pessoas assexuais se organizarem em grupos via internet, especialmente por causa da facilidade em unir, reunir e debater ideias em comum, programar encontros presenciais, encontrar pares, desabafar anonimamente, adquirir e produzir conhecimentos, não determina que a identidade seja vivida apenas no virtual, como sugere Munarriz (2010).

Por isso mesmo que o campo internético foi fortuito para refletir sobre essas “saídas do bolo”. “Sair do bolo”, como fora explanado no capítulo 3, é um termo cotidiano entre interlocutores e interlocutoras com quem mantive contato com maior constância e está intimamente ligado ao termo *sair do armário*, tão bem dissertado por Sedgwick (2007) em *A Epistemologia do Armário*.

Entretanto, há uma flagrante diferença entre *sair do bolo* e *sair do armário*. O bolo, como é julgado por assexuais, é prazeroso, motivo de confraternização e recepção, substituto fiel do sexo e, por vezes, melhor do que práticas sexuais. Já o armário é mecanismo usado para proteção e segurança de minorias, não é prazeroso porque é acionado para resguardar-se de ataques que geram medos e pânicos sociais em uma população que luta há anos por direitos civis.

Os próprios sujeitos de minha pesquisa constataam que existem diferenças, sobretudo pela maneira como vivem a vida afetiva e relacionamentos conjugais e/ou amorosos. Dessa forma, a importância da internet é imensa enquanto lugar e veículo tanto propícios para o encontro entre essas pessoas, quanto para ações de visibilidade e produção de conhecimento sobre assexualidades.

A *saída do bolo* também confere maior entendimento sobre a produção discursiva em torno do processo identitário na e da assexualidade. Não foi tarefa simples entender as diversas diferenças entre assexualidade e *subclassificações* acionadas por eles e elas, sobretudo porque os conceitos sobre as identidades assexuais esbarram em conceitos estabelecidos pelas áreas médicas, onerando o sentido pejorativo de quem está fora dos padrões de normalidade estabelecidos pela medicina.

A medicina e a psiquiatria multiplicaram as categorias de má conduta sexual. A seção sobre transtornos psicosexuais no *Diagnostic and Statistical Manual of Mental and Physical Disorders* (DSM) da Associação Americana de Psiquiatria (APA) é um mapa bastante fiável da hierarquia moral corrente das atividades sexuais. (...) A condenação psiquiátrica de comportamentos sexuais invoca conceitos de inferioridade mental e emocional ao invés de categorias de pecado sexual. Práticas sexuais de baixo status são difamadas como doenças mentais ou sintomas de uma integração defeituosa da personalidade. Além disso, termos psicológicos integram dificuldades de funcionamento psicodinâmico com modos de conduta erótica. Eles equalizam o masoquismo sexual com padrões de personalidade auto-destrutiva, sadismo sexual com agressão emotiva, e homoerotismo com imaturidade. Essas confusões terminológicas se tornaram estereótipos poderosos que são indiscriminadamente aplicados a indivíduos com base em sua orientação sexual (RUBIN, 2017, p. 84).

Por isso mesmo a assexualidade foi e de certa maneira ainda é associada à abstinência sexual por motivos de traumas, à violência, ao celibato, à frigidez, à impotência sexual, à depressão e outras sintomatologias que na cultura popular nas sociedades ocidentais são características consideradas inferiores e estigmatizadas. Ainda de acordo com ensinamentos de Rubin (2017, p. 85), “todas essas hierarquias de valor

sexual – religiosos, psiquiátricos e populares – funcionam em muito da mesma maneira como os sistemas ideológicos do racismo, etnocentrismo e chauvinismo religioso. Eles racionalizam o bem-estar do sexualmente privilegiado e a adversidade da plebe sexual”.

Os/as assexuais se sentem continuamente questionados/as porque a incredulidade é a reação dominante quando confessam que não sentem atração sexual: “Não pode ser”, “é que você não teve uma boa experiência”, “você não conheceu a pessoa adequada”, “você não é homossexual?”, “olhou os hormônios? Pode também ser um problema de libido”, são as perguntas desgastantes de todos os dias no cotidiano de quem ousa dizer que é assexual. O que mais me relataram foi sobre a pergunta se são, no fundo, homossexuais no armário (SEDGWICK, 2007), mas o questionamento se se trata de uma fase e/ou trauma também é recorrente. Essas questões ressaltam o caráter explícito de que não é possível viver sem sexo. De que não é saudável uma vida sem sexo e que, para tanto, só estando doente ou vivendo um trauma.

E, nesse sentido, questões de gênero pesam nos ombros de sujeitos assexuais. Entrelaçadas às perspectivas de transtorno do desejo sexual hipotivo advém as ideias de frigidez para mulheres assexuais e de impotência sexual para homens assexuais. Eles e elas afirmam que, em uma sociedade sexualizada, os homens ficam com a pior parte, uma vez que a ideia da masculinidade está muito associada com o sexo e quem não o faz parece que é menos homem e está sujeito a muitas piadas e deboches. Embora também não seja simples para as mulheres assexuais, que também sofrem com esse estigma de que, no fundo, são frígidas e há quem afirme que a saída seja justamente o sexo ou que tudo não passa de falta de sexo. Houve mulheres aces que me relataram que recomendaram para elas práticas sexuais para serem “curadas”, mesmo no caso de se forçarem a praticar sexo para terem uma vida normal.

Se a Organização Mundial de Saúde (OMS) considera a sexualidade como um aspecto central da vida humana, a qual é vivenciada e expressa em pensamentos, fantasias, desejos, crenças, atitudes, valores, comportamentos, práticas e relações, então, a saúde sexual implica em presença de libido, de relações sexuais e de desejos sexuais. Nesse tocante, assexuais lutam por uma sociedade menos sexualizada ou hipersexualizada e que isso resulte em maior compreensão sobre quem são e como vivem bem sem sexo.

Nesse ínterim, trouxe o entendimento do conceito da assexualidade tanto por parte de interlocutores/as quanto por parte das áreas científicas psicológicas e biomédicas, especialmente para fornecer uma visão abrangente sobre o modo como a assexualidade vem sendo construída enquanto orientação sexual: por um lado, o discurso da visibilidade política almejando a despatologização, por outro lado, o discurso da patologização que gera diversos preconceitos e estigmas. O próprio conceito se configura preconceituoso quando se refere à falta e à ausência de algo que é entendido na sociedade como normal.

Donos/as de um glossário complexo, que demanda um exercício de desnaturalização para sua compreensão, percebi que assexuais se movimentam em muitas categorias e classificações para evitarem dar margem a reducionismos que não contemplem a heterogeneidade do coletivo e, também, para impedir enquadramento em tendências limitadas ou padronizadas por determinadas áreas do saber.

A própria bandeira da assexualidade traz a sexualidade (cor branca), o que demonstra incluir uma infinidade de variáveis, as quais começam por separar dois conceitos que social e historicamente estão ligados: *a atração sexual e a atração romântica*. Para eles e elas, essas atrações não estão ligadas. Podem não ter interesse sexual, e sim romântico, em suas relações (*românticas ou arromânticas*) ou experimentar atração sexual somente quando houver um laço emocional (*demissexuais e gray-A*). A *atração romântica* implica em um interesse afetivo por alguém, mas não necessariamente esse interesse é *sexual* e que resulte em práticas sexuais. Por isso, mesmo eles e elas sabem dizer se são *heterorromânticos/as, homorromânticos/as e birromânticos/as*, porque interesse afetivo existe e sabem que existe, mas não é sexual. Talvez esse seja o ponto crucial para se entender as palavras *assexual* e *sexual* – quando acionadas por eles e elas.

Além disso, aí entram em jogo o que se considera relações sexuais, porque nem tudo se reduz ao coito. Portanto, a sexualidade entra na bandeira da assexualidade justamente porque reivindicam que ela seja entendida de maneira mais ampla e menos reducionista. Ampliar esse entendimento resultará, de acordo com colaboradores/as de pesquisa, em despatologização da assexualidade. Sendo assim, além da visibilidade assexual demandar a despatologização médica e social, ambicionam também que a

assexualidade entre no rol das orientações sexuais de maneira oficial e legitimada pelos discursos e pelas narrativas que conferem tal exercício de poder.

Isso porque, “como o gênero, a sexualidade é política. É organizada em sistemas de poder os quais recompensam e encorajam alguns indivíduos e atividades ao passo em que punem e suprimem outros” (RUBIN, 2017, p. 127). As pessoas, os grupos e as comunidades são avaliados também mediante seus gostos, estilos e modos de vida e comportamentos eróticos, distinções que marcam e demarcam fronteiras, espaços, identidades e estabelecem sanções e/ou prescrições sociais. Como pode ser vislumbrado ao longo dessa escrita, há sérias penalidades sociais para sujeitos que são excluídos e marginalizados frente à heteronormatividade compulsória.

Pensando sobre as falas a respeito das práticas, experiências e vivências assexuais, foi notório perceber que essas pessoas também produzem discursos sobre o que é sexual e não-sexual. Dessa maneira, para além da luta pela visibilidade e despatologização da assexualidade por via da legitimação dessa orientação sexual (NEIVA, 2017a; 2017b), a produção discursiva promovida por eles e elas sobre certa noção de sexo pode ser útil para desconstruir preconceitos e estigmas entre sexualidades culturalmente hegemônicas e marginalizadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, Helena. *Cenas juvenis – punks e darks no espetáculo urbano*. Editora Scritta, 1994.

ALBERT, Bruce. Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa). In: *A Queda do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami*. Org: KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. 1ª Edição. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2015.

ALVES DE SOUZA, Valéria. Sob o toque dos tambores: Ita Lemi e Ilú Obá – intersecções de raça, gênero, religiosidade e cultura em dois movimentos afro-carnavalescos. In: *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. Org.: Cristina Donza Cancela, Laura Moutinho e Júlio Assis Simões. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

Anderson, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres/Nova York, Verso. 1983.

APPADURAI, Arjun. *A Vida Social das Coisas – as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói/RJ, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

ARISI, Bárbara. Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga. In: *Gênero e Povos Indígenas: Coletânea de Textos para o Fazendo Gênero 9 e para a 27ª Reunião de Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.

ARENHART, Deise. O que move a ação dos indivíduos? Um diálogo com Pierre Bourdieu e François Dubet. *Revista Pedagógica*, Chapecó, v.16, n.33, p. 335-348, Jul./Dez. 2014.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução Maria Lúcia Pereira. 9ª edição. Campinas, SP: Papirus, 2012.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. IN: *Estudos Feministas*, Florianópolis/SC, 21(2): 336, maio – agosto, 2013.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido – Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos*. Editora Zahar. Rio de Janeiro/RJ, 2004.

BELELI, Iara. Amores online. In: PELÚCIO, Larissa et al. *Gênero, sexualidade e mídia: olhares plurais para o cotidiano*. p. 53 – 70. Marília: Cultura Acadêmica Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. *Liberdade e Autonomia nas Interações On-line*. IN: *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas*. ORG: Susana Bórneo Funck, Luzinete Simões Minella, Gláucia de Oliveira Assis. Tubarão/SC. Ed. Copiart, 2014.

BENTO, Berenice. Da Transexualidade Oficial às Transexualidades. IN: *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. ORG: Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori e Sérgio Carrara. 448p. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do Gênero: A Politização das Identidades Abjetas. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis/SC. Maio/Agosto, 2012.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Bourdieu – Sociologia*. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39. p.82-121. 1983

\_\_\_\_\_. *A Distinção – Crítica Social do Julgamento*. Porto Alegre/RS: Editora ZOUK, 2007.

BRAZ, Camilo. Transmasculinidades, Temporalidades: Antropologia do Tempo, da Espera e do Acesso à Saúde a partir de Narrativas de Homens Trans. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 e 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

\_\_\_\_\_. “Eu já tenho nome” – Itinerários de Homens Trans em Busca de Respeito. *Revista Habitus*. Volume 16, n.1, p. 162-176, Goiânia/GO: jan./jun. 2018.

BRAZ, Camilo; SOUZA, Érica Renata. Antropologia e políticas de saúde para homens trans no Brasil contemporâneo – diálogos entre duas pesquisas. Anais de Congresso. 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em João Pessoa/PB entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. Transmasculinidades, Transformações Corporais e Saúde: algumas reflexões antropológicas. In: Marcio Caetano; Paulo Melgaço. (Org.). *De Guri a Cabra Macho: masculinidades no Brasil*. 1ed. Rio de Janeiro.: Lamparina., 2018, v. 1, p. 28-42.

BRIGEIRO, Mauro. A Emergência da Assexualidade: notas sobre política sexual, ethos científico e o desinteresse pelo sexo. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*. n. 14, pp. 253-383. Dossiê n. 2. 2013.

BUTLER, Judith. Corpos que Pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: *O Corpo Educado – Pedagogias da Sexualidade*. Org: LOURO, Guacira Lopes. Editora Autêntica: Belo Horizonte/BH, 2000.

\_\_\_\_\_. *Desdiagnosticando o gênero*. Physis, 19 (1), p. 95-126, 2009.

\_\_\_\_\_. Atos Performativos e Constituição de Gênero – um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: *Gênero, Cultura Visual e Performance – Antologia Crítica*. Org: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca. Universidade do Minho: Edições Húmus, 2011.

\_\_\_\_\_. *Problemas de Gênero – Feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 4ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2012.

\_\_\_\_\_. *Relatar a Si Mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2016.

BOGAERT, Anthony. Asexuality: Prevalence and associated factors in a national probability sample. *Journal of Sex Research*, volume 41, pp. 279–287. 2004.

\_\_\_\_\_. Toward a conceptual understanding of asexuality. *Review of General Psychology*, volume 10, pp. 241–250. 2006.

\_\_\_\_\_. *Understanding Asexuality*. Lanham: Rowman e Littlefield, 2012.

\_\_\_\_\_. Asexuality: What It Is and Why It Matters. *Article in The Journal of Sex Research*. May 2015.

CARRIGAN, Mark. There's more to life than sex? Difference and commonality within the asexual community. *Sexualities*, 14(4), 462–478, 2011.

\_\_\_\_\_. How do you know you don't like it if you haven't tried it? Asexual agency and the sexual assumption. In T. G. Monison, M. A. Morrison, M. Canigan, & D. T. McDermott (Eds.). *Sexual minority research in the new millennium*, (pp 3–19). Hauppauge, NY: Nova Science, 2012.

\_\_\_\_\_. Asexuality and its implications for sexuality studies. *Psychology of Sexualities Review*, 4(1). Retrieved from <http://markcanigan.net/2013/12/03/asexuality-and-its-implications-for-sexuality-studies-2/> [Accessed 11 December 2017], 2013a.

\_\_\_\_\_. *Asexuality, Sexual Culture and Pathology* – Interview for a Greek Magazine. Disponível em: <https://markcarrigan.net/2013/01/07/asexuality-sexual-culture-and-pathology-interview-for-a-greek-magazine/>. Acessado em: março de 2018. 2013b.

\_\_\_\_\_. *Working Paper: Realism, Biography and (a)Sexuality*. Disponível em: <https://markcarrigan.net/2014/01/22/working-paper-realism-biography-and-asexuality/>. Acessado em: março de 2018. 2014.

CARRIGAN, Mark; GUPTA, Kristina; MORRISON, Todd. Asexuality Special Theme Issue Editorial. IN: *Asexuality and Sexual Normativity: an anthology*. Psychology & Sexuality. Volume 4, issue 2, pp. 111–120. 2014.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no Século XX*. Organização de José Reginaldo Santos Gonçalves. 4ª Edição. Editora UFRJ: Rio de Janeiro/RJ, 2014.

DAL POZ, João. Antropólogos, Peritos e Suspeitos: questões sobre a produção da verdade judicial, in: *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. 1994, EDUFSC/ABA/CPI-SP, Florianópolis.

DELEUZE, Guiles e GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. *As Máquinas Desejantes*. In: *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*; tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A Escritura e a diferença*. 2ª edição. São Paulo, SP: Editora Perspectiva S.A., 1971.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O Mundo dos Bens, 20 anos depois. Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 17-32, jul./dez. 2007.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A Sexualidade nas Ciências Sociais: Leitura Críticas das Convenções. IN: *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. ORG: Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori e Sérgio Carrara. 448p. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

ELIA, Luciano. *O conceito de sujeito*. Coleção Primeiros Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FREHSE, Fraya. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. In: *Estudos Históricos*, pag. 131 a156, jul. A dez.vol.2, n. 36, 2005.

FARO, Livi; RUSSO, Jane. Testosterona, desejo sexual e conflito de interesse. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 61-92, jan./abr. 2017.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

\_\_\_\_\_. Entre Compassos e Descompassos: um olhar para o “campo” e para a “arena” do movimento LGBT Brasileiro. *Revista Bagoas*. Número 4. Páginas 131 – 158. Ano 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *A História da Sexualidade I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *A História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1986.

\_\_\_\_\_. *A História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *A Arqueologia do Saber*. Tradução: Luís Felipe Baeta Neves. 5 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso – Aula inaugural no Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 21ª edição. São Paulo/Brasil: Editora Loyola, 2011.

FREUD, Sigmund. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1908) Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1915) Os instintos e suas vicissitudes. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1927) O Futuro de uma Ilusão. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1929) O mal-estar na civilização. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRÚGOLI JR, Heitor. *Sociabilidade Urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 1ª ed/ 13 reimp. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Civilização Brasileira, 2001.

GOLDMAN, Márcio. Uma Teoria Etnográfica da Democracia: a política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil. *Revista Etnográfica*, volume IV, 2000.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Volume 1. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro/RJ, 1998.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro/RJ: Editora DPA, 1998.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Org: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart. WOODWARD, Kathryn. 9ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza. (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*, IMS/UERJ. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999. p. 40-59.

\_\_\_\_\_. Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade. *Cadernos Cepia* nº 5, Gráfica JB, Rio de Janeiro, dezembro de 2002, p. 73-92 (apoio Fundação Ford e UNIFEM).

HENNING, Carlos Eduardo. Paizões, Tiozões, Tias e Cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo. *Tese de Doutorado*. Campinas/SP: 2014.

HINDERLITER, Andrew. Methodological issues for studying asexuality. *Archives of Sexual Behavior*, 38, 619–621. 2009.

\_\_\_\_\_. How is asexuality different from hypoactive sexual desire disorder? *Psychology & Sexuality*, Volume 4, issue 2, p. 167–178. 2013.

\_\_\_\_\_. *The Evolution of Online Asexual Discourse*. University of Illinois at Urbana-Champaign, 2016.

HINE, Christine. Etnografía Virtual. *Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad*. Editorial UOC, 2000.

\_\_\_\_\_. Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios. Entrevista para Bruno Campanella. *Revista MATRIZES*. V.9 - Nº 2, p. 167-173. São Paulo/SP: jul./dez. 2015.

KINSEY, Alfred. Informações e documentos extraídos do Instituto Kinsey. Disponível em: [www.kinseyinstitute.org](http://www.kinseyinstitute.org). Acessado em Outubro de 2018.

KOZINETS, Robert. *Netnografia: Realizando Pesquisa Etnográfica Online*. Tradução: Daniel Bueno. Dados Eletrônicos. Porto Alegre/RS: Penso, 2014.

KRAFFT-EBING, Richard Von. *Psychopatia Sexualis* – with special mention to contrary sexual instinct. A medical-legal study. Philadelphia and London: The F. A. Davis CO, Publishers, 1886.

KOURY, Mauro Guilherme. Estilos de Vida e Individualidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 41 – 54, jan./jun. 2010.

KUSCHNIR, Karina. *Antropologia da Política*. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar, 2007.

JOHNSON, Myra T. Asexual and auto-erotic women: Two invisible groups. In H. L. Gochros & J. S. Gochros (Eds.). *The sexually oppressed* (pp. 96–109). New York, NY: Associated Press. 1977.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Relume Dumará. Rio de Janeiro/RJ, 2001.

LE BRETON, David. Escarificações na Adolescência: Uma abordagem Antropológica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 25 – 40, jan./jun. 2010.

LERNER, Katia. Entrevistando sobreviventes do Holocausto: reflexões sobre a construção de um arquivo, *Estudos Históricos*, pag. 75 a 91, jul. A dez.vol.2, n. 36, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da Sexualidade. In: *O Corpo Educado – Pedagogias da Sexualidade*. Org: LOURO, Guacira Lopes. Editora Autêntica: Belo Horizonte/BH, 2000.

MACIEL, Maria Eunice; LEITÃO, Débora Krischke. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 7-11, jan./jun. 2010.

Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais [recurso eletrônico]: DSM-5 / [American Psychiatric Association; tradução: Maria Inês Corrêa Nascimento ... et al.]; revisão técnica: Aristides Volpato Cordioli ... [et al.]. – 5. ed. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: Artmed, 2014.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don – Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: *L'Année Sociologique*, V. 1, 1922.

MEAD, Margaret. (1928) *Adolescência, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta. De Agostini, 1985.

\_\_\_\_\_. (1935) *Sexo e Temperamento*. Trad. Rosa Krausz. São Paulo: Perspectiva, 2015.

MELLO, Luiz. *Novas Famílias: Conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro/RJ: Garamond, 2005.

\_\_\_\_\_. Matrimônio entre Pessoas do Mesmo Sexo na Espanha. Do Perigo Social à plena Cidadania, em quatro Estações. In: *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Org.: Miriam Pillar Grossi, Anna Paula Uziel e Luiz Mello. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

MISKOLCI, Richard. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Revista Sociologias*. Porto Alegre, ano 11, nº 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

\_\_\_\_\_. A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente. In: PELÚCIO, Larissa et al. *Gênero, sexualidade e mídia: olhares plurais para o cotidiano*. p. 32-55. Marília: Cultura Acadêmica Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas on-line. *Revista Estudos Feministas* (UFSC. Impresso), v. 21, p. 301-324, 2013.

\_\_\_\_\_. Negociando Visibilidades: segredo e desejo em relações homoeróticas masculinas criadas por mídias digitais. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*. v. 8, p. 51-78, 2014.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Gênero, sexualidades e mídias contemporâneas: do pessoal ao político. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis/SC. Janeiro/Abril, 2017.

NEIVA, Giórgia. *Nas Redes dos Alternativos – Mercado, sexualidade e produção de diferenças na cidade de Goiânia*. Dissertação de Mestrado. Goiânia/GO: 2014.

\_\_\_\_\_. Estudo Antropológico sobre Sujeitos Assexuais: corpos, estilos de vida e identidade. *Projeto de Pesquisa para curso de Doutorado em Antropologia Social* - UFG. Goiânia/GO. 2015a.

\_\_\_\_\_. “*Minha Vida em Preto e Roxo*” – Notas Etnográficas sobre Assexualidade. *Anais de Congresso*. XI Reunión de Antropología del Mercosur. Montevideo, Uruguai, 2015b.

\_\_\_\_\_. Quem Precisa de Diagnóstico? Reflexão Antropológica sobre a Despatologização e a Visibilidade Política na Assexualidade. IN: *Gênero, sexualidade e saúde: diálogos latino-americanos*. ORG: Camilo Albuquerque de Braz; Carlos Eduardo Henning – 178 p., v. 1, Coleção Diferenças – bilíngue – Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017a.

\_\_\_\_\_. *Rompendo com os Diagnósticos*: Reflexão Antropológica sobre a Despatologização e a Visibilidade Política na Assexualidade. *Anais de Congresso*. XII Reunión de Antropología del Mercosur. FHyCS, UNaM - Posadas, Misiones, 2017b.

\_\_\_\_\_. ‘*Vamos Sair do Bolo com a Nave Ace*’? Notas Etnográficas sobre Visibilidade Política da e na Assexualidade no Ciberespaço. *Anais de Congresso*. 31<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), Brasília/DF, 2018.

\_\_\_\_\_. Práticas Assexuais – Olhar Antropológico sobre Assexualidades. In: *Práticas Sexuais: Itinerários, possibilidades e limites de pesquisa*. Org: Thiago Oliveira e Helder Thiago Maia. Editora Devires. 2019. **(NO PRELO)**

NURIUS, Paula. Mental health implications of sexual orientation. *Journal of Sex Research*, Volume 19, pp. 119–136. 1983.

OLIVEIRA, Elizabete Regina Baptista. Assexualidade: uma nova perspectiva para a falta de interesse pelo sexo. *Revista Rebosteio Digital*, v. 1, p. 34 - 35, 23 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Assexualidade e medicalização na mídia televisiva norte-americana In: VIEIRA. T. R. (org) *Minorias Sexuais: direitos e preconceitos*. 1 ed. Brasília: Editora Consultex, 2012.

\_\_\_\_\_. "Minha vida de Ameba": Os Scripts Sexo-Normativos e a Construção Social das Assexualidades na Internet e na Escola. *Tese de Doutorado*. São Paulo/SP: Editora USP, 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho de antropólogos em laudos periciais, pag. 111, in: *A Perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 1994.

PARAÍSO, Maria Ilda, Reflexões sobre fontes orais e escritas na Elaboração de Laudos Periciais (pag. 42 a 52) in: *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*, 1994, EDUFSC/ABA/CPI-SP, Florianópolis.

PARK, Robert E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. Organização: Otávio Guilherme Velho. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.

PARREIRAS, Carolina. Sexualidades no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line. *Dissertação de Mestrado*. UNICAMP. Campinas/SP, 2008.

PEDROSO NETO, Antônio José. A dinâmica do marketing de rede: relações sociais e expectativas de um novo estilo de vida. *Horizontes Antropológicos*. Vol.16 no.33 Porto Alegre: 2010.

PEIRANO, Marisa. A Alteridade em Contexto: A Antropologia como Ciência Social no Brasil. *Série Antropológica 255*. Universidade de Brasília UnB. Brasília/DF, 1999.

\_\_\_\_\_. Etnografia, ou a teoria vivida. *Revista Ponto Urbe*, ano 1, n. 2. Universidade de São Paulo (USP). 2008.

PELÚCIO, Larissa. Narrativas infieis: notas metodológicas e afetivas sobre experiências das masculinidades em um site de encontros para pessoas casadas. *Revista Cadernos Pagu (44)*, janeiro-junho de 2015.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. IN: *Diferenças, Igualdade*. ORG: BUARQUE DE ALMEIDA, Heloísa e SZWAKO, José Eduardo. São Paulo/SP: Berleandis & Verttechia, 2009.

POLIVANOV, Beatriz. Etnografia Virtual, Netnografia ou Apenas Etnografia? Implicações dos Conceitos. *Revista Esferas*. Ano 2, no 3, julho a dezembro de 2013.

PRECIADO, Beatriz/Paul. Multidões Queer: Notas para uma Política dos “Anormais”. *Revista Estudos Feministas*. 19(1): 312. Florianópolis/SC, 2011.

\_\_\_\_\_. *Texto Yonqui: sexo, drogas y biopolítica* – 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2014.

PRZYBYLO, Ela. Crisis and safety: The asexual in sexusociety. *Sexualities*, 14(A), 444–461. 2011.

\_\_\_\_\_. Producing facts: Empirical asexuality and the scientific study of sex. *Feminism & Psychology*. 0(0) 1–19. 2012.

\_\_\_\_\_. Afterword: Some thoughts on asexuality as an interdisciplinary method. *Psychology & Sexuality*. 4(2), 193–194. 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*. Número 37. Ano 17, 2002.

ROHDEN, Fabíola. O corpo fazendo a diferença. *Revista Mana*. vol.4 n.2 Rio de Janeiro Oct. 1998.

\_\_\_\_\_. A Obsessão da Medicina com a Questão da Diferença entre os Sexos. IN: *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. ORG: Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori e Sérgio Carrara. 448p. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

\_\_\_\_\_. O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, supl., p. 133-152, jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Vida saudável versus vida aprimorada: Tecnologias Biomédicas, Processos de Subjetivação e Aprimoramento. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 29-60, jan./abr. 2017.

RUBIN, Gayle. Tráfico sexual – entrevista: Gayle Rubin com Judith Butler. In: *Revista Cadernos Pagu*. pp.157-209. 2003.

\_\_\_\_\_. Políticas do Sexo. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Título Originais: Thinkin Sex e The Traffic in Women. 144p. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

RUSSO, Jane. Do Desvio ao Transtorno: A Medicalização da Sexualidade na Nosografia Psiquiátrica Contemporânea. IN: *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. ORG: Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori e Sérgio Carrara. 448p. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

\_\_\_\_\_. A terceira onda sexológica: Medicina Sexual e farmacologização da sexualidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*. Número 14, Dossiê n. 2, pp.172.194. 2013.

RUSSO, Jane et al. O campo da Sexologia no Brasil: constituição e institucionalização. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 19, p. 617-636, 2009.

RUSSO, Jane et al. *Sexualidade, Ciência e Profissão no Brasil*. Rio de Janeiro/RJ: CEPESC, 2011.

SÁ, Simone. *O samba em rede – Comunidades virtuais, dinâmicas identitárias e carnaval carioca*. Rio de Janeiro: E-papers, 2005.

SÁ JÚNIOR, L. S. M. *Desconstruindo a definição de saúde*. *Jornal do Conselho Federal de Medicina*, jul/ago/set/2004, p. 15-16. Disponível em: <http://www.unifesp.br/dis/pg/Def-Saude>, acesso em 27/06/2005.

SAID, Edward W. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo/SP: Companhia de Bolso, 2007.

SAHLINS, Marshall. *Cosmologias do Capitalismo*. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ, 1988.

\_\_\_\_\_. *Cultura e razão prática*. Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão; revisão técnica Luis Fernando Dias Duarte. Rio de Janeiro: Editora Zahar Ed, 2003.

SANTA HELENA, Anna Karolina Veiga. Os mundos real, virtual e hiper-real de Jean Baudrillard. *Revista Temática*. Ano XI, n. 04 - Abril/2015 - NAMID/UFPB - <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/tematica>. Acessado em: abril de 2016.

SANTOS GONÇALVES, José Reginaldo. Apresentação. In: *A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no Século XX*. Organização de José Reginaldo Santos Gonçalves. 4ª Edição. Editora UFRJ: Rio de Janeiro/RJ, 2014.

SCHERRER, Kristin. Coming to an asexual identity: Negotiating identity, negotiating desire. *Sexualities*, 11(5), 621–641. 2008.

\_\_\_\_\_. What asexuality contributes to the same-sex marriage discussion. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 22(1-2), 56–73. 2010a.

\_\_\_\_\_. Asexual relationships: What does asexuality have to do with polyamory? In M. Barker & D. Langdrige (Eds.). *Understanding Non-monogamies*. (pp. 154–159). London: Routledge, 2010b.

SCHNEIDER, David M. *Parentesco Americano: Uma Exposição Cultural*. Tradução de Fábio Ribeiro. Editora Vozes. Petrópolis/RJ, 2016 [1968].

SCHWARCZ, Lilia. Quando todos os caminhos levam de Belém a São Paulo e vice-versa. In: *Raça, etnicidade, sexualidade e gênero: em perspectiva comparada*. Org.: Cristina Donza Cancela, Laura Moutinho e Júlio Assis Simões. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history*. New York, Columbia University Press. 1989.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. *Revista Cadernos Pagu*. Número 28. Páginas 19 – 54. janeiro-junho de 2007.

SENA, Tito. *Os relatórios Kinsey, Masters & Johnson, Hite: As sexualidades estatísticas em uma perspectiva das ciências humanas*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2007.

\_\_\_\_\_. *Os Relatórios Kinsey: Práticas Sexuais, Estatísticas e Processo de Normali(ti)zação*. Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Florianópolis, UFSC. 23 a 26 de agosto de 2010.

\_\_\_\_\_. Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais - DSM-5, estatísticas e ciências humanas: inflexões sobre normalizações e normatizações. *Revista INTERthesis*. Florianópolis/SC, v.11, n.2, p.96-117, jul-dez. 2014.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Revista Mana*. Vol. 11, n. 2. 1903.

\_\_\_\_\_. *O Estrangeiro*. Volume 4. N. 12. RBSE, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sociologia*. Org: MORAES FILHO, Evaristo de. São Paulo/SP: Editora Ática, 1983.

SIMON, Willian. & GAGNON, John. *Sexual conduct: the social sources of human sexuality*. Chicago, Aldine.1973.

SORIA, Lucía. *Asexualidad: Primeras Aproximaciones, Primeros Interrogantes*. V Congreso Internacional de Investigación Y Práctica Profesional em Psicología. XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores em Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2013.

SOUZA, Érica Renata; BRAZ, Camilo. Políticas de saúde para homens trans no Brasil: algumas contribuições antropológicas para um debate necessário. In: Val, Alexandre Costa; Dias, Fernando Machado Vilhena; Gomes, Gabriela de Lima. (Org.). *Multiplicando os gêneros nas práticas em Saúde*. 1ed. Volume 1, pp. 1 – 20. Ouro Preto: Editora UFOP, 2017.

SPIVAK, Gayatri C. *Puede hablar el subalterno?* Revista Colombiana de Antropología. Volumen 39, enero-diciembre, pp.297-364. 2003.

\_\_\_\_\_. Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. In. Sandro Mezzadra (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Editora Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.

STORMS, Michael. Sexual orientation and self-perception. In P. Pliner, K. R. Blanstein, I. M. Spiegel, T. Alloway, & L. Krames (Eds.), *Advances in the study of communication and affect: Vol. 5. Perception of emotion in self and others* (pp. 165–180). New York, NY: Plenum. 1980a.

STORMS, Michael. A theory of erotic orientation development. *Psychological Review*, volume 88, pp. 340–353. 1980b.

STRATHERN, Marilyn. Necessidade de Pais, Necessidade de Mães. *Revista Estudos Feministas*. Ano 3. 2º Semestre. 1995.

\_\_\_\_\_. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. Tradução: Tatiana Lotierzo e Luís Felipe Kojima Hirano. 160 p. Editora Terceiro Nome, São Paulo: 2013.

\_\_\_\_\_. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 576 p.

TADEU DA SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Org: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart. WOODWARD, Kathryn. 9ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

VAN HOUDENHOVE, Ellen et al. Asexuality: Few Facts, Many Questions. *Article in Journal of Sex and Marital Therapy* · June 2013.

VANCE, Carole. *Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality*. Firts Publisher in 1984 by Routledge & Kegan Paul.

\_\_\_\_\_. A Antropologia redescobre a sexualidade: Um comentário teórico. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, v. 5, n. 1. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 1995.

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

\_\_\_\_\_. Metrópole, Cosmopolitismo e Mediação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 15 – 24, jan./jun. 2010.

VINUTO, Juliana. A Amostragem em Bola de Neve na Pesquisa Qualitativa: Um debate em aberto. *Revista Temáticas*. Campinas/SP. Páginas: 203-220, ago/dez. 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais – Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. São Paulo/SP: Cosac Naify, 1ª Edição, 2015.

WARNER, Michael. *Introduction: Fear of a Queer Planet*. Warner. Source: Social Text, No. 29, pp. 3-17. Published by: Duke University Press. 1991.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Tradução por Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. 240p. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WEEKS, Jeffrey. O Corpo e a Sexualidade. In: *O Corpo Educado – Pedagogias da Sexualidade*. Org: LOURO, Guacira Lopes. Editora Autêntica: Belo Horizonte/BH, 2000.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: v. 9, n. 2, 2001.

WIRTH, Louis. Urbano como Modo de Vida. Org: VELHO, Otávio Guilherme. In: O Fênomeno Urbano. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.

WITTIG, Monique. *El Pensamiento Heterosexual y Otros Ensayos*. Beacon Press, Boston, 1992.

ZHENG, Lijun; SU, Yanchen. Patterns of Asexuality in China: Sexual Activity, Sexual and Romantic Attraction, and Sexual Desire. *Archives of Sexual Behavior*. Volume 47, Issue 4, pp. 1265 – 1276, May 2018.

#### **DOCUMENTÁRIO:**

TUCKER, Angela. *(A)sexual*. Directed by Angela Tucker; produced by Clem Blakemore, Erin Essenmacher, fl. 2000 and Hope Richardson, Big Mouth Productions (New York, NY: Filmmakers Library, 2012), 1 hour 16 mins.

#### **WEBSITES:**

AVEN – *the Asexual Visibility and Education Network*: <https://www.asexuality.org/>

AVENes – *Rede para la Educación y la Visibilidad de la Asexualidad*: <http://es.asexuality.org/>

*Asexual Marriage Network* (Rede de Casamento Assexual – sem Sexo – Fórum chinês): <https://www.wx920.com/>

AVEN (China): <https://www.douban.com/group/61607/>

Comunidade Assexual A2: <https://www.assexualidade.com.br/>

Fórum Comunidade Assexual A2: <https://assexualidade.forumeiros.com/>

Google: [www.google.com](http://www.google.com)

Google Form: <https://www.google.com/forms/about/>

Google Play Store: <https://play.google.com/store>

Instituto Kinsey: [www.kinseyinstitute.org](http://www.kinseyinstitute.org).

Loja online produtos sobre assexualidade: <https://www.colab55.com/@assexualidade>

# APÊNDICES

## APÊNDICE A – INSTRUMENTO DE COLETA DE DADOS

### ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA E QUESTIONÁRIO *GOOGLE FORMS*:

1. Qual sua idade?
2. Onde mora (Cidade, estado, país)?
3. Qual sua raça/cor?
4. Qual sua orientação sexual?
5. Se importaria de me contar a história de sua experiência de como conheceu o termo assexualidade e por quais motivos se identifica como tal?
6. O que mudou em sua vida quando conheceu o termo assexualidade?
7. O que mudou em sua vida quando passou a fazer parte do grupo do Fórum Comunidade Assexual A2?
8. Você se identifica abertamente como assexual para conhecidos(as) e familiares? Em caso positivo, pode contar como foram essas experiências? Em caso negativo, por quê?
9. Você já foi discriminado(a) por ser assexual? Se sim, em qual ocasião? Como reagiu a isso?
10. Quando se relaciona amorosamente o que prioriza? Por quê?
11. Faz parte de algum movimento social e político no que se refere à assexualidade? Por quê?
12. Conhece pessoalmente em seu círculo de amizades pessoa que se identifica como assexual? Como foi que se conheceram?
13. Deseja falar algo a mais do que foi perguntado?

## APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos você a participar, como voluntário(a), da pesquisa: *Estudo Antropológico sobre Assexualidade*, promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, nível Doutorado. Meu nome é Giórgia de Aquino Neiva, sou doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG (PPGAS – UFG). Após ler com atenção este documento e ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine em todas as folhas e ao final deste documento, que está em duas vias. Eu também assinarei em todas as folhas e ao final do documento. Uma das vias é sua e a outra é minha, enquanto pesquisadora responsável pela investigação. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Qualquer dúvida sobre os aspectos éticos desta pesquisa, entre em contato com o **Comitê de Ética** em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (**telefone: (62) 3521-1215**).

### INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

**Título do Projeto:** Estudo Antropológico sobre Assexualidade.

**Coordenador da pesquisa:** Camilo Albuquerque de Braz.

**Telefone para contato:** **(Retirado número de telefone para publicação da Tese)**

**E-mail:** camilobraz@gmail.com

**Pesquisadora:** Giórgia de Aquino Neiva.

**Telefone para contato:** **(Retirado número de telefone para publicação da Tese)**

**E-mail:** giorgianeiva@gmail.com

**Objetivo:** Realizar uma pesquisa etnográfica sobre as relações implicadas entre identidade, movimento político e a produção discursiva de categorias e convenções sexuais no que diz respeito aos grupos de assexuais, com sujeitos de faixa etária de 18 a 40 anos, sem distinção de gênero, raça/cor, origem geográfica, tendo como horizonte as dinâmicas dos atuais movimentos sociais como parte do processo de afirmação identitária e levando em conta que a interpretação das práticas discursivas expressam o conjunto de preferências distintivas simbólicas entre assexuais.

**Procedimentos e duração da pesquisa:** trata-se de um estudo qualitativo, com duração prevista de 4 (quatro) anos. O projeto prevê coleta de informações por meio da realização de um estudo de campo pelo método etnográfico, realização de entrevistas semiestruturadas com duração prevista de 1 hora, investigação bibliográfica, dentre outras atividades. **Sua participação, voluntária, consiste na realização de entrevista.**

**Produtos:** análise dos dados será utilizada na elaboração de tese de doutorado em Antropologia Social. Além disso, os dados serão utilizados na produção de artigos a serem submetidos para publicação em revistas especializadas e em apresentações, em seminários, congressos, simpósios, palestras, rodas de conversas etc.

**Garantias:** a identidade dos/as participantes será completamente protegida durante e após a pesquisa. Para tanto, os nomes utilizados nas transcrições das entrevistas serão

fictícios. As gravações serão mantidas tão somente em poder da pesquisadora, em local seguro e sigiloso. Caso algum/a participante de pesquisa o queira, terá posse dos dados originais de sua entrevista. **Portanto garantimos a total anonimização da identidade dos(as) participantes em qualquer produto advindo desta coleta de dados.**

**Riscos:** considera-se que o único risco apresentado por esta pesquisa é o possível desconforto e/ou constrangimento do/a entrevistado/a frente a alguma pergunta que não queira responder. **Você é livre para responder somente o que quiser.** Portanto caso ocorra constrangimento diante de qualquer pergunta, o/a participante tem o direito de não responder.

**Benefícios:** Entendemos que a compreensão dos processos de constituição das identidades e subjetividades, que são produzidas a partir de categorias em torno das sexualidades, possa ser ampliada ao levarmos em consideração as dinâmicas dos movimentos sociopolíticos.

**Prerrogativa dos/as participantes:** mesmo assinando este termo, o/a colaborador/a terá liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, sem prejuízo de qualquer natureza.

Você terá direito à indenização em caso de danos advindos da participação nesta pesquisa.

Nome e Assinatura do pesquisador:

---

Camilo Albuquerque de Braz e Giórgia de Aquino Neiva

**CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO**

Eu, \_\_\_\_\_,

RG \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, concordo em participar do estudo “Estudo Antropológico sobre Assexualidade”. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora Giórgia de Aquino Neiva sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer prejuízo, e que respondo somente o que me sentir confortável.

Local e data: \_\_\_\_\_

Nome e Assinatura do/a entrevistado/a:

\_\_\_\_\_

# ANEXOS

**ANEXO 1 – RELAÇÃO DE APRESENTAÇÕES DA PESQUISA<sup>85</sup>**

<b>TÍTULO DO TRABALHO</b>	<b>EVENTO OCASIÃO</b>	<b>ANO</b>	<b>LOCAL</b>
<b>1. “Minha Vida em Preto e Roxo” – Notas Etnográficas sobre Assexualidade</b>	XI Reunião de Antropologia do Mercosul – XI RAM	2015	Montevideo - Uruguai
<b>2. Visibilidade Política da Assexualidade</b>	Roda de Conversa sobre Assexualidade	2015	Instituto Federal de Goiás - IFG
<b>3. Estudo Antropológico sobre Assexualidade</b>	CONPEEX	2016	Universidade Federal de Goiás - UFG
<b>4. Antropologia do Corpo e Diálogos sobre Assexualidade</b>	Pensando sobre Corpos e Identidades	2016	Faculdade de Educação – Universidade Federal de Goiás (FE – UFG)
<b>5. Precisamos Falar sobre Gênero na Assexualidade</b>	Ciclo de Palestras	2016	Universidade Estadual de Goiás – UEG
<b>6. Trajetórias e Trabalho de Campo</b>	Apresentação da pesquisa na disciplina Antropologia Urbana, ministrada pelo prof. Dr. José Guilherme Magnani	2017	Faculdade de Ciências Sociais - Universidade de São Paulo – USP
<b>7. Rompendo com os Diagnósticos: Reflexão Antropológica sobre a Despatologização e a Visibilidade Política na</b>	XII Reunión de Antropología del Mercosur XII RAM	2017	Posadas – Misiones Argentina

<sup>85</sup> Até o presente momento (janeiro de 2019).

<b>Assexualidade</b>			
<b>8. “Vamos Sair do Bolo com a Nave Ace” – Notas Etnográficas sobre Visibilidade Política da e na Assexualidade no Ciberespaço</b>	31º RBA – Reunião Brasileira de Antropologia	2018	Universidade de Brasília - UnB

**ANEXO 2 – RELAÇÃO DE PUBLICAÇÕES DE ARTIGOS DA PESQUISA<sup>86</sup>**

<b>TÍTULO ARTIGO</b>	<b>PUBLICADO EM</b>	<b>ANO</b>
<b>'Minha Vida em Preto e Roxo' - Notas Etnográficas sobre Assexualidade.</b>	Anais de Congresso - RAM	2015
<b>Quem Precisa de Diagnóstico? Reflexão Antropológica sobre a Despatologização e a Visibilidade Política na Assexualidade</b>	Coleção Diferenças Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017. 178 p.– (Coleção Diferenças, v. 1.)	2017
<b>Rompendo com os Diagnósticos: Reflexão Antropológica sobre a Despatologização e a Visibilidade Política na Assexualidade.</b>	Anais de Congresso - RAM	2017
<b>‘Vamos Sair do Bolo com a Nave Ace’? Notas Etnográficas sobre Visibilidade Política da e na Assexualidade no Ciberespaço</b>	Anais de Congresso - RBA	2018
<b>Práticas Assexuais – Olhar Antropológico sobre Assexualidades</b>	Editora Devires (coletânea de artigos)	<b>NO PRELO</b>

<sup>86</sup> Até o presente momento (janeiro de 2019).