

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Centro de Pós-graduação e Pesquisas em Administração

Clara Luisa Oliveira Silva

**SOBRE DAR E RECEBER AJUDA NA ZONA: RELAÇÕES ENTRE
ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS E TRABALHADORAS SEXUAIS EM BELO
HORIZONTE**

Belo Horizonte
2022

Clara Luisa Oliveira Silva

**SOBRE DAR E RECEBER AJUDA NA ZONA: RELAÇÕES ENTRE
ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS E TRABALHADORAS SEXUAIS EM BELO
HORIZONTE**

Tese apresentada ao Centro de Pós-graduação e Pesquisas em Administração da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Administração.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alex Silva Saraiva

Coorientadora: Profa. Dra. Adriana Gracia Piscitelli

Área de concentração: Estudos Organizacionais e Sociedade

Belo Horizonte
2022

Ficha Catalográfica

S586s
2022
Silva, Clara Luisa Oliveira.
Sobre dar e receber ajuda na zona [manuscrito]: relações entre organizações religiosas e trabalhadoras sexuais em Belo Horizonte / Clara Luisa Oliveira Silva. – 2022.
411 f., il.

Orientador: Luiz Alex Silva Saraiva.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Centro de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração.
Inclui bibliografia (f. 392-411).

1. Prostituição – Aspectos sociais – Teses. 2. associações sem fins lucrativos – Teses. 3. Ação social – Belo Horizonte (MG) – Teses. I. Saraiva, Luiz Alex Silva. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Centro de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração. III. Título.

CDD: 658

Elaborado por Adriana Kelly Rodrigues CRB-6/2572
Biblioteca da FACE/UFMG. – AKR/079/2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
CENTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISAS EM ADMINISTRAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TESE

ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ADMINISTRAÇÃO da Senhora **CLARA LUISA OLIVEIRA SILVA**, REGISTRO Nº 283/2022. No dia 25 de janeiro de 2022, às 14:00 horas, reuniu-se remotamente, por videoconferência, a Comissão Examinadora de Tese, indicada pelo Colegiado do Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração do CEPEAD, em 17 de dezembro de 2021, para julgar o trabalho final intitulado "**SOBRE DAR E RECEBER AJUDA NA ZONA: RELAÇÕES ENTRE ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS E TRABALHADORAS SEXUAIS EM BELO HORIZONTE**", requisito para a obtenção do **Grau de Doutora em Administração**, linha de pesquisa: **Estudos Organizacionais e Sociedade**. Abrindo a sessão, o Senhor Presidente da Comissão, Prof. Luiz Alex Silva Saraiva, após dar conhecimento aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à candidata para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão se reuniu sem a presença da candidata e do público, para julgamento e expedição do seguinte resultado final:

APROVAÇÃO

REPROVAÇÃO

O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pelo Senhor Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Senhor Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 25 de janeiro de 2022.

Prof. Dr. Luiz Alex Silva Saraiva
ORIENTADOR (CEPEAD/UFMG)

Profª. Drª. Adriana Gracia Piscitelli
Coorientadora - PPGCS/UNICAMP

Profª. Drª. Ana Paula da Silva
PPGJS/UFF

Profª. Drª. Andreia Skackauskas Vaz de Mello
Plan Eval

Profª. Drª. Claudia Andréa Mayorga Borges
PPGPSI/UFMG

Profª. Drª. Letícia Cardoso Barreto
UEMG



Documento assinado eletronicamente por **Claudia Andrea Mayorga Borges**, Professora do Magistério Superior, em 25/01/2022, às 17:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Alex Silva Saraiva**, Professor do Magistério Superior, em 25/01/2022, às 18:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andréia Skackauskas Vaz de Mello, Usuária Externa**, em 25/01/2022, às 18:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Gracia Piscitelli, Usuária Externa**, em 26/01/2022, às 12:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Letícia Cardoso Barreto, Usuário Externo**, em 24/02/2022, às 14:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula da Silva, Usuária Externa**, em 25/02/2022, às 14:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1165397** e o código CRC **78631CF0**.

A todas as mulheres que me antecederam...

(foi possível estar aqui pelo que fizeram).

AGRADECIMENTO

celebre a mulher
que você está se tornando
não tape os ouvidos
ela está te chamando
ela dança com o fogo
ela é pancada mas também é doce
ela sempre foi sua melhor escolha

ela é tudo aquilo
que sobreviveu

(Poema de Ryane Leão, no livro *Jamais peço desculpas por me derramar: poemas de temporal e mansidão*)

Celebro a mulher que fui me tornando ao longo do doutorado. E celebro junto de muitas pessoas queridas que atravessaram meu caminho nessa jornada, as quais registro a minha gratidão com estas palavras. Agradecer é desfiar fragmentos da lembrança, é contar histórias, é contar-nos implicados nos encontros com os outros e as outras. Agradecer envolve (re)viver percursos da memória, percursos cheios de alegrias, amores, amizades, mas também de muito choro, tristezas, cansaço, frustrações.

Manifesto, nestas primeiras linhas escritas, a minha gratidão ao meu orientador Dr. Luiz Alex Silva Saraiva, um dos grandes pesquisadores na área de Estudos Organizacionais. Te agradeço, Alex, pela confiança que sempre teve no meu trabalho e nas minhas escolhas políticas, teóricas, epistemológicas, metodológicas, e escolhas da vida acadêmica desde o mestrado. Ainda sou grata pelo seu acolhimento e apoio que foram fundamentais nos períodos finais do doutorado.

Agradeço à minha co-orientadora Adriana Gracia Piscitelli, uma das pesquisadoras feministas mais renomadas do Brasil (e quiçá deste mundo). Dentre os primeiros textos que li sobre trabalho sexual no início da pesquisa, estavam os textos de Adriana. E poder contar com o olhar generoso dessa mulher sobre meus próprios textos foi um presente valioso demais nestes anos, principalmente no período em que ela me recebeu no Instituto de Filosofia e Ciências

Humanas (IFCH) da UNICAMP. Adriana, chamada por muitos de nossa “abelha-rainha”, me recebeu de braços abertos e um sorriso contagiante em suas disciplinas, bem como nas reuniões do grupo que coordenava, junto com Natália Corazza Padovani e Iara Beleli, no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu. Adriana, obrigada por me tornar parte de sua colmeia.

Que sorte a minha ter tido um orientador como o Alex e uma co-orientadora como a Adriana. E que sorte a minha ter tido “a banca dos meus sonhos” desde a avaliação do meu ensaio teórico, a qual foi feita, na época, pelas professoras Claudia Andréa Mayorga Borges e Letícia Barreto. Mais tarde, na qualificação, além destas duas mulheres, a minha banca foi composta ainda pelas professoras Ana Paula da Silva e Andreia Skackauskas Vaz de Mello. Estas mulheres foram (e são) minha inspiração no fazer acadêmico engajado e, de modo especial, no fazer pesquisa sobre o trabalho sexual no Brasil e para além dele. Agradeço a vocês, queridas, pelas trocas que sempre foram muito afetuosas, e isso fez toda a diferença para mim.

Esta pesquisa não existiria se não fosse pelas mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual, mulheres que eu conheci ao longo do doutorado. Agradeço não apenas pela confiança em contar suas histórias para essa “menina da Administração” fazendo pesquisa na Guaicurus, mas por terem me ensinado tanto a respeito da vida. Subindo e descendo os hotéis com vocês, eu desconstruí muitos dos meus tabus, eu refleti sobre os modos como vivia a minha sexualidade, e eu compreendi que a revolução feminista será com as putas ou não será. Obrigada por tanto afeto que cerca nossas relações como mulheres, e relações que ultrapassaram o tempo da pesquisa.

Agradeço às agentes religiosas e leigas do grupo Diálogos pela Liberdade, antiga Pastoral da Mulher, que acolheram a mim e à pesquisa por muitas e muitas tardes.

O doutorado foi o pretexto para aqueles encontros que mudam a nossa vida. E digo isso por conta do encontro com duas mulheres maravilhosas, a Fabiane Louise Bitencourt Pinto e a Alice Gerlane Cardoso. A Fabi é a minha metade baiana, excelente companhia para um vinho, a que faz a melhor caponata do universo, a que foi minha “irmã de orientação”, a minha companheira nas disciplinas da linha de Estudos Organizacionais. A Alice é a minha metade paraibana, a amiga que eu trouxe para dormir em casa na primeira vez que saímos, e que

conquistou toda a minha família em dez minutos, aquela que mamãe fazia questão de convidar para os nossos almoços de domingo, a minha parceira dos almoços no bandeirão e dos perrengues nada chiques dos congressos. Fabi e Alice, minhas amigas, muito obrigada por tudo e por tanto.

Ainda na Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG, me alegro por ter conhecido a Maria Gabriela de Cássia Miranda. A Gabi é da minha turma de doutorado, mas nos aproximamos mesmo no fim desta empreitada. Em muitos momentos, as palavras da Gabi me fizeram sentir que eu não estava só, e que eu conseguiria, apesar de tudo.

Sou muito grata à Paula Cristina de Moura Fernandes, a Paulinha, que, como representante discente, esteve do meu lado (nem que seja me dando força para continuar) em períodos de enfrentamento de grandes tempestades (institucionalmente falando).

No início do doutorado, eu dividia as horas de estudo com os afazeres do meu trabalho como administradora no Departamento de Atenção à Saúde do Trabalhador (DAST), um dos departamentos da Pró-reitoria de Recursos Humanos da UFMG. Após o resultado da minha classificação para o curso de doutoramento, recebi um convite da Regina Campolina Barbosa, à época Diretora Geral do departamento, para que eu ocupasse um cargo de chefia. Lembro que agradei a ela a oportunidade, mas que duvidava da minha capacidade de, naquele momento, conseguir dar conta de tamanha responsabilidade. Regina me disse: “eu confio em você e sei que você dá conta do recado”. Nunca me esqueci destas palavras, Regina. Obrigada pela confiança que você sempre teve em mim e pela compreensão em diversas situações em que estive ausente ou mesmo acometida pela falta de ânimo.

No DAST, ainda pude viver a amizade com duas pessoas que foram verdadeiros anjos na minha vida naquele tempo: a Ieda Amâncio da Silva e a Lilian Dominguez Santana. Não exagero ao falar que vocês foram anjos na minha vida, porque o foram. Me ajudaram, me protegeram sempre que necessário, diziam palavras de bençãos sempre que eu precisava. Recordo-me de quando eu trabalhava até tarde da noite e Iedinha, minha companheira de sala, escolhia hinos de louvor para que embalasse nosso trabalho. De colega de profissão, Lilian se tornou uma amiga que, mesmo longe, sempre se fez presente, me trazendo esperança para seguir

com a pesquisa e com a vida. Obrigada, minhas queridas. Sinto muito a falta de nós todas juntas naquela nossa sala conversando e rindo.

Agradeço ao Marco Aurélio Amaral de Castro, o Marquinho, que foi meu antecessor no cargo que ocupei no DAST e que, mesmo de longe, ouviu as minhas lamúrias sobre as minhas dificuldades no curso e que sempre tinha uma palavra para fazer com o que eu me sentisse melhor e mais confiante.

A partir do fim de 2018, mudei os rumos da minha profissional ao ser admitida como professora Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT) no Instituto Federal de São Paulo (IFSP), campus Sorocaba. Foi muito desafiador conciliar as atividades docentes em Sorocaba, com o período de doutorado sanduíche em Campinas, e a coleta de dados em Belo Horizonte. E eu consegui porque tive o apoio dos meus colegas que não apenas me acolheram, mas viabilizaram os arranjos institucionais para tornar menos difícil esse período. Agradeço aqui de modo particular à Alexandra Paulino de Aguiar, coordenadora dos cursos Técnicos em Administração, e ao Carlos Alberto Araripe, coordenador do curso superior de Tecnologia de Recursos Humanos, respectivamente sucedidos pela Juliana Schlatter de Lima Ferraz e pelo Ricardo Geraldo Teixeira. Vocês foram muito importantes em todo esse processo de luta por dois dos meus sonhos: a docência e o doutorado. Obrigada.

A Ana Maria Mathias Morita, a Alessandra Quishida, a Cristiane Toledo Maria, todas elas professoras do IFSP, foram as melhores amigas para mim desde então. Queridas, obrigada pelas conversas, por consolar meu choro, pelas caronas, pelos almoços, pelas risadas, pela companhia na luta pela educação pública, gratuita e de qualidade, e luta por um mundo melhor, enfim, por tudo que tornou a minha vida mais leve em terras sorocabanas.

Muitas das reflexões tecidas nesta pesquisa foram feitas no âmbito de um coletivo formado por pesquisadoras e pesquisadores incríveis da UNICAMP. Trata-se do grupo sobre o qual falei no início e que era coordenado pela Adriana, Natália e Iara. Além destas mulheres, agradeço à Ana Paula Luna Sales, Anna Araújo, Aline Tavares, Ariana Alves, Adriely Clarindo, Camila Fernandes, Carolina Bonomi, Carolina Garcia, Domila Pazzini, Lucia Sestokas, João Custódio, Jully Ribeiro, Gustavo Córdoba, Lauren Zeytounlian, Luna Campos, Roberta

Canheo, Tiago Vaz Silva. Vocês foram muito generosos comigo e com a minha pesquisa. Sorte eu tive (e tenho) de produzir conhecimento junto de vocês.

Outro grupo importante para a minha formação acadêmica e política é o Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexão de Saberes, coordenado pela Profa. Claudia Andréa Mayorga Borges na UFMG. Entre os anos de 2017 e 2018, as noites de terça-feira eram as melhores para mim, porque era dia de reunião do “conex”. As discussões eram instigantes, e as pessoas eram acolhedoras e afetuosas. O tempo que passei neste grupo me fortaleceu em todos os sentidos, me fortaleceu como uma pesquisadora feminista, me fortaleceu como mulher.

No Conex, conheci a Karina Dias Gea, uma grande pesquisadora e ativista no campo dos estudos sobre trabalho sexual. Considero a Karina, que na época fazia seu mestrado e escrevia sobre os direitos das trabalhadoras sexuais à cidade, a minha “madrinha” no campo. Ela me apresentou a muitas trabalhadoras sexuais, me levava para eventos sobre a temática, partilhava o aprendizado de mais de dez anos a respeito das dinâmicas sociais na Rua Guaicurus. Obrigada, Ka, por conduzir-me neste início e por ser ainda uma interlocutora que ultrapassa os limites da pesquisa.

Sem a minha família “buscapé” nada disso seria possível. Agradeço à Maria de Lourdes, minha mãe e primeira professora que sempre foi a minha maior incentivadora para que eu alcançasse o que eu desejasse. Ao meu pai, Geraldo Magela, que, ao saber da minha aprovação no doutorado, disse para manifestar seu orgulho e alegria: “quem diria que um peão de roça teria uma filha doutora”. Aos meus irmãos, Elba Carolina, Geraldo Samuel e Ismael Deyber, que estiveram do meu lado sendo meu apoio em absolutamente tudo. Obrigada por sempre falarem que eu conseguiria, por me ouvirem, por cuidarem de mim nas piores provações da vida, por não me abandonarem.

Agradeço ao Thiago Martins Silveira que foi meu companheiro de vida em todo o período de doutoramento. Thiago, escrevo estas palavras em um momento que não estamos mais de mãos dadas porque escolhemos trilhar outros caminhos. Mas saiba que você foi muito importante para que eu concluísse esta pesquisa e, portanto, faz parte desta história e da minha história. Obrigada por todo amor que sentimos um pelo outro nesse tempo e por todas as coisas

boas que vieram a partir disso. Nunca esquecerei que esse amor foi meu porto seguro em um mar agitado.

[...]

“Eu só acho agora que uma Mulher quando é vista
sozinha devia ser símbolo de independência e liberdade
não de vadiagem ou de abandono

A primeira coisa que a Ignorância matou nesse mundo
foi a mulher.
Sempre subestimadas sempre objetificadas sempre
negadas
e às vezes fazem isso em nome de Deus.
Deus não é misógino.
Melhor seria que aquele cristão cínico fosse ateu.”

(Trecho do poema *Pintura viva*, de autoria de R.P.B. - Do livro *Guaicurus: a voz das putas*)

“Por que naquele dia na feira chamaram sua mamãe
Guida de mulher da vida, e por que sua mamãe ficou
muito brava quando ele perguntou qual era o
problema em ser uma mulher da vida, já que todas as
mulheres eram da vida, e não da morte?”

(Trecho do livro *A vida invisível de Eurídice Gusmão*,
de Martha Batalha)

RESUMO

Neste estudo, objetivo analisar as relações de ajuda entre grupos religiosos e mulheres que exercem ou exerceram a prostituição na região da Guaicurus, zona boêmia da cidade de Belo Horizonte. Argumento que a ajuda, categoria relacional e contingente lastreada nas diferentes distribuições de poder (MCCLINTOCK, 2010; BRAH, 2006), e que produz e é produzida pelas relações de poder (FOUCAULT, 2008; 2010; 2019a; 2019b), configura-se como um mecanismo que articula elementos e produz efeitos nos níveis individual e coletivo no campo político da prostituição. A ajuda constitui uma dimensão tutelar que se relaciona a uma espécie de gestão das vulnerabilidades, em que os integrantes de grupos religiosos e mulheres atendidas pelos mesmos realizam, de modo conjunto e em suas interações, agenciamentos que delimitam as noções de ajuda e das “ajudadas” ou vítimas no campo. As relações de ajuda entre mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual e os agentes religiosos são relações sustentadas por uma complexa trama de códigos de reciprocidade que pode ser reconhecida ou questionada pelos sujeitos na elaboração cotidiana de seus modos de vida. Compreendo que as relações de ajuda são estabelecidas a partir de determinadas gramáticas emocionais que produzem categorias políticas no campo, como a noção de prostituição, sujeitos éticos envolvidos na ajuda, bem como a noção de trabalho da ajuda. Ademais, ao refletir sobre as estruturas, práticas e os discursos que, neste contexto, podem caracterizar as organizações religiosas, proponho, para nomeá-las, a expressão “organizações de ajuda”, organizações cujas características carregam similaridades, mas não se confundem, com o que Laura Agustín (2005a; 2005b; 2007) denomina de “indústria de resgate” e o que Didier Fassin (2012; 2018) se refere como organizações humanitárias.

Palavras-chave: Trabalho Sexual; Ajuda; Organizações Religiosas.

ABSTRACT

In this study, the objective is to analyze the relations of help between religious groups and women who exercise or have exercised prostitution in the region of Guaicurus, a bohemian area of the city of Belo Horizonte. I argue that the help, a relational and contingent category backed by the different distributions of power (MCCLINTOCK, 2010; BRAH, 2006), and which produces and is produced by power relations (FOUCAULT, 2008; 2010; 2019a; 2019b), is configured as a mechanism that articulates elements and produces effects at the individual and collective levels in the political field of prostitution. Help constitutes a tutelary dimension that is related to a kind of management of vulnerabilities, in which members of religious groups and women served by them carry out, jointly and in their interactions, agencies that delimit the notions of help and of “helped people”, or victims in the field. The helping relationships between women who perform or have performed sex work and religious agents are relationships sustained by a complex web of reciprocity codes that can be recognized or questioned by subjects in the daily elaboration of their ways of life. I understand that helping relationships are established from certain emotional grammars that produce political categories in the field, such as the notion of prostitution, ethical subjects involved in helping, as well as the notion of help work. Furthermore, when reflecting on the structures, practices and discourses that, in this context, can characterize religious organizations, I propose, to name them, the expression “help organizations”, organizations whose characteristics bear similarities, but are not confused, with what Laura Agustín (2005a; 2005b; 2007) calls the “rescue industry” and what Didier Fassin (2012; 2018) refers to as humanitarian organizations.

Keywords: Sex Work; Help; Religious Organizations.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 01: Mapa da zona, do seu entorno e dos caminhos feitos no cotidiano da pesquisa
- Figura 02: Folder de divulgação do I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Sexuais Cis, Trans e Travestis
- Figura 03: Jornal Grito Mulher – “Tráfico de seres humanos: uma luta de todos”
- Figura 04: Mãos acorrentadas
- Figura 05: Folder “O que você vê, o que você não vê”
- Figura 06: O dinheiro do cliente
- Figura 07: As prostitutas na rua
- Figura 08: “Mãe, quando crescer, eu quero ser prostituta”
- Figura 09: Pernas e sapatos de salto vermelhos
- Figura 10: Logomarca da APROSMIG
- Figura 11: Logomarca do Coletivo Clã das Lobas
- Figura 12: Logomarca do Coletivo Rebu
- Figura 13: Jornal Grito Mulher – “Elas têm direitos”
- Figura 14: Capa da primeira edição da revista “As garotas do hotel”
- Figura 15: Capa da segunda edição da revista “As garotas do hotel”
- Figura 16: Capa da terceira edição da revista “As garotas do hotel”
- Figura 17: Capa da quarta edição da revista “As garotas do hotel”
- Figura 18: Capa da quinta edição da revista “As garotas do hotel”
- Figura 19: Folder “Vai trabalhar? Preste atenção nas dicas de Segurança no Trabalho”
- Figura 20: Hotel na Guaicurus
- Figura 21: Grafite com a imagem da “Santa Protetora das Putas”
- Figura 22: Cartão postal “Hilda Furacão”
- Figura 23: Cartão postal “Cintura Fina”
- Figura 24: Capa do livro “Guaicurus: a voz das putas”
- Figura 25: Lembrança da manifestação do dia 08 de março de 2020
- Figura 26: Faixa do 8M Unificado RMBH
- Figura 27: Ilustração do documentário “Filhos da Puta”
- Figura 28: Cartaz Puta Day 2019
- Figura 29: Cartaz Museu do Sexo e das Putas
- Figura 30: Revista “O Uivo”
- Figura 31: Local de lançamento da revista
- Figura 32: Capa da Cartilha do grupo “Educação e Cultura”
- Figura 33: Capa da Cartilha do grupo “Saúde Mental”

LISTA DE SIGLAS

ABA Associação Brasileira de Antropologia

ABRASEL Associação Brasileira de Bares e Restaurantes

APROSBA Associação das Profissionais do Sexo da Bahia

APROSMIG Associação de Prostitutas de Minas Gerais

ANPS ou ANPROSEX Articulação Nacional de Profissionais do Sexo

CATW *Coalition Against Trafficking in Women*

CBO Classificação Brasileira de Ocupações

COVID Corona Virus Disease

CPI Comissão Parlamentar de Inquérito

CRJ Centro de Referência da Juventude

CUTS Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais

EJA Educação de Jovens e Adultos

GAATW *Global Alliance Against Traffic in Women*

INSS Instituto Nacional do Seguro Social

IST/HIV/AIDS Infecções Sexualmente Transmissíveis/Vírus da Imunodeficiência Humana/
Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

JOCUM Jovens com uma Missão

LGBT Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros

MMM Marcha Mundial das Mulheres

MQV Melhorando a Qualidade de Vida

MS Ministério da Saúde

PL Projeto de lei

PM Pastoral da Mulher

PMM Pastoral da Mulher Marginalizada

PP Partido Progressistas

PR Partido da República (atualmente Partido Liberal)

PSB Partido Socialista Brasileiro

PSDB Partido da Social Democracia Brasileira

PSOL Partido Socialismo e Liberdade

PT Partido dos Trabalhadores

PTB Partido Trabalhista Brasileiro

PUC Minas Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

RBP Rede Brasileira de Prostitutas

SNJ Secretaria Nacional de Justiça

SOF Sempreviva Organização Feminista

UFMG Universidade Federal de Minas Gerais

UNODC Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO 1 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA TESE.....	31
1.1 Sobre alguns recortes do contexto de (re)produção da vida e desta pesquisa	31
1.2 “Não sabia que pesquisava isso na Administração”: a tessitura dos fios dessa narrativa	48
1.3 (Re)Conhecendo a Guaicurus: a “zona” da pesquisa.....	62
1.4 “A Clara circula em tudo, todos os grupos, não só aqui com a gente”: algumas cenas de quando (re)conheci os grupos religiosos no campo	71
1.5 “A Clarinha é amiga, é nossa parceira, e pode ficar aqui”: sobre quando comecei a andar na “zona”	80
1.6 “É, tenho muita história pra te contar”: notas sobre parte dos caminhos percorridos nesta pesquisa.....	89
CAPÍTULO 2 NARRATIVAS SOBRE RESGATE.....	102
2.1 Prostituição, tráfico de “escravas brancas” e a ideia de resgate	105
2.1.1 As organizações e o resgate de prostitutas	113
2.2 Os lugares do tráfico de pessoas na discussão sobre prostituição e seus atravessamentos no campo de pesquisa	119
2.3 As noções de resgate na Guaicurus.....	141
2.4 “Quando a gente conhece a Pastoral, é ruim demais, a gente não sabe sair da prostituição e nem sabe ficar”: refletindo sobre os aspectos que demarcam o ser ou não ser (mais) trabalhadora sexual (ou ser de vez em quando).....	152

CAPÍTULO 3 A TUTELA	166
3.1 Ajuda na vida e na morte	170
3.2 A(s) ajuda(s) no cotidiano.....	182
3.3 Na corda bamba da vida.....	187
3.4 Ajuda e a(s) (não) troca(s): aspectos envolvidos nas relações de dar e receber ajuda..	201
CAPÍTULO 4 OS AFETOS	208
4.1 “O que você não vê” na Guaicurus: uma discussão sobre emoções e prostituição	211
4.2 “Metade do nosso trabalho é amor, e a outra metade é feita com amor”: as emoções e o trabalho da ajuda.....	224
4.3 “Tudo é a pastoral” e “a pastoral é tudo”: entrelaçamentos das emoções e das relações de ajuda	232
CAPÍTULO 5 OS DIREITOS	243
5.1 O(s) movimento(s) de prostitutas na Guaicurus	246
5.2 Das parcerias e dos conflitos em torno da ajuda.....	254
5.3 A gramática dos direitos	264
5.3.1 Filhas da Luta.....	273
5.3.2 “As garotas do hotel”: a revista da pastoral	275
5.3.3 Ser mulher e ser mulher trabalhadora sexual: todas sob o signo da violência?	285
5.4 A luta das trabalhadoras sexuais e a luta dos grupos religiosos: onde se (des)encontram?	294
5.4.1 A regulamentação da prostituição: a favor ou contra?.....	295
5.4.2 A ajuda (e as lutas) em tempos de pandemia	301
CAPÍTULO 6 A ZONA COMO UM ESPAÇO DE AJUDA	305
6.1 A Guaicurus para além da Hilda Furacão: territórios de quem ajuda (ou não)	314

6.1.1 Memória sobre a ocupação da Guaicurus	319
6.1.2 Os donos de hotéis.....	326
6.1.3 O Estado e suas margens na Guaicurus.....	335
6.1.4 As feministas	338
6.1.5 A ajuda (financeira) aos projetos das trabalhadoras sexuais.....	357
6.2 Os discursos religiosos na Guaicurus	367
6.2.1 “Jesus visita hotel de prostituição”: as moralidades religiosas (re)criando possibilidades e interditos da ajuda.....	369
6.2.2 “Gente, eu jogo o jogo”: as trabalhadoras sexuais e os discursos religiosos	383
6.3 A ajuda na Guaicurus: caridade e/ou assistência?	393
INQUIETAÇÕES FINAIS	400
REFERÊNCIAS	404

INTRODUÇÃO

“*As feministas, a igreja e a polícia são, ao mesmo tempo, amigos e inimigos das prostitutas*”¹. Esta foi uma das frases ditas na comunicação de um dos palestrantes² no *Seminário sobre o Preconceito na Prostituição – Luta por Direitos*, organizado, na cidade de Belo Horizonte e em 2017, pelo grupo Diálogo pela Liberdade ou antiga Pastoral da Mulher.

Introduzo os aspectos atinentes a esta minha pesquisa a partir desta frase que sugere a respeito da complexidade que caracteriza as relações sociais em um contexto de prostituição feminina³. O(s) sentido(s) que pode(m) ser apreendido(s) deste fragmento discursivo borra(m) os limites que circundam as leituras dicotômicas que, por não raras vezes, podem substanciar nossas empreitadas de produção de conhecimento sobre a prostituição. Os ecos desta frase ressoam sobre as ambiguidades e contradições das relações sociais (re)produzidas em torno da prostituição. Esta tese resulta, pois, da minha escolha de olhar para as ambiguidades e contradições que demarcam parte destas relações neste campo.

Destarte, o foco deste estudo se volta para o envolvimento da(s) igreja(s) no campo da prostituição. A “*igreja*”, para fins da pesquisa, se refere precisamente a determinados grupos vinculados a diferentes denominações religiosas que desenvolvem ações de intervenção nos espaços de prostituição. O que proponho não se trata de um estudo que visa interrogar acerca das relações entre religião e prostituição. Por mais que a narrativa que aqui desenvolvo tangencie os discursos religiosos, o que intento é a análise da prática e/ou da ação social dos agentes que representam alguma organização religiosa no trabalho com mulheres que exercem a prostituição, ou que, em algum momento, a exerceram. Atento-me, de modo particular, para os grupos religiosos que atuam na região da Guaicurus, a chamada zona boêmia de Belo Horizonte, espaço desta cidade em que se concentram as atividades do chamado baixo

¹ Nesta tese, coloco em itálico as palavras em língua estrangeiras, palavras ou frases ditas e/ou ouvidas no contexto da pesquisa, nomes de eventos, nomes de livros ou artigos citados na escrita do texto.

² Frase proferida pelo Prof. Thaddeus Gregory Blanchette quando de sua participação, junto a Profa. Bárbara Lobo, na mesa “*Enfrentando a criminalização da prostituição*”.

³ A pesquisa, nesta tese, foi desenvolvida a partir da interlocução com as mulheres cisgêneras que exercem a prostituição ou que a exerceram em algum período de sua vida.

meretrício. Examino as relações que tais grupos têm construído com as mulheres que exercem ou que exerceram a prostituição nos hotéis daquela região.

No marco da minha inserção no campo, compreendi que a “ajuda” era uma noção que articulava um emaranhado de experiências individuais e coletivas, além de diversas sociabilidades que se davam entre os agentes religiosos e as mulheres que exercem ou exerceram a prostituição na Guaicurus. A “ajuda”, categoria nativa em meu campo, forjada em um tipo específico de relação social e que, nesta pesquisa, denomino de relações de ajuda, tem efeitos sobre outras relações que surgem na e a partir da ajuda dada ou recebida.

As relações de ajuda entre os agentes religiosos (principalmente, os que sustentam sua prática religiosa no que conforma a tradição judaico-cristã) e prostitutas são relações que, em uma perspectiva inicial (mas não exclusiva), podem ser interpretadas a partir de seus entrelaçamentos a uma concepção abolicionista ou a uma que defende, no geral, a abolição da prostituição e o conseqüente resgate das chamadas “vítimas” desta atividade, considerada, no âmbito deste modelo de intervenção, como uma violência contra as mulheres (LEITE, 1996; AGUSTÍN, 2005a; 2005b; 2007; MCGROW, 2017; SKACKAUSKAS, 2014).

O abolicionismo em torno da prostituição tem lastro em um movimento que surge no século XIX, na Inglaterra, a partir da liderança de mulheres da classe burguesa, ditas feministas e reformistas sociais da era vitoriana, que se opunham aos diversos processos que então se davam, naquele país e em outros, sobre a regulação da prostituição. O movimento foi se consolidando, ganhando força e apoio de grupos religiosos daquela época (como os *quakers* na Inglaterra), foi sendo apropriado e assumindo outros contornos políticos em outros espaços sociais e geográficos (GOLDMAN, 2011; ENGEL, 1989; ROBERTS, 1992; CARRARA, 1996; DOEZEMA, 2000). Dos anos finais do século XIX e os dias de hoje, não obstante as mudanças nos fundamentos do modelo abolicionista adotado por determinados países, culminando no que se chama de neoabolicionismo (WARD; WYLIE, 2017) e ainda apesar das particularidades que caracterizam, hoje em dia, as estranhas alianças entre religiosos conservadores e feministas radicais (conservadoras e moralistas) em relação ao trabalho sexual

remunerado (BERNSTEIN, 2007; 2010; 2012), o abolicionismo ainda figura como uma das alternativas capazes de “solucionar” o “problema” da prostituição.

Além disso, o que ainda permanece, mesmo que firmado em práticas consideradas mais modernas, é o aspecto organizacional da ideia de resgate. Neste ponto, eu me refiro ao “setor social” que se destina a “ajudar” as prostitutas, ou o que Laura Agustín (2005a; 2005b; 2007) denomina de “indústria do resgate”. Em suas reflexões advindas do exame das dinâmicas sociais localizadas em países da Europa, a autora aborda, então, sobre este “setor social” da “ajuda” e/ou “salvação” de prostitutas, de modo geral e, numa esfera mais estrita, de um setor que visa “ajudar” as mulheres pobres e trabalhadoras dos países do sul consideradas, em seus processos de migração para os países do norte, como vítimas do tráfico de pessoas para fins de exploração sexual, ou mesmo aquelas que migram voluntariamente para exercer o trabalho sexual. Na conformação da expressão “indústria do resgate” estão implicados discursos e práticas sobre controle da prostituição, processos migratórios, políticas do tráfico de pessoas, práticas de governo na e além das fronteiras nacionais.

Mesmo reconhecendo, junto a Skackauskas (2014), que o conceito de “indústria de resgate” não se mostra adequado para identificar o “setor social” que se organiza no Brasil no que tange ao trabalho sexual, e tratarei de tal discussão no capítulo 2, as análises de Agustín (2005a; 2005b; 2007), para mim, são preciosas porque amparam a minha visão acerca do componente organizacional da ajuda. Agustín, em seus escritos sobre as representações, políticas e práticas que caracterizam o setor social que intenta “ajudar” e/ou “salvar” as prostitutas, inspira-me a examinar o(s) modo(s) como estas ações de ajuda (ou também nomeadas “ações de intervenção”) se organizam em diferentes formas, muitas destas em bases institucionais, e, por decorrência, como a ajuda se constitui um trabalho para um grande contingente de pessoas, em sua maioria, para as mulheres.

No que se refere a uma discussão a respeito das dinâmicas que circundam este tal “setor social” no Brasil, faço, então, referência ao estudo de Andreia Skackauskas (2014) que analisou as relações entre as noções de prostituição, gênero e direitos no contexto de atuação da Pastoral

da Mulher Marginalizada (PMM)⁴ — organização esta vinculada à Igreja Católica — ao longo da primeira década dos anos 2000. Além da abordagem sobre o(s) modo(s) como os diferentes sujeitos, trabalhadoras sexuais organizadas ou não e agentes religiosos, mobiliza(m) estas categorias em suas relações tangenciadas pela submissão, mas também pelo conflito, o que percebo como valioso na tese de Skackauskas (2014) e que, em certa medida, demarca as ações de intervenção no campo político da prostituição por parte de agentes religiosos (e que investigo sob a denominação de ajuda) é o processo de construção daquela organização religiosa como sujeito benevolente (AGUSTÍN, 2005a; 2007) e das prostitutas como vítimas, processo este (re)afirmado e contestado pelos sujeitos nestas relações de diferentes formas.

Em geral, o ideal normativo da ajuda a uma mulher que exerce a prostituição, principalmente quando esta ajuda envolve agentes que pertencem aos grupos religiosos, parece se enredar nos preceitos de “salvação” e “proteção” das prostitutas, as quais são, com raras exceções, historicamente consideradas vítimas, isto é, vítimas do capitalismo, da exploração sexual, da violência dos homens, do tráfico de pessoas, vítimas dos enganos e durezas da vida. A priori, parece que a relação de ajuda entre agentes religiosos e prostitutas se configura em meio a um processo de formação da imagem do controle, para os agentes religiosos, e da imagem da necessidade ou falta que implica submissão, por parte das mulheres que exercem a prostituição. Esta tese foi concebida a partir de uma proposta de investigar as relações de ajuda entre grupos religiosos e prostitutas de modo a ir além destas imagens, que, se fazem parte da realidade nos espaços de prostituição, não se restringem a elas.

Assim sendo, a presente pesquisa sustenta-se no problema: **como são (re)produzidas as relações de ajuda entre grupos religiosos e mulheres que exercem ou exerceram a prostituição na região da Guaicurus, zona boêmia da cidade de Belo Horizonte?** Direciono meu olhar para as relações de ajuda interrogando como elas são (re)produzidas, o que elas

⁴ Por muitos anos o grupo religioso católico que abordo na pesquisa esteve vinculado a estas organizações pastorais que Skackauskas (2014) traz em seu estudo. A autora inclusive fala em trechos específicos de seu texto sobre a “equipe de Belo Horizonte”. O fato é que, no tempo em que fiz a etnografia e isso coincidiu com o período após o ano de 2016, período de alteração do nome do grupo (como explicarei mais detidamente no capítulo 1), os integrantes do grupo diziam que ele já não tinha ligação nenhuma com a estrutura organizacional com a Pastoral da Mulher Marginalizada e seu secretariado nacional.

(re)produzem, como elas são significadas no campo, quais são os sujeitos éticos que estas relações produzem.

A maneira como enxergo as relações de ajuda, além de considerar aspectos dos estudos de Laura Agustín (2005a; 2005b; 2007) e de Skackauskas (2014) como destaquei anteriormente, leva em conta as elaborações teóricas sobre a categoria da ajuda em outros textos compostos por debates que abordam direta ou indiretamente o tema da prostituição, e, nessa linha, destaco as produções de Cláudia Fonseca (1996) e de Adriana Piscitelli (2008a; 2013). Estas autoras trazem, a partir de uma análise sobre como a noção de ajuda se manifesta em seus campos de pesquisa, contribuições importantes para a minha própria pesquisa no que se refere a semelhante categoria, e eu mostro tal aspecto em seguida.

“*A dupla carreira da mulher prostituta*” é o título do texto em que Fonseca (1996) reflete sobre a dimensão cotidiana na vida das prostitutas do centro de Porto Alegre. A autora fala sobre as relações que estas mulheres tecem no exercício de seu trabalho, bem como das sociabilidades em suas redes de parentesco, apresentando-nos uma análise de trajetórias e modos de vidas que rompem com os pressupostos ligados à imagem da “eterna prostituta”.

Para além de uma ideia de ajuda que eu, particularmente, vislumbro nos relatos de Cláudia Fonseca sobre os contornos das sociabilidades femininas, que remetem propriamente às ações de apoio realizadas entre as mulheres prostitutas em seu campo, a noção de ajuda pode ser interpretada a partir da(s) relação(ões) que as mulheres desenvolvem com a figura do “velho”, do cliente atendido com certa regularidade e vira “freguês” e que fornece uma série de benefícios econômicos ou presentes além do pagamento do programa. Estes benefícios, para aquelas mulheres, podiam se configurar em cestas básicas, em uma casa ou quem sabe uma aposentadoria tranquila. O afeto pode existir ou não nestas relações, mas o “velho”, naquele contexto, não ocupa a mesma posição do marido, apesar de que pode se transformar em um marido.

No relato etnográfico de Piscitelli (2013) acerca da inserção de mulheres brasileiras nos mercados transnacionais e heterossexuais do sexo, a noção de ajuda aparece primeiro em uma discussão sobre as diversas modalidades de intercâmbios sexuais e econômicos que se davam

na vida das mulheres, seja em Fortaleza, entre as jovens e os turistas estrangeiros, seja em Milão, entre as mulheres brasileiras e os homens italianos, seja em Barcelona em que as migrantes brasileiras trabalhavam em espaços da indústria do sexo.

As práticas de ajuda, inseridas em sistemas de mercantilização e reciprocidade distintos nos mercados do sexo, muito embora envolvam trocas de sexo por benefícios materiais, não são inteiramente mercantilizadas na medida em que podem evocar as noções afetivas como amor, carinho, amparo, cuidado, respeito. Além de sexo, a companhia, a atenção, cuidados domésticos são algumas das possibilidades de troca quando se trata da ajuda naquele contexto de pesquisa. Aliás, uma das modalidades tradicionais de ajuda no campo de Piscitelli (2013; 2014) alude a uma relação entre uma mulher e um homem mais velho e/ou rico que fornece dinheiro e outros bens. É a figura do “velho que ajuda” anteriormente descrito por Fonseca (1996). A ajuda caracteriza o relacionamento com homens casados com maiores condições econômicas que as mulheres, não necessariamente ricos, mas que contribuem para a sobrevivência da amante.

A ajuda nos contextos migratórios apresenta especificidades e, muitas vezes, formas diversas das que se dão no Brasil. A ajuda pode envolver recursos econômicos para a inserção em algum país, ou mesmo depois para conseguir algum “ponto na rua” ou apartamento para trabalhar. A realização de casamentos para a regularização da situação daquelas que estavam sem papéis ou mesmo a contribuição econômica oferecida pelos parceiros às famílias brasileiras das mulheres são também identificadas como possibilidades de ajuda (PISCITELLI, 2005; 2006; 2008a; 2013; 2014).

Os trabalhos já mencionados de Fonseca (1996) e Piscitelli (2013), os quais trazem formulações epistemológicas, teóricas e metodológicas importantes para o entendimento das configurações dos mercados do sexo e das economias sexuais (PISCITELLI, 2016b), e, no que trata a etnografia de Piscitelli (2013), apontando ainda as contribuições no âmbito do debate sobre regimes de mobilidades, instigam-me a pensar, nesta pesquisa, a noção de ajuda no bojo das relações que podem contemplar transações econômicas e materiais, e ainda aspectos da

ordem do simbólico e dos afetos, relações que compõem, pois, as economias cotidianas das mulheres que recebem a(s) ajuda(s) (NAROTZKY; BESNIER, 2014).

Nesta tese, demonstro que a ajuda, categoria relacional e contingente lastreada nas diferentes distribuições de poder (MCCLINTOCK, 2010; BRAH, 2006), e que produz e é produzida pelas relações de poder (FOUCAULT, 2008; 2010; 2019a; 2019b), configura-se como um mecanismo que articula elementos e produz efeitos nos níveis individual e coletivo no campo político da prostituição.

As relações de ajuda têm incidência no(s) modo(s) como as mulheres que recebem a ajuda se constroem como sujeitos éticos que precisam (ou precisaram) da ajuda oferecida pelos grupos religiosos. Da parte destes, as relações construídas estão implicadas, por outro lado, nos processos de subjetivação dos agentes religiosos como sujeitos que oferecem a ajuda ou, em outras palavras, como sujeitos que se constituem trabalhadores da ajuda.

Importante, na elaboração deste meu argumento, é que a constituição, por assim dizer, dos sujeitos que ajudam e daquelas que são ajudadas se prende a uma escolha de determinados comprometimentos morais ou aquilo que nos possibilita viver uma vida moral (KLEINMAN, 2006). Digo com isso que os sujeitos são constituídos em suas experiências morais do cotidiano, em que se está em jogo “o que realmente importa” (ou no título original, “*What really matters*”), e, no caso das relações de ajuda, as experiências morais que podem reconhecer e/ou questionar o(s) sentido(s) da ajuda como troca; ou que delimita as negociações a respeito da generosidade de quem ajuda a partir da mobilização da categoria de vulnerabilidade e da performance da vítima ou de sua negação; ou até mesmo o que conta nas decisões de quem merece ser ajudado (ou ser o público-alvo das ações de intervenção), dentre outros.

Considero o referencial analítico de Saba Mahmood (2006) a fim de conceber as formas de agência dos sujeitos que se envolvem e se constituem nestas relações de ajuda para além dos termos binários da resistência e dominação. Ao investigar o movimento pietista feminino de base, o qual atua nas mesquitas do Cairo (Egito), Mahmood (2006) alarga o conceito de agência ao descolá-lo do enquadramento único e exclusivo das relações de resistência ou subversão. Afastando-se de uma noção liberal de sujeito e da autonomia deste sujeito, noção esta gestada

na época do Iluminismo e que vai sendo apropriada por diversos movimentos sociais, inclusive pelo feminismo, a autora estabelece, então, que “[...] a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que estas normas são incorporadas.” (MAHMOOD, 2006, p. 131).

Mahmood (2006) me auxilia a romper com uma perspectiva liberal de autonomia dos sujeitos abrindo possibilidades de compreender a capacidade de ação das mulheres ajudadas para além de modelos de obediência ou de transgressão às normas que, por exemplo, reiteram discursos de resgate, ou que consolidam o matiz tutelar das ações de intervenção dos grupos religiosos.

Das relações entre quem ajuda e quem é ajudado se (re)produzem os afetos. Diferentes afetos. As emoções, como o amor, a alegria, o carinho, a dor, a tristeza, a compaixão, são acionadas tanto para dar sentido tanto às experiências e trajetórias de mulheres ajudadas e agentes religiosos que ajudam quanto para (re)produzir noções acerca da prostituição, da prostituta e do trabalho da ajuda, estas três num âmbito de disputas coletivas.

A propósito, em um nível coletivo, argumento que a noção de ajuda, (re)produzida no campo por meio das relações entre agentes religiosos e as trabalhadoras sexuais que constituem parte do movimento organizado de prostitutas, torna-se mecanismo que conforma uma das maneiras de fazer política em contextos de exercício da prostituição. A ajuda, articulada a uma noção de vulnerabilidade como uma forma de reivindicação política (BUTLER, 2019), configura-se como instrumento de ação política coletiva (TILLY, 1993) em que agentes religiosos e trabalhadoras sexuais operacionalizam suas estratégias de luta a partir de uma linguagem de direitos que nem sempre coincidem, embaralhando nossa compreensão sobre o que constitui, assim, uma “parceria”.

Refletindo, portanto, sobre as relações de ajuda entre organizações religiosas e mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual, relações que são (re)produzidas no âmbito dos espaços de prostituição, argumento ainda que, ao invés da existência de uma indústria de resgate no Brasil, podemos dizer que as práticas de intervenção sobre a prostituição, como as que são colocadas em funcionamento pelos grupos religiosos na pesquisa, compõem o que chamo aqui

de “organizações de ajuda”. Ao longo da tese, busco me aprofundar nas estruturas, práticas e discursos que, neste contexto, podem caracterizar tais organizações. O que já afirmo é que são organizações cujas características carregam similaridades, mas não se confundem, com o que Laura Agustín (2005a; 2005b; 2007) denomina de “indústria de resgate” e o que Didier Fassin (2012), sob o conceito de governo humanitário, elabora a respeito das organizações humanitárias⁵.

Constituídas, em sua totalidade ou pela maioria, por mulheres que nunca exerceram o trabalho sexual remunerado, as organizações de ajuda desenvolvem ações de intervenção social no âmbito de espaços de exercício da prostituição, sejam estas ações de intervenção social lastreadas ou não pelo(s) sentido(s) do “resgate”. A noção de gestão, nestas estruturas organizacionais, se relaciona a uma espécie de gestão das vulnerabilidades e as práticas são concebidas a partir de um ideário de defesa dos direitos humanos e da mobilização de uma gramática emocional sustentada por um conjunto de sentimentos morais em relação àquela(s) que exerce(m) ou exerceu(eram) à prostituição e, propriamente, em relação à prostituição.

Esta tese foi composta por mim em seis capítulos. No primeiro deles, eu conto sobre os aspectos históricos, políticos, epistemológicos, teóricos, metodológicos que marcaram todo o processo da pesquisa. Começo situando a pesquisa (e parte dos debates que ela levanta) em um contexto histórico, social e político de um país que, do início da pesquisa até a revisão da escrita final, passou por um golpe institucional com a destituição de uma presidenta da República de seu cargo, viu se avolumar, em diversas instâncias, discursos extremamente conservadores, racistas, misóginos, e que ainda padece das consequências de uma crise sanitária, política e econômica. Foi neste contexto que se realizou a presente pesquisa delineada a partir de uma epistemologia feminista e que discute acerca de relações sociais específicas em torno da

⁵ Abordo as diferenças e similaridades do que permeia a “indústria do resgate” e as organizações humanitárias em relação aos grupos religiosos que estudo nos capítulos 2 e 4, respectivamente.

prostituição. Neste capítulo, apresento um relato sobre a minha inserção no campo e o(s) modo(s) como me aproximei das mulheres que exercem (ou exerceram) a prostituição, bem como dos grupos religiosos que atuam na região da Guaicurus.

Interesso-me, no capítulo 2, pela análise das relações de ajuda desde narrativas do resgate. Não é sem motivo o fato de meu ponto de partida ser a chave analítica do resgate. Entendo que a ideia do resgate contempla uma visão tradicional das relações de ajuda entre agentes religiosos e prostitutas. Colada aos primórdios do abolicionismo, a noção de ajuda a qualquer prostituta por alguém ou algum grupo, seja este religioso ou não, remete à ideia de “salvação” e de “resgate” de alguém que está presa a esta vida de prostituição. Assim sendo, retomo uma discussão sobre a emergência nos EUA e nos países da Europa do movimento abolicionista do século XIX, movimento este que se organiza em oposição a um conjunto de políticas regulamentaristas no comércio do sexo, bem como do que se denominou de tráfico de “escravas brancas”. Exponho, em diálogo, principalmente com Agustín (2005a; 2005b; 2007), Witzer (2010) e Dabhoiwala (2013), que estes e outros processos histórico-sociais relacionados a uma espécie de cruzada moral balizaram, em certa medida, a construção de estruturas organizativas dedicadas ao resgate de prostitutas. Abordo como o debate internacional mais recente a respeito do tráfico de pessoas influencia o arcabouço político, jurídico e social da prostituição (DOEZEMA, 2000; PISCITELLI, 2006, 2008a; 2008b; 2011; 2013; 2014; 2016b; KEMPADOO, 2005; 2016) e as próprias ações de intervenção dos grupos religiosos nos espaços de prostituição. Ademais, faço uma análise sobre o(s) modo(s) como os grupos religiosos e mulheres atendidas por estes relacionam a(s) ajuda(s) dada(s) e recebida(s) com uma concepção de resgate.

Tendo em conta que as relações de ajuda constituem e são constituídas pelas relações de poder, escrevo o terceiro capítulo. Nos termos de um referencial foucaultiano (2008; 2010; 2019a), proponho que a ajuda é tecnologia de poder e os grupos religiosos que atuam na Guaicurus são instâncias de governamentalidade. Reflito sobre como estas relações de dar e receber ajuda na zona possibilita a (re)criação de uma dimensão tutelar que se sustenta na(s) forma(s) como os sujeitos, agentes religiosos e mulheres que exercem ou exerceram a

prostituição mobilizam a categoria vulnerabilidade. Ao admitir que as relações de ajuda se inserem em um debate não apenas sobre relações de “dependência”, mas também sobre relações de “lealdade”, eu me baseio nas discussões de Mauss (2003) sobre sistemas de reciprocidade, bem como nas análises de Kleinman (2006), Fassin (2012; 2019) e Rebhun (2007) sobre aspectos que abarcam questões morais em diferentes perspectivas das nossas vidas, para examinar as representações daquelas que recebem a ajuda sobre as obrigações e sentimentos morais que ligam (ou não) estas mulheres aos grupos religiosos.

O capítulo 4, que escrevi amparando-me em textos da Antropologia das Emoções (LUTZ, 1988; 1990; REZENDE; COELHO, 2010; COELHO; REZENDE, 2011), traz uma discussão sobre os afetos nas relações de ajuda. Nesta parte, o meu objetivo foi compreender a linguagem emocional que integra a (re)produção das relações de ajuda entre grupos religiosos e mulheres que exercem ou exerceram a prostituição. Reflito sobre as emoções mobilizadas pelos sujeitos e que dão sentido às relações que se engajam por meio da ajuda, e ainda às posições que ocupam nestas relações, as que recebem a ajuda e as que oferecem a ajuda, estas últimas no exercício do que chamo de “trabalho da ajuda”. Considero também os efeitos de uma gramática emocional na construção de representações acerca de determinadas categorias em disputa no campo.

Componho o capítulo 5 analisando a ajuda dos grupos religiosos em uma esfera de atuação dos grupos organizados de trabalhadoras sexuais na Guaicurus e como tais grupos acionam a ajuda articulada a uma noção de vulnerabilidade como uma forma de ativismo (BUTLER, 2019). Argumento que a ajuda, no conjunto de ações desenvolvidas pelas trabalhadoras sexuais na zona, torna-se instrumento de ação política coletiva (TILLY, 1993). (Re)Conto fragmentos da história do movimento de prostitutas no Brasil, as aproximações e distanciamentos deste com os grupos religiosos, e como este movimento tem se construído na região da zona boêmia de Belo Horizonte. Compreendendo a ajuda em um âmbito de luta coletiva, mostro como um dos grupos religiosos associa as ações de intervenção que desenvolve a uma gramática dos direitos. Encerro com uma discussão sobre as conexões e disputas em

torno da mobilização política e coletiva de agentes religiosos e trabalhadoras sexuais neste campo de exercício da prostituição.

Finalizo o relato desta pesquisa de doutoramento no capítulo 6. Nele, eu proponho que os modos pelos quais diferentes atores, para além dos grupos religiosos, apropriam-se da Guaicurus como um espaço de prostituição têm efeitos sobre as relações de ajuda que constituem aquele espaço. Argumento, pois, acerca da Guaicurus como um espaço de relações de ajuda. Relações que são plurais e perpassam os discursos religiosos, os processos de gentrificação de determinados espaços da cidade, o debate feminista sobre a prostituição, as políticas públicas e outros mecanismos de governo acionados pelo Estado. Alinhavo uma discussão sobre espaço social (MAHLER; PESSAR, 2001; MASSEY; KEYNES, 2004) e sobre o espaço da zona (PARK, 1967; PERLONGHER, 1987; ENGEL, 1989; PHETERSON, 1993; MORAES, 1995; JULIANO, 2005; OLIVAR, 2010; 2014; SIMÕES, 2010; TAVARES, 2014; RAMOS, 2015; LOBO, 2017). Apresento fragmentos sobre a ocupação histórica da Guaicurus (MEDEIROS, 2001; ANDRADE; TEIXEIRA, 2004; JAYME; CHACHAM; MORAES, 2013) e, em seguida, busco refletir acerca de como os donos de hotéis, as feministas, o Estado e como outras organizações não governamentais de apoio aos direitos das trabalhadoras sexuais têm se relacionado com a Guaicurus e as mulheres que neste espaço exercem o trabalho sexual. Na penúltima seção deste capítulo, volto-me para o entendimento de como os discursos religiosos são mobilizados pelos sujeitos no campo. A última seção se baseia em um exercício reflexivo sobre os diferentes sentidos que se (re)produzem sobre a “natureza” da ajuda.

CAPÍTULO 1 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA TESE

Neste capítulo, escrevo o que considero como sendo “as histórias da tese”, fragmentos do que foi vivido por mim no tempo de construção desta pesquisa. Descrevo as primeiras experiências no(s) espaço(s) da pesquisa, os primeiros encontros com as minhas interlocutoras. Conto sobre a tessitura das relações de confiança (e também sobre aquelas que foram permeadas de desconfiança). Inquietações teóricas, assim como as de cunho existencial, e as escolhas políticas, epistemológicas e metodológicas também compõem esta parte que então segue.

1.1 Sobre alguns recortes do contexto de (re)produção da vida e desta pesquisa

Uma das máximas que, nos últimos anos, eu sempre repetia para colegas envolvidos com algum tipo de produção acadêmica, principalmente no doutorado, é: “*a vida não para pra que a gente faça nossa pesquisa*”. Ao usar a palavra “*vida*”, eu me referia ao que nos acontece e abarca o nosso entorno, sejam os aspectos de cunho mais particular e individual ou aqueles que se fazem sentir a partir de nossa inserção como sujeitas e sujeitos em dada coletividade.

A vida não parou, de fato, para que formulasse o ensaio teórico da tese, escrevesse o projeto de tese para a qualificação e, por último, para que terminasse a versão final deste documento. Isto apenas para mencionar as etapas mais formais e decisivas do processo de meu doutoramento, não esquecendo que as incursões ao campo se deram em meio a estas escritas.

Nesta seção, objetivo refletir sobre alguns acontecimentos que, nesses quatro anos, me afetaram e/ou que atravessaram o campo em alguma medida. E já pontuo que não se trata de estabelecer uma dita linha do tempo rígida e estática dos fatos, até mesmo porque os mesmos não são (re)produzidos dessa forma na realidade social. Reconheço que, na diversidade da vida, os fatos que apresento podem não ter se constituído na sucessão do relato que escolhi compor. Não quero aqui tomar o lugar dos historiadores, não fazendo, evidentemente, um texto que se propõe a ter o status de um documento histórico cuja construção se vale de um método

específico que não emprego. Trata-se, portanto, de um registro do momento histórico de realização da pesquisa e de composição dessa escrita, um registro de algumas notas reflexivas feito com base em um recorte das análises de Matos (2016; 2019), Mayorga (2016), Burity (2018), Almeida (2019a; 2019b), Brown (2019), Fernandes (2019), Pinheiro-Machado (2019), Piscitelli e Silva (2016), Solano (2019), Starling (2019), análises, pois, que me alinho. Esta parte do texto trata-se de um registro datado e situado acerca dos modos como interpreto determinados momentos, o que passa, portanto, pela exposição dos posicionamentos políticos que sustento na vida (e também nesta pesquisa).

A história é tecida a partir dos nossos afetos, daquilo que sentimos no mundo. Em 2016, ano de início do doutorado, senti *indignação* ao assistir (não sem lutar nas ruas) ao golpe parlamentar, jurídico e constitucional, e midiático (MATOS, 2016; 2019) que retirou do cargo de presidenta da República, Dilma Rousseff, mulher eleita de forma legítima para o seu segundo mandato presidencial, o de 2015–2018. A palavra impeachment é usada por muitos para caracterizar um processo que teve seu princípio no ano de 2014, ao fim das eleições presidenciais, quando o candidato derrotado, Aécio Neves, questionou o resultado do pleito. Todavia, é preciso lembrar que foi um golpe extremamente violento a uma mulher e a uma ideia que tínhamos de democracia naquela época. Nesta linha e sobre este golpe, tomo de empréstimo as palavras de Cláudia Mayorga (2016) que afirma o seguinte:

É muito importante nomear, dar ênfase, explicar o que foi esse processo todo, porque é, inclusive, um compromisso que temos com as gerações das jovens mulheres. É preciso que essas jovens saibam dessa versão da história e que elas saibam também que nós, mulheres, resistimos a ela.

Em 2017, no tempo da escrita do ensaio teórico de tese, o sentimento era de *frustração* por conta do desmonte de inúmeras políticas públicas, desmonte orquestrado por Michel Temer, então presidente da República. Foi o ano da aprovação da Reforma Trabalhista⁶ que resultou

⁶ Lei n.º 13.467, de 13 de julho de 2017.

na retirada de uma série de direitos dos trabalhadores, direitos estes que tinham sido conquistados ao longo de décadas de lutas sociais.

O ano de 2018 começou com um sentimento de *tristeza* pelo assassinato da vereadora Marielle Franco e de seu motorista Anderson Gomes, na cidade do Rio de Janeiro. Não esqueceremos Marielle, nem Anderson, nem aquele dia 14 de março de 2018. Não esqueço também o dia 28 de outubro de 2018, dia do segundo turno das eleições presidenciais, em que Jair Bolsonaro foi eleito presidente. O sentimento desde aquele dia, e que se prolongou por mais um tempo, era de *medo*. Entre a morte de Marielle e a eleição de Bolsonaro se deram a escrita e defesa do projeto de qualificação da pesquisa.

Em 2019, ano em que encontrava minhas interlocutoras no campo ao menos duas vezes por semana, a *indignação* e a *frustração*, mais uma vez, se evidenciaram com a aprovação da Reforma da Previdência⁷ e com os constantes ataques desferidos contra as universidades públicas por agente públicos e políticos e por boa parcela da sociedade em geral. E isso não ficou apenas nos ataques verbais. Senti a dureza de lecionar em uma instituição federal de ensino diante do corte de recursos financeiros destinados à educação pública no Brasil.

No ano de 2020, escrevo estas linhas com *tristeza* enquanto ouço o destaque no noticiário sobre as milhares de mortes de brasileiros e brasileiras por conta da pandemia de coronavírus que enfrentamos desde o mês de fevereiro⁸.

Diversos foram os afetos que mobilizei ao longo desses anos em que a vida não parou. A indignação, a frustração, a tristeza e o medo são apenas alguns aos quais consigo dar nomes considerando os fatos específicos que descrevi anteriormente a partir das minhas posicionalidades neste país, como uma mulher cis, branca, heterossexual, feminista, estudante em uma universidade pública, professora de uma instituição da rede federal do ensino público.

Os fatos a que me referi anteriormente tiveram seus efeitos no campo da pesquisa, nas vidas das minhas interlocutoras. Nas reflexões que desenvolvo nos capítulos seguintes, discuto

⁷ Emenda Constitucional n.º 103, de 12 de novembro de 2019.

⁸ Na revisão da escrita deste capítulo já é o ano de 2021 e, por conta de um governo federal que pauta suas decisões em premissas genocidas, são mais de 500.000 mortos pela pandemia de coronavírus no Brasil, e a vacinação segue pelo país de forma lenta.

acerca das incidências de um ou outro acontecimento sobre o campo. Por ora, e com o propósito de demonstrar alguns dos posicionamentos das trabalhadoras sexuais diante do contexto político que vivemos no Brasil, trago à baila duas cenas retiradas do meu caderno de campo, cenas que se dão no *I Congresso Brasileiro de Prostitutas* e *VII Encontro Nacional de Prostitutas*⁹, que foi realizado em Belo Horizonte, no mês de dezembro de 2019.

Cena 1

Era a primeira mesa do primeiro dia de congresso. O nome da mesa era “Patrimônio político, cultural e social do Brasil: história do movimento brasileiro de prostitutas em rede”. Lourdes Barreto, Milena, Anyky Lima, Nanci Feijó apresentavam suas falas, e Maurício Toledo era o responsável por mediar a discussão. A fala de Lourdes me marcou profundamente. Muito por conta que era a primeira vez que a via de perto em um congresso de prostitutas. Era um privilégio escutar uma das fundadoras do movimento organizado de prostitutas no Brasil. Lourdes fala que, para pensar os tempos presente e futuro, faz-se necessário pensar o passado, numa referência à ideia de lembrarmos daquelas que vieram antes e iniciaram o movimento de prostitutas. Aquelas que deram sua vida para lutar pelos direitos das prostitutas. Lourdes emenda dizendo que o movimento de prostitutas é um movimento político e chama nossa atenção para o momento político que estamos vivendo, momento de resistência face a um governo autoritário [...].

A fala de Nanci Feijó é tão potente quanto a de Lourdes no sentido de refletir sobre o contexto em que vivemos. Ela começa falando da importância de Gabriela Leite para o movimento, problematiza sobre aspectos da saúde e da velhice das trabalhadoras sexuais. [...] Não deixa de expressar sua reclamação para os encontros organizados no mês de dezembro, mês de festas e, geralmente, de muito trabalho [...]. No encerramento de sua intervenção, fala do momento em que vemos a retirada cada vez maior de direitos, o crescente retrocesso e termina com os dizeres: “ninguém solta a mão de ninguém” [...].

Chamaram Fátima Medeiros, coordenadora da Associação das Profissionais do Sexo da Bahia (APROSBA), para que subisse ao palco, e também fizesse uma fala, apesar do fato de que, na programação oficial que nos foi dada logo no início, seu nome não compusesse aquela mesa. Os aplausos são fortes e escuto uma das mulheres falando “congresso de puta é assim, puta não tem protocolo”. Fátima de pé, ao lado da mesa, entre menções ao processo de formação e consolidação da APROSBA, diz uma frase que me marca muito. “A puta é resistência desde

⁹ Esse congresso foi organizado pela Rede Brasileira de Prostitutas (RBP), representada em Belo Horizonte, pela Associação das Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG), associação esta coordenada pela Cida Vieira, uma das minhas interlocutoras no campo desta pesquisa. No entanto, o evento também reuniu trabalhadoras sexuais lideranças das duas outras redes do movimento de prostitutas no Brasil: a Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais (CUTS) e a Articulação Nacional de Profissionais do Sexo (ANPROSEX).

antes de Jesus Cristo. Aliás, nem Jesus Cristo conseguiu acabar com a prostituição, quanto mais Bolsonaro” [...] (17 de dezembro de 2019).

Cena 2

Tínhamos retornado do almoço para o segundo tempo do congresso naquele primeiro dia de congresso. A próxima mesa tinha o seguinte título: “Enfrentamento às violências contra as prostitutas: desafios e resistências”. Era uma mesa composta por Patrícia Borges, Gisella Lima, Leila Barreto e duas representantes do Poder Judiciário, uma delegada especializada em atendimento à mulher e uma juíza. Logo no início da mesa, que era mediada por Márcia Mansur, uma professora da PUC Minas, percebi as trabalhadoras sexuais com as quais convivo na Guaicurus bastante inquietas com a fala da delegada e da juíza. A delegada era uma figura já conhecida das mulheres. Elas me disseram ter ido à delegacia por conta de problemas envolvendo violência contra as mulheres da Guaicurus, e o atendimento deixava quase sempre a desejar.

A juíza, de fala bem mais articulada que a delegada, se coloca como uma defensora das mulheres, diz que toda a sua trajetória tem sido marcada pela luta contra violência de mulheres, isso no âmbito do Judiciário e também no trabalho educativo que desenvolve em suas redes sociais. Neste momento, ela aproveita para fornecer o endereço eletrônico de suas redes sociais, inclusive seu endereço no Instagram. Fiquei curiosa e procurei o endereço fornecido pela juíza ainda durante sua fala. Visualizando seus posts, me deparei com uma fotografia em que ela posava sorridente com Bolsonaro e com outra fotografia em que ela enaltecia o trabalho da ministra Damares Alves, ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Mostrei as fotos às mulheres que estavam do meu lado, e elas ficaram ainda mais indignadas. Percebi que não tinha sido apenas eu que olhou suas redes sociais. Um dos participantes do congresso, cuja vestimenta, uma blusa vermelha com letras indicativas na cor branca, o identificava como um agente da organização BH de Mãos Dadas, pediu o microfone no momento das perguntas e expressou seu descontentamento com o que parecia ser a posição política da juíza que se dizia tão defensora dos direitos das mulheres. Se ela defendia tanto assim as mulheres que sofriam violência, se posicionar a favor de Bolsonaro nas redes sociais era um contrassenso, já que ele era um machista e declarou publicamente que a questão do reconhecimento do feminicídio e o seu combate eram apenas ‘mimimi’. O semblante da juíza se alterou em questão de segundos. Os sorrisos desapareceram, ao mesmo tempo em que ela dizia que essa fotografia não queria dizer absolutamente nada e que ela era uma pessoa “apolítica”. Este foi um momento que ouvíamos um burburinho de conversas na plateia. Eram risos, expressões de ‘não acredito’. Betânia Santos, da Associação Mulheres Guerreiras, pede a palavra. Sua fala se inicia: “Marielle Presente! O assassino dela é amigo do presidente”. A maioria das mulheres aplaude. Betânia continua dizendo que não existe isso de apolítica. Nós todos somos seres políticos, a nossa vida era política. Depois que Betânia emendou críticas ao atendimento das trabalhadoras sexuais, em geral, nas delegacias da mulher, nos fóruns e em outras instituições, a juíza não respondeu, visivelmente desconcertada. A juíza chamou uma das organizadoras e disse que teria que se retirar da mesa. As pessoas disseram pra ela ficar,

tinha muita coisa pra responder. A última fala dela no microfone foi pra falar que não podia mais continuar ali e que “estava saindo para distribuir ‘quentinhas’ na praça da rodoviária”. No intervalo para o coffee break, só ouvia comentários de desaprovação sobre o que tinha acontecido e, principalmente, sobre a fala que encerrou a participação da juíza no congresso. “Que mulher mais esnobe achando que distribuir ‘quentinha’ na praça da rodoviária vai limpar a imagem dela por ter votado naquele Bolsonaro” [...] (17 de dezembro de 2019).

Tais cenas, observadas em uma das últimas visitas ao campo, reúnem apenas uma parte dos elementos de um cenário político que é vivido e problematizado cotidianamente pelas trabalhadoras sexuais de modo individual e num nível coletivo, isto é, como um movimento social organizado. As cenas fazem referência a mulheres que trazem para o debate questões sobre o autoritarismo, a inexistência e/ou ineficiência das políticas públicas, a retirada de direitos, principalmente, os direitos das mulheres. As cenas mostram quem não tem medo de nomear, de se posicionar e de quem se reconhece como sujeitas políticas. Em outras oportunidades que a vivência do campo me permitiu, pude acompanhar o descontentamento de muitas trabalhadoras sexuais em relação à prisão do Lula em abril de 2018¹⁰, a adesão de outras tantas aos movimentos de repúdio à candidatura de Jair Messias Bolsonaro ao cargo de presidente da República e, logo em seguida, à sua eleição¹¹. Estive perto de muitas trabalhadoras sexuais que se mostravam, no ano seguinte, apreensivas e cheias de dúvidas sobre

¹⁰ Sobre isso, em parte destaco a Nota do Movimento Brasileiro de Prostitutas (Rede Brasileira de Prostitutas, Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais e Articulação Nacional de Profissionais do Sexo) sobre a prisão do ex-presidente Lula. Coloco aqui um trecho dessa nota: “Lula Livre! Lula é livre e vive em nossos corações, pois Lula não se submeteu ao golpe entranhado em nossa própria história. Lula realizou mais do que uma ideia: realizou um desejo de alegria e de reconhecimento desse povo marcado por tantas injustiças”.

¹¹ No pleito eleitoral de 2018, o movimento de prostitutas manifestou o apoio à chapa de Fernando Haddad e Manuela D’Ávila, por meio da nota publicada em 24 de outubro de 2018, e que reproduzo trechos a seguir: “A Rede Brasileira de Prostitutas (RBP), a Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais (CUTS) e a Articulação Nacional de Profissionais do Sexo (ANPS) vêm a público manifestar o seu posicionamento político em favor da democracia.

Na atual conjuntura, compreendemos que o candidato a presidência Fernando Haddad e sua vice Manuela D’Ávila representam a garantia e os ideais dos direitos fundamentais conquistados pela sociedade. [...]

Conclamamos a sociedade civil organizada, os movimentos sociais e o povo brasileiro a retomar as rédeas do nosso país. Os esforços políticos, nesse sentido, caminham às ruas junto a candidatura do Professor Fernando Haddad e da vice Manuela D’Ávila”.

as consequências para o “*seu INSS*” diante dos prenúncios de aprovação da Reforma da Previdência que acabou se concretizando.

A política foi vivida e performada intensamente no campo. E não poderia ter sido de outra forma. Assim, tendo em vista os modos como regularmente determinados acontecimentos, que decorrem destas cenas ou não, foram acionados no âmbito das relações com as minhas interlocutoras, dedico-me a apresentar reflexões mais detalhadas, ainda que não exaustivas, sobre o cenário político-religioso nestes últimos anos. Político-religioso porque considero que pensar a política no Brasil envolve reconhecer as suas relações com os modos como as religiões, em sua via institucional e política, influenciam os rumos das agendas dos governos no país, desde os seus primórdios. Além disso, ainda que não intento e que não seja possível estabelecer uma simples relação de causalidade entre o que tem acontecido no Brasil hoje e a influência de determinados valores ditos religiosos, é oportuno pensar a respeito de como as denominações religiosas que dizem respeito aos grupos estudados nessa pesquisa tem (re)produzido estreita relação com a emergência e/ou derrocada de governos.

Nos últimos anos, temos sido testemunhas oculares de uma profunda reconfiguração da política brasileira. Não raras são as vezes que fazemos uma pergunta que Almeida (2019a) também faz em seu texto: “como chegamos até aqui?”. E fizemos, principalmente, esta interrogação quando Jair Bolsonaro, um candidato da extrema direita representando aquela complexa lógica de ser conservador nos costumes e ser ultraliberal na economia, venceu o pleito presidencial de 2018. Evidente que o avanço do conservadorismo no Brasil ou o que Burity (2018) e Almeida (2017; 2019a; 2019b) denominam de “onda conservadora” não se iniciou com o Bolsonaro. O capitão reformado do Exército e ex-deputado federal apenas mobilizou as tendências de uma conjuntura que já estava sendo posta há um tempo diante de nossos olhos tanto no interior como para além das fronteiras nacionais do Brasil. Exemplos concretos dessa onda em outros países podem ser a eleição de Donald Trump (mandato 2017–2021) nos EUA ou o protagonismo dos partidos de direita ou extrema direita em muitos lugares da Europa (BURITY, 2018; BROWN, 2019).

A geografia e a cronologia dessa onda não são singularmente brasileiras nem definidas de modo estável e linear. Não têm ordem, nem progridem linearmente. Uma maré montante de reação conservadora crescentemente globalidade se ergueu no mesmo período, grosso modo, quero insistir, que a reação brasileira identifica como a temporalidade do desastre de que pretende nos redimir, só que muito mais ampla e independente da dinâmica brasileira: desde o início do novo século. Seus sinais apontam precisamente para uma resposta e uma recusa a processos iniciados anteriormente à conjuntura pós-2014. (BURITY, 2018, p. 21–22).

Burity (2018) explica esse cenário apresentando uma miríade de fatores, entre eles: um ressentimento gerado em função da emergência de políticas de identidade desde os anos de 1960 e da relativa boa recepção das mesmas por parte das instituições estatais, intergovernamentais e regionais; crise migratória na Europa depois de um longo período em que o cenário de recente globalização do capitalismo deu grande estímulo aos processos de mobilidade transnacional seja por motivos políticos ou econômicos¹². Burity (2018) fala ainda de um processo autoimunitário causado pelos ataques terroristas de 11 de setembro em Nova York e Washington e de outros que ocorreram na Europa. Esse processo desencadeia uma incerteza sobre quem seria, onde estaria e como agiria o inimigo. Outro fator citado pelo autor se refere à crise financeira de 2008 que exacerbou o embate entre desenvolvimentistas e estatistas de um lado e neoliberais de outro. Alianças se deram, neste contexto, entre forças ultraliberais na economia e formas ultradireitistas quando se trata da proteção do estado e da sociedade nacionais contra os efeitos da crise (BURITY, 2018).

Wendy Brown (2019), em seu livro “*Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão de uma política antidemocrática no ocidente*”, fala da ascensão de uma política antidemocrática a partir do que a autora identificou como sendo o desmantelamento do social e a negação da política democrática. A análise de Brown (2019, p. 10), feita com base em uma abordagem neomarxista e foucaultiana, aponta um cenário que mistura:

[...] elementos já familiares do neoliberalismo (favorecimento do capital, repressão do trabalho, demonização do Estado social e do político, ataque às igualdades e exaltação

¹² A convivência com gerações de imigrantes, geralmente que seguiram uma direção de circulação que vai dos países pobres ou devastados pelos conflitos bélicos para aqueles países mais ricos, possibilitou a produção de novas formas de acolhimento, de sociabilidades, todavia, não deixou de gerar “ansiedades, temores, ressentimentos e novos lugares de antagonismo na política doméstica e global.” (BURITY, 2018, p. 23).

da liberdade) com seus aparentes opostos (nacionalismo, imposição da moralidade tradicional, antielitismo populista e demandas por soluções estatais para problemas econômicos e sociais). Elas conjugam a retidão moral com uma conduta amoral e não civilizada quase celebradora. Endossam a autoridade enquanto exibem desinibição social e agressão pública sem precedentes. Batem-se contra o relativismo, mas também contra a ciência e a razão, e rejeitam afirmações baseadas em fatos, argumentação racional, credibilidade e responsabilidade. Desdenham dos políticos e da política enquanto manifestam uma feroz vontade de potência e ambição política. Onde estamos?

Trouxe esses apontamentos de Burity (2018) e Brown (2019) a fim de destacar os fatores que podem ser inseridos no âmbito de um espectro mais geral, num contexto geopolítico mundial¹³. Evidente que existem (e existiram) fatores de ordem regional/local que vêm influenciando o cenário político e econômico de diversos países.

Em solo brasileiro, os fatores que circundaram essa onda conservadora no exterior foram sentidos e (re)produzidos, em maior ou menor grau, considerando as particularidades da política brasileira e de seus atores, especialmente, desde a redemocratização dos anos de 1980.

Muitos comentadores que ouço ou leio, cientistas políticos ou não, atribuem às chamadas Jornadas de Junho, em 2013, um dos pontos centrais que marcam processos de mudanças mais acentuados na política brasileira, isso falando seja dos movimentos de esquerda ou de direita (BURITY, 2018; SOLANO, 2019; ALMEIDA, 2019a). A ideia não é apontar um significado apenas de semelhante período em uma teia de classificações, ou mesmo apontá-lo como única e exclusiva causa dos rumos que a política brasileira tomou desde então. Não existe uma relação de causalidade definitiva entre as manifestações de junho de 2013 e a eleição de Jair Bolsonaro, por exemplo. Seria profundamente simplista afirmar isso. Assim como Rosana Pinheiro-Machado (2019), vejo as manifestações de junho de 2013 apenas como um dos pontos de partida para entender realidade política e social que tem se delineado nos últimos anos. Considero, junto a Sabrina Fernandes (2019), o junho de 2013 como um marcador político importante que delineou uma conjuntura complexa, confusa, difusa e contraditória e que não deve ser enquadrado em análises simplistas ou excludentes. O junho de 2013, inclusive, pode

¹³ Uso a palavra “mundial” reconhecendo que a mesma abarca a complexidade das relações entre os ditos países do Norte e países do Sul e que ainda são relações reproduzidas a partir de uma lógica colonialista.

ser interpretado considerando perspectivas diversas¹⁴. Cito o junho de 2013 pela sua importância no que se refere aos processos de mobilização de massa, entendendo que estes processos nos fornecem pontos de entendimento sobre o tempo presente, tempo em que se dá a escrita deste texto.

Começo com o que foi dito por Rosana Pinheiro-Machado (2019) em seu livro *“Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual”*. Segundo ela, as chamadas “Jornadas de Junho”, desse modo, podem ser admitidas numa perspectiva de “continuidade histórica das lutas anarquistas e autonomistas da virada do século XX no mundo todo e, sobretudo, dos protestos pelo transporte público que vinham acontecendo no Brasil [...]” (PINHEIRO-MACHADO, 2019, p. 33).

A lembrança do junho de 2013 ainda está viva na minha memória. O movimento de protestos que começou para contestar o aumento de vinte centavos na tarifa de ônibus da cidade de São Paulo se espalhou pelo país acionando repertórios como a luta contra corrupção, protestos contra os preparativos para a Copa do Mundo que aconteceria no Brasil em 2014, e que em anos seguintes foram se remodelando ou se tornaram mais intensos principalmente nas manifestações pró-impeachment. As camisas verde e amarela da seleção brasileira, os usos estilizados e excessivos da bandeira nacional assim como gritos de que os políticos não representavam o povo apareceram, mais timidamente em 2013, para serem característicos daqueles que defenderam o golpe, durante todo o ano de 2015 e parte de 2016, e a candidatura de Bolsonaro, em 2018. As jornadas de junho de 2013 simbolizam o modo como alguns agentes se valeram do uso de repertórios de ação coletiva para disputar, com a esquerda, a voz e a identidade popular (BURITY, 2018; SOLANO, 2019). Aliás, foi a partir desse junho que comecei a ouvir de pessoas de meu círculo social que *“não era só a esquerda que poderia ir às ruas”*.

¹⁴ O livro *“Sintomas Mórbidos: a Encruzilhada da Esquerda Brasileira”*, de autoria de Sabrina Fernandes, aborda a questão da fragmentação das esquerdas no Brasil e a forma como o junho de 2013 está nos meandros dessa fragmentação, por exemplo.

Em outubro de 2018, a eleição de Bolsonaro se efetivou, em grande medida, por conta de uma aliança nem sempre explícita entre as elites política, financeira e oligárquica do país. Bolsonaro acabou preenchendo muitas lacunas que surgiram da profunda decepção que se instalou com a política institucional (PINHEIRO-MACHADO, 2019). Nas manifestações pró-golpe, em 2015, Solano (2019) já começa a identificar o que depois nomeou como pré-bolsonarização social. Os discursos compunham um espectro do antipartidarismo e da rejeição da figura do político tradicional, de uma perspectiva antissistêmica, e de uma aversão ao petismo que passou a ser identificado praticamente com o comunismo dos tempos de Guerra Fria.

O ressentimento provocado pelo avanço de pautas minoritárias, muitas destas transformadas em políticas públicas e legislações no pós-2003, na era dos governos petistas¹⁵, passou a ser verbalizado com mais naturalidade e virulência pelos sujeitos que se consideraram “perdedores relativos” de um governo do campo mais progressista (BURITY, 2018). As narrativas da meritocracia circulam com mais intensidade no nosso cotidiano mobilizando uma concepção de que: “a política é desprezível, o caminho é o esforço pessoal. É a lógica da negação do coletivismo em prol do esforço individual.” (SOLANO, 2019, p. 315).

O anti-intelectualismo também tem sido colocado na ordem dos dias destes anos. O papel social dos intelectuais e dos professores é cada vez mais questionado e, muitas vezes, estes atores sociais figuram na posição de inimigos da nação (SOLANO, 2019). E, nessa esteira, fatos históricos como os que ocorreram e caracterizaram a ditadura no Brasil (1964–1985) são objetos de contestação. O golpe realizado pelos militares em 1964 mobiliza versões absurdas ou mesmo fantasiosas, e, em mais uma disputa política, os fatos se confundem com meras opiniões. O que vemos é uma “fraude da história”, elemento que se torna, assim, uma das possibilidades para enfraquecer a democracia, naturalizando, nesse caso, ações de cariz extremamente autoritário (STARLING, 2019). “Eu vejo o futuro repetir o passado/eu vejo um

¹⁵ Luiz Inácio Lula da Silva (de 1º de janeiro de 2003 a 1º de janeiro de 2011) e Dilma Rousseff (1º de janeiro de 2011 a 30 de agosto de 2016).

museu de grandes novidades”¹⁶. Os versos que conheci na voz de Cazuza parecem resumir o emaranhado de sensações que temos experimentado ao longo desse tempo.

A onda conservadora no Brasil pode ser analisada a partir de sua articulação com alguns segmentos religiosos, especialmente aqueles de denominações cristãs. Baseio-me nas análises feitas por Almeida (2017, 2019a, 2019b) para observar, assim, a relação entre evangélicos e conservadorismo, ponderando ainda que “o foco nos evangélicos se dá não como causa ou resultado do processo mais geral, mas em articulação a ele” (ALMEIDA, 2019b, p. 212). Fazendo coro ao que diz Almeida (2019b), destaco que nem todos os evangélicos são conservadores e nem todos os conservadores no Brasil são evangélicos. No entanto, tem-se identificado o aumento na ocupação de cargos eletivos por parte dos evangélicos, compondo o que passamos a chamar de bancada evangélica no congresso nacional. Eles, por mais que esse pronome não indique um grupo homogêneo, têm disputado o conteúdo da democracia e da concepção de religião pública no Brasil.

O catolicismo não está fora do jogo político no país. A impressão de “invisibilidade” do catolicismo na esfera política se trata mais da ideia de normalização da influência dessa denominação nas representações políticas (apesar do declínio de fiéis, ainda somos um país com maioria católica) do que propriamente uma ausência dessas filiações religiosas na política. No prefácio do livro “*A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*”, Scott Mainwaring (2004, p. 11) é categórico ao dizer que “a questão não é se a Igreja está ou não envolvida na política, mas como ela está envolvida”. Este autor analisa a Igreja Católica no Brasil em uma perspectiva sócio-histórica considerando como tal instituição é afetada pelas mudanças sociais e também como ela, ao mesmo tempo, influi no processo político do país. “Ela [a Igreja Católica] afeta a formação da consciência das várias classes sociais, mobiliza algumas forças políticas ou as critica” (MAINWARING, 2004, p. 27). Um dos exemplos da relação de proximidade entre setores da Igreja Católica e o governo federal foi a realização de uma videoconferência entre alguns parlamentares, líderes católicos e Jair Bolsonaro em maio de 2020, amplamente divulgada nas redes sociais das pessoas católicas com as quais convivo. Na

¹⁶ Música “*O tempo não para*”, interpretada por Cazuza.

reunião, entre outras questões, foi solicitado que as emissoras católicas de rádio e televisão “*levassem uma boa mensagem*” aos cidadãos brasileiros.

De acordo com Almeida (2017; 2019a; 2019b), a onda conservadora no cenário político brasileiro, analisada a partir das ações empreendidas, principalmente, pelos evangélicos, abarca diferentes dimensões, a saber: econômica, moral, securitária e interacional.

O debate sobre a pauta econômica é feito por estes atores a partir de discursos que ressaltam o esforço individual e a iniciativa privada em detrimento das políticas públicas sociais de transferência de renda ou políticas ditas compensatórias ou redistributivas. Não obstante as diferenças nas denominações religiosas entre os evangélicos, a Teologia da Prosperidade, professada pelos neopentecostais, orienta para uma determinada ética econômica estimulada em muitos níveis da sociedade, isto é, em um nível individual, tem-se a defesa de uma postura empreendedora de acúmulo material e de mobilidade social, e, em um nível coletivo, princípios desta teologia resvalam para a proposição de uma agenda liberal (ALMEIDA, 2017; 2019a; 2019b).

A moralidade e os costumes se referem à segunda linha de força desta onda conservadora. Mais uma vez, aqui é importante situar as religiões cristãs, de modo geral, em seus esforços de promover a sacralização da família e da reprodução da vida. Ideologia de gênero é uma expressão notoriamente acionada pela ala evangélica em espaços públicos e pelo próprio Bolsonaro em seus discursos como deputado federal, como candidato que concorria as eleições presidenciais e já como presidente da República eleito¹⁷ (ALMEIDA, 2019a). É preciso atentar, contudo, que a “famosa” ideologia de gênero foi uma concepção elaborada por lideranças católicas na década de 1990 em combate ao que se denominou de perigos da “perspectiva de gênero”¹⁸, no âmbito de discussões sobre os direitos sexuais e os direitos reprodutivos.

¹⁷ Em parte de seu discurso de posse, no dia 01 de janeiro de 2019, Jair Bolsonaro disse o seguinte: “Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, combater a ideologia de gênero, conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um país livre das amarras ideológicas”.

¹⁸ Para compreender o conceito de ideologia de gênero e como ele tem sido apropriado no Brasil, sugiro a leitura dos trabalhos de Luna (2017), Miskolci (2018), Miskolci e Maximiliano (2017). Ainda para um aprofundamento de como a discussão a respeito do gênero tem se dado em alguns cenários mais conservadores, ver Scott (1995).

O conservadorismo no meio católico persiste, mas são os evangélicos que, principalmente no Legislativo, mobilizam de maneira ferrenha e combativa a pauta moral. A tais grupos, interessa a disputa pela moralidade pública, o controle dos corpos, dos comportamentos e dos vínculos privados. E “não somente a proteção da moralidade deles, mas a luta para ela ser inscrita na ordem legal do país.” (ALMEIDA, 2017).

Aspectos que se relacionam a essa dita linha moral atingem o campo político da prostituição. No Congresso Nacional, logo após o golpe de 2016, o então deputado pastor Flavinho (na época, filiado ao PSB), por meio do Projeto de Lei (PL) 6127/16, propõe a criminalização de quem contrata serviços sexuais. Este projeto foi apensado ao PL 377/2011, do deputado pastor João Campos (na época, filiado ao PSDB), projeto este que já havia sido construído com base nessa mesma ideia de criminalização do cliente. Ambos os parlamentares, em seus mandatos, constituíram a chamada “bancada evangélica”.

Piscitelli e Silva (2016) publicaram em fevereiro de 2016 um texto que integrava o Informativo Especial da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Nele, as autoras compreendiam que o contexto político conservador, tendo em vista o aumento da presença de agentes políticos cristãos em cargos eletivos em diferentes espaços do Estado, não se mostrava um cenário propício para o debate sobre a conquista de direitos no campo da prostituição. De lá pra cá, percebo que a situação só piora para todas e todos, especialmente em se tratando da perspectiva de haver alguma discussão sobre direitos das trabalhadoras sexuais, ou mesmo reconhecimento ou regulamentação que atenda aos interesses da categoria de trabalhadoras sexuais. Os movimentos do Estado, em todas as esferas e aparelhos, em relação à prostituição, têm sido no sentido de reforçar os processos de repressão, estigmatização e controle das trabalhadoras sexuais¹⁹.

¹⁹ Menciono a Portaria n.º 13, divulgada no dia 19 de abril de 2021 pelo Ministério da Saúde, especificamente pela Secretaria da Ciência, Tecnologia, Inovação e Insumos Estratégicos em Saúde. Parte do texto desta portaria diz o seguinte: “Torna pública a decisão de incorporar o implante subdérmico de etonogestrel, condicionada à criação de programa específico, na prevenção da gravidez não planejada para mulheres em idade fértil: em situação de rua; com HIV/AIDS em uso de dolutegravir; em uso de talidomida; privadas de liberdade; trabalhadoras do sexo; e em tratamento de tuberculose em uso de aminoglicosídeos, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS”. Em outras palavras, a portaria se baseia em um projeto eugênico e higienista, propondo, nas entrelinhas, a esterilização

Sobre a terceira linha de força que sustenta a onda conservadora, Almeida (2017; 2019a; 2019b) diz que se refere a uma série de movimentações políticas, demandas coletivas, medidas governamentais que lançam luz para ações mais punitivas e repressivas dos aparelhos de segurança do Estado. Nessa linha, a atuação parlamentar evangélica tem sustentado interesses de aparelhos de segurança pública (corporações militares e policiais) e privadas (empresas de segurança) defendendo medidas como a redução da maioria penal, revisão da lei do armamento, lei antiterror e políticas de encarceramento.

A última linha de força da onda conservadora faz referência à qualidade e à intensidade das interações sociais em um contexto de forte antagonismo político. Neste plano, sentimos o quanto a crise do sistema político afetou nossas relações interpessoais.

Assim como família tradicional abarca vários temas em um amplo campo moral, intolerância tornou-se um termo genérico que compreende afetos sociais acentuados no tempo da crise, como vingança, fobia e ódio. O termo “vingança” contra o menor infrator foi evocado no debate público em torno do projeto de redução da maioria penal, cuja legitimidade se baseou demasiadamente na temperatura da opinião pública. “Fobia” por gerar repulsa dissimulada em relação à diversidade sexual e de gênero, podendo atingir níveis de pânico moral como a suposta “erotização das nossas crianças” que deve ser combatida pelas “pessoas de bem”. Por fim, o ódio político se manifestou na estigmatização de políticos a simples eleitores de esquerda e na criminalização dos movimentos sociais. Esses são alguns dos atuais afetos mobilizados pela lógica do inimigo: o menor infrator, o gay ou a feminista e o esquerdista. Tais afetos sociais são pouco abertos às diferenças, muito voltados sobre si mesmos como medida para a vida pública e, por vezes, simbólica e fisicamente agressivos com o que renegam. (ALMEIDA, 2019a, p. 210).

Estes são os recortes que faço de um cenário político e religioso que se delinea no Brasil. Delineia-se. Uso o verbo no presente porque, enquanto escrevo, as linhas de força do conservadorismo têm se tornado cada vez mais intensas.

Os últimos anos, que inclui, assim, o período de produção desta pesquisa, têm sido difíceis para todas. O ano de 2020 não foi diferente. Aliás, foi pior. Nós e o mundo iniciamos o ano protagonizando uma espécie de filme de ficção científica que, pelo menos até o momento

em massa destas mulheres a que se faz referência na portaria, entre elas, as trabalhadoras sexuais. Uma crítica a esta portaria foi feita por Santuzza Alves de Souza, Bárbara Natália Lages Lobo, Ellen de Lima Souza, no texto “*Esterilização em massa de mulheres e o pacto de silêncio da sociedade brasileira*” (2021).

dessa escrita, ainda não teve um final feliz, e a ficção científica virou realidade. Estamos em meio a uma pandemia. “Um vírus tomou o mundo, está infectando milhões e matando milhares”, é uma das coisas que Talíria Petrone (2020) escreveu em uma carta para sua filha que, naquele ano de 2020, estava prestes a nascer. Esse vírus recebeu o nome de coronavírus (Covid-19). As escolas, o comércio, os parques e quase tudo que nos rodeia foram fechados. Na Rua Guaicurus, os hotéis em que as mulheres exercem o trabalho sexual foram fechados (pelo menos logo no início da pandemia). A vida parece que parou, mas não.

A vida continuou, pelo menos para aquelas milhares de pessoas que não sucumbiram na luta contra as complicações trazidas pelo vírus que não é somente uma “gripezinha”²⁰, e principalmente para aquelas e aqueles que sobreviveram apesar da necropolítica (MBEMBE, 2018) exercida pelo governo federal desde o primeiro dia de sua gestão, mas que ganhou contornos específicos e maior nitidez com a pandemia de coronavírus. A vida continuou, mas de maneiras diferentes considerando as profundas desigualdades que caracterizam nossas vidas no Brasil. Escrevo esta tese em um “teto todo meu”, parafraseando Virginia Wolf. Um teto com condições estruturais e sanitárias para que eu passe esse período com mais tranquilidade e segurança. Mas me lembro de que a grande maioria das pessoas que vive no Brasil não tem esse privilégio, inclusive boa parte das minhas interlocutoras nesta pesquisa continuaram trabalhando, mesmo nas ruas, a fim de garantir o mínimo para a reprodução de vida cotidiana²¹.

Golpe de 2016, ataque aos direitos dos trabalhadores que aumenta ainda mais a precarização do trabalho, desmonte contínuo da educação pública e reforço de um negacionismo a respeito da ciência. O autoritarismo avançou (e ainda avança) de modo assustador. A noção de democracia se esvai sistematicamente. Porém, diante de tudo isso, temos resistido, ainda que essa resistência seja apenas continuar vivendo em meio a estes processos

²⁰ Expressão usada pelo presidente Jair Bolsonaro para se referir à Covid-19.

²¹ Nos próximos capítulos, apresento uma discussão com mais detalhes a respeito das implicações da pandemia de coronavírus no campo de pesquisa, mais precisamente, como as consequências da pandemia atravessaram as relações de ajuda que problematizo neste estudo.

genocidas. Parafraseando o poema “*Ainda assim eu me levanto*”²², de Maya Angelou, e que reproduzo logo a seguir, digo que: caímos, mas nos levantamos.

Você pode me marcar na história
Com suas mentiras amargas e distorcidas
Você pode me esmagar na própria terra
Mas ainda assim, como a poeira, eu vou me levantar.

Meu atrevimento te perturba?
O que é que te entristece?
É que eu ando como se tivesse poços de petróleo
Bombeando na minha sala de estar.

Você queria me ver destroçada?
Com a cabeça curvada e os olhos baixos?
Ombros caindo como lágrimas,
Enfraquecidos pelos meus gritos de comoção?

Minha altivez te ofende?
Não leve tão a sério
Só porque rio como se tivesse minas de ouro
Cavadas no meu quintal.

Você pode me fuzilar com suas palavras,
Você pode me cortar com seus olhos,
Você pode me matar com seu ódio,
Mas ainda, como o ar, eu vou me levantar.

Que mundo teremos depois de tudo isso? Que país teremos depois de tudo isso? São duas perguntas que coloco para encerrar este texto, perguntas que tenho feito quase todos os dias. Talvez você esteja lendo este texto ainda em um tempo de pandemia. Um tempo em que as crises econômica, política e sanitária afetam o mundo, e a nós, especialmente, aqui no Brasil. Talvez você tenha encontrado este texto em um tempo de um mundo e país melhores do que estes em que vivemos desde 2016, e que, especialmente, vivi no período do doutorado. Talvez. Palavra que nos empurra para o âmbito das possibilidades e da esperança. Seja em que tipo de contexto estivermos daqui pra frente, escolho enxergar a vida pensando nas palavras de Guimarães Rosa: “A vida é assim: esquentada e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois

²² Poema transcrito do livro “*Maya Angelou: poesia completa*”, publicado em 2020.

desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”. Coragem. Coragem para fazermos um futuro melhor que esses anos que se passaram.

1.2 “Não sabia que pesquisava isso na Administração”²³: a tessitura dos fios dessa narrativa

Foram inúmeras as vezes que, nesses anos de pesquisa, ouvi a frase que inicia o título desta seção: “*não sabia que pesquisava isso em Administração*”. As pessoas que pronunciam essa frase não têm um perfil delimitado que me permita dizer que apenas um grupo a apresentava com entonação de surpresa. Parte dos que a diziam era do chamado meio acadêmico, e outra parte não. Os acadêmicos, por seu turno, eram de áreas do conhecimento diversas, e muitos inclusive, até da própria administração. Depois da referida frase, seguiam-se comentários demonstrando interesse ou mesmo dúvida de que eu, uma doutoranda em administração, pudesse desenvolver uma pesquisa séria sobre prostituição e que pudesse trazer alguma contribuição para a ciência. Era como se o tema “prostituição” e tudo que a ele se referisse fosse algo inferior para ser abordado em uma pesquisa científica. Entremeados a este tipo de comentário, as pessoas justificavam a surpresa dizendo, então, que o assunto que abordava era mais comum em outros campos disciplinares, como na Psicologia, Antropologia, Ciências Sociais, História, por exemplo, e não na Administração. Sobre este ponto, devo dar razão àqueles meus interlocutores. Os autores e as autoras que eu tinha e ainda tenho como referências para o estudo da prostituição como um trabalho exercido no âmbito dos mercados do sexo, eram todos e todas de diversas outras áreas de conhecimento²⁴.

O meu objetivo, nessa seção, não é reviver os questionamentos que as pessoas, e até mesmo eu, uma administradora de formação e que fez o mestrado e cursava o doutorado em Administração, faziam a respeito da minha própria capacidade de conduzir uma pesquisa como a qual eu me propus a conduzir. O que eu desejo com este texto é situar o meu ponto de partida,

²³ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

²⁴ Cito, neste ponto, as minhas primeiras leituras sobre a prostituição: Rago (1985; 2008), Fonseca (1996), Piscitelli (2005), Mayorga (2011).

no âmbito das áreas de conhecimento, quando da proposição da pesquisa, que é na Administração, no contexto das Ciências Sociais Aplicadas, e mostrar os modos como circulei a partir deste ponto inicial me apropriando de outras perspectivas e estruturas de conhecimento.

Esta tese trata, em uma esfera ampla, das formas de governamentalidade que permeiam as relações nos espaços de prostituição. De maneira específica, eu me dediquei à análise das relações de ajuda que se dão na zona, precisamente aquelas que envolvem as organizações religiosas. O interesse por investigar essas relações no espaço concreto e simbólico da Rua Guaicurus, em Belo Horizonte, tem uma história que se inicia no mestrado. A partir de então, ela foi escrita por linhas “tortas” e vivida nas minhas passagens e permanências em caminhos construídos de escolhas feitas por mim desde um corpo de uma mulher cis, branca, heterossexual, de classe média e situada em um espaço e em um tempo específicos.

O pré-projeto desta pesquisa escrito para o meu ingresso no doutorado no ano de 2016 se referia ao estudo das relações entre gênero e subjetividades em uma organização religiosa, especificamente, um convento que, tendo em conta a leitura de Goffman (1961), era o que se chama de instituição total²⁵. Investigar a dinâmica de ações e relações que conformam o cotidiano de uma dita instituição total era uma problemática que me preocupava desde 2011,

²⁵ Em *Manicômios, Prisões e Conventos*, Erving Goffman (1961) define a instituição total como uma espacialidade social em que as pessoas, geralmente em grande quantidade, vivem *fechadas*, separadas da sociedade mais ampla, tendo sua vida *administrada* por considerável período de tempo. E, nesse tempo, o conjunto de processos, práticas e procedimentos organizacionais, ao se calcar na violência da autonomia do ato, faz das instituições totais verdadeiras “[...] estufas para mudar as pessoas; [...] um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu” (GOFFMAN, 1961, p. 22). As instituições totais são constituídas por processos que promovem o que Goffman chama de mortificação ou desfiguração do eu. Asilos, sanatórios, quartéis, prisões, conventos e mosteiros são todos exemplos de instituições totais que o autor então elenca (GOFFMAN, 1961).

Trabalhos que desafiam muitos dos aspectos que caracterizariam uma instituição total têm sido escritos desde a formulação do conceito. Destaco, neste conjunto, aqui duas pesquisas realizadas em tempo mais recente, a de Natália Corazza Padovani (2015) e a de Bruna Louzada Bumachar (2016).

A pesquisa de Natália Corazza Padovani, que se intitula “*Sobre casos e casamentos: afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*”, analisa relacionamentos afetivos e sexuais tecidos a partir das penitenciárias femininas das cidades de São Paulo e Barcelona.

Já sob o título “*Nem dentro, nem fora: a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo*”, a pesquisa de Bruna Louzada Bumachar traz uma etnografia sobre a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo marcada, de um lado, pelo corte com exterior (no duplo sentido do termo, extramuros e fora de seu país de origem) e, de outro, por uma série de conexões que lhes garante certas presenças e outras margens de agência no exterior.

ano em que iniciei minha pesquisa de mestrado cuja proposta se baseou no estudo das relações entre subjetividades, cultura organizacional e o conceito de lugar em uma prisão feminina, um dos tipos de instituição total (SILVA, 2013).

A pesquisa de mestrado foi desenvolvida em um centro de ressocialização feminino vinculado a uma organização que assumia e adotava a religião como um dos aspectos importantes da metodologia de recuperação de quem cumpria pena de prisão naquele espaço. Tal aspecto me fez problematizar, na época, as relações entre religião e trabalho na prisão, entre as práticas religiosas e práticas organizacionais. Eu que, naqueles anos, me descobria feminista e me interessava cada vez mais pelas leituras que privilegiavam a discussão entre gênero e religião, compreendi que talvez fosse uma questão para me dedicar nos anos futuros do doutoramento.

Ademais, a ideia de investigar as relações que são produzidas em um convento de mulheres religiosas não deixa de ter lastro na minha inserção nos espaços sociais como uma mulher que foi socializada, desde a infância, nos preceitos da religião católica, não obstante fazer questionamentos acerca de muitos desses preceitos desde a adolescência. Enquanto escrevia o texto do pré-projeto de doutorado, por exemplo, eu era uma mulher católica que se envolvia cada vez mais com grupos feministas que problematizavam muitos aspectos das religiões de base cristã. O meu engajamento em relação a alguns grupos, e a um conjunto de determinadas pautas de parte do movimento feminista (como o direito ao aborto para todas as mulheres no Brasil), ganhou intensidade maior com as movimentações políticas para a reeleição de Dilma Rousseff, em 2014, e os atos de resistência pública ao golpe misógino que a então presidenta sofreu no ano de 2016.

O avanço da influência das religiões de denominação cristã²⁶, principalmente daquelas do ramo protestante, na política brasileira contemporânea e o conseqüente aumento do ativismo conservador por parte de muitos desses grupos religiosos em se tratando de demandas

²⁶ Utilizo a palavra avanço para situar que, desde a colonização, podemos perceber a influência da religião na política brasileira. Eu me refiro, neste ponto, aos últimos anos.

moralistas, fez com que eu deslocasse o meu interesse inicial de análise. Ao invés do foco nos elementos que conformavam puramente a dinâmica interna das ordens e congregações religiosas, eu queria entender as relações que as organizações religiosas de diferentes designações estabeleciam com a sociedade ou determinados grupos que a compunham. Como se dão essas relações? E quais os tipos de agenciamento produzidos a partir destas relações? Eram essas as minhas primeiras interrogações.

A aproximação com o grupo católico, um dos grupos que cito nesta pesquisa, tem relação, como já disse, com a minha socialização no catolicismo. Um dos meus irmãos tinha sido integrante da chamada Pastoral da Juventude ainda quando morava na pequena cidade em que fomos criados, cidade do interior de Minas Gerais, sendo que, quando na capital mineira, ele passou a frequentar a Pastoral Universitária. Ele conhecia o ambiente de muitas pastorais católicas, conversávamos muito em casa então sobre os papéis desempenhados por essas organizações considerando o contexto de surgimento destas a partir das relações com a chamada Teologia da Libertação²⁷.

Provocada por uma de nossas conversas, comecei a me interessar por organizações pastorais como aquelas que tinham suas ações voltadas para as mulheres. E foi assim que, no ano de 2017, encontrei, em Belo Horizonte, a Pastoral da Mulher (PM), ou o que, hoje, podemos chamar de “antiga Pastoral da Mulher” já que, oficialmente, tal organização que realiza ações com as trabalhadoras sexuais da região da Guaicurus passa a se denominar, em 2016, Diálogos pela Liberdade²⁸. A partir da minha proximidade com as trabalhadoras sexuais, conheci outras

²⁷ Teologia da Libertação foi um movimento social e religioso que surge na América Latina na década de 1960, apesar de os escritos sobre tal terem sido produzidos a partir da década de 70. O movimento envolveu setores da Igreja Católica (padres, ordens religiosas, por exemplo), grupos religiosos laicos (como a Ação Católica, Juventude Universitária Cristã) e ainda ativistas de organizações populares (grupos de mulheres, sindicatos de trabalhadores). De forma resumida, a Teologia da Libertação pressupõe um pensamento de crítica ao ideário capitalista e suas implicações nefastas como a produção da extrema pobreza, principalmente nos países da América Latina ou nos chamados países do sul global. O movimento articula teologia e marxismo, propondo que o “pobre” ou “oprimido” ou “desvalido” seja agente em suas lutas contra a exploração a que é submetido e reivindique seus direitos como sujeito político. Leonardo Boff e Frei Beto são dois expoentes da Teologia da Libertação no Brasil. Vale dizer que diversas pastorais, no país, surgiram tendo em conta os preceitos da Teologia da Libertação. Para um aprofundamento acerca da Teologia da Libertação, ver Lowy (2016) e Camurça (2013).

²⁸ A descrição sobre este grupo aparece logo a seguir ainda neste capítulo.

duas organizações religiosas de base protestante que atuam na Guaicurus em projetos de intervenção na prostituição, quais sejam: Projeto ComPaixão²⁹ e Jovens com uma Missão (JOCUM)³⁰.

Refletindo, neste momento, sobre a minha entrada e “saída”³¹ do campo, penso nos movimentos entre as certezas e as dúvidas no correr de todo o processo de pesquisa. Considerando o fato de que, historicamente, as organizações religiosas, quando o assunto era prostituição, alinharam-se ao modelo abolicionista³² (LEITE, 1996; SKACKAUSKAS, 2014; JACKSON; REED; BRENTS, 2017), a minha visão inicial do campo se dava a partir de um conjunto de pressupostos bem delimitado. “As organizações religiosas apenas querem tirar as mulheres da prostituição”. “As organizações religiosas buscam evangelizar as mulheres”. “Existe uma relação de dominação quando se trata de relações entre agentes de organizações religiosas e as trabalhadoras sexuais”. “As trabalhadoras sexuais, neste contexto de relações com as organizações religiosas, são sempre as vítimas”. Estes foram apenas alguns daqueles pressupostos que sustentaram, ainda que implicitamente, o meu objetivo contido no projeto de qualificação que era analisar os modos como se articulavam gênero, discurso religioso e subalternidade nas relações entre agentes de organizações religiosas e trabalhadoras sexuais³³.

A pesquisa de campo me permitiu a compreensão de que, por mais que alguns destes pressupostos possam ser interpretados a partir do que acontece em algum momento no cotidiano das relações tecidas naqueles espaços, ainda existem múltiplas possibilidades em que estas “certezas” são colocadas em dúvida. Ao invés da escolha de um dos lados de dois extremos, o

²⁹ A descrição sobre este grupo aparece logo a seguir ainda neste capítulo.

³⁰ A descrição sobre este grupo aparece logo a seguir ainda neste capítulo.

³¹ Utilizo o termo “saída” considerando o marco temporal estabelecido para que pudesse ter certo distanciamento das pessoas e situações para, assim, escrever sobre elas e suas experiências, apesar de que, por conta das relações de amizade que desenvolvi com muitas das minhas interlocutoras, ainda continuamos nos falando mesmo à distância.

³² O modelo abolicionista é apenas um dos modelos que abarcam aspectos norteadores das formas de pensar e intervir na prostituição. Semelhante modelo propõe que a prostituição seja extinta por considerá-la uma atividade degradante, uma violação dos direitos das mulheres e que se relaciona fortemente com a dominação patriarcal. Apresento, neste momento, uma definição geral sobre abolicionismo. Deter-me-ei na discussão sobre o abolicionismo, assim como as outras formas de intervir na prostituição, nos capítulos 2 e 6.

³³ Referência ao projeto de qualificação apresentado logo no início da pesquisa de campo.

campo foi me mostrando que fazia mais sentido pensar em possibilidades que não fossem ditadas pelos binarismos. O campo que via a partir do “isto ou aquilo” passou a incorporar a ideia do “isto e aquilo”, e, escrevendo este texto, entendo o quão a frase que ouvi no seminário³⁴ se torna rica de sentido quando (re)lembro as experiências vividas e observadas no campo.

Concebo tal estudo orientando-me por uma epistemologia feminista. Especificamente, a definição do campo e da forma que produzimos conhecimento neste campo, a ideia de representação do conhecimento, bem como o entendimento das relações entre sujeito e objeto de conhecimento, são processos que aqui se baseiam em um projeto feminista de ciência (RAGO, 1998).

De modo geral, o feminismo direciona uma crítica ao modo dominante de produção de conhecimento científico e, assim, propõe o uso de novas linguagens ou contradiscursos como mecanismos de operação articulação no âmbito da ciência (RAGO, 1998). Longe de apresentar a crítica feminista como a solução para todos os problemas, Rago (1998) ressalta que a teoria feminista é constituída por rupturas em relação ao modelo hegemônico de conhecimento³⁵, mas também pode se caracterizar por continuidades em relação à tradição científica, o que, por sua vez, não minimiza o potencial de transformação que o questionamento de alguns aspectos sobre a organização social do conhecimento exerce nos campos científicos (RAGO, 1998). Aliás, sobre essa potencialidade do feminismo, lembro-me de um texto de Keller (2006), texto em que esta autora afirma que a teoria feminista, entendida como uma forma de política que se

³⁴ A frase proferida pelo Prof. Thaddeus Gregory Blanchette e mencionada na introdução deste trabalho é: “*As feministas, a igreja e a polícia são, ao mesmo tempo, amigos e inimigos das prostitutas*”.

³⁵ A expressão “modelo hegemônico do conhecimento” aparece aqui para se referir ao conjunto de pressupostos sobre o conhecimento e a realidade que domina o processo histórico de construção da prática científica do ocidente desde o século XVII; precisamente, faço referência ao cartesianismo que, para Jaggar e Bordo (1997) inclui as ideias, entre outras, de que: (i) a realidade é objetiva, não depende da compreensão ou das percepções dos seres humanos, mas, por outro lado, pode ser acessível ao entendimento humano; (ii) a razão é a principal faculdade que atua no processo de aquisição de conhecimento (estamos falando do racionalismo) sendo que, por vezes, tal razão se associa aos sentidos, o que é, então, nomeado como empirismo; (iv) as faculdades da razão e da sensação são indistintas em todos os seres humanos, isto é, elas não dependem do gênero, da classe, da cultura, sexualidade, por exemplo.

intensifica a partir dos movimentos de mulheres nas décadas de 1970 e 1980³⁶, se baseava na análise das influências do gênero nos modos de organização da sociedade. Sendo assim, nas palavras de Keller (2006, p. 15), “isso significava reexaminar nossas suposições básicas em todos os campos tradicionais do trabalho acadêmico – história, literatura, ciência política, antropologia, sociologia, etc.”³⁷

A epistemologia feminista se opõe, então, ao sistema cartesiano de produção da ciência na medida em que, sob o ponto de vista do gênero, questiona, por exemplo, a suposta neutralidade do conhecimento científico, como refletem Arrazola (2002), Farganis (1997), Jaggar e Bordo (1997) e Rago (1998). Neste sentido, a ciência ocidental tem gênero, pois se sustenta em uma estrutura androcêntrica, portanto, calcada no conceito universal de homem heterossexual civilizado do primeiro mundo (ARRAZOLA, 2002; FARGANIS, 1997; JAGGAR; BORDO, 1997; RAGO, 1998). Além de gênero, junto a Kilomba (2019), afirmo que a ciência tem raça, pois o conhecimento vincula-se, em grande medida, a uma autoridade racial, qual seja, a que é exercida pelo homem branco. É preciso dizer ainda que a ciência não é neutra do ponto de vista da classe, por se constituir, em grande medida, a partir de princípios da racionalidade burguesa. Junto a Lélia Gonzalez (1980), bell hooks (1995), Sueli Carneiro (2003), Grada Kilomba (2019), é preciso dizer que o conhecimento tem gênero, tem corpo, tem classe e tem cor. Não tem como pensar em uma epistemologia feminista sem uma ideia de corpo marcado. Corpo marcado de quem realiza a pesquisa e corpo marcado das sujeitas de pesquisa.

Essa perspectiva questiona, assim, a ideia de um sujeito universal no feminismo (COSTA, 2002) e evidencia os limites do gênero que tem sido interpelado por outras categorias tais como o “colonialismo”, “racismo” e “política heterossexual”, a exemplo do que analisam Cláudia Mayorga, Alba Coura, Nerea Miralles e Vivane Martins Cunha, no texto “*As críticas*

³⁶ Nascida em New York (Estados Unidos), Evelyn Fox Keller é uma feminista que, na maior parte de seus trabalhos, busca analisar a história das relações entre biologia, gênero e ciência. É preciso ter em conta que, quando ela fala destes movimentos de mulheres, ela toma por referência os movimentos que surgem nos Estados Unidos e Reino Unido.

³⁷ Quero trazer à memória um comentário que a Profa. Cláudia Mayorga fazia, vez ou outra, nas reuniões que participei do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexão de Saberes, da UFMG. Ela dizia que o feminismo é como se fosse uma lente que a gente coloca e muda profundamente o(s) nosso(s) olhar(es) para as relações sociais no mundo. Uma vez tendo conhecido e compreendido essa(s) forma(s) de olhar é muito difícil tudo ser como antes.

ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual”, publicado em 2013.

A crítica feminista considera que o conhecimento não é uma entidade objetiva, pelo contrário, o conhecimento carrega as marcas de quem o produz e do espaço em que é produzido (BANDEIRA, 2008). Quando esta autora argumenta que a produção de conhecimento não se mostra como uma atividade abstrata, imbuída de uma suposta neutralidade científica (e também política), isso me remete ao que Haraway (1995, p. 20–21) chamou de objetividade feminista que, ao invés da transcendência e divisão entre sujeito e objeto, baseia-se em um conhecimento localizado e corporificado.

Insistindo metafóricamente na particularidade e corporificação de toda visão (ainda que não necessariamente corporificação orgânica e incluindo a mediação tecnológica), e sem ceder aos mitos tentadores da visão como um caminho para a des-corporificação e o renascimento, gostaria de sugerir como isso nos permite construir uma doutrina utilizável, mas não inocente, da objetividade. Quero uma escrita feminista do corpo que enfatize metafóricamente a visão outra vez, porque precisamos resgatar este sentido para encontrar nosso caminho através de todos os truques e poderes visualizadores das ciências e tecnologias modernas que transformaram os debates sobre a objetividade. Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear. Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. [...] A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto.

A concepção de saberes localizados não se confunde com o relativismo, o qual é visto por Haraway (1995, p. 24) como “[...] uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte”. Essa pretensão de igualdade de posicionamento apresenta-se como uma negação da responsabilidade pela posição, perspectiva parcial e corporificação. Parafraseando Haraway (1995), afirmo que minha visão é desde um corpo, marcado, específico, complexo, constituído nas e pelas contradições, um corpo que é, ao mesmo tempo, estruturante e estruturado. Não pretendo tecer narrativas que sejam completas,

universais e transcendentos. Anseio pela “visão objetiva” que se fundamente na perspectiva parcial, conforme diz Haraway (1995).

Concordo com Arrazola (2002) que entende que a produção científica é histórica, ela se faz em espacialidades e temporalidades diferentes, denotando conflitos e transformações que se fazem nos campos de saber. Tendo em conta este fundamento de historicidade, a produção de conhecimento não poderia caracterizar-se pelo que se nomeia de “essência de um universal”. Esta autora coloca que “[...] o universal alegado pelas ciências positivistas é um universal fabricado por cientistas mediante a difusão e a circulação dos instrumentos e das práticas científicas” (ARRAZOLA, 2002, p. 71). Nesta ótica, a crítica feminista radicaliza, portanto, a ideia de que o conhecimento é social e político (FARGANIS, 1997).

O dito universal contribui para a rigidez de modos de compreensão da realidade, constituindo, por vezes, o que Bandeira (2008) chamou de “núcleos e/ou redutos de um sistema de dominação”. Entendo que o universal se relaciona com a reprodução de invisibilidades e não desejo ser a “La Vendida” de que fala Anzaldúa (2000), ou aquela que contribui para a invisibilidade de outras mulheres, outras de nossas *hermanas*.

O meu compromisso em realizar uma pesquisa a partir de uma epistemologia feminista implica explicitar os modos como compreendo a prostituição. Bem antes da minha entrada no campo e até mesmo da minha escolha sobre a pesquisa no contexto da prostituição, preciso dizer que, apesar de não ter, na época, uma posição delineada e explícita, nas poucas vezes que eu refletia acerca da prostituição, isso acontecia me apropriando de aspectos do debate abolicionista. Em parte, penso que o que configurava meu posicionamento de outrora era a influência das “bandeiras” e posicionamentos dos grupos de mulheres das quais me aproximava. Em parte, também, isso se dava por conta da minha educação religiosa que, calcada na interpretação dos textos bíblicos, traz a premissa de que a prostituta é a “mulher errada”, a “mulher pecadora”, ou a mulher a quem cabe somente se arrepender, como se atribui à Maria Madalena³⁸.

³⁸ No capítulo 6, exploro as narrativas e contranarrativas em torno da figura de Maria Madalena.

Ao escolher o tema sobre o qual então desenvolveria a pesquisa de doutorado, tive contato, inicialmente, com textos de autoras e autores que apresentavam outras diferentes formas de enxergar a prostituição. Essas formas me pareceram fazer ainda mais sentindo que os discursos inflamados das feministas radicais abolicionistas quando fui escutar as próprias mulheres que exercem ou exerceram a prostituição. Então escrevo nas próximas linhas o que sustenta a minha compreensão sobre a prostituição, compreensão esta lastreada pelo diálogo com uma parte da produção teórica sobre o assunto (PHETERSON, 1993; JULIANO, 2005; RAGO, 2008; 2009; PISCITELLI, 2005; 2006; 2008a; 2008b; 2011; 2012a; 2012b; 2013; 2014 2016a; 2016b; OLIVAR, 2010; 2011; BARRETO, 2008; 2015; PRADA, 2018) e com as minhas interlocutoras no campo de pesquisa.

Importa dizer, de início, que a prostituição, e de modo específico, a prostituição feminina³⁹, é uma prática que tem sido atravessada por saberes médicos, jurídicos, religiosos, psicológicos, antropológicos. Os discursos são múltiplos e, não raro, são constituídos por polaridades, reducionismos e julgamentos morais no que se refere às relações de gênero.

A prostituição como fenômeno constituído por diferentes discursos me permite afirmar que estamos tratando de uma prática ou atividade que vai sendo construída socialmente ao longo do tempo e do(s) espaço(s). Muitos dizem que a prostituição é “a profissão mais antiga do mundo”. Pode até ser antiga. Mas a mim incomoda, assim como também a Rago (2008), a ideia quase naturalizada e trans-histórica que permeia tal expressão. E isso é extremamente perigoso porque não considera as disputas que surgiram e ainda surgem acerca da forma de lidar com a prostituição e, principalmente, com as pessoas que a exercem.

Outrossim, a noção de prostituição tal como a conhecemos atualmente se constitui, na Europa, em fins do século XVIII e início do século XX, a partir do desenvolvimento sistemático do que Laura Agustín (2007) chama de setor social e, por extensão, do próprio conceito de filantropia. À prostituição se atribui o status de um problema social, às pessoas que a exercem, principalmente, as mulheres, confere-se a posição da vítima, e àqueles indivíduos que ajudam ou realizam ações de intervenção sobre esta realidade social são os reformadores sociais, cada

³⁹ E, no caso da presente pesquisa, refiro-me à prostituição de mulheres cisgêneras.

um destes no âmbito de sua área de atuação (assistentes sociais, psicólogas(os), médicas (os), advogadas (os), etc.). E para além de ideais das reformas moral e social, o que subjaz a este colamento da noção de prostituição com o desenvolvimento do setor social é também uma questão econômica. Pensemos aqui desde a manutenção de *Magdalen Houses* ou *Workhouses*, os quais eram asilos em que as mulheres “perdidas”, que exerciam o trabalho sexual remunerado ou não, eram internadas para reabilitação e obrigadas a trabalharem sem salário como lavadeiras e costureiras; até o estabelecimento do setor social ou de resgate de prostitutas como um mercado de trabalho significativo, especialmente para as mulheres da classe média (AGUSTÍN, 2007; DABHOIWALA, 2013)⁴⁰.

As narrativas que formam um imaginário em torno da prostituição se alteram ao longo dos anos, embora isto não signifique uma espécie de aprovação da prostituição (RAGO, 2009). Não mesmo. Penso que isso pode ter relação com a crescente utilização da linguagem dos direitos no espectro de uma agenda política sobre prazeres, corpos e práticas sexuais e que faz parte de um cenário que Carrara (2015, p. 326) associa a “[...] um símbolo da emergência histórica de um “novo” regime secular da sexualidade, acompanhado por um estilo de regulação que lhe é próprio”.

Alinho-me aos que compreendem a prostituição como um trabalho, uma prestação de serviço, como disse Monique Prada (2018). Pondero que, independentemente da defesa ou não desta ou daquela forma de regulamentação, afirmar que a prostituição é um trabalho tem um peso político importante na (re)produção de discursos sobre uma prática que, muitas vezes, foi e é compreendida como “caso de polícia”. Afirmer acerca da prostituição como um trabalho implica pensarmos as pessoas que a exercem, no caso desta tese, as mulheres cis, como trabalhadoras.

A prostituição é um trabalho que se baseia na troca de sexo por dinheiro e/ou outros bens materiais ou simbólicos nos espaços de comércio sexual. Eu me refiro à “troca de sexo” sabendo, contudo, que a prostituição não se reduz às relações sexuais. Minhas interlocutoras

⁴⁰ No capítulo 2, precisamente na seção 2.1.1, abordo de modo mais detalhado sobre as relações entre as noções de prostituição e o desenvolvimento do setor social de resgate.

dizem que, por vezes, a relação sexual nem acontece. “*Tem cliente que chega e me paga só pra conversar*”, me diz uma das mulheres que trabalha em um dos hotéis da Guaicurus. É um trabalho, então, que pode ser organizado de diferentes formas e, em diferentes espaços (como hotéis, bordéis, ruas, estradas, boates, internet, etc) e envolver, assim, práticas de cunho sexual, econômico, erótico e afetivo (BARRETO, 2008; 2015).

As reflexões nesta pesquisa são tecidas tendo em conta que a prostituição trata-se de uma prática, dentre outras, que constituem os mercados do sexo, noção esta discutida por Piscitelli (2005; 2006; 2008a; 2008b; 2011; 2012a; 2012b; 2013; 2014 2016a; 2016b) e que se baseia, de maneira geral, nos múltiplos arranjos sociais que se originam das relações entre economia e sexualidade. A concepção de mercados do sexo contempla uma variedade de intercâmbios sexuais e econômicos, materiais e simbólicos. Estas trocas podem ser mais ou menos explícitas. No jogo da oferta e demanda de sexo e sensualidade, têm-se formas de intercâmbio como os serviços sexuais realizados de diferentes formas numa estrutura mais organizada que se caracteriza pelos acordos mais explícitos de intercâmbio de sexo por dinheiro ou outros bens, além de práticas e períodos de tempo definidos (aqui se podem incluir as mulheres que fazem programas em diferentes espaços, as *strippers*, acompanhantes, por exemplo).

Estas formas de intercâmbio coexistem com outras práticas em que as pessoas trocam sexo por outros benefícios, evidenciando relações que (re)criam as ideias de dádiva e reciprocidade. Ainda, estes intercâmbios remetem a uma visão do “sexo para melhorar de vida”, ou, em outras palavras, o sexo como mecanismo de mobilidade social e que extrapola as relações que são definidas no marco da prostituição. A figura do “velho que ajuda”, ou homem mais velho que fornece apoio financeiro e outros tipos de bens a uma mulher mais jovem pode ser exemplo deste tipo de intercâmbio. No geral, as modalidades de ajuda, e ressalto aqui o plural haja vista a não restrição a esta modalidade dita tradicional principalmente no Brasil, envolvem homens e mulheres em posições desiguais ao se considerar classe, raça, idade, entre outros marcadores sociais (PISCITELLI, 2006; 2005; 2008b; 2012b; 2013; 2016a; 2016b).

Sobre a noção de mercados do sexo, Piscitelli (2016b) diz:

Essa formulação apresenta possibilidades analíticas para considerar as diferentes “escalas” nas quais tem lugar a prostituição e, sobretudo, é fértil em termos de possibilitar a análise do trabalho sexual conjuntamente com outros intercâmbios, incluindo modalidades de trocas que não se confundem com a prostituição.

O trabalho sexual é exercido em diferentes realidades, e muitas destas se caracterizam pela precariedade. Mesmo associando a prostituição a um aspecto de precariedade, precisamos situá-la como uma atividade que é escolhida como opção mais rentável considerando uma gama de outros trabalhos precários e feminizados que constituem dado campo de possibilidades de quem escolhe, campo este atravessado por relações de gênero, classe e raça (SILVA; BLANCHETTE, 2009).

A prostituição é um trabalho, mas não é um “trabalho como outro qualquer”. Essa expressão, no meu ponto de vista, omite a heterogeneidade das práticas e relações em torno da prostituição, bem como deixa de demarcar que a prostituição é sim um trabalho, mas é um trabalho extremamente estigmatizado.

Partindo da premissa de que na sociedade foram construídos determinados papéis de gênero os quais informam, por sua vez, modelos hegemônicos de feminilidade e masculinidade, as prostitutas, ao cobrar pelo trabalho sexual, trabalho este que deveria ser dado “de graça” ou “por amor”, rompem com o modelo de comportamento esperado das mulheres nas posições de filhas, esposas, mães. Essa valoração negativa da prostituição abarca, em grande medida, um mecanismo para controlar as mulheres e, portanto, dissuadi-las de qualquer ato que se desvie do modelo tido como correto (PHETERSON, 1993; JULIANO, 2005, PRADA, 2018).

É o que Pheterson (1993) nomeou como “estigma de puta”, uma condição a que todas as mulheres estão sujeitas e que recai sobre aquelas que vão além das fronteiras normativas dos papéis de gênero. Discutirei sobre o estigma de puta em outros momentos desta tese. A minha intenção aqui, neste ponto, é dizer que, evidentemente, ele está relacionado com a prostituição e com a visão que tenho sobre a prostituição como um trabalho que não é como “outro qualquer”.

Na introdução do livro “*Prostituição e outras formas de amor*”, Simões e Moraes (2014, p. 9) refletem acerca da possível estranheza que constitui o título da obra. Como relacionar prostituição com amor? Talvez seja a indagação que surge para alguns. Em seus apontamentos, as autoras trazem uma concepção de prostituição que eu particularmente faço coro. Reproduzo o trecho a seguir:

Considerar seriamente essa sentença [prostituição e outras formas de amor] exige situar a prostituição em meio a um processo constituído por uma série de engajamentos entre diferentes atores, em situações e contextos socioculturais diversos, e não a partir de critérios escamoteadores de fundamentações morais que, por princípio, excluem desse campo o que nele pode haver de positivo, de escolha, de afeto, de lúdico, de político.

Inspirando-me no que foi colocado por Simões e Moraes (2014) e ainda na noção de mercados do sexo (PISCITELLI, 2005; 2013; 2016b), a qual citei anteriormente, quero reforçar, então, que, do conceito de prostituição, em que me baseio nesta tese, não são excluídas as trocas afetivas. Não me refiro a uma visão dita romântica do afeto. Ao afirmar acerca da categoria de afeto atrelada ao conceito de prostituição, o intento é mostrar que as emoções fazem parte do exercício do trabalho sexual. Quer os empreendedores morais queiram ou não, carinho, amizade, respeito, confiança e outros sentimentos são possíveis de serem vividos nos espaços do dito sexo comercial. O exercício do trabalho sexual pode envolver sociabilidades diversas e, portanto, relações de afeto, relações de parentesco (FRANÇA, 2014; 2017; FONSECA, 1996; 2004; OLIVAR, 2010; 2011).

A prostituição, em um nível, torna-se inscrita em um debate sobre direitos sexuais, direitos trabalhistas (BARRETO, 2015; OLIVAR, 2010; 2012; SKACKAUSKAS; OLIVAR, 2010; MURRAY, 2016). Neste contexto de prostituição, o debate sobre direitos acontece sob tensões, e posições antagônicas são, na maioria das vezes, estabelecidas e defendidas até o fim, o que dificulta a construção de uma política que privilegie os interesses e o bem-estar daquelas que realmente importam neste caso, as mulheres que exercem o trabalho sexual.

Para terminar esta parte, bem como esta breve reflexão sobre o conceito de prostituição que fui (re)construindo ao longo desses anos de pesquisa, afirmo que compreendo a prostituição como uma prática profundamente relacionada com a organização dos espaços da cidade. A

prostituição não pode ser exercida “livremente” em todos os espaços. A “zona” se configura, de início, como o espaço em que o sexo comercial é tolerado e, por extensão, controlado. A zona limita, confina e disciplina determinados corpos, e, de outro modo, pode ser espaço para a transgressão de fronteiras físicas, simbólicas e políticas (TAVARES, 2014; RAMOS, 2015; GEA; MOREIRA; BARRETO, 2018). Na próxima seção, realizo, assim, uma descrição da “zona” de pesquisa e o(s) modo(s) como esta categoria foi sendo (re)construída por mim ao longo dos anos.

1.3 (Re)Conhecendo a Guaicurus: a “zona” da pesquisa

Nas minhas reminiscências, busco o(s) momento(s) que a Rua Guaicurus apareceu nos meus caminhos ou as vezes nas quais cruzei a rua a partir de alguma de suas esquinas. A primeira vez que ouvi falar a respeito da Rua Guaicurus foi em 2006, ano em que me mudei para Belo Horizonte para cursar a faculdade de Administração em uma universidade privada da capital mineira.

Sem ainda entender sobre as geografias que iam além do bairro em que morava e estudava, um bairro de classe média da zona oeste da cidade, ouvia com curiosidade os comentários que meus colegas da faculdade, homens e mulheres, faziam sobre alguns lugares “típicos” de Belo Horizonte, entre estes, sobre “a Guaicurus”, sendo tais comentários feitos por entre risos e olhares maliciosos, os mesmos risos e olhares maliciosos que ouço e percebo em muitas pessoas hoje quando conto sobre a minha pesquisa. Não obstante o uso apenas de expressões metafóricas para se referir àquela rua como “lugar de mulheres de vida fácil”, eu entendi que era a região de prostituição na cidade⁴¹ e, portanto, deveria me manter bem longe.

⁴¹ Com o tempo e a partir das conversas que escutava, fui percebendo que Belo Horizonte não era como as cidades do interior com as quais eu me acostumara, com apenas um lugar em que se localizava as mulheres que exerciam a prostituição. Evidentemente que as práticas relacionadas ao trabalho sexual e comercial são realizadas em espaços distintos de uma cidade do porte de Belo Horizonte. Nesta nota, lembro ainda de alguns espaços físicos que passaram a ser associados com a prostituição: a Avenida Afonso Pena (no período da noite, algumas mulheres

Caminhei pelas calçadas estreitas e lotadas de pessoas da Rua Guaicurus, no ano de 2007, quando precisava ir a um famoso shopping popular localizado naquelas proximidades, o Shopping Oiapoque. Tinha necessidade de comprar uma calculadora que algumas matérias da faculdade exigiam e lembro que fiquei bastante apreensiva por ter de andar naquela região. A desconfiança e a ansiedade para sair logo dali inviabilizaram que meu olhar gravasse alguma imagem da rua naquele dia. Apenas tenho memória do grande volume de pessoas e dos gritos de vendedores, sejam os vendedores ambulantes que disputavam o pouco espaço da calçada com os que passavam na rua, ou seja, os vendedores na soleira da porta de suas lojas nos convidando para entrar.

O tempo passou, e, em 2011, quando tinha que atravessar a cidade para comparecer às aulas do mestrado, eu passei a olhar, da janela do ônibus, o que tinha na Rua Guaicurus e seu entorno, mais precisamente, parte da Rua São Paulo e da Rua Curitiba, por exemplo. Os momentos de trânsito intenso naquelas vias eram oportunidades para olhar. Olhava, mas era um olhar de soslaio, limitado pelo receio de as pessoas que estavam no ônibus ou aquelas para quem eu olhava percebessem minha curiosidade. Olhava os homens que entravam e saíam de estabelecimentos com letreiros chamativos ou mesmo discretos indicando que ali era um hotel ou motel. A visão era de apenas parte de escadas que mal cabiam os homens sem que os mesmos se esbarrassem enquanto um subia e o outro descia ao mesmo tempo.

Da janela do ônibus, olhava os grupos de mulheres fumando e tomando café na varanda de um destes hotéis, logo de manhã ou logo após o almoço. Quando a noite já havia caído, meus olhos se fixavam nas luzes vermelhas, roxas e azuis que despontavam das frestas das janelas daqueles prédios, bem como os luminosos multicoloridos de alguns estabelecimentos de *strip-tease* ou aqueles veiculados em filmes eróticos.

A minha mudança para o centro da capital mineira, no início de 2015, foi importante em diversos sentidos, sendo que um deles teve relação direta com a transformação da minha relação

trans fazem ponto na avenida, principalmente na parte conhecida como “*alto Afonso Pena*”), na Avenida Dom Pedro II (apresenta pontos de mulheres trans também no período da noite) e em determinadas ruas do bairro Santa Branca, na região da Pampulha (local em que se pode observar a circulação de mulheres cis e, em maior número, de mulheres trans à espera dos clientes que chegam em carros).

com Belo Horizonte, de modo geral, e, especificamente, com a região central. O centro sempre me foi apresentado como o lugar da insegurança, do medo, do que era sujo e perigoso. Morar no centro me fez (re)significar as minhas relações com aquelas ruas, suas estéticas, pessoas e costumes. Apesar disso, permanecia latente em minhas vivências e itinerários meu receio sobre a Rua Guaicurus.

Considerando a teia de interesses de pesquisa na qual me envolvi ao longo dos anos e que relatei na parte anterior a este texto, propus um projeto de pesquisa que se realiza, predominantemente, na dita Rua Guaicurus. Para fazê-lo, não tinha jeito, por óbvio precisava ir à Rua Guaicurus. Confesso que ainda cheguei à rua muito apreensiva, mas também estava cheia de curiosidade. Ao contrário do dia em que conheci a rua lá em 2007, quando tinha receio de demorar o olhar em algum ponto, o meu desejo agora era olhar e apreender o quanto pudesse. Queria ver o que a rua tinha, anotar sobre os bares, lanchonetes, restaurantes, salões de beleza, lojas de ferragens, as lojas dos chineses, lojas de embalagens, locais de exibição de filmes pornô, cabines de *strip-tease*, hotéis de prostituição.

Aos poucos, digo, ao longo da pesquisa, fui me relacionando de outra forma com aquela rua e/ou região. Ao fim da pesquisa de campo, a Guaicurus não era mais a rua das “mulheres de vida fácil” como tinha sido me apresentada lá nos idos de 2006. A Guaicurus passou a ser a rua em que trabalham e/ou trabalharam Jade, Cleusy, Dandara, Virgínia, Alice, Margaret, Laudelina, Conceição, Nísia, Maria Firmina, Clarice, Octavia, Judith, Djamila⁴².

⁴² Todos os nomes de registro das mulheres que entrevistei foram preservados, exceto de Maria de Fátima Muniz, a Jade, Cleusy Miranda, Santuzza de Souza, Cida Vieira que se constituem, de modo reconhecido, pelo trabalho de ativismo que fazem na Guaicurus. Além destas mulheres as quais entrevistei, faço referência a Nice que, hoje em dia, trabalha na cozinha do hotel *Styllus* e cuja imagem estampa um dos muros da Rua Guaicurus, tendo ao lado da imagem a alcunha de “*Santa Protetora das Putas*”. E, por fim, citei os nomes de ativistas reconhecidas do movimento de prostitutas, por exemplo, Gabriela Leite, Lourdes Barreto, Betânia Santos, Fátima Medeiros, Nanci Feijó. Para os demais nomes de mulheres que aparecem na tese, escolhi nomes de mulheres ativistas feministas e/ou escritoras que, de certo modo, tem influenciado na minha formação como feminista. Os nomes foram: Dandara dos Palmares, Virgínia Woolf, Margaret Atwood, Maria Beatriz do Nascimento, Laudelina de Campos Melo, Conceição Evaristo, Alice Walker, Nísia Floresta, Rita Segato, Jurema Werneck, Bertha Lutz, Simone de Beauvoir, Maria Firmina dos Reis, Patrícia Galvão, Octavia Butler, Frida Kahlo, Mariza Corrêa, Judith Butler, Djamila Ribeiro, Sylvia Plath, Clarice Lispector, Nilma Lino Gomes, Ursula K. Le Guin, Débora Diniz, Márcia Tiburi.

Parte dos caminhos que hoje faço quando estou em Belo Horizonte abarca o que se chama de zona, zona boêmia, ou região da Guaicurus. O mapa a seguir foi feito de modo a situar quem me lê nesta região. Apresento o traçado das ruas e avenidas, e identifico alguns dos espaços na região em que se deram a maioria dos encontros desta pesquisa (sede da pastoral, Hotel Concord, Hotel Stylus, Hotel Magnífico, Centoequatro, Centro de Referência da Juventude, sede da APROSMIG). Marco a localização do Museu do Sexo e das Putas, pois foi um espaço que apareceu mais de um par de vezes nos discursos produzidos no campo. Identifiquei a rodoviária e a Estação Central porque são pontos que caracterizam a região e estão profundamente relacionados com a ocupação da área, conforme veremos no capítulo 6. Destaco o Shopping Oiapoque, o lugar da região que visitei em meados de 2007, como relatei. Mesmo não fazendo parte daquela região considerada boêmia, o Shopping Cidade aparece na representação porque faço referência ao espaço, mais à frente, na descrição sobre um dos encontros que tive com uma das interlocutoras. E, por fim, mas sendo o primeiro ponto do mapa, marco a localização da minha casa ou o espaço geográfico de onde parti todos os dias em que andava até a zona.

Figura 01: Mapa da zona, do seu entorno e dos caminhos feitos no cotidiano da pesquisa



Legenda:

- 1 - Local em que morei ao longo do período da pesquisa
- 2 - Terminal Rodoviário
- 3 - Galeria de salas e lojas em que funciona a sede da pastoral
- 4 - Shopping Popular Oiapoque
- 5 - CentoeQuatro - Centro de Cultura e Inovação
- 6 - Centro de Referência da Juventude (CRJ)
- 7 - Estação Central (estação de metrô)
- 8 - Museu do Sexo e das Putas
- 9 - Hotel Concord
- 10 - Sede da Associação de Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG)
- 11 - Hotel Magnífico
- 12 - Hotel Stylus
- 13 - Shopping Cidade

Fonte: Elaborada pela autora.

Em um levantamento feito pelo Coletivo Clã das Lobas⁴³, no início de 2019, e que Jade, trabalhadora sexual fundadora e coordenadora do coletivo, compartilha comigo em um de nossos encontros, identifica-se que, naquela região da Guaicurus, existem 26 hotéis de prostituição, sendo 23 desses hotéis ponto de trabalho de mulheres cis e 3 hotéis com mulheres

⁴³ Coletivo de trabalhadoras sexuais cis e trans que foi fundado no ano de 2018, em Belo Horizonte. Ao longo do texto, faço inúmeras referências ao coletivo por conta da aproximação que tive com muitas mulheres que o constituem.

trans. Os hotéis, bem como os estabelecimentos de exibição de filmes eróticos e realização de *strip-tease*, estão localizados na própria Rua Guaicurus, além da parte “baixa” das ruas Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro e Caetés. Alguns estabelecimentos são vistos em parte da Avenida Santos Dumont e da Avenida Paraná, e ainda da Rua Vinte e Um de Abril. Ao usar a expressão “região da Guaicurus”, eu me refiro, então, a esta extensão de um espaço concreto onde se localizam as atividades de baixo meretrício. “Zona grande”, é o que diziam Jayme, Chacham e Moaraes, em 2013, para nomear a região da Guaicurus.

Nesta região, ao todo, existem mais ou menos 3.500 mulheres exercendo o trabalho sexual, número este que pode variar para mais ou para menos dependendo da época do ano. Dandara, uma das trabalhadoras sexuais com quem convivi, relata-me que no período da quaresma, por exemplo, tem menos mulheres trabalhando nos hotéis, muito por conta da escassez de clientes envolvidos em suas crenças religiosas e superstições. De modo diverso, na proximidade das festas de fim de ano, época em que a maioria dos trabalhadores formais recebem o décimo-terceiro, os hotéis ficam lotados de mulheres e clientes.

Os estabelecimentos em que as trabalhadoras sexuais exercem sua atividade possuem alvará de funcionamento de hotel, cuja acomodação as mulheres alugam para atender aos clientes que contratam seus serviços. Os hotéis, geralmente, ocupam um edifício de dois ou três andares, sendo o primeiro andar ocupado por lojas de comércio ou serviço dos mais variados, sendo tais relacionados ou não à prostituição. Na soleira da porta de todos os hotéis que conheço, fica um segurança observando quem entra e quem sai. Uma escada muito estreita é o que permite acesso aos andares superiores, onde estão os quartos alugados pelas mulheres. Os valores da diária que elas pagam são muito variados, pois depende dos turnos (manhã⁴⁴ ou tarde⁴⁵), tamanho do quarto (grande ou pequeno), o tipo das instalações do hotel e se a mulher mora ou não no hotel⁴⁶.

⁴⁴ O turno da manhã compreende os horários entre 8 horas e 16 horas, e o valor da diária neste período varia de 90 reais a 110.

⁴⁵ O turno da tarde compreende os horários entre 16 horas e 23 horas, e o valor da diária neste período varia de 70 a 100.

⁴⁶ Se a mulher mora no hotel, por exemplo, ela paga uma diária fixa pelo dia todo, sem as variações dos turnos.

A estrutura fornecida pelo hotel apresenta-se também de modo diverso considerando cada estabelecimento. Há hotel com ar-condicionado, TV a cabo, que fornece café da manhã ou almoço. Em outros, os quais parecem constituir a maioria dos estabelecimentos, a mulher aluga um quarto simples, sem qualquer comodidade além da cama de alvenaria com um colchão, sem lençol, com uma estrutura de banheiro ao lado sem divisas por paredes, isto é, um vaso sanitário, uma pia de louça simples e, por vezes, um bidê. Jade me disse que, por conta da crise econômica que assola o país, e o fato de muitas mulheres terem ido embora diante da queda do movimento nos últimos anos, os hotéis “*estão disputando as mulheres a tapa*”. Isso significa que muitos hotéis têm alterado preços (mesmo que a variação seja pequena), fazendo promoções, etc. E diz que um dos únicos a fornecer papel toalha, gel lubrificante e camisinha é o hotel em que vive e trabalha atualmente. Ela fala ainda que, neste hotel, a maioria das mulheres tem o seu próprio lençol, mas, se a mulher não tiver, é possível alugar no hotel por um valor de R\$ 5 (cinco) reais a cada turno.

As mulheres maiores de 18 anos alugam quartos nesses hotéis e esperam, na porta desses quartos, pelos clientes que caminham nos corredores, por vezes, parando frente a alguma porta para negociar o valor e o que pode ser feito ou não no programa. Atualmente, um programa padrão na Guaicurus, com 10 minutos de duração e que popularmente é nomeado como “*três posições e uma chupadinha*”, custa em média 15 reais. Porém esse valor pode mudar a depender das negociações entre a mulher e o cliente. Algumas mulheres falam que “*com jeitinho, às vezes, faz o cliente gastar uns duzentos reais*”.

A maioria das mulheres que exercem o trabalho sexual na Guaicurus originam-se de outras cidades mineiras ou mesmo de outros estados do país. E isso se reflete nas interlocutoras que encontrei no caminho da pesquisa. Jade nasceu no Ceará. Virgínia é do Rio Grande do Norte. Clarice é do Paraná. Maria Firmina e Laudelina são do Espírito Santo. Dandara e Nísia nasceram em São Paulo. Margaret e Conceição são de cidades do interior de Minas. Jade, Virgínia, Clarice, Maria Firmina e Dandara exerciam o trabalho sexual em outras cidades e vieram para Belo Horizonte a partir de indicações de outras mulheres que, nos hotéis da Guaicurus, já trabalharam.

O modo como a prostituição se organiza na Guaicurus era o que atraía as mulheres para Belo Horizonte, segundo o que elas me contam. Dandara, uma trabalhadora que exerceu o trabalho durante muitos anos na cidade de São Paulo, me explica o que sustenta a dita “preferência” de tantas mulheres pelo trabalho na Guaicurus: *“A forma de trabalho é diferente em cada região. É o que eu costumo dizer, aqui é o que se chega a ser mais próximo de um trabalho sexual e não exploração sexual. Eu tenho a minha meta, eu ponho a minha meta, eu sei que eu pago por um ponto comercial, e esse ponto comercial é ponto com custo alto? Sim. Mas, porém, aquilo que eu faço é meu, eu não tenho que estar dividindo com a casa, tipo cinquenta/cinquenta, sessenta/quarenta. Não tenho que pagar multas que nem São Paulo, lá você paga multa. Se você menstruar, mais quatro dias você paga multa, você é mandado embora”*.

Em Belo Horizonte já há sete anos, Dandara alterna períodos de trabalho na Guaicurus com outros períodos exercendo o trabalho sexual em outras cidades, principalmente cidades do interior de Minas e de São Paulo. *“Na verdade, essa área de trabalho é uma rede, né, não tem como. Eu falo que é um ninho de gafanhotos. A gente vai saber qual é a lavoura que tá melhor, vai lá naquela lavoura, destrói e vai voando pra outra. E uma vai falando para outra: ‘ah, aqui tá melhor, eu tô em tal lugar assim e assim’”*.

Muitas dessas mulheres moram (ou já moraram) nos quartos dos hotéis em que trabalham (ou trabalharam). Para estas mulheres, aquele espaço traz as noções de “casa” e a “rua” (DAMATTA, 1997), em que as fronteiras entre o que representa estas duas categorias estão profundamente diluídas. O hotel contempla as relações tecidas na “casa” na medida em que é o lugar onde as mulheres moram, fazem suas refeições diárias, dormem e constroem suas relações de amizade (ou inimizade), relações de parentesco, relações de amor e carinho com as outras mulheres e com os próprios clientes (PISCITELLI, 2005; 2014; 2016b; FRANÇA, 2014; 2017). O hotel tem o sentido das relações que DaMatta (1997) coloca para “rua” já que falamos de um contexto em que as mulheres trabalham para viver, espaço que referencia, de modo mais explícito, códigos como os do mercado. As práticas sociais e morais que constituem os hotéis

de prostituição na Guaicurus borram as fronteiras que, por ventura, possam demarcar os ditos espaços “público” e “privado”⁴⁷.

Jade, apontando o dedo em direção a alguns aparelhos eletrônicos em seu quarto, busca desconstruir a minha surpresa ao saber que ela morava naquele quarto dizendo: *“aqui eu tenho tudo que preciso, a televisão ali pra ver as novelas a noite, ligo pra minha família que está no Nordeste dessa cama aqui. Às vezes, como tem mais menina que fica aqui direto no hotel também, a gente junta e fica conversando. E eu até tenho um barracão alugado em um bairro aí, aluguei só pra garantir caso aconteça alguma coisa. Mas eu gosto mesmo é de ficar aqui. Daí eu fico aqui direto, nem vou lá. Durmo aqui, e outro dia, bem cedo, é só abrir a porta quando os clientes começarem a chegar”*.

A Guaicurus tem uma dinâmica de ocupação que nos permite entender as sociabilidades que naquele espaço são produzidas entre diversos atores (prostitutas, agentes religiosos, donos de hotéis, agentes do Estado, agentes de organizações não governamentais) que protagonizam histórias de proximidades e disputas que se tornam elucidativas do que aqui entendo como relações de ajuda. Todavia, este é um assunto que abordarei no capítulo 6 desta tese. O que pretendia aqui era compor um relato dos caminhos que fiz pela Guaicurus desde a primeira vez que a cruzei e o que encontrei nestes caminhos. Por ora, passemos para a próxima seção, formada a partir dos registros sobre a minha aproximação com um dos atores daquele espaço, os agentes religiosos.

⁴⁷ No âmbito do(s) feminismo(s), tem se observado o exercício de uma reflexão crítica que desafia a dualidade entre as dimensões do público e do privado, e as implicações que a constituição de fronteiras cristalizadas e naturalizadas entre estas dimensões tem trazido principalmente para a vida das mulheres. “Essa dualidade corresponde a uma compreensão restrita da política, que, em nome da universalidade na esfera pública, define uma série de tópicos e nem experiências como privados e, como tal, não políticos.” (BIROLI, 2014, p. 31). Daí a máxima defendida por muitas feministas de que “o pessoal é político”. Nesta pesquisa, além de questionar a homogeneidade dos aspectos que caracterizam as duas categorias, público e privado, junto a Biroli (2014), reflito que tais categorias se constituem por relações, práticas e direitos profundamente imbrincados entre si, não correspondendo a “lugares” e “tempos” distintos na vida dos sujeitos, por mais que, historicamente, o peso político da dicotomia que se constrói recaia sobre os corpos e as experiências das mulheres.

1.4 “A Clara circula em tudo, todos os grupos, não só aqui com a gente”⁴⁸: algumas cenas de quando (re)conheci os grupos religiosos no campo

A frase que inicia o título dessa seção foi dita por Rita, uma das agentes do grupo católico, Diálogos pela Liberdade, no primeiro dia do *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e 7º Encontro Nacional de Prostitutas*, evento realizado no mês de dezembro de 2019, em Belo Horizonte. Segue trecho do meu diário de campo:

[...] Ao chegar ao grande auditório do Centro de Referência da Juventude (CRJ), local em que se daria o evento, cumprimentei com abraços e beijos as trabalhadoras sexuais que encontrava pelo caminho e já, de longe, enxerguei Rita, Bertha e Jurema, integrantes do grupo Diálogos pela Liberdade (a antiga Pastoral da Mulher). Elas me receberam com entusiasmo, o que retribuí prontamente. Sentei-me ao lado delas e conversamos um pouco. Eu contava sobre o que tinha provocado meu atraso naquele dia levando em conta os horários que estavam marcados para o credenciamento e início do evento. Mas o fato é que o início das atividades se deu bem mais tarde do que o previsto. Enquanto esperávamos a mesa de abertura, Laura, vice-presidente da APROSMIG, veio cumprimentar as agentes do grupo católico. Depois de abraçar Rita, Jurema e Bertha, ela se dirige a mim perguntando se estava trabalhando na pastoral. Antes que eu respondesse, Rita se adianta dizendo que faço um trabalho de pesquisa na organização e complementa: “A Clara circula em tudo, todos os grupos, não só aqui com a gente”. Esboço um sorriso, faço um sinal de concordância e cumprimento Laura, mulher que já conhecia de outros espaços de discussão, inclusive da APROSMIG, mas com quem ainda não tinha encontrado no contexto específico da organização Diálogos pela Liberdade [...] (17 de dezembro de 2019).

Descrevo a cena em que foi dita esta frase porque ela ilustra os meus trânsitos entre as interlocutoras e os interlocutores nesta pesquisa. A frase dita resume, de certo modo, a minha inserção na Guaicurus para a pesquisa. Ao longo dos últimos anos, busquei delinear uma trajetória de pesquisa no âmbito daquele grupo, de base católica, mas também em grupos religiosos de base protestante, como no caso dos grupos evangélicos, e principalmente, com as trabalhadoras sexuais, sendo estas organizadas em coletivos ou não. Ressalto a palavra “busca” neste cenário da pesquisa, pois nem sempre o esforço de tentar me inserir nos grupos religiosos

⁴⁸ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

foi recebido com plena aceitação, situação que caracterizou, por exemplo, a minha aproximação específica com os grupos evangélicos, o que indico nas próximas linhas.

Importante nessa empreitada de delinear os caminhos desta pesquisa foi a minha participação, no ano de 2017, no seminário organizado pelo grupo Diálogos pela Liberdade. O título do seminário era *Dialogando sobre Preconceito na Prostituição: Luta Por Direitos*. Foi neste seminário que, além de começar a fazer um trabalho de identificação sobre “quem é quem” naquela organização, o trabalho que realiza e as pautas que defende em relação à prostituição, tive a oportunidade de ouvir novamente pessoas que se tornaram algumas referências quando se trata de refletir sobre o trabalho sexual e/ou mercados do sexo, precisamente Adriana Piscitelli, Thaddeus Blanchette, Bárbara Lobo e Monique Prada. Além disso, conheci pessoalmente, naquela oportunidade, a Cida Vieira, trabalhadora sexual e presidente da APROSMIG, que até então conhecia apenas por meio das mídias sociais. Na época, conheci as trabalhadoras sexuais que, na época, representavam o hoje extinto grupo Filhas da Luta, que será discutido no capítulo 5.

Em fins de 2017, entusiasmada com o seminário, travei algumas conversas com o então coordenador do grupo Diálogos pela Liberdade, expondo meus interesses e concepções de pesquisa, e ele, por seu turno, apresentando-me os objetivos e trabalhos da organização. Em um intervalo de nossas trocas de e-mails e de um encontro que tivemos na sede da organização, soube que ele havia deixado a coordenação do projeto e que, temporariamente, uma das integrantes do grupo, Bertha, exercia essa função. Foi com ela que me encontrei então em 2018, período a partir do qual tinha planejado me dedicar exclusivamente ao campo da pesquisa. Bertha me recebeu junto a outra integrante, Larissa, e, na conversa com as duas, eu expliquei meus objetivos de pesquisa e as formas como eu planejava coletar os discursos do campo.

A solicitação que fiz às duas agentes para acompanhar as atividades da organização por um tempo gerou a resposta de que tal pedido deveria ser apreciado pelos demais integrantes em reunião. Fiquei aguardando uma resposta definitiva, a qual chegou em meados do mês de novembro daquele mesmo ano, e, junto à resposta positiva, veio um convite para participar de uma primeira atividade que se realizaria no dia 22 de novembro, a *Festa da Resistência*.

Comemorar o Dia da Consciência Negra, que tinha sido no sábado dia 20 de novembro, era o objetivo da *Festa da Resistência*. Cheguei às instalações do projeto um pouco depois das três da tarde. Da rampa que permitia que eu acessasse o segundo andar da galeria que funciona a organização Diálogos pela Liberdade, eu já ouvia a música animada. Logo que dirigi-me ao salão em que acontecem as festividades, já vislumbrei, ainda na entrada, sentado em uma cadeira, Itamar, dono de um dos hotéis que compõe a região da Guaicurus. A presença de Itamar, naquele momento, causa profunda estranheza na minha cabeça cheia de “certezas”. Os questionamentos me tomaram. Qual a relação que poderia existir entre um dono de hotel de prostituição e agentes religiosos que atuam na Guaicurus? O que um dono de hotel fazia na pastoral?

Quem me cumprimentou na entrada da festa é Bertha, mas ela prontamente me apresentou à nova coordenadora, Jurema, a qual me recebeu com um sorriso nos lábios. Disse-me para que ficasse à vontade, aproveitasse a festa e que conversaríamos quando o movimento de pessoas ficasse mais tranquilo. Eu demonstrei assentimento, meio sem jeito, ou o mesmo jeito de quando chegamos em um espaço ainda desconhecido ou pouco conhecido. Olhei para o salão e pude ver cerca de umas vinte e cinco mulheres sorridentes com lindos turbantes feitos com tecido de chita. Eram poucos os rostos conhecidos. Rita, por exemplo, fazia a mediação do encontro falando do preconceito que as pessoas negras sofriam, principalmente aquelas que professavam sua fé a partir de religiões de matriz africana. Identifiquei Rita como um dos rostos dos quais me lembrava do seminário em 2017. Além dela, reconheci Renata, uma moça que, também em 2017, assistiu ao seminário ao meu lado. Renata me disse que tinha se tornado uma das voluntárias do projeto desde o início do ano de 2018 e estava muito feliz. Ensinava informática às quintas-feiras, no período da tarde. Jade e Dandara, duas trabalhadoras sexuais, eram as outras duas pessoas que já conhecia por conta dos meus trânsitos em outros espaços, o que conto na próxima seção.

A *Festa da Resistência* tornou-se um dos marcos do trabalho de campo, pois foi a partir deste dia que comecei a frequentar, quase toda a semana, o espaço do Diálogos pela Liberdade, ou da pastoral. Conforme prometido, quando a circulação de pessoas diminuiu, eu e Jurema

conversamos sobre a pesquisa. Em linhas gerais, expliquei o que pretendia, ela me pontuou as dificuldades para me dar mais atenção nesse momento em que assumia a coordenação do projeto, mas disse que a minha presença seria bem-vinda a fim de que eu fosse conhecendo as mulheres que ali frequentavam, entendendo o trabalho que era realizado. E, de fato, eu me senti muito bem-vinda naqueles fins do ano de 2018, todo o ano de 2019 e início de 2020. Sempre chegava sem aviso prévio nas tardes dos dias que, para mim, era possível fazer esta incursão, e sempre era recebida com muito afeto. A única atividade em que não autorizaram minha participação foi no referente às abordagens das trabalhadoras sexuais nos hotéis feitas pela equipe de funcionários e voluntários, como apontarei mais tarde.

Vinculada ao Instituto das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor⁴⁹, a organização Diálogos pela Liberdade é formada por um grupo de pessoas religiosas e leigas que se “sensibilizaram com a questão das mulheres que exerciam a prostituição nos bairros da Lagoinha e Bonfim” (DIÁLOGOS PELA LIBERDADE, 2019). Surgiu como Pastoral da Mulher Marginalizada, em 1982, e, segundo relatos de Rita, uma das funcionárias que está há mais tempo na organização, o adjetivo “marginalizada” foi retirado da denominação depois de intensas reivindicações das mulheres que naquele contexto eram atendidas. Depois de muitos anos sendo formalmente nomeada como Pastoral da Mulher, o nome Diálogos pela Liberdade se consolidou em 2016, conforme mencionei, tendo em conta o interesse da organização em “ampliar seu alcance, expressar sua filosofia e modo de atuar” (DIÁLOGOS PELA

⁴⁹ Ordem religiosa que é fundada em 1870 na Espanha, a partir do trabalho que vinha sendo realizado em Ciempozuelos (Espanha) por Madre Antonia e Padre José Maria Benito Serra que abrem a primeira casa de acolhimento para receber as mulheres que desejavam sair da prostituição. Reproduzo trecho retirado do site institucional da ordem religiosa: “Nós, Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor, somos um grupo de mulheres chamadas, convocadas e enviadas a viver em comunidade, o seguimento de Jesus, sendo Boa Notícia do Reino para as mulheres que exercem prostituição e/ou no enfrentamento na luta pelas que são vítimas do tráfico para fins de exploração sexual. Nosso ser de Oblatas faz com que comprometamos nossas vidas em favor da igualdade, da justiça, da libertação e da vida”. Atualmente, projetos das Irmãs Oblatas estão presentes em 15 países, dentre estes, o Brasil. No Brasil, além do Diálogos pela Liberdade (em Belo Horizonte), vinculados ao Instituto das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor existem mais três projetos relacionados ao trabalho com as mulheres que exercem prostituição, os quais são: Força Feminina (Salvador), Pastoral da Mulher (Juazeiro) e Antônia (São Paulo).

LIBERDADE, 2019)⁵⁰. A organização ainda declara sua linha de atuação e seu objetivo com sendo o seguinte:

Atuamos de modo a criar meios de aproximação e sensibilização junto às mulheres que exercem a prostituição nas diferentes localidades do hipercentro de BH. A intenção é despertá-las para NOVOS OLHARES, que lhe proporcionem uma ANÁLISE CRÍTICA sobre suas condições de vida e de trabalho, para o seu próprio potencial de crescimento, para questões que envolvem a sua realidade e o mundo, num processo de RESSIGNIFICAÇÃO da sua história. (DIÁLOGOS PELA LIBERDADE, 2019).

No âmbito do grupo Diálogos pela Liberdade, o qual tem suas instalações localizadas em uma avenida da região central a poucos passos da Rua Guaicurus, foi possível a realização de observação (CRUZ NETO, 1994) a respeito das dinâmicas e relações que eram cotidianamente produzidas naquele espaço entre as agentes religiosas e as trabalhadoras sexuais que adentravam o chamado “*Cantinho da Paz*”. Convivi com as freiras, os missionários, padres que apoiavam o projeto, os voluntários, as pessoas ditas “leigas” que eram as funcionárias do projeto, por exemplo, profissionais como assistente sociais, psicólogas, educadoras sociais, auxiliar de serviços gerais. E realizei entrevistas semiestruturadas (CRUZ NETO, 1994; DUARTE, 2004) com parte dessas pessoas. O tempo no campo permitiu que fossem coletados discursos produzidos pelo grupo em revistas, site institucional, blog e outras redes sociais.

Os grupos de base protestante que realizam um trabalho com as trabalhadoras sexuais na Guaicurus são o Projeto ComPaixão e a Jovens com uma Missão (JOCUM). O propósito inicial era realizar a pesquisa considerando apenas o grupo católico. No entanto, logo nas primeiras incursões ao campo, compreendi que o espaço que estes dois grupos ocupavam na vida das trabalhadoras sexuais da Guaicurus era importante demais para não ser abordado na pesquisa.

O Projeto ComPaixão, por seu turno, apresenta-se no contexto de uma iniciativa organizada pelos missionários da Igreja Batista do Barro Preto. As ações realizadas pelo

⁵⁰ Ao longo deste texto, quando das menções a esta organização, utilizo o nome Diálogos pela Liberdade, mas utilizo a palavra “pastoral” ou o termo “pastoral da mulher”, pois estes dois últimos ainda são os termos pelos quais as mulheres reconhecem a organização na maior parte das vezes.

referido projeto abrangem o atendimento não apenas das mulheres cis e trans que trabalham nos hotéis de prostituição na região do hipercentro, mas o trabalho se estende para presídios, centros socioeducativos de jovens, crianças em situação de vulnerabilidade, entre outros. Semelhante projeto tem uma coordenadora que organiza as ações de voluntários, todos estes da igreja a que fiz referência. Em 2019, o grupo contava com cerca de 12 pessoas que, portanto, se deslocavam para as ações de intervenção realizadas nos hotéis da Guaicurus, já que o grupo não tinha sede na região.

O Jovens com uma Missão (JOCUM) representa um movimento interdenominacional que se baseia “na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária”. Foi fundado em 1960 por Loren Cunningham, pastor e líder de jovens das Assembleias de Deus em Los Angeles, depois que ele levou o seu grupo de jovens para uma viagem ao Havaí⁵¹. Hoje com 66 Escritórios e Centros de Treinamento Missionário espalhados por todas as regiões do Brasil, as atividades da JOCUM no país se iniciaram em 1975 na cidade de Contagem, estado de Minas Gerais. É de lá, inclusive, a equipe que promove, entre outros eixos, as ações de visitas aos hotéis de prostituição na Guaicurus. A JOCUM como organização cristã missionária tem abrangência internacional envolvendo missionários de mais de 100 países. Aliás, minhas interlocutoras nos hotéis sempre destacaram a presença de pessoas de outros países nas ações da JOCUM. “*Da última vez, veio uns japoneses aí. A gente não entendia nada que falavam. Precisava de tradutor*”, me disse Heloísa em uma de nossas conversas.

A JOCUM é formada por um coordenador e por pessoas voluntárias que professam a mesma fé. O grupo, assim como o Projeto ComPaixão, não tem um espaço específico para atendimento na Guaicurus.

Em relação a estes dois grupos religiosos, não posso dizer que tive uma receptividade análoga à que tive no contexto do Diálogos pela Liberdade. Nesta pesquisa, o que descrevo sobre o trabalho que o Projeto ComPaixão e a JOCUM realizam na região da Guaicurus resulta dos registros dos diários de campo sobre as vezes que tive a oportunidade de encontrá-los em

⁵¹ O aprofundamento sobre a história da JOCUM pode ser feito a partir da leitura do livro “*Pode falar, Senhor... Estou ouvindo*”, livro este escrito por Loren Cunningham e Janice Rogers, e publicado em 2018.

alguma atividade ou evento, e/ou por meio dos discursos das trabalhadoras sexuais, que quase sempre os mencionavam em nossas interações, sejam estas por meio de conversas gravadas ou não. Além disso, foram colhidos discursos de seus sites institucionais e redes sociais.

Não sei precisar com exatidão os fatores que concorreram para o incômodo que os grupos protestantes tiveram com a minha pesquisa. Uma das cenas que vivi no campo me faz pensar que uma das possibilidades para essa recusa, que veio tanto nas formas implícita e explícita, se refere ao receio de que a pesquisa mobilizasse categorias que são frequentemente tensionadas entre os evangélicos e não evangélicos: a categoria de gênero, por exemplo.

Em meados de abril de 2018, estabeleci meu primeiro contato com Sylvia, integrante de um dos grupos evangélicos, o Projeto ComPaixão. Aconselhada por Jade, mandei uma mensagem por WhatsApp me apresentando, falando que estava investigando as ações realizadas pelos grupos religiosos na Guaicurus. A mensagem foi respondida em questão de poucos minutos e já marcamos nosso encontro para a mesma semana. No dia do nosso encontro, decidi ir caminhando. O lugar, que era a sede da igreja, não era muito distante da minha casa como pude ver no aplicativo do Google. Ao chegar ao endereço, lembro-me de que tive dúvida sobre como chamar alguém nas instalações daquela igreja enorme, com três portais que davam acesso ao interior do templo e duas entradas de garagem. Fui até a entrada, em um dos portais que estavam abertos, e lá encontrei dois homens de meia idade. Cumprimentei-os e pedi informações sobre Sylvia. Um dos homens saiu para me conduzir a uma entrada com uma porta de vidro de dimensões muito menores do que a que caracterizava os portais do templo. Ao lado dessa porta, apertou o interfone chamando pela pessoa que eu procurava. De pronto, eu o agradei. E ele, com um calhamaço de papéis em uma das mãos, ofereceu-me com a outra mão um destes papéis: um convite para celebrações de Páscoa da igreja que aconteceria dali a poucos dias. Novamente eu o agradei e me dirigi ao portão adentro para encontrar com Sylvia.

Depois de ser recepcionada em uma sala com cerca de quatro pessoas que trabalhavam em seus computadores, e de andarmos por um longo corredor, nossa conversa se deu realmente em uma sala que parecia ser um ambiente usado para reuniões, por conta da mesa grande, com cerca de umas vinte cadeiras, e a instalação de um projetor multimídia. Mulher negra, com

cabelos médios alisados e tingidos na cor castanho claro, Sylvia aparenta ter uns 40 anos. Iniciou a conversa falando de sua formação em Serviço Social, da composição da equipe, a frequência com que visitam a Guaicurus, e algumas ações desenvolvidas no projeto e, precisamente, qual é a função dela no trabalho.

Apesar de eu não explicitar meu posicionamento em relação à prostituição, isto é, de que entendo a prostituição como sendo um trabalho, eu explico que um dos aspectos que a minha pesquisa indagava era sobre as questões de gênero que perpassam as relações desenvolvidas no campo⁵². Sylvia tenta disfarçar, mas percebo seu assombro e olhos arregalados quando menciono a palavra gênero. Percebendo este movimento, empreendo tentativas para demarcar o que entendo pela palavra gênero no contexto da pesquisa, e ela diz que compreende. A partir daí, a conversa se desenrola sob um clima de certa tensão. Sylvia começa a olhar insistentemente para o relógio em seu pulso. Dizendo que precisava encerrar, ela me pede que eu envie algumas questões do projeto, explicando o que pretendo fazer, para que negociemos as possibilidades de entrevista ou mesmo de acompanhamento das ações do grupo.

O caminho de volta para casa é feito com passos pesados e a cabeça alhures ao movimento dos carros na grande avenida em que caminhava. Pensava que tinha feito besteira. “Por que eu fui falar logo de gênero?”, pensava desanimada e arrependida. Por outro lado, tentava me justificar dizendo que, de uma forma ou de outra, isso iria acontecer. O que faria, por exemplo, no momento das entrevistas com o grupo em que as pessoas, por exigência do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais, teriam que assinar o termo de consentimento com essa palavra tão temida, na época, contida no título da pesquisa? Ao escrever este texto, lembro-me então das ponderações de Piscitelli (2013) sobre a dificuldade do uso deste documento em pesquisas com temas tão polêmicos, como nessa que desenvolvo.

⁵² Gênero era uma das categorias centrais do meu projeto defendido na qualificação de doutorado, no ano de 2018. Na versão que fui (re)construindo ao longo do campo, a categoria de gênero perdeu sua centralidade de outrora, apesar de prevalecer ainda um entendimento de que semelhante categoria, em articulação com outras, atravessa as relações que investigo na pesquisa.

A resposta para o e-mail que enviei com a explicação da pesquisa e algumas questões mais gerais, veio meses depois com a notícia de que aquilo teria que passar pela análise do advogado da igreja. E em agosto de 2019, Sylvia me envia uma mensagem pelo WhatsApp dizendo que, por falta de tempo, preferiam não participar da pesquisa.

Ainda naquele mês de abril de 2019, logo depois do contato com o projeto ComPaixão, faço tentativas de contato com o coordenador do outro grupo de base protestante que realiza um trabalho com as mulheres na Guaicurus: a JOCUM. Mesmo com a indicação de Jade, que se relaciona quase que cotidianamente com os grupos religiosos e que me auxilia na aproximação inicial com estes agentes, meu pedido sequer é respondido pela organização durante meses. Depois de um longo período, uma pessoa me responde solicitando mais informações da pesquisa. Eu prontamente respondo e sugiro uma conversa presencial que, infelizmente, não se realizou porque as pessoas responsáveis pelo grupo se encontravam em viagem.

Ao fim e ao cabo destes registros, mais uma vez, eu destaco que esta tese foi produzida em um momento histórico-social importante para o Brasil, e isso teve implicações para o processo de elaboração e execução da pesquisa. O medo do gênero e a repulsa que foi cada vez mais aludida às universidades públicas federais, tomadas como centros de balbúrdia ou centros de formação da esquerda, são elementos que devem ser considerados, pois os mesmos delineiam narrativas (re)produzidas no cotidiano por diferentes setores na sociedade, em especial, pelas pessoas que engrossam setores mais conservadores na sociedade, entre estes, alguns grupos religiosos católicos e protestantes.

Essa é uma leitura que faço de uma situação vivida por mim no campo, leitura que pode ter falhas e limitações. Não creio que a recusa (ou a não resposta dos grupos evangélicos) esteja relacionado ao fato de eu ser uma mulher católica, por exemplo. Recordo que a coordenadora do ComPaixão me perguntou se eu possuía alguma religião, mas a resposta me pareceu bem acolhida pela mulher que me ouvia. Todavia, percebo as possíveis facilidades que teria para acessar a organização se fosse uma pessoa que professasse a mesma fé dos grupos religiosos protestantes, assim como ocorreu com a pastoral. Neste último espaço, reflito que a religião não

foi o “passaporte” para o acesso que tive, mas não tenho dúvidas de que o meu conhecimento a respeito de determinados preceitos, dogmas e rituais da Igreja Católica acabaram produzindo afinidades com as pessoas daquele grupo que fizeram que não fosse uma completa “estrangeira”.

Assim sendo, conforme disse anteriormente, o que reflito sobre os grupos religiosos de base protestante foi com base nos discursos das trabalhadoras sexuais, bem como a partir das experiências vividas por mim em algum contato que tive com eles pessoalmente, ou por meio do trabalho que desenvolvem. Além disso, busquei os seus discursos nos sites institucionais e nas redes sociais.

1.5 “A Clarinha é amiga, é nossa parceira, e pode ficar aqui”⁵³: sobre quando comecei a andar na “zona”

Dialogo, nesta pesquisa, com as pessoas que fazem parte dos grupos religiosos e com as mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual na região da Guaicurus e, em algum momento, se relacionaram com os integrantes daqueles primeiros. O contato com as mulheres que exerceram e hoje não mais exercem o trabalho sexual foi feito no âmbito da pastoral da mulher. Muitas delas mulheres usufruem do atendimento contínuo da organização ou mesmo frequentam sua sede para rever as freiras, os profissionais da pastoral ou mesmo as mulheres que trabalham nos hotéis e chegam na pastoral para um café, uma conversa e/ou uma solicitação de algum atendimento.

Nesta seção, a minha intenção é relatar a respeito dos modos como iniciei as relações de pesquisa com as trabalhadoras sexuais, e como essas relações foram se dando ao longo do tempo. Para tanto, apresento fragmentos de descrições sobre a minha participação em determinados eventos no campo, sendo que aqui destaco o *I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Cis, Trans e Travestis*, que aconteceu nas primeiras

⁵³ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

incursões ao campo. Outrossim, discorro sobre o *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas*, que se deu nos momentos finais do campo. Além disso, (re)lembro a primeira visita que fiz a um hotel de prostituição, buscando refletir, por meio das emoções e sentimentos, o que esta minha ação fez despontar. Ainda penso sobre os desafios no campo quando nos deparamos com as nossas próprias vulnerabilidades.

O *I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Sexuais Cis, Trans e Travestis*⁵⁴, realizado entre agosto e setembro de 2018, foi um marco que considero para a construção das relações com as minhas interlocutoras.

Figura 02: Folder de divulgação do I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Sexuais Cis, Trans e Travestis



Fonte: Dados da pesquisa.

Fui convidada⁵⁵ para auxiliar em algumas atividades do fórum e, por isso, participei de duas reuniões anteriores ao evento e das discussões em um grupo de WhatsApp. Ainda no

⁵⁴ O fórum foi organizado por diversas pessoas que se associam à pauta dos direitos humanos e a questão de gênero e sexualidade em Belo Horizonte. Essas pessoas organizaram o evento, a partir de uma demanda da Escola de Ativismo, em conjunto com lideranças das trabalhadoras sexuais cis e trans da cidade. O fórum foi financiado com recursos da *Open Society Foundations*. A Escola de Ativismo é a organização que passou a coordenar a abertura dos editais que viabilizaram muitas ações de ativismo das trabalhadoras sexuais na região da Guaicurus, ações que descrevo ao longo do período da pesquisa. Em trechos dos capítulos 5 e 6, explico sobre a presença da Escola de Ativismo no campo.

⁵⁵ Agradeço à Karina Dias Gea por ser um importante elo de contato nesta rede.

período das reuniões, fui percebendo as muitas tensões e disputas entre as trabalhadoras sexuais, sejam estas cis, trans ou travestis. Além de conhecer mulheres que facilitaram sobremaneira meu acesso à zona, como Jade e Dandara, fui entendendo os posicionamentos, os conflitos, as afinidades que marcavam as relações entre as trabalhadoras sexuais, e que, em maior ou menor grau, contribuía para a compreensão do campo político da prostituição em Belo Horizonte. Entender essa dinâmica era importante, porque percebia que meus movimentos nessa enseada delimitariam os rumos da pesquisa.

No âmbito do fórum, a mim, foi delegada a atividade de relatoria das participações nas oficinas e grupos de discussão. O evento aconteceu em dois domingos inteiros, 26 de agosto de 2018 e 02 de setembro de 2018. Em função da minha posição de relatora naquele espaço, tive contato com várias mulheres. Conheci e almocei com Cleusy no primeiro domingo, por exemplo. Ela me falava dos tempos em que foi uma das fundadoras da Associação das Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG). Jade e Dandara são duas trabalhadoras sexuais que conheci já nas reuniões de planejamento do fórum, e, por conta das vezes em que fui relatora do grupo das duas mulheres, tivemos possibilidade de conversar mais demoradamente. Trocamos telefones, nos adicionamos em redes sociais e estabelecemos desde esse período um afetuoso diálogo.

Quando da *Festa da Resistência* na sede da pastoral, disse, anteriormente, que Jade e Dandara estavam entre as pessoas por mim já conhecidas. No momento de me despedir de Jade, ela prontamente me interpela com a pergunta: “*Vai fazer o que agora, mulher?*”. Eu disse que iria para casa descansar. Jade, sem entremeios: “*Bora então conhecer o hotel onde a gente trabalha*”. Confesso que, em questão de segundos, o convite me deixou eufórica e, ao mesmo tempo, com um pouco de medo. O delineamento que tinha pensado para pesquisa, a priori, era frequentar os hotéis junto aos membros dos grupos religiosos. Em poucos segundos, pensei em uma centena de desculpas que eu poderia dar para declinar do convite. Mas o fato é que a curiosidade foi maior do que aquele medo, o qual, naquele instante, não sabia do que era, mas ao longo da pesquisa fui (re)descobrir do que se tratava, e que vou refletindo no correr da escrita deste texto.

O hotel ficava ao lado da galeria de lojas e salas onde funciona a pastoral. Itamar, dono do tal hotel, nos acompanhava naquele percurso. A conversa era sobre o que o Coletivo Clã das Lobas tinha feito nos últimos tempos. Poucos passos depois, saímos da galeria pela Rua Guaicurus lotada de pessoas caminhando na mesma direção que íamos e também em sentido inverso. O hotel, que funciona em um prédio pintado na cor azul claro com pilastras amarelas, se localiza dali a poucos metros. Tivemos de andar pouco entre as pessoas e suas urgências cotidianas. Um homem negro que aparentava ter uns quarenta anos estava ao lado da porta, sentado em um banco alto e mexendo no celular. Quando o homem nos vê quase em frente ao espaço de entrada, tira os olhos do aparelho, cumprimenta-nos e retorna ao que estava fazendo.

Por volta das cinco horas da tarde, subimos, então, as escadas que, até aquele dia, a mim, pareciam infundáveis vistas da janela do ônibus. No entanto, o fim das escadas era em um ambiente à meia luz com tons de roxo. Era o primeiro piso, e, logo na entrada, o cheiro que prevalecia era o de incenso, o qual me lembrava cheiro de patchouli ou palo santo. Outros odores se misturam ao de incenso. Cheiro de desinfetante de eucalipto, de perfumes masculinos e femininos juntos, cheiro de suor dos homens que perambulavam em um corredor imenso que se alargava à minha esquerda, bem como na escada que dava acesso ao segundo piso, e que estava à minha direita. Assim como os cheiros, os sons se misturavam: o da música alta, os sussurros das conversas na porta dos quartos, os gemidos e gritos. Itamar, que nos acompanhava, tinha se dirigido para algum lugar fora da minha visão. Permaneci junto a Jade e Dandara por breves minutos em frente a uma espécie de recepção que se encontra quando terminamos o primeiro lance de escadas. Consigo contar cerca de dez homens olhando para os quartos que estavam abertos ou conversando com as mulheres na entrada destes. A contagem foi interrompida porque Jade e Dandara me conduzem para uma espécie de sala coletiva, no início deste corredor. Mas julgo que eram muitos homens. Muito mais de dez. *“Agora é horário de pico, hora que os clientes saem do trabalho”*, me diz Dandara.

A sala na qual entramos era destinada para que as mulheres fizessem suas refeições ou mesmo descansassem entre um programa e outro. Nós nos sentamos nas cadeiras que rodeavam uma mesa de tamanho médio e conversamos sobre muitas coisas, inclusive sobre a repercussão

das ações realizadas pelo Coletivo Clã das Lobas, criado pela Jade há poucos meses. Ainda falávamos sobre os efeitos negativos de quando parte das festividades do carnaval de Belo Horizonte se concentrava na Rua Guaicurus. Outra mulher usando uma lingerie vermelha e um robe preto entra na sala para pegar algo na geladeira que ainda compunha o ambiente. Cumprimento a mulher, que sai logo em seguida com o copo de água. A sensação era de “proteção” naquele ambiente. Não elaborava, contudo, sobre a que espécie de “proteção” se referia esta sensação.

A conversa estava boa, mas Jade me fala que era hora de subir para que eu conhecesse o quarto em que ela trabalhava. Dandara também queria que eu conhecesse o dela. A apreensão volta a me dominar, mas as acompanho. Saímos da sala e entramos no corredor ladeado de quartos e de homens olhando para as mulheres na soleira das portas (e também nos olhando). Eu buscava não fazer contato visual com ninguém, como se isso fosse uma armadura. Em fila, fomos para o que seria o segundo piso, depois de um segundo lance mais curto de escadas. Jade me mostra o seu quarto que, naquele momento, estava “alugado” para uma mulher branca, de cabelos loiros e que estava nua na cama. Vislumbro o quarto a partir de uma penumbra, com luz fraca azul ou arroxeadada. Ficamos pouco para não atrapalhar a abordagens dos clientes. Nós nos dirigimos ao quarto de Dandara e sentamos as três na cama para conversar. À porta, os homens passavam e olhavam o interior do quarto. Dandara fecha a porta e coloca uma toalha na frente, a famosa “*toalhinha de porta*”⁵⁶, que sinalizava que ela estaria ocupada.

De portas fechadas, passamos meia hora conversando naquele espaço que tinha uma cama de casal forrada com um lençol de tons terrosos. Ao lado da cama da cama de alvenaria com um colchão de casal, na mureta que separava o espaço que ficava um vaso sanitário com uma ducha higiênica, cremes hidratantes e batons estavam dispostos junto a consolos de diversos tamanhos e cores.

⁵⁶ São toalhas pequenas ou médias, em sua maioria, bordadas ou circundadas por pontos de crochê, que são penduradas nas portas fechadas ou entreabertas dos quartos nos hotéis da Guaicurus para indicar que a mulher está ocupada atendendo a um cliente ou fazendo outra atividade, ou mesmo descansando.

Quando saímos do quarto, o que vi foram rostos, tanto das mulheres quanto dos homens, os clientes que ali transitavam. Eu digo rostos porque evitava olhar para os corpos nus ou vestidos com lingerie das mulheres. Para os homens, olhava até para o corpo, mas fugia dos olhos. Mas os sentia voltados para nós quando passávamos. Eu me vestia de modo bem simples, como aliás o faço quase em todos os momentos, principalmente, nos momentos em que estou em campo. Usava uma calça jeans colada no corpo, uma camiseta verde mais soltinha, e uma sapatilha da cor de caramelo. Carregava um caderno nas mãos, como se aquele objeto pudesse me identificar como uma mulher que ali não exercia o trabalho sexual. Passado algum tempo, compreendi o quanto este esforço de querer me “diferenciar” daquelas mulheres por meio de um “caderno” era extremamente violento e se sustentava na (re)produção de hierarquias sociais que (retro)alimentam uma estrutura colonialista de poder.

Despedi-me de Jade perto do primeiro lance de escadas que havia subido. Estava apreensiva porque entendi que desceria sozinha, e não queria demonstrar apreensão pedindo-a para me acompanhar. Nesse caminho da descida, mantive o mesmo comportamento: olhos abaixados diante dos dois homens que faziam o caminho contrário. Um destes homens me disse alguma coisa que não consegui discernir muito bem o que era. O sorriso meio de lado deste homem que vi quando levantei um pouco a cabeça em sua direção me permitiu deduzir que poderia ser alguma cantada, algum gracejo. Continuei descendo as escadas. As mãos que seguravam o caderno tremiam. Eu as vi assim quando já na calçada buscava ficar mais tranquila no caminho até minha casa.

Registro aqui os detalhes desta visita porque ela simbolizou a minha “entrada na zona” e o meu processo de reflexão sobre muitos aspectos, inclusive sobre as inseguranças que beiravam a minha escolha de pesquisa, os limites (e possíveis vulnerabilidades) do meu corpo de mulher naquele espaço e o início de uma confiança que foi e ainda é tecida no cotidiano das relações entre mim e as trabalhadoras sexuais. Lembro-me que, na próxima oportunidade que tive de encontrar a Jade, ela me questionou sobre o que tinha achado do hotel e aproveitei para falar que senti medo, porque era eu uma mulher ali diante daqueles homens. Senti receio que me assediassem de alguma forma. Como sempre tem feito toda vez que nos encontramos, Jade

me deu uma aula sobre o conceito de prostituição e também sobre a situação das mulheres não apenas na zona, mas em todos os espaços sociais. Ela disse: “*Clarinha, aqui dificilmente alguém vai te agarrar contra sua vontade, se é isso que você está com medo. O que acontece aqui é negociado entre os homens e as mulheres. Aposto que lá na rua você vai ser mais assediada do que aqui*”. Essas palavras tiveram um impacto enorme para a pesquisa e para a minha vida.

Jade tem razão. Ao longo dos anos de pesquisa e interlocução com as trabalhadoras sexuais, fui aprendendo que o “perigo” não está na zona por ser este um espaço de prostituição. Nós, mulheres, sentimos muito medo, em muitos lugares. Não precisamos frequentar a zona para sentir medo. A ordem do gênero que nos marca, nos deixa vulneráveis em muitos espaços sociais, uns mais que outros ao levarmos em consideração os marcadores sociais como raça, classe e sexualidade, por exemplo.

Todavia, reconheço que aquela afirmação de Jade não excluía os riscos que eu corria quando subia as escadas dos hotéis. Parreiras (2018), em um texto que problematiza as vulnerabilidades do pesquisador em campo, reflete sobre uma tentativa de abuso sexual que sofreu no campo de sua pesquisa em que analisava a ocorrência de violências sexuais contra crianças e adolescentes em favelas da cidade do Rio de Janeiro. Dessa reflexão em que a autora busca dar sentido a um conjunto de situações no campo caracterizadas por tensões, dilemas e vulnerabilidades enfrentados no cotidiano da pesquisa, depreende-se que estas últimas são importantes para o entendimento dos sujeitos que compõem a pesquisa, bem como o entendimento de como o pesquisador se constitui enquanto sujeito implicado naquele espaço.

A situação que vivi na descida das escadas do hotel naquele dia, por exemplo, não tem as mesmas proporções do que foi vivido por Parreiras (2018). Porém, foi uma situação que, de alguma forma, me deixou incomodada. Isso porque, primeiro, acentuou o meu lugar de um corpo produzido no medo, o corpo de uma mulher que se obriga a estar preparada para se desvencilhar de algum assédio; segundo, porque, apesar da demora em admitir, o incômodo era também pelo fato de, possivelmente, ter sido confundida com uma trabalhadora sexual. Fiquei pensando, por dias, se voltaria em algum daqueles hotéis. O meu plano era marcar com as trabalhadoras sexuais em algum outro lugar. Plano completamente fracassado porque as

mulheres quase sempre preferiam que nossos encontros se dessem nos hotéis para aproveitar os intervalos do trabalho. O fato é que retornei aos hotéis outras tantas vezes e fui aprendendo a andar por aqueles corredores. Estava ciente de que, se houvesse alguma interpelação por parte de algum homem, eu tinha possibilidade de explicar minha posição ali naquele contexto. E, com o desenrolar do tempo que passava em campo, fui percebendo que o receio de ser confundida ou não com uma trabalhadora sexual era um preconceito fundado na divisão perpetuada em uma sociedade de valores patriarcais que, visando ao controle da sexualidade feminina e ao enquadramento dos corpos das mulheres em um regime de poder que impõe a reprodução e a heterossexualidade, classifica essas mulheres dentro de parâmetros de uma suposta respeitabilidade.

Aproveito o ensejo dessa questão de ser confundida ou não com uma trabalhadora sexual (e o peso que isso tinha para mim, pelo menos, nas primeiras incursões ao campo) e narro a respeito de uma situação que me faz refletir sobre o(s) modo(s) como o “estigma de puta” (PHETERSON, 1993)⁵⁷, o qual pode atingir todas as mulheres, principalmente, aquelas que rompem com certo padrão de submissão feminina, marca de forma mais intensa determinados corpos.

Certa feita, no início da minha inserção na pastoral, um dos agentes, que ainda não me conhecia, vendo minha interação com as mulheres, perguntou-me em qual hotel eu trabalhava. Eu respondi que era estudante e estava ali realizando uma pesquisa. O agente ficou, de pronto, visivelmente sem graça e pediu desculpas. Tratou-se de uma reação temporária que não mais surgiu em outras de nossas interações. Todavia, o fato me marcou, eu o considerei uma das “histórias da tese” e o contava vez ou outra. Em uma destas situações que relatava sobre isso a uma colega de trabalho, ouço em tom de surpresa: “*Como te confundiram? Você não tem cara e nem jeito de prostituta*”. De imediato, assustei-me com o comentário, ficando sem palavras.

⁵⁷ Estigma de puta (ou *whore stigma*) representa a valoração negativa da prostituta, mulher que, ao cobrar por sexo, transgride o modelo de mulher que se delineia em uma sociedade patriarcal. O fato é que as ações ou práticas discriminatórias e violentas que se originam do estigma de puta não atingem somente as putas, mas todas as mulheres quem rompem de alguma forma com o dito padrão da mulher “correta” (PHETERSON, 1993; JULIANO, 2005).

Segundos depois, eu questioneei curiosa: “*Mas que cara tem uma prostituta?*”. A pessoa não soube responder colocando literalmente o seguinte: “*Ah, não sei dizer ao certo*”. Foi um dos “não ditos” que mais me incomodaram neste tempo da pesquisa. Este “não dito”, que está atravessado por relações de classe e raça, por julgamentos morais que cotejam os meus comportamentos com os de uma prostituta, permeia o imaginário social. Assim, o meu corpo e os meus comportamentos, a priori, não se encaixavam no que se configura a “puta imaginada” (GRANT, 2021), imagem esta que retomo no capítulo 4. Conforme aponta Melissa Gira Grant (2021, p. 106): “O estigma da puta centraliza a hierarquia racial e social e reforça a divisão das mulheres, separando-as em puras e impuras, limpas e sujas, as brancas e virgens e todas as outras. Se a mulher é a outra, a puta é a outra da outra.”

As visitas a cada hotel que conheci eram sempre por convite de alguma mulher que lá trabalhava e que pedia autorização para a minha presença. Elas sempre me diziam que só permitiam visitas, especialmente em se tratando de mulheres, de quem era de confiança, “*não traziam qualquer pessoa para o hotel*”. Todo o processo se deu de forma muito lenta. A confiança e, principalmente, o afeto não são construídos do dia para a noite. Muitas trabalhadoras sexuais me falavam que estavam cansadas de conceder entrevistas para estudantes e depois não viam retorno de nada, nem apareciam mais.

Nas relações que fui desenvolvendo com as mulheres, percebo a lógica do “confiar desconfiando” (OLIVAR, 2010). Gabriela Leite disse a Olivar (2010) que a expressão ouvida pelo pesquisador no *IV Encontro Nacional de Prostitutas*, em 2008, tem a ver com uma espécie de confiança contingente ou cética por conta da possibilidade de alguém que ajuda também querer tirar vantagem. Sempre explicitiei a minha posição de pesquisadora e a necessidade de que minha aproximação tivesse uma tese como resultado. Junto disso, tinha minha vontade de que meu conhecimento contribuísse para as ações do movimento de prostitutas e, de modo local, para as ações do Coletivo Clã das Lobas, fundado e coordenado pela Jade. No contexto das relações de *ajuda* que trato nesta pesquisa, eu me coloquei para ajudar o coletivo em diversos momentos, entre eles, a escrita de um dos textos que compuseram uma revista

formulada e editada pelo coletivo a partir do financiamento viabilizado por um edital no qual o grupo foi contemplado⁵⁸.

Tendo em vista uma convivência que foi sendo construída com as mulheres em vários espaços, seja na pastoral, nos eventos relacionados ao trabalho sexual, nos corredores dos hotéis, as recusas para as entrevistas foram se tornando mais raras. Uma relação de confiança foi sendo tecida, e a minha posição de parceira e aliada do movimento tem sido reconhecida pelas mulheres⁵⁹. A frase que uso como parte do título desta seção foi dita por Jade após mais de um ano do nosso primeiro encontro. A frase foi dita depois que encerramos a conta em um bar depois do primeiro dia do *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas*. Jade, Dandara, Cleusy e Fátima Medeiros iam para o hotel em que grande parte das trabalhadoras sexuais, que vieram de todo Brasil, estavam hospedadas. Elas iriam conversar sobre alguns encaminhamentos da Articulação Nacional de Profissionais do Sexo (ANPROSEX)⁶⁰ para o dia seguinte, último dia de congresso. Enquanto pegava a minha bolsa e me preparava para me despedir de todas, Jade me detém dizendo para as demais sobre a minha posição no grupo: “*A Clarinha é amiga, é nossa parceira, e pode ficar aqui*”. Eu já era parte.

Não quero romantizar as relações que existem entre pesquisadoras e sujeitas pesquisadas invisibilizando as relações de poder que são constantemente (re)produzidas durante o processo de pesquisa. Não obstante, o que consigo pensar e escrever sobre este processo é que o campo também é afeto, e o afeto é político, e afeto é potente. E surge da confiança que se conquista ao longo do tempo, e não das ansiedades e urgências dos prazos institucionais.

1.6 “É, tenho muita história pra te contar”⁶¹: notas sobre parte dos caminhos percorridos nesta pesquisa

⁵⁸ Mais informações sobre esta revista serão expostas ao longo dos capítulos, especialmente no último.

⁵⁹ No capítulo 5, ainda exploro os sentidos que as minhas interlocutoras dão para parceria.

⁶⁰ Trata-se de uma das redes que compõem o movimento organizado de prostitutas no Brasil. Em alguns documentos e descrições sobre esta rede, aparece com a sigla ANPS. Informações sobre esta e as outras duas redes são apresentadas no capítulo 5.

⁶¹ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

Mulher cis, negra, cinquenta e seis anos, cabelos pretos alisados e amarrados no alto da cabeça. Essa é Conceição que me diz a frase do título desta seção em uma das tardes em que eu estava na pastoral. Nós nos conhecemos em um dos meus primeiros dias na pastoral, quando ela me foi apresentada por uma de suas agentes como uma mulher que hoje não exercia mais a prostituição, mas que esteve presente desde o início dos trabalhos da organização, numa época em que a sede da unidade ainda ficava no Bairro do Bonfim. No dia que nos conhecemos, mencionei sobre a minha pesquisa e o quanto seria importante ela participar. Ela assentiu dizendo apenas que teríamos que combinar direitinho, pois era faxineira em um condomínio na zona sul da cidade e não era todo dia que saía do trabalho mais cedo ou a tempo de chegar à pastoral. Trocamos contatos e ficamos de combinar uma data.

Logo depois de um tempo em que realizava outros movimentos no campo, encontrei Conceição em uma das ocasiões em que estive na pastoral. Ao redor de uma mesa redonda de tamanho médio cujo centro abrigava garrafas de café, jarras de suco e um tabuleiro de cachorros quentes, estávamos eu, Conceição e outra mulher atendida pelo projeto comendo nossos deliciosos lanches com suco de caju. Conceição me pergunta sobre quando iria chamá-la para entrevista, supondo que a havia esquecido. Eu, prontamente, explico o atraso com a minha rotina de demandas profissionais e pessoais. Ela parece se aquietar, e eu ressalto: “*Como eu iria me esquecer de você?! As suas histórias são importantes para a minha pesquisa*”. Conceição, terminando seu copo de café, então reforça: “*É, tenho muita história pra te contar, sou uma das mais antigas aqui, viu?!*” E ela contou sua história, suas experiências na Guaicurus com os grupos religiosos. Depois de terminarmos a conversa que registrei no gravador, Conceição me fez um pedido inusitado, um pedido feito somente por ela, de todas as minhas interlocutoras. Ela tinha alguns minutos antes de ir para o curso que fazia no período da noite e pediu para ouvir a gravação da entrevista. Ficamos as duas com o gravador próximo de nossos ouvidos. Conceição, entre sorrisos e olhos marejados, ouvia sua história ditada por sua voz que ressoava do aparelho eletrônico.

Conceição aceita a “aventura de contar-se” (RAGO, 2013) e, por meio da fala e da escuta, recompõe sua subjetividade. Ela e todas as mulheres com as quais me encontrei nesta pesquisa constroem-se como sujeitos éticos a partir da costura de narrativas com fios do passado, presente e futuro.

Realizo uma etnografia multissituada em que o campo foi sendo constituído a partir dos meus movimentos de seguir pessoas, trajetórias e situações, buscando verificar como tais se interconectavam com a (re)produção de relações de ajuda (MARCUS, 1995). O trabalho etnográfico teve início em fevereiro de 2017 e finalizou em dezembro de 2019. E mesmo depois desse tempo delimitado, e por conta da minha aproximação com as mulheres que conheci na Guaicurus, em algumas partes da tese, apresento narrativas que se referem aos primeiros meses de 2020, narrativas estas que considere importantes para os aspectos que problematizo nesta pesquisa.

Essa tese foi sendo construída ao longo do tempo, tal como as garrafas de vidro que as mulheres que frequentavam a pastoral decoravam com fios de barbante, posteriormente as pintavam com tinta guache e colocavam, por fim, o decalque de uma figura bonita. Esta era uma das atividades de artesanato que as freiras conduziam na pastoral. Alice, uma mulher negra de mais ou menos 30 anos e que não mais exerce o trabalho sexual, me contou, certa vez, que, quando começava a fazer uma garrafa, ela a imaginava de uma cor, com um desenho determinado, mas, ao fim, pintava de outra cor, colava outro desenho e “*ficava uma coisa mais linda*”, dizia ela que indicava com sorrisos o contentamento pelo resultado de seu trabalho.

Em meados do meu trabalho de campo, as certezas que eu tinha, bem como muitas das questões teóricas e metodológicas que estabeleci inicialmente, não me pareceram mais tão adequadas assim depois. Fiz algumas alterações na rota, o que não me fez abandonar o rigor e compromisso ético na condução das atividades de campo. A minha esperança é que a escrita sobre o processo de pesquisa e a trajetória que fiz para conduzi-lo seja capaz de (re)produzir, ainda que minimamente, a seriedade com a qual enfrentei as mudanças orientadas a partir da minha inserção no campo, incorporando-as ao meu exercício de produção de conhecimento. Espero ainda que esta escrita ainda (re)produza, mesmo que nas entrelinhas, o contentamento

pela oportunidade viver tudo isso em campo. Assim como Alice se alegra com a garrafa decorada que “*ficava uma coisa mais linda*”, eu me alegro pelas histórias que contei nestas páginas.

O processo de pesquisa, em geral, foi me mostrando a centralidade das narrativas (ELLIOTT, 2005) em meu estudo. As histórias ou narrativas, como as de Conceição, eram contadas por meio de entrevistas que, a priori, tinham um caráter semiestruturado, mas, à medida que eu vivia naquele contexto e conhecia as mulheres em diversos tipos de interação, ficaram bem pouco estruturadas. Antes de essas entrevistas acontecerem, tive outras conversas informais com as mulheres que permitiram que estas me conhecessem, tivessem noção das minhas posições no campo e confiassem em mim.

Nas conversas que estabelecia com as mulheres trabalhadoras sexuais ou não, sempre procurei não me colocar em uma postura de inquiri-las sobre os motivos que as fizeram escolher o trabalho sexual. É uma postura que subjaz, primeiro, ao fato de que saber desses motivos não era o foco do estudo, apesar de que, entre uma conversa e outra, elas, por iniciativa própria sempre traziam estas lembranças. Em segundo lugar, não era meu desejo que este tipo de questionamento fosse uma espécie de gatilho para que, nas respostas, as mulheres alimentassem as chamadas “histórias tristes”, ou o que Simões (2010) coloca como sendo a resposta que se espera ouvir de uma prostituta diante de uma mulher que nunca exerceu o trabalho sexual remunerado, isto é, uma espécie de lamento em que figuram as noções de fragilidade e insuficiência que justificariam a “queda” na prostituição. Em dada ocasião, uma das minhas interlocutoras rebateu o pedido de entrevista com o seguinte: “*Estudante e jornalista só querem saber por que estamos aqui. Estou cansada de responder esse tipo de pergunta*”.

Nesse contexto de pesquisa sobre a prostituição, entendo que as “histórias tristes”, além de delinearem um processo de produção/reificação da vítima, posição atribuída à prostituta, contribuem para o fortalecimento do processo de exotização tanto do tema investigado quanto das interlocutoras com as quais nos relacionamos no campo. Pensar as trabalhadoras sexuais sob o signo do exotismo, ou da “outridade”, tem, no meu ponto de vista, ligação com as

colonialidades do ser e do saber⁶². A ideia da exotização das trabalhadoras sexuais (re)produz uma compreensão limitada acerca destas mulheres, uma compreensão que tem lugar em um cenário de violência epistêmica (SPIVAK, 2010) que não considera as trabalhadoras sexuais como sujeitas que produzem conhecimento por meio de suas experiências e histórias de vida (as que são escritas ou não).

Nesta tese, reflito sobre a questão de pesquisa a partir das histórias que vivi no campo e das histórias que as mulheres me contaram. Há história sobre trabalho, seja a prostituição ou até mesmo sobre o próprio trabalho da ajuda. As histórias acampam enredos de uma realidade que tem alegria, tristeza, amor, amizade, conflitos, solidariedade, orgulho, ressentimento. Os personagens são os mais diversos. Mulheres que exercem o trabalho sexual, mulheres que já o exerceram em algum momento da vida, mulheres que ainda o exercem de vez em quando, mulheres ditas leigas que trabalham nos grupos religiosos e as mulheres ditas religiosas, entre estas incluo as freiras. Em muitos momentos se fala sobre marido(s), companheiro(s), mãe(s), pai(s), filha(s), filho(s), amiga(s), amigo(s), colegas de trabalho, cliente(s). A vida e a morte constituíram temas de nossas conversas e, portanto, são referidas nas descrições que retiro dos diários de campo escritos nestes anos de pesquisa. São muitas histórias, e, como disse Chimamanda Adiche, muitas histórias importam.

A “única história cria estereótipos”. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem um história tornar-se a única história.[...]

A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós

⁶² O termo colonialidade, segundo as palavras de Mignolo (2017, p. 13), “equivale a uma ‘matriz ou padrão colonial de poder’, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) [...]” Quijano (2005) faz uma reflexão que identifica a colonialidade sob uma expressão específica, mais exatamente colonialidade do poder, como uma noção que se baseia na ideia de padrão de poder colonial que faz funcionar uma classificação social de acordo com a categoria raça. Aliada ao fenômeno de acumulação capitalista no processo de colonização das Américas, foi imposta uma sistemática divisão racial do trabalho, que tem relação com os aspectos que determinam, nos dias de hoje, a divisão internacional do trabalho e os relacionamentos entre centro e periferia, bem como a (re)produção de outras hierarquias de poder além da racial. O conceito de colonialidade do saber relaciona-se a uma geopolítica do conhecimento que, no âmbito do sistema moderno/colonial, propõe uma leitura eurocêntrica da realidade social, o que implica a subalternização de saberes construídos fora daquele modelo hegemônico de produção de conhecimento (LANDER, 2005). Para Mignolo (2003, p. 669), “a colonialidade do poder e do saber, veio a gerar a do Ser”, e esta se refere à experiência vivida da colonização que inferioriza e/ou nega a existência do “outro” (MALDONADO-TORRES, 2007; 2008).

somos diferentes ao invés de como somos semelhantes.[...] Histórias importam. Muitas histórias importam [...] (ADICHE, 2009).

Tendo em conta as múltiplas denominações que são atribuídas às minhas interlocutoras, eu decidi chamá-las, prioritariamente, pelo termo que a maioria quis ou fez questão de ressaltar em diferentes momentos. Assim, eu as chamo, prioritariamente de trabalhadoras sexuais. Jade, quando pergunto como devo chamá-las, diz:

Trabalhadora sexual porque isso dá ideia que a gente tá trabalhando, a gente quer receber. Só por isso, entendeu a diferença? A partir do momento que eu trabalho com isso, quer dizer, quem quer aquilo, tem que pagar por aquilo, que ela é do trabalho. Que que você trabalha? Eu trabalho num salão, eu faço cabelo. Então o cara já sabe. Não vai fazer de graça. Você entendeu agora o contexto de trabalhadora e profissional?

As denominações “prostituta” e “puta” também aparecem em minha escrita, seja porque foram os termos usados por parte das minhas interlocutoras, ou por autoras e autores em suas reflexões teóricas. Compreendo que todos estes termos estão constantemente em disputa no âmbito do próprio movimento organizado. Uso os termos “prostituta” e “puta” também como um reconhecimento destas disputas; no caso da palavra “puta”, eu a uso, por vezes, como uma reverência à Gabriela Leite⁶³, uma das fundadoras do movimento de prostitutas no Brasil, que propunha o uso da palavra a fim de sexualizar o debate sobre direitos daquelas que exerciam a prostituição nesta sociedade machista. E usar esta palavra ou a palavra “prostituta”, de modo algum, oblitera o reconhecimento de que a prostituição é um trabalho. Segundo Gabriela Leite, em um dos trechos do documentário “*Um Beijo para Gabriela*”⁶⁴:

Eu gosto desta palavra desde sempre. Eu acho uma palavra sonora, quente e que eu acho que toda puta, se não vivesse com tanto estigma nas suas cabeças, elas usariam. Eu acho que a gente até começaria a vencer o preconceito antes, porque as pessoas

⁶³ Gabriela Leite foi uma das fundadoras do movimento de prostitutas no Brasil, e como tal, a cito recorrentemente nesta pesquisa. Mesmo assim, temo que minhas palavras não deem conta de demarcar a importância de Gabriela Leite na luta pelos direitos das mulheres, de todas as mulheres, e não apenas das prostitutas. Recomendo assim a leitura dos textos escritos pela própria Gabriela Leite (1996, 2020), bem como os textos escritos sobre Gabriela Leite (BARRETO; MAYORGA, 2016; MORAES, 2020).

⁶⁴ Documentário lançado, em 2012, por Laura Murray e que registra a campanha de Gabriela Leite para deputada federal em 2010.

iriam levar um choque, depois iam dizer “ah, é verdade, é verdade, ela é uma puta”. Porque eu comecei a pensar nisso por conta, porque eu gosto do nome, por conta das minhas filhas mesmo, por conta das filhas das minhas colegas também. Eu que nunca fui uma grande mãe, eu pensei nisso, eu pensei. Eu tenho colegas que são grandes mães, mas que não querem que as filhas saibam que elas são putas. Eu ficava preocupada, eu que não sou uma grande mãe, ficava preocupada porque que minhas filhas eram filhas da puta, isto é, maior palavrão da sociedade. Isso é horrível. Então a gente tem que mudar. Filha da puta deve ser um nome de orgulho para os filhos da gente. Então é esse meu pensamento. E também acho que se a gente não toma as palavras pelo chifre e assume elas a gente não muda nada. Por isso acho esse um dos grandes motivos da sociedade atual estar tão babaca e tão conservadora; o mundo politicamente correto que a gente vive [...] Profissional do sexo, profissional do sexo é qualquer coisa, é a definição de todo mundo que trabalha com sexo. Igual profissional da comunicação é todo mundo que trabalha com comunicação. Então precisa ter identidade, aí a gente muda alguma coisa.

A tessitura da malha de narrativas aqui contadas se sustenta em uma relação entre temporalidades, categorias da diferença e espaços físicos ou subjetivos. Assim como Jade me relembra as negociações que elas fazem com os clientes, tive que fazer negociações com as mulheres, negociações estas que nos colocavam, muitas vezes, diferentes impasses. Lembrome que um dos dias que eu tinha “livre” para ir para a Guaicurus era a sexta-feira. E muitas delas me falavam, no momento que eu tentava marcar os nossos encontros: “*Poxa, Clarinha, logo na sexta, que é um dos dias mais movimentados no hotel?*”. E não apenas nos hotéis. Teve o caso de Nísia, mulher que não exerce mais o trabalho sexual, e que vende títulos de capitalização pelas ruas de Belo Horizonte. “*Mas, Clara, sexta-feira é o dia que eu mais vendo meus bilhetes*”. Quando marcava outro dia, segunda-feira, por exemplo, Nísia por vezes me enviava mensagem cancelando dizendo que não tinha vendido o suficiente na sexta-feira ou que tinha aparecido de última hora uma reunião das consultoras da Avon, outro “*bico*” que ela dizia fazer para se sustentar.

Com exceção de três entrevistas que foram realizadas nas dependências da sede da pastoral, eu buscava marcar com as mulheres em outros lugares, em sua maioria, lugares que estivessem localizados próximos à região da Guaicurus. Quartos de hotéis, restaurantes, espaços de convivência como o Centro de Referência da Juventude, o Centoequatro, bares, lanchonetes e até o banco de uma praça no centro de Belo Horizonte foram lugares em que se deram as outras entrevistas que realizei com as mulheres trabalhadoras sexuais ou não.

Afirmo que não paguei pelo tempo das mulheres, prática feita por parte dos pesquisadores que realizam estudos com as trabalhadoras sexuais⁶⁵. Em primeiro lugar, as mulheres com as quais dialoguei não sugeriram esta troca. Além disso, considerando o âmbito de trocas e/ou intercâmbios no qual as mulheres que exercem o trabalho sexual estão inseridas, não queria reproduzir a situação de “pagamento do programa”, e ocupar uma posição similar a de um cliente. O que fiz foi, em quase todos os nossos encontros, custear nossas refeições. E isso era o mínimo que podia fazer, dado que me encontrava com muitas destas mulheres em seus horários de intervalos para descanso e alimentação. Partilhávamos, então, um lanche, um almoço ou um jantar, e esses eram momentos de conversas demoradas sem gravador. Por vezes, a “ajuda” que eu dava era referente ao pagamento das passagens do transporte público daquele dia. Mas importa dizer, mais uma vez, que nada disso foi enunciado por elas como condição para as nossas conversas.

Em determinados momentos, as situações vividas com as minhas interlocutoras me fizeram pensar nas implicações concretas e simbólicas que os nossos encontros naqueles lugares tinham na vida de tais mulheres e na minha própria vida. A conversa com Nísia, por exemplo, aconteceu no CentroeQuatro⁶⁶. Depois da entrevista e de uma parada para um café coado e pão

⁶⁵ Em meados de setembro do ano de 2021, época de fechamento e revisão do texto desta tese, o movimento organizado de prostitutas no Brasil, por meio da articulação de suas três redes nacionais, divulga uma tabela que serve de referência para o pagamento de trabalhadoras sexuais no que se refere a alguma participação em eventos e pesquisas de cunho acadêmico, jornalístico e/ou cultural. Segue a mensagem divulgada nas redes sociais e redes de pesquisadoras e pesquisadores sobre o trabalho sexual no Brasil:

Tabela de Preços para pesquisas/Participações das trabalhadoras Sexuais, criada pela Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) com apoio da Central Única das Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais (CUTS) e da Articulação Nacional de Profissionais do Sexo (ANPROSEX).

R\$100,00/hora pesquisa de graduação acadêmica
 R\$150,00/hora pesquisa de mestrado acadêmica
 R\$200,00/hora pesquisa de doutorado/pós-doc acadêmicos
 R\$200,00/hora participação em debates acadêmicos
 R\$300,00/hora participação em matérias jornalísticas escritas.
 R\$500,00/hora participação em matérias/documentários audiovisuais

⁶⁶ Espaço em que são realizados eventos culturais como exposições, exibição de filmes e outras atividades de ocupação artística. Foi criado em 2009 em uma instalação tombada como patrimônio histórico, tendo em conta que o prédio abrigou, a partir de 1906, a primeira fábrica da então recente capital mineira, a Companhia Industrial

de queijo, Nísia caminha comigo na parte de fora admirando o prédio do local em que a gente estava. Ela me diz que adorou que a entrevista tinha sido marcada ali, pois foi uma oportunidade para conhecer um novo lugar, e ainda emendou: “*Por mais que eu ande por essa região pra vender meus bilhetes e os produtos da Avon, a gente não passeia pela cidade, né?!?*”. Isso me fez pensar muito nas nossas mobilidades pela cidade. Quem passeia em Belo Horizonte? Quem frequenta o CentoeQuatro, por exemplo, um espaço que se localiza na rua Guaicurus?

Outra situação que me marcou muito e me fez refletir sobre os lugares que são acessados ou não por mim e pelas mulheres com as quais dialogo na pesquisa foi o meu encontro com Virgínia. Nos dias atuais, Virgínia exerce a função de faxineira em um dos hotéis na Guaicurus, mas já foi “*garota*”, como ela mesma diz. E ainda assume que, quando a situação aperta, vez ou outra, faz um programa aqui, outro ali, com exceção do hotel em que trabalha como faxineira. Encontramo-nos em um fim de tarde, depois de uma reunião organizada por uma das organizações que tem lançado editais para participação das trabalhadoras sexuais de Belo Horizonte. Naquele dia, fomos para o Centro de Referência da Juventude⁶⁷. Tentamos achar um lugar em que pudéssemos ficar mais protegidas do barulho feito pelos jovens que cantavam e dançavam em pequenos grupos espalhados pelo espaço.

Depois de uma conversa que durou quase duas horas, convidei Virgínia para jantarmos, pois estava com fome, o que ela também concordou. Perguntei o que ela estava com vontade de comer, e comida chinesa foi a escolhida da vez. Então decidi que o melhor lugar, naquele horário, seria algum restaurante no Shopping Cidade, o principal shopping da região central. Não era longe de onde estávamos, ficava a uns poucos quarteirões. No caminho, Virgínia

Belo Horizonte. O CentoeQuatro tem um café aberto ao público, e foi neste espaço que me encontrei com algumas de minhas interlocutoras. Neste local também foi feita a gravação de um programa de televisão em que se discutia acerca da prostituição, o qual mencionarei ainda nesta pesquisa.

⁶⁷ O Centro de Referência da Juventude (CRJ) de Belo Horizonte é um espaço que abriga projetos direcionados para o público jovem, especificamente o público de 15 a 29 anos. Neste local, que fica ao lado da Praça da Estação, acontecem atividades gratuitas de lazer, cultura, educação, formação profissional, etc. O prédio é aberto ao público em geral. Por diversas vezes, realizei entrevistas naquele espaço. Foram lá também que se deram a maioria das reuniões do I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Cis, Trans e Travestis, organizado no ano de 2018. Além disso, foi o espaço de realização, em dezembro de 2019, do I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VI Encontro Nacional de Prostitutas. Inclusive já fiz menção a este espaço em alguns textos retirados do meu diário de campo e que reproduzi em páginas anteriores.

sempre me perguntava onde estávamos e verbalizava o receio de se perder na volta. Eu a tranquilizava dizendo que a acompanharia depois. Chegando ao shopping, escolhemos o restaurante na praça de alimentação que era de comida japonesa e chinesa. Escolhi apenas iguarias chinesas afirmando que detestava comida japonesa, ao contrário de Virgínia que montou seu prato com opções dos dois tipos de comida. Sentamo-nos em uma das mesas do restaurante e, aproveitando o ensejo da comida, conversamos sobre as comidas típicas dos nossos lugares de origem: o meu, no interior de Minas Gerais, e o dela, no interior do Rio Grande do Norte. Ao final, comemos uma sobremesa, banana caramelada, uma espécie de bolinho que consistia em um pedaço de banana empanada com amido de milho, ou pelo menos foi isso que o garçom nos explicou. Era a primeira vez que nós duas experimentávamos aquele bolinho.

Tal como o encontro com Nísia, esse encontro específico com a Virgínia me fez refletir sobre os diversos modos como circulamos pela cidade. Ela me dizia que era a segunda vez, em cerca de mais de 4 anos que estava em BH, que ela ia àquele shopping. Fiquei surpresa já que era um shopping na região central e a poucos quarteirões do entorno da Guaicurus. Como Heloísa não circula nessa região já que está tão próxima da região dos hotéis? Era o meu questionamento inicial. Todavia, em uma provocação sobre essa reflexão⁶⁸, eu me interrogo: *e eu, circulo pela cidade? Em qual cidade que eu circulo (e não circulo)?*. Virgínia, por exemplo, circula em espaços da zona norte da cidade, onde tem um imóvel. Eu, por minha vez, não tenho acesso a esta região. E, provavelmente, Virgínia acessa diversos outros espaços que eu não. Durante os quatro anos em que cursei a minha graduação em Belo Horizonte, mal saía do bairro em que se localizava a faculdade. Antes da pesquisa, por exemplo, eu não circulava na Guaicurus.

Estes encontros e questionamentos remetem a uma ideia de que o espaço é relacional como Paula Togni (2014) nos lembra em sua tese “*A Europa é o Cacém*”. Ao compor uma etnografia em que investiga os trajetos e as trajetórias de jovens que se deslocam entre Brasil e

⁶⁸ De modo especial, agradeço à Natália Corazza Padovani por essa provocação ao me fazer olhar para os meus próprios limites de circulação pela cidade.

Portugal, Togni (2014) demonstra que as maneiras que os sujeitos experienciam as cidades, e ainda os trânsitos e circulações que fazem nos espaços reconfiguram as noções de centro e de periferia, no singular. Na visão da autora, melhor pensá-las no plural, isto é, essas noções e outras, como a de fronteira, no bojo das relações de poder e produção das diferenças nos regimes de mobilidades, assumem significados distintos. Os espaços e os deslocamentos que fazemos são construídos a partir de nossas interações e das experiências que vivemos desde nossas marcas de gênero, classe, raça e locais de origem, por exemplo.

Ser uma mulher de classe média e, no cenário em que o país se encontra, eu diria privilegiada por ter um trabalho mais estável, não foi motivo para que, em minhas relações com as mulheres no campo, houvesse pedidos que condicionassem a minha inserção e permanência no campo. Aliás, houve um único pedido de ajuda financeira, mas eu relato e reflito sobre ele no capítulo 6, porque, naquela parte, ele faz mais sentido do que aqui. Os pedidos a mim direcionados estiveram relacionados ao meu tempo ou ao meu saber, como da vez em que escrevi um artigo sobre as possibilidades de contribuição à previdência social (SILVA, 2019), dado que, em uma de nossas conversas, comentei com Jade que ministrava uma disciplina sobre legislação trabalhista e previdenciária; ou mesmo quando traduzi, do inglês para o português, o texto de um edital para as mulheres; ou quando escrevi, em parceria com uma colega, sobre a situação das trabalhadoras sexuais na pandemia a fim de divulgar a captação de recursos financeiros (ou popularmente, o que temos chamado de vakinha virtual).

As narrativas que apresento nesta pesquisa não se deram somente no tempo do gravador ligado. Ao contrário, a maior parte do que (re)conto aqui se deu nas conversas em algum evento, nos momentos de lanche na pastoral ou depois das entrevistas. As narrativas que registrei para além do gravador fizeram parte do cotidiano, das nossas relações que estavam sendo construídas ao longo do tempo. Entendo que nestes momentos prioritariamente registrados nos diários de campo encontramos a riqueza da pesquisa, não desconsiderando, de modo algum, o valor das entrevistas feitas em uma estrutura mais formal. Destaco que apresento aqui relatos daquelas situações que atravessam o tema de pesquisa e cuja publicização não impacta de modo negativo as relações sociais no campo. Evidentemente por questões éticas não consta neste texto aspectos

de conversas que, por ventura, ensejam a intimidade das minhas interlocutoras ou aquilo que me foi dito “em segredo” em algum momento das relações que estabelecemos.

Não obstante o fato de, desde o princípio, buscar deixar explícito meu papel de pesquisadora, por muitas vezes, no contexto da pastoral, fui confundida com uma “*voluntária*”. As mulheres chegavam e me perguntavam se eu era nova ali no grupo. Eu dizia que não era uma voluntária e que estava ali para fazer uma pesquisa, mas sempre me colocava à disposição para ajudar no que estivesse ao meu alcance, ouvindo o que elas demandavam para chamar alguém responsável, ou mesmo fazendo “*chapinha*” nos cabelos de Djamila ou auxiliando-a em seus estudos no curso de Cuidador de Idosos que estava fazendo na pastoral. Nunca consegui realizar uma entrevista com Djamila com o gravador ligado, mas foi uma das mulheres com quem mais conversei no contexto da pesquisa e a única mulher que sempre me pedia para “*pranchar*” seus cabelos quando nos encontrávamos. Ela dizia que gostava do cuidado que eu tinha com seus cabelos. Falei para ela que era medo mesmo de queimá-la, pois nunca havia usado aquela prancha de cabelo em ninguém. Ela respondia com uma gostosa gargalhada enquanto se maquiava em frente ao espelho. Dizia que maquiagem era bom pra sua autoestima, e o pessoal do abrigo municipal em que dormia todas as noites a elogiava quando estava toda arrumada.

Ainda sobre situações que vivi no campo e principalmente sobre as relações tecidas no campo, conto sobre Nísia. Certa feita, ao saber que eu também era professora, Nísia me aborda na pastoral perguntando: “*Você é professora de quê?*”. Eu disse a ela que eu era formada em Administração e lecionava nesta área para estudantes desde o ensino médio até a graduação. Ela diz que estava cursando a quinta série no Educação de Jovens e Adultos (EJA) e me contava de suas dificuldades em Matemática, principalmente na parte de multiplicação dos números por 10, 100 e 1000. Peguei um papel na bolsa com uma caneta e perguntei se a professora havia ensinado um “*macete*”, para fazer este tipo de multiplicação. Disse a ela que bastava escrever o número e acrescentar tantos zeros quantos os que havia no número 10, 100 e 1000. Ela disse que a professora ensinou essa “*regrinha*”, mas que, ainda assim, tinha dificuldades. Busquei animá-la dizendo que é assim mesmo, a gente não aprende as coisas do dia pra noite, precisa

de tempo. A interpelação de Nísia me fez pensar sobre os nossos diferentes lugares e tempos na vida, e de como estes lugares vão se colocando na pesquisa, formando afinidades e hierarquias.

O campo me permitiu, por diversas vezes, sentir impotência em relação ao que vivia naquele contexto. Uma destas situações foi quando houve o fechamento temporário dos hotéis da região da Guaicurus, em fins de março de 2020, por conta das ações de prevenção à Covid-19. Senti-me impotente em relação à situação de centenas de mulheres que são do interior de Minas Gerais ou mesmo de outros estados que vieram para Belo Horizonte para trabalharem e viverem naqueles espaços. Preocupava-me onde ficariam, o que comeriam nos dias de quarentena, como fariam para ajudar a própria família que, na maioria dos casos, contam com o apoio financeiro daquelas mulheres trabalhadoras. A partir de uma rede de “*parceiros*”, como a Jade gosta de dizer, a gravidade da situação foi sendo amenizada. Distante fisicamente, e também preocupada com a própria sobrevivência, pouco pude fazer para ajudar as trabalhadoras no período que se estendeu a pandemia. Ajudei financeiramente com um valor simbólico por uns meses, além de apoiar publicamente outras ações para angariar dinheiro ou doações diversas para aquele grupo de mulheres.

Volto a estas descrições com o propósito de apontar para uma centelha apenas dos conflitos que me atravessaram e sentimentos que mobilizei no marco das relações que fui construindo em campo, inclusive, muitas destas se configurando propriamente relações de ajuda, as relações que investigo mesmo que envolvendo outros atores, no caso, os grupos religiosos. Não descrevo, nesta parte, as outras relações de ajuda com as quais me engajei ou não. Farei isto ao longo dos próximos capítulos nas situações que forem mais apropriadas ao(s) argumento(s) defendido(s). Por ora, o que afirmo é que me deixei afetar (FAVRET-SAADA, 2005) pelas e com as experiências e relações que formam os caminhos que percorri neste campo. Ao fim, a tese organiza estes afetos em uma reflexão crítica sobre as relações de ajuda em um espaço de prostituição.

CAPÍTULO 2 NARRATIVAS SOBRE RESGATE

Durante a minha visita ao local que abriga a sede de um dos grupos evangélicos que atuam na Guaicurus, lembro-me que a mulher que coordena o projeto menciona que o objetivo do trabalho realizado é “*tirar a mulher da prostituição, dando, pelas ações do projeto, uma nova identidade para a mulher*”. Esse objetivo, ela o disse para mim, ali na sala de reuniões. E não significa, por conseguinte, que semelhante intento seja expresso em qualquer espaço ou para todas as pessoas, principalmente para as mulheres atendidas e/ou que trabalham nos hotéis de prostituição.

Em se tratando da pastoral, nas conversas formais e informais com seus membros, as referências a uma ideia de resgate eram, direta ou indiretamente, acionadas para indicar uma abordagem ou metodologia que a organização se baseava no passado. Nenhum dos integrantes me diz, de modo explícito, que as ações da pastoral, nos dias contemporâneos, visam “*tirar a mulher da prostituição*”. Ao contrário, as narrativas tecem que esse objetivo faz parte de um enredo antigo, fazem parte do passado. Precisamente, um enredo que passou por mudanças como o nome da organização e o vínculo que a organização tem com a hierarquia eclesial na Igreja Católica, e que relato posteriormente.

A ideia do resgate aparece como tema de questionamentos feitos por terceiros à pastoral sobre a “eficácia” das suas ações. “*Quantas mulheres vocês tiraram da prostituição?*” Essa é a indagação feita principalmente por membros de organizações católicas de financiamento ou mesmo por pessoas da sociedade mais ampla que acabam tendo algum contato com o projeto. Rita e Bertha, duas agentes da pastoral, contam como a organização se posiciona diante desta questão:

Quando a gente vai pra fora daqui a primeira coisa que as pessoas perguntam é “quantas mulheres vocês tiraram?” [...] em todo lugar que a gente vai. “Já tiraram? Elas saem?” Mas o que que a gente fala?! Antigamente era realmente de tirar, hoje a gente vai fazer um trabalho com as mulheres de autoestima, de trabalho, de encaminhamento, de direito, tudo o que eu falei. Nós não vamos ter a pretensão, porque a gente sabe que ninguém pode tirar ninguém de nada, mas a gente vai fazer um trabalho com elas para que elas se reconheçam como ser humano, com dignidade, com a autonomia o suficiente dentro desse contexto que nós vivemos, pra que elas façam a decisão do que elas querem pra vida dela. Se elas querem continuar, que elas

continuem com direito, respeito como ser humano e como mulher, ser humano, sujeito de direito, respeitada. [...] Se elas querem, desejam sair, se capacitar, fazer outro trabalho, outra coisa na vida, a gente vai tentar de tudo pra ajudar [...] (Rita).

Eu, pessoalmente, tenho uma forma de responder que eu acho que é educada, mas como todo mundo hoje fala [...] sobre o que é educado ou não, eu costumo explicar: “não, a gente não está tão preocupado em como tirar, mas em entender porque que entrou”. Porque aí você tem toda essa construção sobre violação de direitos. (Bertha).

A minha percepção, a partir destas conversas com Rita e Bertha e de outras interações que tive no campo, é que há uma busca, por parte da pastoral, de dissociar a imagem da organização da imagem de grupos religiosos que baseiam seu trabalho em uma perspectiva de tirar ou resgatar a mulher da prostituição. Em contrapartida, entendo que existe um esforço para que as ações da organização sejam ligadas aos preceitos de autonomia e liberdade de as mulheres decidirem por si própria o rumo de sua vida, no contexto do exercício da prostituição ou fora dele, exercendo outras atividades de trabalho. A pastoral oferece *ajuda* para sair da prostituição: “[...] *a gente vai tentar de tudo para ajudar*”, como disse Rita. Todavia busca-se ressaltar que tal ajuda, no caso, é sempre condicionada à vontade das mulheres, isto é, “[...] *se elas querem, desejam sair, se capacitar, fazer outro trabalho, outra coisa na vida [...]*”

O que a organização diz defender no presente, algo que se pretende ser distinto do que então acontecia no passado, tem a ver com a reformulação de uma abordagem mais assistencialista, a qual acampa, neste contexto, o pressuposto do resgate, para uma abordagem que priorize a emancipação política das mulheres atendidas por meio da conscientização e reivindicação de seus direitos, como apresentarei em parte aqui, neste capítulo, e com mais aprofundamento no capítulo 5. Os aspectos que observei e que caracterizam a chamada “*abordagem dos direitos*” no que se refere ao conjunto de ações de intervenção no contexto das mulheres que exercem o trabalho sexual me remetem ao que Skackauskas (2014) afirmou ter acontecido, ao longo dos anos, com a Pastoral da Mulher Marginalizada, em São Paulo.

Não obstante o fato de as organizações religiosas que atuam na Guaicurus afirmarem ou recusarem o papel de “*tirar as mulheres da prostituição*”, a minha intenção neste capítulo é demonstrar como a lógica do resgate caracteriza, em maior ou menor grau, as relações de ajuda que são construídas entre trabalhadoras sexuais e os agentes dos grupos religiosos.

A referência ao resgate, neste contexto de prostituição, pode ser explícita ou implícita, acontecer em determinados espaços e em outros não, ser evocada em um período específico e ser contestada e/ou silenciada em outro. Todavia, o que predomina é a ideia de que a mulher que exerce a prostituição sempre necessita recuperar-se ou recuperar algo que se perdeu, ou em outras palavras, parece que a mulher sempre necessita de uma espécie de resgate, nem que seja apenas um “*resgate da autoestima*” ou “*resgate da dignidade*”, expressões que constantemente eram enunciadas por agentes religiosos, de forma geral.

Assim sendo, meu ponto de partida para a compreensão da categoria de ajuda é a chave analítica do resgate, o que, no meu entendimento, enseja uma perspectiva dita tradicional de compreendermos as relações entre agentes religiosos e trabalhadoras sexuais. Por meio desta chave analítica, busco entender como a noção de resgate é mobilizada pelas pessoas no campo e como essa noção se interconecta com outros conceitos, como o tráfico de pessoas e a linguagem de direitos, por exemplo. Ainda reflito sobre as formas como a questão do resgate *da* e *na* prostituição é (res)significada considerando suas atualizações discursivas e também como pode ser defendida e/ou contestada pelos diferentes sujeitos no campo.

Em um contexto de debates a respeito de direitos que vem se conformando de modo mais intenso aqui no país desde a redemocratização (VIANNA, 2013), e acrescento a este cenário a crescente disputa de narrativas acerca da prostituição e dos direitos (ou ausência de direitos) a ela associados. Tal disputa tem sido performada pelo movimento organizado de prostitutas em diferentes instâncias, das governamentais àquelas compreendidas no espaço físico das “zonas” (OLIVAR, 2010; BARRETO, 2015; GUERRA, 2019; VAZ SILVA, 2021). Nesse panorama, sustento que ocorre no campo uma atualização das narrativas de resgate (re)produzidas, principalmente, pelos grupos religiosos. Desde as campanhas abolicionistas de Josephine Butler, passando pelas organizações humanitárias que “resgatam” as vítimas do tráfico de pessoas ou da nomeada “escravidão moderna”, o resgate é feito por quem ajuda, reforçando o estereótipo de passividade das que são classificadas na categoria de vítimas. O contexto força uma mudança nessa dinâmica, ou pelo menos uma mudança aparente. Enuncia-se que a responsabilidade por “salvar-se” passa a ser da mulher, alvo das intervenções do grupo,

uma mulher que “*deseja*”, “*escolhe*”, “*tem vontade*”, “*quer sair*”. Esta narrativa sutil do resgate é (re)construída associada a uma ideia de que a vítima aqui não é “vítima” porque ela é “prostituta”, mas porque é uma “mulher vulnerável”, o que demonstro quando trato da(s) vulnerabilidade(s) no capítulo 3.

A lógica do resgate, em suas diferentes narrativas, articula diferentes processos de subjetivação na vida dos sujeitos, especialmente daquelas mulheres que não exercem mais o trabalho sexual. A depender de sua posicionalidade no espaço social e nas relações sociais que se engajam neste espaço, os sujeitos se apropriam, reforçam, (res)significam, ou contestam as práticas e experiências que se associam a uma noção de resgate ensinada pelas ações de intervenção dos grupos religiosos. Importante, pois, para analisar as implicações deste argumento, torna-se admitir que a capacidade de ação dos sujeitos incorpora sentidos que extrapolam puramente os da dominação e da resistência, conforme coloca Mahmood (2006). Considero que, a partir deste referencial analítico que nos fornece Mahmood (2006) no que diz respeito à agência, conseguimos compreender que os diferentes modos de a trabalhadora sexual (ou aquela que não mais exerce o trabalho sexual) ser e estar no mundo e, inclusive, nos meandros dos mercados do sexo (PISCITELLI, 2005; 2006; 2013) embaralham, portanto, os aspectos que, então, caracterizariam a “eficácia” das políticas de resgate.

As seções deste capítulo foram elaboradas de modo a discutir sobre o(s) processo(s) de constituição da noção de resgate ao longo do tempo e dos espaços, e como esta noção se materializa em determinadas estruturas organizacionais. Além da prostituição, recupero a ideia de resgate em discursos relacionados ao tráfico de “escravas brancas”, e ao debate acerca do tráfico de pessoas para fins de exploração sexual, analisando como este último fenômeno repercute no âmbito das ações de intervenção desenvolvidas pelos grupos religiosos que atuam na região da Guaicurus. Nas duas últimas seções, empreendo uma reflexão sobre as diferentes noções de resgate que são (re)produzidas a partir das relações e experiências vividas pelos sujeitos no cotidiano.

2.1 Prostituição, tráfico de “escravas brancas” e a ideia de resgate

Períodos de pânico moral têm caracterizado a nossa sociedade em diversos momentos históricos. Jeffrey Weeks, em *“Sex, politics and Society: the regulation of sexuality since 1800”*, fala desses momentos em que as ansiedades e os medos são direcionados a um aspecto em torno da sexualidade, geralmente, a uma prática ou a uma população ditas inferiores se considerarmos o que Rubin (2017) chamou de sistema de estratificação sexual⁶⁹, por exemplo. Exemplos típicos de pânico moral ao longo da história são as campanhas contra práticas ditas regulamentaristas em relação à prostituição e os movimentos contra a chamada “escravidão branca” em fins do século XIX, as campanhas contra os homossexuais na década de 1950, a forma de lidar com o impacto do surgimento do HIV/AIDS na década de 1980, o pânico que vez ou outra aparece em relação à pornografia (WEEKS, 2012; RUBIN, 2017) e, acrescento, o período de debate internacional a respeito do tráfico de pessoas que ressurgiu vinculado ao assunto sobre turismo sexual na década de 1980.

O texto desta tese passa, por vezes, pela discussão dos aspectos de três destes momentos históricos e políticos: (i) os debates entre regulamentarismo e abolicionismo da prostituição na Europa no século XIX; (ii) o tráfico de escravas brancas em meados do século XIX; e o (iii) ressurgimento do debate internacional sobre tráfico de pessoas na década de 1980. São três eventos distintos, mas que estão profundamente interligados e, por isso, trazem pontos que contribuem para o que abordo na tese.

Entendo que o fio principal que enreda os três períodos distintos é o que se refere ao discurso da prostituição como “problema”. Do discurso da prostituição como problema emerge

⁶⁹ Trata-se de uma hierarquia sexual traçada por uma linha imaginária que separa o sexo bom e o sexo mau. A linha separa a ordem e o caos sexuais. O sexo “bom” delimita o que os discursos religiosos, psiquiátricos, políticos, historicamente, têm colocado como normal, natural, saudável ou sagrado. Em outras palavras, os comportamentos sexuais sustentados por aspectos como heterossexualidade, monogâmico, conjugal, reprodutivo. Classificam-se sobre a expressão “sexo mau” as formas de sexo que acontecem fora do casamento, que são tidas como promíscuas, não associadas com a procriação ou realizadas por dinheiro. Tem-se, portanto, o sexo anormal, antinatural, nocivo e pecaminoso. E entre o sexo “bom” e o sexo “mau”, existem formas e práticas sexuais no limbo dessas classificações morais, formas e práticas sexuais que, a depender do contexto histórico-político, são autorizadas a cruzar ou não os limites da aceitabilidade. Originalmente, Gayle Rubin (2017) escreveu este texto em fins da década de 1970, período em que muitas práticas sexuais eram mais reprimidas do que hoje. Contudo, o avanço do conservadorismo tem nos mostrado que essa hierarquia não se alterou tanto assim.

o que reforça o papel da mulher prostituta como vítima. E o que, no meu ponto de vista articula essa discursividade nestes três períodos da história e processos que envolvem o sexo, é a noção de resgate. Especificamente, nos discursos sobre “escravidão branca” e sobre tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual, ainda acrescento a ideia de controle da mobilidade das mulheres entre as fronteiras nacionais. As narrativas sobre os conflitos entre regulamentarismo e abolicionismo, as campanhas contra “escravidão branca” e contra o tráfico de pessoas, em maior ou menor grau, mobilizam a noção de resgate, embora façam referência a processos que tenham se dado em espaços e tempos demarcados. Compreendo que elas têm reflexos no meu campo, isto é, tais narrativas servem para a compreensão de abordagens e formas de intervenção na prostituição como as que tenho observado no campo, o que apresentarei ao longo da tese para além deste capítulo.

Apresento nesta seção uma discussão dos dois primeiros daqueles momentos históricos e políticos⁷⁰, e o faço por meio de uma descrição breve mais orientada a identificar a ideia de resgate que os caracterizam.

O que se chamou de regulamentarismo surge na Europa, em meados do século XIX. O contexto era bastante específico. Existia um cenário de preocupação com a propagação da sífilis nas cidades em franco desenvolvimento como Londres e Paris, além da consolidação do que Foucault (2019a) chama de uma *scientia sexualis*⁷¹ aos moldes da era vitoriana. Não obstante as diferenças das propostas que surgiram na Inglaterra e França, por exemplo, a base era a reivindicação de um controle policial sobre as prostitutas, bem como sobre os lugares em que essas mulheres exerciam a prostituição⁷².

⁷⁰ Uma discussão sobre o tráfico de pessoas em períodos mais recentes será feita na seção 2.2. deste capítulo.

⁷¹ Expressão que remete a procedimentos e técnicas que empreendem uma construção discursiva do sexo. Inscrito em um âmbito de relações de saber e poder, o sexo é tornado objeto da verdade, ou discurso da verdade sobre si, “[...] discurso que deveria articular-se não mais àquele que fala do pecado e da salvação, da morte e da eternidade, mas ao que fala do corpo e da vida – o discurso da ciência.” (FOUCAULT, 2019a, p. 72).

⁷² Na Inglaterra, ainda que por pouco tempo, os chamados *Contagious Diseases Acts* concretizaram os anseios regulamentaristas no que se refere à prostituição. Recomendo a leitura do livro “*Whores in history: prostitution in western society*”, de Nickie Roberts (1992) para entender o contexto de discussão sobre o regulamentarismo e outros modelos propostos para intervir na prostituição, principalmente em países da Europa. Em capítulos seguintes, pontuo a respeito deste debate no Brasil. E já adianto que os aspectos da (re)produção deste debate entre

Por seu turno, os aspectos que caracterizam os processos de regulamentação da prostituição começaram a ser questionados por um movimento cujas concepções foram denominadas sob o termo abolicionismo. Este movimento de nome inspirado nas campanhas de erradicação do trabalho forçado de pessoas negras e africanas, campanhas estas que abundavam na época, teve o apoio expressivo do segmento protestante da Inglaterra, mais precisamente o apoio dos *quackers*, e teve ainda Josephine Butler⁷³ como um de seus principais expoentes (CARRARA, 1996).

Em suma, a crítica dos abolicionistas ao regulamentarismo se dava basicamente considerando três critérios (CARRARA, 1996, p. 170):

Algumas [críticas] se utilizavam de um **critério de eficácia**: a regulamentação da prostituição seria ineficiente, pois, atingindo arbitrariamente às prostitutas, fazia com que muitas delas fugissem à inscrição e, aumentando o número das *clandestinas*, contribuía para disseminar o mal que pretendia combater. Outras se baseavam em um **critério jurídico-político**. Tal sistema seria *antiliberal* ou *despótico*, pois colocava as prostitutas fora do direito comum e sob o arbítrio direto da polícia, perpetuando práticas características de regimes absolutistas. Ainda segundo tal critério, seria *unilateral*, pois só atingia as mulheres, deixando de lado seus parceiros. Finalmente, o conjunto mais importante de críticas dizia respeito à **moralidade**: a regulamentação seria *imoral*, pois, de certo modo, não deixava de reconhecer a prostituição como profissão. Legitimava, assim, indiretamente, o chamado *duplo padrão de moralidade*, que permitia aos homens o que era vetado às mulheres, ou seja, o exercício sexual fora dos limites do casamento e, portanto, sem fins reprodutivos.

Atrelada a uma cruzada de abolir qualquer marco legal que regulasse a prostituição, destaco a perspectiva abolicionista que delineia a prostituta como uma vítima que precisa ser resgatada da situação deplorável imposta pela prostituição. Constrói-se aqui a narrativa da prostituta vítima dos cafetões ou mesmo dos policiais que fiscalizavam o exercício da prostituição nos países que a tinham sob regulamento específico. Quem assumia a tarefa de salvar ou resgatar essas pobres prostitutas eram, em sua maioria, as senhoras da classe burguesa, tal como Josephine Butler, que se organizavam em associações cujas práticas estavam em

regulamentarismo e abolicionismo no Brasil são abordados em “*Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*”, por Magali Engel.

⁷³ No livro *Prostitution of Sexuality*, livro de Kathleen Barry, uma feminista antipornografia e antiprostituição, pode-se encontrar um capítulo a respeito de Josephine Butler.

sintonia com noções burguesas de trabalho, maternidade e conjugalidade (DOEZEMA, 2000; AGUSTIN, 2005a).

De modo concomitante à luta contra qualquer instrumento legal que visasse regulamentar a prostituição, os abolicionistas se colocaram em uma outra contenda, qual seja: a de acabar com o que eles chamaram de tráfico de mulheres brancas para a prostituição ou “escravidão branca”. Naquele contexto, o tráfico de mulheres brancas era relacionado ao rapto de mulheres brancas, no caso europeias, para exercer a prostituição em outros países, particularmente em países da América, África e Ásia. A defesa dessa pauta (re)produz uma espécie de ligação direta e causal entre regulamentação da prostituição e tráfico de mulheres, o que tem implicações para a conformação do debate de ambos os processos atualmente (DOEZEMA, 2000).

As campanhas contra a “escravidão branca”, seja nos contextos europeu e, posteriormente, no norte-americano, se deram a partir de um suposto aumento no número de mulheres que circulavam entre os países na posição de “escravas brancas sexuais”. Essa era a justificativa dada pelos abolicionistas. Todavia, uma compreensão mais profunda destas campanhas e dos aspectos históricos, sociais e políticos que as circundavam aponta para tentativas de regulação da sexualidade feminina, dos corpos femininos, bem como da mobilidade das mulheres entre as fronteiras nacionais. As histórias sobre escravidão branca surgem em um contexto em que as mulheres europeias começam a circular entre os países em busca de melhores condições de trabalho e de vida. É o pânico moral da época conferindo o status de exploração sexual ou de mobilidade forçada aos processos de migração das mulheres para trabalho, seja para o trabalho sexual exercido de forma voluntária, seja para o desempenho de outros tipos de trabalho (DOEZEMA, 2000, PEREIRA, 2005).

À época, tornou-se comum a afirmação de que um grande contingente de mulheres europeias veio para a Argentina e para o Brasil na condição de mulheres traficadas. Documentação e relatos históricos acessados posteriormente indicavam que muitas dessas mulheres vieram por livre iniciativa para trabalharem como prostitutas nos principais prostíbulos de Buenos Aires e do Rio de Janeiro. “Apesar de todas as fantasias que cercam as

histórias do tráfico, muito poucas vinham iludidas ou forçadas, como observavam as autoridades públicas.” (RAGO, 2008, p. 329).

A “vítima perfeita” é também produzida no âmbito dos discursos daqueles que lutavam contra o tráfico de mulheres brancas. Aciona-se a “vítima perfeita” a fim de angariar o apoio moral e, muitas vezes, o apoio financeiro da sociedade. A inocência da mulher traficada era construída a partir de uma série de atributos: juventude, virgindade, brancura e, claro, sua falta de vontade de ser uma prostituta. Essa imagem reforça a ideia da mulher sem desejo sexual destinada ao casamento e à maternidade e incapaz, pois, de cogitar o exercício da prostituição. Assim, quem faz a opção pela prostituição ou é uma mulher classificada no espectro das anomalias e monstruosidades bem ao estilo lombrosiano⁷⁴, ou é uma mulher que foi enganada por um homem perverso. Isso porque, ao lado da vítima inocente, constrói-se a imagem do traficante vilão, do homem desalmado, o que simplifica demasiadamente as interações sociais dos processos migratórios (DOEZEMA, 2000; RAGO, 2008).

Em seu texto “*Lavar, passar, receber visitas*”, Pereira (2005) nos lembra que, junto à circulação internacional de mulheres e histórias de tráfico, aconteceu uma circulação de ideias e políticas sobre prostituição. Em diferentes países, inclusive no Brasil, foram debatidos projetos de regulamentação da prostituição⁷⁵ e marcos legais a respeito do tráfico de pessoas⁷⁶. No início do século XX, sob o auge da histeria em relação ao tráfico de escravas brancas, nos Estados Unidos, foi promulgado o chamado *Ato Mann* que reprimia o transporte interestadual de mulheres para o que diziam ser “fins imorais” (BLANCHETTE, 2011).

⁷⁴ Cesare Lombroso foi um médico e criminologista italiano que, por meio de uma concepção biologizante e extremamente reducionista, se tornou um dos que contribuíram para a teoria do criminoso nato. Junto a G. Ferrero escreveu “*La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*”, obra publicada em 1893, que indicava reflexões sobre a prostituição e a prostituta. No livro, uma das teses defendidas é a de que a prostituição é resultado da degradação física e moral da mulher. Sendo a prostituição o equivalente feminino à criminalidade, a “prostituta nata” torna-se aquela mulher associada ao roubo, à chantagem, à violência. A prostituta é, assim, uma “mulher anormal”. A figura da “mulher anormal” é criada a partir do entrecruzamento de diversos discursos, entre os quais a maternidade. A degenerada, por exemplo, é concebida pela ausência de sentimentos familiares e maternos. Salienta-se que, por décadas, esse pensamento de Lombroso influenciou médicos, criminologistas e policiais no Brasil (RAGO, 2008). E arrisco a dizer que fragmentos dessa influência perduram até os dias contemporâneos.

⁷⁵ Ver o livro de Magali Engel, a que referencio nesta tese.

⁷⁶ Elaboro uma discussão especificamente sobre a questão dos marcos legais sobre tráfico na seção 2.2. deste capítulo.

Ainda nessa época, Emma Goldman escreve “*Tráfico de Mulheres*”⁷⁷ expondo, no geral, uma crítica contundente sobre os aspectos que envolviam o “problema” do tráfico de mulheres. Goldman (2011) critica tanto a legislação moralista quanto as propostas de regulamentação da prostituição, por exemplo, tendo em conta que ela defendia a negação da interferência estatal em aspectos da vida cotidiana. Todavia, a autora salienta que o peso moral conferido à questão e que gera demasiado alarde por parte dos reformadores alinha-se a um propósito de ocultar o que verdadeiramente causa a marginalização das mulheres na sociedade, isto é, a exploração das mulheres em diversos níveis pelo sistema capitalista. O “problema” se refere, assim, às condições econômicas desiguais da população em geral sob o sistema capitalista e, em específico, sobre as condições precárias de trabalho das mulheres trabalhadoras.

Somente quando os sofrimentos humanos se tornam brinquedos de cores brilhantes é que o povo-bebê se interessa – pelo menos por algum tempo. O povo é um bebê muito instável, que precisa de brinquedos novos todos os dias. Esse grito “correto” contra o tráfico de escravas brancas é um desses brinquedos que serve para divertir o povo por um tempo curto, e que vai ajudar a criar mais alguns gordos trabalhos políticos – parasitas que perambulam empertigados pelo mundo como inspetores, investigadores, detetives e assim por diante.

Qual é realmente a causa do comércio de mulheres? Não apenas de mulheres brancas, mas também mulheres amarelas e negras! Exploração, é claro, o impiedoso Molloch do capitalismo que engorda com o trabalho mal pago, levando assim milhares de mulheres e garotas à prostituição. (GOLDMAN, 2011, p. 248).

Críticas também são feitas em relação ao termo “escravidão branca”. Primeiro, o termo se fundamenta em uma concepção extremamente racista ao sinalizar, de maneira explícita, que a preocupação nestas campanhas era com as mulheres brancas, associando, por conseguinte, a branquura com a inocência, pureza, características que fundamentavam o papel da vítima criado pelos abolicionistas (DOEZEMA, 2000; RAGO, 2008). Para Rago (2008, p. 317), “esta metáfora inscreve-se nos marcos de um pensamento romântico conservador, obcecado em preservar a virgindade das moças das famílias burguesas”. Ademais, o termo associa ao exercício da prostituição uma ideia de submissão da vontade de outrem, não diferenciando, por seu turno, a decisão autônoma de exercê-la.

⁷⁷ “*The Traffick in Women*”, publicado originalmente em 1909.

A partir de um exame detalhado dos elementos que caracterizam o tráfico de mulheres brancas, Doezema (2000) afirma que o mesmo se configura quase como uma espécie de mito cultural. Neste caso, entender o tráfico de mulheres brancas como um mito não significa a negação da ocorrência de casos em que as mulheres eram forçadas a exercer a prostituição, mas sim que os argumentos que pautavam essas campanhas abolicionistas atuavam de modo a simplificar uma realidade dotada de maior complexidade. Pensar, por exemplo, o exercício da prostituição em países como o Brasil e a Argentina, em meados do século XIX, significa considerar não apenas as narrativas de mobilidade internacional das mulheres europeias, mas também outras dimensões que circundavam o comércio sexual local à época, bem como o trabalho doméstico, o trabalho infantil e a escravidão de mulheres negras (PEREIRA, 2005).

Organizações cujas práticas eram orientadas para a intervenção sobre a prostituição datam de bem antes do surgimento do abolicionismo como modelo político de intervenção sobre a prostituição. No entanto, com a emergência deste movimento proliferam-se aparatos organizacionais com o fim de proteger, salvar e/ou resgatar as mulheres. Exemplos de organizações deste período são a *Ladies National Association for the Repeal of the Contagious Diseases Acts* na Inglaterra, ou mesmo a Federação Britânica e Continental pela Abolição da Prostituição, em Genebra. Na França, houve a *Association pour la Repression de la Traite des Blanches et la Preservation de la Jeune Fille*. Ainda segundo relatos, no auge das narrativas sobre tráfico de escravas brancas, não foram raras as vezes em que membros de entidades filantrópicas como aquelas que citei anteriormente procuravam “vítimas” dos traficantes para resgatar dentro dos navios que aportavam nas principais cidades europeias, brasileiras e argentinas (PEREIRA, 2005; RAGO, 2008). Na próxima seção, eu aprofundo a discussão sobre estes tipos de organizações, mais especificamente, as organizações compostas por quem não exerce ou nunca exerceu o trabalho sexual remunerado e que visam ajudar as prostitutas. Mostro como essa nomeação que faço, organizações da ajuda, tem lastro na reflexão sobre a origem do discurso filantrópico em relação ao “problema” da prostituição e o lugar do resgate neste discurso, que contribui para a constituição, mais tarde, em alguns países, de um setor social denominado por Laura Agustín (2005a; 2005b; 2007) de “indústria do resgate”.

2.1.1 As organizações e o resgate de prostitutas

Foi a partir dos textos de Laura Agustín (2005a; 2005b; 2007) que me deparei com o termo “indústria do resgate”. Segundo a antropóloga, trata-se de um setor social cujo objetivo é “ajudar” e “salvar” não apenas as mulheres migrantes em situação de tráfico, mas as mulheres que vendem sexo de modo geral. O alvo do trabalho desenvolvido nestas organizações, que podem ser de base religiosa, mas não somente, se estende na mesma proporção ou mesmo como resultado das cruzadas morais empreendidas desde o fim do século XIX e início do século XX contra o tráfico de pessoas, especialmente, e contra a pornografia e a prostituição em uma perspectiva mais ampla (WEITZER, 2010).

Nesta seção, baseando-me principalmente em Agustín (2005a; 2005b; 2007), Weitzer (2010) e Dabhoiwala (2013), componho uma discussão a respeito dos aspectos que constituem a “indústria do resgate” e situo as particularidades que o uso desta denominação assume no Brasil, inclusive para se tratar das organizações que compõem este estudo, e, para isso, tenho em conta as reflexões de Skackauskas (2014). Considero importante tecer esta discussão porque ela toca a questão da ajuda no campo do trabalho sexual, e conseqüentemente, a formação de organizações da ajuda, e como esta noção de filantropia neste contexto foi sendo produzida ao longo do tempo.

É no século XVIII que aparece de modo mais sistematizado a filantropia em torno da prostituição com o crescente alinhamento a uma ideia de resgate, libertação ou salvação das prostitutas de uma suposta opressão que caracterizaria o sexo comercial. E isso se deu por conta de fatores diversos, entre eles por conta de uma mudança na maneira de enxergar a prostituição e as mulheres que a exerciam. O que era apenas considerado um pecado ou crime era a partir de então delineado como um “problema social”, e ainda uma imagem alternativa se somou à da prostituta perigosa, qual seja: a imagem da prostituta vítima, mulher que “vende sexo” porque é “obrigada” diante de terríveis circunstâncias econômicas e sociais (AGUSTÍN, 2007;

DABHOIWALA, 2013). Na seção anterior, falei sobre a produção da vítima no discurso abolicionista de meados do século XIX, mas Dabhoiwala (2013) afirma que a imagem da prostituta já tinha passado por um processo significativo de mudança. Dabhoiwala (2013) escreve em seu livro “*As origens do sexo*”:

No século XVIII, as atitudes em relação à prostituição foram transformadas para sempre. A visão protestante convencional anterior era que as prostitutas comuns eram as piores dentre todos os réprobos sexuais. Elas recebiam as punições mais severas: açoitamento sumário, prisão, e trabalhos forçados. Durante a década de 1650, quando o Ato Contra o Adultério as tornou sujeitas à execução, centenas foram simplesmente detidas, separadas à força de seus amigos e parentes, e transportadas por milhares de milhas cruzando o oceano até as Índias Ocidentais, sem nem mesmo um julgamento. Toda a cultura da disciplina sexual dependia desta severidade. Pois a terrível ameaça que as prostitutas lascivas e cobiçosas representavam para a sociedade estava abundantemente ilustrada na Bíblia, e profundamente gravada na mente dos homens e mulheres comuns. As prostitutas não tinham uma licença especial, nenhuma função necessária: muito pelo contrário. Qualquer mulher incasta era uma prostituta; a promiscuidade reiterada apenas aprofundava seu pecado e sua monstruosidade. Muito depois de 1800, as prostitutas continuaram a ser tratadas como perigosas disseminadoras de doenças e desordem. Mas a partir do meio do século XVIII, esta perspectiva foi cada vez mais rivalizada, e muitas vezes superada, pelo surgimento de atitudes alternativas em relação ao sexo comercial. As prostitutas, dali em diante, podiam tanto ser tratadas com compaixão quanto com recriminação [...]

As ideias básicas de que a prostituição talvez fosse um mal necessário, e de que as penitentes mereciam assistência, haviam surgido primeiro como parte de uma doutrina católica medieval. Na Igreja pré-Reforma, o culto de Maria Madalena tinha sido imensamente popular, e na Inglaterra protestante sua história continuou viva como uma parábola poderosa do fracasso e da redenção moral.

Quando da investigação do mundo da prostituição na cidade de São Paulo entre 1890 e 1930, Rago (2008) sinaliza, por exemplo, a existência, nos escritos da imprensa, nos textos científicos e nos romances da época, de uma polarização entre duas figuras da prostituta: a mulher vitimizada por um destino cruel e a *femme fatale*, sendo esta última a cortesã fatal, poderosa, vil, mulher super sexualizada, de impulsos sexuais perversos, dominadora do homem frágil. A prostituta vítima era situada em “[...] mundo corrompido pela degeneração dos costumes, pelo relaxamento dos laços familiares e pela indiferença entre os indivíduos atomizados.” (RAGO, 2008, p. 240).

Para a implantação de formas organizacionais destinadas ao objetivo de “ajudar” as prostitutas, tornava-se fundamental sentir pena ou compaixão em relação às prostitutas ao invés

de medo. Os sentimentos piedosos inspiravam os apoios moral e financeiro da sociedade para a construção de determinadas estruturas organizacionais dedicadas, em seus primórdios, ao resgate dessas mulheres. A partir da década de 1750, abrigos, *Workhouses* e outras instituições de caridade surgiam na Europa, e muitos dirigentes dessas organizações acreditavam na religião como método de emenda e recuperação das “mulheres decaídas”. A oferta de trabalho, geralmente em fábricas, aparece também como uma das possibilidades no espectro dos filantropos daquela época. A ideia é que o emprego concedido às prostitutas permitiria que vivessem “honestamente” e orientassem sua força de trabalho para um “bem maior” (AGUSTÍN, 2005a; 2007; DABHOIWALA, 2013). A ideia do resgate alimentada pelas engrenagens do capitalismo. O resgate pelo e para o trabalho.

A “indústria do resgate” se constitui ao longo do tempo na esteira do que Augustín (2005a; 2005b; 2007) chama de ascensão do social, portanto em um contexto em que a caridade se torna técnica de um governo que regula os efeitos da pobreza, industrialização e do crescimento das cidades (FOUCAULT, 2008). Além do surgimento do abolicionismo face ao regulamentarismo e da questão do tráfico de mulheres brancas no século XIX, momentos históricos sobre os quais discorri anteriormente, a consolidação de uma burguesia e, conseqüentemente, do modelo de família nuclear burguesa, a partir do século XVIII, e o desmonte do Estado do Bem Estar Social que vem ocorrendo desde as últimas décadas do século XX são marcos históricos importantes quando se trata do fortalecimento das políticas e organizações do resgate como conhecemos atualmente (AGUSTIN, 2005a; 2007).

Sob a coordenação principalmente de mulheres burguesas logo em seu início, o trabalho desenvolvido nos empreendimentos da “indústria do resgate” reproduzia a ideia de que a família burguesa estava de um lado e os que não se enquadravam nesse modelo, os desajustados sociais, estavam de outro lado. O trabalho da mulher burguesa era, desse modo, salvar ou civilizar aquelas que necessitavam (AGUSTIN, 2005a), a partir da (re)produção de práticas que, articuladas aos aspectos de gênero, delineavam o culto da domesticidade (MCCLINTOCK, 2010).

Nos dias mais atuais, essa tendência se perpetua na medida em que a maioria dos que trabalham nesse setor social são mulheres, de classe média, remuneradas ou não. O desenvolvimento de ações nesses grupos, muitas vezes, se baseia fortemente na propagação de valores concebidos como “de família”, e em uma lógica que ainda parece se confundir com uma espécie de missão civilizatória daqueles que são marginalizados, e, no caso, das mulheres vulneráveis (AGUSTÍN, 2005a; 2007).

Percebo ainda que o desmantelamento do Estado de Bem-estar Social que vem ocorrendo em diversos países a partir da década de 1970 contribui em grande medida para o fortalecimento de organizações não governamentais destinadas a vários campos do que se convencionou como sendo a ajuda humanitária (FASSIN, 2014). As organizações de combate ao tráfico de pessoas são exemplos de organizações que se fortaleceram a partir destes processos. A desobrigação do Estado de oferecer determinados serviços públicos ou garantir determinados direitos por meio de políticas públicas fortalece organizações que se transformam em concedentes de ajuda para o que deveria ser um direito.

No âmbito da indústria de resgate, tem-se a noção da prostituta vítima associada a uma figura do sujeito benevolente, figura esta encarnada pela organização que as ajuda (AGUSTÍN, 2005a; 2007; SKACKAUSKAS, 2014). Skackauskas (2014) fala sobre os modos como se deu a construção do sujeito benevolente no contexto de sua pesquisa, e, ao longo da tese, apresento como as organizações religiosas que trato nesta pesquisa assumem, por vezes, esse papel dito benevolente, o papel de uma mãe amorosa, o papel de uma família unida.

McGrow (2017) afirma que as organizações que se destinam ao resgate de prostitutas desenvolvem sua intervenção fundamentadas em uma abordagem que a autora chama “problema-solução”. O problema é o exercício da prostituição, problema social e historicamente constituído. A solução, por sua vez, é a saída da prostituição. As ações destas organizações tendem a ser direcionadas ao nível individual, isto é, para cada mulher que tem

uma história de sofrimento nos moldes quase de uma *tragedy porn*⁷⁸. O desfecho dessas histórias se refere, recorrentemente, ao abandono da prostituição por conta do apoio amoroso dos agentes destas organizações, e, no caso da pesquisa de McGrow (2017), estas eram organizações religiosas cristãs. A escravidão em relação à indústria do sexo, e a libertação proporcionada pelo trabalho dos grupos cristãos formam, por conseguinte, o contexto discursivo destas organizações.

Concordo com Skackauskas (2014) quando a autora diz que é preciso ter cuidado em relação ao uso da expressão “indústria do resgate” no Brasil. Em primeiro lugar, o discurso do resgate da prostituta vítima não é autoevidente para toda a sociedade brasileira. Este discurso tem sido cada vez mais contestado em diferentes níveis. Em um nível jurídico, o que traz o Código Penal Brasileiro permite a classificação da prostituta na categoria de vítima apenas no caso de lenocínio e tráfico de pessoas para fins de exploração sexual⁷⁹. Todavia, não são raras as vezes que são atribuídos crimes às mulheres que exercem a prostituição, como a “cafetinagem”, o tráfico de drogas. No nível social, a imagem da prostituta ainda se relaciona com a “mulher safada”, “mulher de vida fácil”. De uma outra forma, a negação das narrativas de sofrimento e compaixão tem sido feita pelas próprias prostitutas, principalmente as que fazem parte do movimento de prostitutas no Brasil, movimento este que, disputando diferentes espaços na esfera pública, reivindica direitos para as prostitutas enquanto trabalhadoras e cidadãs.

Estas particularidades, além da própria negação das organizações religiosas acerca de que o objetivo de seu trabalho é o resgate de prostitutas, ainda concorrem para que tais organizações não sejam classificadas no rol de organizações humanitárias que foram abordadas

⁷⁸ *Tragedy porn* é uma expressão para se referir a um estilo de narrativas a respeito das mulheres que exercem o trabalho sexual. No geral, são histórias com foco na vida de dor, sofrimento e exploração das prostitutas. Este tipo de história faz parte dos discursos acionados por feministas radicais abolicionistas, bem como pelos integrantes da “indústria do resgate” ou do setor social do resgate a fim de angariar apoio social e financeiro que sustente uma agenda política voltada para o “resgate” ou “salvação” destas mulheres (JEFFREYS *et al.*, 2011; MCGROW, 2017). Melissa Gira Grant (2021) chama este tipo de história de “pornô da piedade”.

⁷⁹ Apesar de a prostituição ter sido historicamente associada com a criminalidade, transgressão, imoralidade e doença, a prática não se configura como um crime no Brasil, isso quando exercida por pessoas maiores de 18 anos. Porém, a prostituição sofre os efeitos negativos da criminalização do entorno desta atividade, conforme apresento no capítulo 5 quando discuto sobre os discursos no campo sobre a regulamentação.

por Fassin (2012; 2018) quando de sua discussão sobre governo humanitário, organizações como *Médicos sem Fronteiras* ou missões humanitárias em países atingidos por confrontos armados, por exemplo. Todavia, ainda junto a junto a Skackauskas (2014), afirmo que apesar de não serem organizações humanitárias, tais organizações religiosas que realizam ações de intervenção em espaços de prostituição (re)produzem relações baseadas em uma lógica humanitária que coloca em funcionamento uma tensão entre desigualdade e solidariedade, ou mesmo entre uma relação de dominação e uma relação de assistência. As relações de ajuda se fundamentam em sentimentos morais que tangem aos preceitos humanitaristas, não se confundindo totalmente com os mesmos.

Além disso, não se mostra adequado falar em “indústria de resgate” no Brasil. Isso acontece porque, apesar dos intensos debates, campanhas e investimentos feitos pelo governo brasileiro, pelo governo de outros países e ainda por instituições particulares internacionais em projetos de combate ao tráfico de pessoas na época da Copa do Mundo e Jogos Olímpicos no Brasil, o fato é que não se instituiu, em nosso país, uma estrutura organizativa para o “resgate” dessas “vítimas” tal como ocorre na Europa e Estados Unidos (SKACKAUSKAS, 2014). Uso as palavras de Skackauskas (2014, p.4–5) sobre as organizações como as de cunho religioso que atuam no campo de intervenção social sobre a prostituição no Brasil, as quais denomino nesta pesquisa de organizações de ajuda.

Em praticamente todo o território, é possível localizar indivíduos, grupos, ou mesmo setores sociais preocupados com a situação em que vivem as prostitutas e dispostos a resgatá-las/salvá-las mediante práticas quase artesanais, muitas delas inspiradas em missões religiosas ou apoiadas por esse tipo de instituição. No país, assim como em outras partes da América Latina, é destaque a história dos trabalhos desenvolvidos pela Igreja Católica.

Nesses termos, não considero que as organizações que investigo façam parte da “indústria do resgate” nos moldes propostos por Agustín (2005a; 2005b; 2007) e Weitzer (2010), por exemplo. Reconheço que semelhante conceito reflete estruturas constituídas em espaços que possuem condicionantes geopolíticos, econômicos e culturais diferentes do Brasil. No entanto, o que estes autores levantam a respeito da indústria do resgate nos permite

identificar similaridades e diferenças entre as organizações, como demonstrarei nos textos subsequentes. Compreendo que o grupo católico e os grupos de base protestante que atuam na Guaicurus são organizações de ajuda que, se não coincidem totalmente com os projetos de resgate, (re)produzem discursos de resgate, o que tem implicações para o campo da prostituição e para os sujeitos que nele se relacionam. E passo, portanto, para esta discussão.

2.2 Os lugares do tráfico de pessoas na discussão sobre prostituição e seus atravessamentos no campo de pesquisa

Tendo em conta a associação feita entre prostituição e tráfico de pessoas desde o século XIX, escrevo esta seção para refletir sobre alguns aspectos do debate contemporâneo a respeito do tráfico de pessoas, situando uma perspectiva em que o referido debate intersecta o meu campo de pesquisa. Interesse-me por compreender o modo como os grupos religiosos (re)produzem a noção de tráfico de pessoas e, se a relacionam ou não, e como a relacionam com o trabalho sexual, pois o(s) modo(s) como essa noção é mobilizada nos permite(m) entender o espaço destinado ao discurso de tráfico de pessoas no campo de relações de ajuda que se dão entre os agentes religiosos e as trabalhadoras sexuais.

Na seção anterior, citei o tráfico de escravas brancas como um processo que contribui para a produção da categoria de resgate e a relação de tal categoria com a prostituição. Início esta parte abordando os aspectos que demarcam a relação de continuidade histórica e discursiva entre o que ocorreu em fins do século XIX e o que ocorre a partir da década de 1980 no que se refere ao tráfico de pessoas. Demonstro, em seguida, a partir do material da pesquisa, que a ideia de resgate suscitada nas intervenções anteriores de combate ao tráfico de pessoas incorpora alterações concretas e semânticas e passa a ser utilizada pelas organizações de ajuda no âmbito de uma gramática de direitos.

Antes de mais nada, é preciso dizer que o próprio abolicionismo vai se atualizando ao longo do tempo. A partir da segunda metade da década de 70, o discurso abolicionista sobre a

prostituição vai sendo composto por novos matizes. A luta contra a prostituição que, nos idos do século XIX e início do século XX, era tracejada por uma questão moral, passa a ser enunciada como uma luta contra a violência sexista a qual é colocada em prática por meio da prostituição. Em um contexto que associa os discursos de patriarcado, capitalismo desenfreado e transnacionalização, a prostituição é a expressão máxima da exploração econômica e da exploração sexual, uma prática de dominação dos corpos das mulheres. Compreende-se a formação nos últimos anos, de um neoabolicionismo, movimento que tem colocado do mesmo lado feministas radicais e conservadores religiosos⁸⁰, promovendo, entre outros, uma perversa articulação discursiva entre prostituição e tráfico de pessoas (BERNSTEIN, 2007; PISCITELLI, 2005; 2006; 2008a; 2008b; 2011; 2012a; 2012b; 2013; 2014).

Em “*Loose Women or Lost Women? The Re-emergence of the Mith of White Slavery in Contemporary Discourses of Trafficking in Women*”, Doezenia (2000) compara os discursos que caracterizaram as campanhas contra o tráfico de escravas brancas e os que caracterizam as campanhas de combate ao tráfico de pessoas. Tais campanhas se tornaram significativas para a agenda política de grupos feministas, grupos religiosos e um dos temas centrais nas políticas nacionais e internacionais em meados do século XX.

“Nos dois momentos, é perceptível a intensa preocupação com a prostituição, com a migração e com as relações entre ambas [...]”, nos diz Piscitelli (2013, p. 81). Pesquisas têm sido feitas, principalmente ao longo dos anos 2000, contemplando a análise de tais relações, por vezes, salientando um ou outro aspecto. Cito, por exemplo, trabalhos de pesquisadoras e pesquisadores do Brasil e de outros países que se debruçam sobre este debate (DOEZEMA, 2000; SILVA; BLANCHETTE, 2005; AGUSTIN, 2005b; 2007; DAVIDA, 2005; DIAS; SPRANDEL, 2011; TEIXEIRA, 2008; SPRANDEL, 2016; BLANCHETTE; SILVA, 2009; BLANCHETTE; MURRAY; RUVOLLO, 2014; BERNSTEIN, 2007; 2010; 2012; PISCITELLI,

⁸⁰ Quando digo que estes grupos podem ser colocados do mesmo lado, me refiro à pauta de abolição da prostituição. Ainda sim não devemos perder de vista que os motivos para cada um destes grupos defenderem esta pauta são motivos diferentes. Os conservadores religiosos se baseiam em preceitos relacionados a cada religião, e as feministas radicais trazem argumentos que mobilizam a ideia de mercantilização do corpo, empoderamento das mulheres, violência contra as mulheres, etc.

2005; 2006; 2008a; 2008b, 2011; 2012a; 2012b; 2013; 2014; 2016a; 2016b; PISCITELLI; VASCONCELOS, 2008; BLANCHETTE; SILVA; BENTO, 2013; CASTILHO, 2008; KEMPADOO, 2005; 2016).

Considerando o quadro comparativo feito por Doezema (2000), um dos aspectos que se altera é a direção da mobilidade e o tipo de mulher alvo das campanhas. Naquelas primeiras campanhas contra escravidão branca, o objetivo precípua era salvar as mulheres europeias que circulavam para além da Europa. Atualmente, o público-alvo dos esforços antitráfico são as mulheres dos países classificados como pobres ou de “terceiro mundo” na geopolítica internacional, mulheres que procuram viabilizar processos migratórios para países europeus ou da América do Norte.

As narrativas sobre a vítima ainda hoje apelam para o enredo da inocência (DOEZEMA, 2000). Blanchette, Silva, Bento (2013) falam do “mito de Maria” que ajuda a compor o imaginário sobre o tráfico de pessoas, seja no que tange ao processo de elaboração de políticas, seja na prática de imigração, ou mesmo na sociedade em geral. Maria é pobre, geralmente, negra ou parda, mora em uma favela, é honesta e trabalha muito para realizar os seus sonhos e de sua família. Um dia, Maria encontra um homem europeu, branco, de olhos azuis, o típico “gringo” ou “príncipe”, na linguagem dos contos de fadas. Além de amor, este homem lhe promete uma vida cheia de boas oportunidades de trabalho na Europa. O fato é que, na composição desta história, o homem não é nenhum “príncipe”, mas sim um integrante de uma máfia internacional que recruta mulheres para serem escravas sexuais em bordéis da Europa. Maria é enganada. No destino que não é mais “dos sonhos”, a mulher é forçada a se prostituir, sofre violência dos traficantes, tem seu passaporte apreendido. O fim da história pode ser o “resgate” de Maria e a sua deportação para o Brasil, onde denuncia a rede de traficantes que a enganou. Existe ainda a possibilidade de uma vida de sofrimentos que termina com sua morte em um país desconhecido. Maria torna-se a vítima exemplar, a vítima que ensina que às mulheres pobres a melhor opção é permanecer em seu país exercendo os trabalhos precários que neste espaço já lhes cabem.

Histórias como esta de Maria podem acontecer. Todavia, os efeitos das políticas e ações para “salvar” ou “resgatar” as supostas “Marias” acabam trazendo implicações para os processos migratórios de outras pessoas. Aqui incluem-se, majoritadamente, mulheres que saem de seus países cientes de um trabalho nos mercados do sexo, ou outras pessoas que, a partir de redes alternativas de migração, vão para outros países na expectativa de exercerem outros tipos de trabalho (PISCITELLI, 2008a; 2013; TOGNI, 2014). Ademais, as pessoas adquirem o status de “vítima” apenas quando “colaboram” com a polícia denunciando seus “traficantes” que pode ser qualquer pessoa que as “ajudara” no processo de imigração, isto é, seus amigos, pais, mães, irmãos, irmãs, empregadores. Caso não se tornem informantes da polícia, acabam se tornando imigrantes ilegais, criminosas e ameaças à segurança nacional (KEMPADOO, 2005; PISCITELLI; LOWENKRON, 2015).

Doezema (2000) afirma que, nas campanhas antitráfico do século XIX, o racismo era mais explícito, evidenciado, por seu turno, na referência ao próprio termo, qual seja: escravidão branca. Porém, as campanhas atuais contra o tráfico de pessoas carregam um racismo velado, mais sutil. O conteúdo destas ações deixa implícita uma divisão que inclui de um lado o ocidente “iluminado” e com mulheres emancipadas, bem informadas dos perigos do mundo, e de outro lado, os países do sul ou do leste globais em que as mulheres são desamparadas, sempre em condições de desvantagem e a um passo de serem enganadas. Nas palavras de Kempadoo (2016):

A fantasia do resgate é um meio pelo qual os esforços são legitimados como altruístas e humanitários, obscurecendo a dependência e a reprodução do conhecimento racial do Outro nos tropos históricos de, por um lado – a vítima desesperada, empobrecida e incapaz de atender às suas próprias necessidades – e por outro lado, o sujeito branco benevolente, civilizador, que precisa carregar o peso de intervir nas áreas pobres do mundo.

Essas representações sociais acerca das mulheres mais “vulneráveis” quando se trata do tráfico de pessoas, a meu ver, são representações articuladas a uma esfera de enunciação que Chandra Mohanty (1984) chama de colonialidade discursiva. A autora utiliza o conceito de colonialidade discursiva para referenciar o conteúdo das representações da dita “mulher do

terceiro mundo”, representações estas construídas pelos feminismos teorizados e praticados no norte do mundo. Ela identifica uma linha discursiva demarcada por uma espécie de homogeneização da opressão, bem como das próprias sujeitas, as mulheres, que são compreendidas como um grupo praticamente coeso ou monolítico independentemente da consideração de marcadores sociais como classe, raça, localização geográfica, para citar alguns. Assim, na maioria dos textos desde o arcabouço do feminismo ocidental, a imagem da mulher do terceiro mundo estava associada às seguintes características: ignorante, pobre, pouco instruída, orientadas para o contexto doméstico, e/ou vítimas da violência masculina, do processo de desenvolvimento econômico e/ou da estrutura familiar (MOHANTY, 1984).

No texto que ora escrevo não reproduzirei um relato histórico a respeito do modo como foram sendo construídos os dispositivos legais nacionais e supranacionais a respeito do tráfico de pessoas. Entendo que esta descrição não se alinha ao objetivo que mantenho nesta parte e análises mais profundas sobre acordos e convenções relacionados ao tráfico de mulheres, e, posteriormente, ao tráfico de pessoas, podem ser encontradas nos trabalhos de Piscitelli (2006; 2008a; 2013) e de Venson e Pedro (2013), por exemplo. Detenho-me na descrição do chamado Protocolo de Palermo pela influência que teve para a alteração de parte do Código Penal no Brasil no que diz respeito à prostituição, e também pelas menções feitas a tal protocolo em materiais produzidos por um dos grupos religiosos que acompanhei no meu estudo.

O Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em especial Mulheres e Crianças, conhecido como Protocolo de Palermo, foi elaborado no ano 2000 e entrou em vigor, em âmbito internacional, no ano de 2003. Diversos atores com diversos interesses devem ser considerados quando do processo de formulação do protocolo, e, como disse Piscitelli (2005; 2013), seria simplista responsabilizar apenas as feministas pelos aspectos que, posteriormente, caracterizaram o documento. Implicados neste processo estiveram outros grupos com interesses que se vinculam aos diversos Estados Nacionais que atuavam em um contexto de aumento da mobilidade das pessoas dos países “pobres” para os países “ricos”. No

entanto, aqui destaco a atuação das feministas, e, baseando-me nos textos de Kempadoo (2005) e Piscitelli (2005; 2013), descrevo duas dessas correntes feministas que disputaram o debate.

As feministas abolicionistas representam a visão que atualiza o discurso da “escravidão branca”, do século XIX para a “escravidão sexual feminina”, a partir do século XX. Segundo este movimento que faz uma análise feminista radical⁸¹ das relações sociais, o tráfico está sempre ligado à prostituição que é uma das principais formas de opressão patriarcal, uma violação dos direitos das mulheres. Prostituição, para estas feministas, é vista como estupro ou abuso. Portanto, nessa linha, não existe diferenciação entre prostituição forçada e por livre escolha, as mulheres sempre são forçadas pela indústria do sexo. No geral, essas feministas se organizaram (e ainda se organizam) em torno da *Coalition Against the Trafficking in Women* (CATW) (KEMPADOO, 2005; PISCITELLI, 2005; 2013).

A outra abordagem considera “o tráfico como discurso e como prática que emergem das intersecções de relações de poder estatais, capitalistas, patriarcais e racializadas com a operação da atuação e desejos das mulheres de darem forma às próprias vidas e estratégias de sobrevivência e vida” (KEMPADOO, 2005, p. 61). O tráfico não está diretamente relacionado à prostituição que, por sua vez, tanto pode ser uma prática forçada, portanto, criminosa, quanto pode ser exercida voluntariamente por pessoas adultas, configurando-se como uma possibilidade de trabalho. A relação entre tráfico e prostituição pode ser favorecida por conta da falta de proteção que caracteriza trabalhadoras e trabalhadores do sexo (KEMPADOO, 2005; PISCITELLI, 2005; 2013). A *Global Alliance Against Traffic in Women* (GAATW) é um exemplo de organização que se alinha a esta visão, a que, portanto, faz oposição à agenda política abolicionista da CATW.

Em linhas gerais, o Protocolo de Palermo tende a ser percebido, por diversos grupos, como um documento que explicita um certo avanço na tratativa do tráfico de pessoas, isso quando consideramos, principalmente, os tratados anteriores, como a *Convenção das Nações Unidas sobre a Supressão do Tráfico de Pessoas e a Exploração da Prostituição de Outros*, elaborada em 1950. Este último documento, entre outros pontos, refletiu, de forma

⁸¹ No capítulo 6, apresento uma discussão mais detalhada sobre esta vertente do feminismo.

predominante, uma preocupação ainda no chamado tráfico de “escravas brancas, sendo, portanto, um documento lastreado em preceitos abolicionistas e que reproduziu uma noção de tráfico diretamente vinculada à prostituição (PISCITELLI, 2008a; 2008b; 2011; 2013).

O artigo 3º do Protocolo de Palermo traz algumas definições que, a priori, alargam o conceito de tráfico de pessoas:

Para efeitos do presente Protocolo:

- a) A expressão “tráfico de pessoas” significa o recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, recorrendo à ameaça ou uso da força ou a outras formas de coação, ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou à situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tenha autoridade sobre outra para fins de exploração. A exploração incluirá, no mínimo, a exploração da prostituição de outrem ou outras formas de exploração sexual, o trabalho ou serviços forçados, escravatura ou práticas similares à escravatura, a servidão ou a remoção de órgãos;
- b) O consentimento dado pela vítima de tráfico de pessoas tendo em vista qualquer tipo de exploração descrito na alínea a) do presente Artigo será considerado irrelevante se tiver sido utilizado qualquer um dos meios referidos na alínea a);
- c) O recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de uma criança para fins de exploração serão considerados “tráfico de pessoas” mesmo que não envolvam nenhum dos meios referidos da alínea a) do presente Artigo;
- d) O termo “criança” significa qualquer pessoa com idade inferior a dezoito anos.

A contrapelo, os elementos colocados nestas definições têm alimentado intensos debates em torno do tráfico de pessoas. Conforme lemos, a definição de tráfico de pessoas não se restringe à prostituição, inclui “trabalho ou serviços forçados”, “escravatura”, “servidão” ou “remoção de órgãos”. O fato é que também o documento não explicita os termos que delimitariam a “exploração da prostituição de outrem” ou “outras formas de exploração sexual”, o que gera um impasse diante das posições em torno da prostituição. O que Piscitelli (2005; 2006; 2008a; 2013) diz é que, no âmbito do debate sobre prostituição que coloca, de um lado, as feministas radicais abolicionistas e, de outro, as feministas e entidades que apoiam os direitos

de quem exerce o trabalho sexual, o Protocolo de Palermo se mantém em uma aparente neutralidade.

Além disso, a questão do consentimento é colocada na alínea “a” e depois praticamente invalidada na alínea “b”, tornando-se extremamente problemático quando se opera em um contexto de imprecisão sobre o que caracterizaria o tráfico de pessoas, colocando nas mãos daqueles que controlam as fronteiras nacionais o enquadramento das e dos migrantes em posição de vítimas ou não (LOWENKRON, 2015; PISCITELLI; LOWENKRON, 2015). Neste sentido, apesar de um dos objetivos do protocolo ser “proteger e ajudar as vítimas desse tráfico, respeitando os direitos humanos”, lembro-me da análise de Dias e Sprandel (2011) quando dizem que o protocolo foi construído no âmbito de uma convenção para a repressão ao crime organizado, e não em uma arena de discussão sobre os direitos humanos. Essa contextualização importa para entender as tensões e ambiguidades que permeiam a implementação deste protocolo em diversos países.

O Brasil ratificou o Protocolo de Palermo em 2004. Ao longo dos anos, a partir desta época, foi elaborada a *Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas* e os planos sob essa política, sendo o mais recente no ano de 2018⁸². Ainda que tardiamente, mudanças também foram feitas na redação do Código Penal no que tange ao tema do tráfico e sua relação com a prostituição. A Lei n.º 13.344, de 2016, revoga os artigos 231 e 231A que relacionava o tráfico interno e internacional ao âmbito da prostituição⁸³, atividade que no artigo aparecia associada a uma das formas de exploração sexual. A nova lei de 2016 acrescenta o artigo 149A

⁸² Disponíveis no sítio eletrônico do Ministério da Justiça e da Segurança Pública:
<https://www.justica.gov.br/sua-protecao/trafico-de-pessoas>

⁸³ Art. 231. Promover ou facilitar a entrada, no território nacional, de alguém que nele venha a exercer a prostituição ou outra forma de exploração sexual, ou a saída de alguém que vá exercê-la no estrangeiro (Redação dada pela Lei n.º 12.015, de 2009) (Revogado pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 Pena - reclusão, de 3 (três) a 8 (oito) anos. (Redação dada pela Lei n.º 12.015, de 2009) (Revogado pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência) [...]

Art. 231A. Promover ou facilitar o deslocamento de alguém dentro do território nacional para o exercício da prostituição ou outra forma de exploração sexual: (Redação dada pela Lei n.º 12.015, de 2009) (Revogado pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 Pena - reclusão, de 2 (dois) a 6 (seis) anos. (Redação dada pela Lei n.º 12.015, de 2009) (Revogado pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência) [...]

que, de certo modo, alinha o conceito de tráfico ao que está descrito no Protocolo de Palermo⁸⁴. Desde o ano de 2005, contam-se mudanças no Código Penal na matéria sobre prostituição⁸⁵, mas semelhante dispositivo ainda se apresenta afinado com a vertente abolicionista. O artigo 228 ainda coloca a prostituição como uma forma de exploração sexual⁸⁶, por exemplo.

Considerando o período de realização desta etnografia, o assunto tráfico de pessoas raramente foi abordado no contexto das minhas inserções no campo. Em relação ao grupo católico, tais discursos são recorrentes no período que antecede à minha pesquisa, e aqui reproduzo alguns destes discursos, pois eles são importantes para compreender as transformações que ocorreram no campo de atuação deste grupo nos últimos anos.

No ano de 2014, a temática do tráfico de pessoas assume a centralidade nas postagens que analiso do blog da pastoral. Em uma edição do jornal *Grito Mulher*, de maio daquele ano, o que ilustra a capa é uma fotografia de uma mulher branca, corpo bem magro, usando apenas um minúsculo short jeans, aparecendo de costas para a câmera em uma tentativa de esconder os seios desnudos. A capa ainda traz os dizeres: “*Tráfico de seres humanos: uma luta de todos*”.

Figura 03: Jornal Grito Mulher – “Tráfico de seres humanos: uma luta de todos”

⁸⁴ Art. 149-A. Agenciar, aliciar, recrutar, transportar, transferir, comprar, alojar ou acolher pessoa, mediante grave ameaça, violência, coação, fraude ou abuso, com a finalidade de: (Incluído pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 I - remover-lhe órgãos, tecidos ou partes do corpo; (Incluído pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 II - submetê-la a trabalho em condições análogas à de escravo; (Incluído pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 III - submetê-la a qualquer tipo de servidão; (Incluído pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 IV - adoção ilegal; ou (Incluído pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 V - exploração sexual. (Incluído pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência)
 Pena - reclusão, de 4 (quatro) a 8 (oito) anos, e multa. (Incluído pela Lei n.º 13.344, de 2016) (Vigência) [...]

⁸⁵ Ver a tese de doutoramento da Barbara Lobo (2017), a que referencio nesta tese.

⁸⁶ Art. 228. Induzir ou atrair alguém à prostituição ou outra forma de exploração sexual, facilitá-la, impedir ou dificultar que alguém a abandone: (Redação dada pela Lei n.º 12.015, de 2009)
 Pena - reclusão, de 2 (dois) a 5 (cinco) anos, e multa. (Redação dada pela Lei n.º 12.015, de 2009) [...]



Fonte: Site da organização Diálogos pela Liberdade, 2014.

Essa edição chama a minha atenção não somente pela fotografia da capa, mas também pelos textos que a compõem, todos escritos por integrantes da pastoral. O primeiro texto recebe o título “*O Combate ao Tráfico de Seres Humanos: uma Prioridade para nossa Sociedade*” e tem início situando o tráfico de seres humanos para exploração sexual no âmbito das principais violações de direitos humanos e da violência de gênero. Logo em seguida, apresenta o Protocolo de Palermo como instrumento internacional para o enfrentamento ao tráfico de pessoas, destacando o conceito de tráfico adotado no documento. Em outra parte, aborda brevemente as causas do tráfico: “*Várias são as causas. A grande maioria das mulheres traficadas vivem em situação de pobreza, sofreram abusos ou vivem em áreas que tiveram conflitos armados. A maioria, e também pelas razões acima expostas, teve acesso limitado à educação formal. As*

expectativas de encontrar um trabalho digno, de ajudar à família, de fugir da pobreza e do conflito, e de ter maior independência e oportunidades de desenvolvimento pessoal são alguns dos fatores que empurram ou predisõem às mulheres a deixar seu país de origem”.

Um tópico, cujo título é “*Desculpabilizar a vítima*”, aparece no texto para ressaltar que é importante a realização de estudos para não criarmos simplificações no que se refere ao chamado perfil da vítima. Argumenta que o Protocolo de Palermo coloca mais ênfase nas vítimas do que nos autores: “*A preocupação com as vítimas de tráfico é legítima e necessária. No entanto, uma ênfase excessiva na vítima pode nos fazer esquecer o que deveria ser uma preocupação fundamental da justiça: a investigação e punição dos promotores e gestores do crime, neste caso, os traficantes*”.

O texto ainda tem um tópico denominado “*Acabar com a impunidade*” que, além de propor a perseguição das redes criminosas, chama para a erradicação das causas que empurram as mulheres às situações de tráfico, conforme se lê: “*Não basta apenas criar um programa de enfrentamento ao tráfico de pessoas e continuar deixando a vítima em condições vulneráveis*”. Por último, o texto sugere estratégias de combate ao tráfico, entre elas: “*Lutar contra o tráfico a partir de uma perspectiva de direitos humanos, impedindo que a proteção das vítimas fique subordinada ao desmantelamento de redes e ao controle de migração*”.

Sob o título “*Vítimas do Tráfico de Seres Humanos*”, o segundo texto traz uma entrevista com duas mulheres atendidas pela pastoral, uma que disse ter sido traficada para o exterior, e outra que diz ter sido vítima de tráfico interno. O título do texto aparece ao lado de uma imagem que reproduz um par de mãos atadas por correntes.

Figura 04: Mãos acorrentadas



Fonte: Jornal Grito Mulher – “Tráfico de seres humanos uma luta de todos”

Por meio de algumas questões, nesse texto, se conhece a história de V.M. que foi exercer a prostituição no exterior. As perguntas seguem uma ordem narrativa, isto é, nos apresentam como a mulher foi levada para o exterior, os motivos que a fizeram e fazem muitas mulheres aceitarem a proposta, as vivências que deixaram marcas na mulher. A seguir, reproduzo uma das questões e sua resposta que fazem parte da narrativa: *“Por que algumas mulheres continuam arriscando aceitando esses convites para ir ao exterior? Vou falar como brasileira, que já tive lá e sei. As mulheres vão para fora do país por ambição, vontade de melhorar, sonhos, sonhos, sonhos lindos de cinderela. Só que quando chega lá é cinderela e caçador. Que a história conta que cinderela foi caçada pelo caçador a mando da bruxa. Então elas sonham muito. Mas elas sonham acordadas! Brasileira tem essa mania de sonhar acordada! E vem uma amiga de lá, ela não conta as desgraças que ela passou, só conta as maravilhas. Ela tem vergonha de falar. Resumindo: dinheiro. E as famílias aqui são tão... Digamos assim: egoístas que fazem de conta que não sabem que aquela moça saiu com um par de sapatos e volta com uma tonelada de sapatos, casacos de pele, dinheiro. Não quer nem perguntar. Pra quê? Tá entrando dinheiro”*. A história de M.F., outra mulher acompanhada pela pastoral e que foi vítima de tráfico interno com fins de exploração sexual ao ser levada da Praça Rio Branco, centro de Belo Horizonte

(onde exercia o trabalho sexual), para a cidade mineira de Itaúna, divide-se em três eixos: o convite e o engano, a escravidão, a fuga.

O terceiro texto do jornal tem o seguinte título: *“Prostituição e tráfico de mulheres: o que há em comum?”*. O texto começa indicando uma informação da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre o tráfico para exploração sexual, e sobre o número de mulheres envolvidas. O trecho diz: *“De acordo com a OIT (Organização Internacional do Trabalho) o tráfico para exploração sexual corresponde a 92%, sendo que 83% são de mulheres”*. A esta parte segue uma informação atribuída ao Ministério da Justiça sobre a descrição do perfil de vítimas brasileiras, confirmando, segundo o que o texto defende, a maioria feminina.

Em outra parte do texto, busca-se diferenciar tráfico de pessoas e prostituição apresentando menções ao Protocolo de Palermo e citações da Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas: *“Se faz necessário diferenciar Tráfico de Mulheres para a Exploração Sexual, de Prostituição exercida voluntariamente, ainda que exista uma origem comum a ambas as realidades. O Protocolo de Palermo configura Tráfico Humano as seguintes características: Ação (recrutamento, transporte, transferência, alojamento ou acolhimento); Meio (ameaça, uso da força ou outras formas de coação, rapto, fraude, engano, abuso de autoridade ou situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tenha autoridade sobre a outra) e Finalidade (fins de exploração). Mesmo havendo casos de mulheres que saem do país enganadas do que realmente irão fazer no exterior, muitas vão cientes que exercerão a prostituição, muito embora também exista casos de algumas se tornarem alvo de exploração. Sobre essa questão o protocolo de Palermo é claro ao dizer que o consentimento do indivíduo não é levado em consideração, mesmo que a vítima seja maior de idade e capaz de tomar decisões, uma vez que seja comprovada situações de exploração, o que se constitui Tráfico”*.

O perfil das mulheres atendidas pela então Pastoral da Mulher de Belo Horizonte⁸⁷ é apresentado, e, entre tais características, podemos ler o que se segue: *“Já sofreram algum tipo*

⁸⁷ Na época de publicação deste jornal, o nome oficial da organização ainda era Pastoral da Mulher de Belo Horizonte.

de violência intrafamiliar e extrafamiliar (abuso sexual, estupro, abandono, negligência, maus tratos...); São de famílias pobres, convivem desde muito cedo com a escassez crônica de recursos materiais, violência, alcoolismo e drogas”. Ainda no esforço de descrever o perfil das trabalhadoras sexuais na Guaicurus e sua possível relação com o tráfico de pessoas, lê-se: *“Em conversa com algumas mulheres, temos constatado que a realidade em que elas trabalham, acaba sendo um espaço propício a aliciadores que procuram mulheres para continuar exercendo a prostituição no exterior, com a oferta de ganhar mais dinheiro do que o convencional. Numa pesquisa realizada com o público atendido que tinha como objetivo investigar as estruturas criminosas da prostituição, constatamos que na década de 90 muitas mulheres viajaram para o exterior para trabalhar na prostituição, algumas que conseguiram voltar relatam que colegas que foram com elas não retornaram ao Brasil”.*

Não obstante ter destacado o fato de que tráfico de pessoas e prostituição são conceitos diferentes, em duas outras passagens do texto ambos são interpretados em uma perspectiva de violação de direitos ou de reprodução de desigualdades sociais. No primeiro trecho, lê-se: *“O que a sociedade e o poder público precisam saber e tomar consciência é que o Tráfico ou a Prostituição é consequência de violações de direitos fundamentais que os indivíduos são submetidos desde os primeiros momentos de vida. Há um sistema que negligencia seres humanos, tornando-os vítimas, primeiramente da exclusão e discriminação socioeconômico, cultural, racial, de gênero e também histórico geográfico [...]”.* O segundo trecho é este: *“Nessa perspectiva, podemos também constatar que o Tráfico de Mulheres para exploração sexual ou mesmo para o exercício consciente da prostituição em outros países, está intrinsecamente ligado às desigualdades e discriminação de gênero historicamente construída”.*

No blog da pastoral, em postagem do ano de 2014, apresenta-se o projeto *“Diálogos pela Liberdade: Prevenção ao Tráfico de Pessoas entre as Profissionais do Sexo do Hipercentro de BH”*, projeto este que relaciona os seguintes objetivos: *“Promover uma abordagem adequada e de acordo com os compromissos nacionais e internacionais assumidos pelo Estado brasileiro, numa perspectiva de promoção de direitos humanos; incentivar a aproximação da sociedade brasileira com a temática do tráfico de pessoas, para que se possa*

ter mais informações sobre a existência e a complexidade de tal fenômeno e auxiliar no desenho de estratégias e ações de prevenção”.

Semelhante projeto surgiu no contexto das relações entre a Secretaria Nacional de Justiça (SNJ), do Ministério da Justiça e o Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime (UNODC) que, em 2013, lançaram um edital⁸⁸ para chamamento público de organizações da sociedade civil sem finalidade lucrativa que se dispusessem a “*adquirir novos conhecimentos e reconhecer práticas institucionais que possam gerar novas técnicas e metodologias de prevenção ao tráfico de pessoas*”. De outro modo, o projeto organizado pela pastoral se insere em um processo de disseminação de uma política de combate ao tráfico de pessoas.

Piscitelli (2013) fala que, especialmente na primeira década de 2000, um dos aspectos que caracterizou o debate sobre o tráfico de pessoas no Brasil foi o apoio das agências multilaterais supranacionais ao governo e a organizações não governamentais. A autora registra, por exemplo, a assinatura, em 2001, do acordo de cooperação técnica entre SNJ e UNODC para o enfrentamento do tráfico de pessoas, particularmente o tráfico de mulheres para fins de exploração sexual. Esse apoio se estende para além da década de 2000, tornando-se ainda mais presente nos anos que antecederam e no próprio ano da Copa do Mundo no Brasil, tendo em vista o já costumeiro pânico moral gerado em torno dos megaeventos esportivos a respeito do suposto aumento da prostituição, do tráfico humano, ou da exploração sexual de crianças e adolescentes (BLANCHETTE; MURRAY; RUVOLO, 2014).

Segundo informações coletadas no referido blog, o edital lançado pela SNJ e pelo UNODC foi a oportunidade de atuar em uma realidade que já tinha sido constatada a partir das ações da organização na Guaicurus. Especificamente, afirma-se o seguinte: “*Nos últimos anos conhecemos histórias de vida de algumas mulheres acompanhadas na nossa entidade, que estiveram envolvidas em tráfico interno ou externo para fins de exploração sexual. A partir daí nasceu a preocupação por aprofundar no estudo destes casos e começar a realizar uma tarefa de prevenção com nosso público e de sensibilização social*”.

⁸⁸ Edital n.º 24/2013.

A categoria resgate, no âmbito da realização do projeto, aparece da seguinte forma: “*trabalhamos no resgate de sua cidadania, fortalecendo sua autoestima, ampliando seu conhecimento sobre as questões sociais, de gênero, saúde, trabalho, bem como realizando atividades comunitárias, formativas, culturais e artísticas voltadas para promover à reintegração social e a efetividade de seus direitos*”.

O projeto “*Diálogos pela Liberdade*” foi implementado por meio da realização de três oficinas temáticas⁸⁹ de informação e sensibilização com vistas à prevenção ao tráfico de pessoas. Foram elaborados materiais gráficos de sensibilização sobre tráfico de pessoas e os mesmos foram distribuídos entre as mulheres atendidas pela organização.

No âmbito das ações do projeto coordenado pela pastoral, foram realizados seminários e o *Congresso Internacional Diálogos pela Liberdade: Prevenção ao Tráfico de Pessoas*, ocorrido em setembro de 2014, na Escola Superior de Direito Dom Helder Câmara em Belo Horizonte. O jornal *Grito Mulher*⁹⁰, de outubro de 2014, cuja matéria de capa tinha o seguinte título “*A missão de alertar sobre o Tráfico de Seres Humanos*”, traz um conteúdo que consiste em relatos dos temas que foram discutidos no congresso por pesquisadores, profissionais diversos e religiosos do Brasil e de outros países. Recebi este informativo impresso junto a outros materiais gráficos sobre a então organização Diálogos pela Liberdade⁹¹ em um seminário que esta promoveu em 2017. Apesar de não ter havido uma mesa específica sobre o tema neste seminário, alguns convidados do evento, dentre estes, destaco Adriana Piscitelli e Thaddeus Blanchette, apontaram em suas comunicações aspectos que nos remetiam à confusão entre os conceitos de prostituição e tráfico de pessoas, problematizando também as noções de exploração sexual e exploração do trabalho sexual. No que tange aos textos que compõem o

⁸⁹ Segundo informações contidas no relatório final do projeto, o objetivo era disseminar, entre as mulheres que exercem o trabalho sexual, o conhecimento da realidade do tráfico de seres humanos com fins de exploração sexual, de forma a reduzir o risco de serem aliciadas.

⁹⁰ Considerando o acervo disponibilizado no próprio sítio eletrônico da organização, o jornal *Grito Mulher* teve edições até o ano de 2015. A partir de 2016, quando adota o nome de Diálogos pela Liberdade, não se encontram mais publicações do referido jornal.

⁹¹ Lembro aqui que a organização, em 2016, alterou oficialmente o nome Pastoral da Mulher de Belo Horizonte para Diálogos pela Liberdade.

informativo sobre o tráfico de pessoas, apresento o quadro a seguir com um resumo das principais ideias que os conformam:

Jornal Grito Mulher – Ano XXII – Edição n.º126 – Outubro de 2014 A Missão de Alertar sobre o Tráfico de Seres Humanos		
Título do texto	Autor(es)	Concepções em relação ao campo do tráfico de pessoas e/ou resumo das ideias principais do texto
Uma oportunidade de aprofundar sobre esse flagelo	Equipe da Pastoral da Mulher de Belo Horizonte	<ul style="list-style-type: none"> • Trata-se de um relato a respeito da participação da Ir. Olga Colipe no Congresso Internacional Diálogos pela Liberdade: Prevenção ao Tráfico de Pessoas. • A religiosa relembra a história de surgimento da missão Oblata e ressalta trechos de um documento em que a instituição reafirma suas ações de combate ao tráfico de pessoas para fins de exploração sexual.
Tráfico de Mulheres Brasileiras: a Experiência do Projeto Oblata “O Mercer”	Roberto Ferrerio (Pedagogo no Projeto O Mercer – Espanha)	<ul style="list-style-type: none"> • O texto apresenta como se caracteriza o processo de tráfico de mulheres brasileiras para exercerem a prostituição na Galícia, Espanha. • Argumenta que as mulheres são enganadas ainda no Brasil. Aliciadores se aproveitam da situação de precariedade econômica, desinformação e idealização da vida na Europa, ofertando oportunidades de trabalho vantajosas na Espanha. • O conceito de consentimento ou voluntariedade que qualificaria as situações de tráfico é problematizado. “Estas expectativas provocan que muchas mujeres acepten esa propuesta, hecho en el que se basan aquellos argumentos que hablan de una voluntariedad de la persona en esta elección, obviando todas las situaciones que estan de la misma y que hacen que realmente sea una “voluntariedad sesgada”, puesto que no es más que aferrarse a um último recurso”. • Um cenário de dívidas, exploração do trabalho, consumo de álcool e drogas é apresentado. • Por último, o papel do projeto “O Mercer” é dimensionado neste contexto de tráfico defendido no texto.
Comércio infamante num mundo globalizado	Priscila Siqueira (Jornalista)	<ul style="list-style-type: none"> • Reflete sobre o tráfico de pessoas a partir do tema da violação de direitos humanos. • Chama a atenção para as implicações de gênero e raça no âmbito do tráfico de pessoas citando dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e dados da Pesquisa sobre Tráfico de Mulheres, Crianças e Adolescentes para a Exploração Comercial no Brasil (PESTRAF), publicada em 2003. • Ao se deter sobre “as causas da vulnerabilidade da mulher e da criança do sexo feminino ao tráfico de pessoas”, a autora cita dados fornecidos pela CATW, uma organização com pautas abolicionistas no que se refere à prostituição. • Salienta a importância do Protocolo de Palermo e da elaboração e aprovação da Política Nacional contra o Tráfico de Pessoas no que diz respeito à prevenção do tráfico de pessoas e ao atendimento da vítima.
Cinderela Traída: Analisando um Mito Brasileiro sobre o Tráfico de Pessoas	Thaddeus Blanchette	<ul style="list-style-type: none"> • O texto busca fornecer uma visão geral de como o tráfico de pessoas é imaginado no Brasil. E para tanto, problematiza a construção mitológica, especialmente no que se refere ao que foi nomeado como “Mito de Maria”, que se constitui enquanto “narrativa hegemônica sobre o tráfico que guia políticas, orienta policiais e educa a sociedade civil”. Sobre o Mito de Maria, o texto traz: “[...] narra a história

Jornal Grito Mulher – Ano XXII – Edição n.º126 – Outubro de 2014 A Missão de Alertar sobre o Tráfico de Seres Humanos		
Título do texto	Autor(es)	Concepções em relação ao campo do tráfico de pessoas e/ou resumo das ideias principais do texto
		<p>de uma jovem brasileira inocente, (quase sempre negra ou morena e sempre pobre) que é recrutada por um vilão sem escrúpulos (geralmente homem branco e estrangeiro, loiro, de olhos azuis) para trabalho no exterior (muitas vezes como empregada doméstica ou bailarina). Quando a moça chega a seu destino, ela é obrigada a trabalhar como prostituta e não consegue encontrar nenhuma maneira de sair de sua situação desesperada. Se a história tiver um final feliz, essa normalmente envolve “Maria” sendo salva pela polícia e “repatriada” de volta para o Brasil”.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Argumenta-se que a narrativa construída a partir do Mito de Maria delinea a noção de que as vítimas de tráfico tomam suas decisões de migrar com base em “contos de fadas” em que elas são as cinderelas cortejadas por “príncipes” que são, na verdade, os traficantes vilões.
Tráfico de Pessoas: a Exploração das Vulnerabilidades por Diversos Poderes	Joao Batista Moreira Pinto	<ul style="list-style-type: none"> • O texto traz elementos para refletir sobre o tráfico de pessoas, a partir do filme “Anjos do Sol”, de Rudi Lagemann. • A vulnerabilidade social é o mote para discussão do tráfico de pessoas. Primeiro, identifica-se a vulnerabilidade econômica: “Apesar de não podermos afirmar que, na origem de toda situação de aliciamento para prostituição ou outra forma de exploração, tenhamos uma situação de fragilidade econômica ou social forte, é possível afirmar que essa é a realidade na grande maioria desses casos”. • Posteriormente, citam-se outros fatores que podem interferir na aceitação ou não das ofertas de aliciadores: “a formação religiosa, familiar ou cultural, ou simplesmente as trajetórias ou histórias pessoais; que podem permitir alguma outra perspectiva ou possibilidade diante da vida”. • O texto encerra reivindicando a necessidade de políticas públicas que considerem as vulnerabilidades sociais.
Prostituição Feminina: um Recorte de Gênero e Raça	Ana Paula Santos (Pedagoga da Pastoral da Mulher de Juazeiro/Bahia) e Fernanda Lins (Assistente Social da Pastoral da Mulher de Juazeiro/Bahia)	<ul style="list-style-type: none"> • Inicia o texto indicando que falar de prostituição é falar de ambiguidades, não sendo “possível definir suas causas e consequências em apenas um dado”. • Comenta sobre o documentário “Cinderelas, Lobos e Príncipe Encantado”, de Joel Zito Araújo. Explica que o documentário apresenta dados sobre a prostituição e o tráfico de pessoas, e retrata a esperança de mulheres brasileiras na busca pela melhoria de vida e o sonho de encontro com o príncipe encantado. As autoras relacionam o conteúdo do documentário com a experiência que tem cotidianamente com as mulheres “em contexto de prostituição” na Pastoral da Mulher de Juazeiro, na Bahia. • O texto destaca a situação das mulheres negras. “Desde esse olhar, pode ser verificar as influências das relações de poder, onde as mulheres negras, pobres e em situação de prostituição, se encontram em situações desfavoráveis e de exploração”.

Jornal Grito Mulher – Ano XXII – Edição n.º126 – Outubro de 2014 A Missão de Alertar sobre o Tráfico de Seres Humanos		
Título do texto	Autor(es)	Concepções em relação ao campo do tráfico de pessoas e/ou resumo das ideias principais do texto
		<ul style="list-style-type: none"> • Usa-se a referência da socióloga Patrícia Mattos para dizer que a escolha da prostituição é uma “escolha pré-escolhida”, isto é, a partir de alternativas de um contexto de precariedades. • No fim do texto, justificam-se as ações da organização. “Essas são algumas das razões que justificam a existência do trabalho realizado pela Pastoral junto às mulheres no referido contexto, onde o que se busca é proporcionar alternativas para a melhoria das suas condições de vida e inserção cidadã, gerando um processo de transformação social, político e econômico”.
O Tráfico de Mulheres Brasileiras com fins de Exploração Sexual e o Enfrentamento no Brasil	Verônica Maria Teresi	<ul style="list-style-type: none"> • O texto inicia demarcando o problema do tráfico de pessoas. • Algumas informações sobre o Protocolo de Palermo são apresentadas, além do conceito de tráfico no contexto do protocolo. • Destaca o número significativo de mulheres vítimas de tráfico para fins de exploração sexual. • Cita uma pesquisa que trata do tráfico de mulheres brasileiras para a Espanha e fala sobre a Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, implementada pelo Brasil.

Quadro 01: Resumo dos textos publicados no Jornal Grito Mulher – Edição de outubro de 2014.

Fonte: Elaborado pela autora.

Ao fazer uma análise das postagens do blog da antiga pastoral, a partir do ano de 2015, a ênfase dada ao tema do tráfico de pessoas diminui consideravelmente. A abordagem do assunto parece se deter em postagens de notas a cada dia 30 de julho, *Dia Mundial contra o Tráfico de Pessoas*. As agentes pastorais com as quais convivi não expressaram diretamente os motivos desta mudança. Todavia, a partir da minha inserção no campo, penso que tal alteração em relação ao assunto tráfico de pessoas para fins de exploração sexual, ou pelo menos a ênfase que é conferida a ele, se deve a dois aspectos. O primeiro deles reflito que seja pela diminuição de ofertas de iniciativas de financiamento a ações de combate ao tráfico de pessoas nos últimos anos, isso considerando os anos depois da ratificação do Protocolo de Palermo pelo Brasil, e os anos anteriores mais próximos da realização dos grandes eventos esportivos sediados no país. O segundo aspecto creio ser o ajuste de linguagem das organizações que lidam com as trabalhadoras sexuais que, ao longo dos anos, tem fortalecido sua organização política coletiva em torno da reivindicação de direitos.

Na pastoral, a discussão sobre direitos das mulheres vai ganhando centralidade, como apresentarei ao longo da tese e mais especificamente no capítulo 5. Uma das poucas vezes que ouvi sobre o tráfico de pessoas neste contexto foi no curso de formação de voluntários promovido pela instituição em 2019, o *Curso Intervenção Social na Prostituição e suas Interfaces*. Logo no primeiro dia de curso, em uma apresentação de slides, a missão daquele grupo católico foi explicitada: “*trabalhamos diretamente com a prostituição feminina no contexto de exclusão social e mulheres vítimas do tráfico de pessoas para fins de exploração sexual*”. Ressalto esse momento, pois foi um dos poucos momentos que, pessoalmente, li e ouvi, naquele contexto, durante o tempo das observações em campo, a respeito de tráfico de pessoas. A linguagem de intervenção na prostituição vai se modificando ao longo dos anos, como acontece também no campo de Skackauskas (2014).

Afirmo que, mesmo ocorrendo essa mudança na linguagem e na apropriação de determinados temas relacionados à prostituição, o projeto “*Diálogos pela Liberdade*” e o que o caracteriza, certamente, tem uma importância na história da Pastoral da Mulher, tendo em vista que, em 2016, a organização altera formalmente seu nome para a mesma denominação que era dada àquele projeto, o qual incorporava ações de prevenção ao tráfico de pessoas. Na época de formulação do projeto para o edital da SNJ e UNODC, a justificativa do nome Diálogos pela

Liberdade era: *“Liberdade e dignidade humana são temas centrais do projeto. Diálogo e informação se configuram como peças que podem ser utilizadas em outros trabalhos”*. Segundo material produzido pela organização, a logomarca do projeto traz o desenho de um pombo em uma perspectiva que enxerga os pombos como mensageiros de informações, além disso, representariam a paz, a pureza e a liberdade. O círculo com ondas quer se referir ao processo de transmissão de informações.

Neste contexto, a referência à palavra “liberdade” sempre me pareceu uma herança daqueles grupos abolicionistas que faziam campanhas contra a “escravidão branca”, ou daqueles que associam a prostituição ao tráfico de pessoas para fins de exploração sexual, visto como a “escravidão moderna”. Liberdade como o oposto de escravidão, de um estado de servidão ou estado de estar sujeito a algo ou a alguém. Liberdade ou libertação como uma consequência de um resgate, cujos significados serão aprofundados na seção subsequente.

No caso de uma das organizações de base protestante que atua na Guaicurus, faço menção a um texto e a uma cena que suscitam o modo como a temática do tráfico de pessoas é abordada e como os aspectos mobilizados se confundem com a prostituição.

Em publicação do ano de 2018 no site da Convenção Batista Mineira são identificadas as ações realizadas pela organização por ocasião do dia 30 de julho. Segundo a publicação: *“[...] realizou-se ações, em parceria com a Casa Alma Livre, na distribuição de uma cartilha preventiva, com conteúdo explicativo sobre o tráfico de pessoas, visitas as áreas de vulnerabilidade social na cidade de Belo Horizonte e região metropolitana, como prostíbulos, presídios e unidades de recuperação de jovens e adolescentes, além de um impacto evangelístico, realizado no aeroporto Internacional Tancredo Neves, na região metropolitana de Belo Horizonte. A temática abordada em todas as ações levou o mote: “Liberdade não se compra. Dignidade não se vende”*”.

O texto destaca ainda as palavras de um dos membros da organização: *“Nós como igreja não podemos simplesmente cruzar os braços e não fazer nada vendo as coisas acontecerem tão diante dos nossos olhos. Não podemos ver nossas crianças sendo abusadas, nossos adolescentes sendo levados para a prostituição, e nossas mulheres sendo comercializadas e levadas para outros estados ou outros países [...] a igreja tem papel fundamental”*.

Em linhas gerais, o que se depreende deste material é que a concepção de tráfico de pessoas aparece de modo impreciso e relacionado a processos que nem sempre conformam a realidade das chamadas vítimas de tráfico, como, por exemplo, ao abuso sexual de crianças e adolescentes, à exploração sexual de menores de idade, à prostituição de mulheres. O apelo tange ao sexual, obliterando, por exemplo, a existência de redes de tráfico de pessoas para o exercício de outros trabalhos precarizados. Ademais, os limites entre os conceitos aparecem borrados, mistura-se o que é tipificado como crime e o que não é.

Mais um exemplo do modo como este mesmo grupo protestante mobiliza conceitos no campo da prostituição é de uma cena que ocorreu a partir da campanha que fizeram contra a exploração sexual de crianças e adolescentes, no mês de maio de 2020. Em fotografias que visualizei nas redes sociais de um dos membros do grupo, estavam homens e mulheres com camisas de cores alaranjadas e com os dizeres que enfatizava a luta contra a exploração de crianças e adolescentes. Junto a brinquedos e caracterizações estéticas que remetiam a uma estética infantil (mulheres com cabelos de tranças ou estilo “maria-chiquinha”), o grupo aproveitava os carros parados no trânsito para aludir às cenas de abuso. O fato é que muitas destas cenas ou performances foram realizadas, como as próprias fotografias indicavam, na Rua Guaicurus, em meio aos hotéis cujos quartos são alugados para o exercício do trabalho sexual. Apesar de os cartazes não estabelecerem relação direta entre a exploração sexual infantil e a prostituição como trabalho, existe um peso simbólico de realizar este tipo de manifesto na Rua Guaicurus. A narrativa que se produz parece relacionar a exploração sexual infantil com a prostituição.

2.3 As noções de resgate na Guaicurus

O fim da manhã de discussões no *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas*, realizado em Belo Horizonte, é permeado de muitas intervenções interessantes, dentre as quais eu destaco a fala de Bertha que se apresenta como pertencendo ao grupo Diálogos pela Liberdade ou à antiga pastoral. “*Se algum dia, tentamos tirar a mulher da*

zona, hoje, nós é que estamos na zona. Temos sim o viés religioso porque somos mantidas por uma organização religiosa, mas estamos juntas e misturadas, lutando por direitos”.

O que Bertha fala neste evento nos permite fazer determinadas afirmações. Primeiro, a afirmação de que as intervenções feitas pela organização podem ter se caracterizado por uma perspectiva abolicionista, isto é, visando “*tirar a mulher da zona*”. A integrante do grupo coloca esse objetivo no passado e não no presente da organização. O texto que escrevo nesta parte mostra o esforço destas religiosas e profissionais em demarcar essa mudança. Outra interpretação que pode ser feita desta fala de Bertha trata da relação fundamental que parece existir entre o “*viés religioso*” e a ideia do resgate da mulher prostituta, e como a pastoral busca, em momentos diferentes, associar ou não sua imagem ao que toca o religioso. Lembro-me aqui da influência que, historicamente, as religiões, em especial, as religiões cristãs tiveram na classificação das prostitutas como mulheres pecadoras ou vítimas dignas de compaixão (DABHOIWALA, 2013).

Baseio-me nos dizeres de Bertha para aprofundar, nesta seção, como se dão (ou se deram) as dinâmicas do resgate na Guaicurus, ou pelo menos, como essas dinâmicas têm se transformado ao longo do tempo a partir de entrelaçamentos com uma linguagem que aciona a questão dos direitos humanos.

Logo no início das minhas incursões ao campo, identifiquei que a pastoral sustenta sua metodologia de trabalho em três fases ou o que chamavam de “projetos”. Era feita primeiro a *Aproximação (ou Abordagem)* que abarcava a realização de visitas aos locais em que as mulheres exercem a prostituição. Essas visitas eram realizadas, geralmente, no período da tarde por um agente da organização acompanhado de um voluntário ou por vezes até por dois voluntários quando um destes estava há um tempo razoável na pastoral. Trajados com os coletes que os identificavam como sendo do grupo Diálogos pela Liberdade, eu os observava sair com as mãos que seguravam blocos de panfletos, e os via chegar e se reunirem para fazer o relatório da visita. No curso de voluntários, aprende-se que a visita aos hotéis em que as mulheres trabalhavam era “*uma ação que proporciona diálogo, informação, sensibilização, conhecimento da realidade, além de ser uma forma de convidá-las a participar das atividades oferecidas no projeto Diálogos pela Liberdade*”.

A *Acolhida*, tal como me explicam as religiosas e leigas da organização, é o momento em que as mulheres procuravam a pastoral em busca de alguma informação ou algum serviço,

por exemplo, atendimentos psicológicos, socioassistenciais. É uma fase que se fundamenta, por assim dizer, no propósito de “[...] *melhorar a defesa dos direitos das mulheres em situação de prostituição, o acesso aos serviços socioassistenciais e contribuir para o resgate de sua cidadania, fortalecendo sua autoestima, ampliando seu conhecimento sobre as questões sociais, de gênero, saúde e trabalho*”. Esse trecho, retirado da cartilha entregue no curso de formação de voluntários, era parte dos pressupostos do projeto “Diálogos pela Liberdade”, implementado no ano de 2014 a fim de combater o tráfico de pessoas, conforme já apontei na seção anterior.

A fase denominada *Sensibilização ou Advocacy* ocorre por meio de palestras e seminários organizados ou não pelo grupo a fim de abordar temas relacionados à prostituição e aos direitos das mulheres que a exercem. Envolve também a participação em conselhos regionais e articulação com outras entidades parceiras. A sensibilização “*visa ampliar o trabalho de conhecimento do público, através de atividades promovidas pelas unidades e parceiros, para a desconstrução do estigma, sensibilizando a sociedade civil, o poder público e a academia sobre a realidade das mulheres que exercem a prostituição, criando condições para o acesso e reconhecimento dos direitos.*”.

Rita, uma das funcionárias do grupo católico, me diz que foi a partir de 2005 que a pastoral iniciou um processo de pensar o que chama de proposta pedagógica. Antes desse marco temporal, a organização não tinha uma metodologia definida. As irmãs abriam o espaço físico localizado na região central da cidade para receber as mulheres e muitas destas frequentavam o lugar apenas para lancha ou para dormir por um período, descansando da “*batalha na praça da rodoviária*”, por exemplo.

A metodologia que foi delineada na época possui traços semelhantes às três etapas que descrevi anteriormente. Todavia, um aspecto que a diferencia, sem dúvida, é a aposta, naquele período, na Economia Solidária:

[...] E foi nisso que a gente começou a proposta pedagógica, e ela foi construída como quatro círculos, que era a “abordagem”, que as irmãs chamam isso nos outros projetos como “abordagem”. A gente fez aqui em Belo Horizonte, a gente começou a estudar e falamos que abordagem não é um termo legal, porque abordagem quem faz é policial. Eram por etapas, então a primeira etapa seria “abordagem”, que a gente chama “aproximação”, que é quando a gente vai até os espaços que antes eram mais na rua, nas praças. A gente não ia muito em hotéis, focava mais em praças. Abordagem. Depois “acolhida”, que era quando essa mulher que foi abordada chegava aqui ao espaço, ela era acolhida e aí depois ela começava a fazer um trabalho, quando

ela começava a se interessar em fazer algum atendimento, algum curso, alguma coisa, aí ela entrava na questão do atendimento mais personalizado. E depois essa mulher que fez esse trabalho, que está em processo, que está querendo crescer, entra na outra etapa, que é a etapa de “seguimento”. Dão o nome de seguimento, mas tinha outro nome que era ligada a Economia Solidária. Porque pensava-se assim dela começar a fazer meios de sobrevivência fundamentados na Economia Solidária [...] (Rita)

A questão da Economia Solidária⁹² foi implementada de modo a oferecer para as mulheres atendidas pelo projeto uma alternativa que pudesse ser geradora de renda e trabalho, ou dito de outro modo, uma maneira de as mulheres abandonarem a prostituição. Foi criado um grupo em que as mulheres aprendiam a costurar, a fazer bolsas, por exemplo. O nome do grupo era bastante alusivo a uma lógica do resgate: “*Começar de Novo*”. O que era produzido pelas mulheres que participavam deste grupo era vendido em feiras diversas. Octavia e Laudelina, duas mulheres que exerceram o trabalho sexual na região por muitos anos, fizeram parte deste projeto. “*Já vendi muita coisa na feira hippie, minha filha*”, Octavia me disse em um dos dias de conversa que tivemos. Laudelina, por seu turno, afirmou: “*A Pastoral deu pra mim e pra uma menina uma barraca, numa feira na Bernardo Monteiro*”. Perguntei à Laudelina se então foi nesta época que parou de trabalhar nos hotéis. Ela responde com uma negativa dizendo que a feira era apenas nos dias de sexta-feira, então a frequência aos hotéis obedecia ao seguinte padrão: “*Eu ficava assim, ia, não ia, ia, não ia, entendeu?*”.

A metodologia que incorporava os princípios da Economia Solidária não teve os resultados esperados, e as dificuldades imperaram, contexto que indicou uma mudança na proposta de trabalho. A questão da luta pelos direitos começa a se destacar nas falas dos membros do grupo.

E aí chegou um momento que a gente foi vendo que era muito difícil, aí foi quando a gente foi migrando pros hotéis e a gente via que o problema era outro, teria que fazer todo um trabalho com essas meninas fundamentadas no resgate da autoestima porque era uma das coisas que a gente via que era a primeira coisa que afundava na vida delas: autoestima, de se reconhecer como sujeito de direito, de se reconhecer como mulher, sabe? Isso tudo a gente começou a ver e que, por exemplo, chegava a mulher aqui e falava “eu não quero mais essa vida”, mas a gente sabia que era muito difícil, por exemplo, “não quero mais ir na prostituição” e você também não ter, por exemplo, um estudo. E é uma realidade, não tem nada que possibilite ela a ir para outros espaços, que foi quando a gente foi fazendo esse nosso trabalho, encaminhar pros

⁹² De modo geral, a Economia Solidária é forjada no âmbito da desconstrução da concepção de uma economia de mercado. Trata-se, assim, de um modo de produção em que os resultados econômicos pretendidos se baseiam nos ideais de democracia, igualdade e bem-estar coletivo (SINGER, 2000). Para um aprofundamento das discussões que abarcam a noção de Economia Solidária, sugiro, além dos textos de Singer (2001; 2001), os trabalhos de Barreto e Paula (2009) e Paula *et al.* (2011).

serviços socioassistenciais, lutar junto com elas para que elas tenham os direitos que estão na Constituição, os direitos todos do ser humano. E trabalhar esse ser mulher, esse ser com dignidade, a questão de gênero e etc. E aí a gente começou a ver que o problema não era exatamente isso porque muitas mulheres, tinham mulheres que elas, por exemplo, elas produziam as bolsas, produziam outros materiais, iam vender. Só que às vezes elas iam pra feira Bernardo Monteiro, que tinha essas feiras, mas depois elas foram desistindo. Chegavam lá, elas não conseguia às vezes nem pagar o almoço daquele dia, você está entendendo? É uma ideia legal, mas ela está engolida por um sistema capitalista pelo qual estamos inseridos. (Rita)

O fracasso das ações que se sustentavam no conceito de Economia Solidária parece ser atribuído às relações que conformam o sistema capitalista. E considerando esse cenário, o foco do trabalho desenvolvido se altera. Da fala de Rita sobre as ações do grupo, apreendo que o resgate da prostituição, que pretendia ser viabilizado pela geração de renda a partir da comercialização dos trabalhos artesanais, passa a ser “*resgate da autoestima*” baseando-se na garantia dos direitos das mulheres, o que se concretizava, por exemplo, no encaminhamento dessas mulheres a serviços socioassistenciais.

Refletindo ou não os pressupostos da Economia Solidária, a questão da realização de artesanatos pelas mulheres que ainda hoje frequentam a pastoral tem papel significativo na fase de *Acolhida*. É um momento de maior aproximação entre as mulheres e de criação de vínculos, mas também é uma oportunidade para aprenderem um ofício, afirma uma das integrantes do grupo. Desde o início das minhas visitas ao local de funcionamento do grupo, percebi que, na maioria das tardes, a realização de algum tipo de artesanato era uma das atividades principais. Acompanhei a confecção de bijuterias, de garrafas decoradas, de árvores de Natal feitas de antigos folhetos religiosos. Quem ensinava a produzir esses artesanatos eram as religiosas que trabalhavam na unidade de Belo Horizonte. Segundo informações das próprias mulheres que passavam boa parte das tardes sentadas em volta da grande mesa conversando e fazendo algum destes trabalhos manuais, de dois itens que produziam, elas ficavam com um deles, sendo que o outro a pastoral destinava para sorteios nas festividades realizadas. Alice me disse que vendeu para uma vizinha uma das garrafas decoradas que fez. E me disse: “*é um dinheirinho que ajuda*”. Todavia, a lógica de produção de artesanatos como um dos aspectos do trabalho desenvolvido no grupo Diálogos pela Liberdade não é formada por sentidos homogêneos. Outra mulher entrevistada por mim e que conhece a pastoral há vários anos questiona a finalidade das atividades: “*Artesanato?! Tem artesanato lá, mas não dá em nada, pra mim não serve pra nada, ninguém vive só de artesanato, não vive mesmo, é muito difícil, é muito complicado, sabe?!*”

A oferta de cursos profissionalizantes tornou-se uma das possibilidades no âmbito da metodologia que passou a ser adotada nos últimos anos. Na época da pesquisa, vislumbrei a formação de turmas de cursos como o de *Mega Hair*, Cuidador de Idosos, além de Inglês e Espanhol. Os cursos são gratuitos, apenas as apostilas são compradas pelas mulheres, como ocorre especificamente com o curso de Cuidador de Idosos, curso em que o material era adquirido mediante o pagamento de 50 reais.

Geralmente, os cursos oferecidos são contratados pela pastoral, isto é, a organização compra o curso de institutos de educação profissional e toda a estrutura que o envolve, como a realização das aulas por profissionais da área e a certificação das alunas ao fim do curso, cumpridas todas as exigências⁹³. A exceção dessa característica fica para os cursos de Inglês e Espanhol que eram ministrados por missionários voluntários. As atividades de instrução eram realizadas nas dependências da pastoral e, em sua maioria, na parte da manhã.

Em 2019, pude participar efetivamente em um dos encontros da primeira turma oferecida no ano do curso de Cuidador de Idosos. Por conta de ter mencionado que lecionava uma disciplina sobre legislação trabalhista e previdenciária, e ainda sabendo da minha disponibilidade em contribuir com a organização de alguma forma, fui convidada para ministrar o conteúdo sobre os aspectos trabalhistas que permeiam a profissão de um(a) cuidador(a) de idosos, assunto que era um dos últimos conteúdos do curso. E numa manhã de segunda-feira, ministrei uma aula para cerca de doze trabalhadoras sexuais, sendo que, entre estas, apenas uma mulher realizava estágio em uma clínica de repouso.

Jurema, uma das funcionárias da pastoral, fala sobre os aspectos que sustentam a oferta dos cursos para as trabalhadoras sexuais na Guaicurus.

[...] O curso, a ideia dele era de geração de trabalho e renda. Todos os cursos eram, tanto o de cuidador de idosos quanto o de megahair. A gente percebeu que o curso não atinge o objetivo enquanto geração de trabalho e renda porque a gente começa com uma turma, a gente paga um curso que pode chegar até a trinta pessoas, a gente tem trinta e três pessoas inscritas num curso, no entanto, só doze frequentes e duas pegam o certificado. [...] E aí a gente percebe que, para esse fim, o curso não atinge o objetivo dele. No entanto, o curso para outros fins, ele é muito válido. Não só o curso, qualquer curso que a gente possa oferecer aqui, porque ele melhora a autoestima da mulher, a mulher começa a ter pelo menos uma justificativa pra família. Falar assim “tenho um certificado de cuidadora de idosos”. Porque muitas falam que estão cuidando de idosos em outras cidades, né.

⁹³ No curso de Cuidador de Idosos, um dos requisitos era a realização do estágio formal, por exemplo.

Identifico que a descrição do objetivo de oferta dos cursos se assemelha muito com o propósito da abordagem da Economia Solidária adotada anteriormente: “*geração de trabalho e renda*”. No caso, geração de outro trabalho e de uma renda fora do exercício do trabalho sexual. E tal como a abordagem antiga, a oferta dos cursos não acumula indicadores de sucesso em relação ao seu objetivo original, conforme avaliação de Jurema. O curso adquire outros sentidos: a de melhorar a autoestima, ser uma espécie de fachada para ocultar o exercício do trabalho sexual. Virgínia, uma das trabalhadoras sexuais atendidas pela organização, associa a importância dos cursos ao aumento da autoestima das mulheres e, em particular, da crença em sua própria capacidade.

Logo quando eu vim pra cá, eu acho que foi no final de 2016, acho que foi. Eles estavam promovendo cursos e eu fiz o meu em 2017. Curso de cuidadora de idoso. Eu fiz o meu, entendeu?! Falar a verdade a você, a Pastoral em si ela é muito boa pras mulheres profissionais do sexo, muito boa, muito boa. Só nessa linhagem dela dar cursos, entendeu? Tem mulheres no meio da profissão que elas se sentem muito debilitadas por não ter um espaço no mercado de trabalho. Então a Pastoral veio com tudo isso pra ajudar, entendeu? Até porque tem psicólogas, tem um monte de gente lá que são pessoas do bem mesmo, pra ajudar. Então elas ajudaram principalmente a mim, eu não tinha curso de nada, eu não sabia nada, eu vivia numa ignorância tamanha que eu achava que isso pra mim tudo foi novo. Eu achava que eu era aquela pessoa que ia morrer, aquela pessoa, e que eu ia sempre ser aquela pessoa, não ia crescer, não ia ter capacidade de nada na minha vida. E através deles lá eu consegui, eu tenho o quê? Eu tenho o curso de cuidadora de idoso, eu tenho o curso de computação, eu tô fazendo o curso de inglês e espanhol agora com o Leo e o Mariano. E fora o que eles assiste da gente, né.

Os sentidos sobre o objetivo dos cursos oferecidos pela pastoral não são homogêneos. Uma das integrantes do grupo atrela os cursos a uma ideia de profissionalização para um outro trabalho, isto é, fora do âmbito da prostituição, o que traz implícito um sentido de resgate. A realização dos cursos assume o significado da possibilidade de “*escolher algum outro trabalho*”. Destaco o trecho do que foi dito por esta agente: “[...] *A gente vai trabalhando com elas, procurando que elas façam cursos profissionalizantes como a gente está fazendo todo ano, cuidador de idoso agora vai ter um, vai começar dia dezoito, né? Então estamos mantendo para elas se formarem, e elas poderem escolher algum outro trabalho, alguma coisa que seja melhor para elas, né. Então estamos trabalhando neste sentido, né*”. Na continuação desta conversa, eu pergunto se as mulheres param de trabalhar nos hotéis após a conclusão do curso, e a agente responde: “*Oh, depende, se tem um trabalho fixo para cuidar dos idosos em alguma*

casa de idoso. Se é fixo, aí elas já, igual fim de semana, fazem. Mas é um meio para elas saírem, né? Agora tem que gostar, tem que praticar, tem estágio a fazer [...]”.

Sobre os cursos ofertados pela pastoral, algumas trabalhadoras sexuais os significam como meios para a saída da prostituição. Elas externalizam essa ideia relacionando, direta ou indiretamente, a oferta dos cursos com a oferta de uma oportunidade fora da prostituição.

Eu acho que eles dão esses cursos pra mulher sair dali mesmo, poder conseguir um serviço, né, poder trabalhar e sair dali. Pra mim é isso, não é que eles falam diretamente não. (Cleusy).

Elas dão oportunidade, tipo os cursos que elas dão eu vejo como oportunidade. Porque tem mulheres que não nasceram pra trabalhar aqui. Elas dão o curso e tem mulheres que já fizeram o curso de cuidadora, trabalham, e na folga vem aqui e continua, quer dizer, continuam. E isso é importante, dar oportunidade, porque tem mulher que tem três, quatro filhos, não tem um curso, não tem onde fazer, elas estão dando oportunidade. [...] Porque não existe essa cobrança de você ter que sair. Acho que se existisse, nem elas ficariam. Como não existe essa cobrança, você se sente bem. Porque pra sair, tem que ser uma decisão nossa. Tem que ser e é difícil, questão financeira, porque a gente acha que está ganhando dinheiro. Não está né, porque o Brasil mudou, a crise mudou, o dinheiro sumiu e sumiu pra nós também. (Jade).

Eles dão atendimento pra gente, eles tratam a mim, que sou uma prostituta — quase aposentada, mas ainda sou — como está tratando uma dona de casa que nunca veio na zona. Eles não tocam nesses assuntos com a gente, eles querem ver o meu bem estar, minha melhora de vida. Eles dão uns cursos, eles dão uns projetos de pintura, cuidador de idoso, cabeleireiro pras mulheres fazerem, pras elas terem uma oportunidade de tocar no coração de cada uma que existe caminho melhor, que ela pode montar um salão, que ela pode trabalhar de carteira assinada tomando conta de um idoso. Não é só a zona o caminho. E muitas estão beneficiadas por isso, que eu te falo. Muitas. (Maria Firmina).

Não obstante os cursos oferecidos serem interpretados a partir de uma concepção de resgate da prostituição, o fato é que, das minhas interlocutoras que fizeram cursos na organização, nenhuma delas deixou o trabalho sexual para atuar na área da profissionalização realizada. De todo modo, compreendo que os cursos oferecidos abrangem trabalhos feminizados e que requerem baixa qualificação, como a área da beleza e de cuidado. E nesse contexto de trabalho feminizado ou de subempregos femininos, a prostituição aparece como opção econômica mais rentável, conforme argumenta Silva e Blanchette (2009). Os rendimentos costumam ser maiores, o horário mais flexível e as violações de direitos não são piores do que as que acontecem com as trabalhadoras em qualquer outro trabalho precarizado (SILVA; BLANCHETTE, 2009).

Ao mesmo tempo que algumas trabalhadoras sexuais enxergam os cursos como um dos mecanismos oferecidos para as mulheres saírem da prostituição, ou seja, um mecanismo implícito de resgate, não são raras as vezes em que outras interlocutoras que exercem ou exerceram o trabalho sexual buscam afastar qualquer influência exercida pelos grupos religiosos no que se refere a uma ideia de resgate. Registro aqui o que diz Laudelina, uma ex-prostituta, como ela mesma se nomeia para mim.

A pastoral não fala assim que você tem que sair. A pastoral, ela deixa você mesmo falar por você, entendeu? Ela não opta por você, se você falar “ah, pastoral, eu gosto mesmo é de dar”. O meu prazer é ficar lá naquele, tem mulher que fala isso, existe. A pastoral fala “você quer ficar? Tô junto com você”. “Pastoral, eu tô odiando aquele lugar”. A pastoral: “Tô junto com você”. (Laudelina).

Laudelina atribui a responsabilidade do resgate para a prostituta, a mulher tem autonomia para fazer a opção de deixar ou não o trabalho sexual. Mas o que me ocorre é que essa autonomia ainda aparece sob tutela da organização. Por exemplo, a mulher diz que “*a Pastoral, ela deixa você mesmo falar por você*”. Sair ou ficar na prostituição constitui uma escolha que deve ser feita no âmbito de uma relação que ainda tem a pastoral como referência, uma autonomia tutelada (MAHAMOOD, 2006).

Em contrapartida, Laudelina percebe que os grupos religiosos de base protestante adotam uma abordagem diferente do que ela diz existir quando se trata da pastoral. O que ela me diz sugere que os “*grupos evangélicos*” possuem uma abordagem mais ativa e/ou direta no que se refere ao resgate da prostituição. A mulher afirma que deixou os hotéis há muitos anos, mas que, quando ali trabalhava: “[...] *Os evangélicos querem que você ande na linha. Eles quer que saia, isso não é serviço pra uma serva do senhor, né, Clara. Os evangélicos quer, ele pode estar todo errado, mas ele quer que você ande na linha*”.

Dandara, que possui atualmente uma relação mais próxima com todos os grupos religiosos por conta das ações do grupo de trabalhadoras sexuais do qual participa na Guaicurus⁹⁴, explica o modo como eles trabalham:

Então assim, eles nunca chegam aqui pregando “olha, por que que você não sai? Por que que você tá nessa vida?”. Não tem essa hipocrisia. “Gente, fazem da vida de vocês o que vocês quiser”. O que elas pregam é empoderamento. “Você tem noção do que você faz com seu dinheiro? Pega seu dinheiro e calcula”. Elas ensinam as meninas a ad-mi-nis-trar o dinheiro delas, a vida delas. Mas de uma forma que elas sejam

⁹⁴ Discutirei os aspectos mais detalhados dessas relações no capítulo 5.

empoderadas e que o pessoal, família, filhos, namorado não fique sugando delas. Mas nenhum momento elas falam “olha, porque vocês tem que fazer tanto dinheiro pra guardar tanto pra montar um negócio tanto pra vocês sair tal dia”. Elas nunca vão pregar isso. Nunca vi elas pregarem isso. Tanto a Jocum quando chega aqui... O máximo que a Jocum faz, oferece lanche e pergunta se alguém quer uma oração. Se alguém quer alguma oração, se não quer. É tanto que a oração é no particular. Quem quiser participar, participa. Quem não quiser, come seu lanche toma seu/participa normal e sobe pro seu quarto. Eles não obrigam ninguém a nada. Até mesmo porque eles sabem como isso aqui funciona. E eu acho que esse eles trabalhassem assim, há muito tempo eles não estariam mais aqui, meu amor [...]

Mais uma vez aparece que a linguagem que estes grupos mobilizam nas intervenções não é a linguagem da imposição de algo, muito menos da imposição sobre a necessidade de saída da prostituição, como ressalta Dandara. A autonomia da mulher prevalece. A questão de sair ou não da prostituição, de desejar ou não uma oração feita pelos agentes religiosos é uma escolha individual.

No caso específico da pastoral, a questão da autonomia das mulheres é acionada em diversos momentos em que estive em campo. Quando converso com uma das integrantes da pastoral sobre o propósito da organização, ela diz que o mesmo se apresenta como sendo *“reconhecer a mulher como ser humano”*. E, quando me fala isso, ela emenda o seguinte: *“[...] a gente não quer forçar a mulher a sair da prostituição até mesmo porque eu acho que isso não é o caminho, que a gente não recupera ninguém”*. Além de demarcar essa ideia de autonomia, o que me chama a atenção nessa fala é a mobilização do verbo *“recupera”*, como se o contexto da prostituição ensejasse a necessidade de alguma espécie de recuperação, o que, em certo sentido, se relaciona com a categoria de resgate.

Conforme disse anteriormente, a metodologia da pastoral passou por mudanças ao longo dos anos, e a visão sobre a questão do resgate, ou pelo menos do nível em que ele é possível ou não, também tem se alterado. Os discursos sempre buscaram relacionar o trabalho realizado a uma dimensão da autonomia e dos direitos das mulheres. Bertha, uma das funcionárias que diz ter acompanhado o processo de mudança na organização, aponta o seguinte:

E a gente também foi meio que convertendo, porque no princípio era tirar a mulher da prostituição mesmo. Quando eu cheguei aqui, já existia e eu continuei trabalhando muito com os projetos de geração de renda, economia solidária. Só que a gente viu que ela não quer isso, apesar que tem irmãs lá que você vai ouvir que ainda pensam que isso é possível. Mesmo quando era Pastoral da Mulher, já foi vendo que não tem essa possibilidade, sai quem quer, entra quem quer. Se a mulher quiser sair, a gente tem as profissionalizações aqui, mas a gente entende essas profissionalizações muito mais como uma forma da mulher ter uma identidade positiva sobre ela mesmo. Ela vai se apresentar como cuidadora de idoso, muito mais isso do que ela falar “eu quero

trabalhar como cuidadora de idoso”. A gente foi construindo isso, sabe? Foi uma construção mesmo ao longo dos anos, nos diálogos, construções [...].

Clarice, uma das trabalhadoras sexuais que frequenta a pastoral há alguns anos, também percebe que a abordagem da pastoral foi mudando no correr do tempo. Segundo ela, o “*você precisa sair*” é expresso de uma forma menos direta do que em épocas mais remotas. “*Agora eles mudaram, eles passaram a falar diferente o “você precisa sair”, eles oferecem cursos e você sai se você quiser*”. Ao refletir sobre a mudança de abordagem da organização, a mulher associa o protagonismo e a imposição da vontade das mulheres atendidas no que se refere a uma negação do resgate:

Isso veio mudando a partir do momento que a gente falou “a gente não quer ser resgatada, ninguém que está aqui quer ser resgatada. A gente quer sair se quiser e se não quiser eu quero continuar. E a gente precisa que vocês nos aceitem do jeito que a gente é. Na hora que a gente quiser sair, a gente pega os paninhos de bunda e sai, na hora que a gente achar que tem que continuar, que vocês nos aceitem e continue”. Ou seja, na base do respeito.

A mudança do nome da organização, de Pastoral da Mulher para Diálogos pela Liberdade, no meu ponto de vista, torna-se uma das estratégias a fim de sustentar o argumento da própria mudança de perspectiva quanto a essa ideia do resgate. Isso se dá mesmo que de uma forma ambivalente ao acionar a noção de libertação, como no exemplo da fala de uma das agentes da organização.

Nós mudamos para entender melhor nosso trabalho, porque Pastoral da Mulher, é tanta Pastoral, e pastoral diz muito de igreja, está pastoreando. Então a gente seguiu trabalhando nos hotéis e vimos que Diálogos pela Liberdade é o que nós queremos. Ter aquele diálogo com a mulher e que ela se liberte por si própria. Porque muitas vezes nos perguntam: “quantas mulheres vocês tiram da prostituição?”, nós falamos “não, nós não tiramos mulher nenhuma, nós trabalhamos junto com elas e ao fazer esse trabalho junto com elas, elas vão percebendo que elas têm condições e possibilidades de sair dessa vida”. Então dialogando com elas, elas vão ter a liberdade de escolher se querem continuar, porque algumas escolhem: “eu quero continuar na prostituição, eu gosto”. Vamos respeitar, né. Mas outras não: “eu quero sair, eu quero ser uma pessoa normal, quero ter o meu lar, quero ter os meus filhos junto comigo, que eles vão crescendo sem saber que eu sou uma prostituta”. Então Diálogos para a Liberdade pra mim é isso, ter diálogo com a mulher para que elas se libertem pra vida que ela quer. E isso, é caro, de pouco a pouco, nossa Madre Fundadora nos falava: “com as mulheres tem que ser muito devagar, pouco a pouco a gente vai conseguir, não podemos forçar ninguém”. Eu não posso forçar você a sair daquilo que você gosta. Não, é livre, é livre [...] E trabalhamos com o interesse de que ela seja convicta da vida que ela leva. E aos poucos ela vai caindo em si e vendo “não, eu tenho que mudar de vida. Posso trabalhar em outra coisa, né”. E aí, graças a Deus, quando se define que quer sair, tudo bem, tem que dar graças a Deus. (Simone).

A mulher é livre para escolher se quer continuar na prostituição ou não. Todavia, o trabalho desenvolvido pelo grupo atua no sentido de fazer com que a mulher “*caia em si*” e “*mude de vida*”. Ainda, a ideia de dissociar o grupo de uma imagem religiosa, porque “*pastoral diz muito de igreja*”, é enunciada por Simone, mesmo que em um discurso entremeado por expressões religiosas. Tal ideia fica mais evidente na fala de Bertha, a seguir:

Aí quando foi dois mil e dezesseis a gente decidiu mudar o nome pra Diálogos pela Liberdade. Por quê? Porque a gente foi vendo, a gente fala que a gente é meio puta também, porque tem determinados lugares que é interessante a gente aparecer como pastoral. Mas tem determinados lugares que não é interessante, porque fica pensando que é uma coisa de freira, coisa de igreja, que vai tirar da prostituição.

Os sentidos atribuídos ao que é “*coisa de freira, coisa de igreja*” estão associadas ao nome pastoral, por isso a necessidade da alteração do nome do grupo que é usada de forma estratégica na medida em que, nos espaços de concorrência a editais que se relacionam com a prostituição ou com direitos das mulheres, torna-se premente afastar o vínculo religioso do grupo. Em contraste, quando se trata de conseguir apoio financeiro e institucional de outras organizações religiosas, por exemplo, apresenta-se como positiva a nomeação ainda como “pastoral” e, por decorrência, o destaque da possibilidade, ainda que mínima, da saída de mulheres da prostituição por meio das intervenções da organização.

2.4 “Quando a gente conhece a Pastoral, é ruim demais, a gente não sabe sair da prostituição e nem sabe ficar”⁹⁵: refletindo sobre os aspectos que demarcam o ser ou não ser (mais) trabalhadora sexual (ou ser de vez em quando)

Ao fazer referência a um fenômeno complexo como a prostituição que envolve relações sexuais, econômicas, políticas, familiares, afetivas (SILVA; BLANCHETTE, 2009; PISCITELLI, 2005; 2012a; 2016a; PRADA, 2018; FRANÇA, 2014, 2017; OLIVAR, 2010, 2011; FONSECA, 1996, 2004; BARRETO, 2008, 2015; MURRAY, 2016; SIMÕES; MORAES, 2014; BLANCHETTE; SILVA; CAMARGO, 2014; SILVA; BLANCHETTE,

⁹⁵ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

2017; RAGO, 2008, 2009; JULIANO, 2005), a “saída da prostituição” não se prende às explicações simplistas que giram em torno do resgate por meio dos grupos religiosos.

Na seção anterior, aprofundei os sentidos que a categoria de resgate assume no campo. Esse exercício reflexivo foi importante para compor um entendimento de que a narrativa acerca da trajetória de trabalho de uma prostituta não termina apenas com o “resgate”, ou pelo menos com as tentativas de resgate, por parte dos grupos religiosos. Assim sendo, nesta seção, minha intenção é refletir sobre os movimentos de saída (ou não) da prostituição e mostrar que, por mais que as organizações religiosas busquem controlar esses movimentos e que os mesmos estejam relacionados de algum modo a tais organizações ou a um conjunto de discursos religiosos, sair ou não da prostituição faz parte de um contexto em que uma miríade de fatores está em jogo. Utilizo passagens das histórias de Nísia, Conceição, Laudelina, Alice, Octavia, Virgínia para compor esta seção.

Nísia é uma mulher branca de 61 anos, estatura baixa e cabelos curtos encaracolados. Nascida no estado de São Paulo, Nísia morou boa parte sua vida numa cidade do interior do Rio de Janeiro. Foi lá nesta cidade que iniciou sua “*vida nos bordéis*”, como ela mesma me diz. A vinda para a Guacurus se deu em meados de 1990 e, nos hotéis desta rua, trabalhou por cerca de 20 anos. Não sabe ao certo, mas acredita que tem mais de 10 anos que saiu da prostituição.

Desde a minha inserção no campo, acompanhei uma parte da luta de Nísia para se aposentar em meio ao contexto de discussão e logo depois da aprovação da Reforma da Previdência, orquestrada pelo governo Bolsonaro. Mesmo antes da entrevista com gravador, ela sempre falava comigo: “*Trabalhei de carteira assinada só dois anos e oito meses, paguei vinte e seis anos de INSS com dinheiro da prostituição, minha filha, eu tenho direito*”. Comemorei o dia que soube que ela tinha, finalmente, conseguido se aposentar.

A mulher, que, hoje em dia, vende títulos de capitalização nas ruas do centro de Belo Horizonte e é revendedora de marcas como Avon e Natura, diz que passou a frequentar a pastoral quando a sede desta organização ainda era no bairro Bonfim. Ela me conta que o “*forte*” dela nunca foi artesanato, por isso não se aventurava nos trabalhos manuais. Todavia, aproveitou para fazer cursos oferecidos pela organização, sendo um deles o de digitação. Fez também o curso de Inglês com um dos voluntários para, talvez, “*viajar por aí, principalmente agora que é uma mulher aposentada*”. E foi também na pastoral que conheceu uma voluntária

que a influenciou a terminar os estudos por meio do Programa de Educação de Jovens e Adultos (EJA).

A mulher, que hoje cursa a quinta série, me diz que, quando conheceu a pastoral, começou a diminuir as idas ao hotel. “*Aí comecei a frequentar a casa das irmãs e nessa brincadeira eu fui saindo do trabalho, fui desligando, comecei a não trabalhar segunda-feira mais. Aí aluguei um espaço pra morar fora e já fui vendo um outro ângulo, né?!*” Eu pergunto o(s) motivo(s) dessa mudança. Nas palavras dela:

Então, é porque elas começaram a me fazer pensar e a falar comigo “você não acha que você tem capacidade? Não agora, porque agora você está ganhando, está vendendo e tal. Mas você não acha que você pode fazer uma outra coisa? Fazer um curso. Você pode ficar aí também, mas você pode diminuir essa frequência”. Essa era a palavra das irmãs daquela época. Elas falavam “eu acho que você pode ficar onde você está, mas se você está muito cansada, você pode diminuir. Não é sair, é diminuir” sabe? E aí eu recebi várias perguntas, pessoas me perguntavam “olha, você saiu do trabalho, a Pastoral te dá um salário pra você sair?”. Já chegaram a falar que a Pastoral me pagava pra ir lá. Eu falei “elas não me pagam não, quem decide se fica ou não, sou eu. Eu decidi o que é melhor pra mim. Tive uma força? Sim, tive uma força delas, mas quem decide o que é melhor pra mim sou eu, não é as pessoas que decidem o que é melhor pra mim”.

Em sua fala, Nísia reconhece a influência da pastoral ao fazê-la “*pensar*”, mas busca colocar o protagonismo de sua decisão de sair da prostituição em si mesma e na sua capacidade de decidir o que era (ou é) melhor pra si. Na seção anterior, vimos que a autonomia é um aspecto acionado nos discursos em relação aos grupos religiosos, tanto pelos próprios integrantes dos grupos quanto pelas mulheres atendidas pelos mesmos, sejam estas mulheres as que ainda exercem o trabalho sexual ou que já o deixaram, como aqui apresento o caso de Nísia.

Nísia conta que sempre aproveitou as oportunidades oferecidas pela pastoral, mas que isso não acontecia com todas as mulheres que ali frequentaram ou que continuavam frequentando o espaço. Certa feita, ao repetir este discurso e sabendo da minha origem no interior de Minas Gerais, ela me pergunta se eu sabia ou se já tinha visto alguém “*catar feijão nas peneiras de palha*”. Trazendo minhas memórias de infância para a conversa, eu disse que lembrava que, em nossa casa, meus irmãos e eu brigávamos para ajudar minha mãe que, muitas vezes, sentava nos degraus da cozinha para se dedicar a este processo de “*catar feijão*”. Diante da minha resposta, ela coloca:

Pois então. Porque é igual esse negócio, eu vejo assim, é como você catar um feijão: você joga aquele feijão todo podre na peneira, aí você vai lá, igual morava na roça, empanava a peneira, soprava pra sair os caruncho, né? Aí aquele que saiu, salvou. Aquele que não saiu, fica. Não é? Quer dizer, a Pastoral está fazendo essa faxina. Eu consegui focar alguma coisa? Consegui, mas tem pessoas que não vai. É diferente, cada um é cada um. Por exemplo, eu tenho colega minha que até hoje continua trabalhando. Fazer o quê, né?!

Mulher que atualmente trabalha como auxiliar de serviços gerais em um condomínio da zona sul da cidade, Conceição foi trabalhadora sexual durante muitos anos nos hotéis da Guaicurus, desde que chegou à capital mineira com seu filho. Sua mãe já morava em Belo Horizonte, e isso pesou em sua decisão de migrar. Antes, Conceição morava em uma cidade do interior de Minas. *“Minha mãe morava aqui na época, aí eu vim pra cá tentar a vida, né?! Que eu estava numa situação muito difícil, tinha ganhado meu filho, o pai não me ajudava”*. No início, Conceição trabalhou como doméstica *“em casa de família”*. E começou a trabalhar na Guaicurus em um período que estava desempregada. *“Aí eu conheci uma menina, eu estava numa dificuldade muito feia, aí a menina foi e falou comigo “ah, eu conheço um lugar que lá ninguém manda ninguém embora”*. *E eu caí na ilusão da menina que falou “você vai ganhar muito dinheiro”*. *Bom, realmente, na época eu ganhei muito dinheiro, sabe?!”* A mulher não sabe dizer com precisão a quantidade de anos que exerceu o trabalho sexual. *“Eu acho que fiquei mais ou menos de quinze a vinte anos”*.

O que Conceição me conta é que passou a frequentar a pastoral ainda no espaço desta organização que era no bairro do Bonfim. Quando fala sobre como saiu da prostituição, ela faz questão de dizer que ninguém a obrigou:

Partiu de mim. A pastoral me alertou a fazer cursos, ao ver o mundo diferente, mas nem todo mundo tem essa cabeça que eu tenho, você sabe que não. Tem pessoas ali que formaram ali e estão exercendo profissão, e aí? A pastoral tentou, ela tentou, né? Fez curso de cuidar de idoso, podia estar exercendo a profissão. Mas tá lá na zona.

Em determinadas partes da nossa conversa, ao mesmo tempo que coloca a responsabilidade sobre as mulheres em relação ao fato de *“aproveitar oportunidades”*, Conceição, que *“largou a batalha”* há aproximadamente oito ou dez anos, confere à pastoral uma espécie de *“poder de salvação”*:

Então a pastoral ela tenta, mas ela vai de cabeça por cabeça. Os dedos são iguais? Então as pessoas não são iguais, infelizmente, entendeu? Eu tenho um pensamento, igual eu sempre falei com as meninas *“gente vamos tentar fazer um curso, alguma*

coisa. Isso aqui não é eterno”. Agora eu estou envelhecendo, já estou com cinquenta e nove anos. Imagina eu num lugar daqueles hoje? Eu não ia dar conta, sinceramente eu acho que eu não daria conta de pagar uma diária de cento e tantos reais.

[...] É que as irmãs, o pensamento delas não é ruim não. Elas querem salvar as meninas, elas querem que as meninas tenham uma visão ampla, que as meninas aprendam uma profissão, aprendam a ver o mundo diferente. Embora, infelizmente, a maioria não queira ver isso. Entendeu? A ambição fala mais alto, entendeu? O dinheiro, eu acho que nem tá ganhando tanto assim, mas se tornaram escravas. Aquilo ali é igual droga, zona é igual droga, entendeu? A pessoa fica viciada a ter dinheiro todo dia, eles falam “é uma vida fácil”, não é uma vida fácil porque você mexe com ladrão, psicopata, bandido, assassino, você pode morrer ali dentro se você não for esperta.

Os cursos de Massagem e de Auxiliar de Veterinário foram os cursos realizados pela Conceição na pastoral. Ela me diz que só não fez o de Cuidador de Idosos por falta de tempo. Pergunto se chegou a trabalhar nas áreas a que os cursos se referem, e ela diz que não, “[...] *fiquei na área que eu já estou acostumada, que é limpeza, né, faxina, entendeu? Difícil arrumar outra coisa que não seja isso, né*”.

A reflexão de Conceição a respeito das possibilidades que caracterizam sua vida profissional me faz lembrar de uma conversa que tive com uma das integrantes da pastoral sobre o modo como ela enxerga o trabalho que é desenvolvido na organização. No trecho que transcrevo a seguir, Bertha levanta a questão das dificuldades encontradas pelas mulheres no que tange a uma “*mudança*” ou ao que se compreende como exercer outro trabalho, diferente do trabalho sexual:

Eu acho que é uma coisa bem, sei lá, contrastante, dicotômica. Porque ao mesmo que eu percebo que eu faço um trabalho bem valioso com as mulheres, que elas gostam muito de mim, são muito agradecidas e criam um vínculo e tal. Elas melhoram, mas elas não melhoram o tanto que eu consideraria suficiente, entendeu? Eu vejo que elas saem ainda meio que, assim, não sinto que elas mudam tanto. Embora algumas mudem sim, eu não sinto que elas mudam. E eu acho que tem um momento muito doloroso, que eu acredito que não seja só pra mim, mas pra todo mundo que está aqui, que aí eu pego a fala da Paula, que era uma mulher que frequentou aqui. Hoje ela não está mais aqui, ela já está idosa, já seguiu a vida dela, ela falou assim: “nossa, quando a gente conhece a Pastoral, é ruim demais, a gente não sabe sair da prostituição e nem sabe ficar”. Então muitas vezes eu percebo isso no meu trabalho, porque você cria uma reflexão, a mulher começa a entender, não a questão da prostituição em si porque eu acho que, pela minha experiência, o menor problema que existe é a prostituição. O que é problema é o que está antes, as relações. O problema não é fazer sexo, inclusive a gente pensa que não é uma exploração sexual, mas é uma exploração econômica. Por isso que eu falo que é um tiro que sai pela culatra, imagina: ela veio pra cá, pra prostituição, porque ela quer ter liberdade, ela quer autonomia, ela quer ganhar mais. De fato, ela ganha mais do que se ela tivesse em outro tipo de profissão a qual ela estaria qualificada. As nossas prostitutas aqui, estou falando desse universo aqui. Mesmo as meninas que têm universidade, elas têm uma qualificação pouca, elas entram no mercado de trabalho em desigualdade. Por exemplo como uma menina

como você, como uma menina como as minhas filhas que estudou na federal, que fala vários idiomas, que não sei o que. Entendeu? Então elas não têm esse aporte para poder entrar, então elas já entram por baixo.

Dessa fala de Bertha eu destaquei um trecho que, inclusive, faz parte do título desta seção: “*Quando a gente conhece a Pastoral, é ruim demais, a gente não sabe sair da prostituição e nem sabe ficar*”. Bertha atribui estes dizeres a uma mulher que outrora era atendida pela organização. O que me chamou a atenção nesse trecho é a localização das mulheres que frequentam a organização religiosa em um impasse diádico que se resume em sair ou não sair da prostituição. Ao serem atendidas pela pastoral, as prostitutas “*mudam*”, mas “*não mudam tanto*” por conta de marcadores sociais da diferença que as inserem em uma dinâmica de relações de desigualdade que tem efeitos em sua mobilidade social e/ou inserção em muitos espaços sociais (MCCLINTOCK, 2010; BRAH, 2006). E nesse processo de demarcar as relações que caracterizam as desigualdades na vida das mulheres atendidas pela pastoral, Bertha posiciona estas mulheres em um lugar diferente do lugar que ocupo e do que ela própria ocupa.

Dois pontos me parecem problemáticos neste fragmento discursivo. O primeiro deles é o enquadramento da agência das mulheres atendidas em uma concepção de mudança que, no meu entendimento, está moralmente lastreada em um projeto ético liberal de autonomia e resistência (MAHMOOD, 2006) que pendula entre as decisões de sair ou não da prostituição. Entendo que isso atua no sentido de estabelecer determinados limites para a capacidade de ação das mulheres que prestam serviços sexuais. Esses limites têm a ver, principalmente, com um imaginário social que se sustenta na ideia de que o desejo maior de uma mulher que entra na prostituição, invariavelmente, traduz-se em sua saída da prostituição.

Ainda nessa construção discursiva, os limites são delineados a partir das estruturas de desigualdades que sugerem quase que a fixação de posições dos sujeitos nos espaços sociais. E aí eu entro no segundo ponto que problematizo que é a visão acerca das relações entre os marcadores sociais e o modo como essa relação implica e está implicada na agência dos sujeitos (MAHMOOD, 2006). Brah (2006) me auxilia na compreensão de que a produção da(s) diferença(s) acontece mediante relações historicamente contingentes, que se dão em determinado espaço. Semelhante interpretação abre caminhos analíticos para se pensar em distintas e múltiplas formas políticas de agência perpetradas pelos sujeitos (MAHMOOD, 2006). Entretanto, o que a categoria “qualificação” parece encetar é a visão de uma

desigualdade genuína que caracteriza a vida daquelas que exercem o trabalho sexual. Por mais que esta seja uma categoria importante no esforço de situar essas mulheres no âmbito da escolha do trabalho sexual, ela não é única, além de ser forjada a partir de articulações de outras categorias sociais e relações inspiradas pelas mesmas em cada contexto de origem daquelas mulheres.

Por conta disso tudo, naquele momento e usando o marco da “qualificação”, vejo como injusta a comparação feita das posições sociais ocupadas por mim e pelas mulheres que trabalham nos hotéis. Reconheço as nossas diferentes posicionalidades e já falei sobre isso no capítulo 1. Todavia, no cenário desta discussão sobre a capacidade destas mulheres sair ou não da prostituição, realizar esta comparação alimenta uma concepção que reduz ou nega as possibilidades de agência das trabalhadoras sexuais nos contextos em que (re)produzem a própria vida, seja ela em qual espaço for.

A “saída da prostituição” é explicada, por vezes, mobilizando ainda a figura de “*Deus*”, ou aspectos religiosos ou espirituais. A priori, a agência da mulher, neste sentido, revela-se sob a tutela de Deus. Reproduzo, a seguir o que Conceição aponta como uma das situações mais marcantes do período que decidiu sair da prostituição:

Deixa eu te falar, você tem que ter determinação porque se você não tiver determinação/uma vez, deixa eu te contar o que aconteceu comigo: eu tinha saído, né, aí eu tinha pedido a Deus “oh Deus, me arruma um serviço de carteira assinada. Eu tenho dois braços, duas pernas pra trabalhar. Me tira desse buraco”. Eu não estava me sentindo bem, né, eu estava muito depressiva. Ai tá, Deus arrumou, né, serviço como eu queria. Aí estava (devendo) demais. Aí um belo final de semana, um domingo, eu viro pro meu pai eterno e falo com ele assim: “oh, Deus, o senhor sabe que eu estou devendo muito, eu vou lá. Me protege, eu vou só lá conseguir dinheiro pra pagar as contas”. Menina, deu meio dia eu tinha feito nada. Bateu aquele clarão na janela e veio uma voz e falou assim: “já são meio-dia, você não fez nada, está com fome? a sua geladeira está cheia. Por que me desafia? Eu te dei um serviço de carteira assinada como você pediu. Um dia seu aqui pode destruir tudo aquilo que eu te dei com amor e carinho. Junta suas tralhas e vai embora”. Menina, eu juntei tudo assim e fui embora. Nunca mais voltei para o hotel.

Outra mulher que, em um primeiro momento, evoca a ideia de uma influência religiosa para que saísse da prostituição é Laudelina, uma mulher de 50 anos que migrou da capital capixaba para a capital mineira a fim de exercer o trabalho sexual nos hotéis da Guaicurus. “*Vim pra cá tem muitos anos, e fiquei muitos anos trabalhando nos hotéis, nem sei quantos anos foi isso*”. Laudelina sabe, entretanto, que está há sete anos “*longe da prostituição*”, mas não das prostitutas e da pastoral, porque faz visitas frequentes àquela organização. Disse que

saiu da prostituição em um período em que ainda se ganhava muito dinheiro, ainda distante do tempo de crise do qual as mulheres tanto reclamam hoje em dia.

[...] eu ganhava bem. Só que começou a me dar um constrangimento, eu comecei a ficar com vergonha, eu comecei a falar pra Deus “Oh meu Deus, Deus que criou isso tudo aqui, será que o Senhor perdeu o seu tempo pra me criar pra eu ser puta? Não quero mais isso não. Ou o senhor muda essa história ou o senhor me mata, não quero mais viver isso”. E foi tremendo, Clara, eu orei, quando eu comecei a falar isso com Deus, que eu comecei a orar lá dentro dos hotéis, eu nunca arrumei uma confusão lá, mas, na hora que eu comecei a orar, as mulheres todas queria me bater. E era só grandona, tá? Não era pequena não.

A mulher, que depois de abandonar a prostituição trabalhou como ambulante nas ruas da cidade seja vendendo produtos chineses ou cópias de apostilas para concursos ou vestibulares, e que recentemente tinha sido demitida de uma loja de cosméticos “*dessas de bairro, pequeninhas mesmo*”, praticamente teve poucos empregos de “*de carteira assinada*”. Laudelina explica sobre as dificuldades financeiras com as quais se deparou logo quando deixou o trabalho sexual. Ela me diz que, nessa época, frequentava a igreja evangélica, o que deu forças para que aguentasse e passasse pelas “*provações*”.

Olha, não é que eu pensei em voltar?! Uma voz falava pra mim “se você não voltar, você vai ficar sem tudo”. Eu falava “pode deixar, meu Deus é maior, meu Deus é provedor”. A questão dos meus cento e um dia sem luz foi uma dessas. “Volta”. Você acha que só foi a luz, Clara? Eu fiquei sem luz, eu fiquei sem água, eu fiquei sem gás, eu fiquei sem comida, eu adoeci, eu fiquei sem creme de corpo, eu fiquei sem desodorante, eu fiquei sem creme de cabelo, olha que meu cabelo sem creme é uma benção, viu? Eu fiquei sem isso tudo, eu não voltei e eu não morri, tô vivinha aqui. Eu comecei a orar, eu fiz um propósito com Deus, eu fiz um jejum e no dia em que eu marquei que eu ia terminar meu jejum era o dia que eu não ia voltar mais. Aí eu mesmo em jejum, eu vim. Deus me entendeu, ele não importou, ele não importou, ele não olhou pra minha situação, ele olhou pra mim. E eu fiz um propósito, eu orei, e jejei, antes de vencer os meus sete dias de jejum, eu vim no hotel. Eu tinha pra mais de três consolo, tinha uns dez lençóis, rádio, caixas de preservativo, gel, roupas, saltos, tudo que uma puta precisa, eu tinha. Eu dei pras meninas daqui. “Gente, vocês vão querer?” [...] Eu dei tudo e saí. No outro dia eu fui lá no monte, entregar o meu jejum.

Neste fragmento, Laudelina mobiliza aspectos convencionalmente atrelados a uma cosmologia protestante, por exemplo, a prática do jejum religioso⁹⁶ e a ida ao monte, para balizar sua posição de mulher que, naquela época, estava em processo de conversão, já que,

⁹⁶ Estou ciente de que o jejum religioso é uma prática exercida em outras diferentes religiões. Por conta de nosso diálogo que antecede este trecho, faço a afirmação de que Laudelina se refere ao jejum tendo em vista um preceito de uma igreja de base protestante que frequentava naqueles tempos.

como ela mesma afirmou em outra parte de nosso diálogo (o qual, inclusive, eu apresentei na seção anterior), a prostituição “*não é serviço para uma serva do Senhor*”.

Laudelina falava de suas “*provações*” para demonstrar como tinha sido “*firme na fé*”. Esta última expressão foi dita desde o primeiro dia em que nos conhecemos, e ela contava que era “*ex-prostituta*”, categoria esta que, segundo Natânia Lopes (2017), acumula certo capital simbólico ao que chama de “*crente convertida*”. Para a autora, existe, neste âmbito evangélico pentecostal, uma preferência pelos desviados envoltos nos pecados, pois neles estão as possibilidades de redenção as quais se originam na glória de Deus.

Em outras conversas que tive com Laudelina, foi se revelando que o casamento também se configurava como um dos fatores que viabilizou não apenas uma, mas diversas saídas do “*mundo da prostituição*”. Ela me conta sobre o primeiro casamento quando ela exercia o trabalho sexual na cidade de Vitória.

Sabe como que eu casei? Eu fui pra um determinado puteiro, cheguei lá no puteiro, o garçom olhou pra mim assim e falou assim “*não vai fazer isso não*”. E ele não deixou, casou comigo, nós ficamos um tempo casados, entendeu? Só que ele cheirava muita cocaína. Uma graça de pessoa, mas não dava, entendeu? Sabe que que é você dormir, depois você acordar de noite e você ver aquela pessoa igual um bicho? Isso dá medo, é um risco de vida que eu corri. E não deu certo, uma pessoa boa, maravilhosa, mas não deu certo. E depois que eu separei, eu vim pra cá, pros hotéis daqui.

A saída da prostituição que Laudelina diz ser definitiva, isso já quando tinha vindo para a Guaicurus, tem a ver com o seu atual casamento: “*saí também porque conheci o meu marido de hoje, entendeu*”. Ela me dizia que, ao começar um novo relacionamento com algum parceiro, parava de trabalhar na prostituição e, quando a relação se findava, voltava a exercer o trabalho sexual remunerado. Nos dias de hoje, está casada. Conversamos um pouco sobre esse atual relacionamento. Ela me fala diversas vezes, na nossa última conversa, que o atual marido “*é complicado, é ciumento*”, mas continua com ele porque “*é uma pessoa trabalhadora*”. Eu mesma pude perceber o ciúme do marido em um dos encontros que tive com Laudelina⁹⁷.

⁹⁷ Encerramos nossa conversa, já era princípios da noite, e Laudelina recebe uma ligação do marido, aparentemente, bastante nervoso por ela ainda não ter voltado para casa. Ao que ele pergunta, imagino, sobre onde ela estava, ela prontamente responde. No entanto, ele parece não ter acreditado na mulher, pois tive que corroborar com a minha voz quando ela colocou o telefone perto da minha boca para eu dizer que ela estava comigo. “*Uma estudante da federal, fazendo uma pesquisa, homem*”, era uma de suas frases. Depois de nos despedirmos, dirigi-me para minha casa com a preocupação voltada para o “*atraso*” de Laudelina e a possibilidade de que o mesmo trouxesse algum problema naquela noite quando ela retornasse ao seu lar.

Alice, que exerceu o trabalho sexual na praça da rodoviária, na região da Guaicurus, tem duas filhas as quais conheci em uma celebração realizada na pastoral. A mais velha tem onze anos, e a filha mais nova tem sete anos. A mulher que sempre exerceu trabalhos informais como o de vendedora e o de faxineira, e que agora estava desempregada, não sabia ao certo sobre a época em que começou a exercer o trabalho sexual ou mesmo quando parou de exercê-lo. Quando pergunto sobre o(s) motivo(s) de ter deixado o trabalho sexual, Alice justifica que foi por sua vontade, além de destacar a figura do companheiro atual para que tomasse a decisão. Ela afirma o seguinte: *“Foi porque eu quis, porque eu quis. Por vontade minha, eu que quis. Ah, meu coração me pediu muito “sai dessa vida, que essa vida não é sua”. E também porque eu consegui achar meu companheiro. Ele é muito trabalhador e me ajuda demais”*.

O casamento também foi para Octavia uma alternativa que permitiu à mulher, que trabalhou na Guaicurus por cerca de vinte anos, deixar a prostituição. O dia em que conheci Octavia, uma mulher negra, alta, de cabelos bem curtos, logo começamos a conversar. De tímida Octavia não tinha nada, mas sempre se esquivava de marcar um dia e horário específicos para que fizéssemos uma entrevista mais formal. Marcávamos e, quando dias depois nos encontrávamos, ela dizia ter se esquecido. Todavia, sempre conversamos muito para além do que poderia ter sido registrado em um gravador.

Octavia foi uma das mulheres que sempre demonstrava muita curiosidade em relação à minha presença na pastoral. Ela queria saber da minha pesquisa, entender os motivos de estar fazendo uma pesquisa daquela se eu era *“da Administração”*, queria saber da minha vida, se eu tinha namorado, o que eu fazia para viver, etc. Eu também perguntei sobre aspectos de sua história. Fez questão de me dizer que tinha filho que *“era estudado”*, todos trabalhando, e que os criou praticamente com o dinheiro *“dali dos hotéis, com muito orgulho”*. Tinha *“largado a batalha”* há quase 10 anos. Interrogo sobre os motivos de ela ter saído. E ela sem pestanejar: *“Eu casei, uai”*.

Na época da pesquisa, Octavia não estava mais com aquele seu companheiro de outrora. Vivia com um dos netos que ainda estava na pré-adolescência. Esse neto, cujo pai é um dos filhos de Octavia e que foi assassinado, recebe uma pensão administrada pela mulher. Octavia ainda é uma mulher que recebe a sua aposentadoria todo mês e que, vez ou outra, quando os filhos *“criados e estudados lembram que ela existe”*, recebe alguma ajuda deles, diz em tom de protesto.

Para além do papel do casamento na história de Octavia, o que a mulher me conta sobre a relação com seus filhos e neto faz com que me venha à lembrança uma conversa que tive com outra trabalhadora sexual enquanto saboreávamos alguns pastéis fritos em uma lanchonete do centro da cidade. A mulher, que exerce o trabalho sexual há quase vinte anos, me diz que muita mulher “*deixa a vida*” porque os filhos foram “*criados*”, arrumam emprego e já podem ajudar em casa. “*Aí muitas deixam de vir para os hotéis. Até porque uma diária cara dessas, e essa crise, não está compensando. Aí é melhor ficar em casa cuidando dos netos pros filhos*”. Ela mesma, hoje em dia, fica mais em casa cuidando dos netos e recebe “*uma ou outra ajuda*” de alguns homens que, como ela afirma, “*são mais que clientes fixos, se tornaram amigos*”. Além disso, conta que nestes anos em que exerce o trabalho sexual teve momentos em que “*casava, aí parava de ir para os hotéis, daí separava e logo voltava pra batalha de novo*”.

Passagens da vida como esta, além das de Laudelina, de Alice e de Octavia apresentadas anteriormente, e que relacionam o abandono da prostituição ao casamento oportunizam uma breve reflexão sobre as articulações entre sexo, dinheiro e afetos, ou, mais precisamente, sobre os deslocamentos que são feitos continuamente no âmbito dos mercados do sexo e sobre o(s) modo(s) que tais mercados intersectam aos mercados do casamento.

No primeiro capítulo, situei a prostituição como uma modalidade em meio a outras modalidades de intercâmbios sexuais e econômicos no contexto dos mercados do sexo (PISCITELLI, 2005; 2006; 2011; 2012a; 2012b; 2013; 2016a; 2016b). O que foi narrado por minhas interlocutoras a respeito de suas experiências nas relações de sexo e amor me permite trazer o fio de uma reflexão sobre como as trocas que se dão nessas relações são dinâmicas e (re)produzidas a partir da agência dos indivíduos nas interações que desenvolvem em meio aos fluxos diferenciados de poder. As pessoas transitam entre umas e outras modalidades de troca, como observa Piscitelli (2011, p. 557) ao ter em conta as experiências de mulheres brasileiras em intercâmbios sexuais e econômicos em cenários turísticos e migratórios transnacionais. A autora afirma que “*programa*” e “*ajuda*” não são categorias estáticas ou excludentes, e, neste sentido, “*um relacionamento iniciado como programa pode, com o tempo, se tornar uma relação de ajuda. E uma relação de ajuda, iniciada dentro ou fora do âmbito da prostituição, pode tornar-se duradoura e até redundar em casamento [...]*”.

As mulheres que encontrei no meu campo operam continuamente estes deslocamentos nos mercados do sexo. E para além deste mercado, realizam intercâmbios ou trocas nas relações

que resultam em suas experiências de casamentos. A prostituição e o casamento são sustentados aqui por uma mesma lógica de subsistência, “a prostituição aparece como alternativa ao casamento e vice-versa.” (FRANÇA, 2014, p. 342). Nestas inter-relações entre mercados do sexo e casamento, a noção de economias sexuais apresenta maior rendimento analítico já que possibilita explorar como os intercâmbios sexuais e econômicos articulam ambos os mercados, os do sexo e os do casamento, contextos mais ou menos interpretados sob a ótica da mercantilização (PISCITELLI, 2016b).

Em um trabalho feito também na zona boêmia de Belo Horizonte, Marina França analisa as relações entre sentimentos, sexualidade e interesse econômico na vida das mulheres que naquele espaço exercem o trabalho sexual. A autora sinaliza para uma possível permeabilidade entre mundo profissional e mundo pessoal, além da existência de sentimentos diversos performados durante as trocas nos mercados do sexo. As relações são baseadas em múltiplos e complexos arranjos sociais, e dizer sobre os entrelaçamentos entre afetos e mercados do sexo não significa que os limites destas relações não são negociados e corporificados, porque o são, como nos mostram Fonseca (1996), Pasini (2000), Olivar (2011), a própria França (2014) e, principalmente, as mulheres com as quais conversei durante a pesquisa.

Os fragmentos das histórias daquelas mulheres que encontrei na Guaicurus em seus trânsitos entre os mercados do sexo e o do casamento são fragmentos que podem ser inseridos no marco das análises feitas por Viviana Zelizer (2009; 2011) entre relações íntimas e transações econômicas. Muito embora alguns defendam que a intimidade e as transações econômicas estejam situadas em dimensões moralmente irreconciliáveis e antagônicas, faz mais sentido pensar em uma proposição de coexistência e intersecção entre estas relações, funcionando conforme uma ideia que Zelizer (2009; 2011) chamou de “vidas conexas”.

No sentido mais amplo, as pessoas criam vidas conexas pela diferenciação de seus laços sociais múltiplos entre si, marcando os limites entre os laços diferentes por meio de práticas cotidianas, sustentando os laços por meio de atividades conjuntas (inclusive atividades econômicas), mas negociando constantemente o conteúdo exato de laços sociais importantes. (ZELIZER, 2011, p. 37).

Vale asseverar que estas negociações dos limites que surgem da interconexão entre o que é íntimo e o que é econômico são negociações que todos nós, na posição de seres sociais e relacionais, fazemos, em maior ou menor grau, e não se trata de uma exclusividade das mulheres que exercem o trabalho sexual remunerado. Aliás, este aspecto me faz lembrar das palavras de

Cláudia Fonseca em um de seus textos sobre as prostitutas de Porto Alegre: “[...] o “exótico” não é tão exótico assim [...]” (FONSECA, 2004, p. 257).

Se remeto a este aspecto que toca as economias sexuais (PISCITELLI, 2016b) na vida cotidiana das minhas interlocutoras é para reforçar a ideia de que os interesses e movimentos feitos para a “saída da prostituição” se situam para além de uma concepção estrita do resgate e, consequentemente, de um suposto controle das subjetividades das prostitutas pelos agentes religiosos.

Durante o trabalho de campo, conheci mulheres trabalhadoras sexuais, aquelas que não exercem mais o trabalho sexual e aquelas que o exercem de vez em quando. Virgínia é uma das mulheres que estão nesta última situação. Natural de uma cidade do interior do Rio Grande do Norte, a mulher, com 39 anos na época da entrevista, tem uma trajetória que nos faz refletir sobre os limites e continuidades entre o trabalho sexual e outros tipos de trabalho. Entre trabalhos em “*casas de família*”, casamentos e seus términos, exerce a prostituição desde seus vinte e poucos anos. Em meados de 2015, veio em definitivo para Belo Horizonte a fim de trabalhar nos hotéis da Guaicurus e, desde aquela época, frequenta a pastoral. Há cerca de um ano trabalha de faxineira “*com carteira assinada e tudo*” no hotel em que antes exercia o trabalho sexual. Tem esse “*emprego fixo*”, mas diz que faz “*bico como garota de programa*”. Em nossa conversa, ela se adianta para dizer que nunca faz esses “*bicos*” no hotel em que trabalha como faxineira. Se precisa fazer algum programa, escolhe outros hotéis.

Mas hoje mesmo eu sendo compulsenta nas coisas que eu faço, principalmente em compras, ainda consigo assimilar e ainda pago as minhas contas todas em dias através do meu trabalho. De vez em quando é que faço uns bico como garota. Não mais como antes [...] Porque antes eu tinha a obrigação de ficar todo dia, bater a meta do mês, ter aquele dinheiro certo. E hoje mais não [...] E depois que eu comecei a trabalhar lá na limpeza, foi que eu passei a frequentar outros hotéis. Quando eu trabalho de bico, eu vou para outros hotéis.

Os fragmentos da história de Virgínia, mulher que ainda se fez presente em quase todos os eventos dos grupos de trabalhadoras sexuais em que participei, nos permitem compreender o quanto e como, apesar das categorias de marcação social, as posições dos sujeitos não são fixas nos espaços sociais. Virgínia é “*garota*”, conforme nomeia, é “*ex-garota*”, é faxineira, é ativista pelos direitos das trabalhadoras sexuais. E todas estas identidades não se restringem a uma perspectiva tradicional de “resgate” de prostitutas.

Neste capítulo, eu apresentei reflexões sobre os sentidos atribuídos à categoria de resgate que, por vezes, perpassam as relações entre os grupos religiosos e as trabalhadoras sexuais. Vimos como essa noção é (re)produzida no campo, acionada e/ou contestada pelos diferentes sujeitos.

Para arrematar os fios das narrativas que compuseram este capítulo, além de poder puxar outros fios que serão discutidos no capítulo seguinte, transcrevo uma fala de Maria Firmina, uma trabalhadora sexual que está há quase vinte anos na Guaicurus. Ao perguntar sobre a abordagem dos grupos religiosos em relação às mulheres que trabalham nos hotéis, precisamente, sobre se existe uma ação mais direta destes grupos estimulando as mulheres a sair da prostituição, Maria Firmina responde:

Clarinha, eles sabem que uma prostituta não quer ouvir isso, ela quer ouvir uma palavra amiga, uma compreensão, entendeu? Eles não falam, o que eles transmitem pra gente é muito amor, oração, ombro amigo, entendeu? É isso que eles levam e isso é importante. No finalzinho de cada culto um presentinho, um kitzinho de higiene. Tá bom também, entendeu? Então isso é importante. Mas uma coisa eu vou te falar, de grãozinho em grãozinho, quer dizer, de visitinha em visitinha, tímida ainda, mas eles estão conquistando almas, conquistando coisas boas.

A fala de Maria Firmina chama para o entendimento dos aspectos que, para além da ideia de resgate, conformam as relações de ajuda entre as mulheres que exercem (ou exerceram) o trabalho sexual e os grupos religiosos que atuam na Guaicurus, aspectos aprofundarei nos próximos capítulos. Existe uma linguagem específica que sustenta as relações de ajuda, e iniciamos, neste capítulo, a compreensão do que se trata essa linguagem que mobiliza os direitos e a autonomia e/ou liberdade das mulheres. No capítulo 5, estudaremos o(s) modo(s) como essa linguagem vai sendo (re)produzida a partir das relações com os grupos organizados de trabalhadoras sexuais. Antes disso, veremos a seguir, no capítulo 3, que a ajuda assume diversas formas (“*um presentinho*”, “*um kitzinho de higiene*”), as quais têm lastro em uma concepção de tutela (re)produzida a partir do(s) modo(s) como os membros dos grupos religiosos e as mulheres atendidas por eles mobilizam a categoria de vulnerabilidade. Essa ajuda produz afetos e acontece por meio dos afetos, conforme coloco no capítulo 4. E no marco das relações entre os grupos religiosos e trabalhadoras sexuais, bem como das relações construídas com outros atores sociais, a Guaicurus se constitui um espaço da ajuda, como apresento no capítulo 6.

CAPÍTULO 3 A TUTELA

As relações de ajuda se constituem a partir de relações de poder. E reflito acerca dessas relações de poder tomando como base os escritos de Foucault (2008; 2010; 2014; 2019). Segundo o que elabora este autor, o poder é uma relação ou feixe de relações, algo que se exerce, que circula em todo corpo social. O poder não é uma coisa que pode ser dada, trocada ou retirada. Ou ainda, não é algo que alguns indivíduos possuem, e outros não, decorrendo, por conseguinte, do domínio de uns sobre os outros.

O poder funciona a partir de indivíduos que estão em posições de exercer a ação deste poder e de sofrer a sua ação, posições estas que evidentemente não são fixas; ao contrário, elas se formam nas possibilidades de mudança. As relações são desiguais, múltiplas e móveis. Não existe um centro do poder, ele é capilarizado. O poder nos atravessa e nos constitui como indivíduos, que, no caso, não é “o outro do poder”, mas então um de seus efeitos. “O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, seu centro de transmissão” (FOUCAULT, 2019b, p. 285).

Destarte, neste estudo, a proposição de investigar as relações entre grupos religiosos e trabalhadoras sexuais não pretende apresentar um quadro teórico e empírico que sustenta a divisão entre dominantes e dominados, ou os que têm ou não têm poder. Analiso o poder que circula entre os diferentes sujeitos de pesquisa pensando-o como:

[...] a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. (FOUCAULT, 2019a, p. 100–101).

Para além de uma representação jurídica e negativa do poder, ou representação de um poder que apenas reprime, Foucault (2014; 2019a; 2019b) aponta para os efeitos produtivos do poder. O poder produz indivíduos, como disse anteriormente, produz corpos, produz discursos, produz desejos, produz espaços. E neste ponto, lembro-me das relações entre poder e verdade,

ou poder e saber. “O poder, longe de impedir o saber, o produz” (FOUCAULT, 2019b, p.239). Por seu lado, todo saber produz outras relações e poder (FOUCAULT, 2014; 2019a; 2019b).

Em um nível, as relações de ajuda colocam em funcionamento uma forma de governo que é um governo tutelar, o que Adriana Vianna e Laura Lowenkron (2017) chamam de “governo doce”. Para refletir sobre essa forma de governo, inspiro-me, assim como Vianna (2002) e Vianna e Lowenkron (2017), na noção de poder tutelar desenvolvida por Antônio Carlos Souza Lima no livro “*Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*”. No âmbito da etnografia realizada pelo autor, poder tutelar configura-se como “[...] o exercício de uma forma de ação de um Estado imaginado como nacional sobre as ações dos povos indígenas no Brasil”. Ainda se trata de “[...] de um modo de relacionamento e governamentalização de poderes, concebido para coincidir com uma única nação” (SOUZA LIMA, 1995, p. 39). É um poder que se exerce sobre populações e espaços. Não obstante a especificidade do contexto de formulação desse conceito, valho-me das formulações de Souza Lima (1995) acerca de um tipo de poder que, baseado no ideal de proteção, assujeita ou “assenhora” determinadas populações, além de produzir hierarquias e alteridades.

O aspecto tutelar é abordado por Vianna (2002) em sua tese que investiga a gestão das minoridades. A autora (2002) insere a tutela no exercício de um governo em que ocorre a construção de mecanismos de controle sobre indivíduos submetidos a dada condição legal — no caso, a condição de menor — além da produção dos indivíduos ou rede de indivíduos responsáveis pelos menores. Ressalto alguns trechos deste referido trabalho que contribui para o entendimento acerca do exercício deste poder tutelar no campo de sua pesquisa. “A adoção de certas estratégias administrativas obedece, desse modo, tanto ao pressuposto da inferioridade dos que estão sob gestão, quanto à preocupação com a eficiência a ser extraída de tais estratégias”. Ainda se lê: “Nesse jogo de interações assimétricas, por sua vez, são produzidos os próprios colonizadores e colonizados, bem como os especialistas e seus objetos de intervenção” (VIANNA, 2002, p. 64).

Compreendo que o exercício deste poder tutelar acontece a partir de práticas disciplinares e biopolíticas. Discuto este ponto considerando as formulações sobre poder disciplinar e biopolítica, ambas as formas de poder tendo a vida como objeto político (FOUCAULT, 1977; 2019a; 2019b).

Em “*Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*”, Michel Foucault (1977) reflete sobre a noção da disciplina, uma tecnologia de poder que se desenvolve no século XVII e primeira metade do século XVIII. As técnicas de poder disciplinares são técnicas de poder centradas no corpo, precisamente sobre o corpo individual. Foucault (1977; 2019b) diz que a disciplina procede à distribuição espacial dos corpos individuais, os quais devem ser vigiados, classificados, treinados, utilizados e, se necessário, punidos. E esse investimento político ao corpo dos indivíduos se sustenta nos fundamentos de utilidade e docilidade, isto é, trata-se de todo um conjunto de instrumentos, técnicas e procedimentos que visam tornar os corpos úteis e dóceis ao mesmo tempo.

Outro tipo de tecnologia de poder começa a se formar a partir da segunda metade do século XVIII, uma tecnologia que não exclui a de cunho disciplinar, “[...] mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 203). À nova tecnologia de poder que então se instala Foucault (2010) dá o nome de biopolítica. Ao contrário da disciplina que tem como alvo o corpo ou “indivíduo-corpo”, a biopolítica se dirige ao homem ser vivo ou homem espécie. O poder se caracteriza, pois, como um poder massificante cujo alvo agora é a população. A biopolítica se baseia em uma tecnologia regulamentadora da vida, que busca controlar os processos que afetam a população e que são próprios da vida, como, por exemplo, o nascimento, a morte, a doença, a segurança.

A emergência de mecanismos de poder disciplinar e de mecanismos regulamentadores ou biopolíticos inaugura, como disse anteriormente, a ideia da vida como objeto político, no sentido de fazer a vida proliferar, organizar a vida, produzir a vida, “fazer viver”, em contraste com um dos pressupostos da soberania que era “fazer morrer e deixar viver”. No que Foucault (2010) nomeia como bipoder, os referidos mecanismos são diferentes, mas não se excluem e podem articular-se um com o outro. Foucault (2010, p. 211-212) diz como a própria sexualidade se constitui um ponto de articulação entre o disciplinar e o regulamentador, entre o corpo e a população:

[...] de um lado, a sexualidade enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle

disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo, mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação.

O meu entendimento é que a tutela exercida pelos grupos religiosos sobre as mulheres que exercem (ou exerceram) a prostituição contempla essa articulação política entre a disciplina e a regulamentação. Defendo este ponto de vista me baseando em uma ideia de que a tutela é (re)produzida pelos efeitos da ajuda, a qual concerne a uma tecnologia de poder.

A ajuda é tecnologia de poder que é dirigida a um indivíduo, e isso envolve uma configuração de relações de dependência que, de certo modo, classifica e hierarquiza os comportamentos das mulheres que estão no campo, bem como daqueles que se relacionam com os indivíduos que se distribuem no mesmo. Reflito que, neste contexto, a (re)produção de corpos “úteis” e “dóceis” funciona a partir da mobilização, no âmbito da ajuda, de aspectos que tangem a determinados modelos de gênero e sexualidade.

De outro lado, a ajuda é uma tecnologia de poder que promove a regulamentação de processos da vida de uma dada “população”. E quando digo “população”, não quero me referir a uma suposta população de prostitutas. Não. Faço alusão a uma população de “mulheres vulneráveis”. Neste nível, vejo que categorias como as de classe, gênero, raça e sexualidade são articuladas a fim de produzir a imagem da “mulher vulnerável” ou da mulher que é “vítima”. Insisto aqui que a imagem é a da mulher vulnerável, e não da prostituta vulnerável, como desenvolverei nesta parte. Seguindo no argumento, digo que assegurar, em alguma medida, a vida dessa mulher vulnerável passa pela operacionalização de práticas que circunscrevem os sistemas de saúde, segurança e assistência social, sistemas que não são produzidos pelas organizações religiosas que atuam na Guaicurus, mas que são atualizados por elas, as organizações da ajuda naquele espaço.

A tutela, em meu campo, se configura considerando os diferentes tipos de ajuda que se dão no cotidiano, na (re)produção da vida (e até mesmo da morte). Essa dimensão tutelar se relaciona como uma espécie de gestão das vulnerabilidades, em que os integrantes de grupos religiosos e mulheres atendidas pelos mesmos realizam, de modo conjunto e em suas interações, agenciamentos que delimitam as noções de ajuda e das “ajudadas” ou vítimas no campo. Faço, assim, uma discussão sobre a categoria de vulnerabilidade e a(s) forma(s) como ela é

mobilizada nas relações sociais a fim de justificar a existência das organizações de ajuda nos espaços de prostituição, bem como o tipo de ajuda oferecida e recebida, e os sujeitos que recebem a ajuda. Problematizo a categoria vulnerabilidade trazendo uma discussão que visa demonstrar as bases teóricas diversas que orientam nosso olhar para a categoria (BUTLER, 2016; 2019; PISCITELLI, 2008b; 2012b; 2013; LOWENKRON, 2015; PISCITELLI; LOWENKRON, 2015).

As relações de ajuda que analiso podem ensejar ou não determinadas obrigações que nos permitem pensar acerca da noção de reciprocidade que caracteriza as relações sociais. Percebo que os limites da reciprocidade aparecem borrados nas relações de ajuda, tendo em conta que estas podem ou não envolver relações de trocas, mais ou menos definidas. Para tanto, parto das considerações de Mauss (2003) sobre a noção de dádiva para compor este debate. Afirimo, valendo-me de considerações feitas por Kleinman (2006) e Rebhun (2007), sobre a importância que os aspectos morais têm para a definição destas relações como trocas ou não, bem como para o modo como os sujeitos se percebem nestas relações. Reflito ainda, a partir de Fassin (2019), sobre como os sujeitos concebem essas relações ao acionarem os aspectos de uma economia moral neste contexto.

No presente capítulo, o foco se volta para o entendimento da categoria de ajuda e as relações em torno de tal categoria, e como estas relações podem abranger ou não os sentidos que permeiam a tutela. O texto desta parte, portanto, discute aspectos relacionados às seguintes questões: O que a ajuda significa para quem oferece e para quem recebe? Quais os tipos de ajuda? Como a ajuda é mobilizada? Quem são os sujeitos que recebem a ajuda e como eles se percebem a partir desta ajuda? Que tipos de relações se implicam por meio da ajuda? Existem, neste contexto, os modos de retribuição da ajuda? Se existem, quais são e como se dão estes processos de retribuição nas relações entre trabalhadoras sexuais e grupos religiosos?

Um emaranhado de múltiplas relações de dependência e lealdade é o que caracteriza a esfera da tutela no campo. Por óbvio, estas relações são afirmadas, reiteradas, contestadas, atualizadas, (re)significadas continuamente. Componho esta parte, portanto, com as narrativas sobre o(s) modo(s) de viver estas relações.

3.1 Ajuda na vida e na morte

Em Segurança, Território, Foucault (2008, p. 143–144) define a governamentalidade como sendo:

[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros- soberania, disciplina- e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade” creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pela qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado.

Em torno destes três aspectos que compõem o conceito de governamentalidade, Foucault (2008) discute o processo de surgimento de uma razão governamental e de práticas governamentais em um Estado moderno que, a partir do século XVIII, tem como alvo um “[...] corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável” (FOUCAULT, 2010, p. 206), isto é, a população. No entanto, as reflexões de Foucault (2008; 2010; 2019a; 2019b) sobre este regime de poder e suas tecnologias não se restringem necessariamente ao Estado. O conceito nos orienta para uma análise das relações que subjazem ao governo das condutas em diferentes espaços sociais.

Baseando-me nas formulações de Rose (1996; 1999) acerca da governamentalidade, afirmo que as organizações religiosas ou o que chamo de organizações da ajuda que atuam na Guaicurus são instâncias de governamentalidade. Sigo Rose (1999, p. 4–5, tradução minha), portanto, em sua concepção de governo como “uma forma de buscar a realização de fins sociais e políticos por meio de uma ação calculada sobre as forças, atividades e relações dos indivíduos que constituem uma população”.

Desse modo, a ajuda é uma prática de governo ou mecanismo que coloca em funcionamento uma espécie de gestão das vidas das mulheres que exercem ou já exerceram a prostituição. Essa gestão se caracteriza por investimentos políticos que se dão em diferentes níveis, camadas ou escalas, mas o que perei em destaque, a seguir, são os efeitos produzidos

pela mobilização dos marcadores da diferença como gênero, sexualidade, raça e principalmente, classe, no âmbito das relações de ajuda.

Início, pois, a apresentação de cenas etnográficas e trechos de entrevistas que evocam uma reflexão sobre o modo como as organizações religiosas constituem organizações da ajuda a partir de ações de intervenção que são realizadas em determinadas etapas da vida das mulheres que exercem ou que exerceram o trabalho sexual. São momentos importantes como o nascimento de um filho, o casamento, a celebração de um aniversário, a confirmação ou não do diagnóstico de uma doença e, por fim, a morte. A presença e as ações dos grupos religiosos neste contexto possibilitam a diferenciação e, em algumas situações, a identificação ou complementariedade dos grupos religiosos em relação a, ou com outras instâncias de governo que exercem algum tipo de tutela sobre os indivíduos, como o Estado, a(s) igreja(s), a família. Transcrevo as cenas 1 e 2 reproduzidas do meu caderno de campo:

Cena 1

Era uma manhã de segunda-feira. Estava no hotel em que Jade trabalha entrevistando-a. O horário e o dia eram de pouco movimento de homens nos corredores ladeados de quartos. Sentadas nas cadeiras que ajudam a compor o que Jade chama de “a sala de convivência do hotel”, entre uma fala e outra ela pega seu celular e me mostra as inúmeras fotos dos cafés da manhã, lanches da tarde servidos nos chás de bebês organizados pelo grupo evangélico ComPaixão. “Olha aí, quanta coisa gostosa”, Jade reforça. As mesas são fartas, comidas de diversos tipos, refrigerantes, sucos, garrafas de café. “Até waffles com mel tinha”, para usar as palavras de Jade.

Ela me explica o que é feito para o chá de bebê acontecer. A gestante se comunica com a Jade, trabalhadora sexual que coordena o coletivo de trabalhadoras sexuais denominado Clã das Lobas, falando a respeito de sua necessidade, e, quando se assomam um determinado número de mulheres nessa situação, isto é, grávidas que necessitam de ajuda para o enxoval, o chá é organizado por um dos grupos religiosos protestantes.

Prendem minha atenção as fotografias dos chás de bebês. Nestas fotos, a decoração da mesa nas cores rosa e azul, em tons bem clarinhos, do tipo candy colors, o “bolo de fraldas”. As mulheres grávidas e as colegas dos hotéis sorriem para a câmera. Algumas estão com seus filhos já crescidos no colo, outras com as crianças do lado sorrindo também, com copos de refrigerante ou sucos nas mãos. Jade me mostra, com orgulho, as fotografias dos pacotes de fraldas empilhados em um canto, as sacolas de roupinhas miúdas aparecem expostas em outro espaço. Ao final do momento de comer e beber, as fraldas e roupas, reunidas por meio de doações feitas pelos missionários da igreja, são entregues às mulheres grávidas.

A suavidade das candy colors que vem da decoração montada contrasta com a rudeza das instalações em que a maioria dos chás de bebês são realizados. O lugar tem paredes descascadas e com rabiscos, o pé direito do ambiente é baixo, por isso vejo as telhas de amianto

que têm aparência de mofadas. Os fios elétricos fazem caminhos tortuosos nas paredes do ambiente. E o chão parece ser de um cimento batido. Jade me explica que quase todos esses chás de bebês são feitos nos fundos de um estacionamento ali da Guaicurus. Apenas alguns poucos são feitos nas instalações da Igreja Batista do Barro Preto, sede do projeto. “O importante é que é feito, e feito com amor e que eles ajudam as mulheres que, muitas vezes, iriam para o hospital ganhar a criança sem ter nem uma fralda na bolsa. O resto não importa”, também aponta [...] (13 de abril de 2019).

Cena 2

[...] Antônia, mulher branca que conheci pastoral quando ainda estava no início da gestação, foi uma das mulheres agraciadas pela realização do chá de seu bebê pelo grupo protestante ComPaixão. Apesar de a pastoral ter uma recomendação sobre a restrição da frequência de crianças nos dias em que não se realiza alguma festividade no local onde funciona a organização, eu via Antônia sempre com seu filho de 6 anos a tiracolo, um garoto bem esperto que vivia fazendo travessuras e provocando olhares de reprimenda no tempo que lá permanecia. A julgar pelas marcas de expressão em seu rosto, a mulher aparentava ter mais de quarenta anos. Antônia tinha olhar desconfiado e era de pouca fala, principalmente comigo.

Numa tarde do mês de agosto, ao chegar à pastoral, eu me deparei com Antônia e seu bebezinho lindo nos braços que tinha nascido há poucos dias. Quase todas as mulheres estavam em polvorosa, querendo segurar nos braços, nem que fosse um pouquinho, aquele pedacinho de gente, tão pequeno. No meio de todo esse agito e expressões sobre a beleza e tranquilidade do bebê, Antônia mostrava um sorriso que vi poucas vezes e comentava da ajuda da pastoral no dia do parto. Antônia, diante de toda aquela audiência de mulheres que estavam ao seu redor, agradecia à Estefânia que foi visitá-la no hospital junto a sua filha. E agradecia, principalmente, à Rita, que foi a pessoa que a buscou no hospital depois do nascimento do filho mais novo. Antônia faz questão de dizer que não tinha um centavo para voltar para casa, ou mesmo que não tinha ninguém, além das pessoas da pastoral, que pudesse contar para ajudá-la nesse momento, estar junto dela. “Não tenho família aqui em Belo Horizonte”, dizia Antônia. Foi Rita que providenciou o retorno da mãe à sua casa depois do parto de seu filho em um hospital público de Belo Horizonte. Foi Rita, representando a pastoral, que ajudou Antônia nas primeiras horas dentro de sua casa após a chegada do bebê. Escuto uma das mulheres falando: “Graças a Deus que a pastoral existe, né”. Antônia e as mulheres em volta do bebê assentem [...] (19 de agosto de 2019).

A cena 1 aponta para o fato de que a ajuda chega antes do nascimento dos filhos e das filhas das trabalhadoras sexuais por meio dos chás de bebês que são oferecidos para as mulheres que estão grávidas e não têm condições financeiras de arcar com o enxoval da criança. E a cena 2 mostra as relações de ajuda que decorrem do nascimento dos bebês das trabalhadoras sexuais.

A realização dos chás de bebês se destaca de tal forma no conjunto de ações do grupo religioso protestante que, quando eu mencionava o grupo, as mulheres prontamente o

relacionavam com semelhante evento. “Ah, o que faz os chás de bebê”, elas me diziam. A partir da primeira cena, indico elementos que permitem o entendimento do modo como se constrói uma rede de relações tutelares (SOUZA LIMA, 1995; VIANNA, 2002; SKACKAUSKAS, 2014) que operam uma espécie de gestão das desigualdades no contexto de exercício da prostituição. A classe torna-se categoria que posiciona os sujeitos instaurando uma espécie de hierarquia entre os que doam, representados pelos grupos religiosos, e as que recebem, as mulheres grávidas. A diferença perpassa a produção destas relações que não finalizam com a entrega das fraldas e do enxoval do bebê. O grupo segue “acompanhando as mães, vendo as necessidades que vão surgindo”, é o que me diz uma integrante do grupo religioso.

Objeto de minha atenção nesta cena é o papel de um dos coletivos organizados de trabalhadoras sexuais na concretização ou viabilização desta ajuda. As mulheres grávidas manifestam a Jade o interesse que têm em ser ajudadas. Jade, por sua vez, repassa a demanda para o grupo religioso. O chá de bebê acontece a partir da formação de o que chamo de “rede da ajuda”, resultado das relações de parceria entre grupos religiosos e as trabalhadoras sexuais organizadas, conforme abordarei no capítulo 5. Além da referência a uma linguagem do “amor” que sustenta a ajuda, pois a ajuda que se oferece é “feita com amor”, assunto do capítulo 4, o que destaco é o modo como Jade aciona a classe ou a carência financeira das mulheres para justificar a ajuda do grupo religioso. A ajuda é empreendida a partir de uma ideia de vulnerabilidade que vai se formando e que tem lastro na noção de classe. Desenvolvo mais esta questão na seção 3.2.

Por ora, intento explorar destas cenas a ideia de como a ajuda, neste contexto por mim estudado, produz parentesco e é realizada a partir de noções de parentesco. Reflito sobre parentesco aqui dialogando com a categoria de *relatedness* da antropóloga feminista Janeth Carsten. No Brasil, traduzimos *relatedness* como relacionalidade. Orientando-se pela perspectiva de Carsten (2004), o parentesco é produzido pelas relações que se formam no cotidiano em meio às trocas de substâncias como sangue, sêmen, leite, comida, ou mesmo afeto, cuidado, intimidade.

O espaço em que são realizados os chás de bebês se transforma em um espaço de comensalidade e também de trocas de experiências sobre a gravidez, a maternidade, os filhos, por vezes, sobre o que acontece no trabalho nos hotéis e também sobre a vida de modo geral. Os laços aqui entre as mulheres trabalhadoras sexuais grávidas, as mulheres trabalhadoras

sexuais amigas das grávidas e os integrantes do grupo religioso são nutridos pelo acolhimento, pela comida partilhada e pelo que constitui o “*enxoval do bebê*”. Laços que, no caso das mulheres grávidas e os integrantes do grupo religioso, são mantidos para além daquele momento, a partir do “*acompanhamento*” feito pelo grupo das já então mães e suas eventuais necessidades.

Os elementos estéticos e simbólicos que caracterizam o chá de bebê demarcam a família e o seu papel na construção de sociabilidades. O chá de bebê não é apenas um momento para que as mulheres se alimentem com um “*lanche diferente*”, ou mesmo para que ocorra apenas a entrega das doações, a qual poderia ocorrer em qualquer outro momento. Trata-se de estabelecer a importância da família ou de um ambiente diferente do que se encontra nos hotéis por meio da presença de crianças de idades variadas, da decoração com motivos infantis. As mulheres que participaram de algum chá de bebê sempre se referiam a tal como “*um momento bem família mesmo*”, “*uma oportunidade de esquecer um pouco a batalha*”.

Na cena 2, a “substância” que me parece produzir parentesco (CARSTEN, 2004) aqui é a presença ou o cuidado que a pastoral tem ao ajudar uma mulher prestes a dar à luz a seu filho. Os membros do grupo católico oferecem os apoios material e afetivo que Antônia precisa, sendo, portanto, identificados no âmbito da falta que caracteriza a própria família daquela mulher: “*Não tenho família em Belo Horizonte*”. A pastoral torna-se a família na ausência de outra família.

Ainda nessa concepção de (re)produção dos valores relacionados à família, identifico que o casamento das trabalhadoras sexuais aparece no campo como uma das possibilidades de ajuda. Especificamente, eu me refiro a um caso narrado por Sylvia, integrante de um dos grupos religiosos de base protestante, sobre a ajuda dada pelo grupo na preparação de um casamento de uma mulher que exerceu o trabalho sexual. Buscando ressaltar a importância do projeto em sua vida e a dedicação que confere a ele, Sylvia me conta que, no domingo anterior ao dia da nossa conversa, tirou um tempo de seu descanso para ir à casa de uma mulher que, “*graças a Deus, largou aquela vida dos hotéis*”, e preparava satisfeita o seu casamento que se aproximava. Sylvia diz que foi ajudá-la a escolher alguns enfeites para a decoração, a quantidade de padrinhos da cerimônia, além dos doces que seriam feitos. Para a minha pergunta sobre onde seria realizado o casamento, Sylvia responde: “*O casamento vai ser simples, ela*

agora é faxineira, mas vai ser tudo realizado na nossa igreja. A gente está acompanhando tudo e vai continuar acompanhando, e vai dar tudo certo porque ele é um homem de Deus”.

A fala de Sylvia permite a reflexão sobre como a ajuda se torna mecanismo que desencadeia uma estrutura de vigilância (FOUCAULT, 1977; 2019b) que recai sobre as vidas das mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual. Ademais, penso sobre a influência das moralidades religiosas sobre os modos de a mulher ser e estar no mundo, principalmente a mulher que exerce ou já exerceu o trabalho sexual. O êxito do casamento de uma mulher que foi prostituta, neste caso, parece ser condicionado ao fato de o marido ser “*um homem de Deus*”.

Estas e outras narrativas similares sobre nascimentos e casamentos que fui encontrando no campo ensejam algumas reflexões, e aqui pontuarei três delas. A primeira se trata do que afirmo logo quando fui introduzir sobre a questão do parentesco considerando as experiências de minhas interlocutoras. Reafirmo, então, que as relações de ajuda tecidas nestes nascimentos e casamentos produzem parentesco entre trabalhadoras sexuais, as que recebem ajuda, e os membros dos grupos religiosos, aqueles que oferecem ajuda. Ademais, as relações de ajuda, em grande parte, acontecem também por conta de uma noção de parentesco, ou precisamente, por conta da “mãe” que espera um “filho”, ou de uma mulher que espera casar-se e tornar-se “esposa” de um “marido”. E dessa ideia de que a ajuda acontece por conta do parentesco resulta minha segunda reflexão que se trata de como a ajuda, sustentada em ótica de valores comumente associados a um princípio de família nuclear, constrói uma imagem dessexualizada da mulher que exerce a prostituição⁹⁸. A prostituta, no caso, é a “*mãe de família*”, ou a “*esposa*” na família. Porém, destaco que, se na realização da ajuda ou nas relações desenvolvidas com aquela que é ajudada o que predomina é uma perspectiva lastreada pela noção de família, isso não acontece quando das representações veiculadas sobre estas mulheres em outros espaços e para outros sujeitos, como demonstro no capítulo 4.

Por último, compreendo que a ajuda que se realiza por conta da “família” atua como um sutil mecanismo disciplinar (FOUCAULT, 1977; 2019b) a respeito de papéis sociais femininos. As ajudas, a que me referi desde o início desta seção, tangeram ao âmbito da reprodução da vida, ao papel da mulher no que historicamente admitiu-se como sendo da esfera do privado. A

⁹⁸ Lembro aqui que o próprio movimento de prostitutas, em alguns momentos, optou pelo agenciamento de um enfoque trabalhista/dessexualizado a fim de demarcar o profissionalismo e minimizar o estigma sofrido pela categoria (SKACKAUSKAS; OLIVAR, 2010; OLIVAR, 2012).

maternidade e o casamento heterossexual são ambos configurados por relações que muitos definiram (e ainda definem) como apartadas de uma mulher que exerce o trabalho sexual remunerado, mulher que até pouco tempo era considerada, em nossa sociedade, uma “mulher pública” (RAGO, 2008; 2009).

A celebração da vida também se torna um dos alvos da ajuda dos grupos religiosos protestantes. Desde o início da minha inserção no cotidiano das trabalhadoras sexuais, soube que tais grupos levam bolo e salgadinhos aos hotéis que mais visitam a fim de comemorar os aniversários das mulheres naquele mês. Jade compreende esta ajuda na chave de uma linguagem de amor: “[...] *agora imagina, você está aqui no seu aniversário, você está longe da família e uma pessoa vir pra cantar um parabéns, te dar um bolo, te dar um abraço, um conforto? Isso é bom. A gente se sente amada*”. Assim, o “bolo de aniversário” e os laços de afeto tecidos também neste momento de celebração da vida, momento em que as mulheres geralmente estão longe da “*família*”, também produzem parentesco (CARSTEN, 2004).

Ainda neste contexto da linguagem do amor, ou da ajuda como ato de amor, Dandara fala:

Os bolos de aniversário que algumas pessoas colocam como se fosse, como se fosse esmola. Eu não vejo como esmola, como uma caridade. Eu vejo como se fosse uma coisa simbólica de tá tirando aquela menina do quarto, de estar cantando um parabéns, de estar mostrando pra ela que ela é um ser humano também, de demonstrar/estar dando valor a ela, mostrando que lembrou dela, acho que é uma coisa simbólica. Eu acho isso muito legal, muito importante sim. Há quem diga que é uma esmola. Ok! A pessoa pode comprar um bolo, mas a gente tem que ver que hoje no/na atual situação muitas meninas tão aqui dentro que não tem condições, né. Muitas aqui passam o aniversário fechada dentro do quarto, muitas aqui é às vezes pegam um marmitex pra almoçar e pra jantar, que não tem condições, que nunca teve ninguém pra cantar o parabéns. Então acho que é uma forma simbólica de você trazer/de mostrar o lado humano/que você está preocupando com o lado humano, não com o profissional da menina. Acho isso muito importante da parte deles.

A atuação dos grupos religiosos pode ser identificada em diversas esferas da vida das mulheres. Faço esta afirmação tendo como referência o caso de Laudelina que recebeu o apoio da pastoral quando da possibilidade do diagnóstico de uma doença grave. A mulher, que não exerce mais o trabalho sexual, conforme contei no capítulo 2, afirma que, no último exame preventivo feito nas instalações da pastoral, a médica encontrou uma “*verruquinha*” em seu útero e suspeitava de algo mais grave. Não sabia o que era, e todos, inclusive, as agentes da pastoral, ficaram apreensivas com o diagnóstico. Um encaminhamento para um exame mais

detalhado em uma unidade de saúde, então, foi providenciado pela pastoral. O exame foi feito, e *“não era aquela coisa que você sabe o que é, mas era algo que poderia virar”*, me dizia Laudelina que se referia ao câncer. Compartilhava comigo a sua alegria por ter tido os cuidados necessários no tempo certo, e isso tudo era graças ao encaminhamento da pastoral. *“Se não fosse esse encaminhamento, ficaria meses na fila do SUS e até lá poderia acontecer o pior comigo”*. E ressalta:

É o apoio, é o apoio de todos os lados, entendeu? É um encaminhamento que eles me mandam pra um médico, meu encaminhamento na hora que eu mostro eles, eles não me perguntam mais nada, eles marcam rápido qualquer tipo de exame, rápido, se eu falo "eu sou acompanhada pela Pastoral". É um encaminhamento, entendeu? É a psicóloga, entendeu? É uma acupuntura, é um...eu quero ir lá na Pastoral porque eu tô com saudade das pessoas, da minha família que é a Pastoral porque eu tenho uma família aqui, entendeu?

O exame de Laudelina foi realizado em uma ação que envolveu o Coletivo Clã das Lobas e o Hospital Sofia Feldman no início do ano de 2019. Foi uma semana em que parte do espaço da pastoral foi transformado para receber e atender as mulheres que compareciam, muitas destas a partir do chamado feito e da influência exercida pelas trabalhadoras sexuais que coordenam o coletivo. Jade, coordenadora do coletivo, me diz orgulhosa que fizeram cerca de setenta preventivos, e que tinha mulher que nunca tinha feito aquele exame antes.

Em outro momento, presencio a fala de uma das agentes da pastoral para Débora, uma mulher que frequenta a sede do grupo sempre com uma caixa de balas e paçoquinhas a tiracolo, e que ela diz vender nas ruas e nos ônibus. A agente, entregando-lhe um papel e fazendo inúmeras recomendações para que ela não esquecesse, ainda dizia: *“seu exame está marcado para semana que vem, no dia e horário que anotei para você”*. Ouço ainda a mulher ressaltando a importância de Débora realmente comparecer para a realização do exame, que semelhante ato seria *“importante para sua saúde”*.

O exame de Laudelina no mutirão de exames preventivos, o encaminhamento de Laudelina e Débora para unidades públicas de saúde podem ser compreendidos no âmbito da noção de ajuda destinada a cuidar da saúde das mulheres e, por extensão, assegurar suas vidas. E, neste sentido, a pastoral é uma das instâncias de governamentalidade (FOUCAULT, 2008) que realiza a mediação das relações da mulher com o sistema público de saúde, no caso, o Sistema Único de Saúde (SUS), por exemplo. De certo modo, compreendo que a ajuda alude a

uma ideia de corpo (de mulheres, no plural mesmo) saudável, no sentido físico e mental, como veremos no que se segue.

A ajuda acontece na vida conforme me propus a demonstrar até agora com os relatos e fragmentos das histórias das mulheres que conheci por meio da pesquisa. A ajuda também acontece na morte e por conta da morte dessas mulheres. A cena 3 trata do registro etnográfico sobre o assassinato de uma trabalhadora sexual ocorrido no ano de 2019, a Penha. Com isso, busco mostrar como a pastoral assume o cuidado das trabalhadoras sexuais que trabalhavam e/ou viviam no mesmo hotel em que Penha foi assassinada.

Cena 3

Estava me preparando para mais um dia de aulas na cidade de Sorocaba quando recebi a notícia do assassinato de uma trabalhadora sexual em um hotel da Guaicurus. É quase fim da primeira quinzena do mês de junho, e minha irmã me enviou, hoje bem cedo, a reportagem que saiu em um dos jornais de Belo Horizonte. Com as mãos trêmulas, passei os olhos pela reportagem. Era o mesmo hotel em que algumas mulheres que conheço trabalham e/ou trabalhavam. Sentia meu coração acelerado, o medo de ler na reportagem algum nome conhecido me tomava. Era a Penha. Ela foi morta no quarto do hotel por um cliente. Ela foi covardemente enforcada pelo homem que alegou, dias depois para a polícia, que a matou em legítima defesa, pois, segundo ele, a mulher queria roubar seu dinheiro.

Eu não conheci a Penha, mas senti sua morte como se fosse a morte de uma amiga. As mulheres com quem eu convivia e pelas quais passei a ter um carinho a conheciam, e isso já era suficiente para compartilharmos a dor da perda. Senti sua morte por ser mais uma mulher vítima de feminicídio no Brasil. Senti sua morte porque já vislumbrava as violências que, mesmo depois de morta, ela ainda iria sofrer por meio do julgamento dos ditos “cidadãos de bem”. “Mas também olha aonde estava?”, “Nessa idade deveria estar rezando e cuidando dos netinhos”. Estes exemplos de comentários que eu li abaixo da notícia.

Em meio ao sentimento de tristeza e desânimo para terminar de me arrumar para o dia de trabalho que me esperava, mandei mensagem para Jade, pois sabia que era o mesmo hotel em que ela trabalhava. Ela, prontamente, me responde com um áudio dizendo que estavam muito abaladas pelo que tinha acontecido ao fim da tarde do dia anterior. Apesar de estar a quilômetros de distância, perguntei se podia fazer algo, queria ajudar de alguma forma. Ela me agradeceu, disse que o hotel estava fechado, era um dia de luto, e todas as mulheres, inclusive ela, estavam na pastoral desde os princípios daquela manhã e lá iriam ficar. Para as mulheres que moram no hotel que nem ela, passar aquele dia a poucos passos do quarto em que Penha foi morta seria uma tortura, e “na pastoral pelo menos a gente tem apoio”, me dizia com a voz embargada.

A morte da Penha se configurou como uma das situações que me deixou completamente impotente no campo. Por algum tempo, o seu assassinato foi um motivo triste para abraços mais demorados e olhares mais ternos quando eu encontrava as mulheres que com ela conviviam. E como não poderia deixar de ser, sua morte figurou como o assunto mais abordado em nossas conversas. Clarice me contava, com apreensão nos olhos, que minutos antes de a amiga ser morta, estava ao lado de sua porta, esperando-a para lhe entregar as “*toalhinhas de porta*” bordadas que Penha tinha encomendado. Clarice viu quando o homem que matou a Penha saiu. Por isso, tinha medo. E o medo não se limitava ao entorno da Guaicurus, mas a acompanhava até sua casa, fazendo-a colocar o fogão na porta para que o assassino, que, naquele momento estava foragido, não entrasse. Eu procurava acalmá-la com palavras, mesmo que eu me sentisse apavorada diante de sua situação. Tivemos essa conversa no dia em que foi à pastoral fazer uma sessão de acupuntura, segundo ela, para ajudar neste processo de controle da ansiedade e do pânico que foram potencializados em decorrência deste episódio. Clarice ainda diz que estava fazendo terapia com a psicóloga do projeto a fim de ajudá-la a passar por esse momento.

Bem antes do caso da Penha, a questão da morte figura nas relações de ajuda estabelecidas entre as trabalhadoras sexuais e os grupos religiosos. Uma das primeiras histórias a mim contadas, assim que me aproximei de Jade, foi a história da trabalhadora sexual a quem chamarei de Ursula que injetou diversas substâncias tóxicas no rosto permanecendo por dezessete dias em estado grave no hospital e falecendo logo em seguida. A mulher tem origens em outro estado, onde sua família morava e, segundo Jade, não sabia do exercício do trabalho sexual de sua parenta. Em vista disso, agentes do grupo evangélico financiaram a vinda e estadia de alguns membros da família para Belo Horizonte a fim de auxiliar nos cuidados da mulher que estava no hospital. “*Alugaram uma casa para eles ficarem no período em que ela estivesse no hospital*”, Jade fala. Tudo isso foi feito depois que tais agentes foram ao hotel e juntaram todos os pertences da mulher para colocá-los à guarda da família. Após a morte da mulher, o grupo religioso cuidou de tudo que se relacionava ao enterro, bem como à volta dos familiares para casa. Jade narra essa história e me pergunta já emendando a resposta: “*Quem faria isso? A gente não teria condições. E ficaria dependente da boa vontade do governo*”.

Sobre a “*boa vontade do governo*”, Jade se refere aos procedimentos burocráticos envolvidos nas solicitações feitas aos órgãos públicos de assistência social. O grupo religioso

protestante assume esse papel de prover o necessário de forma rápida e sem alarde, tudo sendo feito para que os familiares não soubessem do trabalho que a mulher desempenhava na cidade.

Para além deste, uma integrante de um dos grupos religiosos protestantes fala do caso de uma mulher trabalhadora sexual que foi encontrada morta na casa onde morava. Disse que o enterro da mulher ficou a cargo do grupo religioso protestante, inclusive, levaram um pastor para conduzir parte da cerimônia de despedida que, segundo a agente religiosa, foi muito triste. Ninguém sabia ao certo se havia sido morta por algum cliente ou se a causa seria relacionada a um quadro de overdose. *“Ah, mas provavelmente a polícia descobrirá o que aconteceu com ela”*, eu afirmei. Ela riu e me disse que *“não era de interesse da polícia investigar a morte de mulheres que levam esta vida”*. Era uma frase dura, difícil de ouvir. Mas que não deixa de ter ecos na realidade daquelas que exercem a prostituição, atividade estigmatizada na sociedade. E confesso que me lembrei desta frase quando da morte de Penha. Interesses de uns que se imbricam nos desinteresses que fundamentam as políticas de segurança que, se não são acionadas em favor das prostitutas em vida, muito menos depois de mortas, eu penso. E a agente religiosa completa: *“além de nós, poucas pessoas, poucos grupos se interessam pela vida destas mulheres”*.

Quem se interessa pela vida (e morte) das prostitutas? Esta é a pergunta que elaboro ao ler o que foi dito por aquela agente religiosa. Penso, todavia, que, mais fértil ainda em termos analíticos, é então nos questionarmos: o que sustenta o interesse daqueles que então se interessam pela vida (e morte) das prostitutas? Ao considerar o interesse dos grupos religiosos que atuam na Guaicurus, agentes que participam de relações que analiso nesta pesquisa, evidentemente não existe uma “resposta” que caiba em poucos parágrafos. Os aspectos que informam este interesse são, aliás, abordados nos relatos que faço em cada capítulo desta tese. Coloquei a pergunta neste ponto do texto para desfiar a ideia de que, nesse interesse que os grupos religiosos mostram pela vida (e morte) das prostitutas, a ajuda é instrumento político que opera de modos e em níveis diversos. A ajuda produz parentesco, a ajuda é por conta do parentesco. A ajuda (re)produz determinados papéis de gênero e, a partir deles, se distribui os corpos das mulheres, ou os corpos da “mãe” e da “esposa”, no espaço. A ajuda produz saúde, produz assistência social, a ajuda desafia a implementação da segurança ou da justiça e coloca em funcionamento (ou não) outros aparatos políticos que tutelam as relações sociais e os direitos nestes âmbitos.

3.2 A(s) ajuda(s) no cotidiano

Em sua pesquisa sobre a Pastoral da Mulher Marginalizada, Skackauskas (2014) mostra que a dimensão tutelar que caracteriza esta organização é construída ao longo dos anos por meio de práticas relacionadas ao que podemos pensar como sendo “mínimos sociais” (alimentação, saúde, profissionalização, em alguns casos, até moradia), práticas que eram realizadas ora em complementaridade com o aparato estatal para atender um escopo de mulheres pobres, ora realizadas de modo mais desarticulado com o Estado e numa tentativa de reafirmar as ações das organizações apenas junto às mulheres prostitutas.

Na Guaicurus, a ajuda que se realiza a partir das relações entre os grupos religiosos e as trabalhadoras sexuais assume formas diversas como já se pode identificar considerando o relato que apresentei na seção anterior. A ajuda se mostra heterogênea, múltipla, não correspondendo a um modelo único e prescrito. A ajuda tem a ver com o cotidiano das trabalhadoras sexuais, e é nesse cotidiano que a tutela vai sendo produzida e/ou contestada. No trecho que reproduzo a seguir, Jade fala sobre como funciona a relação com os grupos religiosos protestantes.

Então é a prova de muitas coisas, quer dizer, até dependendo da demanda do dia, da hora, a gente liga, eles estão disponíveis e ajudam. Não é só ter aquele foco “ah, eu só ajudo nisso”. Não, muita coisa, abrange muita, entendeu? Tudo que a gente precisa, independente da demanda, eles estão disponíveis, quando eles não podem, mandam alguém. Não é só lanche. Porque tem gente “ah, só lanche”. Ah não, porque o dia a dia nosso, quem sabe é quem vive aqui dentro. A ajuda é no dia a dia.

Assim sendo, o objetivo, nesta seção, é discutir a respeito das representações de ajuda que são apreendidas dessas relações, buscando entender os tipos de ajuda, os usos possíveis dessa ajuda e o(s) significado(s) que lhe é(são) conferido(s).

O texto privilegia a descrição das ajudas no âmbito da pastoral ou grupo católico, em que, pelo acesso facilitado que tive, eu passei na maior parte do tempo em campo. Ao longo do texto, contudo, naquilo que é pertinente, estabeleço as ligações com o que acontece considerando a atuação dos grupos religiosos protestantes.

O “lanche” que os grupos, tanto o católico quanto o protestante, fornecem às mulheres pode ser interpretado a partir da ótica da ajuda. Todas as tardes, depois de um momento de espiritualidade, a pastoral oferece um lanche para as mulheres que ali na sede se encontram. Na maioria dos dias, trata-se da oferta de uma bebida (café, suco ou refrigerante) e algo para comer, como pedaços de bolo, torta de frango, sanduíches, bolachas.

Os grupos religiosos protestantes oferecem alimentos durante as visitas que fazem regularmente aos hotéis. São salgados e doces servidos com suco e refrigerante. Esses lanches acontecem também nos dias em que estes grupos religiosos protestantes promovem a comemoração das aniversariantes do mês. Cleuzi, em uma de nossas conversas, fala que “*ter um lanche ou onde lanchar é muito bom principalmente agora nessa crise*”. Segundo ela, muitas trabalham sem parar a fim de pagar a diária e “*tirar o dinheiro do dia*”, e o lanche servido nos hotéis pelos grupos religiosos protestantes ou, o que tem todas as tardes na pastoral, por vezes, é a única refeição possível em um dia de trabalho das mulheres nos hotéis.

No caso da pastoral, compreendi a importância que o lanche assume para a frequência das mulheres no espaço quando de um registro que fiz sobre a celebração de Natal da organização no ano de 2018.

[...] Ainda estava me acostumando com as pessoas e o lugar. E também por conta da lotação do salão que estava abarrotado de gente, fiquei perto da porta, quase que do lado de fora da pastoral. Junto a mim também tinha cerca de umas oito mulheres, e elas não paravam de chegar, principalmente por volta das 15h:30, horário do lanche, que naquele dia foi muito mais sortido. Serviram salgadinhos diversos, assados e fritos, além de um delicioso pedaço de panetone de frutas acompanhados de refrigerante.

Quando a maioria tinha acabado de comer, começou o sorteio de brindes. Eram peças feitas pelas próprias mulheres ao longo do ano. Árvores de natal feitas de folhetos antigos de missas, lindas garrafas pintadas com flores coloridas, bijuterias coloridas. Clarice, trabalhadora sexual que descobri ao frequentar a pastoral há anos, estava atrás de mim, na parte de fora, e conversava com um pequeno grupo de mulheres que pareciam estar ali pela primeira vez. Ao perguntarem sobre o que faziam ali, esta mulher responde: “Fazem atendimentos psicológicos, encaminhamentos da assistente social, esses brindes foram elas que fizeram nos trabalhos manuais que tem. Mas a maioria só vem mesmo por conta do lanche às 15h:30” [...] (19 de dezembro de 2018).

Muito intrigou-me essa fala de Clarice, fala que me fez indagar, em muitas conversas ao longo do próximo ano, o seguinte: “por que ou para quê você vem aqui?”. As tardes que

passei na pastoral me fizeram discordar de certo modo da frase daquela mulher. Não tive dúvidas, ao longo de minhas observações, que o movimento de mulheres vai se avolumando nos minutos próximos do lanche, mas dizer que a maioria vem por conta do lanche seria simplista. Muitas vão realmente por conta do lanche, mas não é a maioria e muito menos “*só por conta do lanche*”. Como diz Alice: “*Uma hora, as mulheres vão ali pra conversar, procurar atendimento, procurar acupuntura, procurar pra ver se tem curso, se tem jeito da Bertha atender elas, pedir pra tirar, olhar um negócio na internet. Aí vai, entendeu?*”

Apoiada em uma lógica que ainda sustenta sentidos heterogêneos do resgate, como abordei no capítulo anterior, a pastoral era uma das referências para a busca de um trabalho fora do contexto da prostituição. Lembro-me de uma situação que ilustra este ponto. Certa feita, enquanto conversava com uma das freiras, uma mulher de mais ou menos 50 anos chega bastante aflita. Pergunta por uma agente religiosa específica que vem ao seu encontro. Na sequência, a mulher pergunta sem qualquer delonga se haviam conseguido para ela alguma indicação de faxina, pois estava precisando muito. A agente da pastoral responde negativamente, dizendo que, por conta da crise, muita gente tem dispensado este tipo de serviço. A mulher, com o semblante de decepção, concorda e se senta para esperar o momento do lanche que seria dali a pouco.

Cenas como esta foram presenciadas por mim mais de um par de vezes. As mulheres procuravam a pastoral a fim de terem conhecimento de oportunidades de trabalho e/ou serem indicadas para tal. Além disso, percebia que a organização fazia a divulgação de maneira sistemática por meio do WhatsApp de vagas de emprego, quais sejam: auxiliar de serviços gerais, atendente de caixa, auxiliar administrativo, por exemplo.

A ajuda, por vezes, é pedida para outra pessoa, e Octavia pede para o neto. Em uma das tardes que passei na pastoral, apesar de Octavia e eu estarmos envolvidas com um dos trabalhos manuais que era fazer colares de miçangas coloridas, eu sentia, de algum modo, sua angústia na forma de pouca fala ou de pouco riso. Bertha, uma das agentes chega e senta conosco em volta da mesa, onde estávamos. Pergunta sobre a vida, e este é o mote para o apelo de Octavia. Ela pergunta se a pastoral vai ajudá-la “*naquele problema*”. Bertha disse que estavam pesquisando e que era isso que podiam fazer até o momento. Octavia se aquietou e permaneceu em silêncio na maior parte do tempo. Minutos antes do fechamento da pastoral, Octavia, ao despedir-se da agente, fala em tom de súplica: “*Me ajuda, por favor*”. Bertha diz que farão o

que puderem. Ela vira o corpo em direção à saída se despede de mim com um aceno. Sem esboçar um sorriso, desaparece na porta. Meio sem jeito, pergunto à Bertha do que se tratava aquele ajuda, pois preocupava-me a tristeza de Octavia naquele dia. Bertha me diz que o problema era o neto de 12 anos, já levado algumas vezes pelo Conselho Tutelar por diversos motivos. Octavia queria algo para ele se “*endireitar*”, um programa de escoteiro, um trabalho, etc.

Por seu turno, Maria Beatriz, quando conversamos, buscava “ajuda” para seu sobrinho:

Que eu tenho um sobrinho meu, ele tem dezessete/dezoito anos. O menino joga videogame a noite toda, chega uma hora dessas chega lá ele tá dormindo. Ele tá trocando/ ele troca o dia pela noite, igual menino. Eu falei (com ele) “Cê tá com dezoito anos, tá na hora de arrumar um serviço”. Ele falou assim “Ô tia, eu arrumar um serviço eu quero, eu quero ver, arrumar um, quero ver que eu faço um curso”. Curso de quê? “De cabeleireiro”. Falei até que posso procurar com o pessoal lá da pastoral pra ver quem tem esse curso, pra me ajudar a arrumar esse curso pra ele, entendeu? Às vezes, a mãe dele também, entendeu? Às vezes, até eu consigo de graça procê. “Ô tia, cê faz esse favor pra mim? Na hora que eu começar a ganhar meu dinheirinho, eu vou te molhar sua mão”. Falei: “Não precisa não, o que eu puder fazer por você eu vou fazer.

A mulher afirma que nunca foi prostituta e que começou a frequentar a pastoral há uns cinco anos por conta da filha Alice que trabalhou por muito tempo fazendo programas nas proximidades da praça da rodoviária. Alice recorda que, quando trabalhava na praça, uma amiga que trabalhava com ela a convidou para ir conhecer a pastoral, e, na época, acontecia um curso de cabeleireiro no espaço. Alice disse que aproveitou e sempre arrumava o cabelo lá e voltava para o trabalho na praça. Pergunto a Alice os motivos de ainda continuar frequentando a pastoral, tendo deixado o trabalho sexual. “*Eu gosto de fazer acupuntura, eu gosto de ter uma conversa, conversar com a psicóloga [...]. Tudo que precisar ali tem, entendeu? É apoio da assistência social, da psicóloga, entendeu? Ali sempre tem os apoios pra gente, por isso*”.

Alice se lembra do fato de que a pastoral fornece uma “*carta de recomendação*” quando da oportunidade de uma entrevista de emprego. “*Quem me daria isso, Clara?*”, questiona a mulher um pouco mais nova que eu, que ainda não terminou o primeiro grau, e trabalhou como faxineira em uma cooperativa de táxi e como diarista em outros lugares. A pastoral ajuda no aprofundamento das relações de trabalho que podem ser construídas por uma mulher com estas marcas sociais, por exemplo. Alice faz questão de contar ainda que foi a pastoral que a ajudou a encontrar um lugar para as aulas de reforço de sua filha mais velha. A mulher relata que Jurema, uma das agentes da pastoral, a encaminhou para este projeto, que fica perto de sua casa

no bairro Santo André. E, entusiasmada, acrescenta: *“Aí o reforço dela fica atrás da escola dela. Ali eu pego doação. Onde é o reforço dela, ali eu pego doação. É verdura, é coisa de limpeza”*.

Apesar de este não ser o escopo do trabalho realizado pela pastoral, Rita, uma das agentes da organização, fornece um exemplo de quando a ajuda, por vezes, se estende para outras pessoas, além das prostitutas, que estão envolvidas com este contexto do trabalho sexual.

Tem o caso de um hotel aqui que um menino veio com uma mulher, e a mulher falou assim “ele está com dores nas costas, não sei o quê”, a mulher dele trabalha com prostituição, e ele é segurança. Aí os dois vieram aqui e “ele está com dor, você podia fazer um aurículo (sic)?”. Aí eu fui lá e fiz aurículo nele, e ele ficou bom. Aí quando foi um dia que eu fui lá no hotel, era um hotel que ele era segurança, aí ele falou assim “nossa, foi você, muito obrigado por aquele dia” e a partir daí a gente chegava lá e entrava tranquilo, você entrava, ele deixava, ele te dava maior apoio, cobertura.

Os problemas surgem no cotidiano e busca-se ajuda da pastoral para resolvê-los. O relato a seguir permite-nos compreender o nível de dependência que pode demarcar as relações de ajuda. No dia da entrevista de Rita, agente pastoral, estávamos na parte das instalações em que a equipe da organização costuma fazer o trabalho administrativo. Sentadas perto da porta que dava acesso a este espaço, víamos quem entrava e saía. Já era quase fim da entrevista e, então, entra Jurema com uma mulher que ainda não conhecia, mas que depois vi que se tratava de uma das mulheres atendidas pelo projeto. As duas mulheres se ajeitam nas cadeiras perto do telefone. Jurema faz a ligação e fala com a atendente em busca da solução para o problema que depois descubro ser uma cobrança indevida de uma operadora de telefonia. A mulher, proprietária da linha telefônica, tem o olhar perdido, não diz nada. Apenas dobra o pedaço de papel ao meio e o coloca na bolsa à espera de um acordo a partir da conversa que acontece no telefone.

A confiança para a ajuda é, por vezes, depositada nos grupos religiosos em detrimento dos grupos de representação das trabalhadoras sexuais. Apresento trecho de uma conversa que tive com Maria Firmina, uma trabalhadora sexual que veio de uma cidade do interior do Espírito Santo.

Ah, eles estão lá para levar mensagem de amor pra nós, levam o lanche que é muito bom, canta pra gente, faz aquele almoço maravilhoso que às vezes eles fecham o shopping pra dar aquele almoço maravilhoso pra gente nas datas comemorativas, como no dia da mulher e outros dias mais aí. E são as pessoas que estão ali pra te ajudar. Eu tenho certeza, como dois e dois é quatro, que, se um dia eu precisar de uma

passagem pra ir embora pra minha casa, a APROSMIG pode não me dar, mas o grupo do [...] não me deixa sem minha passagem pra eu ir embora pra minha casa. Tenho certeza com você que eles estão prontos pra comprar uma passagem e me dar pra eu ir embora. Então não tem o que falar, são pessoas maravilhosas, entendeu, Clara?

Maria Firmina tem certeza da ajuda de um dos grupos religiosos protestantes, ao passo que coloca em dúvida a ajuda da APROSMIG. Essas palavras dizem muito sobre a centralidade ocupada pelos grupos religiosos na vida das mulheres que exercem o trabalho na Guaicurus.

Ao cabo, quero salientar que estes diferentes tipos de ajuda se combinam com outros modos de as mulheres ganharem a vida, incluído, evidentemente, o próprio trabalho sexual, além de outros mais ou menos formalizados. Dito de outro modo, as mulheres não dependem exclusivamente das ajudas dos grupos religiosos para viverem. As ajudas dadas compõem parcela das sociabilidades que se dão no espaço da zona fazendo parte da noção de economia que marca o cotidiano das trabalhadoras sexuais, e aqui utilizo uma interpretação de Narotzky e Besnier (2014) sobre economia, isto é, um conceito que busca abarcar todos os processos acionados pelas pessoas a fim de ter uma vida que vale a pena ser vivida. Neste sentido, a economia não se trata apenas de transações materiais, relações de mercado e circulação do dinheiro. Mas envolve relações de confiança e cuidado, trocas de afeto, redes de reciprocidade em que são contemplados recursos tangíveis e intangíveis, e ainda um emaranhado de obrigações morais.

3.3 Na corda bamba da vida

A palavra vulnerabilidade foi uma constante nos discursos dos integrantes dos grupos religiosos que fizeram parte da pesquisa. Expressões como “*em situação de vulnerabilidade*”, “*vulnerabilidade social*”, não raro, são utilizadas para se referir às mulheres atendidas pelas organizações religiosas. Nesta seção, intento refletir sobre a vulnerabilidade, interrogando especialmente como tal categoria é mobilizada no âmbito das relações de ajuda pelos diferentes sujeitos que se engajam nestas relações, delineando, inclusive, o tipo de ajuda a ser oferecida, e como semelhante categoria (re)produz os sujeitos envolvidos na ajuda.

A fim de cumprir este objetivo, inicio como uma discussão sobre o conceito de vulnerabilidade, o qual pode ser formulado desde perspectivas diferentes.

Laura Lowenkron (2015), em uma análise das complementaridades e tensões entre os conceitos de consentimento e vulnerabilidade no campo da gestão das políticas relacionadas ao abuso sexual infantil e ao tráfico de pessoas, trouxe formulações sobre a vulnerabilidade como categoria fluida e ambígua.

Elemento privilegiado para a produção do Outro do sujeito autônomo do pensamento liberal, a *vulnerabilidade* é construída de diferentes maneiras, sendo entendida ora como atributo individual relacionado à incapacidade “natural” de discernimento/ racionalidade, ora como categoria relacional que evoca as noções de assimetria ou desigualdade de poder, articuladas à impossibilidade de oferecer resistência, e ora como constructo moral associado ao ideal de passividade e inocência em oposição às ideias de agência, responsabilidade e culpa. (LOWENKRON, 2015, p. 252).

O conceito de vulnerabilidade, para Butler (2016; 2019), abarca uma condição que afeta de alguma maneira todos os corpos, os seres sociais que vivem em múltiplas relações com as pessoas, objetos, forças. De início, acompanhando a elaboração de Butler, somos, então, vulneráveis porque somos afetados pelas relações que construímos e, por decorrência, pelas ações dos outros. Assim, vulnerabilidade é uma característica mais ou menos explícita ou implícita da experiência humana. “Dizer que todos somos seres vulneráveis é marcar a nossa dependência radical não apenas dos outros, mas de um mundo sustentado e sustentável.” (BUTLER, 2019, p. 164).

É preciso colocar que, por mais que Butler (2016; 2019) fale que a vulnerabilidade nos perpassa como seres humanos, a autora também diz que, sob determinados regimes de poder, determinados grupos são vulneráveis de maneira diferenciada, e em suas palavras, “[...] alguns grupos são visados mais prontamente que outros, alguns sofrem mais a pobreza do que outros, alguns estão mais expostos à violência policial do que outros.” (BUTLER, 2019, p. 153).

Ademais, importante para Butler (2016; 2019) é entender a vulnerabilidade como uma forma de ativismo ou como algo que pode ser mobilizado e compor as formas de resistência. A vulnerabilidade não se opõe a uma ideia de resistência, ao contrário, vulnerabilidade torna-se parte de uma reivindicação política.

Nesta tese, compreendo vulnerabilidade como uma daquelas noções que não são autoevidentes, mas que são construídas a partir da relação entre aspectos históricos, políticos, sociais específicos (LOWENKRON, 2015), sendo uma noção, portanto, que pode ser pensada considerando as articulações entre marcadores sociais da diferença que promovem distribuições

diferenciadas de poder e situam os sujeitos em posições desiguais nos espaços sociais. Assim, penso a vulnerabilidade tendo em conta o debate sobre as categorias sociais ou da diferença que se articulam mutuamente (MCCLINTOCK, 2010; BRAH, 2006), ou que se tem chamado de posicionalidades ou, mais comumente, de interseccionalidade⁹⁹.

Contudo, aqui cabe uma reflexão sobre como entendo essa articulação entre as categorias sociais com base no texto “*Interseccionalidades, direitos humanos e vítimas*”, escrito por Adriana Piscitelli. Ao investigar materiais sobre direitos das mulheres, materiais produzidos pelo governo federal no contexto do debate sobre o tráfico internacional de pessoas com fins de exploração sexual, Piscitelli (2012b) nos mostra como a noção de interseccionalidade é usada no Brasil em espaços extra-acadêmicos, e como tal aparece vinculada a uma ideia específica de vulnerabilidade. Uma de suas observações foi que, nestes documentos (e no discurso que sobressaía no espaço em que foram produzidos), predominava um entendimento de que um maior número de opressões, admitidas, então, na forma de gênero, raça, pobreza, idade, indicaria um maior grau de vulnerabilidade. O fato é que este conceito de vulnerabilidade, que referenciou a elaboração de diagnósticos e políticas, na maioria das vezes, não levava em conta a complexidade dos fluxos envolvidos nos variados trânsitos feitos pelas pessoas e nem as demandas específicas que caracterizavam a dinâmica dos mercados do sexo nos países a que estas pessoas se destinavam. A vulnerabilidade, então, era delineada como se fosse um amontoado de opressões sem enxergar os seus efeitos em cada contexto, obliterando um cenário em que as próprias mulheres consideradas “vítimas” ou “vulneráveis” agenciavam os atributos tidos como inexoravelmente desfavoráveis para negociar suas posições nos diversos espaços.

Assim, junto-me a quem entende que vulnerabilidade não é definida por atributos fixos ou dados a priori, mas sim que é conformada considerando as categorias sociais e os agenciamentos realizados pelos sujeitos em contextos relacionais específicos. E percebo que as etnografias de Piscitelli (2013) e de Luna Sales (2018) são alusivas a esta abordagem.

⁹⁹ Diversas abordagens marcam a discussão sobre interseccionalidade. Se, no âmbito destas abordagens, a interseccionalidade é referida, no geral, como sendo uma articulação entre categorias sociais, tais como gênero, raça, classe, as bases teóricas e analíticas entre as mesmas são variadas quanto à compreensão de como o poder opera para além das possibilidades de agência dos sujeitos nestas circunstâncias. O texto de Piscitelli (2008b), intitulado “*Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras*”, traz uma análise daquelas abordagens. Indico ainda, para um aprofundamento acerca das diversas nuances que configuram o termo interseccionalidade, as seguintes obras: “*Interseccionalidade*”, livro de Carla Akotirene (2019), e o livro “*Interseccionalidade*”, escrito por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, traduzido e publicado no Brasil em 2021.

Das experiências de mulheres brasileiras nos mercados transnacionais do sexo, em que se misturam noções de tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual, prostituição e casamento, Piscitelli (2013, p. 150) descreve como a ideia da vulnerabilidade aparece.

As experiências dessas mulheres se contrapõem também à noção de abuso de uma situação de vulnerabilidade. No debate internacional sobre o tráfico de pessoas, essa ideia é vinculada às migrantes de regiões pobres do mundo. Na discussão brasileira sobre o tema, ela é relacionada às mulheres mais pobres, com menor grau de escolaridade, que moram em regiões distantes dos centros metropolitanos, às negras e, às vezes, às mais jovens. Entre as entrevistadas, porém, independentemente da idade, situação econômica da qual partiram e do nível de escolaridade atingido, a migração para trabalhar na indústria do sexo foi decidida com uma forte percepção das reduzidas expectativas de mobilidade social. Nesse sentido, a percepção de sua “vulnerabilidade” social no país e das melhores possibilidades de ascensão social operou como motor para migrar à procura de melhores oportunidades.

Na etnografia sobre o enfrentamento de “crimes sexuais” em Fortaleza, principalmente no período dos jogos da Copa do Mundo no Brasil, Ana Paula Luna Sales (2018) diz que a menoridade era a principal categoria acionada para determinação da vulnerabilidade. Gênero, sexualidade, raça, classe e nacionalidade eram marcadores que figuravam na determinação da vulnerabilidade das pessoas adultas. Nesses casos, o “perfil” da vítima ou as que eram “vulneráveis” eram as mulheres negras, de baixa renda, e as travestis. A categoria vulnerabilidade era, assim, utilizada para sustentar estruturas de vigilância em torno das possíveis “vítimas”, e ainda para desenhar limites entre o sexo transnacional que era considerado “seguro” e o que era considerado “perigoso”. Entretanto, o que Luna Sales (2018) busca revelar é que as políticas de enfrentamento a “crimes sexuais”, muitas delas baseadas nesse modo de conceber a vulnerabilidade naquele espaço, e que compunham o que ela chamou de “cotidiano do resgate”, se desfaziam e se misturavam às dinâmicas das economias sexuais.

Analiso que a ideia de vulnerabilidade, manifesta pelos agentes religiosos quando usavam as expressões que citei no início desta seção, se forma a partir da mobilização de aspectos que caracterizam a vida das mulheres antes da prostituição, bem como sua vivência nos espaços de prostituição. Nessa perspectiva, fala-se em vulnerabilidade tendo em conta as categorias sociais que marcam o corpo e as experiências da mulher que já é tida, a priori, como uma “mulher vulnerável”. Aliás, essas marcações, na visão de muitos agentes, determinam o “destino” ou a “queda” da mulher na prostituição, como veremos logo mais quando abordo o uso da expressão “escolha pré-escolhida”. O que é defendido ainda por estes agentes é que os

espaços de prostituição, no caso, os hotéis, são precários, não oferecem condições de infraestrutura e de segurança adequadas. “*Na prostituição, as mulheres estão sujeitas à violência, veja o caso da Penha*”¹⁰⁰, me diz uma agente de um dos grupos religiosos.

Entendo que a vulnerabilidade é acionada nesses e em outros termos mais específicos colados a um perfil de mulher que se torna alvo das intervenções do(s) grupo(s) ou de suas ações de ajuda. Em um texto do jornal *Grito Mulher*¹⁰¹, jornal então publicado pela antiga Pastoral da Mulher, apresenta-se um perfil da mulher que tem sido atendida pela organização. Semelhante perfil foi enunciado em um dos dias de realização do “*Curso Intervenção Social na Prostituição e suas Interfaces*”, o chamado curso de voluntários, em 2019.

[...] Procedentes de outros Estados, do interior do Estado, de Belo Horizonte e cidades circunvizinhas.

A grande maioria são afrodescendentes.

Faixa etária entre 18 e 73 anos.

Residem na Região Central ou no próprio hotel onde “batalham”.

Escolaridade: desde analfabetismo ou 3º grau incompleto.

Ingressaram na prostituição muito jovem.

Geralmente são “convidadas” por uma amiga para ingressar na atividade.

Na maioria das vezes a família não sabe da atividade desenvolvida, em outras veem a família como “gigolô” ou devem comprar o seu silêncio.

Já exerceram atividades laborais de baixa remuneração e geralmente de baixo prestígio e subalternas.

Já sofreram algum tipo de violência intrafamiliar e extrafamiliar.

(abuso sexual, estupro, abandono, negligência, maus tratos...).

São de famílias pobres, convivem desde muito cedo com a escassez crônica de recursos materiais, violência, alcoolismo e drogas.

A mãe costuma ser o arrimo da família. A ela se ligam os sentimentos de cuidado.

Não é raro que a mãe já tenha exercido a prostituição.

O pai é visto como ausente e muitas vezes violento, com padrões morais muito rígidos e machista. Quando não abandona a família.

Os pais tem baixa escolaridade ou não são alfabetizados.

A maternidade é precoce e devem prover o sustento dos filhos.

São avós prematuramente e reproduzem a história que tiveram [...]

As categorias de gênero, classe e raça se articulam na produção da categoria de vítima ou de mulher vulnerável que acaba “*caindo*” na prostituição. A vulnerabilidade, neste sentido,

¹⁰⁰ Penha foi uma trabalhadora sexual assassinada por um cliente em um hotel na Guaicurus. Em páginas anteriores eu fiz menção a este caso.

¹⁰¹ Em uma edição do ano de 2015.

caracteriza de modo contínuo a vida das minhas interlocutoras que trabalham nos hotéis da Guaicurus. A mulher já era tida como “*vulnerável*” antes do trabalho sexual, e sua condição de vulnerabilidade assenta o “*perfil*” das que “*caem*” na prostituição. E a condição de vulnerabilidade desta mulher é reforçada ainda quando ela exerce o trabalho sexual. Privilegiando a categoria classe, a prostituta é concebida como uma “*vítima das relações capitalistas*”, conforme ouvi nas minhas incursões ao campo, bem na ótica da fala de Bertha, integrante da pastoral: “[...] o problema não é fazer sexo, inclusive a gente pensa que não é uma exploração sexual, mas é uma exploração econômica”¹⁰². O que percebo, a partir dos discursos dos agentes religiosos, é que a prostituta é vítima da violência dos homens, a prostituta, muitas vezes, é vítima da necessidade de ter que prover financeiramente uma rede familiar, a prostituta é vítima do preconceito.

A classe aparece como categoria central na produção de vulnerabilidade que informa a dinâmica das relações de ajuda naquele espaço social. Importante dizer que outros marcadores sociais da diferença como a raça são acionados em determinados momentos pela organização religiosa para acentuar a vulnerabilidade, como vemos na apresentação deste “*perfil*” da mulher prostituta, ou daquela que precisa de ajuda. Recordo-me ainda de um dos momentos de espiritualidade em que um agente pastoral, mulher negra, na promessa de trazer uma dinâmica “*diferente*” considerando que a maioria das “*trabalhadoras dos hotéis na Guaicurus e atendidas pelo projeto*” era negra, veiculou o vídeo “*Tour pelo meu Rosto*”¹⁰³, de Gabi Oliveira, do canal do youtube Papo DePretas. No vídeo, Gabi Oliveira mostrava o seu rosto, “[...] um rosto de uma mulher negra, com traços negróides, nariz grande, boca larga, pele escura”, e chamava a atenção para os processos de aceitação destes traços. Ao término do vídeo para aquela audiência composta basicamente de mulheres negras de pele escura e de pele clara, a agente pastoral diz que não é um assunto muito abordado na organização, apesar de enfatizar sua importância, e questiona se alguma das mulheres já teve dificuldade de aceitar ou teve vergonha de seu rosto ou corpo por ser negra. Observei que apenas uma das mulheres, uma mulher negra de pele escura, comentou a respeito se colocando ou não naquela situação apresentada no vídeo. O restante das mulheres, mulheres que, em muitos espaços sociais, inclusive ali na zona, poderiam ser tidas como negras de pele clara, falavam dos processos de

¹⁰² Referência a um fragmento de discurso de uma agente religiosa que apresentei no capítulo anterior.

¹⁰³ Segue link do vídeo reproduzido neste dia: <https://www.youtube.com/watch?v=CEOvcHPvvis>

amigas e pessoas da família como se elas não se reconhecessem como mulheres negras. Esta cena, à época, me fez considerar que, talvez, a raça, ainda que saibamos que se articule ao gênero e à classe na formação da posicionalidade daquelas mulheres nos espaços sociais, não era central para a organização religiosa na produção da mulher prostituta “vulnerável” porque parecia não ser uma categoria central para que as próprias mulheres se vissem como as que precisavam de ajuda.

Não obstante a linguagem dos direitos e a defesa sobre a necessidade do protagonismo das mulheres que perpassa o discurso da pastoral nos últimos anos, compreendo, assim, que a noção de vítima é sistematicamente (re)produzida considerando o uso de determinadas expressões para se referir ao exercício da prostituição, e dentre estas expressões destaco: “*escolha pré-escolhida*”. Desde o início do trabalho de campo na organização, sempre me deparei com esta expressão que, originalmente, aparece no texto “*A dor e o estigma da puta pobre*”, da socióloga Patricia Mattos. Sobre a prostituição, a referida autora afirma que:

[...] as condições materiais e sociais precárias de existência constroem subjetividades precarizadas, com baixa autoconfiança e autoestima, que irão cumprir o seu destino inexorável de viver uma vida “sem saída”, sem reconhecimento social. O que se procurará deixar evidente, ao contrário do que pretendem as abordagens “politicamente corretas” sobre o assunto, é que a profissão de prostituta não é, na maioria dos casos, uma escolha propriamente dita dessas mulheres. Essa escolha, como diz Pierre Bourdieu, é apenas aparente, constituindo-se, na verdade, em uma “escolha pré-escolhida”, na qual as prostitutas são inclinadas a orientarem sua conduta a partir de alternativas previamente definidas pelo contexto de vulnerabilidade e precariedade do seu universo familiar. (MATTOS, 2009).

A expressão compõe os discursos das agentes com as quais conversei e fornece uma narrativa de enquadramento da prostituição em um campo, ao que parece, sem qualquer possibilidade de agência das mulheres que exercem o referido trabalho. Rita e eu conversávamos sobre o contexto atual de exercício do trabalho sexual, e ela coloca o seguinte:

Então, assim, por mais que a gente hoje, sic [...] até as Irmãs Oblatas sabem que não se tira ninguém da prostituição, porque antes era tirar, hoje em dia sabe que não se tira ninguém. Primeira coisa é reconhecer o outro como ser humano, de direito, por mais que a gente sabe também que existe toda uma realidade estrutural terrível que de certa forma, [...]. São escolhas pré-escolhidas.

A ideia de “*escolha pré-escolhida*” aparece no entendimento de Bertha:

Hoje como que eu entendo a prostituição, que acho que é mais ou menos a ideia da instituição, que a gente trabalha assim, a prostituição como a ponta do iceberg, que era o que eu estava escrevendo ali que a gente vai falar na formação. Embaixo você tem todo uma série de violações de direitos, de desigualdade social, econômica, uma impossibilidade pegando a (sic) de você desenvolver suas plenas capacidades. E aí a gente pega uma ideia da Patrícia Mattos que já foi muito polêmica no sentido de que é uma escolha pré-escolhida. Pegando a ideia do (sic) de que você escolheu, mas dentro de um leque limitado, entendeu? De acordo com as possibilidades que foram te dadas. Entendeu? Então na verdade a própria Monique no livro dela fala isso, se eu tivesse outras oportunidades de remuneração, eu não estava aqui não. Se eu ganhasse limpando o chão, fazendo qualquer coisa o que eu ganho na prostituição.

O uso desta expressão me parece problemático tendo em vista a complexidade que circunda as relações construídas antes e a partir do trabalho sexual. Entendo que os marcadores sociais da diferença nos posicionam nos espaços e influenciam, sobremaneira, em nossas mobilidades nos e entre estes espaços (MCCLINTOCK, 2010; BRAH, 2006; PISCITELLI, 2008b; 2012b; 2013; LUNA SALES, 2018). Partindo de uma concepção de que somos seres sociais e relacionais, as nossas escolhas são feitas em condições assimétricas que caracterizam nossas posicionalidades. Porém, a expressão utilizada neste contexto acaba mobilizando a vulnerabilidade das mulheres que escolhem o trabalho sexual e as fixando na posição de mulheres vítimas, o que essencializa suas experiências como mulheres no geral e como mulheres trabalhadoras. A expressão sugere que a decisão de exercer o trabalho sexual não é uma decisão consciente, muito pelo contrário, ela nos dá o entendimento que se trata de uma decisão resultante de uma falsa consciência. Concebe-se, desta forma, as prostitutas como mulheres sem agência, o que de fato não são.

A expressão “*escolha pré-escolhida*”, neste contexto de prostituição, afigura-se como sendo uma das formas de se referir a uma espécie de vulnerabilidade intrínseca àquelas mulheres que exercem a prostituição. Olhar para as relações de ajuda que se dão entre grupos religiosos e prostitutas me permitiu entrever outras formas e discursos que nos informam até mesmo sobre uma gestão das vulnerabilidades. Transcrevo, a seguir, trechos do meu diário de campo, a fim de levantar esta questão:

Fim de tarde em um domingo chuvoso. Caminho por entre os pequenos grupos de trabalhadoras e trabalhadores que desmontavam as estruturas das barracas da Feira Hippie, e dos garis que limpavam a Avenida Afonso Pena. Chego ao Palácio das Artes, onde, já na

porta, me encontro com Jade e Virgínia, duas trabalhadoras sexuais integrantes do Coletivo Clã das Lobas [...].

Era dia de lançamento do filme “Rua Guaicurus”, dirigido por João Borges, no 23º Festival do Filme Documentário e Etnográfico de Belo Horizonte [...].

O filme começa e o que eu destaco é a parte que é filmada na sede do grupo religioso católico. Trata-se de uma conversa entre Rita, Bertha, duas agentes da pastoral, e as três trabalhadoras sexuais protagonistas do filme. O tema central parece ser a violência que enfrentam no cotidiano. Mas a cena se encerra a partir de uma conversa entre as mulheres sobre o fato de gozar ou não no exercício do trabalho sexual.

Não vejo ninguém da pastoral na estreia. Quem chega, ao final do filme, é Sylvia, integrante de um dos grupos religiosos de base protestante. Ela nos cumprimenta e senta próximo aos lugares onde estávamos [...].

Terminada a sessão, nos dirigimos para um espaço contíguo à bilheteria do cinema para conversarmos e tirarmos algumas fotografias. Sylvia veio me perguntar como eu estava e disse que estava na correria de fim de ano, como todo mundo. Ela diz o mesmo para si destacando que estava na correria por conta da organização do Natal das pessoas atendidas pelo projeto, tanto na Guaicurus quanto nos presídios. Eu perguntei se o trabalho era realizado na Penitenciária Feminina Estevão Pinto, e ela assentiu. E ainda disse quase sussurrando: “porque são as mesmas, né, quando elas não estão em um lugar, estão em outro. Não tem como fugir disso”. O comentário me deixa assustada. Em um átimo de tempo, pensei em rebater este ponto de vista, mas me calei. Seguimos as vozes das mulheres que nos chamavam para, por meio de fotografias, registrarmos aquele momento [...] (24 de novembro de 2019).

Impera um tom de fatalismo no comentário sobre o “destino” das mulheres que exercem a prostituição. Em outras palavras, o que a agente quer dizer é que, quando não estão nos hotéis de prostituição, as mulheres estão nas penitenciárias. E por conta disso, o grupo ao qual a agente religiosa pertence lida com (ou gere, por meio da ajuda) esse conjunto de vulnerabilidades que marca as mulheres que estão em um ou outro destes espaços. Penso que, mesmo que tenham mulheres nos hotéis de prostituição que cumpriram pena de prisão, ou que existam mulheres nas penitenciárias que exerceram a prostituição, as experiências destas mulheres não podem ser reduzidas a este ou aquele ponto. Em um nível mais amplo, são experiências que não podem ser generalizadas para nenhum destes grupos de mulheres.

Outrossim, chamo a atenção para as organizações de ajuda nos espaços de prostituição com suas práticas e discursos baseados numa noção de gestão das vulnerabilidades, o que percebo ser um aspecto da lógica humanitária que permeia estas estruturas organizacionais. No texto “A imunidade do setor humanitário”, Didier Fassin (2018, p. 482) escreve que o governo humanitário “[...] cristaliza de maneira paradigmática esse encontro emocional entre as vítimas e os benfeitores nas múltiplas cenas das tragédias planetárias em que ele se manifesta”. Para

aquela agente religiosa, existem os que ajudam ou fazem o bem, as organizações como a que ela participa, e existem as mulheres que precisam, ou as mulheres “vulneráveis”, aquelas que estão nos hotéis da Guaicurus ou nas celas da penitenciária.

Vinculado a este âmbito de produção da vítima se entrevê o exercício do poder tutelar que, para Piscitelli e Lowenkron (2015), se vale do desenvolvimento do que Michel Foucault (2004) denominou de tecnologias de si e que dão forma ao processo de subjetivação ou sujeição moral que seja capaz de incutir em dado grupo de pessoas a consciência de que são vítimas. O poder tutelar se configura em torno da “vítima tutelável”.

Esse processo, no entanto, nem sempre é eficaz, como bem lembram as autoras que tecem suas reflexões sobre a produção da noção de vítima no marco dos regimes discursivos legais sobre tráfico de pessoas (PISCITELLI; LOWENKRON, 2015).

Na dinâmica das relações entre trabalhadoras sexuais e agentes de grupos religiosos, percebo que a imagem da vítima nem sempre é assumida por aquelas que recebem a ajuda. Essa imagem, inclusive, é contestada pelas minhas interlocutoras, principalmente por aquelas que estão situadas em uma posição de organização política com os coletivos da categoria. Não nego que, por vezes, o lugar da vítima se constitui um campo de agência possível (MAHMOOD, 2006). Tenho percebido que, quando as mulheres ajudadas incorporam o papel da vítima, elas o fazem a partir de uma avaliação dos ganhos e perdas da situação. A noção de vítima produzida é (res)significada pelas mulheres de forma que a vítima passa a ser uma performance e é desempenhada em meio a disputas e negociações. A noção de vítima não é, portanto, um lugar fixo, mas se insere em um quadro de relações que são continuamente alteradas.

A vulnerabilidade é acionada pelas próprias trabalhadoras sexuais como uma estratégia política (BUTLER, 2019). No dia em que entrevistei Clarice, buscando trazer as relações entre os grupos religiosos e os grupos de trabalhadoras sexuais para o foco da nossa entrevista, ela me diz: *“olha, eu me faço de doente para ser visitada, entendeu?!”*. Eu disse que não entendia e queria que me explicasse melhor o que isso significava naquele contexto. Suas palavras são estas:

Vendo o peixe conforme a isca quer comprar. Para algumas pessoas, sou coitadinha, pras outras, eu sou uma leoa. Então assim [...]. É que nem eu falo às vezes com a Jade, a gente joga conforme o jogo está andando. Porque você veja bem, quando você fala “ah, como é que é a Jocum e os outros”, a gente sabe que todos eles ganham verba para trabalhar com as trabalhadoras sexuais. E é muito, não é pouco. Ninguém ali é

besta. Só que, por exemplo, eu tenho uma menina que surtou, eu não tenho uma casa de apoio, eu preciso de alguém que tenha. Então não é, digamos assim, não é viável a gente bater, mas a gente faz a social, a gente usa eles da forma que nos é conveniente. Por exemplo, a gente não pode dar algumas coisas pras meninas, tipo fazer confraternização, isso e aquilo, e eles podem. Então por que que a gente não vai usar o suporte deles? [...] eu e a Jade, nesse sentido, a gente tem o mesmo viés de pensamento, a gente vai usar o que eles nos oferecem, mas até onde nos for cabível, entendeu? Por exemplo, a gente não tem verba, tem uma menina gestante, está próxima de parir, a gente não tem verba pra comprar, a gente tá trabalhando completamente sem verba, a gente não tem como ajudar com enxoval ou alguma coisa pra essa menina. Tem uma instituição que pode? Beleza, então vamos fazer uma parceria com ela, a menina vai se sentir acolhida. Estou falando de dia a dia. A gente vai conseguir ajudar aquela menina pra que quando o bebê venha, ela tenha uma qualidade um pouquinho melhor de vida, entendeu?

Ademais, o sofrimento apresenta-se como categoria que é acionada para caracterizar as vidas das mulheres que precisam da ajuda, inserindo-se, portanto, em uma esfera de construção das vulnerabilidades naquele contexto. E me refiro a uma ideia de sofrimento acionada tanto pelas trabalhadoras sexuais quanto pelos grupos religiosos. A noção de vítima aqui, como revisa Sarti (2011, p. 54), reflete “[...] uma maneira de dar inteligibilidade ao sofrimento de segmentos sociais específicos, em contextos históricos precisos, que se produzem ou são produzidos como tal, conferindo legitimidade moral às suas reivindicações.”

O espaço da pastoral era diariamente frequentado por mulheres em busca de ajuda, mulheres em busca uma solução para seus problemas. Observei, em diversas ocasiões, a fala e a escuta dos relatos sobre estes problemas que se davam prioritariamente nos momentos de espiritualidade, os quais aconteciam todas as tardes da semana, por volta de 15h:30. Eram momentos conduzidos pelos agentes que trabalhavam na organização, as freiras que coordenavam o projeto ou mesmo os voluntários, os quais, em sua maioria, eram missionários religiosos.

Os momentos de espiritualidade possuem uma dinâmica de funcionamento que percebi logo nas minhas primeiras visitas. Nós nos reuníamos dispondo as cadeiras em uma roda ou em volta da grande mesa no salão, e a pessoa conduzia o momento a partir de uma provocação relacionada a uma data ou acontecimento. Realizávamos uma dinâmica que propunha a interação com quem estava ao nosso lado ou com o grupo todo. E o encerramento se dava com as orações do Pai-Nosso e a Ave-Maria.

O que as mulheres falavam nestes momentos, seja em forma de pedidos ou intenções, ou mesmo em forma de agradecimento, se relaciona, no geral, em torno de experiências de

sofrimento, relatos de dor. Estive presente em diversos momentos de espiritualidade, e descrevo aqui especialmente aqueles em que as mulheres apresentam narrativas acerca do suicídio. Neste ponto, aparece a questão do sofrimento antes e depois das tentativas, e o modo como a pastoral se fez presente na minimização do que era considerado uma aflição. Transcrevo um registro do meu caderno de campo que diz respeito ao dia em que uma trabalhadora sexual expôs sua experiência sobre uma tentativa de suicídio e a ajuda que recebeu de uma integrante da pastoral.

[...] Um dos voluntários, que era missionário, nos convidou para sentarmos em roda. De início, observei seis trabalhadoras sexuais, dentre estas, estava Bianca, e mais três agentes da pastoral, incluindo o missionário que nos disse ser aquele mês celebrado como o dia do Sagrado Coração de Jesus. Ele nos entregou um papel em formato de coração e pediu que escrevêssemos, em um dos lados do papel, o que nosso coração sentia e, no outro lado, propunha que falássemos algo para Jesus. Terminada essa escrita, podíamos colocar nosso papel em um pote que ele posicionou ao centro da roda. As pessoas foram terminando e depositando o papel no pote, e, quando todas terminaram, o missionário disse que abriria espaço para quem quisesse falar algo.

Precisamente, neste momento, quase ninguém falou, apenas as agentes proferiram algumas palavras sobre aquele dia. Eu, que também participava da dinâmica, mantive-me calada. Vendo que ninguém se manifestava, o missionário pede que se alguém quiser agradecer a Jesus, poderíamos usar aquele momento. “O que queríamos falar para Jesus?”, repetia a pergunta sobre o que escrevemos em dos lados do coração de papel. Bianca, assim, se manifesta. Disse que queria agradecer a Deus e à pastoral, pois era por eles que estava ali viva. Contou que há poucos dias tentou suicídio e teve o apoio direto de Rita, uma agente da pastoral, quando estava no hospital. Foi um momento triste porque Bianca fez questão de contar os detalhes do que envolveu sua tentativa de tirar a própria vida. Disse a todas as pessoas que ali estavam que não aguentava mais sofrer e por isso tomou semelhante decisão. Rita, particularmente, não estava presente na roda este dia para ouvir as palavras de gratidão. Todos ficaram meio sem graça, em silêncio, o qual somente foi interrompido com o pedido do missionário para então rezarmos o Pai-Nosso e a Ave-Maria [...] (28 de junho de 2019).

O tema do suicídio surgia vez ou outra nos momentos de espiritualidade, geralmente, apontado pelas próprias mulheres. No dia 30 de setembro de 2019, o tema foi levantado pela pastoral. Neste dia, cheguei à pastoral e me juntei à roda de mulheres que já havia se formado em torno de uma vela grossa ricamente decorada com pequenos ramos de folhas e flores secas. Perto da vela, havia uma faixa que, durante todo o mês de setembro, ficou afixada no espelho do salão: “Os problemas não são maiores que a vida”. Era o “Setembro Amarelo”. Rita era a pessoa que conduziu o momento. Começou dizendo que estávamos já no último dia de

setembro, mês lembrado e/ou marcado pela visibilidade ao suicídio. Ressaltou que é preciso falar disso e que, antes do suicídio, tem a depressão. A fala foi a brecha para que duas mulheres na roda expressassem que já tentaram suicídio várias vezes, sendo ajudadas de diferentes formas pela pastoral nestes momentos. Em seguida, outra mulher disse o quanto a pastoral a ajudou a sair da tristeza/depressão quando a irmã morreu, época que a mulher conta que foi de muito sofrimento em sua vida. “*Graças a Deus pela pastoral, que Deus continue abençoando este trabalho*”, ouço de uma das mulheres ao final dos relatos.

Fonte de inspiração para refletir sobre a mobilização do sofrimento no âmbito das relações de ajuda são os textos de Fonseca (2019) e de Fonseca e Maricato (2013) sobre os relatos de sofrimento dos indivíduos atingidos pela hanseníase, ex-internos de colônias hospitalares, e dos filhos destes atingidos pela hanseníase que foram separados de seus pais. De forma geral, estes textos dizem sobre o papel dos relatos de dor na conformação das subjetividades políticas daqueles que, no âmbito de um movimento social, reivindicam algum tipo de reparação do Estado no que se refere aos atos compulsórios a que foram submetidos, seja de internação e segregação nas colônias, ou mesmo para os filhos compulsoriamente separados de seus pais, obrigados a viver em abrigos públicos. Neste contexto, as autoras rompem com as abordagens que compreendem os discursos de sofrimento como apenas um mecanismo de controle e submissão, abrindo a possibilidade de tais relatos produzirem ganhos em torno de uma causa coletiva, reforçando o que se denomina como comunidade política.

Não obstante os relatos de sofrimento mobilizados pelas mulheres serem narrativas diferentes e produzidas de forma diversa, baseando-me no que disse Fonseca (2019) e Fonseca e Maricato (2013), percebo que os sentidos de tais ultrapassam a mera vitimização. Mesmo que eles não sustentem uma dimensão de luta coletiva, os relatos de sofrimento das mulheres atendidas pelos grupos religiosos têm mais a ver com um testemunho da importância da ajuda oferecida (e que se pode precisar novamente), e o reforço de um vínculo social com a organização religiosa. O sofrimento é agenciado a fim de garantir as relações de ajuda.

Por seu turno, os agentes religiosos concebem o sofrimento no âmbito do que se pode esperar do exercício da prostituição, daquilo que pode reforçar ainda mais a vulnerabilidade que caracteriza semelhante atividade. Rita, uma das agentes religiosas, em uma conversa que tivemos sobre as percepções que tinha em relação ao processo de regulamentação da prostituição, aciona o sofrimento como parte da vida de uma trabalhadora sexual:

Existe milhões de coisas que poderia estar falando aí, mas a gente vai chegar num momento que vai falar assim “qual que é o maior problema da prostituição?”. É o estigma social que você tem, aí a gente vai fazer um trabalho, primeiro com a mulher, e depois com a sociedade pra gente tentar desconstruir socialmente o estigma social que se vive que aí a gente vai perpassar por toda a questão histórica de gênero pra gente chegar aqui e falar assim “olha, toda mulher que nasce numa sociedade patriarcal”, quer dizer, que se tornou, né, porque antes não era patriarcal, bem no início. Então por quê? Por causa do domínio e etc. Então que que acontece, toda mulher vai sofrer dentro desse sistema patriarcal, mas como que é o sofrimento da mulher que está na prostituição? Ele se agrava, ele é maior porque nela é colocado uma marca terrível que é a marca pra vida toda “você foi puta e sempre será puta”. E o que é ser puta? É eu não ser nada, é ser lixo. Enquanto você está nova, está bonita, está dando dinheiro da família — porque o primeiro gigolô da mulher é a família — é o que nós constatamos aqui, e a gente constata a todo momento, porque a família até finge que não sabe o que que ela está fazendo, mas sabe. Enquanto o dinheiro está entrando é ótimo, pode ser o que você quiser, mas quando a mulher volta doente, às vezes nem voltam, preferem abandonar a família, ficar na rua. Muitas caem na droga, morrem como mendigas porque muitos terminam a vida sem nada, né, mas muitas não voltam. Mas quando voltam doente, a família fala “você é uma vagabunda, vai embora daqui”. Não é uma nem duas que acontecesse esse caso. Então que que acontece, a gente vai mostrando esse trabalho. Aí a gente chega até aqui: “Ah, regulamentação” [...]

A escuta e o acolhimento de situações de sofrimento que podem constituir a vida das trabalhadoras sexuais caracterizam a importância do trabalho dos grupos religiosos, na visão de algumas de minhas interlocutoras. Heloísa, cujo relato já foi ouvido e acolhido pelas agentes religiosas, afirma:

Pra mim eles são muito importantes, eles levam muito a palavra de otimismo, né. Então, pra mim, às vezes a pessoa tá lá dentro trabalhando, sofrem muito, que as vezes aconteceu uma coisa na vida dela que ela tá ali no cantinho dela, não fala com ninguém, eles levam uma palavra que às vezes, ela termina desabafando com eles. Eu mesma vejo como otimismo. Muito bom. Todo trabalho ajudando as profissionais do sexo pra mim é bem visto. Porque tem muitas meninas ali que precisam, que sofrem. Eu não tanto quanto elas. Mas tem muitas ali que precisam, entendeu? Mas só pelo simples fato de ouvir uma palavra, em função de ouvir, já é gratificante. Que isso aí eu não tinha nem dentro da minha família. Muitas vezes, eu me deparei chorando porque quando eu falava alguma coisa pra alguém, dizia assim: ‘você está nessa porque você quer, porque tem outro meio de vida, você não quer nada com a vida’. E lá não, lá eu entendi que as pessoas te ouvem e te dão uma palavra de otimismo, de carinho. E o pessoal que vai fazer o serviço nos hotéis também é a mesma coisa.

Em suma, o sofrimento, para os agentes que fazem parte dos grupos religiosos, aparece associado a uma definição de prostituição em si. As mobilizações de sofrimento por parte das mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual não se vinculam exclusivamente à prostituição, mas ao cotidiano em diferentes dimensões de sua vida.

Para encerrar as reflexões desta parte, quero dizer que o título desta seção foi inspirado no registro de um diálogo com uma das mulheres atendidas pela pastoral. Seu nome é Patrícia, mulher de 30 anos que, na época em que a conheci, ganhava a vida e sustentava sua filha de 12 anos com um emprego em uma empresa de telemarketing. Desde o dia que nos conhecemos, ela buscava afastar a ideia de que foi ou é uma trabalhadora sexual: *“não faço e nunca fiz essas coisas que as mulheres fazem nos hotéis”*. Por indicação de uma amiga que trabalhava nos hotéis, disse que frequentava a pastoral em busca de atendimento psicológico. Patrícia sempre me manda mensagens pelo WhatsApp, sejam estas escritas ou por meio de áudio. Em janeiro de 2020, Patrícia entra em contato para perguntar se eu não estava interessada em uma limpeza de pele ou quaisquer outros serviços de estética que ela estava oferecendo, como hidratações, massagens. Eu disse que, naquele momento, estava passando a maior parte do tempo fora de Belo Horizonte, então ficaria mais difícil marcarmos um horário. Mas que eu aproveitaria para divulgar seu trabalho para quem eu achasse que usaria este tipo de serviço. Ela agradeceu e, se referindo ao emaranhado de dificuldades sobre as quais vínhamos conversando, sejam financeiras ou de saúde, me disse: *“parece que a gente vive na corda bamba nesta vida”*. Por um longo tempo, essa frase foi mote para os meus pensamentos sobre o campo. A expressão *“corda bamba”* passou a me parecer uma metáfora fértil para se referir à(s) vulnerabilidade(s) que se mobiliza(m) a partir das relações de ajuda que se dão na Guaicurus. Os grupos religiosos operam a partir dessa *“corda bamba”*. As trabalhadoras sexuais reivindicam a ajuda por meio dessa *“corda bamba”*.

3.4 Ajuda e a(s) (não) troca(s): aspectos envolvidos nas relações de dar e receber ajuda

Logo no introito deste capítulo, eu chamei a atenção para o significado de tutela no campo fazendo referência a uma dimensão que se constitui por relações de dependência e de lealdade ensejadas por diversos matizes. Nesta última seção, meu foco se volta para as relações

de lealdade, ou o que podem ser compreendidas no marco da discussão sobre as ditas obrigações sociais que permeiam as relações de reciprocidade entre as pessoas.

Tendo em vista o propósito de investigar as relações de ajuda que acontecem entre grupos religiosos e trabalhadoras sexuais, interesse-me pelos modos de retribuição que circundam essas relações. O que esperar de quem oferece a ajuda? O que esperar de quem é a pessoa que recebe ajuda? Baseio-me, para tanto, em pressupostos da teoria da dádiva, teoria construída por Marcel Mauss (2003) e, que joga luz nas representações sociais envolvidas nos processos de trocas.

Nas primeiras páginas de seu “*Ensaio sobre a dádiva*”, Mauss (2003, p. 190–191) explica o que caracteriza a concepção da troca sobre a qual se detém:

[...] Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública.

Parece-me produtiva para o meu campo a ideia trazida por Mauss (2003) da importância da retribuição na manutenção das relações sociais em contextos de trocas e o modo como a obrigatoriedade se afigura no que é aparentemente livre e gratuito. Assim, a dádiva, ou “aquilo que é dado”, vincula quem doa e quem recebe a um arranjo complexo de obrigações marcadas por múltiplas nuances e que não se prendem exclusivamente a uma perspectiva que pressupõe a uma simples “dívida” como definidora da relação. A ajuda, neste contexto, assume o sentido de dádiva, e as relações são (re)produzidas a partir da mesma. Estas relações envolvem aspectos variados que também são mobilizados em diferentes momentos pelas pessoas que constituem os grupos dos que ofertam a ajuda, os grupos religiosos, e o(s) grupo(s) das mulheres que exercem (ou exerceram) a prostituição e que recebem a ajuda. Analiso que os principais aspectos a que me referi e que ilustram as relações de reciprocidade no campo são dois: (i) o

tipo de retribuição que a relação implica; (ii) o reconhecimento e/ou questionamento da ajuda como uma “dádiva”.

O que percebo nessas relações de ajuda que se formam na zona entre agentes religiosos e trabalhadoras sexuais é que, por mais que a retribuição de alguma ajuda não seja explicitamente colocada nas relações, delinea-se, a princípio, uma obrigação moral acerca da retribuição. O ato de retribuir está ligado a uma premissa que se orienta pelo desejo de continuidade daquelas relações de ajuda. Levando em conta as assimetrias de poder que caracterizam as posicionalidades dos atores sociais, e, no caso deste contexto, os agentes religiosos, como aqueles que ajudam, e as trabalhadoras sexuais, as que são ajudadas, as formas de retribuição são, em sua maioria, atreladas ao afeto entre quem ajuda e quem é ajudada. Elas podem ser ainda formas mais sutis ou não, como no caso da parceria entre grupos de trabalhadoras sexuais e grupos religiosos, a qual exploro mais detidamente no capítulo 4.

O capítulo 4 discute a respeito dos afetos que surgem a partir das relações de ajuda. Deste modo, no presente texto, apenas me atento para a afirmação de que os tipos de retribuição mobilizados pelas mulheres “ajudadas” carregam a marca de determinados sentimentos morais, valores e representações morais, e que, em um outro nível, se articulam com a definição do caráter da ajuda.

Retribuir a ajuda é falar da “bondade” dos grupos religiosos, é demonstrar “carinho” pelos integrantes dos grupos, é defender, em outros espaços, a imagem dos grupos no sentido de afastar de suas ações na Guaicurus a associação com a lógica do resgate. Retribuir é se fazer presente e apoiadora do trabalho cotidiano dos grupos. Em minhas visitas à pastoral, por exemplo, encontrava mulheres (muitas destas que não mais exerciam a prostituição) que faziam questão que sua presença fosse notada pelos agentes. Sempre ouvia falas como esta: *“Olha, eu não sumi não, viu? É que a vida está corrida”*.

Assim sendo, considero que as relações de ajuda são reguladas pelo que Fassin (2019, p. 42) denominou de economia moral, que se refere ao(s) processo(s) de “[...] produção, circulação e uso de sentimentos morais, emoções e valores, normas obrigações no espaço social.”

Muito embora eu insira as relações de ajuda no âmbito das relações instituídas pela dádiva, e das trocas, isso se refere a uma parte das representações morais sobre a ajuda no campo. Identifico a existência de representações que contestam modos de retribuição e, por

decorrência, a noção de que a ajuda é dádiva. Ajuda não é dádiva, não é troca. Ao invés de gerar obrigações das mulheres em relação aos grupos religiosos, a ajuda pode ser interpretada quase que como um direito destas mulheres, mas um direito entremeado por um ideal paternalista.

Vejo que parte das minhas interlocutoras se baseia em uma perspectiva clientelista quando se trata de refletir sobre a ajuda ofertada a elas pelos grupos religiosos. No caso, a existência da ajuda ou mesmo das organizações que ajudam, soa-me quase que como uma reparação de uma situação que não é suprida pelas políticas públicas ou por outras instâncias coletivas. Tal modo de conceber as relações de ajuda me remete ao relato de Rebhun (2007) sobre a pesquisa que realizou em Caruaru e que contemplava uma análise da formação de casais na região em princípios dos anos de 1990 e, por conseguinte, uma análise da noção de amor. O interessante vem de sua argumentação quando mostra como a vida das pessoas daquela cidade se constitui na mistura das relações que formam as esferas pública e privada, e como a linguagem do amor ou as políticas do afeto são mobilizadas para informar desde as novas configurações do namoro e do casamento até as relações da população com o governo local.

As fronteiras das relações no meu campo são borradas, apesar de se afirmar, constantemente, uma assimetria entre aqueles que têm recursos materiais e simbólicos para ajudar os que não têm. Ajuda quem tem recurso para tal ou quem trabalha com isso, essa seria a “ordem natural” das coisas, ou melhor, das relações. Passo a uma descrição de alguns registros que ratificam minha análise.

Certa feita, quando pedi a Clarice para falar do trabalho realizado pelos grupos religiosos na Guaicurus, ela disse: [...] *tudo é dinheiro. Jocum é uma ONG, o outro é uma ONG, todos eles ganham dinheiro pra trabalhar com prostitutas. Então não adianta dizer que não é dinheiro porque é. Eu sou muito prática e muito clara nas coisas que eu vejo.* Neste sentido, a mulher busca romper com a ideia de que o trabalho é feito pura e simplesmente por “bondade”.

O trecho de uma conversa que tive com Octavia e Judith, duas mulheres que trabalharam nos hotéis da Guaicurus há muitos anos, alinha-se ao ponto de vista aludido por Clarice. Foi uma conversa que tivemos enquanto íamos embora da pastoral depois de uma tarde de convivência no chamado “cantinho da paz”. O diálogo com Octavia tinha começado ainda dentro da pastoral, quando ela me interpelou dizendo que não tinha apreciado a dinâmica do momento de espiritualidade naquele dia. Para a mulher, a dinâmica tinha sido sem graça, simples, e que a pastoral já teve gente mais qualificada em seus quadro funcional. Ela reforça

que “*falava com conhecimento de causa*”, pois acompanhou a organização desde a época do Bonfim. Descendo a rampa da galeria em que funciona a pastoral, e junto a Judith, dizia em um tom mais alto do que quando estávamos no salão: “*Olha, a pastoral somos nós, isso tudo aqui existe por nossa conta. O dinheiro vem porque a gente existe*”. De outra forma, é dito que é por conta da mulher prostituta (ou que exerceu a prostituição) que existe a pastoral, e existe, assim, o dinheiro que financia o trabalho da organização. É por conta das prostitutas e ex-prostitutas que, portanto, os próprios integrantes do grupo têm trabalho a fazer, seja este remunerado ou não.

As relações entre quem oferece a ajuda e quem recebe são bem demarcadas desde o início. Os grupos religiosos estão ali para ajudar, para oferecer algo, e as trabalhadoras sexuais são as que recebem essa ajuda, a qual parece mesmo ensejar a atuação da organização religiosa. Em relação aos grupos evangélicos, Jade me conta como se deu a aproximação com os mesmos:

Eles foram lá com lanche. Aí eu sempre ia pra comer, né, aí depois fui pegando amizade, conversando, porque eu sou curiosa [...]. Aí eu fui, perguntei, sentei, perguntei ‘mas é só lanche, é só reza? O que que vocês oferecem mais?’ Aí depois tinha uma menina amiga da gente que tinha uma filha, e ela estava sendo despejada por falta de pagamento e ela tinha uma filha, estava desesperada, sem dinheiro, sem nada. Aí nós pedimos uma ajuda a ela, ela foi lá, pagou os aluguéis atrasados, levou pra casa, uma casa de apoio, deu toda a assistência. Até hoje, quatro anos a menina ainda não retornou. Ela não retornou. Ela fez curso de confeitaria, eles conseguiram uma bolsa integral pra filha dela estudar num colégio religioso e graças a Deus até hoje ela não retornou. E foi assim que a gente começou a pedir ajuda a eles.

Quem recebe a ajuda, seja ela qual for, não se importa com a denominação religiosa de quem oferece. “*Participo de tudo, tudo que é pra mim eu participo. Meu coração é imenso, cabe todos que oferecem alguma coisa*”. Esta é a fala de Margaret sobre ajuda que os grupos religiosos oferecem e como ela se relaciona com eles. Margaret me fala isso dando risadas e com um leve tom de ironia, gesticulando com as mãos em expansão quando fala que seu “*coração é imenso*”.

Neste cenário, são questionadas as ajudas que, porventura, se condicionam aos processos de evangelização e/ou de resgate. Quando conversamos sobre possíveis tentativas de evangelização das mulheres, Clarice diz:

Não, na Pastoral eles não estão tentando realizar mais não. Já teve lá nos primórdios, mas hoje mais não [sobre a existência de um processo de evangelização ao serem atendidas pelos grupos religiosos]. E por ser uma religião de cunho católico, claro que eles fazem as celebrações que todos os locais católicos fazem. Só que você tem o livre arbítrio para participar ou não, tanto que as meninas têm participado, algumas levam hinos evangélicos e cantam lá. Tem levado mensagens de cunho evangélico e tem compartilhado lá. Então assim, eles ficaram bem mais flexíveis em relação a isso. A Jocum... eles gostariam, se pudesse, que todas as meninas saíssem de lá e fossem pro culto. Por exemplo, teve uma época que eles me ajudaram com algumas coisas e em seguida eu percebi que quando a menina me viu lá no hotel, ela meio que mudou comigo. Foi aí que eu também rasguei o verbo com eles, que aí falei "quer ajudar, ajude. Mas não ajude esperando retorno". Ajuda não é troca. Se for ajudar esperando algo, eu dispenso [...] Mas veja, pô, você me ajudou. Eu estava precisando de uma coisa pra me manter por um tempo, mas aí você já imaginou, toda hora que eu precisar, vou lá "ei, você vai me sustentar?" Não vai. Então vamos ser realistas, né, porque, por exemplo, a Angela, eu tenho uma amiga chamada Angela, ela era garota, mas ela já estava surtando dentro do hotel. Aí levaram ela pra uma casa de abrigo, para abrigo, proibiram ela de ter contato com qualquer garota que trabalhasse dentro de hotel, isolaram ela. E aí beleza, esses dias encontrei a Angela e a Lulu, que é a filhinha dela. Angela está bem, não se tornou evangélica, tá com namorado, mas tá fazendo faxina. Entendeu? Só que ela que não quis voltar pra prostituição. [...] Mas ela já estava surtando mesmo lá dentro. Então, quer dizer, mas, assim, olha o radicalismo, quer dizer que pra você ter ajuda deles, você tem que perder contato com seus amigos, você tem que ficar isolada que nem ela ficou aqui? A gente não podia nem ir lá visitar ela, eles botaram ela numa instituição lá em Sabará, e a gente não podia ir lá ver ela não. Porque eles falaram que ela estava em tratamento, que senão ela ia voltar pra prostituição. Gente, é o livre arbítrio dela, se ela quiser, ela volta amanhã.

Neste trecho, Clarice afirma que "*ajuda não é troca*". Seguindo esta ótica, a ajuda não gera um compromisso moral no que se refere à frequência de cerimônias religiosas ou mesmo em relação ao abandono do trabalho sexual ou qualquer outro tipo de obrigação. A mulher problematiza a categoria ajuda no quadro de um debate sobre relações de troca, o que nos faz pensar que, ali na Guaicurus, a ajuda pode ser ou não uma troca.

A definição acerca da relação de ajuda como sendo ou não uma relação de troca, que fundamenta aspectos de reciprocidade ou obrigações, remete-me ao que foi abordado por Arthur Kleinman (2006), em "*What really matters*", sobre o que caracteriza uma "vida moral". Esta obra, constituída por uma série de relatos que descrevem as ações de diferentes indivíduos para lidar com situações que o autor pontua que podem ser situações-limite, perigosas ou de incertezas, situações que não são extraordinárias na vida, ao contrário, fazem parte da dimensão cotidiana da vida. Kleinman (2006) discorre sobre os conflitos entre os comprometimentos morais singulares dos indivíduos e as crenças que formam uma comunidade moral em um nível social ampliado. E, tomando esta tensão, que me parece, própria da condição humana, "nós

empregamos uma série de estratégias para lidar com um profundo senso de inadequação e medo existencial gerado pelos limites do nosso controle (KLEINMAN, 2006, p. 6).

A minha compreensão é de que o reconhecimento das relações de ajuda como relações de troca implica o reconhecimento e, conseqüentemente, comprometimento com o que, implícito ou explicitamente, baliza a troca. Implica o reconhecimento da necessidade de retribuição, o que se concretiza nas relações de formas diversas. Da parte das mulheres ajudadas, implica se comprometer, por vezes, a demonstrar determinados sentimentos morais em relação a quem ajuda, ou implica corroborar as hierarquias no cerne de uma relação entre quem ajuda e quem ajudada, ou implica ter que agenciar uma posição de passividade ou de vitimização que historicamente tem sido atribuída àquela que exerce a prostituição. E, no âmbito do que minhas interlocutoras definem como viver uma “vida moral”, estes comprometimentos podem ensejar experiências morais que fazem ou não sentido nos agenciamentos destas mulheres naquele espaço.

CAPÍTULO 4 OS AFETOS

Início este capítulo contando sobre a entrevista de Maria Beatriz, uma das entrevistas que realizei logo nos primeiros meses que passei a frequentar a pastoral. Mulher negra de cinquenta e dois anos, Maria Beatriz se apresentou a mim como faxineira e cuidadora de idosos, ambas as ocupações informais e realizadas de modo descontínuo. Disse que nunca foi prostituta e que conheceu a pastoral por conta de sua filha, a Alice, com quem também conversei e que havia exercido o trabalho sexual na praça da rodoviária. Contando com Alice, Maria Beatriz teve três filhos todos nascidos e criados em um bairro que incorpora o que se chama de região da Lagoinha, em Belo Horizonte.

Apesar de Maria Beatriz não ser ou ter sido uma trabalhadora sexual, eu a incluo no relato desta etnografia, pois a mulher experiencia a “ajuda” oferecida por um dos grupos religiosos que fazem parte do campo que delimito. Na maioria das tardes em que passei na pastoral, encontrava Maria Beatriz quase sempre sentada na grande mesa do salão absorva nos ofícios de confecção de bijuterias. Enquanto ela ajeitava miçangas coloridas no fio de nylon a fim de fazer colares ou pulseiras, tínhamos muitas de nossas conversas. Por vezes, eu também me juntava a esse fazer. Vendo que eu sempre marcava entrevistas com outras mulheres, um dia ela me interpela: *“Quando você vai me entrevistar? Eu também quero falar nessa sua pesquisa aí”*.

No dia combinado, entrevisto Maria Beatriz, e ela me conta suas histórias, suas relações com a pastoral ou mesmo com os outros grupos religiosos. Ao término da nossa conversa, desligo o gravador. A fome despontava, o que me fez ir levantando de onde estava sentada para que juntas fôssemos lanchar. Maria Beatriz faz sinal para que eu esperasse um *“pouquinho”*, pois se esqueceu de falar uma *“coisinha”*. Eu me ajeito na cadeira e digo que ela pode falar o quanto quiser. Aqui eu reproduzo as palavras que gravei em minha cabeça (e registrei no diário logo em seguida) e que foram ditas por Maria Beatriz em relação à pastoral: *“pra ser sincera, foi a melhor coisa que Deus colocou em nossas vidas. É uma coisa pra acolher a gente do abandono. Não é abandono de morar na rua. É de amor, de ouvir a gente. E muitas vezes a gente não tem isso fora”*. Maria Beatriz dizia isso com a voz embargada e os olhos marejados. Em seguida, me pede desculpa porque *“fica emocionada quando fala da pastoral e do que a pastoral faz pela gente, por minha família”*.

A narrativa de Maria Beatriz e de outras mulheres a respeito das relações com os grupos religiosos me fez considerar o modo como as emoções atravessam o campo da pesquisa. As relações de ajuda são permeadas de afetos, de emoções ou de sentimentos morais. A ajuda produz afetos e acontece por meio dos afetos, conforme já tinha adiantado logo no fim do capítulo 2.

Nesta parte do trabalho etnográfico, intento apresentar os modos como os grupos religiosos e as mulheres por estes atendidos mobilizam determinadas emoções em suas relações. Partindo do pressuposto de que a ajuda acontece a partir de uma linguagem emocional, busco entender os aspectos desta linguagem. Como a dimensão emocional integra a vida social e oferece sentido às experiências dos sujeitos no campo nas relações de ajuda que se envolvem? Essa é a pergunta que sustenta este capítulo.

Analiso nesta parte a ajuda que se realiza no contexto da prostituição desde a chave das gramáticas emocionais, argumentando que estas produzem categorias políticas no campo, como a noção de prostituição, sujeitos éticos envolvidos na ajuda, bem como a noção de trabalho da ajuda. Busco cumprir o objetivo e sustentar o argumento geral considerando os aportes da Antropologia das Emoções¹⁰⁴.

¹⁰⁴ O campo da Antropologia das Emoções começou a ser constituído nos EUA na década de 1970 e 1980. A categoria emoção estava presente no pensamento antropológico bem antes desses anos, mas não como eixo organizador de uma área de estudos. As condições para tal emergiram na década de 70, quando houve o desenvolvimento da perspectiva interpretativa em que o redimensionamento do conceito de cultura influencia as noções de pessoa, de self. A década de 80, por seu turno, é apontada pela publicação de trabalhos importantes que atuaram de modo a delimitar um campo de estudos específico, como os textos de Rosaldo (2019), Lutz e White (1986), Lutz (1988), e ainda a importante coletânea de textos organizada por Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod, em 1990: “*Language and the politics of emotion*”.

A dimensão emocional já era abordada nas reflexões de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Roberto DaMatta sobre a constituição da nação brasileira. No entanto, como analisa Koury (2014, p. 842), apesar de as emoções figurarem nos estudos das ciências sociais brasileiras, “não foram usadas como objeto de pesquisa próprio, funcionando, no máximo, como variável interveniente na análise do social e da cultura”. O que se conhece da Antropologia das Emoções no Brasil é resultado de um esforço sistemático a partir do final dos anos de 1990. Desde este período, dissertações e teses têm sido produzidas nos programas de pós-graduação, em especial naqueles em que se vinculam grupos de pesquisa dedicados ao estudo das emoções, por exemplo, o Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (Grem), fundado em 1994, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), o Grupo de Pesquisa Transformações da Intimidade, situado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) desde 1998; e o Grupo de Pesquisa Cultura, Sociabilidades e Sensibilidades Urbanas, que existe desde 2010 na Universidade Federal da Bahia. A discussão do tema tem sido realizada nas principais associações científicas, como na Associação Nacional de Programas de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS). Além disso, cito a Revista Brasileira de Sociologia das Emoções, criada em 2002, como uma das formas de divulgação

Um dos pressupostos que me orientam na escrita deste texto é o de que a emoção é elemento fundamental das dinâmicas sociais; no caso aqui desta pesquisa, a emoção é elemento fundamental das dinâmicas da ajuda que se configuram entre trabalhadoras sexuais e grupos religiosos. Assim sendo, detenho-me agora na reflexão sobre o conceito de emoção e ainda sobre a abordagem que sustenta minhas análises sobre as emoções.

Enfatizo a concepção da emoção como objeto das ciências sociais, e não assunto que se restringe à psicologia. As emoções estão vinculadas à estrutura social. Afasto-me, portanto, de pressupostos que vigoraram há muito no pensamento ocidental, tanto no senso comum quanto em parte da literatura científica, acerca das emoções, identificando-as como naturais do ser humano, ou estruturas psicobiológicas dadas a priori, marcadas, concomitantemente, por uma “essência”, por conta de uma suposta estrutura universal invariável, e por uma “singularidade”, algo que surge de forma espontânea do íntimo de cada um (LUTZ, 1988; REZENDE; COELHO, 2010; COELHO; REZENDE, 2011).

Rosaldo (2019), ao discutir a construção do *self* e dos afetos como objeto da pesquisa antropológica, elabora um conceito de emoção que supera as dicotomias ou oposições entre os conceitos de cultura, psique e corpo, entre interno e externo, ou entre indivíduo e cultura/sociedade. A autora fala de emoções como pensamentos incorporados, como segue no trecho de seu texto:

Este, para mim, é o ponto crucial - e um ponto muito mais profundo do que inicialmente parece, - é o reconhecimento do fato de que o sentimento se forma sempre através do pensamento e que o pensamento é carregado de significado emocional. Posso então argumentar - como já proposto anteriormente - que o que distingue pensamento e afeto, diferenciando uma cognição “fria” de uma “quente”, é fundamentalmente um senso de engajamento do self do ator. Emoções são pensamentos de alguma forma “sentidos” em rubores, pulsos, “movimentos” de nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele. Eles são pensamentos incorporados, pensamentos filtrados pela apreensão de que “estou envolvido” (ROSALDO, 2019, p. 38).

de textos sobre as emoções (KOURY, 2014; VICTORA; COELHO, 2019). Mauro Guilherme Koury, Maria Cláudia Coelho, Cláudia Barcellos Rezende são referências na pesquisa antropológica sobre emoções no Brasil.

Do texto de Rosaldo (2019, p. 39) ainda destaco sua afirmação: “sentimentos não são substâncias a serem descobertas em nosso sangue, mas práticas sociais organizadas por histórias que nós encenamos e contamos”.

Tendo em conta o mapeamento feito por Lutz e Abu-Lughod (1990)¹⁰⁵ discutindo as vertentes teóricas que substanciam o estudo das emoções, valho-me da perspectiva nomeada por elas como contextualismo. O contexto se torna importante quando se trata da expressão dos sentimentos, e, nesse nível, a atenção se volta para os modos como são articuladas as emoções e as relações de poder. A noção de discurso de Michel Foucault (2006) fornece as bases para esta perspectiva em que a emoção é considerada como uma prática discursiva. Rezende e Coelho (2010) associam esta perspectiva a uma micropolítica das emoções, o que demarca o potencial de (re)produção das dinâmicas de inclusão/exclusão que caracterizam as relações entre os grupos sociais.

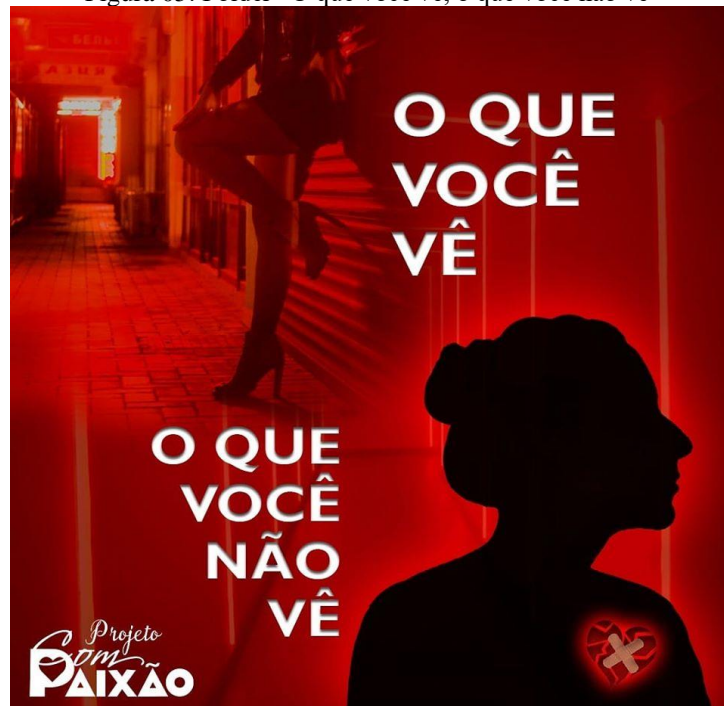
4.1 “O que você não vê”¹⁰⁶ na Guaicurus: uma discussão sobre emoções e prostituição

A imagem, em dois planos, traz duas mulheres. Posicionada mais à esquerda e no canto superior, vemos o perfil das pernas de uma mulher que usa saia curta e sapatos de salto bem alto. Essa mulher parece estar em um corredor encostada em uma parede. Ao lado dessa figura, lemos os seguintes dizeres: “*O que você vê*”. Já no canto inferior direito, a frase “*o que você não vê*” aparece atrelada à figura que se trata da sombra de uma mulher cujo destaque é o coração de um vermelho vivo e que tem uma espécie de curativo. Essa é a imagem que um dos grupos religiosos protestantes sempre compartilha em todas as suas redes sociais.

¹⁰⁵ O mapeamento de Lutz e Abu-Lughod (1990) estabelece estratégias alternativas aos estudos que se caracterizam pelo essencialismo, em sua maioria, trabalhos de orientação psicológica e/ou psicanalítica em que as emoções são naturais e universais, e praticamente dadas a priori, isto é, preexistem ao social. As estratégias denominadas relativismo e historicismo rompem com a ideia do universal trazida pelo essencialismo e compartilham a premissa de que as emoções são construções culturais, e, desse modo, são variáveis entre sociedades. A diferença entre estas duas perspectivas se prende à questão do tempo na medida em que as emoções são social e historicamente situadas. A terceira estratégia apresentada pelas autoras é o contextualismo que defino no texto da seção.

¹⁰⁶ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

Figura 05: Folder “O que você vê, o que você não vê”



Fonte: Facebook do grupo religioso.

Uma lógica dual e dicotômica parece constituir a imagem, lógica que é reforçada pelas palavras escritas: “o que você vê” e “o que você não vê”. O corpo da mulher é visto, o corpo faz alusão ao que é material ou concreto. O que não vemos em relação à prostituição é representado por um coração machucado, são as dores, as tristezas daquela mulher, as tristezas de uma prostituta, o que sugere uma vida de sofrimento. Este coração machucado diz respeito às emoções, que, na ótica do grupo religioso, são vividas naquele contexto de prostituição. Quais as outras emoções ainda fazem parte deste contexto?

As emoções são mobilizadas constantemente pelos sujeitos no campo, seja nas formas de falar, de agir e de se posicionar nas relações. O objetivo desta seção é refletir sobre as emoções que são mobilizadas pelos grupos religiosos e que (re)produzem determinadas noções acerca de prostituição e que orientam as intervenções realizadas. E junto ao que se define como prostituição, tem-se a produção da prostituta, do cliente e do que se trata a ajuda neste contexto.

Ao longo da pesquisa, interessava-me o(s) modo(s) como os agentes dos grupos religiosos falavam (ou não) sobre prostituição. Nas interações que tive com os integrantes dos grupos religiosos, percebia que pouco se falava diretamente sobre prostituição. E não nomear, de maneira explícita, a prostituição e a prostituta implicava o uso constante de eufemismos para conversar sobre a situação. Ouvia muito, entre os que compunham os grupos religiosos, as expressões ou palavras “*mulheres que estão na batalha*” ou “*meninas*”. Evidente que se trata de uma referência para aquelas que exercem o trabalho sexual. Mas por que não falar então “*mulheres que exercem o trabalho sexual*” ou por que não dizer “*prostitutas*”? Em uma de nossas conversas, lembro-me de Dandara falar que, quando os grupos religiosos evangélicos sobem aos hotéis, nem falam de prostituição. Mas por que não falar? Por que não tocar no assunto se é este o trabalho que exercem? Por que o silêncio? E, por que o silêncio apenas em determinados espaços ao passo que discursos sobre prostituição e a prostituta eram acionados em outros espaços?

Os discursos sobre a prostituição e sobre quem a exerce são (re)produzidos fora dos espaços de prostituição e para quem não exerce a prostituição, construindo sujeitos éticos, os que ajudam e as que são ajudadas, e seus campos de ação. Estes discursos mobilizam um emaranhado de emoções que atuam de modo a caracterizar as relações de ajuda que investigo. Assim, passo a analisar parte dos discursos que são veiculados para quem está “fora da zona” sobre aquelas que estão dentro, discursos, por conseguinte, sobre prostituição e as mulheres que a exercem. O que mostro, a seguir, são postagens feitas em uma rede social de um dos grupos religiosos protestantes. Saliento que as referidas postagens contêm imagens que não são de uso exclusivo do grupo; muito pelo contrário, elas aparecem associadas a diversos sites em uma busca rápida que fazemos no Google Imagens a partir das palavras “*prostituição*”, “*garotas de programa*” ou “*prostitutas*”.

Início esta reflexão com uma postagem feita em outubro de 2019. Apresento a imagem e a legenda que a compõe:

Seu dinheiro aqui não tem distinção, até porque independente de quem seja a satisfação sempre será do cliente. A única distinção que existe na verdade é na sua forma cruel de ver produtos e se esquecer que existem pessoas por trás do que você vê. (31 de outubro de 2019).

Figura 06: O dinheiro do cliente



Fonte: Imagens do Google.

A carteira em primeiro plano representando o dinheiro do cliente. As pernas nuas e o sapato de salto, que aparecem em segundo plano, conferem o clima de sedução, de sensualidade. Considerando a imagem e contexto em que ela foi publicada, a imagem alude ao sexo pago.

A legenda da imagem chama a atenção para a figura do cliente como vilão. O cliente é cruel por conta da sua forma de enxergar as mulheres como “produtos”, e não como pessoas. O cliente é o que domina, o que oprime, o que trata as mulheres como objeto. Em uma relação de sexo comercial, apenas o cliente tem “satisfação” ou tem prazer. Assim sendo, a emoção ou sentimento que impera, quando se trata de prostituição, é a crueldade.

A figura do cliente aparece em outra postagem. O texto diz:

Eu não quero saber quem você é, nem de onde vem, nem com quem mais transou. Não quero saber seus desejos, sua história, ou se tem valores. Na verdade eu nem consigo ver pessoa por trás do seu rosto. Eu não vejo e nem quero ver nada disso. Meu ego doente não permite, muito menos meu egoísmo e incapacidade de me pôr no lugar de uma mulher. Prazer (não pra você, claro), sou mais um cliente.

O Projeto existe para vozes como essa não sejam a que ecoem na vida de tantas mulheres vítimas de exploração sexual. Seja você também um voluntário. (12 de fevereiro de 2020).

Figura 07: As prostitutas na rua



Fonte: Imagens do Google.

A imagem desta postagem consiste no perfil de duas mulheres, sendo que uma delas se inclina sobre a janela de um carro, do lado do motorista. Considerando a imagem e o contexto

em que ela é publicada, o entendimento é que se trata de mulheres que exercem o trabalho sexual na rua.

A legenda da imagem apresenta, de início, o que seria uma fala típica de um cliente. O cliente é retratado em um referencial do egoísmo na medida em que não se interessa por nada que tem relação com a mulher que lhe dá prazer, no caso a prostituta. O cliente é uma pessoa sem sentimentos, não sente empatia. O que o cliente sente é prazer, algo que não se fala quando se trata da mulher.

Evidencia-se nesta postagem o que aparece de forma implícita na primeira postagem aqui analisada, isto é, a ideia da prostituta vítima do cliente. O texto se ampara, assim, no antagonismo da figura do cliente e na vitimização das mulheres que exercem o trabalho sexual inserindo-as na categoria de “*vítimas de exploração sexual*”. O trabalho sexual aqui, portanto, é exploração sexual. E concebendo suas ações a partir do propósito de proteger as mulheres do tal “cliente”, exercendo a tutela sobre estas mulheres, a organização justifica sua existência e ainda faz um apelo para que mais voluntários se juntem a essa “nobre” causa de “salvá-las”.

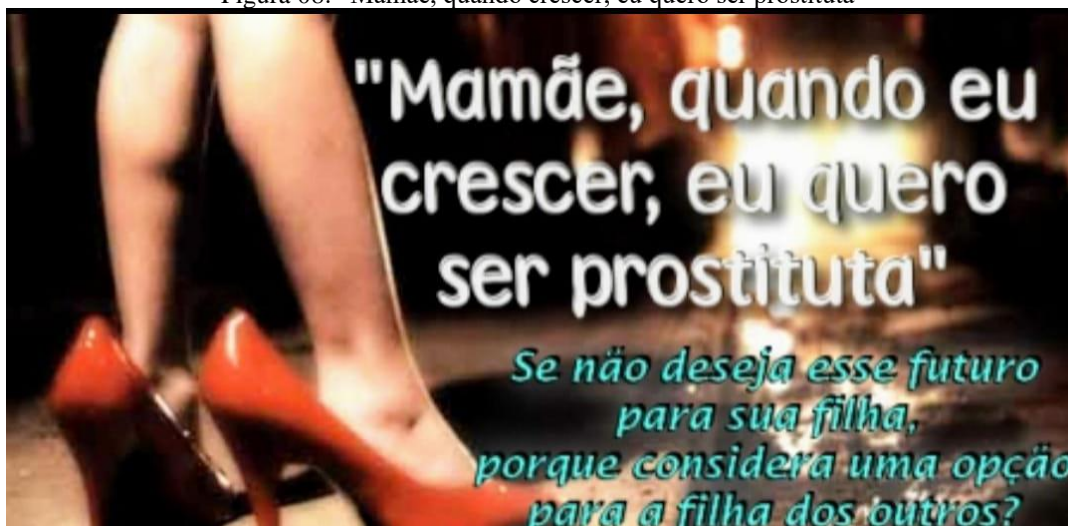
Estas últimas duas imagens e seus respectivos discursos expressam uma ideia de objetificação, ideia que se mostra alinhada ao que geralmente é levantado pelas feministas radicais antiprostuição e antipornografia (MACKINNON, 1982; BARRY, 1994).

O conceito de objetificação é mobilizado no âmbito do debate acerca da prostituição de modo a ressaltar uma suposta transformação da mulher que o exerce em objeto, como se tal processo fosse uma característica exclusiva da prostituição e/ou outros trabalhos estigmatizantes como a pornografia e a dança erótica. Semelhante ênfase oblitera a concepção de que a objetificação do indivíduo é algo constante no mundo capitalista em que vivemos (BLANCHETTE; SILVA; CAMARGO, 2014). Por esta ótica, o trabalho sexual “objetificaria” tanto quanto qualquer outro trabalho, principalmente, o trabalho dito feminino ou feminizado. Ou talvez até menos. Conforme as reflexões de Blanchette, Silva e Camargo (2014, p. 177), e as quais coadunam com o que tenho percebido a partir das experiências das mulheres com as quais dialoguei em campo:

[...] em vez de ser esposa, caixa de supermercado, balconista numa loja de fast-food, doméstica, animadora de festa, esteticista ou camareira, mulheres estão optando por ser trabalhadoras sexuais, em muitos casos citando a alienação e as más condições de trabalho vigentes nos empregos “normais” e não estigmatizados.

A terceira postagem que aqui analiso traz a seguinte imagem:

Figura 08: “Mamãe, quando crescer, eu quero ser prostituta”



Fonte: Imagens do Google.

A imagem mostra as pernas de alguém que se supõe ser uma criança usando sapatos de saltos vermelhos bem largos, não compatíveis com o seu tamanho. Além dos sapatos que parecem inadequados, uma das frases que compõem a imagem não deixa dúvidas de que se trata de uma criança: “*Mamãe, quando eu crescer, eu quero ser prostituta*”.

A resposta ao que é afirmado pela criança busca pela empatia do público. “*Se não deseja esse futuro para sua filha, porque considera uma opção para a filha dos outros?*”. A prostituição, e por extensão, ser prostituta se constitui algo repulsivo que nenhuma mãe, na prática do amor que parece lhe caber nessa função, desejaria para o futuro de sua filha, ainda criança.

Além da imagem com tais dizeres, tem-se a legenda a seguir: “*Se as feridas do teu próximo não lhe causam dor, a sua doença é pior do que a dele*” (15 de novembro de 2019). Semelhante fragmento discursivo aborda a noção de sofrimento do próximo, no caso as prostitutas, e, a partir disso, estabelece o caráter de uma pessoa considerando sua capacidade de sentir ou não sentir compaixão por esse sofrimento. Levando em conta o contexto em que é publicado, o fragmento discursivo sugere que as prostitutas, então, sofrem, e o que nos resta é nos compadecermos delas.

A última postagem que selecionei para provocar a discussão sobre as articulações entre prostituição e emoções apresenta o texto e a imagem a seguir:

O Projeto acredita nos rostos por trás de cada foto dessa. Mesmo que ninguém mais veja, continuaremos acreditando, pois o Amor veio para todos. Existe uma pessoa, um coração e uma alma em cada corpo que já foi indevidamente tocado. Quer fazer parte dessa história de transformação? Junte-se a nós para espalhar a mudança.

Figura 09: Pernas e sapatos de salto vermelhos



Fonte: Imagens do Google.

A imagem é de uma mulher que tem seu rosto sob as sombras. O destaque fica para suas pernas equilibradas em um par de sapatos de salto vermelho. O rosto que se esconde é o das prostitutas, rosto que o grupo religioso vê, “*mesmo que ninguém mais veja*”, rosto em que aquele grupo acredita.

A ideia do amor aparece no texto, mas se trata de um “*Amor*” com letra maiúscula, o que, considerando o contexto, pode ser relacionado ao amor de Deus. O projeto reconhece ou enxerga os “*rostos por trás de cada foto dessa*” por causa desse “*Amor*”, o de Deus, que “*veio para todos*”, até mesmo para as prostitutas. Nesse sentido, o grupo religioso se coloca como o portador desse “*Amor*” de Deus. As fronteiras do que é sagrado e secular são imprecisas e conformam essa dinâmica emocional.

A imagem da prostituta é produzida na dualidade entre corpo e alma ou sentimentos. Para além de um corpo, a prostituta tem um coração, tem uma alma. O discurso se baseia em uma moralidade religiosa que caracteriza esse corpo da prostituta como um “*corpo indevidamente tocado*”. Lendo esta expressão, pergunto-me a respeito daqueles corpos então “devidamente tocados”. O que demarcaria isso? Talvez aqueles corpos que se submetem ou não a uma lógica heterossexual reprodutiva e gratuita?

Tendo em conta as formulações teóricas de Silvia Federici (2019) e de Ana Paula da Silva e Thaddeus Blanchette (2017), arrisco a dizer algumas palavras sobre o que eu penso que identifica, neste contexto, essa expressão “*corpo indevidamente tocado*.”

Na coletânea de ensaios que forma o livro de Silvia Federici que recebe o título de “*O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*”, chama minha atenção particularmente o texto “*Por que a sexualidade é trabalho*”, publicado pela primeira vez em 1975. Um dos argumentos tecidos neste escrito é que o sexo faz parte do trabalho doméstico, o qual é um trabalho reprodutivo no sentido da reprodução individual do trabalhador para o sistema capitalista. O sexo, pois, é um trabalho, um dever que recai principalmente sobre nós mulheres.

Silvia Federici (2019) reforça a condição básica do trabalho reprodutivo, isto é, não ser remunerado. Realizamos o trabalho doméstico, nele incluso, o trabalho sexual “de graça”, pois não recebemos um salário por isso. É algo que socialmente foi estabelecido que devemos fazer “por amor”. O trabalho reprodutivo é um “trabalho por amor”, já nos diz a autora.

Aproveito esta linha de raciocínio para refletir, então, que, numa concepção mais simplória de prostituição como oferta de serviços sexuais, o pagamento por sexo transgride o preceito do trabalho reprodutivo. O corpo, que deveria ser tocado a partir de uma ordem doméstica ou privada que constitui seu caráter não remunerado, ultrapassa estes limites, o que o torna, pois, “*indevidamente tocado*”.

Emendo a essa ideia as reflexões feitas por Ana Paula da Silva e Thaddeus Blanchette (2017) no artigo “*Por amor, por dinheiro? Trabalho (re)produtivo, trabalho sexual e a transformação da mão de obra feminina*”. Os autores discutem sobre trabalho sexual em um eixo que tensiona os conceitos de trabalho e de trabalho de mulher, pensados no Ocidente. Partindo de um cenário que cada vez mais é caracterizado pela proletarização do trabalho reprodutivo em determinados espaços sociais, processo este atravessado pelas articulações de

gênero, classe, raça, nacionalidade¹⁰⁷, duas interrogações são evocadas pelos autores: “Por que é que o trabalho sexual permanece, no capitalismo tardio, como quase o único trabalho reprodutivo entendido como explorador por natureza?”; e, “Por que tanta resistência à noção de reconhecimento da prostituta enquanto trabalhadora?”

Silva e Blanchette (2017) fazem apontamentos acerca destas questões buscando assinalar possibilidades que extrapolam as ditas “razões morais e históricas”. E neste exercício reflexivo, eles discutem sobre o quão o trabalho sexual compete com o trabalho reprodutivo comodificado necessário para sustentar a permanência das mulheres de classe média no mercado de trabalho. Muitas das minhas interlocutoras, por exemplo, contaram sobre as suas experiências de terem trabalhado “*em casa de família*” e que a prostituição se configurou naquele contexto como uma alternativa que permite maiores ganhos e maior flexibilidade de definir seus horários e rotina de trabalho.

Além disso, os autores destacam que, não obstante o avanço das tecnologias reprodutivas, o sexo ainda é, de maneira predominante, percebido no sentido estrito da reprodução ou procriação. A prostituição embaralha este sentido do sexo feito “por amor”, e isso parece ser o grande problema (SILVA; BLANCHETTE, 2017). E nas palavras de Federici (2019, p. 57), “[...] tudo o que não é reprodutivo é obsceno, antinatural, pervertido.”

Logo, conforme disse antes, talvez seja a transgressão ou não destes padrões que normatizam os comportamentos (sexuais) das mulheres, o que mais influencia nessa classificação sobre a adequação ou não da forma como nossos corpos são tocados.

Neste ponto, ressalto o quanto todas estas representações associadas a uma mulher que exerce a prostituição, representações depreendidas do conjunto de postagens que selecionei para este texto, contribuem para o reforço de estereótipos que se concentram no que Melissa Gira Grant (2021) chama de “puta imaginada”, que, no meu ponto de vista, é algo que se sustenta na produção de duas versões quase que antagônicas e que são acionadas a depender dos interesses de quem toma o debate.

De um lado, tem-se a prostituta que é aquela mulher vista como objeto do desejo e da violência dos homens, a vítima que não tem voz (ou pouca voz) e, portanto, precisa de alguém

¹⁰⁷ Recomendo aqui a leitura do livro “*Um feminismo decolonial*”, de Françoise Vergès (2020), porque neste livro a autora discute sobre o trabalho “invisível” de mulheres racializadas na organização do mundo capitalista e o que tudo isso implica para suas vidas. A precariedade de direitos se coloca como uma das inúmeras consequências deste complexo de relações que caracterizam a exploração de trabalhos tidos como femininos.

que lhe “dê” voz, ou, como Grant (2021) coloca, a mulher que precisa de “intérpretes” em sua vida. A mulher, este “objeto praticamente mudo”, é também invisível, poucos a enxergam (e para mim, o jogo de sombras que escondem os rostos e parte dos corpos das mulheres nas figuras que apresentei, mais que um resguardo do direito de privacidade, também atua neste sentido de marcar a invisibilidade da prostituta na sociedade).

A “puta imaginada”, de outra forma, tem sua versão construída a partir de um olhar orientado pela disponibilidade sexual, aquele olhar que enxerga a prostituta como uma mulher sempre “disponível”. Ao supostamente serem “objetificadas”, as prostitutas ainda levam a culpa pela objetificação e hiperssexualização das outras mulheres. Não raro são apontadas como os vetores de doenças, e não me refiro somente às doenças sexualmente transmissíveis, faço alusão a todas as doenças “da vez”, como tem acontecido com o novo coronavírus desde o início de 2020. Assim, delineia-se uma ideia de que seria perfeitamente razoável as prostitutas figurarem entre os principais personagens das páginas policiais. A violência contra estas mulheres, muitas vezes, é até justificada (GRANT, 2021).

Tais versões podem ser mobilizadas em separado ou conjunto (por mais contraditório que seja) a depender das fantasias (ou delírios), curiosidade ou interesses das pessoas que, em sua maioria, nunca exerceram o trabalho sexual e/ou não ouvem aquelas que exercem (ou já exerceram). Por mais que tais versões situem uma concepção praticamente antagônica da “puta imaginada”, o que sustenta o enredo das mesmas costuma ser os objetivos de “[...] controlar, abolir ou lucrar de alguma maneira com a prostituição.” (GRANT, 2021, p. 22).

Seguindo na análise mais específica das imagens que compuseram as postagens daquele grupo religioso, desenvolvo ainda outros dois pontos nesta parte. O primeiro deles se refere ao modo como as emoções sustentam a construção de modelos de feminilidade e masculinidade no campo. Baseio-me na premissa de que os sentimentos estão atravessados pelas relações de gênero. Ou como diz Lutz (1990), todo discurso sobre emoção traz implicitamente um discurso sobre gênero. Tomo como referência os trabalhos de Lutz (1988; 1990) para pensar este aspecto da pesquisa e, passo, então, a discussão dos mesmos.

Em 1988, Catherine Lutz publicou um trabalho, “*Unnatural emotions*”, resultado de sua pesquisa de campo entre os Ifaluk, habitantes de uma ilha no Pacífico Sul. A ideia era estabelecer uma comparação entre os aspectos que caracterizavam a vida emocional desse povo e aquilo que marcava o Ocidente, mais exatamente na Europa e América do Norte. Nessa

compreensão dos aspectos relacionados às dinâmicas emocionais no Ocidente, Lutz (1988) chama a atenção para a associação feita entre emoção e o feminino. Segundo esta visão, as mulheres constituem o gênero emotivo. As emoções, frequentemente atreladas ao que é irracional, perigoso, não objetivo, aparecem como algo intrínseco às mulheres. O gênero feminino aparece desvalorizado em relação ao pensamento dito racional. Os homens, por seu turno, não deixam de expressar as emoções. Porém, enquanto o aspecto emotivo, nos homens, é refletido como aquilo que é situacional, nas mulheres, a emoção torna-se uma característica. Ou ainda se alimenta uma expectativa de que os homens expressem apenas determinados sentimentos como raiva ou ódio. Essa dinâmica reproduz, por assim dizer, uma hierarquia entre homens e mulheres.

Lutz (1990) insere a noção de controle em suas reflexões sobre os modos como emoções e gênero são articulados. As emoções, reproduzidas no campo do que é irracional, perigoso, indisciplinado precisam ser controladas. E percebemos esse ponto, nos dias contemporâneos, nos apelos para a necessidade da gestão de nossas emoções. As mulheres, o gênero emotivo, necessitam de proteção e controle. O que a autora denomina de “retórica do controle” diz, portanto, a respeito de poder e seu exercício, diz sobre dominação masculina. A noção de controle opera ainda de forma muito semelhante aos discursos ocidentais sobre sexualidade (FOUCAULT, 2019a). Emoção e sexualidade, ambos foram esquadrihados em um modelo médico, ou que lhe era correlato (caso da psiquiatria e psicologia) que determina formas “saudáveis” ou “não saudáveis” de vivenciá-las. Ambos foram implicados numa lógica de controle.

Considerando essas elaborações teóricas que depreendo dos trabalhos de Lutz (1988; 1990), quero refletir acerca do efeito das emoções na construção generificada das figuras “cliente” e da “prostituta”, e do conseqüente controle das emoções neste cenário. Ao cliente, um homem, são associadas emoções ou sentimentos como crueldade, egoísmo, perversidade. À imagem da prostituta, mulher, atribuem-se tristeza e sofrimento. No correr deste fio de emoções, demarca-se uma hierarquia que reforça o pressuposto da dominação masculina, isto é, a mulher, a que é prostituta, é a oprimida, a mulher que sofre, a mulher triste em seu íntimo, apesar de sua “bela aparência” física, por exemplo, é a mulher que tem o “*corpo indevidamente tocado*”. O cliente, homem, por seu lado, é o opressor, o que sente prazer em detrimento do que a prostituta possa sentir. Entendo que a (re)produção destas emoções se relacionam com a

construção social e hegemônica dos papéis e expectativas de gênero e de exercício “correto” da sexualidade. Por esta ótica, o que uma prostituta pode sentir, senão tristeza?

A prostituta sente “tristeza” e “sofre”. O que sentir diante da “tristeza” e do “sofrimento” de uma prostituta? Resta-nos sentir compaixão, ou, pelo menos, é o que se busca (re)produzir por meio da veiculação de determinados discursos e imagens. A compaixão é ainda o sentimento moral que surge da parte dos que ajudam em relação aos que são ajudados e que é trazido para a esfera política no âmbito do que Fassin (2012; 2018) chamou de governo humanitário. A ajuda empreendida pelas organizações religiosas em meu campo se funda nessa ideia de compaixão, o que aproxima, neste aspecto, as organizações humanitárias do conceito de organizações de ajuda.

Desse modo, penso no conceito de compaixão tal como Clark (1997) em *“Misery and company: sympathy in everyday life”*. A compaixão é uma emoção que permite a construção de laços sociais, que mantêm as pessoas unidas a partir de uma situação de dificuldade. As religiões cristãs, em seus primórdios, estimulavam a questão da compaixão pela miséria dos outros. As relações que se definem pela compaixão aproximam as pessoas, muitas vezes, (re)criando os limites de intimidade. A compaixão, por seu turno, ao mesmo tempo que aproxima as pessoas formando vínculos sociais, proporciona uma divisão social na medida em que sublinha as diferenças sociais entre aquele que dá e aquele que recebe a compaixão. Este é o potencial micropolítico da compaixão. Estamos falando de um sentimento que demarca fronteiras entre os grupos sociais, indica status em determinado contexto. A compaixão funda-se, assim, na assimetria das relações, remetendo-nos a um espaço social de hierarquias e lutas de poder (CLARK, 1997). Ou a compaixão é um sentimento moral que surge de uma relação desigual entre duas partes de uma relação social, um sentimento sem uma possível reciprocidade dentro de uma política de igualdade (FASSIN, 2012).

Clark (1997) diz saber do risco de apontar as implicações micropolíticas da compaixão. Os que têm compaixão pelos outros são, então, cínicos e estão imbuídos de seus próprios interesses? Essa é a pergunta que autora antecipa de seus leitores. A resposta vem nos lembrando da complexidade das relações que desenvolvemos no cotidiano baseadas na coesão e nos conflitos. E aquelas relações construídas por meio da compaixão expressam essa mesma dinâmica.

Neste caso, junto a Clark (1997), quando afirmo que o sentimento de compaixão, em seu sentido micropolítico, tem um colamento com a noção de prostituição construída por meio daquelas postagens, não quero questionar a dita veracidade do sentimento de qualquer pessoa que atua nas ações de ajuda na Guaicurus. O que destaco é que, a partir desta compaixão, (re)produzem-se estereótipos no campo que importam quando se trata de analisar as relações de ajuda que se inserem em uma dinâmica de desigualdade na medida em que posiciona quem ajuda e quem é ajudado em âmbitos assimétricos.

Interesso-me especificamente pela compaixão por se tratar do próprio nome de um dos grupos religiosos que realizam as intervenções na região da Guaicurus. Projeto ComPaixão, nesta grafia, é o nome pelo qual este grupo de base protestante atende. Semelhante nome alude tanto ao sentimento de compaixão, o qual comentei nas linhas anteriores, quanto abre possibilidades para outras interpretações. Uma delas pode se referir ao sentido da denominação religiosa com-Paixão sendo atrelado ao martírio sofrido por Jesus Cristo, como vemos nas religiões cristãs. Paixão, assim, pode ser sofrimento. Paixão pode se referir também ao envolvimento amoroso com algo ou alguém, é entusiasmo que se nutre por algo ou alguém. Penso aqui na paixão ou amor que se sente pelo trabalho que o grupo se propõe a realizar, isto é, o trabalho da ajuda. Na próxima seção, desenvolvo essa questão de como as emoções constituem o trabalho da ajuda, bem como os trabalhadores da ajuda.

4.2 “Metade do nosso trabalho é amor, e a outra metade é feita com amor”¹⁰⁸: as emoções e o trabalho da ajuda

A história do trabalho em torno da ajuda, ou o que chamo de trabalho da ajuda, relaciona-se com a história de desenvolvimento do capitalismo e com a concepção de trabalho decente. No século XIX, pensando na ascensão do social no contexto da sociedade europeia, Laura Agustín (2005a; 2007) reflete sobre a inserção das mulheres burguesas na economia do trabalho. Questões de gênero e classe demarcam semelhante história. O cuidado desempenhado na esfera da família, no espaço do privado, torna-se via de acesso (tolerável) das mulheres ao espaço público.

¹⁰⁸ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

A “preocupação” de homens e mulheres da burguesia com os mais pobres se materializou na criação de associações filantrópicas diversas. Ocupar espaços nessas organizações, geralmente em níveis hierárquicos mais baixos do que os ocupados pelos homens, tornou-se o mais adequado para aquelas mulheres que desejavam trabalhar fora do espaço doméstico e ainda gozarem de respeitabilidade e não serem identificadas como prostitutas. O trabalho da ajuda é decente, digno e confere certo prestígio àquelas mulheres que o exercem. O trabalho da ajuda permite que as mulheres assumam o seu dever “natural” de cuidar dos outros, reproduzindo o culto da domesticidade em uma espécie de “missão civilizatória” que coloca em execução o projeto de reforma moral das classes trabalhadoras, conforme argumentei ainda no capítulo 2 quando discuti as origens das organizações que visavam ao “resgate” de prostitutas (AGUSTÍN, 2007).

Nesta seção, complementando a discussão que fiz então naquela subseção do segundo capítulo sobre “indústria do resgate”, reflito sobre o que permeia a (re)produção da ajuda como um trabalho que se constitui, em grande medida, pelos afetos.

Partindo das reflexões feitas então por Agustín (2005a; 2007), além das minhas observações no campo da pesquisa, defendo que o dito trabalho da ajuda que tem lugar nessa esfera de ações de intervenção na prostituição feitas por outras pessoas que não pelas próprias trabalhadoras sexuais se configura, principalmente, como sendo um trabalho feminino, um trabalho feito por mulheres¹⁰⁹. Ademais, é ainda implicado em uma perspectiva de divisão sexual do trabalho (HIRATA; KERGOAT, 2007), não obstante as mudanças que ocorreram e tem ocorrido no contexto de trabalho do país com reflexos no aumento da inserção das mulheres no mercado de trabalho.

O trabalho da ajuda, em meu campo, ao ser concebido no marco da realização de atividades sociais e de cuidado do outro (no caso, das outras, das prostitutas), relaciona-se com uma ideia socialmente construída (mas que, vez ou outra, é associada a uma espécie de “destino” ou algo “natural”) de que se trata de um trabalho que cabe às mulheres, sendo este

¹⁰⁹ Os grupos religiosos que atuam na Guaicurus não se compõem, exclusivamente, por mulheres. Todavia, as mulheres constituem a maioria que trabalha nestes espaços. Dos grupos religiosos protestantes, apenas um é coordenado por um homem, mas o que as trabalhadoras sexuais me relataram é que a sua esposa o auxilia nesta tarefa. Maior é o número de mulheres voluntárias em todos os grupos. Na equipe principal de trabalho na pastoral, não há nenhum homem. Os poucos que frequentam este grupo são missionários de ordens religiosas diversas e estão em processo de formação para o sacerdócio, ou são homens que fazem parte de outras organizações parceiras da pastoral.

trabalho (mal) remunerado ou não remunerado. Por ser, então, prioritariamente um espaço de mulheres que “cuidam” de mulheres, ou mulheres que cuidam de prostitutas, o trabalho da ajuda se associa a uma dimensão emocional que se torna central e profundamente valorizada neste campo. Isso se dá tanto para justificar a existência das organizações religiosas e o trabalho que, por meio delas, é desenvolvido, quanto para dar sentido ao trabalho individual dessas mulheres. Digo, portanto, para resumir o argumento neste texto, que o trabalho da ajuda tem gênero, e as emoções, que são (re)produzidas neste e por conta deste trabalho, são marcadas pelo gênero. Faço esta afirmação de que as emoções no trabalho da ajuda têm gênero inspirada nas análises que Lutz (1988; 1990) fez ao apontar como, no Ocidente, as emoções são historicamente atribuídas às mulheres, ao contrário dos homens, sempre posicionados no lugar da racionalidade.

Destarte, componho essa escrita inquirindo acerca das relações entre as emoções e o trabalho da ajuda, mais especificamente, buscando identificar as emoções que caracterizam esse tipo de trabalho e os sujeitos que o exercem. A dimensão emocional, que sustenta um arranjo de significações que envolvem o trabalho da ajuda, ainda se relaciona com a (re)produção de subjetividades e comportamentos da(s) pessoa(s) que exerce(m) este trabalho.

No trabalho da ajuda desempenhado na Guaicurus, (re)produzem-se diferentes emoções, e uma destas emoções é o amor. A ideia do amor ao trabalho que as agentes religiosas realizam é constantemente acionada. “*Metade do nosso trabalho é amor, e a outra metade é feita com amor*”, frase que compõe parte do título desta seção, tornou-se uma das legendas que mais observei serem escritas por uma das agentes de um dos grupos religiosos protestantes nas redes sociais. A frase aparecia sob as fotografias publicadas pela agente dos encontros realizados com as trabalhadoras sexuais ou mesmo das entregas de marmitas, cestas básicas ou kits de higiene feitas no período da pandemia de coronavírus.

O amor faz parte da realização do trabalho. Uma das religiosas que fazem parte da pastoral, ao me explicar que, hoje em dia, está mais ligada ao acolhimento das mulheres na organização, recebendo as mulheres, orientando e/ou encaminhando as que têm dúvidas sobre algum assunto, e ensinando nos trabalhos artesanais, me fala do amor como um dos sentimentos que permeiam o exercício deste trabalho.

Então, para mim, me encontro feliz nesse trabalho que faço, em poder ajudar, em poder alentar, em poder dar força porque é uma situação muito difícil, todo dia, para

o sustento dela e de sua família. Então esse meu ofício, meu trabalho especificamente aqui é esse. E eu faço com alegria, com amor, com carinho porque eu vejo a situação da mulher na pessoa humana, porque eu também poderia ter ficado nessa situação, né? [...]

Rita também fala do amor que sente pelo trabalho. Ela é, atualmente, uma das funcionárias da organização. Em meados de 2005, veio da Bahia para Minas Gerais, especificamente, para ser formada como religiosa da congregação a que as irmãs pertencem. Apesar de não ter seguido carreira religiosa, Rita se formou em Serviço Social e, excetuando um breve período em que trabalhou em uma empresa, sempre exerceu atividade profissional na pastoral. É uma das funcionárias que está há mais tempo na organização, desde 2009, para ser mais precisa. Quando reflete sobre o sentido do seu trabalho, ela diz: *“Porque eu tenho um amor, um carinho muito grande pelo trabalho que eu faço aqui. Eu não decidi ser religiosa, ser uma irmã oblata, mas eu gostava do carisma, do trabalho com as mulheres, me identificava, sempre me identifiquei. É o que me dá sentido pra ainda estar até hoje”*.

O trabalho da ajuda acentua a dimensão dos afetos na medida em que a sua realização no cotidiano se faz a partir da mobilização do que podemos chamar de linguagem do amor. Os sentimentos de *“amor”*, *“carinho”*, *“alegria”* são aqueles sentidos ou produzidos pelas mulheres que têm, então, como seu trabalho cuidar de ou ajudar outras mulheres. Assim, tais sentimentos fazem parte dos modos como as trabalhadoras da ajuda significam seu trabalho. Em outro nível, os sentimentos são acionados no desempenho deste trabalho da ajuda ou, em outras palavras, ajudar a(s) mulher(es) que exerce(m) o trabalho sexual implica mobilizar determinados sentimentos ou afetos nas relações tecidas, como *“dar força”*, ou que traduzo aqui como dar *“coragem”* para as mulheres que exercem a prostituição.

Ademais, o trabalho da ajuda se configura a partir de um modelo estético associado ao âmbito dos afetos que se constroem entre quem ajuda e quem é ajudado. Sobre isso, registro a narrativa sobre as vestimentas utilizadas pelas freiras da organização católica. A justificativa do tipo de vestimenta que as religiosas do grupo católico usam está para além das condições climáticas no Brasil. Numa conversa que tive com uma das freiras, ela me conta que, quando a ordem religiosa chegou ao país, as religiosas usavam o famoso hábito, traje típico das freiras. Porém, o trabalho com as mulheres que exercem a prostituição foi indicando que o modo como as religiosas se vestiam precisava mudar.

[...] Depois falamos “não, trabalhar com as mulheres prostituídas com hábito? As mulheres vão se assustar”. Então mudamos o hábito para uma batina mais curta [...] e assim fomos tirando os hábitos percebendo que, para trabalhar com a mulher prostituída, precisa ser uma pessoa normal exteriormente. Como que eu vou entrar num hotel vestida de hábito? Meu trabalho não seria bom porque eu ia afastar as mulheres, então vestir como uma pessoa qualquer, de calça comprida, camiseta, bermuda, normalmente e aí tivemos mais facilidade de entrar e conversar com elas, mostrar que somos pessoas humanas igual a elas. E isso ajudou bastante, né?

A religiosa com quem converso estabelece a importância de se vestir como uma pessoa qualquer evocando a ideia de igualdade nas relações entre as mulheres que eram freiras e as mulheres trabalhadoras sexuais. Busca-se borrar as possíveis hierarquias entre religiosas e prostitutas, ou entre quem ajuda e quem recebe a ajuda, por meio dos sentimentos provocados pelas vestimentas. “*A gente sente liberdade aqui, se sente bem. Olha pra você vê, nem parecem freiras usando essas roupas normais que todo mundo usa*”, me diz uma trabalhadora sexual que frequenta a pastoral há anos.

Os que trabalham com a ajuda falam deste trabalho como uma atividade que se insere em um âmbito de reorganização da própria vida e assemelhando-se ao sentido de “missão”, a missão de fazer o bem. Aqui remeto a duas trabalhadoras da pastoral, Bertha e Jurema.

Bertha é uma funcionária que, assim como Rita, está há muitos anos na posição de profissional contratada da organização. Soube do trabalho por meio de um contato da época em que realizava uma atividade voluntária em um projeto também ligado à Igreja Católica. Depois de uma experiência em muitos espaços de trabalho, “[...] eu estava querendo uma coisa diferente na minha vida, aí foi assim”, diz a mulher que trabalha na pastoral desde 2008. E ainda complementa: “*E como eu estava num momento de uma mudança pessoal muito profunda, eu estava exatamente procurando uma coisa desse tipo*”.

A narrativa de Jurema indica que o trabalho que ela exerce ali na pastoral é diferente do tipo de atividade que vem desempenhando desde que se formou em Serviço Social. Apesar de ter atuado em interconexão com projetos sociais e no âmbito do terceiro setor, passou a maior parte do exercício da profissão nas áreas de responsabilidade social do setor privado. “*Tem sido um desafio, um desafio do bem*”, diz a funcionária que, na época da entrevista, trabalhava na pastoral há poucos meses. Ela ressalta que o trabalho tem sido um desafio por conta da realidade com a qual não tinha muito contato, uma realidade “[...] com um recorte tão específico”.

O que Jurema comenta sobre a natureza do trabalho desenvolvido naquela organização permite que eu estabeleça relações com o conceito de trabalho emocional formulado por Arlie Hochschild (1979). Transcrevo seu discurso logo a seguir:

[...] e eu vou te falar uma coisa, igual eu falei com a Priscila outro dia, eu acho que se não fosse um projeto religioso, de cunho religioso, não daria conta da realidade. Eu já trabalhei em vários projetos, acho que eu estou na área social já tem mais de dez anos e várias frentes. Pra complexidade que nós temos aqui e pra realidade, se não for um projeto que ele te alimenta espiritualmente, você não dá conta. Te falo que eu não sou nem católica, efetivamente, mas eu acho que tem que ter uma espiritualidade, tem que ter algo que você acredite, algo que te alimente porque a realidade delas é muito pesada. Tem dia que a gente sai daqui um lixo, um lixo fisicamente, emocionalmente, das realidades de tudo. Se você não acredita numa força maior, de ter o próprio carisma da instituição porque é muito no corpo-a-corpo que você vai conseguir (mudar o olhar) [...] você não dá conta da realidade, então acho que hoje não só a gente é mantido por uma espiritualidade como a gente quer fazer com que aquela chama da espiritualidade se mantenha viva pra gente conseguir a nossa caminhada, porque sem ela a gente não dá conta. E eu te falo que eu não sou nem católica, mas eu acredito muito nisso porque eu te falo que tem dias que eu saio daqui que eu não dou conta de fazer nada, eu chego em casa e estou um lixo. Às vezes quando a gente entra em alguns hotéis, a energia é muito ruim, pesada, assim, se a gente não tivesse a vertente a gente decai. Então eu acredito muito nessa linha, sabe, da espiritualidade que a gente precisa pra manter isso aqui. Eu acho que é o mais interessante, que eu me identifico muito com a instituição é porque ela é muito aberta, sabe? Ela não é aquela instituição castradora, “você tem que ser católico, você tem que fazer isso”. Não, ela é muita aberta, muito receptiva, muito acolhedora, sabe?

O trabalho emocional é definido como o ato de mudar em grau ou qualidade uma emoção ou sentimento buscando se alinhar ao que é esperado de uma situação, no caso, especialmente quando se trata do desempenho de uma dada ocupação. O trabalho emocional se relaciona com uma espécie de gestão das emoções, e, segundo Hochschild (1979) predomina em ocupações no setor de serviços. Um exemplo que a autora utiliza para ilustrar a concepção é o da aeromoça que precisa sorrir (expressando alegria e cordialidade) mesmo sem vontade de fazê-lo. Os sentimentos se articulam com as performances facial e corporal adequadas. Hochschild (1979) alerta que o trabalho emocional não se trata de supressão ou ainda de manipulação de sentimentos, e sim de uma adaptação das emoções considerando determinadas regras de sentimento, ressaltando a consciência e a agência das pessoas neste processo.

O trabalho emocional torna-se, em muitas ocupações, uma dimensão do trabalho (HOCHSCHILD, 1979). Entendo que, especialmente, no setor da ajuda, requer-se o desempenho de algum nível de trabalho emocional. É o que compreendo da fala de Jurema

quando ela diz sobre a importância de quem exerce este tipo de trabalho desenvolver a espiritualidade: “[...] então acho que hoje não só a gente é mantido por uma espiritualidade como a gente quer fazer com que aquela chama da espiritualidade se mantenha viva pra gente conseguir a nossa caminhada, porque sem ela a gente não dá conta [...]”

Outros aspectos do trabalho de ajuda desenvolvido por cada agente pastoral podem ser lidos a partir da referência ao conceito de trabalho emocional. Para refletir sobre isso, apresento a descrição de parte da *Cartilha do Voluntário/a*, a qual foi entregue quando da formação que participei no ano de 2019.

Recomendação para Abordagem

Preparação interior

*Esvaziar-se dos próprios problemas, pensamentos, juízos...
Tome consciência de que vamos entrar em “terra sagrada”, os rostos e corpos que encontraremos são moradas de Deus;
Entrar em contato com nossa Fonte de Vida, coloque diante de Deus nossos medos e preocupações, sentir-nos enviados por Ele.*

Preparação “técnica” da visita

*Leitura dos relatórios de visitas anteriores;
Leitura dos instrumentos a serem distribuídos; apropriação das informações que serão comunicadas às mulheres;
Ter clareza sobre o que queremos comunicar na visita, como o faremos e quais aspectos serão centro de nossa atenção;
Estar trajado com o colete que identifique o Projeto Diálogos pela Liberdade
Levar carteira de identidade, caderneta e caneta, assim como os instrumentos de comunicação.*

Recomendações durante a visita

*Cumprimentar e identificar-se aos funcionários do hotel;
No primeiro contato com a mulher apresentar-se brevemente (quem somos, porque estamos aí);
Dependendo da condição em que a mulher se encontre, discernir prudentemente se deve ou não se aproximar;
Pedir licença à mulher: “tem um minuto?” “posso entregar-lhe este informativo ou esta cartilha?”;
Não pedir informações à mulher a não ser que ela dê abertura ou liberdade pra isso;*

*Olhar diretamente nos olhos, sorrir, manter a cordialidade em todo o momento;
Anotar demandas e dados relevantes das mulheres que possam auxiliar em seu
acompanhamento (procurar lembrar o quarto e o nome de cada mulher).*

Recomendações depois da visita

*Partilha das impressões da visita, desabafar frustrações (procure um lugar reservado);
Preencher o relatório com o máximo de informações obtidas;
Informações detalhadas a respeito de algumas situações que possam vir a ser relatadas pelas
mulheres (violações de direitos humanos, problemática referida à saúde, segurança, etc).*

O voluntário também é responsável pela acolhida das mulheres que chegam no espaço:

*Seja disponível e atento ao espaço do projeto, colaborando no que for possível;
Ser ético; guardar sigilo do que escutar;
Acolher sem julgamento de valores, evitando posturas e falas preconceituosas;
Escuta atenta a mulher;
Não perguntar da vida íntima das mulheres a fim de responder a curiosidades;
Não prometer e não trazer doações;
Acreditar na mulher como sujeito de sua própria história;
Respeito à diversidade, e à história da mulher.*

A meu ver, as recomendações que constituem o que, na escrita da cartilha se denomina de “*preparação interior*”, orientam um certo ajuste das emoções que são adequadas quando da “*abordagem*” das mulheres nos hotéis de prostituição. Este ajuste de emoções sobre o qual afirmo me remete ao que Lutz (1990) explica sobre a retórica do controle das emoções e seus atravessamentos a partir da categoria de gênero. Desafiando este ponto, digo que, conforme vimos na seção anterior, a prostituição aparece como lugar de (re)produção de múltiplas emoções. Em um trabalho da ajuda, predominantemente feminino, e que se lida com algo que mobiliza tantas emoções, o esforço de adequar as emoções, mais do que trabalho emocional (HOCHSCHILD, 1979), requer o controle destas emoções (LUTZ, 1990).

Lutz (1990) atentou para uma espécie de ambiguidade no bojo da compreensão das emoções. Segundo a autora, as emoções podem ser interpretadas tanto como fonte de valor quanto como ponto de inadequação para as mulheres. Pensando sobre isso no meu campo, vejo que o trabalho da ajuda requer uma certa emocionalidade que é, inclusive, mobilizada em relação entre quem ajuda e quem é ajudada. As emoções importam e, principalmente, as

emoções socialmente classificadas como “femininas”, quais sejam: o amor, o carinho. As emoções de um trabalho do cuidado. De outro lado, lidar com a prostituição e o que constitui seus espaços e sujeitos envolve também controlar determinadas emoções, ou “*esvaziar-se*” delas.

Além daquelas recomendações da “*preparação interior*”, outras se sustentam em uma gramática emocional que, tendo em vista as reflexões de Esteves (2019), compõem uma “ética da ajuda” naqueles espaços sociais. Por exemplo, cito as recomendações de: “*Acolher sem julgamento de valores, evitando posturas e falas preconceituosas; Escuta atenta a mulher; Acreditar na mulher como sujeito de sua própria história; Respeito à diversidade, e à história da mulher.*”

Explico, então, o conceito de “ética da ajuda”. Em uma tese que investiga a ação social da Pastoral da Criança, especificamente na articulação entre as dimensões da ajuda, religião e saúde, Esteves (2019) discute sobre os modos como os voluntários produzem éticas da ajuda, forjadas em meio a códigos morais cristãos e práticas do campo da saúde, além de práticas alinhadas a uma produção de si. Atenho-me ao que a autora refletiu sobre os ditos códigos morais cristãos ou o que se caracteriza como a dimensão religiosa da ética da ajuda. Segundo a pesquisadora, os sujeitos naquela pastoral agem com referência a elementos prescritivos que compõem a caridade cristã. O mandamento cristão “amar ao próximo” orienta a ajuda oferecida às crianças pobres e a suas famílias, em um espaço dito secular, e também orienta a relação com o sagrado. “Agir amorosamente ou caridosamente é um modo de se relacionar intimamente e socialmente com o divino, um modo de pertencer e de viver o cristianismo.” (ESTEVES, 2019, p. 153).

4.3 “Tudo é a pastoral” e “a pastoral é tudo”¹¹⁰: entrelaçamentos das emoções e das relações de ajuda

Laudelina, uma das mulheres que atualmente não exerce o trabalho sexual nos hotéis da Guaicurus, mas que ainda é uma das mulheres atendidas pela pastoral, me diz em uma de nossas conversas: “*A pastoral é boa demais, me ajudou quando estava aí e continua me ajudando até*

¹¹⁰ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

hoje, e eu sou muito agradecida por isso”. Rita, uma das mulheres que trabalham na pastoral, fala o seguinte: *“Eu me sinto feliz porque vi que para fazer o bem, para fazer esse trabalho aqui com as mulheres não precisava necessariamente ser uma freira, eu poderia fazer o bem aqui contribuindo de outra forma”*. São duas falas de duas mulheres que ocupam posições diferentes nas relações de ajuda que analiso nesta pesquisa. Dessas falas emergem a noção de bondade, a alegria, a gratidão.

O meu objetivo nesta seção se volta para a compreensão das emoções que permeiam as relações entre quem ajuda e quem é ajudada. Os sujeitos vivem e constituem emocionalmente o que se considera a ajuda no campo. As emoções que são vivenciadas nestas relações de ajuda (re)produzem e (re)posicionam os sujeitos naquele espaço social. Na primeira seção deste capítulo, vimos que as emoções em relação à prostituição (re)produzem determinadas ideias acerca da prostituta, do cliente e de quem ajuda. O foco aqui são as emoções associadas às relações de ajuda.

A compreensão de que *“tudo é a pastoral”* vem de uma frase que foi dita em uma ocasião por Jade para indicar o protagonismo da organização nas ajudas cotidianas que eram demandadas pelas mulheres que exercem o trabalho sexual na região da Guaicurus e que, no meu ponto de vista, traz o cerne do que foi discutido no capítulo 3 e o será no capítulo 5. Com o fito de trazer mais elementos que aludem a esta frase, apresento o relato de mais três situações que observei, ouvi *in loco* ou me foram ditas a respeito do que a pastoral representa naquele espaço da zona quando do exercício das relações de ajuda.

A pastoral torna-se referência para resolver conflitos entre os donos ou gerentes de hotel e as mulheres. Ouço relatos sobre como a pastoral ajuda quando o documento da mulher que trabalha nos hotéis fica retido com o proprietário ou gerente destes por conta do não pagamento da diária devida. A mulher que me conta isso indica a importância de a pastoral interferir na contenda ressaltando o fato de a retenção do documento de identificação de outrem se caracterizar como crime.

Além disso, mais de um par de vezes pude presenciar diferentes mulheres que chegavam ao espaço da sede da pastoral em busca de orientação sobre a previdência social. Ansiavam por informações específicas a respeito de procedimentos para solicitar este ou aquele auxílio ou mesmo por alguma consulta no sítio eletrônico do INSS. Especialmente, acompanhei os

pedidos de Nísia por orientações das agentes religiosas a respeito de seus direitos e solicitações no que se refere à sua aposentadoria.

Uma situação ainda que ficou marcada em minha memória, bem como em páginas do diário de campo, foi o caso da Florence, uma trabalhadora sexual que vive e trabalha em um dos hotéis da Guaicurus há mais de vinte anos. Era fins de novembro, e Jade chega à pastoral pouco depois do horário do lanche. Indago seu sumiço de alguns dias, e ela me diz que estava muito atarefada com as demandas por conta do coletivo. Adiciona que, justo naquele dia, não poderíamos ficar muito tempo conversando, pois estava “*na correria*”, apenas tinha vindo buscar Bertha e Jurema para juntas irem a um dos hotéis. Uma trabalhadora sexual idosa tinha sofrido um Acidente Vascular Cerebral (AVC), não conseguia trabalhar como antes, e era preciso verificar como estava a situação, para “*tentar dar uma ajuda*”. Se despedindo de mim, ela fala: “*porque, no caso, é pastoral que ajuda, minha filha.*”

Agora, concentro-me nas narrativas que explicam o contexto de (re)produção da frase “*a pastoral é tudo*”. Entre as conversas que tive em campo e que me fizeram considerar o efeito que as emoções tinham nas relações entre mulheres e os agentes religiosos, especificamente, aqueles da pastoral, destaco a conversa que tive com Maria Firmina. A mulher me diz que conheceu a pastoral na época do seu envolvimento com drogas, época que, segundo ela, era da “*turma dos noia*”. O vício tornava mais difícil sustentar o trabalho nos hotéis, então exercia o trabalho sexual na praça da rodoviária. E, ao contar essa história, Maria Firmina destaca o papel da pastoral nesse período. “[...] *Sempre me acolheu, nunca me julgou, nunca me desprezou. Então pra mim, a pastoral é tudo*”.

O acolhimento, o não desprezo e o não julgamento eram aspectos que faziam que a pastoral fosse “*tudo*” para Maria Firmina. O nível dos afetos, portanto, torna-se importante na construção das relações em e com uma organização da ajuda. O trocadilho possível entre as duas frases, “*tudo é a pastoral*” e “*a pastoral é tudo*”, apenas foi percebido na escrita de uma das versões deste texto. No entanto, eu o adotei porque penso que ele reflete o entrelaçamento ou o fato de que as relações de ajuda que se dão na Guaicurus são intimamente relacionadas com emoções que informam sobre os possíveis sentidos destas frases. E é o que apresento a partir de agora por meio de relatos vividos no campo e fragmentos discursivos das minhas interlocutoras.

Em uma das vezes em que conversamos, perguntei à Laudelina sobre o motivo de continuar frequentando a pastoral já que não exercia mais o trabalho nos hotéis. Na época, registrei em meu diário de campo sua resposta. Ela me disse: *“Aqui eu me sinto acolhida, amparada e protegida de alguma forma, mesmo não estando mais nos hotéis”*. A mulher, em outra conversa que tivemos em uma tarde em que fomos tomar um café no CentoeQuatro, utiliza a ideia de *“família”* para expressar o modo como enxerga as relações construídas com as agentes da pastoral, relacionando ainda esta ideia a uma situação bem específica de ajuda que recebeu recentemente a partir da organização.

É um povo, a Pastoral é um povo, é uma família, entendeu? Que vem assim, do jeito deles, tentando abrir nossos olhos, entendeu? Vendo os nossos direitos, se a gente está com problema eles chora junto com a gente, entendeu? Outro dia, ano passado, que eu fui fazer um exame, a enfermeira foi lá e falou “Laudelina, tem um negócio aqui no seu útero, tipo uma espinha”. Ela não sabia que eu sou PEP. Aí eu falei “nossa”. Me mandou rápido para o hospital, no outro dia, já fiz uma biópsia. Na hora que a Pastoral ficou sabendo disso, todo mundo já se posicionando pra me ajudar, a Bertha, a Rita, entendeu? São pessoas, aqui no mundo, nesses cinquenta anos que eu vivo, mas tem muitos ainda, é raridade, entendeu, uma pessoa vir falar assim “eu vim aqui fazer isso pra você só pra te ajudar. Eu tô perdendo o meu tempo aqui só pra te ajudar”, é muito difícil. E as mulheres, elas têm isso da Pastoral “eu tô fazendo isso aqui pra te ajudar. Eu estou aqui, eu estou pronto aqui”. Tanto a Rita, como a, enfim, a equipe. Então a gente se sente acolhida, protegida [...]

O vínculo familiar e o que ele representa assume especificidade na figura da *“mãe”*. A pastoral, segundo ela, é uma *“mãe”* para as trabalhadoras sexuais e também para quem não mais exerce o trabalho sexual.

Pras mulheres que souberem aproveitar, vai ser um porto seguro pra elas. Porque é assim. [Porto seguro?] É porto seguro porque é tipo assim, sabe uma mãe?! Eu posso fazer tudo aquilo, qualquer coisa que acontecer eu posso voltar lá pra casa da minha mãe, vou pra casa da minha mãe e vou ter comida, vou ter orientação, vou ter (paparico), eu vou ter aconchego, entendeu? E a Pastoral é assim, a Pastoral é desse jeito, como uma mãe. Elas podem ir lá pra zona, podem viajar, pode ir por interior, pode fazer o que for, mas na hora que elas estão com os problemas, vai na psicóloga, vem a Rita, entendeu? É um porto seguro, porque olha “aí eu quero imprimir um boleto, aí eu quero fazer currículo, aí eu quero um curso.” Eu já fiz curso de trança ali.

Tal como Laudelina, Conceição também não trabalha mais nos hotéis. Mas diz que, sempre que vai ao centro da cidade e tem um tempinho, ela faz questão de passar na pastoral, trata-se de uma forma de agradecer por tudo que para ela já foi feito. Conceição usa o termo *“família”* para se referir à pastoral e explica o motivo: *“E a pastoral pra mim ela é como se*

fosse uma família, porque quando eu vim aqui pra Belo Horizonte eu era muito sozinha, entendeu? Me sentia muito sozinha. Você sabe, a sociedade condena a gente. Então a pastoral sempre me deu um gancho pra sentir que eu não era uma perdida, que eu tinha valor, sabe? E eu venho até hoje por conta disso”.

O acolhimento oferecido à Conceição em uma época difícil de sua vida é algo que, para a mulher, pode ser retribuído a partir de sua presença nos dias em que pode estar na pastoral, mesmo que não exerça mais o trabalho sexual. Penso aqui nos modos de retribuição nas relações de ajuda e na emergência da gratidão, emoção sobre a qual reflito logo mais. A ideia da presença na esfera de retribuição aparece na fala de Maria Firmina, uma mulher que trabalha há muitos anos na Guaicurus e sempre que pode “dá uma passadinha” na organização. Ela me diz que, por mais que seja difícil ficar indo lá todos os dias, haja vista a necessidade de pagar as diárias, ela diz: “[...] a gente nunca vai abandonar a Pastoral por tudo que ela já fez”.

Rita reforça a associação da pastoral com a noção de “*família*” ao reproduzir o que aponta serem falas das mulheres que frequentam a organização.

A primeira coisa que as mulheres frequentam é porque elas dizem que aqui elas se sentem em paz. Segundo, eu diria porque são reconhecidas como seres humanos, por exemplo a gente tem a equipe de funcionários, mas todos, uma das coisas que as irmãs e todos nós acreditamos e corremos atrás disso mesmo e sem falsidade, é que todas as mulheres sejam tratadas com respeito, dignidade, como ser humano, como mulher dentro de um contexto de uma igreja patriarcal. Não se submetendo, mas como mulher que também abre a boca e fala. Então aí eu acho que elas vem aqui porque elas se sentem/tem mulheres que falam assim “aqui é minha casa, aqui é minha família, aqui eu posso ser eu”. “Aqui eu posso ser eu”. Isso é forte, né? E muitas falam isso. “Aqui eu sinto paz, quando eu saio de lá e venho aqui, eu me sinto diferente”. É isso.

O lugar onde funciona a sede da pastoral é recorrentemente relacionado a uma noção de domesticidade que, por seu turno, traz para o campo uma dinâmica emocional bastante singular. Mais de um par de vezes, ouvi tanto de agentes da organização quanto das trabalhadoras sexuais ou ex-trabalhadoras sexuais que a sede do grupo era uma “*casa de verdade*” ou que “*tem cara de casa*”. A “*casa*” suscita o acolhimento e também referencia o conceito de “*família*”:

Aí viemos ver aqui a sala, gostamos e aí elas falaram “e que nome vamos dar?”. Elas mesmo que escolheram: ‘Cantinho da Paz’. Claro, elas dizem que aqui é a segunda casa delas, primeira casa é o trabalho no hotel ou onde elas moram, e a segunda casa é aqui, a Pastoral da Mulher, Cantinho da Paz. Então ficou assim, Cantinho da Paz e elas falando que é a segunda casa, porque aqui é onde nós acolhemos, aqui é onde nós

celebramos, aqui é onde nos divertimos também porque fazemos de tudo, nas festas, nas celebrações. (Simone).

É um local que nós sentimos/é o mais/é o que nós temos mais próximo de uma casa, de uma família. Ali é o momento pra gente espairecer, pras gente poder tá aprendendo, mas também poder tá espairecendo. Nós sentimos acolhidas ali [T] e uma vez que a gente tira esse estigma de que vai ser evangelizado essas coisas. E nós vemos que não é nada disso, que somos acolhidas e tratadas de igual pra igual, que ninguém olha pra gente com ar de superioridade. (Dandara).

Neste ponto, reflito que a ideia de que “*a pastoral é tudo*” apoia-se, em alguma medida, em uma linguagem do parentesco construída a partir da circulação dos afetos e das ajudas, do compartilhamento do espaço da “*casa*” e, por assim dizer, da produção de relacionalidades (CARSTEN, 2004). Em meio a um arranjo de afetos e ajudas, produz-se a “*mãe*”, que é a pastoral; por decorrência, são produzidas as “*filhas*”, as mulheres atendidas.

As figuras da mãe e da família carregam uma ideia de bondade ou de amor que, se supõe, não ter limites. Penso aqui na figura do sujeito benevolente trazida por Andreia Skackauskas (2014) em sua tese. Ela afirma que, ao longo de sua história, a PMM passa por um processo contínuo de construção de si enquanto sujeito benevolente, e isso serve, em grande medida, para justificar a necessidade da existência do grupo. Junto à imagem do sujeito benevolente é produzida a imagem da “*vítima de prostituição*” que constantemente necessitaria de ajuda. E “*a tutela marca, na prática, a ação do sujeito benevolente construído pela Pastoral, que transforma, por sua vez, a prostituta em uma “vítima tutelável”, afirma Skackauskas (2014, p. 20). A autora diz que a produção dessas imagens, sujeito benevolente e a prostituta como vítima, aparece relacionada com a apropriação e a atualização de ideias do feminismo abolicionista. E aqui acrescento a relação que abarca a apropriação de uma dinâmica emocional que sustenta as práticas de uma organização da ajuda.*

Ao analisar os projetos missionários de enfrentamento aos “*crimes sexuais*” em Fortaleza, Ana Paula Luna Sales (2018) nos mostra em sua de pesquisa de doutoramento a centralidade da linguagem do amor e das relações de parentesco, relações que demarcam semelhanças ou diferenças ou mesmo hierarquias entre as missionárias/os e as pessoas atendidas. Neste contexto em que o parentesco é elemento importante na construção de subjetividades éticas missionárias, a autora discute sobre a articulação entre religião, política e os ditos domínios do parentesco, refletindo sobre as tensões que resvalam nas ações públicas dos projetos missionários. Luna Sales (2018, p. 131) afirma o seguinte:

As missões procuram, em suas ações públicas, traduzir o cotidiano missionário em termos minimamente “seculares” que permitam seu diálogo com o estado. Agentes do estado, por sua vez, acionam categorias missionárias no mesmo movimento em que situam as missões na base da hierarquia desse enfrentamento. Em meio a essas tensões, sujeitos situados em diferentes posições transitam entre os domínios doméstico e público, ritual e cotidiano, religioso e secular, sublinhando certas relações e obliterando outras para aumentar sua agência nesse contexto.

No âmbito da minha pesquisa, compreendo que os afetos aparecem no marco das relações que são estabelecidas pelas mulheres que procuram o atendimento da pastoral. A construção da noção de ajuda passa pela (re)produção de noções como o amor, o carinho, o respeito, o acolhimento, a paz e a bondade.

Lá eu acho de suma importância pelo seguinte, é estar trabalhando com as trabalhadoras profissionais do sexo, entendeu? Ajudando bastante, muitas estão debilitadas. E no caso elas, elas vão em busca disso, porque elas têm uma carência muito grande, afetiva, moral. O amor mesmo em si, porque o amor, quando a gente dá amor não rotula a pessoa, a gente vai lá, dá amor, afeto e carinho, sabe. E ali a gente encontra tudo isso, dependendo de como a gente esteja, como a gente vai, você encontra uma palavra de conforto nisso. Já ajudou a muitas e tá ajudando ainda. (Virgínia)

Porque elas precisa, porque elas precisa de carinho precisa de atenção precisa de respeito. Porque lá onde que/lá, desculpa a palavra, no motel, elas não têm isso, elas não têm isso. E aqui já chega/já vi muitas que aqui elas procura um conforto, um conforto, um abraço, um beijo, um carinho porque elas precisa entendeu? Que aí, a gente tá aqui, a gente enxerga muita coisa tendeu? (Maria Beatriz)

Olha, na minha opinião, pelo menos pelo que eu vejo, elas vêm a procura de alguém que as escute, alguém que as atenda. Porque lá elas ficam o dia inteiro lá fazendo as diárias o dia inteiro. Só tem aquilo, é elas no quarto é homens, é outro. Então aqui, se tem um momento na hora do almoço ou quando for, elas vêm aqui para ou escutar a psicóloga, ou escutar uma pessoa que está atendendo a elas. Então eu acho que desabafar, a minha impressão é que é isso, e como a gente está aberta — pelo menos eu procuro fazer — em atendê-las com carinho, com um sorriso, com um abraço, como se fosse minha família, então você sente bem. E pra mim eu vejo isso, também, vem aqui em procura de paz, de uma palavra de amiga, que escutemos, que acolhamos, pra mim é isso. Porque vêm muitas mulheres durante o dia, pode ser cinco minutinhos, mas vêm. Então é isso, elas se sentem bem em estar aqui. (Simone).

As mulheres atendidas pela organização acionam determinados sentimentos para demarcar as relações de ajuda das quais tomam parte. Percebo que se busca desfazer qualquer sentido de hierarquia entre quem ajuda e quem é ajudado, mobilizando, assim, a “*amizade*” que

se constrói entre os sujeitos. Jade e Dandara, integrantes do coletivo Clã das Lobas, indicam a existência desse afeto.

Cara, eu sei que a pastoral, eu não tenho o que falar, e não é pela questão de amizade com elas não. Eu já falo isso bem antes. Eu falo que a pastoral é você conhecendo você entra ali num ‘manicômio do bem’, né, porque você se sente tão à vontade, você pode ser você mesma. Elas deixam você à vontade, você tem seu momento de acolhimento, mas elas não te forçam a falar nada. Então assim. O ponto positivo da pastoral ali é você ter seu momento de afastamento, né, o seu momento de afastamento desse mundo que é tão caótico que é aqui dentro dos hotéis, né. (Dandara).

É tipo uma amiga sua, você sabe que você está ruim, você vai na casa dela e mesmo que ela não fale nada, você desabafa, conversa, você volta bem? É assim que eu me sinto lá na pastoral. (Jade).

Nessas relações de ajuda, vimos que em muitos momentos, as mulheres falam de amor, de um amor que encontram na pastoral, por exemplo. Em uma das conversas que tive com Jade sobre os grupos religiosos de forma geral, o que aparece ainda é a articulação entre o amor de Deus e o amor dos grupos religiosos pelas mulheres. *“Pra eles [os grupos religiosos] nós somos amadas, Deus nos ama, eles nos amam Deus tem planos pra nós. Assim nós somos amadas, somos vistas”*, afirma Jade. As relações de ajuda são também interpretadas em uma dimensão afetiva que se constitui nas fraturas do que é considerado sagrado e/ou secular.

Conforme disse anteriormente, a gratidão é uma das emoções que permeiam as relações de ajuda na Guaicurus, e, para refletir de forma breve sobre gratidão, remeto aos trabalhos de Coelho (2003; 2006) sobre as dinâmicas emocionais que permeiam as trocas de presentes entre as pessoas.

No livro *“O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade”*, Maria Claudia Coelho analisa as relações entre dádiva e emoção. Parte do material no qual ela se debruça no livro se origina de uma pesquisa realizada com mulheres residentes de bairros da zona sul do Rio de Janeiro. O estudo, que buscava investigar o potencial da dádiva material de se constituir enquanto meio de expressão de afetos, e também visava analisar a tensão entre o obrigatório e o espontâneo nas experiências individuais de troca de presentes, teve uma versão prévia publicada na forma de artigo, em 2003, sob o título *“Dádiva e emoção: obrigatoriedade e espontaneidade nas trocas materiais”*. A interpretação dos discursos das entrevistadas da pesquisa de Coelho (2003; 2006) confirma a capacidade de os presentes doados transmitirem afetos (“amor”, “carinho” etc.). Por outro lado, as mulheres falam de seu desconforto com

qualquer sentimento de obrigatoriedade associado à oferta de uma dádiva. A obrigação, determinada muitas vezes pelas datas em que socialmente se define a troca de presentes (Natal, Aniversário, Dia das Mães), se opõe ao que as entrevistadas consideram a natureza do presente fundada na expressão da afeição. Daí decorre a recusa ou mal-estar de se sujeitarem ao efeito coercitivo das datas prescritas socialmente, e não do ato de presentear (2003; 2006).

Ainda naquele livro, o estudo que Coelho (2006) fez sobre a troca de presentes entre patroas e empregadas domésticas problematiza as relações entre hierarquias, trocas materiais e emoções, oportunizando a compreensão de aspectos da cultura brasileira. O modelo de troca entre essas pessoas assinala o vínculo que as une. De início, observa-se a obrigatoriedade do ato de dar presentes, quer dizer, determinados presentes, por parte das patroas, não admitindo a reciprocidade em termos materiais do lado das empregadas domésticas. O que se espera destas últimas é um sentimento: a gratidão. A expectativa das patroas é a retribuição emocional, e não material. Quando a retribuição material ao presente da patroa acontece, o que se evidencia é o constrangimento. As relações refletem, assim, um modelo de troca assimétrico e unilateral posicionando as pessoas em uma hierarquia: “[...] dar objetos é uma prerrogativa de quem ocupa a posição de maior status, cabendo àquele de menor status retribuir com um sentimento em que assinala o reconhecimento de sua posição na hierarquia: a gratidão.” (COELHO, 2006, p. 71).

As relações de ajuda contribuem para a constituição de um vínculo que liga quem ajuda e que é ajudada, posições que, por si mesmas, já se baseiam em uma espécie de hierarquia, assim como diz Coelho (2006). A ideia da hierarquia, entretanto, torna-se borrada a partir da mobilização de outros afetos no âmbito dessas relações de ajuda, e aqui penso no caso da “*amizade*” das trabalhadoras sexuais do Coletivo Clã das Lobas com a pastoral, um relato que mostrei em outro ponto deste texto.

Ao final do capítulo 3, apresentei uma breve discussão sobre o(s) aspecto(s) que caracteriza(m) ou não as relações de ajuda como relações de troca. Vimos que as significações são distintas e incorporam diferentes sentidos, os que dizem sobre a ajuda ser uma troca e os que contestam este aspecto. O que quero chamar a atenção é que, admitindo que as relações de ajuda sejam uma troca, nessa troca, a retribuição, reconhecida e esperada, é de cunho afetivo, na medida em que se retribui a ajuda com a gratidão e/ou com a amizade, por exemplo.

Em meu campo, a gratidão aparece constantemente nas representações e sentidos (re)produzidos pelas minhas interlocutoras acerca das relações de ajuda. Talvez pela associação

que as mulheres faziam de mim com a pastoral, em quase todas as entrevistas gravadas ou conversas informais, as mulheres buscavam expressar a importância dos grupos religiosos na vida que elas levavam na Guaicurus, e o quanto eram gratas por aquilo. Especificamente, relembro aqui a fala de Laudelina que iniciou esta seção: “*A pastoral é boa demais, me ajudou quando estava aí e continua me ajudando até hoje, e eu sou muito agradecida por isso*”. Assinalo, mais uma vez, o que foi relatado por Conceição e Maria Firmina que atribuem as suas respectivas presenças na organização como forma de agradecer à pastoral, e de “*nunca abandonar à pastoral*”. Se fazer presente é uma das formas de agradecer, portanto, a ajuda recebida.

Por conseguinte, entendo ser importante finalizar este texto suscitando uma questão sobre as condições de (re)produção e/ou expressão dos afetos nas relações de ajuda. Para isso, recorro, mais uma vez, a Mauss (2003) que aborda a tensão entre o obrigatório e o espontâneo em textos como o “*Ensaio da dádiva*”, já citado nesta tese, e “*A expressão obrigatória dos sentimentos*” (1979). Valioso para mim, neste momento, é o que o autor traz neste segundo texto mencionado, refletindo sobre o aspecto coletivo da expressão dos sentimentos. Em linhas gerais, no texto, Mauss (1979) analisa um conjunto de rituais funerários australianos falando sobre a dimensão social e coercitiva da tristeza nesse contexto. Nas palavras do autor: “Não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação.” (MAUSS, 1979, p. 147).

A defesa deste argumento por parte de Mauss (1979) não exclui, segundo ele, a sinceridade do que é sentido. Apenas coloca luz na influência social no modo como as pessoas demonstram os seus sentimentos. “Tudo isso é ao mesmo tempo social e obrigatório mas, apesar de tudo, violento e natural [...]” (MAUSS, 1979, p. 152). Destarte, a expressão dos sentimentos, para Mauss (1979, p. 153), é uma linguagem e torna-se um código compartilhado em que os indivíduos manifestam seus sentimentos para si, para os outros e por conta dos outros. Sobre os gritos nos rituais orais funerários, o autor reflete:

Mas todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais que meras manifestações, são sinais de expressões entendidas, quer dizer, são linguagem. Os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas é preciso só porque todo o grupo os entende. É mais que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los

aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencialmente uma ação simbólica.

Entendo que a noção de que a expressão dos sentimentos é uma linguagem (MAUSS, 1979) se relaciona com a concepção de Hochschild (1979) de que as pessoas vivenciam as emoções de acordo com determinadas regras de sentimentos, as quais definem as emoções apropriadas para situações sociais específicas. É o processo do trabalho emocional que mencionei na seção anterior. Faço esta articulação para dizer que o trabalho emocional não é apenas realizado por quem ajuda, ou em outros termos, pelos trabalhadores da ajuda. Aquelas que são ajudadas também empreendem este trabalho emocional mobilizando, na maioria das vezes, aquilo que é esperado em uma relação de ajuda. Assim, afirmo, com base em Mauss (1979), que este dito caráter “obrigatório” neste contexto social não quer referir ao pressuposto de que os sentimentos são falsos. No caso da pesquisa que realizo, a obrigatoriedade aponta para uma ideia de que as pessoas implicadas nas relações de ajuda, pessoas estas instadas por diversas dinâmicas sociais, operacionalizam, em seu cotidiano, uma gramática emocional que se torna adequada a uma noção de ajuda (ou de cuidado), noção esta que vem sendo construída socialmente naquele espaço da zona.

CAPÍTULO 5 OS DIREITOS

Abro este capítulo com o relato de uma cena etnográfica que registrei no diário de campo. A cena é de 12 de abril de 2019, e trata-se do dia em que participei do “*Passeio Guiado pela Região da Guaicurus*”, organizado pelo dono do hotel Magnífico e integrante do Movimento Distrito Guaicurus, e pelas coordenadoras do Coletivo Clã das Lobas, um coletivo de trabalhadoras sexuais.

[...] O ponto de encontro era o hotel Concord que fica na Rua Curitiba. O horário marcado para início da programação do passeio era 9 horas da manhã. Jade me diz pelo WhatsApp: “É só chegar e falar com o segurança que você vai participar do passeio”. Saio de casa por volta de meia hora antes do início. Nas proximidades do hotel, do outro lado da rua, já vejo a Jade ao lado do segurança. Me apresso para chegar a tempo de entrar com ela. Estava com receio de me movimentar sozinha nos espaços dos hotéis.

Subimos cerca de três lances de escadas, e Jade me deixa no que era o bar do hotel. Era o “Escândalos Bar”. Fica na cobertura daquele prédio de três ou quatro andares. Lá encontrei Dandara, Itamar, dono do hotel em que as duas trabalham, e mais oito pessoas sentadas em cadeiras que formavam uma roda. Cumprimentei Dandara, integrante do coletivo, e Itamar, Dei “bom dia” ao restante do grupo e sentei-me em uma das cadeiras vazias. O tal bar funciona assim em uma área semiaberta, as paredes são cobertas por grafites intensamente coloridos. Eram desenhos de pessoas em festa, dançando, ou mesmo do belo horizonte visto a partir da Avenida Afonso Pena, como nos explicou Itamar em relação a esta imagem específica. Ainda vejo desenhos que me remetem a alguns pontos turísticos de BH.

Passados cerca de quinze minutos, iniciam-se as falas sobre o que se trata e qual a proposta do Passeio pela Rua Guaicurus. Itamar fala do Movimento Distrito Guaicurus, movimento que ele faz parte, e explica que é neste contexto que o passeio é realizado, sendo organizado por ele e o Coletivo Clã das Lobas, ali representado pela Jade e Dandara.

A apresentação das pessoas foi estimulada a partir de uma dinâmica que chamaram de “dinâmica do barbante”. Pegando a ponta de um rolo de barbante, Itamar se apresenta e joga o rolo de barbante para outra pessoa, e assim fomos nos apresentando e construindo uma grande teia de fios. Ao tempo que as pessoas se apresentavam, percebia que a maioria dos integrantes, naquele dia, pertencia à ABRASEL Minas (Associação Brasileira de Bares e Restaurantes em Minas Gerais). Desse modo, junto a mim estavam as pessoas que trabalhavam nos setores de comunicação, de tecnologia da informação, de marketing daquela organização. Além deles e de mim, se juntou a nós a Julia, uma socióloga que ajudaria no processo de elaboração da revista do coletivo.

Jade e Dandara iniciam uma apresentação com o objetivo de falar sobre o Coletivo Clã das Lobas e o trabalho que desenvolve, bem como o itinerário do passeio. Dandara explica que a ideia do coletivo é ajudar as trabalhadoras sexuais (a maioria de outras cidades e estados) e oferecer oportunidades em todos os sentidos. Procura ressaltar que a intenção não é “tirar da prostituição”. Quer deixar bem claro isso. Alguém pergunta o motivo do nome, e Jade responde que sempre gostou da palavra “clã” porque significa “família adaptada”, e

isso que aquela reunião de mulheres significa para ela. O substantivo “lobas” tem muito a influência do livro “Mulheres que correm com os lobos”, que tem observado certa repercussão em redes sociais e outras mídias em período recente.

Ao explicar como o trabalho do coletivo é realizado, Dandara cita a participação dos grupos religiosos, o católico e os protestantes. Uma das mulheres pede a Dandara para falar mais da relação com a pastoral questionando a respeito das posições da referida organização em relação à prostituição. Dandara diz: “A pastoral é nossos braços e nossas pernas. E também os grupos evangélicos que fazem atendimento aqui na Guaicurus”. Dandara coloca que os grupos religiosos a que faz referência são parceiros do coletivo em diversas ações e cita como exemplo a realização de exames preventivos em mais de setenta trabalhadoras sexuais, resultado de uma parceria entre profissionais do hospital Sofia Feldman, o coletivo e a pastoral, sendo tais exames realizados no espaço físico em que funciona a pastoral. Busca ressaltar em sua fala que a pastoral não tem uma postura abolicionista, como poderíamos imaginar, e que até mudou de nome para não estar tão associada à igreja. Jade entra na conversa e diz que o coletivo é até muito criticado pela proximidade que tem com os grupos religiosos, e Dandara emenda: “O estado é laico. Se tiver pai de santo querendo ajudar, pode vir também”[...] (12 de abril de 2019).

Esta cena me chama a atenção para dois temas que, direta ou indiretamente, acabam atravessando as relações de ajuda. O primeiro deles é sobre o modo de apropriação do espaço e como nesse processo a Guaicurus se torna um negócio que é operacionalizado por diversos agentes. Aprofundo essa discussão sobre o “Passeio Guiado pela Região da Guaicurus” no capítulo 6. O que exploro por ora é a menção feita ao tipo de relação que o coletivo de trabalhadoras sexuais tem com a pastoral e os demais grupos religiosos que atuam na Guaicurus. A importância dos grupos nas ações do coletivo é demarcada aqui pelo trecho: “A pastoral é nossos braços e nossas pernas. E também os grupos evangélicos que fazem atendimento aqui na Guaicurus”. A ajuda aparece como categoria que estrutura as relações com os grupos religiosos, sejam estes de quaisquer denominações, conforme se evidencia ainda nos dizeres: “O estado é laico. Se tiver pai de santo querendo ajudar, pode vir também”.

Neste capítulo, considerando um cenário de atuação de grupos de trabalhadoras sexuais como o coletivo Clã das Lobas, argumento que as relações de ajuda que se formam a partir dos grupos religiosos se tornam importantes no âmbito de uma esfera de produção de ação política coletiva por parte das trabalhadoras sexuais organizadas naquele espaço. Em outras palavras, a ajuda recebida daqueles grupos religiosos é um dos recursos utilizados por alguns segmentos do movimento de prostitutas a fim de viabilizar determinadas intervenções com as trabalhadoras sexuais. Penso esse “viabilizar” no sentido material, tendo em vista o relato anterior a respeito da oferta do espaço físico para a realização dos exames preventivos nas trabalhadoras sexuais,

assim como outros aspectos que veremos a seguir. Ressalto, por outro lado, a sustentação simbólica ou peso simbólico que a referência ao apoio dos grupos religiosos tem quando se trata das ações dos grupos de trabalhadoras sexuais. Sobre este último ponto, lembro-me do processo de produção de uma cartilha sobre a prevenção da Covid-19, em meados do ano de 2020. Consistia em um projeto da Escola de Ativismo, por meio de edital do Projeto Mina, cujas ações foram intituladas Jornada Izadora¹¹¹. Acompanhando um dos grupos de trabalhadoras sexuais na posição de madrinha, observei o quanto era importante a apresentação dos nomes tanto da pastoral quanto dos grupos protestantes na parte de apoio na cartilha.

Tomo a noção de repertório ou precisamente “*repertoire of contention*” de Charles Tilly como referência para a compreensão desse processo de mobilização coletiva que acontece neste âmbito das relações entre as trabalhadoras sexuais organizadas e os grupos religiosos. Segundo a definição do autor que incorpora os aspectos culturais na investigação dos processos políticos nos estudos sobre movimentos sociais (ALONSO, 2012), o repertório remete ao “conjunto de rotinas que é aprendido, partilhado e executado por meio de um processo relativamente deliberado de escolha.” (TILLY, 1993, p. 26). O repertório é uma espécie de criação cultural que surge das lutas contínuas empreendidas pelos atores e que fomenta a ação coletiva. A ajuda ou o estabelecimento de parcerias, seja com pessoas ou, institucionalmente com as organizações governamentais ou não, faz parte do repertório das lutas empreendidas pelas trabalhadoras sexuais desde o início do movimento organizado de prostitutas no Brasil. Assim sendo, demonstro que a ajuda de que trato nesta tese e que envolve os grupos religiosos, levando em conta os limites que serão discutidos ao longo deste texto, influencia, sobremaneira, a ação política coletiva das trabalhadoras sexuais¹¹².

A minha compreensão é de que a noção de ajuda se relaciona, em grande medida, com as formas de as trabalhadoras sexuais na região da Guaicurus fazerem política e, portanto, constituírem formas diversas de ativismo. A prostituta ativista se insere neste contexto fazendo negociações e alianças, interagindo com inúmeras organizações, inclusive as de cunho religioso. De seu lado, as organizações religiosas precisam lidar com um contexto em que as

¹¹¹ Em março de 2020, ao iniciar os trabalhos no âmbito do Projeto Mina, uma das participantes, a trabalhadora sexual Izadora, mulher trans, foi brutalmente assassinada. Assim, o processo de desenvolvimento das ações deste projeto foi renomeado como “Jornada Izadora”, em homenagem àquela companheira de luta.

¹¹² Agradeço aqui especialmente à Carolina Bonomi de Menezes Guerra por inspirar-se a construir esta reflexão.

trabalhadoras sexuais têm cada vez mais ocupado âmbitos da esfera pública para disputar noções relacionadas à prostituição, o que faz com que tais organizações ajustem sua linguagem a um conjunto de aspectos que operacionalizam modos de vida das trabalhadoras sexuais em torno dos direitos.

De modo geral, nesta parte, prioritariamente, compreendo a ajuda desde uma dimensão de luta coletiva, e reflito sobre como se opera um deslocamento das narrativas sobre um sujeito individual “*em situação de vulnerabilidade*” para narrativas sobre um sujeito coletivo que precisa da ajuda ou apoio em suas ações de intervenção.

5.1 O(s) movimento(s) de prostitutas na Guaicurus

“*Patrimônio político, cultural e social do Brasil: história do movimento brasileiro de prostitutas em rede*”. Esse foi o título que nomeou a primeira mesa de debates do *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas*, na manhã do dia 17 de dezembro de 2019. Uma das mulheres que compunha essa mesa era Lourdes Barreto, uma puta militante, como prefere ser chamada, que, junto a Gabriela Leite, nos fins da década de 1980, fundou o movimento de prostitutas no Brasil. Em sua fala potente, Lourdes diz que o movimento de prostitutas sempre foi um movimento político, um movimento de resistência, e nos remete aos acontecimentos que marcam o país no governo autoritário de Jair Bolsonaro. A fundadora do Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará (GEMPAC) ainda afirma: “*pra gente pensar o presente e o futuro, precisamos pensar o passado, e o movimento de prostitutas tem passado, tem história*”. Reproduzo essas palavras para que elas sejam o mote do recorte que faço dos mais de 30 anos dessa história nesta parte e em outras¹¹³ a fim de pensar a história do movimento na cidade de Belo Horizonte, mais especificamente na Guaicurus. Textos como os escritos por Moares (1995; 2020), Barreto (2008; 2015), Murray (2016), Olivar (2010), Lenz (2014), Guerra (2019) e Calabria (2020) contribuem para que essa história seja contada em suas minúcias.

¹¹³ Apresento em seções seguintes deste capítulo e do capítulo 6 outros aspectos da história que caracteriza o movimento de prostitutas no Brasil.

A história do movimento de prostitutas informa sobre os anos de ditadura militar e posteriormente sobre o período de redemocratização no país. Uma das primeiras ações de Gabriela Leite, que teve sua primeira experiência como prostituta na Boca do Lixo, antiga zona de baixo meretrício de São Paulo, foi uma manifestação no ano de 1979 que buscava chamar a atenção para as arbitrariedades e violência da polícia que eram exercidas contra as prostitutas cis e trans daquela região. Em 1987, a partir das articulações de Gabriela Leite e Lourdes Barreto, acontece o *I Encontro Nacional de Prostitutas* no Rio de Janeiro. Conforme diz a própria Gabriela, era um “encontro de prostitutas com prostitutas” (LEITE, 2009). Estiveram presentes no encontro cerca de duas mil pessoas entre prostitutas do Rio de Janeiro, de São Paulo, Belém e outras cidades, além de profissionais de universidades e organizações não governamentais que, paulatinamente, se tornam “colaboradores”, “parceiros” ou “aliados” do movimento. “O acontecimento deu visibilidade à ideia de que as prostitutas haviam se tornado uma categoria disposta a reivindicar direitos” (MORAES, 2020, p. 264–265).

Foi neste primeiro encontro que as mulheres fundaram a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) que, ao longo dos anos, desenvolve ações para reduzir o estigma associado ao exercício da prostituição, assim como valorizar a identidade profissional da categoria a partir da defesa de pautas alinhadas ao reconhecimento legal da prostituição e à descriminalização do entorno da atividade (BARRETO, 2015). A RBP foi se fortalecendo a partir da formação de associações de prostitutas que se filiavam à rede. “Ter um local onde se possam realizar atividades para falar sobre o cotidiano da profissão, assim como desenvolver ações locais para ampliar a atuação política do movimento, é uma das principais tarefas das associações”. A criação de associações com todos os requisitos legais possibilitou ainda que o movimento adentrasse nos espaços estatais disputando recursos públicos de projetos e editais, como foi o caso das relações construídas com o Ministério da Saúde no que se refere às ações de prevenção a IST/HIV/AIDS (GUERRA, 2019, p.58).

A parceria com o Ministério da Saúde, iniciada em 1989, foi importante para que as prostitutas, até então prioritariamente consideradas “grupo de risco”, tivessem uma participação mais ativa na disseminação de informações sobre as doenças sexualmente transmissíveis, atuando, dessa forma, como agentes de saúde. A articulação do movimento de prostitutas na esfera de políticas públicas de saúde relacionadas à AIDS contribuiu para a própria organização do movimento que emergia junto a uma concepção de prostituição como trabalho. Não obstante

o fato de que, no bojo desta mobilização, o Estado ainda estivesse com uma perspectiva de controle das sexualidades socialmente classificadas como “divergentes”, é crucial dizer que se instaura certo “[...] espaço de interlocução na saúde: possibilidades de construção e circulação de sentidos, de ações, de programas, até de demandar, formular, decidir, implementar e a avaliar políticas públicas” (LENZ, 2014, p. 45).

Contudo, as relações com o Estado nessa esfera não se deram sem tensões. Inúmeras disputas se configuram em torno de sentidos e representações acerca da prostituição e da prostituta (LENZ, 2014). Lideranças do movimento criticavam campanhas estatais que veiculavam a ideia de que a saúde da prostituta seria apenas “da cintura pra baixo” (MORAES, 2020). Críticas como essa além da necessidade de ampliar a atuação política e a autonomia dos grupos fizeram com que muitas associações¹¹⁴, influenciadas pela RBP, optassem, em 2011, por não disputar mais os editais de saúde do governo (GUERRA, 2019). Além de tudo, o que contribui para um arrefecimento ainda maior daquelas relações foi a censura, por parte do Ministério da Saúde, de partes de uma campanha que tinha sido incentivada e patrocinada pelo próprio órgão. A campanha era do ano de 2013 e continha slogans como “sou feliz sendo prostituta” ou “o sonho maior é que a sociedade nos veja como cidadãos”. Tais slogans foram vetados restando apenas aqueles que incentivavam o uso da camisinha.

Cito essa ruptura porque compreendo que ela se relaciona com um cenário de estabelecimento de outras parcerias e outros tipos de obtenção de recursos financeiros por parte dos grupos organizados de trabalhadoras sexuais. Segundo Guerra (2019, p. 75), a escolha de não disputar os editais da saúde resultou em “uma outra forma de fazer política que deixou de priorizar o modelo institucional como a única via de organizar a categoria”.

Os anos de história do movimento de prostitutas não foram marcados pelo consenso, o que fez com que outras redes surgissem. Em 2008, forma-se a Federação Nacional de Trabalhadoras Sexuais, e, em 2013, foi fundada a Articulação Norte-Nordeste. Ambas as redes não têm mais atuação com essas denominações. Atualmente, além da RBP, o movimento é formado por mais duas redes, a saber: Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais (CUTS) e a Articulação Nacional de Profissionais do Sexo (ANPROSEX)¹¹⁵.

¹¹⁴ Guerra (2019) conta que parte das associações, principalmente da região Nordeste, não concordaram com essa decisão.

¹¹⁵ Em alguns documentos e textos, a ANPROSEX também aparece sob a sigla ANPS.

A Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais foi fundada na cidade de Manaus em dezembro de 2015, e a denominação constitui uma provocação ao Coletivo Mulheres da Central Única dos Trabalhadores (CUT) que, em 2013, lançou uma nota que classificava a prostituição como uma forma de exploração sexual, posicionando-se, portanto, contra a sua regulamentação colocada em debate a partir de um projeto de lei apresentado pelo então deputado federal Jean Wyllys¹¹⁶, em 2012 (GUERRA, 2019). Sobre a CUTS:

Podemos perceber uma performance mais trabalhista e mais pública em defesa da regulamentação da prostituição, que deixa mais delineada a concepção da prostituição como um trabalho sexual. Caracterização dessa rede assume uma imagem que se assemelha ao modelo sindical e deixa explícito a defesa da bandeira dos direitos trabalhistas. No que diz respeito à estrutura organizativa, a CUTS segue um modelo mais hierárquico que conta com uma presidenta, vice-presidente, conselho fiscal e conselho administrativo. Apesar da delimitação destes cargos, em sua grande maioria as decisões são tomadas de forma coletiva através de reuniões online pelo WhatsApp ou em eventos, quando há a oportunidade todas se reúnem pessoalmente, o que geralmente ocorre quando realizam encontros ou seminários. (GUERRA, 2019, p. 81).

De uma cisão interna que ocorreu na CUTS, forma-se em 2016 a Articulação Nacional de Profissionais do Sexo (ANPROSEX). Segundo descrição no site da Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica e el Caribe (RedTraSex), o objetivo da ANPROSEX é *“ser um instrumento de expressão na busca pela defesa e na promoção dos direitos humanos, deveres e do respeito pleno às trabalhadoras e trabalhadores sexuais brasileiros, por meio do desenvolvimento de atividades e ações socioeducativas e preventivas a discriminação e a violência que a população de profissionais do sexo está sujeita”*.

Barreto (2008; 2015) traz narrativas sobre o movimento de prostitutas em Belo Horizonte¹¹⁷. As primeiras iniciativas organizativas estiveram relacionadas aos projetos de combate a IST/HIV/AIDS, executados por universidades e organizações não governamentais, ou ainda com as ações de prostitutas que se mobilizavam em torno de questões emergenciais, como o fechamento de hotéis. A mobilização era fluida e, na maioria das vezes, se dissipava ao final do projeto ou quando da resolução do problema sobre o qual se reivindicava. A primeira

¹¹⁶ Apresentarei em partes seguintes ainda neste capítulo detalhamentos sobre este e outros projetos que propõem a regulamentação ou mesmo a criminalização da prostituição.

¹¹⁷ Várias são as estruturas organizativas que fazem parte do movimento organizado de prostitutas no Brasil. Durante a realização desta tese, eu me deparei com trabalhos que narram, ainda que não exclusivamente, sobre organizações de prostitutas em outras cidades do país e nesta nota destaco alguns destes trabalhos. Sobre o Núcleo de Estudos da Prostituição (NEP), em Porto Alegre, ver Olivar (2010). Sobre a Associação Mulheres Guerreiras, em Campinas, ver Tavares (2014) e Ramos (2015). Sobre o GEMPAC, em Belém, ver Barreto e Ribeiro (2021).

associação da região foi a Associação Mineira Agente da Vida (AMAVI), que se constituiu, em 1994, a partir das ações do projeto Puta Sedução, executado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e do trabalho de prevenção realizado pelo Grupo de Apoio e Prevenção à AIDS de Minas Gerais (GAPA-MG). Tal associação se desfaz, porém, com o corte das bolsas de pesquisas que as lideranças recebiam.

Conforme nos diz Barreto (2015, p. 151), “as reuniões do GAPA-MG se tornaram referência para o diálogo de questões relativas à prostituição, sendo procuradas em situações de violência, tornando-se palco importante ao processo associativo [...]”. Neste contexto, formase a Associação de Profissionais do Sexo de Belo Horizonte (APS-BH), registrada oficialmente no ano de 2006, a qual não tem mais atuação na Guaicurus; e ainda a Associação de Apoio e Defesa aos Profissionais do Sexo de Minas Gerais, atualmente denominada Associação das Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG).

A APROSMIG se formou em 2009 e é filiada à RBP. Os objetivos relacionados à associação são os seguintes: “*representar as prostitutas e profissionais do sexo que exercem a profissão em hotéis, boates e ruas, bem como a profissionais autônomos que trabalham em locais e ambientes diversos de Minas Gerais; defender os interesses das pessoas que representa, levando as reivindicações aos órgãos e autoridades competentes para efetivação de seus anseios e preocupações; promover a mobilização social e as articulações de entidades e organizações cujos objetivos se identifiquem com as pautas que atravessam o cotidiano de prostitutas e profissionais do sexo*”. Cida Vieira, presidente da associação, é uma das lideranças da região com as quais conversei durante esta etnografia.

Figura 10: Logomarca da APROSMIG



Fonte: Facebook da APROSMIG

Durante a pesquisa, tive um contato mais próximo com as mulheres do coletivo Clã das Lobas muito por conta de uma relação que se iniciou em setembro de 2018 no *I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Sexuais Cis, Trans e Travestis*, conforme

já disse no capítulo 1. O coletivo foi criado em junho de 2018, e, segundo Jade, a motivação para que ela criasse o coletivo surgiu quando estava participando do *I Seminário Nacional de Prostitutas*, realizado no estado do Piauí, naqueles mesmos mês e ano. Por meio de um convite de Monique Prada, na época alinhada à CUTS, Jade foi ao seminário e me conta o seguinte sobre o que aconteceu no mesmo:

[...] Menina, quando eu cheguei lá, eu fiquei chocada e envergonhada, não sei nem como é que eu fiquei. Porque foram dezesseis estados, representantes de dezesseis estados, foi eu e Santuzza representando aqui. Cida não quis ir por problema de rede, não quis ir. Você sabe o que é as mulheres falando “ah, no meu estado eu fiz isso, nós conseguimos isso”, e aí a mulher de outro estado “ah, nós conseguimos o ônibus e paramos perto dos cabarés”, porque lá no Nordeste é cabaré, né, “chamamos as meninas, ficamos dois, três dias lá, e todas as meninas fizeram a mamografia”. Como assim? Pode parar. Sabe assim? Você vê Picos, aí a cidade fodida lá no Piauí, e a mulher “ah, nós fizemos isso e isso”, “ah, nós conseguimos um posto de saúde com os médicos para entender vinte e quatro horas e à noite é pras profissionais do sexo que têm vergonha”. Sabe aquele monte de benefícios que todos os estados fizeram em prol das prostitutas e aqui não existia? Tipo assim, um mundo à parte. Eu era totalmente ignorante, não sabia nem que eu tinha direito a isso, nem que existia [...] E eu falei “como assim?”. Aí depois quando terminaram as reuniões — eu fui em todas — aí como é que funciona? Como é que você faz? Aí já lá eu já criei, tanto que, quando eu falo a criação do meu coletivo, foi quando eu estava lá, pois ali eu já comecei a copiar, já copiei todas as ideias, entendeu? Já copiei e já cheguei aqui com a proposta do coletivo.

Jade não sabe me falar com precisão quantas mulheres participam atualmente do coletivo. No entanto, ela me diz que oitenta por cento das mulheres na Guaicurus são beneficiadas com alguma ação do coletivo e que este há ao menos uma representante em cerca de doze hotéis na região. “*E cada hotel, em vez de resolver o problema dos hotéis, eu criei lideranças em cada hotel. Então tipo assim, cada hotel tem uma representante do coletivo, e ela representa o coletivo naquele hotel. Então ela lidera junto com as meninas, passa os problemas pra mim e eu resolvo*”. O coletivo, que ainda não tem registro formal, o que dificulta a participação em muitos editais públicos, se alinha à ANPROSEX.

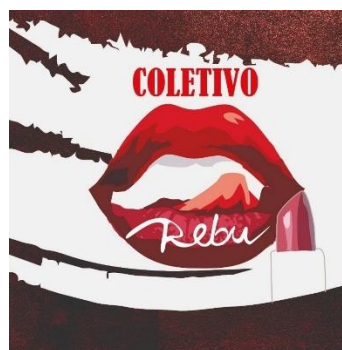
Figura 11: Logomarca do Coletivo Clã das Lobas



Fonte: Facebook do Coletivo Clã das Lobas

O coletivo Rebu, por seu turno, é coordenado pela trabalhadora sexual Santuzza Alves. De acordo com a descrição em sua página no Facebook, o Coletivo Rebu “*trabalha na defesa de direitos, no enfrentamento a violência, na defesa da saúde integral das mulheres que exercem o trabalho sexual, o reconhecimento do trabalho sexual como trabalho e o combate ao estigma*”. Criado em 2018, o coletivo vincula-se à CUTS.

Figura 12: Logomarca do Coletivo Rebu



Fonte: Facebook do Coletivo Rebu

Além destas mulheres que tem ocupado uma posição de liderança nos grupos, a pesquisa que desenvolvi oportunizou o encontro com outras mulheres que participam em maior ou menor grau das ações destes grupos de trabalhadoras sexuais.

“*Eu acho que eu já nasci ativista porque eu lembro que, quando eu era menina, eu já brigava por algumas coisas e depois eu queria ter os mesmos direitos que meu irmão*”. Quem afirma isso é Clarice. Conversávamos sobre os caminhos que o movimento de prostitutas têm tomado nos últimos tempos. Ela, uma trabalhadora sexual que desde os tempos que começou o trabalho sexual em Salvador, já se envolvia com os grupos de luta pelos direitos das trabalhadoras sexuais. Mas, como Clarice mesmo diz, o ativismo começou bem antes, décadas atrás, quando a luta era pelo direito de ser tratada igual ao irmão no contexto familiar no Sul do Brasil. Clarice pertence ao coletivo Clã das Lobas e, no ano de 2019, coordenou um projeto¹¹⁸ que consistia na realização de oficinas temáticas com as trabalhadoras sexuais nos hotéis.

O projeto chama “Trabalhadoras Sexuais Protagonistas de suas Histórias”. Começou com uma atividade de um cinema, que foi na verdade um lazer, eu quis trazer um dia de lazer para comemorar o dia internacional das prostitutas, que foi no dia cinco de junho. O dia e mês seria no domingo, dia dois de junho, mas a gente fez no dia cinco. Nós tivemos trinta e cinco mulheres participando [...] A gente falou, na primeira oficina, que é cuidar dos instrumentos de trabalho, que a gente falou em cuidar do corpo, da alma e da mente. Entendeu? Corpo, alma com a religião e mente que a Bertha [integrante da pastoral] falou sobre psicologia. [...] A outra oficina foi “O que você, trabalhadora sexual, visualiza pro seu futuro?” A gente falou sobre empreendedorismo, economia e ia entrar já a previdência. Eu falei, incentivei as meninas a contribuir. Mas como a previdência tava aprova e não aprova na época, eu achei melhor deixar pra última agora. E as meninas estavam muito agitadas nesse dia, não sei, tava um sarucutico. Estavam muito dispersas, muito, entendeu? E falei sobre renda alternativa porque a gente está num momento em que a crise está deixando muito difícil lá dentro, então eu falei sobre renda alternativa, em ter algo que complementa essa renda, entendeu? Sobre você diversificar, que nem eu, eu faço artesanato, eu vendo perfume, eu faço um monte de coisas [...]

Outra mulher que se denomina ativista é Cleusy, uma mulher de 56 anos, e que exerce o trabalho sexual na Guaicurus há mais de 20 anos. Conheci Cleusy em dos almoços do *I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Sexuais Cis, Trans e Travesti*, em 2018, mas nos aproximamos quase um ano depois de termos dividido a mesa de refeições naquele evento. Ela me conta que foi do grupo fundador da APROSMIG, mas que hoje “*está junto do*

¹¹⁸ Este projeto foi financiado por recursos de um dos editais abertos pela Escola de Ativismo a fim de desenvolver ações com as trabalhadoras sexuais da região. Discuto sobre a presença da Escola de Ativismo na Guaicurus no capítulo 6.

Clã das Lobas”. Utilizando recursos do mesmo edital que financiou o projeto de Clarice que mencionei anteriormente, Cleuzy foi responsável pela realização de uma exposição de fotografias que representassem o “*mundo da prostituição*”, como ela descreve.

Ao encontrar Cleusy, no dia marcado para nossa entrevista, apresento minhas felicitações pela exposição. A mulher sorri e me diz, retirando algo da bolsa: “*É, saiu no jornal. O jornal anda comigo*”. Desdobra a folha de jornal e me mostra orgulhosa a reportagem que saiu em dos jornais de grande circulação em Belo Horizonte. “*Se as paredes falassem*”, foi o título da exposição, e Cleusy fala o seguinte sobre o trabalho:

Olha, muita gente passa na rua, olha lá pra cima e eu não sei o que que eles imaginam, sabe? Eles imaginam “ah, ali é hotel, prostituta, deve ser isso, deve ser aquilo”, sabe? Então a gente mostrou que é a mesma coisa que você tem na sua casa, um quarto normal, é um quarto normal, a única coisa que diferente — eu nem sei se é tão diferente assim — é os consolos que tem lá. Eu nem sei se é tão diferente [...] você vê que é a mesma coisa que a vida, né, das mulheres que não são profissionais. É a mesma coisa, todo mundo tem as mesmas... trabalha pra sustentar seus filhos, pra dar uma condição melhor pros filhos, trabalham para ajudar a família, é a mesma coisa.

As ações de militância das trabalhadoras sexuais são vistas de maneira ambígua pelos grupos religiosos. Ao mesmo tempo que percebo ações de apoio por parte destes grupos, inclusive marcando presença em eventos organizados pelas mulheres, nas interações que tive no campo eu me deparei com afirmações por parte dos agentes religiosos que indicam reservas e/ou dúvidas em relação aos processos organizativos das prostitutas na região e os resultados que podem trazer estes processos. No início do trabalho de campo, uma agente religiosa e eu conversávamos sobre os grupos que existiam na Guaicurus e sobre a luta dessas mulheres. Apesar de oferecer apoio ao conjunto de ações políticas das prostitutas, a agente religiosa fala o seguinte: “*se você observar, são mulheres mais velhas que estão no ativismo porque vai vendo que a prostituição já não rende mais como antes*”. Em outra oportunidade, o assunto da conversa era um dos coletivos de trabalhadoras da região, e outra agente disse: “*estamos esperando para entender onde isso tudo vai dar, vamos esperar pra ver*”. A seguir, passo para a discussão de como se dão, portanto, essas relações no cotidiano entre os grupos religiosos e os grupos de trabalhadoras sexuais na Guaicurus.

5.2 Das parcerias e dos conflitos em torno da ajuda

No livro *Filha, Mãe, Avó e Puta*, Gabriela Leite (2009) narra sobre suas relações com grupos religiosos, precisamente, com o Banco da Providência e com a Pastoral da Mulher Marginalizada, organizações, à época, localizadas na cidade do Rio de Janeiro.

Gabriela diz que conheceu o Banco da Providência, projeto da arquidiocese do Rio de Janeiro, na época em que era prostituta na Vila Mimosa. O projeto atendia as prostitutas da região, e Gabriela se envolveu com o mesmo a fim de desenvolver uma atividade pedagógica com as crianças, em sua maioria, filhos e filhas das prostitutas. Os conflitos não demoraram a despontar. A imagem da prostituta vítima, que aqueles que trabalhavam no projeto insistiam em reproduzir, sempre foi negada por Gabriela. Sobre o Banco da Providência, Gabriela, em um trecho, diz:

Tinha também uma mulher que insistia em oferecer umas aulas de artesanato para as prostitutas, sem nenhum êxito. A grande ideia dela era ensinar as meninas a pintar florzinha em pote de maionese Hellmann's e colocar babado naquela tampa laranja. E diziam que aquilo era uma alternativa de renda para a puta! Elas partiam do princípio de que a prostituta é uma vítima que não teve chance nenhuma, nem de pintar vidro de maionese. (LEITE, 2009, p. 139).

Em relação à Pastoral da Mulher Marginalizada, Gabriela Leite menciona sua participação em um encontro da instituição realizado na cidade de Salvador. O convite foi feito pelo teólogo Leonardo Boff que conhecera Gabriela quando ela ainda estava no Banco da Providência. Transcrevo suas palavras sobre este encontro:

A abertura do Encontro de Salvador foi num Teatro Castro Alves lotado. O bispo de Juazeiro do Norte, dom José Rodrigues, estava presidindo a mesa que era composta por várias freiras, o Boff, eu, uma colega de Minas Gerais e mais duas prostitutas. Eu ainda era crua nas nuances da política de movimento social. A colega mineira falou antes de mim e se apresentou assim: “Boa noite, meu nome é Suely e eu sou uma ‘menina’ de Uberaba.” Menina? Virei para o Boff e falei: “Por que ela está falando que ela é uma menina?”. E o Boff: “A pastoral acha muito forte o nome prostituta e resolveu criar uma denominação carinhosa, que é menina.” Até hoje eles usam essa terminologia. Aí chegou a minha vez de falar: “Meu nome é Gabriela e, ao contrário da minha colega de Uberaba, eu sou uma prostituta e atualmente vivo no Rio de Janeiro”.

Na hora do debate o auditório estava lotado e todo mundo queria saber por que a mineira falava menina e eu falava prostituta. Aí começa minha grande questão com as denominações politicamente corretas, um dos maiores temas do meu trabalho até hoje. Eu respondia à plateia: “Eu acho que é porque as pessoas têm vergonha da palavra prostituta”. Aquilo foi um rebu na pastoral. (LEITE, 2009, p. 142).

Este encontro da pastoral, que aconteceu no ano de 1984, para Gabriela Leite (2009), foi um dos seus “enganos que deu numa coisa muito certa”. Durante o evento, Gabriela Leite conhece Lourdes Barreto, e foi a partir daí que elas começam a pensar na criação de um movimento de prostitutas “sem a guarda da igreja”.

Lourdes Barreto, por seu turno, diz que entrou na militância a partir das reuniões da Pastoral da Mulher Marginalizada, em localidades no Norte do país. Na dissertação “*“Eu sou Puta”*: Lourdes Barreto, História de Vida e Movimento de Prostitutas no Brasil”, Amanda Calabria (2020) fala sobre as relações de Lourdes com o grupo católico. Conheceu a pastoral no fim da década de 60 e relata que foi neste contexto que conseguiu ser alfabetizada e que começou a se formar a sua consciência política, a necessidade de se organizar politicamente. Apesar de reconhecer o papel formativo da pastoral, a relação não era sem tensões. A noção da vítima que era reforçada nas relações entre as mulheres que frequentavam a pastoral e o aspecto prioritariamente assistencialista que caracterizavam as ações da pastoral sempre foram alvos dos questionamentos de Lourdes. Entre períodos de maior proximidade e de afastamento, a pastoral foi uma aliada de Lourdes e depois do GEMPAC, por quase vinte anos. A gratidão e a menção aos conflitos em relação à pastoral marcam uma de suas falas no *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas*, realizado em Belo Horizonte, em fins do ano de 2019. Lourdes lembra a importância da pastoral para a história do movimento de prostitutas: “*A academia que perdoe, mas preciso falar da importância da Pastoral da Mulher Marginalizada nisso tudo*”. E complementa citando os conflitos: “*A gente brigava com as freirinhas porque a gente não queria rezar, a gente queria ir para o cabaré*”.

Cito estes fragmentos de narrativas acerca das relações que Gabriela Leite e Lourdes Barreto, fundadoras do movimento organizado de prostitutas no Brasil, tiveram com organizações religiosas, a fim de destacar que tais relações, de certo modo, fazem parte dos repertórios políticos que o movimento, em seus diversos segmentos, utiliza para a formação de ação política coletiva (TILLY, 1993). E defendo esta ideia atentando-me para as especificidades que caracterizam as relações entre grupos religiosos e os grupos de trabalhadoras sexuais que atuam na Guaicurus.

Construir relações externas, isto é, relações com outros movimentos sociais e outras organizações foi uma das primeiras estratégias adotadas pelo movimento de trabalhadoras sexuais. Ao buscar estabelecer relações com os movimentos feminista, negro, LGBT e de luta

por moradia e saúde, além da universidade, a ideia era obter visibilidade e reconhecimento das prostitutas enquanto sujeitas políticas e de direitos, e também reconhecimento do movimento que, então, as prostitutas organizavam como um movimento social (GUERRA, 2019).

O movimento de prostitutas, na forma das redes, associações e coletivos que surgiram ao longo dos anos, foi se articulando com outros sujeitos individuais e coletivos e desenvolvendo alianças e parcerias. Reproduzo as palavras de Guerra (2019, p. 110) sobre esta característica que marca a história e o fazer política das prostitutas organizadas no Brasil:

Os “aliados” e “parceiros” estabelecidos ao longo dos trinta anos do movimento de trabalhadoras sexuais foram os mais diversos. Esse tipo de tática, o intercâmbio entre atores externos ao movimento, produziu um tipo de fazer político próprio do movimento que diz respeito à constituição de articulações. [...] a puta articulada ou uma associação articulada é aquela que consegue estabelecer os mais diversos diálogos. Estes diálogos são corporificados através das parcerias que podem auxiliar nas mais diversas ações e atividades para as associações e o movimento como um todo.

Considerando os grupos de trabalhadoras sexuais que existem na zona boêmia de BH, o coletivo Clã das Lobas é o que mantém uma relação mais próxima com as organizações religiosas que desenvolvem trabalhos na região. Tais organizações religiosas são consideradas parceiras do coletivo. Essa relação de parceria é nomeada em diferentes momentos do campo e, no meu ponto de vista, acaba formando uma espécie de “*rede de ajuda*” cujas tramas se formam a partir de diversos elementos, sendo aqui destacadas as categorias de “*direitos*” e “*vulnerabilidade*”. Seja no dia do “*Passeio Guiado pela Região da Guaicurus*”, referente ao relato que abriu esta seção, seja nas entrevistas que realizei com as trabalhadoras sexuais e com as agentes religiosas, ou nas observações do cotidiano do campo ao longo do tempo, o léxico da “*parceria*” se destaca.

A ajuda torna-se elemento para a efetivação da ação política coletiva (TILLY, 1993). É isso que identifico no discurso de Dandara, trabalhadora sexual que faz parte da coordenação do coletivo Clã das Lobas. Indago sobre a(s) relação(ões) que desenvolve com a pastoral, e ela me responde sobre a ajuda que a organização oferece com questões práticas da militância que se exerce no âmbito do coletivo:

Eu não consigo usufruir como beneficiária. Eu não tenho mais tempo. Tanto que eu queria fazer um curso de mega hair que já foi colocado duas vezes, e eu me inscrevo, mas não dá tempo de participar. Hoje é mais de parceria mesmo. Preciso de ajuda, nós precisamos montar um relatório, precisamos montar uma carta, precisamos

montar um currículo, precisamos fazer alguma planfletagem, precisamos fazer algum cartaz, elas tão ali, elas imprimem, elas nos ajudam, elas nos dão ideia. “Precisamos montar algum projeto de espaço”, elas nos fornecem espaço, que nem o Sofia Feldman, elas vão nos fornecer espaço pra por enquanto pras meninas serem atendidas lá. Hoje nossa relação é de parceria e de amizade. Bertha, Rita, Jurema, assim, é muito, assim hoje a gente tem uma amizade mais do que beneficiária da associação. Eu tenho uma amizade, a gente é uma rede de amizade mesmo com elas.

Além disso, mais que uma relação de parceria, que oferece apoio para a atuação do coletivo, a trabalhadora sexual caracteriza a relação com a pastoral como sendo uma relação de amizade. *“Hoje nossa relação é de parceria e de amizade. [...] assim hoje a gente tem uma amizade mais do que beneficiária da associação”*.

A parceria com a pastoral faz com que a organização se torne referência espacial e política para as trabalhadoras sexuais organizadas ou não da Guaicurus. No trecho a seguir, Jade conta sobre a importância da pastoral quando se considera a relação do coletivo com outras organizações, no caso, com o hospital Sofia Feldman¹¹⁹ e até com os hotéis de prostituição da região.

Quando a gente fez a parceria com o Sofia Feldman, eu fui chamada pra ver qual local a gente ia trazer os médicos. Qual o primeiro lugar que a gente pensou? Pastoral da Mulher. Aí levamos o projeto pra lá, “olha, nós estamos com esse projeto de trazer os médicos, só que vocês cedem o espaço de vocês?”. Cederam, entendeu? Então hoje a Pastoral da Mulher, o coletivo Clã das Lobas, é parceria. É tanto que todas as vezes que eles precisam hoje em dia os hotéis estão nos procurando pra gente levar a Pastoral da Mulher/Diálogos, aquele Melhorando a Qualidade de Vida, MQV, nós estamos sendo procuradas pra gente levar eles. Portas que eram fechadas antes agora estão sendo abertas, e nós estamos sendo chamadas a levar o projeto, entendeu agora?

A escolha das parcerias com os grupos religiosos não parece se relacionar com uma lealdade ou preferência a qualquer denominação religiosa. O critério se sustenta sob o interesse do tipo de ajuda a ser disponibilizada, ou em que medida as mulheres serão beneficiadas com a ajuda, colocando em funcionamento uma economia moral (FASSIN, 2019) forjada no cotidiano de modos diversos de fazer política na zona. Dandara, em uma entrevista, retoma parte da frase que já tinha dito no dia do passeio guiado. *“É lógico que a gente vive num estado laico, a gente tá com grupo que é evangélico, a gente tá com a pastoral que é católica. Se aparecer um umbandista, candomblé também, nós estamos aqui no estado laico, meu amor. Ofereceu trabalho que vai poder disponibilizar benefício pra gente, nós não temos que julgar ninguém”*.

¹¹⁹ Parceria para a realização de exames preventivos nas trabalhadoras sexuais, mencionada no capítulo 3.

Ao que me parece, na constituição de parcerias entre grupos religiosos e grupos de trabalhadoras sexuais, existe uma estratégia de usar a categoria de vulnerabilidade, por parte dos grupos de trabalhadoras sexuais, como forma de reivindicação daquilo que as trabalhadoras sexuais precisam ou do que falta a estas trabalhadoras sexuais (BUTLER, 2019). De modo mais preciso, concebe-se, a partir de uma lógica, a meu ver, bastante utilitarista, a noção de que as agentes dos grupos religiosos estão ali na zona para oferecer a ajuda, já que “*elas estão trabalhando*”, “*elas têm que fazer isso*” e as trabalhadoras sexuais estão “*apenas recebendo*”. E receber a ajuda, por meio das parcerias entre grupos religiosos e coletivo de trabalhadoras sexuais, por exemplo, constitui, então, uma espécie de rede de ajuda, na medida em que o coletivo organiza a distribuição da ajuda, seja ela qual for, para as demais mulheres.

É o seguinte, elas estão trabalhando, que elas têm que fazer isso, e nós estamos apenas recebendo, porque está nos favorecendo, através do coletivo, em parceria. As meninas ficam assim “ô Jade, vai ter o lanche, não?”; “ô Jade, quando é que elas vem?”. Aí eu falo “ô Sylvia, quando que você vai vir aqui fazer um café da manhã? Vamos combinar”. E vem, entendeu? No dia que eu achar que estão fazendo desserviço, como algumas dizem por aí, que estão agredindo, que as meninas estão sendo sei lá, aí eu vou sentar e conversar. No dia que for necessário, mas até então não vejo necessidade de ter essa conversa por causa de religião, entendeu? Porque no dia que me incomodar, que eu achar ou ver qualquer coisa errada, eu converso, eu falo “não, está errado”, entendeu? Até então, não tenho visto problema nenhum.

Clarice, uma trabalhadora sexual que tem uma trajetória de participação em grupos e associações que lutam pelos direitos das trabalhadoras sexuais e que hoje faz parte do Clã das Lobas, me diz: “*Não vou te dizer também que o trabalho de quebra de estigma não é importante. É. Mas precisa também cuidar de todos os lados, e para isso você precisa de uma equipe, uma equipe que tenha vontade de ajudar e trabalhe*”. Clarice se refere à importância de grupos que se preocupam com o dia a dia, com o cotidiano, questões práticas que acontecem com as trabalhadoras sexuais. “*E pras meninas mesmo, que estão ali no hotel todo dia, o que interessa é a prática, entendeu? É quem está ali com ela se ela precisar ir pro médico, é quem se precisar brigar vai estar ali com elas, pra elas é isso que interessa, entendeu?*” E Clarice ainda complementa: “*se a ajuda for de um grupo religioso, pois que seja*”.

O fato é que, nas relações entre grupos religiosos e grupos de trabalhadoras sexuais, a ajuda acontece mobilizando interesses de ambos os lados. As trabalhadoras sexuais também ajudam os grupos religiosos. O saber das trabalhadoras sexuais a respeito das dinâmicas do

trabalho e do espaço dos hotéis, bem como das sociabilidades que estas mulheres desenvolvem nestes espaços são recursos utilizados nesta relação de ajuda (ou “*parceria*”, como as mulheres preferem nominar) conduzida com os agentes dos grupos religiosos. Jade me explica o sentido da “*parceria*” neste contexto: “*Aí a parceria é a seguinte, a gente junta elas com o trabalho e eu com o conhecimento pra chamar as mulheres. E é assim que todo mundo sai ganhando*”. Isso aconteceu, por exemplo, no dia em que eu estava no hotel em que Jade trabalha e a vi batendo em dois quartos perguntando se as mulheres tinham ido, naquele dia de manhã, ao curso de Cuidador de Idosos na pastoral. No meu ponto de vista, a ajuda das trabalhadoras sexuais pode ser compreendida também a partir da chave analítica de um sistema de trocas ou dos modos de retribuição (MAUSS, 2003) que discuti no fim do capítulo 3.

A expressão “*ajuda mútua*” é usada por Dandara a fim de caracterizar as relações que o coletivo tem especificamente com a pastoral:

[...] E hoje eu tenho uma relação mais próxima com elas devido ao coletivo que assim foi uma das nossas pernas. Nos ajuda muito e acabou que foi uma ajuda mútua porque elas não tinham espaço em alguns hotéis por conta desse falso dessa hipocrisia “ah, porque vai vir evangelizar, vai vir puxar as meninas pelos braços pra tirar, vai vir fazer”. E quem conhece realmente lá dentro sabe que não é nada disso, elas dão oportunidade, e as meninas fazem dessas oportunidades o que elas querem [...]

Dandara traz ainda a imagem da “*ponte*” para demarcar o papel desempenhado pelo coletivo a fim de facilitar o acesso dos grupos religiosos aos hotéis ou ao convívio com as trabalhadoras sexuais.

E eu acho que a importância do coletivo hoje foram essas parcerias que foram feitas que acabaram abrindo portas. Por quê? Porque hoje a gente conseguiu, hoje nós conseguimos ser a ponte, somos profissionais do sexo que fazem serviços e que podemos falar de igual pra igual, que às vezes as meninas, por terem esse complexo de inferioridade, por mais boa vontade que as outras que os outros grupos tinham e elas se sentiam inferiorizadas e não aceitavam esses serviços. E nós acabamos servindo de ponte, de conversa com as meninas para os outros grupos fornecerem esses trabalhos.

E, na pastoral, reconhece-se a importância da parceria com o coletivo Clã das Lobas para o desenvolvimento das ações daquele grupo.

Pra gente é uma novidade, por ser uma novidade a gente está aprendendo junto com elas como atuar e como apoiá-las. Na medida do que elas vão demandando a gente vai entendendo o que que a gente está em condições e tem as próprias limitações institucionais pra caminhar e tem coisas que não vão. Mas a gente já percebeu que efetivamente pra algumas determinadas ações, quando a gente vai acompanhada de

um coletivo de mulheres, ganha muito mais poder, muito mais voz em relação a outros. Um exemplo básico: pra conseguir entrar nos hotéis nós fomos pelo coletivo. É o coletivo junto com o Diálogos. E aí a Jade conhece direto o dono do hotel, articulou, fez metade do caminho, e a gente conseguiu apresentar. No hotel São Paulo, ela falou assim “conversei com fulano de tal, ela não foi com a gente” o cara mal me olhou na cara, eu entreguei o envelope pra ele, ele pegou e falou “não, aqui eu não posso ceder um quarto não, esse quarto é meu dinheiro de pagar aluguel”. Foi essa resposta que eu tive no hotel São Paulo, que não estava acompanhada de um coletivo. Então assim, o coletivo, não só o coletivo da Jade, como os outros coletivos, eles têm ganhado força aqui, e eu acho que ele tem não só ganhado força como ganhado voz pra várias ações. Principalmente essas articulações com donos de hotéis, por mais que talvez não seja o mais ideal, você está apostando, negociando com dono de hotel, mas, se a gente não negocia, a gente não consegue fazer trabalho lá dentro. Infelizmente a gente precisa e efetivamente a gente está tentando trabalhar os hotéis que hoje as mulheres estão em graves situações. São hotéis que tem mulheres que estão mais vulneráveis, hotéis que tem mulheres com grave dependência química, por exemplo [...]

A “força” e a “voz” dos coletivos de trabalhadoras sexuais são percebidas como recursos na dinâmica de negociações que precisam ser feitas na região da Guaicurus, principalmente quando se trata de lidar com os donos de hotéis. Neste contexto, a chamada “política da boa vizinhança” é o que orienta as relações com todos os grupos de trabalhadoras sexuais que existem na Guaicurus, conforme me diz Bertha, uma das agentes da pastoral.

A gente tem política de boa vizinhança com todos. [...] A gente não tem preconceito com nada não. Só se for uma coisa bem aberrante, que eu também nem sei o que que seria, tipo uma rede de escravização de mulher, não poderia. A gente brinca, é uma vela pra Deus e outra pro diabo, a gente faz parceria com todo mundo, até com dono do hotel ((risos)) [...] Boa vizinhança. Quer que a gente dê camisinha pra mulher, quer que a gente esteja lá cuidando da mulher pra mulher produzir mais pra eles. Nós aproveitamos isso pra gente tratar da mulher, uai ((risos)).

Em conversa com outra agente da pastoral, Rita, ela me diz que as parcerias existem, mas que a efetivação das mesmas se circunscreve a determinados limites.

Olha, com a APROSMIG nós somos parceiras. Parceiras assim, né, tudo o que for em prol do bem estar da mulher, a gente está trabalhando, com aquelas ressalvas que a gente falou, tem determinadas situações que a APROSMIG vai aprofundar, vai lutar, mas a gente não vai. Mas a gente é parceira no que é direito sociais, saúde, encaminhamento médico. Essas coisas, todas nós somos parceiras. Com os coletivos nós também somos parceiras, fazemos até algumas atividades juntas, igual quando a gente fez aqui o preventivo ano passado, foi muito bom, em parceria com o Sofia Feldman. Juntamente com o Coletivo Clã das Lobas nós realizamos, foi muito bom. Então nós somos parceiras, nós queremos estar unidas, o Diálogos pela Liberdade se une com os coletivos de mulheres em prol das mulheres. O que é comum pro bem estar das mulheres, com as ressalvas de chegar uma coisa "nós queremos a prostituição, nós queremos a regulamentação da prostituição", isso aí a gente não

chega, mas a gente faz todo um trabalho de bem-estar, de vida digna da mulher. Então nós somos parceiras, e a gente trabalha junto, e a gente apoia, nós apoiamos os grupos de mulheres, nós apoiamos os direitos no protagonismo, na autonomia, na luta, mas a gente não pode, tem determinado momento que a gente não pode ir adiante por ser uma instituição religiosa, quando é alguns posicionamentos em relação a isso.

Um dos aspectos que restringem a parceria entre a pastoral e os grupos de trabalhadoras sexuais se refere ao processo de regulamentação do trabalho sexual. O que percebo nesta e em outras conversas é que a organização busca desvincular-se dessa pauta e de posicionar-se explicitamente sobre esse assunto. Mesmo não pertencendo atualmente ao conjunto de pastorais vinculadas à arquidiocese de Belo Horizonte, a pastoral ainda é uma organização ligada a uma ordem religiosa, ainda se constitui a partir de preceitos religiosos que dificultam sobremaneira a abordagem de pautas concernentes aos direitos sexuais, por exemplo¹²⁰.

Transcrevo partes de alguns registros de pesquisa a fim de recompor uma situação que aconteceu no *I Congresso de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas* e que nos permite compreender a construção de parcerias, principalmente quando se envolvem grupos religiosos.

[...]

A mesa VI – Prostituição e Feminismos foi uma mesa potente. Amara Moira e Betânia Santos, da Associação Mulheres Guerreiras, Jade, do Coletivo Clã das Lobas, Santuzza Alves, do Coletivo Rebu, compunham a referida mesa que era mediada por Amanda Calabria, pesquisadora doutoranda da Universidade Federal Fluminense. A programação estava atrasada, e cada participante teria cerca de 10 a 15 minutos para fazer sua exposição. Registro alguns pontos que permearam as falas dessas mulheres. Betânia falou sobre a história do Mulheres Guerreiras, o modo como se organizam em Campinas, o fato de parte da esquerda apoiar a luta das putas. À frente do palco, antes da mesa, vi Betania arrumar um tecido vermelho com a imagem em stencil do Lula. [...]

Amara Moira diz que a luta das trabalhadoras sexuais é, a priori, uma luta feminista. O feminismo construído pelas prostitutas nunca foi levado a sério. E que precisamos, se quisermos estabelecer algum diálogo, perguntar o que são as prioridades e urgências para as trabalhadoras sexuais. Porque a partir disso seria possível reorganizar a luta. Disse também que acha importante começarmos a articular as alianças com políticos para disputarmos o conceito de trabalho sexual na sociedade. [...]

Jade fala sobre o seu coletivo e o que o grupo tem feito na Guaicurus. Fala das lideranças em cada hotel, o quanto isso facilita pra que as mulheres estejam mais conscientes dos seus direitos, dos problemas que acontecem em cada local de trabalho. Menciona em sua fala que para ajudar as profissionais do sexo, ela faz pacto até com o Diabo. Afirma isso para introduzir a fala de que fez muitas parcerias desde o surgimento do coletivo a fim de ajudar as mulheres. Nesse momento, não fala de nenhuma parceria específica. [...]

¹²⁰ Esse ponto será discutido na subseção 5.4.1 deste capítulo.

Santuzza inicia sua fala lembrando os perigos que as posições de feministas radicais impõem para a luta das trabalhadoras sexuais por direitos. Diz que o feminismo radical é lucrativo na medida em que os projetos dessas pessoas são financiados a partir da concorrência a diversos editais. Enquanto Santuzza fala, identifico duas mulheres, feministas radicais, figuras carimbadas em discussões abolicionistas em BH. Elas ouvem Santuzza caladas, com ar de deboche e celular na mão, filmando o evento. [...]

Além disso, Santuzza fala sobre Cleone Santos, uma mulher que trabalhou muitos anos como prostituta no parque da Luz, em São Paulo, e que, atualmente, coordena uma ONG denominada Mulheres da Luz. Cleone, vez ou outra, aparece em eventos abolicionistas. Santuzza, em sua exposição na mesa, diz sobre o desserviço disso, diz que Cleone recebe um salário da pastoral de lá para ser contra o movimento de prostitutas.

[...]

Depois de algumas intervenções da plateia, Jade pede a palavra na mesa para dizer que precisa defender a pastoral de Belo Horizonte. Não sabe como acontece nas outras pastorais, pastorais de outros estados, mas fala que em Belo Horizonte a pastoral só ajuda as profissionais do sexo. Fala que a organização tem uma abordagem diferente, inclusive os integrantes da pastoral nem falam mais a expressão “em situação de prostituição”. E conclui: “em BH, a pastoral representa sim as prostitutas” [...] (18 de dezembro de 2019).

Refletindo sobre as falas de Jade neste debate percebo o quanto o tornar-se um aliado ou um parceiro do movimento tem cada vez mais a ver com um alinhamento ao que pede o cotidiano das mulheres. A ajuda relaciona-se a esse cotidiano, e os grupos religiosos desenvolvem ações consoantes a isso, o que faz Jade defendê-los diante de outras trabalhadoras sexuais. Na discussão, Santuzza não fala especificamente da pastoral de BH, mas, por meio de sua crítica, ela tensiona acerca da aproximação entre grupos religiosos, no geral, e trabalhadoras sexuais. Em outra oportunidade na qual tive de conversar com Santuzza Alves, coordenadora do Coletivo Rebu, ela consolida a sua oposição:

O dia que qualquer movimento relacionado a qual igreja que for trabalhar para que a trabalhadora sexual seja reconhecida como trabalhadora sexual, e que se for pra ter a proposta de tirar ela do trabalho sexual que oferecer pra ela um trabalho que ela vai ganhar o mesmo que ela ganha aqui, aí eu posso até mudar de ideia. Fora isso, eu sou contra, é controverso, é problemático, e as trabalhadoras sexuais não precisam da igreja.

Primeiro porque esses grupos trabalham de uma forma que é sempre pra trabalhadora sexual achar que as pessoas tem que ter piedade dela, né. E usam a trabalhadora sexual e o trabalho sexual pra se autopromoverem, entendeu? Porque o trabalho mesmo eficiente que vá empoderar a trabalhadora como uma mulher, que faça ela encarar o trabalho dela como um trabalho, que vá diminuir o estigma dela, né, porque a gente sabe que o estigma é o que nos impede de ter saúde integral, que a gente não consegue lutar pelos nossos direitos, que a gente não consegue ter o reconhecimento do trabalho sexual, que a gente não consegue uma regulamentação. Então é extremamente problemático. Eu sou contra, não sou a favor. Critico os grupos que dizem representar as trabalhadoras sexuais, que se unem a esses movimentos. [...] É proposta de salvação, proposta de não sei mais o que. Os nomes, se você olhar os nomes, não tem

nada a ver com o que a gente precisa. Na realidade, são tentativas de maquiagem, tentar converter todo mundo e que na realidade não traz benefício nenhum, benefício nenhum, direto para as trabalhadoras sexuais [...]

Presidente da APROSMIG, Cida Vieira fala de seu ponto de vista sobre as bases do relacionamento de grupos religiosos e as trabalhadoras sexuais. As possibilidades de parceria e, ao mesmo tempo, do surgimento de conflitos configuram as relações entre tais grupos.

Então, na verdade, eu acho que cada um tem sua religião. A questão é que você não pode influenciar e colocar na cabeça da mulher que ela tá errada. Ninguém é errado, cada um tem a sua religião, cada um faz o que quer da vida e dos seus corpos. Então a religião vem. Eu por mim, não faz diferença nenhuma, entendeu?! Eu vou na igreja, elas vem conversa, mas elas tão mais focadas nessa ideia de tanta gente falar que é de cursos, não é pra rezar, né [se refere à pastoral]. Diferente das outras. Então a pastoral ela não reza, ela oferece cursos, né. E aí as outras algumas rezam. Então a igreja evangélica acaba dizendo assim: “ó isso aqui é o demônio”, entendeu? É a possessividade. Então não existe isso. Há entendimento que lê a bíblia, cada um entende do seu jeito. Mas, fazer o que, né.. Sobre a pastoral, de vez em quando, a gente vai conversa, elas vem aqui, alguma coisa na área da saúde a gente às vezes faz nossas parcerias. Mas é nesse entender de direitos, não na questão de retirada da prostituição. Aí quando começa, porque existe um estatuto dela a retirada, aí nós batemos de frente. Tem esse porém. [...] Olha, o ponto positivo de lá [a pastoral], é claro que ele é positivo na questão de entender as mulheres, não é de assistencialismo, mas sim de conversa, diálogo, entendeu?

Cida Vieira se diz reticente aos grupos religiosos quando visam empreender a evangelização das mulheres nos hotéis acionando um discurso que associa o trabalho sexual ao demônio ou à possessividade, isso no caso dos grupos protestantes. As parcerias que se dão com a pastoral acontecem no que tange aos “*direitos*” das mulheres, e estas parcerias podem ser rompidas quando, porventura, se delineia qualquer abordagem de “*retirada da prostituição*”. Compreendo que a “*abordagem dos direitos*” nas ações que a pastoral realiza em parceria com os grupos de trabalhadoras sexuais se baseia em uma linguagem que atualiza as posturas da organização em um ambiente caracterizado cada vez mais pelo ativismo das trabalhadoras sexuais. E a seção próxima trata de como a pastoral, em específico, tem mobilizado esta noção de “*direitos*” nas relações com as trabalhadoras sexuais.

5.3 A gramática dos direitos

A categoria de “*direitos*” tem sido disputada no campo político da prostituição por diferentes atores que o constituem. Em um primeiro momento, cito breves reflexões sobre como as próprias prostitutas têm contribuído para o debate dos direitos que lhe dizem respeito.

A luta das prostitutas organizadas gira em torno do reconhecimento destas mulheres como sujeitas de direitos. No I Encontro Nacional de Prostitutas, ocorrido em 1987, o foco das ações de militância ensejadas pelas mulheres era, além de causas sociais comuns que estavam latentes com a redemocratização, a luta contra a violência policial que atingia as mulheres que exerciam a prostituição, especialmente aquelas que trabalhavam nas ruas. A partir de 1989, a agenda política do movimento de prostitutas se volta para a reivindicação dos direitos fundamentais que se baseava “[...] na universalidade, na vida e na dignidade humana delas enquanto mulheres [...]”, isso em um cenário de combate à epidemia que marcava aquela época, qual seja, a AIDS (OLIVAR, 2012, p. 94).

Já na década de 1990, ainda que em meio a uma série de divergências políticas no contexto do movimento, propõe-se também a luta pelos direitos trabalhistas. As divergências se deram entre as mulheres que defendiam a profissionalização da prostituição e o reconhecimento social e jurídico da atividade como um trabalho amparado então pelos direitos trabalhistas, e as mulheres que defendiam que as ações do movimento deveriam ser orientadas para o reconhecimento de seus direitos enquanto mulheres, ou o que seria o alcance de direitos mais genéricos. De modo similar, a ideia de demarcar a prostituição como um direito sexual esbarra em diferentes pontos de vista e estratégias de lidar com a prostituição, com o estigma que recai sobre quem a exerce e com a própria sexualidade (OLIVAR, 2012).

Interessa-me compor uma discussão sobre como os grupos religiosos que atuam na Guaicurus se envolvem (ou não) neste debate acerca dos direitos das prostitutas, e o que considero mais importante aqui, como estes grupos acionam determinada linguagem de direitos na construção de relações de ajuda com as prostitutas, principalmente com aquelas que se encontram organizadas politicamente no campo. Dedico-me, pois, a partir de agora, a apresentar a descrição de experiências vividas e os discursos produzidos no correr da pesquisa e que se relacionam com aquela problemática.

Observo que, entre os grupos religiosos que atuam na Guaicurus, o grupo católico ou a pastoral é o que, nos últimos anos, tem mais se valido do conceito de direitos para sustentar o

trabalho que desenvolve neste contexto da prostituição. Skackauskas (2014) mostra que a noção de direitos tem sido articulada, de modo geral, nos discursos e nas práticas da Pastoral da Mulher Marginalizada desde a década de 1990. No caso específico da pastoral de BH, não sei precisar exatamente essa linha temporal, mas os agentes contam sobre como essa noção de direitos foi ganhando importância no grupo e orientando a direção no trabalho realizado com as mulheres, como apresento no que se segue.

No segundo dia do *Curso Intervenção Social na Prostituição e suas Interfaces*, promovido pela pastoral, em 2019, as integrantes da pastoral iniciaram uma exposição que intentava evidenciar a “*abordagem dos direitos*” que baseava o trabalho ali desenvolvido. Uma das agentes afirmava: “*o projeto não tem atuação assistencialista, a gente vai procurando a via dos direitos*”. Outra agente enunciava: “*nosso objetivo é denunciar a violação de direitos humanos*”. E ainda outra agente dizia: “*a luta é por direitos pra elas, mas não é só pra elas, é com elas e por elas*”.

Cito essas afirmações acerca dos direitos e que foram proferidas no curso de voluntários para chamar a atenção sobre o modo como os grupos religiosos que atuam na Guaicurus, em especial, a pastoral, traz a questão dos direitos para o âmbito das relações que desenvolve com as trabalhadoras sexuais.

Primeiramente, estamos falando de um grupo de base religiosa, então a linguagem religiosa torna-se o eixo para a elaboração de uma perspectiva de direitos.

A gente não tem religião, a gente tem espiritualidade. Eventualmente a gente pode ter até uma missa, às vezes até um pedido das mulheres, como uma missa de sétimo dia, a gente celebra algumas festividades católicas como, por exemplo, Páscoa, Sexta-feira da Paixão, Lava-pés, Nossa Senhora Aparecida, Natal. Mas a gente sempre procura introduzir alguma coisa ligada aos direitos [Aos direitos?] É, aos direitos, sabe? Então por exemplo, nós vamos fazer uma celebração de Natal, então de repente é Jesus nascendo na zona. Aí que que ele encontrou lá, que que ele viu. Entendeu? Não sei se pode falar direito, mas acho que é. Então o lava-pés, não é só você lavar o pé, é você se colocar a serviço, é você reivindicar direitos, é você não ter que ser subalterna [...] (Bertha).

A *abordagem dos direitos* nem sempre caracterizou a metodologia de trabalho da pastoral, e sobre este ponto eu comecei a discutir já no capítulo 2. Segundo uma agente da pastoral, ao longo dos anos, foi sendo definida uma metodologia de trabalho que privilegiasse o protagonismo das mulheres na luta por determinados direitos.

Então foi assim que chegou um momento, e isso que eu quero falar é pra dizer isso, começou a trabalhar as irmãs, as mulheres, trabalhar um pequeno protagonismo, a fala das mulheres, a luta por direitos, era moradia, educação, sobre a questão do preconceito. Não se falava estigma como hoje, mas se trabalhava, ia pra praça, tem fotos que mostram isso. E aí essas mulheres começam a ganhar uma certa segurança, mesmo estando dentro do âmbito religioso, mas um religioso que não é tradicional, porque aí eu acho que seria um abafamento muito maior da voz delas, que iria segurá-las e reprimi-las a partir do sentimento da culpa. (Rita).

Na análise considerando as postagens do blog da organização, identifico que a ênfase dada à temática dos direitos fica mais evidente a partir do ano de 2015¹²¹. Em 2014, a discussão sobre os direitos quase sempre era feita no enquadramento dos debates sobre tráfico de pessoas com fins de exploração sexual. É também do ano de 2015 uma edição do jornal *Grito Mulher* que trazia o tema sob o título “*Elas têm direitos*”.

Figura 13: Jornal Grito Mulher – “Elas têm direitos”

¹²¹ Faço esta afirmação considerando que tive acesso a uma produção de materiais elaborados pela organização somente a partir de 2014.



Fonte: Site da organização Diálogos pela Liberdade, 2015.

Nesta capa, são apresentadas as seguintes palavras:

Esta edição do Grito Mulher pretende suscitar o debate sobre a situação das mulheres que exercem a prostituição, o estigma e as violações de direitos humanos que lhes afetam particularmente (como violência, falta de condições mínimas de higiene, insalubridade dos locais de prostituição, exploração econômica e a falta de proteção frente a determinados clientes e donos desses locais).

Para além da velha e ultrapassada discussão entre abolicionistas e regulamentaristas, pretendemos promover a reflexão a partir de novas perspectivas, surgidas dos relatos e demandas apresentadas pelas próprias mulheres que estão nesse meio. Buscamos também motivar a discussão sobre quais são as medidas mais eficazes para seu empoderamento e para sua proteção social e jurídica.

As experiências destes anos no acompanhamento de mulheres em situação de prostituição nos ensinou que não serve qualquer medida abolicionista nem qualquer tipo de regulamentação. O enfrentamento da vulnerabilidade e a discriminação que sofrem nos exige “sair da caixinha”, pensar diferente, determinar caminhos alternativos, em colaboração com

outras entidades e movimentos sociais e com as próprias associações de prostitutas que lutam para melhorar suas condições de vida.

A publicação era composta por quatro textos escritos por integrantes da pastoral, textos que passo a descrever a fim de identificar os debates que levantam.

O texto *“Direitos trabalhistas para as mulheres que exercem a prostituição?”* traz o argumento de que as violações de direitos estão relacionadas a uma falta de reconhecimento da identidade destas mulheres como trabalhadoras. Em um trecho, temos: *“Precisamente por essa clandestinidade, por essa falta de normatividade, as transgressões, e as vulnerações de direitos podem acontecer com maior facilidade. Ao deixar de prever garantias e direitos básicos às pessoas que escolhem esta atividade como forma de ganhar a vida, se lhe impede o reconhecimento da sua identidade de trabalhadoras e que possam receber a proteção do Estado. Este fator, que nega sua plena cidadania, vem a reforçar ainda mais a estigmatização daquelas que estão na prostituição”*.

Afirma-se que a exploração econômica incide no mercado do sexo, e, diante dessa situação de grande desequilíbrio econômico entre quem contrata e quem é contratada, situação, portanto, favorável para o cometimento de abusos e violações de direitos, invoca-se o papel do Estado na garantia destes direitos.

Quem escreve ainda situa a visão da prostituição como uma prática no contexto de uma sociedade machista. *“É verdade também a prostituição como instituição não pode compreender-se fora da estrutura patriarcal, sistema social, político e econômico, no qual os homens controlam, individual e coletivamente, o trabalho, o corpo e a sexualidade das mulheres. A prostituição não é um problema exclusivamente individual de quem exerce e quem paga, é uma questão também social, porque estamos falando de desigualdade econômica e de gênero e de ideologia patriarcal. Por isso, a instituição prostituição, base sustentadora dessa ordem (desordem?) deve ser combatida no plano cultural e político”*.

Neste contexto, parece se demarcar o eixo de luta empreendida pela pastoral: *“[...] melhorar aqui e agora suas [das mulheres que exercem a prostituição] condições de vida e trabalho no curto prazo, sem perder o horizonte de trabalhar por mudanças culturais e sociais no longo prazo”*.

Em outra parte do texto, lê-se que a defesa dos direitos civis e trabalhistas das mulheres que exercem a prostituição não se opõe a uma perspectiva feminista de luta por uma sociedade

com igualdade nas relações de gênero. Defender esses direitos não significa que se defenda a prostituição. Evidencia-se essa ideia trazendo um exemplo da luta pelos direitos das empregadas domésticas. *“Da mesma maneira que lutar para que as empregadas domésticas (uma profissão, herança escravista, que só se mantém através da exploração de uma classe social por outra) tenham mais direitos trabalhistas reconhecidos não significa concordar com esta instituição e com a divisão sexual do trabalho que ela manifesta”*.

Nessa linha, a defesa destes direitos trabalhistas não implica a defesa da regulamentação da prostituição, como se coloca em: *“A regulamentação em si mesma, formalmente, não é decisiva. Uma determinada regulamentação da prostituição pode agravar a exploração e reforçar o patriarcado ou pode fornecer às mulheres proteção de seus direitos, tudo depende do conteúdo dessa normativa e a quais interesses serve”*.

O texto *“Voz na Prostituição”* constitui-se em uma entrevista com duas lideranças do movimento de prostitutas, Cida Vieira (APROSMIG) e Joice Oliveira (na época, na DAVIDA). As mulheres refletem sobre as condições de trabalho das prostitutas quando se trata dos principais problemas que enfrentam. Cida Vieira, em um trecho de sua fala: *“Olha, rua tem que ter banheiro e mais policiamento. Boate, mulheres trabalhando? É proibido e é crime beber em lugar de trabalho. Então as mulheres não têm que beber enquanto trabalham. Nos hotéis, adaptar as formas. Vem a vigilância sanitária e outros órgãos responsáveis pela higiene e segurança”*. Destaco também uma das colocações de Joice Oliveira: *“Os principais problemas são: valor das diárias; muito caras. A higiene é precária. Trabalhamos com nosso corpo. Pelo valor que a gente paga queremos um hotel limpo e tem hotel que é muito sujo. Outra questão é a segurança. Nos problemas com homens nos quartos os seguranças tem que ser melhor orientados em como conduzir a situação; tinham que ser mais qualificados para nos atender, nos proteger”*.

O preconceito aparece como um dos assuntos da entrevista. Uma das falas de Cida Vieira que compõe o texto é esta: *“Devido ao preconceito as mulheres têm medo de serem reconhecidas e isto dificulta que se associem para reivindicar direitos. Se as pessoas se conscientizassem que esta atividade é um trabalho e elas mesmas se movimentassem, conscientizassem que nós somos um movimento social reconhecido a violência diminuiria”*.

O texto *“Estigma na Prostituição e Luta por Direitos”* problematiza acerca do estigma sofrido pelas trabalhadoras sexuais. O estigma é entendido como um aspecto que aumenta a

situação de vulnerabilidade social das mulheres que exercem a prostituição. Em um dos trechos, lê-se: *“O estigma é um mecanismo de controle tão efetivo que as trabalhadoras sexuais passam a “se ver” com o olhar daqueles/as que as discriminam. Assim, são lesadas em sua autoestima e são marcadas pela ambiguidade: sentem vergonha do que fazem e introjetam a imagem que a sociedade tem delas: “não presto”. Estigmatizadas, envergonhadas e com medo de serem identificadas pelo trabalho que exercem acabam não se associando para reivindicar direitos”*.

O último texto do jornal inicia afirmando que o foco daquela organização religiosa torna-se a defesa e a garantia dos direitos e a luta contra a discriminação e o preconceito contra as mulheres que exercem a prostituição. Este compromisso intitula o próprio texto: *“Garantia de direitos e a luta contra a discriminação”*. Em formato de entrevista com uma das prostitutas atendidas pela pastoral, discute-se sobre o valor abusivo das diárias nos hotéis, a precária infraestrutura oferecida, a segurança no trabalho, as dificuldades de as mulheres se organizarem para lutarem pelos seus direitos, o preconceito sofrido, a regulamentação da prostituição. Sobre este tema, apresento o fragmento que encerra o texto: *“Outra coisa, mesmo que se tente legalizar, a sociedade ainda não está preparada para isto. A sociedade é hipócrita. Se hoje muitas pessoas não veem a prostituição como realidade, que é uma atividade profissional, discriminam, você acha que só o fato de legalizar vai tirar este preconceito todo?”*.

Este jornal a que me referi bem como os discursos das agentes apontam para a existência de uma gramática de direitos que vai sendo acionada nas relações que a organização religiosa constrói com as mulheres que exercem ou que exerceram a prostituição, mas também nas relações que a pastoral tem, contínua ou esporadicamente, com outros atores, como representantes da Igreja Católica, com esferas do Estado ou com os donos dos hotéis de prostituição na região.

Chamo a atenção aqui, em um primeiro momento, para o fato de que não me parece extraordinário que uma organização como a pastoral enfatize ou utilize uma *“abordagem dos direitos”*. Apesar de oficialmente o grupo não mais se denominar como pastoral, o surgimento do mesmo se deu ainda no enquadramento de um certo ativismo religioso que se ligava à Teologia da Libertação. Considerando essa conjuntura, Rosado-Nunes (2008, p. 69) reconhece a contribuição da Igreja Católica no Brasil que, a partir de sua organização pastoral, favorece a construção de uma *“cultura de direitos”*.

A Igreja incorporou a noção de direitos em seus discursos e proposições de ação pastoral e a transmitiu a suas/seus fiéis, dando ênfase aos direitos sociais, relacionados com a ideia de justiça social, e aos direitos individuais, na medida em que era necessário invocá-los a favor de presos políticos. Isso é particularmente importante diante da história política do país, marcada por uma tradição de autoritarismo e domínio de elites conservadoras e da própria Igreja Católica, historicamente aliada aos grupos de posição política mais conservadora e aos governos *en place*.

O discurso teológico que se alinha à formação de comunidades religiosas comprometidas politicamente, o que já se evidencia ainda no início da ditadura militar no Brasil, mas que se fortifica entre as décadas de 1970 e 1980, e no período de redemocratização do país, constitui a fundação de organizações tais como a pastoral. Mesmo com o passar dos anos e as mudanças de nomes e vinculações hierárquicas, como ocorreu com o grupo católico, ainda tem seus efeitos na dinâmica de relações construídas entre a pastoral e as mulheres atendidas.

Compreendo que o enfoque nesta “*abordagem dos direitos*” defendida pela pastoral repousa sobre os direitos humanos e os direitos sociais. Enuncia-se sobre o direito à saúde, o direito à educação (ou profissionalização), o direito à previdência social e o direito ao trabalho. Sobre este último, não quer dizer que a organização se posicione em defesa do trabalho sexual. A possibilidade de aventar acerca disso é até explicitamente negada na redação de um dos textos do *Jornal Grito Mulher* que descrevi anteriormente. O direito ao trabalho se confunde, por vezes, com direitos trabalhistas quando se reivindica a garantia de melhores condições no espaço de trabalho, ou hotéis (valor das diárias, limpeza do espaço, segurança), e uma proteção jurídica mínima do Estado, o que não significa a promoção de qualquer modelo de regulamentação da prostituição. O direito à cidadania aparece quando se manifesta contra o estigma e o conjunto de situações enfrentadas pelas trabalhadoras sexuais.

Entretanto, mais importante que elencar essa lista de direitos que podem ser mobilizados a partir das ações da pastoral seria refletir sobre o que essa mobilização (re)produz ou deixa de (re)produzir neste campo de disputa acerca das noções de prostituição.

De modo similar ao que foi observado no contexto de pesquisa de Skackauskas (2014), percebo que a mobilização desta abordagem de direitos se origina de um eixo político marcado pelas ideias de violação dos direitos humanos e da vulnerabilidade das mulheres atendidas. A defesa, por parte da pastoral, dos direitos das mulheres que exercem a prostituição aciona o lugar da “vítima”, e aqui me refiro aos sentidos que essa noção assume no campo, por exemplo, “vítima da exploração econômica”, “vítima das péssimas condições de trabalho”, “vítima da

violência (nos hotéis e fora deles), “vítima do estigma”. E, ainda, o que se depreende é que este lugar da vítima necessita, portanto, da tutela de alguém.

Compreendo que, num plano mais abrangente, em alguma medida a luta pelos direitos de categorias específicas se atrele a alguma concepção de vulnerabilidade. Todavia, entendo que o reforço do lugar de vítima, neste contexto de exercício da prostituição, contribui, de outro lado, para o enfraquecimento das identidades coletiva e política das trabalhadoras sexuais, o que, no meu ponto de vista, seria importante para promover mudanças significativas na nossa legislação, a qual suscita práticas completamente ambíguas em relação à prostituição, como exporei ainda neste capítulo. A gramática dos direitos centrada na figura da vítima tende a reforçar, sobre as trabalhadoras sexuais, a tutela tanto do Estado, que é, por diversas vezes, chamado no debate construído pela pastoral, quanto das organizações religiosas que atuam na Guaicurus. A gramática dos direitos acionada pelas organizações religiosas não é capaz de romper com os aspectos sociais, legais e simbólicos que colocam o trabalho sexual remunerado nas margens da sociedade, como problematizo mais à frente.

No cenário organizativo da pastoral, existem mecanismos pelos quais se vislumbra e se busca colocar em prática a “*abordagem dos direitos*”. As subseções que formam esta parte trazem estes mecanismos.

5.3.1 Filhas da Luta

Em meados de 2017, ainda delineando o escopo do projeto da minha pesquisa, soube da formação, no âmbito da pastoral, de um grupo chamado *Filhas da Luta*. O grupo era composto pelas mulheres que frequentavam e eram atendidas pelo grupo religioso católico. Assim, no *Filhas da Luta*, havia mulheres que exerciam o trabalho sexual, mulheres que não mais o exerciam e aquelas que o exerciam vez ou outra. Em 2018, quando iniciei as entrevistas da pesquisa, o grupo não mais existia. Os relatos sobre a dissolução do grupo apresentam-se sob diferentes versões, algumas relacionadas a motivos pessoais, outras que apontam para a falta de apoio por parte da pastoral ou mesmo para a pouca disposição para a mobilização política das mulheres que, na época, compunham o grupo. Todavia, apresento os motivos de sua origem,

porque se relacionam, em alguma medida, ao que proponho discutir aqui sobre a gramática dos direitos operada pela pastoral.

Uma agente da pastoral explica o surgimento do grupo, e, em suas palavras, identifica-se o uso recorrente do termo “*direitos*”.

Então, esse grupo a gente resolveu fazer um encontro de mulheres, a gente foi com garra, a gente convidou, adesão espontânea algumas mulheres, a gente foi lá pro Loyola, acho que em dois mil e dezesseis. Foi até uma dinâmica que a gente fez, quais foram as pedras que você encontrou nesse caminho. Comecei pondo pedrinha dentro do saco, tipo assim, no fundo era, porque que você entrou, o que que você entrou e como você se sente nesse lugar, como que você percebe essa realidade. A gente queria discutir isso com as mulheres porque a gente queria começar a introduzir questões de direitos. Aí foi nesse grupo que a gente começou a ver que elas falavam assim "uma cadeia de maus-tratos. O que é maus-tratos "ah, o lugar é insalubre, o cliente não paga", aí tá, no segundo encontro a gente foi relacionando isso com violações de direitos. Você tem direito a receber pela sua prestação de serviços, você tem direito a ter um lugar saudável pra trabalhar, tá. E agora, vocês conseguem ter respostas para enfrentar esses problemas? Num âmbito individual você não vai ter, vamos tentar um coletivo para responder a essas dificuldades? E aí a gente montou esse Filhas da Luta, entendeu? [...] Esse grupo nasceu assim, era um desejo que a gente tinha de tentar constituir um grupo de defesa e garantia de direitos, que as mulheres têm constituição a partir delas. (Bertha).

Margaret, uma das participantes do grupo, me fala um pouco do grupo: “[...] *então a gente debatia muito nesse Filhas da Luta. Ia pro Loyola ficava lá conversando sobre os direitos da mulher, tal*”. Clarice, uma das coordenadoras do grupo, fala do trabalho que foi desenvolvido pelo grupo no curto período de sua existência. “*Até então a gente fazia trabalho com universitários, algumas coisas com meninas eu levava pra médico, coisas assim e ainda estava só na fase de articulação [...]*”. A proximidade que Clarice tinha com a pastoral na época da formação do grupo lhe rendeu a ajuda financeira para que participasse do *VI Encontro Nacional de Prostitutas*, ocorrido na cidade de São Luís, no Maranhão, em 2018.

Quando eu viajei pro Maranhão, muita gente falou pra Fátima que tava indo duas pessoas abolicionistas, que era eu e a Jaque. Quando a Fátima Medeiros viu quem era, falou "nem aqui nem no céu, nem aqui nem no céu ela é abolicionista, é porque vocês não conhecem a peça". Eu falei "não, é porque assim gente, a gente precisava do apoio da passagem, a gente tem feito um trabalho em parceria e eles nos apoiaram com a passagem. Gente, eu não sou abolicionista, vocês sabem disso, mas eu utilizo do que eu posso". Eu não tinha grana pra pagar a passagem, eles abriram um leque pra me dar a passagem, por que eu não vou aceitar? É isso que eu falei, vocês têm que ver que às vezes a gente precisa ceder de um lado para colher do outro. E é isso que eu e a Jade fazemos. (Clarice).

Skackauskas (2014) fala do Grupo Mulher, Ética e Libertação (GMEL) composto por mulheres prostitutas e ex-prostitutas atendidas pelas equipes da Pastoral da Mulher Marginalizada. Em 2005, o grupo surge no XI Encontro Nacional da Pastoral da Mulher Marginalizada a fim de defender os interesses das mulheres que não consideravam a prostituição como um trabalho. O GMEL, ao contrário do movimento organizado de prostitutas, representado em grande medida pela RBP na época, inseria-se nas fileiras abolicionistas e fazia oposição ao projeto de regulamentação da prostituição, proposto em 2003, pelo ex-deputado Fernando Gabeira¹²². Segundo Skackauskas (2014), o GMEL era uma forma de a PMM ter visibilizada nos espaços de discussão sua posição em relação à prostituição representada pelas próprias prostitutas.

Não realizo aqui uma análise aprofundada do grupo *Filhas da Luta* tal como Skackauskas (2014) fez em relação ao GMEL. Porém, de acordo com as conversas realizadas, o grupo *Filhas da Luta*, sob a tutela da pastoral, caminhava para ser uma arena de representação política das mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual e que disputaria acerca da noção de direitos não apenas no espaço da pastoral, mas em outros além, conforme vemos quando da participação de uma das coordenadoras em um encontro de prostitutas.

5.3.2 “As garotas do hotel”: a revista da pastoral

Na minha participação no seminário da pastoral em 2017, tive contato com o conjunto de revistas elaboradas e publicadas pelo grupo católico. São revistas de poucas páginas, no máximo doze, e seu conteúdo abarca histórias em quadrinhos cujas personagens são mulheres que trabalham em hotéis da Guaicurus. As histórias se tornam uma das formas de problematizar alguns assuntos como o estigma e o preconceito sofrido pelas mulheres, as relações abusivas, as condições de trabalho, bem como apresentar informações sobre aspectos da saúde da mulher, centros de referência para atendimento. Os traçados e cores dos quadrinhos me remetem aos famosos mangás japoneses. Aliás, mais de uma vez, ouvi as agentes religiosas e as trabalhadoras sexuais falarem desse material utilizando tal referência.

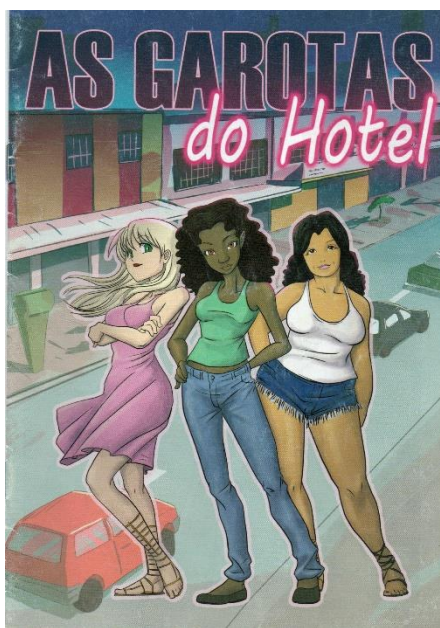
¹²² Projeto de lei n. 98/2003.

Durante a pesquisa de campo, reuni para análise os quatro exemplares publicados até então. Durante a fase de escrita deste texto, foi publicada mais uma destas revistas, a qual também insiro na análise. As revistas são, prioritariamente, distribuídas junto a outros *folders* nas visitas que os agentes e voluntários da pastoral fazem aos hotéis da região, no que chamam de fase de *Aproximação/Abordagem*. Para uma das integrantes da pastoral:

Esses materiais todos que a gente constrói ao decorrer dos anos a gente vai levando esses materiais pra elas, mangá sobre DST, vai trabalhar dicas de segurança, aonde que é pra você pegar, se o preservativo furou, aonde você vai. Então a gente vai construindo esses materiais à medida do que a gente percebe que as mulheres precisam de informação, então a gente vai construindo e vai distribuindo nesses momentos de visita. (Jurema).

No ano de 2015, e com uma tiragem de 2000 exemplares, publica-se a primeira edição da revista.

Figura 14: Capa da primeira edição da revista “As garotas do hotel”



Fonte: Diálogos pela Liberdade, 2015.

As personagens são Baiana, Cristal e Carol. Por meio de seus diálogos, são abordados diversos assuntos. Inicia-se a história tematizando as relações familiares. Cristal trabalha para sustentar o companheiro, chamado de “gigolô”, e os diálogos dão a entender que ela se encontra

em uma relação abusiva. Baiana trabalha para sustentar a filha e esconde o fato de ser trabalhadora sexual.

Além de apontarem situações como as que dizem respeito ao não pagamento dos programas, Carol protagoniza uma cena em que expulsa um cliente do quarto. O motivo levanta uma questão relacionada à saúde: a realização de programa sem camisinha. Neste sentido, reforça-se o uso do preservativo para a prevenção das doenças sexualmente transmissíveis.

As mulheres ainda conversam sobre as condições de trabalho, especificamente, sobre a precariedade da infraestrutura dos hotéis na Guaicurus, levantando que o valor da diária é alto considerando o que é oferecido. “*A gente poderia se unir para melhorar o nosso lado, né?*”, diz uma delas.

Reproduzo a seguir um diálogo entre Baiana e Carol. O tema é violência. Elas conversam sobre o estupro de uma trabalhadora sexual. Associam o estupro ao consumo de pornografia pelos homens. A narrativa chama a atenção para a violência institucional que acontece quando, por conta do trabalho com o sexo, se normaliza o estupro de uma prostituta. A fala do policial, por exemplo, remete ao estigma que, assim, perpassa a figura da mulher prostituta.

Carol: [...] *Você soube da Camila?*

Bianca Baiana: *Eu soube. Ela foi estuprada. Os caras ficam vendo esses filmes pornô de violência e acham que podem fazer na vida real. Muitos se irritam e ficam agressivos. Mas avisaram a polícia. Ela foi à delegacia?*

Policial: *Não tem o que fazer. Estuprada na zona? Não tem argumento. Vocês estão sujeitas a isso. Quem procura acha.*

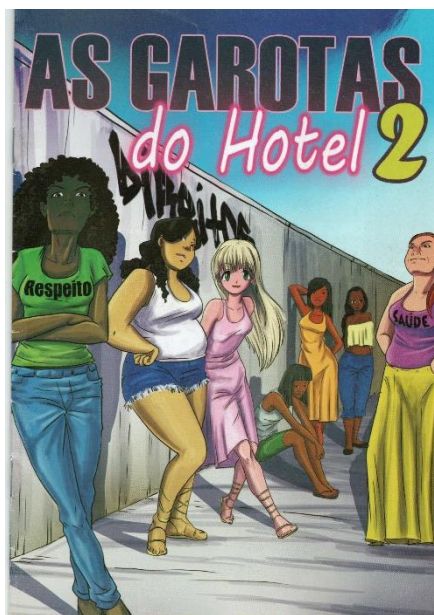
Carol: *Nessas horas que a gente vê como os direitos humanos, direitos das mulheres não valem pra gente. Polícia nem um pouco preparada. Pura hipocrisia. A gente tem que lutar contra essa violência. Não é por que sou garota de programa que podem fazer o que quiserem. Eles têm que pagar e o programa só rola se eu quiser. Tem que ter mais segurança pra gente. E as delegacias de mulheres?*

Mensagem final

O povo acha que a gente vende o corpo. O corpo continua meu e eu quero que continue inteirinho. Homem acha que mulher é coisa? Coisas não têm família, sentimento ou direitos. Esse tipo não tá com nada. Eu não sou máquina. Sou gente. Tenho família pra cuidar.

A segunda edição da revista foi publicada em 2016. A publicação é composta por sete histórias curtas.

Figura 15: Capa da segunda edição da revista “As garotas do hotel”



Fonte: Diálogos pela Liberdade, 2016.

Na história cujo título é “*A vida sem rodeios*”, a personagem Baiana fez um programa sem camisinha e vive a tensão de confirmar, por meio do resultado de um exame, se contraiu alguma infecção sexualmente transmissível (IST) ou não. Indicações do site com informações sobre as ISTs e o número de telefone de um Centro de Testagem e Aconselhamento aparecem ao final. Em “*Se virando na vida*”, uma mulher fala dos seus vinte e cinco anos de trabalho na Guaicurus trazendo o motivo pelo qual iniciou o trabalho sexual nos hotéis. “[...] *Quando chegamos na cidade, eu não conseguia emprego de jeito nenhum. E com o pai dos meninos doente, tive que me virar*”. A questão das condições de trabalho é levantada quando se exige segurança nos hotéis: “*Nós somos hospedes dos hotéis. Temos que ser atendidas da melhor maneira, ter segurança*”. Em uma parte desta história, ainda se faz uma crítica à pornografia: “*Já salvei muito casamento. Aconselhei muito marido a não se separar. Os bestas ficam vendo*

filme pornô, porque agora é só procurar na internet, né, e acham que a esposa tem que ser igual às atrizes. Nem aqui na zona dá pra fazer de tudo. Tem cada coisa esquisita, violenta, parece que pensam que mulher é coisa. A gente não está aqui pra ser machucada não!”.

Em “*Coragem para enfrentar*”, tem-se a história de uma garota de programa que, reconhecida por um cliente no transporte público, é assediada por este homem. A mulher enfrenta o homem ameaçando denunciá-lo e, no fim, deixa a mensagem: “*Alguns homens já vão logo metendo a mão na gente. Garota, não se deixe intimidar! Toda mulher tem o direito de não sofrer violência e de não ser discriminada, seja ela quem for, independente da atividade que exerce. Não vamos nos submeter a ameaças! Vamos nos unir e enfrentar!*”

Na história “*Direito de hóspede*”, discute-se sobre a infraestrutura e os serviços oferecidos quando se trata das acomodações que as mulheres alugam nos hotéis para trabalharem. Cristal reclama da limpeza do quarto em que trabalha trazendo em perspectiva os abusos que são cometidos pelos funcionários e/ou donos de hotel. Transcrevo os diálogos a seguir:

Cristal: *Nossa... que isso?*

[Cena do quarto desarrumado]

Cristal: *Ei!!! [apontando para um homem funcionário do hotel] Olha aqui, o quarto está horrível. Eu não entro aí desse jeito não.*

Funcionário do hotel: *Você tem que limpar o quarto para atender.*

Cristal: *Eu sou a empregada do hotel? De camareira, eu só tenho a fantasia, viu?!*

Funcionário do hotel: *Não tem gente pra limpar o quarto não.*

Cristal: *Eu venho para trabalhar. Estou pagando a diária. Não vou fazer faxina. Eu não estou pedindo. Este é meu direito de hóspede, não é, meninas?!*

[Cena de outras mulheres no corredor do hotel]

É isso aí!

Quero ver agora...

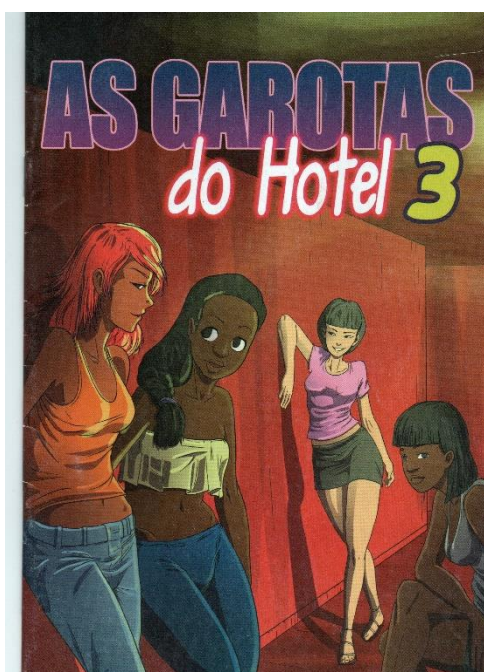
[Cena do funcionário do hotel arrumando o quarto]

Mensagem final

A limpeza dos quartos não é um favor, pois estamos pagando caro aqui. Somos hóspedes exigindo o serviço.

Em 2017, a terceira edição da revista “*As garotas do hotel*” foi publicada.

Figura 16: Capa da terceira edição da revista “As garotas do hotel”



Fonte: Diálogos pela Liberdade, 2017.

Nesta revista, destaco três histórias. A história “*Mulherada Unida*” faz referência ao grupo *Filhas da Luta*, grupo formado pelas mulheres atendidas pela pastoral, e que mencionei na subseção anterior a esta. A partir dos diálogos, compreende-se que o grupo é uma possibilidade de mobilização em torno de problemas daquele contexto de prostituição, como a falta de segurança, a ausência de infraestrutura para o trabalho, a venda de camisinhas que

deveriam ser entregues gratuitamente. O grupo ainda é caracterizado como uma instância para a mulher “falar e ser ouvida”. A seguir, transcrevo a história.

[Cena de diálogo entre mulheres em uma roda]

Exploração comercial?

Quartos limpos!

Isso é nosso direito.

Mulher branca de cabelos loiros: *A gente precisa de mais segurança...*

Mulher branca de cabelos castanhos: *Camisinha do governo não pode ser vendida. É crime.*

Mulher branca de cabelos ruivos: *Temos que cuidar umas das outras...*

Mulher negra: *Nossa, passou tão rápido. Muito maneiro esse grupo. Bora chamar a mulherada!*

[Cena de mensagens trocadas a partir do celular da mulher negra]

Menina, achei irado esse encontro. Falar e ser ouvida, poder compartilhar.

Também gostei. Manda pras garotas dos hotéis. Já enviei pra minha lista.

Já é!

Mensagem final:

Filhas da Luta

Coletivo de Mulheres

Participe dos nossos encontros.

Queremos ouvir a sua voz!

[Endereço de e-mail do coletivo]

[Telefone da pastoral]

Na história “*Novos ares, novos olhares*”, as personagens Lu e Karen conversam animadas sobre a oferta de cursos na pastoral. Já em “*Garota prevenida*”, lemos sobre a situação em que uma trabalhadora sexual recusa a realização de um programa sem camisinha. O enfoque, assim, recai sobre a prevenção de doenças que podem ser transmitidas com o sexo.

[Cena de uma mulher negra de cabelos vermelhos, na porta do quarto no hotel, negociando o programa com um homem branco de cabelos castanhos]

[Cena da mulher e do homem dentro do quarto, e a mulher pega a camisinha]

Homem: *Que isso, gata. Vai ser só sexo oral. Pode guardar isso aí. Vem cá.*

Mulher: *Ô amore, isso aqui é para a nossa proteção. E você vai ver como é bom. Vou caprichar... Senta aqui. Sexo oral também precisa de camisinha, sabia?*

Homem: *Não, sério? Mas e se eu pagar a mais?*

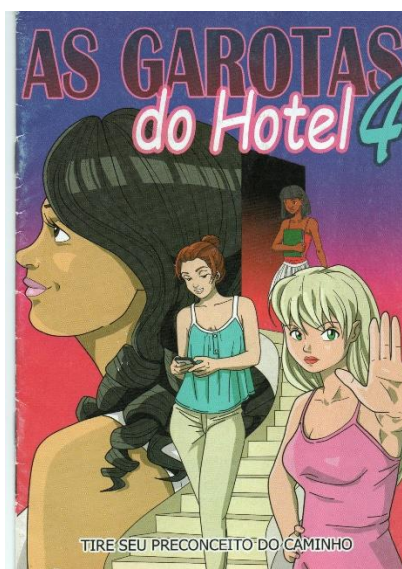
Mulher: *Não tem dinheiro que pague minha saúde, benzinho. E nem a sua, não é?*

Homem: *Mas...*

Mulher: *Você sabia que o contato com o sêmen já é suficiente para transmitir doenças? Agora, imagine se todas as garotas aqui fizessem sexo sem camisinha toda vez que um cliente pedisse. Eu não faço. Em mim, você pode confiar! Sexo só com camisinha! Por mim e por você.*

A quarta edição da revista foi publicada em 2019. Nesta revista, concentram-se narrativas que abordam os motivos da entrada na prostituição, as relações abusivas com a família, o alto valor das diárias nos hotéis, a infraestrutura precária destes hotéis e o preconceito sofrido em situações cotidianas, fora e dentro da zona.

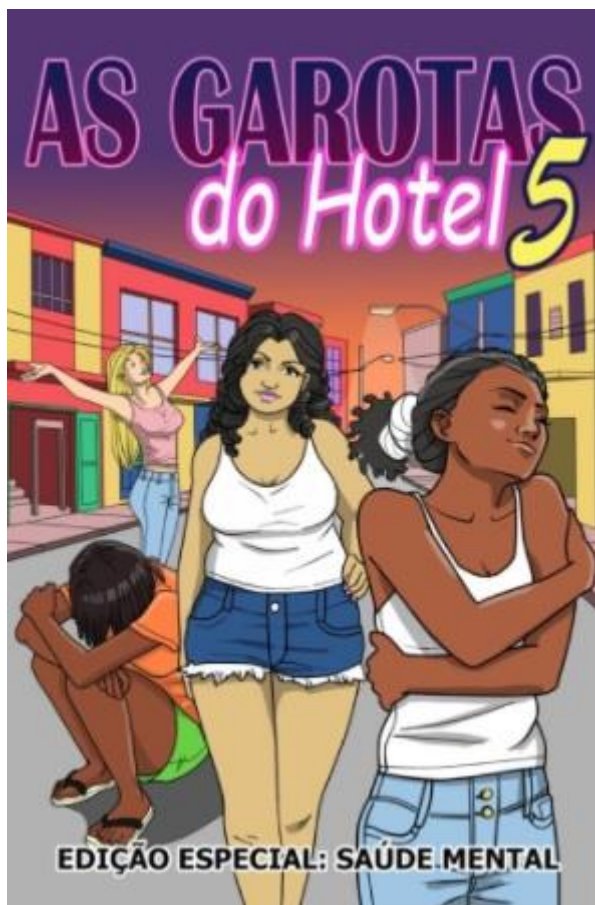
Figura 17: Capa da quarta edição da revista “As garotas do hotel”



Fonte: Diálogos pela Liberdade, 2019.

Em 2020, publica-se a quinta edição da revista. As quatro edições da revista foram produzidas considerando a realidade do exercício da prostituição nos hotéis da região da Guaicurus, em Belo Horizonte. Na quinta edição, por seu turno, traz as histórias que foram construídas considerando as experiências das mulheres atendidas nos quatro projetos coordenados pela rede oblata. A produção deste material, ao que parece, foi de forma conjunta entre as unidades que formam esta rede. No site de divulgação da revista, aparece a seguinte descrição relacionada à revista: *“Este material socioeducativo e de sensibilização visa o enfrentamento do estigma sofrido pelas garotas de programa e destaca a situação de vulnerabilidade social. Busca também a conscientização sobre a realidade das mulheres, apresentando um olhar de dentro para fora, com empatia e respeito. A intenção também é empoderá-las com informação para que possam lutar por seus direitos humanos, frequentemente violados”*.

Figura 18: Capa da quinta edição da revista “As garotas do hotel”



Fonte: Diálogos pela Liberdade, 2020.

O tema da revista é saúde mental, e as histórias trazem situações que as trabalhadoras sexuais enfrentam, como a depressão, além de diversas fobias. Por meio das histórias, recomendações são feitas quanto ao perigo do uso de “*remédios controlados*” sem prescrição médica, e ainda se coloca a importância do acompanhamento de um profissional capacitado durante todo o tratamento. Não obstante o foco da publicação ser saúde mental, a leitura do texto nos permite compreender a (re)produção de imagens que se conservam a respeito da prostituição e da prostituta.

Na história “*Cuidando dos nervos*”, as mulheres estão numa roda de conversa sobre os cuidados com o corpo e com a mente. A facilitadora pergunta sobre os motivos que levaram as mulheres a exercerem a prostituição, e temos respostas como estas: “*Mas eu faço tudo pelos meus filhos e é por eles que tenho coragem de fazer programa ainda, pra não passarem necessidade. Eles são minha riqueza*”. O abuso sexual quando criança é citado na trajetória de outra mulher que hoje exerce a prostituição. Uma trabalhadora sexual diz que, em dada época,

resolveu ir para a praça da cidade ganhar dinheiro com o sexo parece se justificar para o grupo: *“Gostar eu não gosto não, mas eu não estudei, não conseguia trabalho. Quando eu consegui comprar leite, feijão e arrumar o dente do meu menino, acabei ficando. A cabeça também ficou doendo, mas é o que tinha”*. Outra mulher que também participava da roda de conversa diz o seguinte: *“O povo fala pra gente arrumar emprego, mas como? Sem estudo, sem referência, com filhos pra alimentar, com fome. Só eu sei o que passei na vida. Isso aqui não é fácil não”*. *“Se tivesse como ter uma vida melhor você acha que eu não queria não? É fácil apontar o dedo e achar que a gente é lixo, que não é ser humano”*. Quando se pergunta sobre o sonho das participantes da roda de conversa, uma das mulheres responde: *“Eu sonho com o dia em que vou largar essa vida. Isso aqui é temporário. Preciso de um trabalho. A prostituição não dá mais o que dava antes. Tenho fé que esse dia vai chegar”*.

Neste contexto, percebo que a prostituição é mobilizada como uma noção colada à família, isto é, a prostituição é algo a que a mulher, com baixa escolaridade e sem trabalho, deste modo, uma mulher vulnerável, se submete por conta dos filhos, por conta do sustento de sua família. E, diante disso, o que mais a mulher prostituta deseja é abandonar a prostituição.

5.3.3 Ser mulher e ser mulher trabalhadora sexual: todas sob o signo da violência?

A violência é uma categoria acionada nos discursos da pastoral sobre direitos. Por vezes, fala-se da violência que acomete as trabalhadoras sexuais, e por vezes, a violência é acionada para se referir ao cotidiano das mulheres como um todo. Nesta parte da tese, tenho a intenção de analisar algumas cenas etnográficas que demonstram quando e como a categoria é acionada, e quais são os efeitos produzidos no marco da operacionalização dessa gramática de direitos das mulheres.

No contexto da pastoral, enuncia-se sobre a violência contra a mulher nos eventos organizados a fim de celebrar determinadas datas, como aconteceu no Dia Internacional da Mulher e Dia Internacional da Não-Violência contra a Mulher. A seguir, por meio das cenas 1 e 2, narro dois momentos que, para mim, pareceram relacionados com o acionamento da violência como categoria que opera de modos diversos nas vidas das trabalhadoras sexuais ou mesmo das que não exercem (mais) esse trabalho.

Cena 1

[...] Recebi o convite, via WhatsApp, para participar do evento do chamado “Dia da Mulher” que ocorreria na pastoral. Confirmei minha presença já que o evento seria bem antes da manifestação que estava sendo organizada nas redes sociais pelos coletivos de mulheres da cidade¹²³.

Poucas mulheres ainda estavam no salão quando cheguei por volta das 14 horas. Elas foram chegando ao passar do tempo e se juntando às pequenas rodas de conversa, ou ao espaço em que algumas mulheres cantavam músicas cujas letras eram projetadas em uma grande tela em um dos lados da parede. Auxiliando nos ajustes do som do microfone, Rita fala para as mulheres tomarem o cuidado de não escolherem músicas que as depreciassem. Era importante que não o fizessem em nenhum dia, principalmente naquele que se comemorava o Dia Internacional da Mulher. Eu conversava com Alice, uma das mulheres atendidas pelo projeto, e com sua filha, Maria Eduarda, que tinha 10 anos, e que veio logo me dizendo que já sabia maquiar as pessoas e, portanto, gostaria de me maquiar. Eu, que costumo andar praticamente sem maquiagem, por vezes, só com um batom na cor neutra, aceitei dizendo que queria então ficar bem bonita por conta da manifestação que eu iria logo mais. Pediu para que eu escolhesse uma cor de sombra, e eu prontamente escolhi uma que era lilás, brilhante, linda. Depois de passar a sombra em meus olhos e batom nos meus lábios, Maria Eduarda, uma menina negra, mexia nos meus cabelos longos e dizia que meu cabelo era bonito demais e que se entristecia ela por ter um “cabelo ruim”, diferente do meu. Eu disse a ela que o seu cabelo era sim lindo, que, se ela não sabia disso, pois que ficasse sabendo. Contei a ela que, desde criança, queria ter um cabelo cheio de cachos, que nem o dela. Ela, pensativa, ainda mexia no meu cabelo [...]

O salão estava com um número maior de mulheres que cantavam, sorriam, se maquiavam e eram maquiadas. Por volta das 15h, Rita nos pediu para reunir em uma grande roda, pediu ainda que todas dessem as mãos e explicou o objetivo do evento. Disse que estávamos comemorando, mas que tínhamos muito a conquistar quando se trata dos direitos de todas as mulheres. Lembrou-nos da violência contra a mulher e que o Brasil é um dos países que lideram o ranking das estatísticas sobre feminicídios no mundo. Na grande tela projetada na parede na qual antes víamos clipes com letras de músicas diversas, que eram cantadas por aquelas mulheres mais animadas, agora era veiculado um vídeo institucional sobre violência contra a mulher. O vídeo¹²⁴, que descrevo a seguir, é mais antigo, do ano de 2015.

Imagens do vídeo: *Mulher branca de cabelos longos com as palmas das mãos levantadas em sinal de defesa. Os braços de um homem desferindo socos contra as costas de uma mulher de cabelos longos e encaracolados. Mulher com olho roxo e lágrimas nos olhos. Sua boca está tampada por uma mão. Mulher em um canto, acuada, e em primeiro plano (plano fosco), parte da silhueta de um homem com os punhos fechados. Mulheres com as palmas das mãos levantadas, num sinal de basta. Em uma delas, lê-se a palavra “não”.*

¹²³ Refiro-me ao 8 de Março Unificado (conhecido como 8M Unificado) que aconteceu em março de 2019 na cidade de Belo Horizonte.

¹²⁴ O vídeo pode ser acessado no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=s0-7Trsl6Gs>

O que é dito no vídeo: *A violência contra a mulher é uma grave violação dos direitos humanos. Ela afeta negativamente o bem-estar das mulheres e as impede de participar plenamente na sociedade. Una-se a nós na luta contra a violência à mulher. Denuncie. Ligue 180.*

[...]

Cena 2

O Dia Internacional da Não-Violência contra a Mulher foi marcado pela celebração de uma missa na sede da pastoral. Era dia 25 de novembro, e cheguei um pouco antes da hora marcada. Já na porta da sala da coordenação, li os escritos de uma faixa que foi colocada logo acima do portal da entrada. A faixa dizia: “Violência contra a mulher é um mundo que a gente não quer”. O evento é um dos compõem a campanha anual e internacional “16 Dias de Ativismo pelo Fim da Violência contra as Mulheres”.

Entrei no salão, e muitas mulheres já estavam reunidas em torno de um pequeno altar que fora montado. Os objetos comuns em uma missa lá estavam em cima de uma mesa com um forro branco que se apresentava por baixo de uma linda renda. Cumprimentei as mulheres e sentei-me em uma das cadeiras. Enquanto o padre não chegava, Rita pediu que ensaiássemos os cantos da celebração. Não sou tão afinada assim para cantar, mas ajudei a compor o coro.

A missa foi iniciada com a proposta de fazermos um cortejo pelos corredores que circundam a galeria em que funciona a sede da organização. Saímos e percebemos que, no chão por onde caminharíamos, havia pés desenhados em cartolina. Em cada um desses pés, um nome de uma mulher, um nome de uma trabalhadora sexual, que sofreu violência, como nos foi explicado por uma das agentes da pastoral logo no começo de nossa caminhada. Entre vozes afinadas e desafinadas, ou mesmo um pouco tímidas (que nem a minha), entoamos a canção “Pra não dizer que não falei das flores”, de Geraldo Vandré, e seguimos os passos dessas mulheres. Caminhei logo atrás do grupo e li todos os nomes. Cláudia, Patrícia, Maria eram alguns deles [...]

Já nos ritos que marcam o fim da missa, o padre nos pede para falarmos em voz alta os nomes das mulheres que sofreram violências. Nomes de mulheres foram citados. Muitos deles eu me lembrava de ter lido em meus passos naquele cortejo. Octavia e Conceição, mulheres que não exercem mais o trabalho sexual, mas que o fizeram por quase vinte anos ali na Guaicurus, falaram os nomes de seus filhos, homens assassinados no tempo do envolvimento dos mesmos com o tráfico de drogas. A morte dos filhos de Octavia e Conceição, duas mulheres negras, também é uma violência contra estas mulheres [...]

Estas duas cenas falam da violência contra a mulher de uma maneira geral. Apenas na segunda cena, nomeiam-se as mulheres trabalhadoras sexuais que sofreram violência, ainda que não se especifique(m) o(s) contexto(s) em que estas sofreram os atos violentos.

O que me chama a atenção na primeira cena é a (re)produção de um determinado conceito de violência, isto é, a violência como a manifestação do poder do homem sobre a mulher. Neste sentido, a ideia que se forma de violência é que se trata de um fenômeno que se

origina da estrutura patriarcal da sociedade, e que se concretiza nos atos de opressão e dominação dos homens. Não nego a existência de atos violentos que se fundamentam nesta dinâmica de relações entre homens e mulheres. Porém, a noção de violência é complexa demais para ser contida nas fronteiras do conceito de patriarcado. Faz-se necessário analisar e interpretar a violência em suas articulações com outras categorias de diferenciação como a classe, a raça, a sexualidade, e não apenas no que toca às relações de gênero. As imagens do vídeo em que a mulher está sendo espancada por um homem, ou que a mulher aparece acuada em um canto diante da sombra de um homem, remetem a um cenário de relações de forças “naturalmente assimétricas” que situa uma espécie de dualidade em torno da noção de violência, em que existe a vítima passiva, ou a mulher, de um lado, e de outro lado, o algoz, agressor ativo, isto é, o homem.

Essa visão de violência que foi base das primeiras ações feministas de apoio às mulheres no Brasil, principalmente nos anos de 1990, foi profundamente questionada por Maria Filomena Gregori, em seu livro *“Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista”* (1993).

A segunda cena trata acerca da violência sofrida pelas trabalhadoras sexuais, como disse antes. Apesar da referência à morte de várias mulheres trabalhadoras sexuais, o que me parece precioso na cena é a enunciação de outra dimensão da violência que marca a vida não de prostitutas (ou daquelas que exerceram a prostituição), mas aquela violência que se faz presente no cotidiano de mulheres pobres e negras, como Octavia e Conceição. Não tenho informações sobre as condições da morte de seus filhos. Respeitei o silêncio das duas mulheres em torno de uma situação, talvez, ainda dolorosa demais para colocar em palavras para uma “estranha” que nem eu. Mas, em outras oportunidades, estas mulheres me contavam das humilhações que sofreram em delegacias e outros espaços jurídicos ao acompanharem seus filhos detidos pela polícia. É a violência do Estado que pode ser exercida nas batidas policiais, nas operações de “pacificação” de comunidades pobres, a violência perpetrada atrás das grades nas delegacias e penitenciárias. É violência que atinge física e simbolicamente os que cometeram (ou supostamente cometeram) crimes. É a violência da morte dos filhos destas duas mulheres, conforme escrevi em meu diário de campo.

Por seu turno, o tema da violência que ocorre com as prostitutas nos espaços de prostituição é acionado no cotidiano da organização. Presenciei inclusive algumas situações em

que a categoria violência foi acionada para pensar o cotidiano das mulheres trabalhadoras sexuais. Uma destas situações aconteceu em um dos chamados momentos de espiritualidade em que uma das agentes religiosas fez uma reflexão do machismo e da violência que assola, nós, mulheres no geral, e as mulheres que trabalham nos hotéis, principalmente. Ela alertava para o fato de que as trabalhadoras precisavam se cuidar e cuidar umas das outras nos hotéis. Além da referência ao feminicídio da Penha, uma trabalhadora sexual assassinada por um cliente em um quarto de hotel enquanto trabalhava, a agente religiosa comentava sobre as tentativas de envenenamento que algumas mulheres trabalhadoras sexuais estavam sofrendo. Ouvimos atentas. Olhava para as poucas mulheres que ali estavam naquele dia e, nos rostos das que me diziam ter largado a batalha, eu via indignação. Nos rostos de quem eu sabia que ainda exerciam o trabalho sexual, eu percebia medo.

Alude-se à violência nos espaços de prostituição em um material informativo produzido pela pastoral e que apresenta “*dicas de segurança no trabalho*”, quando se trata destes ambientes.

Figura 19: Folder “Vai trabalhar? Preste atenção nas dicas de Segurança no Trabalho”



Fonte: Diálogos pela Liberdade, 2016.

Este folder, impresso em 2016, ainda é distribuído para as mulheres nos hotéis e as que frequentam a sede da pastoral. Escrevo aqui partes do conteúdo deste material:

[...] *Vai trabalhar? Preste atenção nas dicas de Segurança no Trabalho*

Provavelmente, a experiência já lhe ensinou que no exercício da prostituição as mulheres estão mais expostas a situações de perigo e violência [...]

EVITE

Cientes bêbados ou drogados

Ir à casa de clientes. Sugira ir para um hotel;

Fazer programas com mais de um cliente de cada vez

Programas nos quais você tenha que ficar imobilizada (por exemplo: pés e mãos amarrados...)

NO MODO DE VESTIR

Escolha com cuidado bijuterias, enfeites e roupas, pois elas podem ser usadas como arma contra você.

EVITE

Brincos grandes para orelhas furadas; melhor usar os de pressão.

Colares grossos. Prefira os finos que podem ser arreventados com facilidade.

Lenços ou chales em volta do pescoço.

Bolsas com alças grandes.

Saias longas e justas e saltos muito altos porque eles limitam seus movimentos, caso seja necessário correr. Prefira as mini saias justas e sapatos que saiam facilmente dos pés.

[...]

À primeira vez que me deparei com este material, achei-o inovador, ou pelo menos, me pareceu surpreendente que houvesse um impresso com “*dicas de segurança*” para o trabalho sexual, “*dicas*” escritas no âmbito de um grupo que possui bases religiosas e, que portanto, tem seus limites para lidar com as questões ligadas ao campo da sexualidade.

Entretanto, uma análise mais acurada nos permite enxergar que, não obstante o material ser importante ao veicular recomendações que podem garantir a integridade física das trabalhadoras sexuais em determinado âmbito, ele se constitui a partir de aspectos que tensionam outros debates políticos bastante sérios ao mobilizar determinados sentidos sobre violência e segurança no exercício da prostituição. Primeiro, destaco a ideia de que “[...] *no exercício da prostituição as mulheres estão mais expostas a situações de perigo e violência [...]*”. Penso ser temerário asseverar sobre uma escala de mais ou menos exposição à violência no enquadramento específico dos espaços de prostituição, pois as mulheres cis (que são maioria na região) passam por situações de violência em diversos espaços, principalmente naqueles em que se dão as relações de conjugalidade, e entre outras.

O que ainda considero problemático é que insistir na afirmação de uma suposta maior exposição das mulheres que exercem a prostituição “*a situações de perigo e violência*” pode ensejar, em determinados contextos, a representação da prostituição em si como uma violência, como se lê nos trabalhos de Mackinnon (1982) e outras feministas radicais abolicionistas.

Piscitelli (2014), em uma revisão crítica da produção antropológica realizada no Brasil sobre os intercâmbios sexuais e econômicos, analisa sobre a importância que os estudos têm concedido à abordagem de diversas dimensões de violência que podem caracterizar o contexto destes intercâmbios. Julgo que a reflexão que Piscitelli (2014, p. 172) faz sobre esta produção teórica pode nos orientar na investigação da violência no âmbito da prostituição.

Esse movimento é visível em estudos ancorados em abordagens que, rejeitando posições abolicionistas, questionam a ideia da violência como englobante das relações sociais no universo desses intercâmbios. Essas pesquisas consideram os efeitos nas vidas das/os trabalhadoras sexuais das ações do Estado e de outras instâncias que operam nos processos de governança no âmbito nacional e também de instituições que regulam a conduta de estados e pessoas num plano transnacional.

Junto a Prada (2018) e Grant (2021), compreendo que o(s) espaço(s) em que a prostituição é exercida pode(m) ser espaço(s), sim, de violência, mas a constituição destes últimos como espaços de violência tem muito mais relação com a criminalização da atividade (no caso de outros países, e não do Brasil), estigmatização da atividade ou da criminalização das estruturas organizativas que suportam a oferta dos serviços sexuais que é o caso do Brasil, do que relação com um presumido caráter violento inerente ao trabalho sexual remunerado.

A noção de “*segurança*” abordada no material tem fundamento a partir das relações entre a prostituta e o cliente, ou entre quem oferta e quem consome os serviços sexuais, reforçando o imaginário do cliente como a fonte da violência nestes espaços. Acredito que tal evidencia uma das dimensões da violência apenas, omitindo, por exemplo, o abuso policial quando da realização de “*batidas*” nos hotéis de prostituição.

A categoria violência ainda é abordada fora dos limites físicos da organização religiosa. Menções à violência perpassam as bandeiras (ou faixas) levantadas pela pastoral. Digo disso remetendo aos meus registros de início de setembro, dias antes do dia 07 de setembro de 2019, dia em que tradicionalmente, para além das marchas militares, ocorre o *Grito dos Excluídos*, uma manifestação de diversos coletivos e grupos sociais. No dia 05 de setembro, sexta-feira, cheguei à pastoral e me aproximei das mulheres que, sentadas ao redor da mesa, estavam

cortando letras de tecidos variados para o que me disseram que seria para os cartazes da manifestação do dia 07. Juntei-me a elas cortando uma letra aqui e outra ali de um tecido de chita. As letras compuseram, mais tarde, duas faixas com os dizeres “*Basta de feminicídio. Queremos viver*” e “*Feminicídio não vale*”. Não acompanhei a manifestação naquele domingo, mas, por meio de fotografias do evento, vi que tais faixas foram empunhadas por algumas integrantes da pastoral em meio aos outros protestos que ali se davam.

O mês de dezembro de 2019 chega, e, em uma de nossas conversas, Jade me envia pelo WhatsApp o link para um vídeo em que aparece falando sobre violência exercida contra as trabalhadoras sexuais. Ao acessar o vídeo, vejo que ele é produzido pela instituição religiosa à qual a pastoral é ligada, e, por isso, além do rosto da Jade, reconheço duas agentes com as quais estabeleci convivência ao longo da pesquisa, Rita e Márcia. O vídeo se constitui ainda de depoimentos de agentes de outras unidades do projeto, em um corte contínuo das muitas falas das pessoas, firmando, assim, um debate. “*O que você pensa sobre mulheres, violência e invisibilidade social?*”, esse é o mote para os depoimentos e é a expressão que intitula a sequência de imagens. Eu transcrevo as falas a seguir por serem importantes nessa reflexão sobre a categoria violência.

Márcia: *Eu acredito que, por ser mulher, todas nós estamos expostas a sofrer algum tipo de violência de gênero.*

Rita: *Ainda muitas pessoas acham que é bobagem, que é blábláblá de mulheres e pessoas que lutam. Mas infelizmente, é uma cultura da violência, né.*

Márcia: *A violência, ela perpassa todos os ambientes da sociedade, seja ele familiar, político, ambiente de trabalho.*

Homem de camisa listrada: *eles não veem isso acontecer, eles fazem, é tão natural, eles não conseguem ver exatamente o momento que eles estão agindo de uma maneira machista ou de maneira preconceituosa de acordo com o gênero.*

Márcia: *A minha percepção trabalhando com mulheres, mulheres que sofrem violência é que a primeira violência que elas sofrem é a violência psicológica.*

Rita: *É um processo. Para chegar ao feminicídio, existe vários tipos de violência que a mulher vai passando, vários ciclos de violência. E isso vai reforçando, naturalizando para que chegue até o feminicídio, né. A culpabilização constante em cima da mulher, o homem pode, a mulher não pode. Se a mulher faz, ela é tida como vagabunda, a que procurou, a que é ruim.*

Homem de camisa listrada: *A questão do vagabundo e vagabunda, né. Vagabunda é para sexo, e vagabundo é para não trabalhar.*

Márcia: *As mulheres que estão na prostituição, elas sofrem a violência física, a violência de gênero como qualquer outra mulher, só que, por estar na prostituição, elas têm um agravante porque, perante a sociedade, elas são vistas como merecedoras dessa violação dos direitos dela.*

Homem de camisa social: *Ele se acha no direito de agredir, de matar essa pessoa. Quer dizer, essa pessoa não é um ser humano? Essa pessoa é um objeto?*

Homem de camisa listrada: *Eu acho meio complicada, né. Uma pessoa pelo que ela exerce, ela ser taxada como algo diferente ou então insinuar qualquer tipo de ligação.*

Jade: *Ele falou que estava com vontade de matar, desde que o pai morreu tinha vontade de matar alguém. E ele escolheu uma profissional do sexo.*

Rita: *Os comentários da mídia era exatamente comentários assim, que meio que justificava o fato de ela ter sido assassinada por ter sido prostituta, por ser prostituta. Então a morte é o mínimo para essa mulher que estava na prostituição.*

Homem de óculos: *Mas também da sensação da impunidade.*

Jade: *Interessante ele colocar a culpa na vítima. Quer dizer, ela mereceu morrer porque era profissional do sexo?*

Rita: *“Ah, mas ela era garota de programa”. Como se ser garota de programa justifica ser assassinada, né.*

Jade: *São as violações de direitos da mulher que até na hora da morte ela não tem seus direitos garantidos.*

Homem de óculos: *E ele falou “é isso mesmo, agora fica uns dois, três aninhos na cadeia e pronto, daqui a pouco eu estou livre de novo”.*

Jade: *Ela foi assassinada, nós não escutamos nada. Na hora que, é choque, é tristeza. Para nós é uma revolta.*

Rita: *Então a gente vive numa realidade de que a gente tem que falar constantemente para a sociedade que as pessoas que exercem a prostituição são pessoas. Em pleno século 21.*

Homem de camisa social: *É preciso denunciar essas questões, nós precisamos diminuir a questão da agressão seja ela física ou moral, não importa qual.*

Rita: *A gente anuncia vida. Mas também, para anunciar a vida, a gente tem que denunciar as estruturas injustas de opressão e de morte.*

Jade: *A mensagem que eu tenho é respeito, né. Respeito à mulher independente de idade, de raça, de cor, de profissão. Se você tem informação, você tem empoderamento, você tem tudo. Quem tem informação tem poder.*

Mensagem final: *Direitos das mulheres são direitos humanos, mas ainda lutamos por isso.*

Na coletânea de textos “*Prostituição: mudanças, autoimagens, confrontações e violências*”, organizada pelo Instituto das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor, destaco o texto “*Violência contra mulheres que exercem a prostituição: breve mapeamento entre mulheres atendidas pelos projetos sociais das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor no Brasil*”. Lucia Alves da Cunha e Vitor Lopes Costa apresentam os resultados de uma pesquisa realizada nas quatro unidades coordenadas pela Rede Oblata, entre elas a do projeto Diálogos pela Liberdade ou a antiga pastoral, em Belo Horizonte. Semelhante pesquisa se insere no debate sobre violência de gênero e como tal afeta especificamente os espaços de prostituição. A partir da apresentação de dados numéricos, com porcentagens detalhadas, o artigo traz a violência como uma constante na trajetória das prostitutas, violência esta que os autores indicam

ocorrer tanto no ambiente doméstico quanto no espaço de exercício da atividade profissional (CUNHA; COSTA, 2020).

Analisando estas últimas cenas e estes últimos discursos, entendo que, seguindo quase uma mesma linha narrativa do vídeo que comentei no início desta subseção, o conceito mobilizado de violência se sustenta, primariamente, por uma premissa de desigualdade de gênero que traz em seu bojo modelos de feminilidade e masculinidade enredados no eixo estrutural de uma sociedade machista. As dinâmicas de gênero compõem, assim, uma base totalizante de violência que deixa de levar em conta as diferentes distribuições de poder que caracterizam as relações de sujeitos marcados pela articulação de outras categorias da diferença além de gênero.

A despeito da operacionalização de um conceito de violência que reflita sobre as mulheres em geral, ou que não seja específico da mulher prostituta, ainda vejo que se destaca a marcação da violência nos espaços de prostituição como se fosse algo intrínseco a estes espaços. Mais uma vez, não nego, de maneira alguma, que estes espaços podem acampar relações e atos violentos. Lembro-me, por exemplo, do caso da morte da Penha. O fato é que a violência contra a mulher ocorre em diferentes espaços, inclusive a violência contra as mulheres prostitutas, e, muitas vezes, tal violência acontece não por serem prostitutas, mas por serem mulheres com outras marcas sociais (raça, classe, sexualidade) que lhes conferem determinadas posicionalidades nos espaços sociais.

Ao cabo desta escrita, afirmo que um conceito alargado de violência, sem a predominância de julgamentos morais, é, portanto, essencial se quisermos ter um debate mais produtivo sobre os direitos das mulheres trabalhadoras sexuais.

5.4 A luta das trabalhadoras sexuais e a luta dos grupos religiosos: onde se (des)encontram?

Leio as seguintes palavras em uma rede social de um dos grupos religiosos protestantes: “*Mais um dia de luta com as nossas meninas da Guaicurus*”. Para além do “*meninas*”¹²⁵, o que me chama a atenção é a palavra “*luta*”.

Jade, coordenadora do Coletivo Clã das Lobas, diz o seguinte sobre os grupos religiosos protestantes:

O trabalho deles, quando você fala, qual que é o trabalho deles? Ele abrange muita coisa, entendeu? Abrange as mulheres, abrange as mulheres grávidas, que essas mulheres eram desamparadas, nunca foram vistas, estavam abandonadas, muitas mulheres grávidas aqui dentro sem fazer o pré-natal, sem ter uma roupinha pro bebê. A gente precisa de todos estes grupos na nossa luta. Tem muita mulher que precisa.

Fragmentos discursivos que nem estes sugerem uma espécie de mobilização coletiva no campo que parece “unir” agentes religiosos e trabalhadoras sexuais. Escrevo esta seção motivada pela percepção do quão a palavra “luta” foi utilizada pelas trabalhadoras sexuais e agentes religiosos no período do trabalho de campo. Essas lutas viabilizadas a partir de posições diferentes se intersectam? Como se dá a articulação desses ativismos no campo? Para qual fim se tem realmente uma mobilização conjunta? Nessas lutas, sobre o que se silencia ou não se pauta? Tomo estas questões como base para compor as próximas duas subseções.

5.4.1 A regulamentação da prostituição: a favor ou contra?

Três eixos ou sistemas normativos agregam as percepções sobre prostituição, determinando o modo como os Estados Nacionais legislam sobre o tema, por conseguinte, influenciando como a sociedade, em sua forma organizada ou não, enxerga e lida com a prostituição. Têm-se o proibicionismo/abolicionismo, regulamentarismo e a visão laboral. Os aspectos que caracterizam tais modelos demarcam um campo de disputas políticas e sociais (BARRETO, 2008; 2015; BARRETO; MAYORGA, 2016; TAVARES, 2014; 2016; GUERRA, 2019).

O eixo proibicionista/abolicionista encerra, no geral, a concepção que propõe a eliminação da prostituição. O proibicionismo criminaliza a prostituição, as prostitutas e todas

¹²⁵ Palavra que, neste contexto, pode significar uma espécie de infantilização das mulheres que exercem o trabalho sexual, bem como tentar afastar uma nomeação direta da prostituição, conforme vimos pelos relatos de Gabriela Leite (2009).

as pessoas que nesta atividade se envolvem. A prostituta aqui é tratada como uma criminosa. O abolicionismo, por outro lado, veicula a ideia de que a prostituta é uma vítima que precisa ser liberta e conscientizada sobre as práticas que a colocam em situações de violência, submissão feminina, exploração, crime. Na posição de vítima, a prostituta assim não deve ser criminalizada¹²⁶ (BARRETO, 2008; 2015; BARRETO; MAYORGA, 2016; TAVARES, 2014; 2016; GUERRA, 2019).

Versão atualizada do abolicionismo, o neoabolicionismo se baseia na defesa de políticas que visam criminalizar aqueles que se envolvem na “compra” de serviços sexuais. O neoabolicionismo se organiza a partir de múltiplas camadas de interesses políticos de quem o defende, e, neste grupo, incluem as feministas radicais, políticos conservadores, alguns grupos religiosos. Esta maneira de intervir nos espaços do comércio do sexo tem trajetórias diferentes por conta das particularidades que delineiam o contexto de diferentes países. Todavia, o que parece predominar nesta abordagem é a ideia de que o modelo sueco — ou as leis que criminalizam os clientes, leis implantadas na Suécia desde 1999 — se configura como a panaceia para o “problema” da prostituição que, seguindo a herança do abolicionismo do século XIX, estaria relacionado com o tráfico sexual e ainda uma violência contra as mulheres¹²⁷.

O regulamentarismo identifica a prostituição a um “mal” necessário, devendo ser, portanto, controlado pelo Estado. Ao invés de acabar com a prostituição, conforme se verifica no proibicionismo/abolicionismo, a máxima desta abordagem é “controlar a prostituição”. A ideia de controle aqui envolve a formulação de políticas públicas que visam definir alguns requisitos específicos para a manutenção das atividades relacionadas à prostituição. Tais políticas apresentam, em sua maioria, cunho higienista, são aplicadas no âmbito da saúde e da polícia e visam reduzir os ditos efeitos deste “mal”. Registro de prostitutas em delegacias, a realização de exames periódicos, a demarcação de espaços na cidade para o exercício da prostituição, o que seriam as chamadas “zonas de tolerância”, são alguns exemplos de medidas no âmbito deste sistema (BARRETO, 2008; 2015; BARRETO; MAYORGA, 2016; TAVARES, 2014; 2016; GUERRA, 2019).

¹²⁶ No capítulo 2, fiz uma reflexão sobre o abolicionismo em suas relações com os discursos de combate ao tráfico de pessoas. Já no capítulo 6, apresentarei algumas feministas radicais cujas elaborações teóricas consolidam as ideias sobre este modelo.

¹²⁷ No livro organizado por Ellis Ward e Gillian Wylie, “*Feminism, prostitution and the state: the politics of Neo-abolitionism*”, análises críticas são apresentadas sobre a implantação de políticas neoabolicionistas em diversos contextos nacionais pelo mundo.

Em obra que apresenta uma história das ideias sobre a prostituição no século XIX, por meio da análise de textos médicos produzidos na cidade do Rio de Janeiro, entre as décadas de 1840 e 1890, Magali Engel demonstra o embate entre os médicos cujas propostas se classificavam como regulamentaristas e aqueles que se posicionavam contra estas propostas, mais alinhadas, assim, a uma perspectiva proibicionista/abolicionista. Os projetos de regulamentação da prostituição, naquela época, eram inspirados na obra do Dr. Parent-Duchâtelet e em experiências tidas com a implantação de medidas regulamentaristas em outros países. Seguindo essa perspectiva normatizadora e fundada em um dito saber científico, normas higiênicas e policiais eram defendidas como necessárias para tratar a prostituição, entendida como uma doença incurável. O objetivo da regulamentação, assim sendo, era “converter a prostituição em espaço útil, isolando-o, restringindo-o e transformando-o em espaço higienizado” (ENGEL, 1989, p. 109). A crítica antirregulamentarista enfatizava que a regulamentação significava a legalização do mal e favorecia o aumento da prostituição. Os médicos antirregulamentaristas diziam que a prostituição deveria ser combatida a partir de intensa repressão policial que, caso não fosse capaz de abolir a prostituição, pelo menos reduziria sua prática (ENGEL, 1989)¹²⁸. O que nunca aconteceu, de fato.

O eixo laboral traz a prostituta como trabalhadora, como um sujeito político, um sujeito de direitos. Trata-se, portanto, de uma abordagem que dispõe sobre o reconhecimento da prostituição como um trabalho e marca a inserção das prostitutas organizadas ou não em torno de um movimento mais ou menos consolidado na esfera de discussão pública sobre o trabalho que exercem. Nessa linha, o que se defende é que a exploração que porventura ocorre na prostituição é fruto do estigma e isolamento que a essas mulheres são atribuídos em diversos espaços sociais. As lutas por melhores condições de trabalho e, em extensão, pela valorização da identidade profissional, que passa, então, pela dissociação do estigma que comumente se prende ao exercício da prostituição, são lutas que expressam a capacidade de agência destas sujeitas (BARRETO, 2008; 2015; BARRETO; MAYORGA, 2016; TAVARES, 2014; 2016; GUERRA, 2019).

¹²⁸ Uma discussão sobre práticas regulamentaristas e as tentativas de adoção das mesmas no Brasil pode ser consultada também em Carrara (1996).

O movimento brasileiro de prostitutas, no geral, se aproxima desta visão laboral, apesar de demandar medidas que, muitas vezes, tangenciam o modelo dito regulamentarista (BARRETO; MAYORGA, 2016).

Considera-se que o Brasil é um país abolicionista. Bárbara Lobo, em sua tese de doutorado, diz que a prostituição no nosso ordenamento jurídico ocupa uma espécie de “limbo jurídico”, pois não é tipificada como crime, apesar de todas as atividades em seu entorno o serem, mas, por conta da reprovabilidade moral da prática, também não é regulamentada como trabalho. As pessoas que a exercem, e que, no caso desta pesquisa, trata-se das mulheres cis, são relegadas a uma instância de invisibilidade, com consequências que passam pela falta de proteção no que se refere às legislações trabalhista e previdenciária, bem como pela ausência de políticas públicas que lhe sejam específicas (LOBO, 2017)¹²⁹.

Desde o ano de 2002 e inscrito no código n.º 5198-05, o trabalho sexual é reconhecido como ocupação e integra a Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) sob o título “profissional do sexo”, e seus correlatos “garota de programa”, “garoto de programa”, “meretriz”, “messalina”, “michê”, “mulher da vida”, “prostituta”, “trabalhador do sexo”. Trata-se de uma das conquistas do movimento brasileiro de prostitutas. No entanto, esse status de ocupação não exime a carga de marginalidade que ainda se associa ao exercício da prostituição. Monique Prada (2015) reflete sobre esse ponto:

Incluir o trabalho sexual na CBO foi sem dúvida uma grande vitória do movimento de prostitutas brasileiro na década passada. No entanto, de nada adianta podermos atuar individualmente se nosso local de trabalho é clandestino. Didaticamente (não me odeie por isso), vamos lá. Imagine-se sendo, por exemplo, uma escritora – num país onde vender livros escritos por outra pessoa é crime. Tu serias lida apenas se tivesses grana e condições de imprimir, divulgar e vender teus próprios livros – e que escritora tem essa condição? Nossa situação hoje é similar: podemos atuar individualmente mas poucas de nós conseguem atuar de modo totalmente independente. Passamos então a ser tão clandestinas quanto nossos locais de trabalho, e isso com a consequente amplificação do estigma e todas as questões abordadas em outros tópicos.

Barreto (2015) sumariza os projetos de lei que tramitaram no Congresso Nacional no período entre 1975 e 2012 e que se relacionam com a prostituição. Desse apanhado de projetos

¹²⁹ As “regulamentações” que existem sobre a prostituição estão no Código Penal, e não em dispositivos que garantam direitos trabalhistas e previdenciários. E isso já nos fornece uma ideia do “verdadeiro” status da prostituição no Brasil.

de lei, destaco dois deles que foram elaborados em parceria com o movimento brasileiro de prostitutas, particularmente com a Rede Brasileira de Prostitutas: o PL 98/2003, do deputado Fernando Gabeira (na época integrante do PT/RJ), e o PL 4211/2012, do deputado Jean Wyllys (PSOL/RJ). O PL 98/2003 propunha a exigibilidade de pagamento por serviço de natureza sexual e a supressão dos artigos 228, 229 e 231 do Código Penal, artigos atinentes à criminalização do entorno da prostituição (casas e agenciadores, por exemplo) (GABEIRA, 2003). O PL 4211/2012, baseado no projeto de lei de Fernando Gabeira, visa regulamentar a atividade dos profissionais do sexo, definidos como toda pessoa maior de 18 anos que presta, voluntariamente, serviços sexuais mediante remuneração. Semelhante projeto prevê que o profissional do sexo pode prestar serviços de forma autônoma, ou coletivamente em cooperativa, e teria direito à aposentadoria especial. O projeto busca ainda dissociar o trabalho sexual de exploração sexual, esta sim considerada como um crime e que acontece quando não há o pagamento do serviço sexual contratado, ou quando há a apropriação total ou maior que 50% do rendimento de prestação de serviço sexual por terceiro, ou ainda quando a pessoa é forçada, mediante grave ameaça ou violência, a exercer a prostituição (WYLLYS, 2012).

Ambos os projetos de lei citados foram arquivados, e, em um Congresso Nacional formado, em sua maioria, por representantes conservadores, projetos que pautem algum aspecto relacionado ao reconhecimento da prostituição como trabalho não são vislumbrados neste cenário. Contrariamente, o que tem surgido são projetos que defendem a criminalização de quem contrata serviços sexuais e que propõem a retirada da prostituição da CBO. Apesar disso, no meu campo da pesquisa, são feitas referências à regulamentação da prostituição.

Espelhando a falta de consenso que existe nos segmentos do movimento de prostitutas no Brasil acerca do processo de regulamentação da prostituição, as mulheres que exercem o trabalho sexual na região da Guaicurus também apresentam pontos de vista variados e esparsos sobre o assunto. Aspectos da regulamentação são mais discutidos no âmbito dos grupos organizados de trabalhadoras sexuais, particularmente na APROSMIG e no Coletivo Rebu. Contudo, nas conversas individuais que tinha com as minhas interlocutoras, eu perguntava o que elas pensavam sobre o tema, e as mesmas falavam que não faziam defesa ou oposição sobre a pauta porque isso precisava ser mais discutido entre as prostitutas. Sempre mencionavam sobre as reservas de que os resultados de uma possível regulamentação as colocassem sob o

mando de algum “*patrão*” ou que elas tivessem que “*assinar carteira*” com a denominação de prostituta.

Os agentes religiosos, por seu turno, demonstravam em suas falas que o assunto era algo sobre o qual se refletia na pastoral, mesmo que essa abordagem contemple imprecisões. Mostro aqui trechos de fragmentos discursivos de agentes religiosos, fragmentos discursivos que focam em determinados pontos da ideia veiculada de regulamentação da prostituição:

Trabalhamos muito porque os quatro projetos que temos aqui no Brasil, nós formamos uma rede, e todo ano fazemos um encontro em São Paulo, entende? E essa rede, a gente procura ir melhorando, vendo o que a sociedade acha, como a prostituição em outros estados vai caminhando, né, e trabalhamos muito em ver se a prostituição teria que ser legalizada, então saíam tantos projetos a favor da mulher ter carteira assinada, muita coisa. E a gente trabalhou, estudou muito nesse sentido. Mas a gente pensa muito assim, e elas dizem “como eu vou assinar minha carteira como prostituta? Quem vai querer no trabalho uma mulher que tenha na carteira assinado prostituta?” [...]. Então acho que tem coisas que a gente não está muito a favor, né? Mas estamos estudando qual seria o melhor, mas não chegamos a um determinado ponto, entende? (Simone).

[...] não li muito sobre o assunto, não tenho uma coisa embasada pra te responder sobre isso, mas eu sei te falar pelo que eu já tenho escutado, pelo pouco que eu tenho lido, ele não vai resolver a mulher, vai continuar culpando ela e vai piorar a situação da mulher. Porque a gente tem percebido que as políticas principalmente com o atual governo, a gente está tendo perda de direitos, na verdade ele não gosta de pobre, não gosta de mulher, ele não gosta de ninguém. E a gente está percebendo que isso vai trazer muito mais, porque aí se eles começarem a exigir carteira assinada, tã nã nã, tã nã nã, o que que vai acontecer? As mulheres vão sair de uma estrutura, vamos supor, de um hotel, e começa a se prostituir na rua. Aí vai ter uma prostituição na rua, que já existe, mas você imagina assim, se a gente tem quatro mil mulheres circulando nos hotéis, que a gente falar que tem mais mil mulheres vão pra praça se prostituir, que que vai virar a situação? Então por isso que eu acho que vai se tornar uma situação muito precária pra essas mulheres, porque eu não vejo como a regulamentação trazendo coisas boas pra elas, eu acho que eles estão tentando justamente criar mais controle pra puni-las. (Jurema).

Contemplam pontos diversos os fragmentos discursivos (re)produzidos pelos agentes religiosos em relação à possibilidade de regulamentação da prostituição. Similar nestes fragmentos é sempre a proposição da defesa dos “*direitos humanos*”, de modo geral.

[...] por sermos da Igreja, nós não podemos falar “nós somos a favor da regulamentação da prostituição”. O que que como Igreja podemos fazer? Trabalhar com as mulheres a questão do protagonismo, da autonomia, incentivar os coletivos que elas têm aqui, incentivar elas pra lutar por direitos. Mas a gente não pode falar assim “regulem a prostituição”, por exemplo, “lutem para regulamentar” a gente não pode trazer isso assim. Primeiro que a gente vai fazer todo o processo, trabalhar a autoestima, a dignidade, o protagonismo, essas coisas, cuidado, porque elas se sentindo fortalecida, ela procura o caminho que ela quer. [...] Mas enquanto, por

exemplo, se a gente for escrever um texto, a gente não pode colocar Diálogos Pela Liberdade, Instituto das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor é a favor da regulamentação da prostituição. Não pode, enquanto instituição nós não podemos. Mas podemos estudar, refletir, mas ir pro papel, dessa forma, não. [...] Aí a gente só pode falar dos prós e contras, discutir e tudo. (Rita).

A gente estudou muito sobre isso, então isso não é um consenso dentro da instituição, ficou uma coisa meio assim, que a gente teria que lutar pelos direitos humanos dentro da prostituição. Você tem um lugar, você aluga pra trabalhar e tal, mas como que você regulamente isso como um trabalho. Apesar de estar na CBO? Entendeu? Então eu, pessoalmente, entendo que deveria sim existir uma regulamentação, entendeu? Porque no Brasil não é crime, você sabe [...] Aí você não tem uma lei que regulamenta, aí você cria um estado de exceção. Por quê? Porque quem dá as regras lá dentro é quem está com o poder econômico, que é exatamente quem é o criminoso, que é o proxeneta. Então, se a mulher, vamos supor, pelo código de defesa do consumidor, ela está no hotel: “Eu tô hospedada, minhas coisas foram roubadas lá, eu fui agredida. O hotel é responsável pela minha segurança. Eu posso ir no código de defesa do consumidor e reclamar”. A prostituta não pode, porque ela é puta, ela vai chegar na delegacia: “não, o que que você está fazendo aqui?”. A Maria da Penha só serve pra violência doméstica, não serve pra prostituição. (Bertha).

Em um cenário em que a plataforma de mobilização coletiva se refere aos direitos das mulheres, ou aos “*direitos humanos dentro da prostituição*”, a questão da regulamentação, seja em quais termos for, se invisibiliza então, e não se conforma um debate que pode ter implicações no fortalecimento de uma identidade profissional e política da prostituta. As lutas são pelos direitos das mulheres. Lutas importantes e necessárias, sem sobra de dúvidas. Mas e os direitos trabalhistas e previdenciários das prostitutas? Com esta indagação não intento sugerir a defesa de um ou outro projeto de regulamentação, até mesmo porque isso não está em pauta atualmente. Apenas chamo a atenção aqui para a mobilização de uma gramática de direitos que sequer propõe o debate sobre a prostituição como um trabalho e as trabalhadoras sexuais como uma categoria profissional.

5.4.2 A ajuda (e as lutas) em tempos de pandemia

O ano é 2020. Estava já no momento da escrita desta pesquisa e afastada fisicamente do campo. O último encontro que tive com as trabalhadoras sexuais aconteceu no dia 08 de março de 2020, em uma manhã de domingo, em função das manifestações para o Dia Internacional da Mulher. Neste dia, marchamos alegres e sem imaginar o que se avizinhava: a pandemia de coronavírus no mundo. Uma crise sanitária sem precedentes que escancarou as desigualdades

sociais que fundamentam o sistema capitalista. No Brasil, país em que o nosso principal dirigente se baseia em pressupostos negacionistas, a gestão da pandemia tem sido feita a partir de uma necropolítica (MBEMBE, 2018).

Milhares de vidas foram perdidas nesta pandemia. E outras tantas foram afetadas pelo luto, pelo desamparo financeiro, pelos conflitos políticos e sociais que se implicam do avanço da Covid-19. E quanto às mulheres que exercem a prostituição, como o seu trabalho e a sua vida foram impactados, nestes tempos pandêmicos? Não intento responder essa questão em seus pormenores. Inúmeros textos têm sido publicados desde então e que nos oferecem elementos para pensar sobre dada situação. Destaco, dentre aqueles, o texto de Elisiani Pasini, escrito logo no início da pandemia, e que se intitula “*Nós Existimos: Reflexões Sobre O Trabalho Sexual e Covid-19 no Brasil*” (PASINI, 2020). Escrevi um texto em parceria com Caroline Rodrigues Silva que aborda a temática. O título deste texto é: “*O vírus e as trabalhadoras sexuais na Guaicurus: breves notas sobre a resistência e a solidariedade em tempos de pandemia*” (SILVA; SILVA, 2020).

Esta parte é composta por alguns registros de situações que ocorreram no campo em que se posicionam as minhas interlocutoras nesse período do início da pandemia. Apresento tais registros, pois entendo que eles contribuem para a compreensão das relações entre agentes de grupos religiosos e trabalhadoras sexuais, e por extensão, uma compreensão da categoria de ajuda, o que tenho me dedicado nesta pesquisa.

É 16 de março de 2020, segunda-feira. Meu primeiro dia de quarentena por conta do surto de coronavírus no Brasil. As aulas no instituto em que leciono foram adiadas. Permaneço na cidade de Sorocaba para evitar deslocamentos e aglomerações em aeroportos ou rodoviárias. Essa semana do dia 16 de março se prolonga por conta das preocupações de sobrevivência que surgem diante do risco que todos correm. Quero saber notícias daqueles e daquelas que amo e dos quais estou longe. Entro em contato com a Jade por áudio perguntando como estava. Ansiava por notícias suas e das mulheres nos hotéis. Jade me fala que estão desesperadas. Os hotéis seriam fechados a partir de sábado, dia 23 de março, e a maioria não tinha onde ficar. Precisavam de ajuda. Nos áudios que me envia, relata que conseguiram que um grupo de mulheres que não podiam ficar nos hotéis fossem acolhidas em uma casa, em Sabará, pertencente a um dos movimentos sociais de moradia em Belo Horizonte. Mas sabemos que elas ainda precisam de alimentos e produtos de limpeza e higiene pessoal para passarem a

quarentena nesta casa. Peço ajuda por meio das minhas redes sociais, e mais diretamente para amigos e conhecidos que compreendem a realidade do trabalho sexual.

É 14 de abril de 2020. Observo, da minha localização de quilômetros de distância, os movimentos de integrantes dos grupos religiosos que atuam na Guaicurus. Nas redes sociais de uma integrante de um dos grupos de base protestante, vejo fotografias das cestas básicas, materiais de limpeza, produtos de higiene pessoal que serão doados aos grupos de trabalhadoras sexuais da Guaicurus. Junto às fotografias estão legendas como: “*Mais um dia de luta com elas e para elas!*” Leio ainda: “*Um recadinho para as mulheres que atendemos. O foco e o objetivo do projeto [...] é e sempre será: lutar junto com vocês...amar e cuidar...sentir a dor de vocês e acreditar que tudo pode e vai melhorar*”.

O tempo vai passando e tomo conhecimento de ações específicas da pastoral. Além do apoio junto à Secretaria do Migrante para conseguir passagens para as mulheres que possuem vínculos familiares em outras cidades, como me foi dito por Jade, a pastoral promove, neste período de pandemia, as seguintes ações: apoio às iniciativas dos coletivos de mulheres; articulação com empresas, instituições religiosas e outras organizações para a doação de cestas básicas e artigos de higiene; apoio social e psicológico via WhatsApp. Nas publicações no blog do grupo católico, ainda é possível ler:

Devemos aprender a ler, escutar, compreender e questionar as realidades sociais, econômicas e culturais nas quais a nossa missão atua. Somos interpeladas a desafiar o comodismo das respostas prontas, os padrões hegemônicos, “a normalidade” e nos inserir nas periferias e nas fronteiras onde a exclusão e as injustiças se materializam. Somos impulsionadas a responder os desafios à luz do Evangelho. E quem nos aponta o caminho? Com quem queremos construir esse “novo horizonte”? Experimentamos nestes dias um pouco do Reino de Deus na força da sororidade das mulheres. De fato, “a audácia do Espírito nos impulsiona” a continuar na luta por um mundo mais justo.

Neste período de pandemia, as relações de *ajuda* que são construídas entre os agentes dos grupos religiosos e as trabalhadoras sexuais não deixam de ser também relações demarcadas pelas tensões. Santuzza Alves, trabalhadora sexual que lidera o Coletivo Rebu, publica em sua rede social.

Toda ajuda é bem-vinda e nesse momento de pandemia é essencial, mas não podemos nos iludir, temos que manter os pés no chão, isso vai passar e vamos continuar exercendo um trabalho não regulamentado, sem direito trabalhista algum.

Eu sempre vou ter um pé atrás com grupos religiosos que dizem apoiar as trabalhadoras sexuais, mas não apoiam a luta pela regulamentação do trabalho sexual.

Na realidade esses grupos precisam que continuemos na clandestinidade para que possam ter "a quem salvar".

Nós precisamos é nós fortalecer, precisamos ocupar todos os espaços de discussões, para que as pessoas enxerguem que não precisamos ser salvas, precisamos ser reconhecidas e nosso trabalho devidamente regulamentado.

Se você me respeita, você também respeita o meu trabalho.

Organizadas em grupos apoiados financeiramente por recursos de editais de organizações não governamentais, como a Escola de Ativismo, as trabalhadoras sexuais implementaram ações que minimizaram os efeitos perversos deste período de crise que vivemos (e que parece não passar). Um exemplo concreto dessa luta que uniu os três grupos de trabalhadoras sexuais da Guaicurus, a APROSMIG, o Coletivo Clã das Lobas e o Coletivo Rebu, foi a abertura de uma casa de acolhimento de trabalhadoras sexuais, a Casa de Acolhimento Penhas e Izadoras. A iniciativa também é apoiada pelos grupos religiosos a que fiz menção neste estudo.

Já é princípio do ano de 2021, e o Brasil ainda continua figurando no topo das estatísticas de contaminação pelo coronavírus, bem como de mortes causadas pelo agravamento da Covid-19. A luta das trabalhadoras sexuais pela sobrevivência continua, acontece todo dia, luta que tem sido articulada ao apoio de diversas organizações e movimentos, inclusive os já costumeiros grupos religiosos.

CAPÍTULO 6 A ZONA COMO UM ESPAÇO DE AJUDA

“As feministas, a igreja e a polícia são, ao mesmo tempo, amigos e inimigos das prostitutas”¹³⁰. Essa frase apareceu logo na introdução deste estudo e a retomo agora neste capítulo final, explicando o motivo. A partir desta frase, escrevi os capítulos que seguiram à introdução pousando meu olhar sobre a “igreja” ou pelo menos sobre os grupos ou formas organizacionais que com a(s) igreja(s) se relacionam, e intersectam, assim, o campo da prostituição. Agora, nesta parte, retomo a frase para destacar a complexidade do espaço social em que os grupos religiosos atuam, no caso, o espaço da Guaicurus, a zona de BH.

As relações com a(s) igreja(s), na figura dos grupos religiosos, constituíram o foco da análise no campo. Contudo, não pude deixar de levar em conta os atravessamentos que as ações de outros atores, como as feministas e o Estado, tiveram nesse campo. Então, neste capítulo, o objetivo é refletir sobre como a Guaicurus torna-se um espaço de disputas, e sobre os modos de diferentes atores (dentre estes as feministas, a(s) igreja(s) e o estado) se apropriarem desse espaço. Isso porque entendo que as formas de estes se apropriarem do espaço se articula com uma determinada noção de ajuda e, por vezes, de não ajuda.

Reflico sobre como a Guaicurus, entre outras relações, se constitui também por meio da ajuda às mulheres que exercem ou exerceram a prostituição. A Guaicurus se constitui espaço da ajuda a partir da apropriação deste espaço por diferentes atores, o que nos permite pensar em outros tipos de “ajuda” além do que é praticado pelos grupos religiosos, mas que não deixa de se interconectar com os mesmos. Neste ponto em que situo outros atores no espaço, demarco que, para além do sentido de cooperação que, geralmente, permeia a noção de ajuda, existe a disputa de narrativas, acerca da prostituição e daquelas que a exercem. Sendo assim, ao mesmo tempo que podemos situar a relação de ajuda, emergem outras relações e representações que contestam o pressuposto da ajuda.

Ao falar da Guaicurus como espaço da ajuda, estou dizendo de um espaço social, e um espaço social bem específico, qual seja, a zona. Assim, inicio com uma reflexão sobre espaço (MAHLER; PESSAR, 2001; MASSEY; KEYNES, 2004) e sobre o espaço da zona (PARK,

¹³⁰ Frase dita pelo Prof. Thaddeus Gregory Blanchette no “Seminário sobre o Preconceito na Prostituição – Luta por Direitos”, seminário realizado em 2017, na cidade de Belo Horizonte.

1967; PERLONGHER, 1987; ENGEL, 1989; PHETERSON, 1993; MORAES, 1995; JULIANO, 2005; OLIVAR, 2010; 2014; SIMÕES, 2010; TAVARES, 2014; RAMOS, 2015; LOBO, 2017).

O espaço possui uma dimensão relacional. A produção de determinado espaço acontece por meio das relações que tecemos uns com os outros, e essas relações não são homogêneas, prescritas a priori. O espaço é, deste modo, parte integrante e resultado do processo de constituição de identidades. O que advém desse aspecto que permeia o conceito de espaço é a oposição a um essencialismo das identidades. Ao invés de uma política que pressupõe identidades já definidas e que acabam sendo classificadas no âmbito de um estereótipo (a noção de “mulher”, por exemplo), essa perspectiva oportuniza a ênfase na construção dessas identidades centradas em processos políticos. Falamos de sujeitos políticos que ocupam e constroem o(s) espaço(s), e de espaço(s) que também produz(em) estes sujeitos políticos (MASSEY; KEYNES, 2004).

Ao se constituir pela coexistência de distintas trajetórias e relações, o espaço se abre para a multiplicidade, a possibilidade da diferença. O espaço acontece no encontro ou não das trajetórias, “onde elas coexistem, afetam uma a outra, lutam.” (MASSEY; KEYNES, 2004, p.17). As histórias que (re)produzem este espaço, ou são (re)produzidas nesse espaço buscam abarcar as múltiplas geografias e os múltiplos pontos de vistas, e se opõem aos movimentos de imposição daquilo que se convencionou como sendo o “universal” dentro das figuras do “ocidente” e do homem branco heterossexual (MASSEY; KEYNES, 2004). Lembro aqui o alerta de Chimamanda Adiche (2009) sobre o perigo de uma história única.

Além de ser relacional e forjado na multiplicidade, o conceito de espaço trazido por Massey e Keynes (2004) se articula ainda a um processo de devir, isto é, o espaço não se trata de um sistema fechado, algo que está completo ou mesmo finalizado. O espaço se encontra sempre em um fazer-se. Sustentada em uma relação entre espaço e tempo, essa característica nos remete a um espaço em que não se cabem mais as grandes narrativas do progresso ou de desenvolvimento ligadas à dita modernidade. Assim como o tempo, a constituição do espaço não obedece a uma ordem linear. “O espaço, então, é o produto das dificuldades e complexidades, dos entrelaçamentos e dos não-entrelaçamentos de relações, desde o inimaginavelmente cósmico até o intimamente pequeno.” (MASSEY; KEYNES, 2004, p. 17).

Nesse sentido, considero os efeitos que as relações entre os marcadores da diferença têm sobre a produção contínua do(s) espaço(s) e reflito sobre as geografias de poder marcadas por gênero (MAHLER; PESSAR, 2001). A expressão, construída por Mahler e Pessar (2001) no bojo da realização dos estudos sobre migração e mobilidades transnacionais, se baseia na categoria de “localização social” que se refere a posições sociais criadas a partir de fatores históricos, econômicos, geopolíticos, coloniais, baseados no parentesco, que localizam os países e, por extensão, as pessoas em deslocamento. Essas diferentes localizações resultam em hierarquias de poder vivenciadas pelas pessoas, e isso influencia no(s) modo(s) como tais pessoas acessam recursos e espaços. O gênero, interseccionado por raça, classe, nacionalidade, organiza as relações e negociações que ocorrem entre as pessoas, atua como marcador das posições que as pessoas ocupam nos espaços e os trânsitos que fazem entre estes espaços. Não obstante o conceito de geografias de poder marcadas por gênero ser uma formulação analítica para a compreensão de contextos transnacionais, as autoras afirmam em seu texto que o conceito é fértil para analisar as complexidades de outros espaços em diferentes escalas geográficas e sociais (MAHLER; PESSAR, 2001). E é tendo em vista este ponto que penso nestas geografias de poder marcadas por gênero em meu campo, já introduzindo uma discussão sobre a zona.

Digo, então, que a configuração dos espaços na cidade se caracteriza a partir dos efeitos destas geografias de poder marcadas por gênero (MAHLER; PESSAR, 2001). Penso aqui nas dinâmicas sociais e políticas que permeiam a região da Guaicurus, a zona de Belo Horizonte. A zona reflete em sua constituição concreta e simbólica os efeitos dos papéis sociais de gênero que podem ser desempenhados pelos sujeitos, em especial, pelas mulheres. “Território do sexo”, local em que a sociedade “aceita” e legitima as movimentações que se relacionam com a prostituição (RAMOS, 2015); a zona, por entre ruas, calçadas, cabines eróticas e “*sobedesce(s)*”¹³¹, promove a diferenciação entre as mulheres na sociedade, por exemplo.

A zona é lugar do comportamento ameaçador (SIMÕES, 2010), lugar das putas, as mulheres que se desviam das normas relacionadas ao modo “correto” de ser mulher (JULIANO, 2005). Das fronteiras que separam a zona de outros espaços, identificam-se, ao mesmo tempo, os papéis da “puta”, de um lado, e da “esposa” ou “moça de família” ou “boa moça”, de outro

¹³¹ Expressão pela qual os hotéis de prostituição na Guaicurus são comumente conhecidos.

lado. A “puta” é a mulher “pública”, a que exerce as funções relacionadas ao sexo comercial, ao sexo “público”, a mulher que ocupa os espaços que foram definidos para o exercício da prostituição. Em contrapartida, o “lar” é o espaço da “esposa” e a esta mulher atribuem-se as funções do sexo privado (MORAES, 1995; SIMÕES, 2010; RAMOS, 2015).

Baseando-se, assim, em uma perspectiva que objetiva o controle e a disciplina (FOUCAULT, 2014) dos comportamentos e espaços, as mulheres, portanto, são localizadas na cidade a partir da oposição “santas” e “putas”. Outras dualidades persistem: dentro x fora, puro x impuro, sagrado x profano, certo x errado, saudável x não saudável, normal x anormal (MORAES, 1995; SIMÕES, 2010; RAMOS, 2015). Neste contexto, os espaços de prostituição se conformam a partir de uma política de segregação que articula desvio, estigma e impureza (RAMOS, 2015).

A região da Guaicurus não possui apenas hotéis de prostituição. Há os salões de beleza, as barbearias, as lojas de ferragens, lojas de produtos para a pesca, lojas de utensílios domésticos, as lojas dos chineses, os shoppings populares. Todavia, em Belo Horizonte, ainda quando se fala em Guaicurus, se formam os sorrisos maliciosos ou são proferidos comentários sobre os “perigos” que circundam aquela região. A zona ilustra a questão das relações entre o público e o privado na demarcação dos espaços da prostituição. Precisamente, como disse Barreto (2008), são os lugares destinados ao exercício da prostituição são públicos, localizados em regiões centrais ou periféricas das cidades. As pessoas sabem que a zona existe e onde existe. Porém, de forma concomitante, os espaços na zona aparecem “camuflados” na cena urbana e restritos a determinadas pessoas. Entre uma loja e outra, por exemplo, há as escadas íngremes de um hotel de prostituição, expostas e, ao mesmo tempo escondidas, como percebo na Guaicurus. Barreto e Prado (2010, p. 199) refletem:

A prostituição, vista como algo negativo, mas necessário, deve ocupar um lugar de invisibilidade dentro das cidades. É comum encontrar as chamadas “zonas de prostituição”, que são áreas específicas onde ocorre esta atividade e onde ela é aceita de algum modo, ou locais (como ruas e praças) que são famosos por ser de prostituição. Em todas as cidades que tivemos contato era possível observar a existência destas áreas, o que é uma forma tanto de segregar as prostitutas quanto de garantir que a “pouca vergonha” fique escondida, evitando sua proximidade com as “pessoas de bem”. Cada cidade tem uma forma própria de lidar com essas questões, sendo que a invisibilidade pode ser conseguida pelas construções fechadas, como é o caso de hotéis e bordéis, pelos estilos de roupas, pelos horários de prostituição, atingindo também as próprias mulheres e seus clientes. Contudo, a invisibilidade não pode ser completa, pois é preciso que saibamos separar as “putas” das “pessoas de bem”, delimitando o que podem ser, onde podem ir, o que podem fazer, marcando

claramente os limites e possibilidades de circulação dentro da cidade e também de cada identidade.

“Invisibilidade visível”, expressão utilizada por Lobo (2017) para se referir ao(s) espaço(s) da prostituição e das prostitutas na sociedade, a meu ver, parece adequada para ilustrar este aspecto do campo e que foi levantado no trecho que destaquei do texto de Barreto e Prado (2010).

Na época em que eu, uma mulher que veio de uma cidade do interior de Minas Gerais e que estudava em uma universidade privada da capital mineira, andei pela primeira vez nas proximidades da Guaicurus para comprar minha calculadora em um dos principais shopping populares¹³², de certo modo, não fui capaz de romper com a tradicional divisão entre as “putas” e as “mulheres direitas” e com o imperativo social (implícito, mas que, por vezes, se apresenta de modo explícito) de que, naquele espaço, circulavam-se sujeitos diferentes, ou melhor dizendo, mulheres diferentes de mim. O medo de ser confundida com uma prostituta ao circular na Guaicurus, medo este que me acompanhou em muitos momentos da pesquisa, tem a ver com a (re)produção desta divisão e com a (re)criação de hierarquias de poder (MAHLER; PESSAR, 2001) entre mim e aquelas mulheres.

Cito aqui Dolores Juliano (2005) quando esta autora lembra que, numa sociedade profundamente envolvida nos valores burgueses, a prostituta desempenha uma função pedagógica quando a estigmatização que lhe é atribuída demonstra o que acontece com a mulher que não cumpre seu papel na ordem social. A estigmatização da prostituta é um dos mecanismos de controle das mulheres, não obstante atingir a todas nós, evidentemente, em diferentes níveis e intensidades (JULIANO, 2005; PHETERSON, 1993). A zona, lugar das prostitutas, torna-se então “espaço útil a ser vigiado” (MORAES, 1995, p. 95).

A noção de região moral, estabelecida por Robert Ezra Park, auxilia na compreensão da constituição da zona como um espaço na cidade. Segundo Park (1967), para além da determinação de fatores econômicos e sociais, a cidade organiza seus espaços a partir de uma ordem moral. Os costumes e tradições, traduzidos em códigos morais, reúnem ou concentram as pessoas em locais específicos. A cidade, para o autor, apresenta várias regiões morais identificadas cada uma delas pelos grupos sociais que apresentam determinados padrões de

¹³² Um relato mais detalhado sobre esse episódio foi realizado no capítulo 1.

comportamento, e estes podem ser considerados “desviantes”, “anormais” ou não (PARK, 1967). Destarte, a zona é uma região moral contida por fronteiras concretas e simbólicas que organizam um espaço destinado à vida considerada boêmia, aos encontros amorosos, ao exercício de uma sexualidade vista como mais “livre”. Território do desejo (SIMÕES, 2010).

A definição dos espaços para o exercício da prostituição na cidade passa pela ótica higienista (SIMÕES, 2010), pauta-se em argumentos regulamentaristas e que sustentam uma concepção burguesa de mulher e de cidade (ENGEL, 1989; RAMOS, 2010). Engel (1989) fala de como os médicos, lá em meados do século XIX, contribuíram para a produção de um saber que visava à ordenação social do espaço urbano do Rio de Janeiro, por exemplo, nos moldes burgueses. Inclusa no projeto de higienização do espaço urbano estava a ideia de normatização da prostituição com medidas de caráter policial e higiênico que se orientavam pela identificação das prostitutas e isolamento delas em determinadas áreas da cidade, e o consequente controle de seus corpos pelo médico e pela polícia, já que à prostituta cabia o peso da propagação de doenças aos homens (e a suas famílias) e ainda a (re)produção de comportamentos relacionados à delinquência. O bordel torna-se espaço higienizado, e isso:

[...] significa, de um lado, delimitar precisamente o lugar da anormalidade, eliminando-se, como no caso da prisão, do hospício etc. a confusão entre o sadio e doente, disseminados indistintamente pelo espaço da cidade; e, de outro, controlar a doença, retirando-lhe o caráter ameaçador para convertê-la em mal necessário. (ENGEL, 1989, p. 118).

A criação do bordel higienizado (ENGEL, 1989; SIMÕES, 2010) ou da zona confinada (RAMOS, 2015) nos remete, portanto, aos resquícios de uma medida de cunho regulamentarista, apesar de o Brasil adotar uma postura abolicionista na tratativa das questões formais que envolvem a prostituição. Essa posição que aparenta, por vezes, ser contraditória reflete na atuação contemporânea da polícia (e de outras instâncias do Estado) nos espaços de prostituição. Têm-se períodos de tolerância, têm-se períodos de intensa repressão policial (MORAES, 1995; RAMOS, 2015). (Re)Criam-se as zonas de tolerância simbólica que delimitam, a partir de aspectos urbanísticos, discursivos, corporais e políticos, aquilo que é aceito ou não aceito, legítimo ou não, dentro e fora da prática da prostituição. Sobre estas zonas de tolerância simbólica, Olivar (2010, p. 294) ainda manifesta:

A prática legal das “zonas de tolerância” reflete e estrutura, circularmente o lugar imaginário que “a prostituição” tem dentro de um conjunto social. A mútua

exterioridade se materializa em cheio como uma decisão do Estado. A zona é um universo de possibilidades paralelo, mas também é a confirmação urbanística do estigma. Ali a ordem jurídica é suspendida. Por isso as “zonas” não são nunca lugares exclusivamente de comércio sexual. Essas “zonas” são territórios inacabados de intensa sociabilidade. Espaços em que o conjunto social hegemônico vai segregando aquilo que não quer ter presente no seu cotidiano, mas que precisa “tolerar”, ter por perto. Ou (espaços) em que aqueles corpos e experiências que fugiram dos extensivos processos de limpeza e “modernização” social vão se fazer fortes, afirmar-se, tecer-se em redes.

As zonas de tolerância simbólicas são constantemente atualizadas nas relações que os sujeitos ocupantes destes espaços tecem principalmente com o poder público. Registro o caso do conflito que marcou a Rua Garibaldi, na cidade de Porto Alegre, em 2007, e que foi tratado por Olivar (2010; 2014). As prostitutas que faziam ponto nesta rua foram proibidas de permanecerem em suas calçadas. As intensas vigilância e repressão dos brigadianos, força policial da cidade, buscavam, sob a justificativa de conter o tráfico de drogas na região, eliminar determinadas práticas e imagens das prostitutas na rua, a qual ficava nas proximidades do prédio da Secretaria de Segurança. A questão aqui não se tratava de abolir a prostituição (ou os bordéis), e sim determinar o tipo de prostituição que seria aceito ou não ali naquele espaço de trânsito das “pessoas de bem”. O que se depreende desse caso e de outros que ocorrem pelo país é que, na maioria das vezes, “[...] atrás das paredes dos prédios, ou atrás das performances de decência produtiva, elas [as prostitutas] podem trabalhar, tranquilamente, e a paisagem urbana está limpa para as famílias [...]” (OLIVAR, 2010, p. 296).

Perlongher (1987), em “*O negócio do Michê: prostituição viril em São Paulo*”, aborda as transformações do espaço e das sociabilidades no chamado gueto gay paulistano entre os anos de 1959 a 1984¹³³. O autor fala da repressão que se intensifica com a ditadura e que interfere na circulação de gays e, por extensão, de michês no centro da cidade. Além disso, traz passagens sobre os deslocamentos físicos e sociais dessas pessoas no espaço urbano em consequência da “Operação Richetti”, em referência ao delegado José Wilson Richetti que comandava a operação de “limpeza” da região central. A famosa operação “[...] propunha-se a “limpar” – ainda que não “extirpar” – as Bocas da cidade. Embora o aumento da criminalidade fosse colocado como escusa para as operações, era explícito que os inimigos principais eram os

¹³³ As observações feitas pelo autor no espaço ocorreram efetivamente entre março de 1982 e janeiro de 1985.

gays, sobretudo os travestis, e em segundo lugar, as prostitutas” (PERLONGHER, 1987, p.96-97).

Por conta de dinâmicas disciplinares que caracterizam os espaços de prostituição tais como estas trazidas por Perlongher (1987) e Olivar (2010), e outras que se apresentam nas ideias higienistas das tentativas de revitalização empreendidas a partir dos conluios entre os setores público e privado, é que me refiro à Guaicurus e a outros espaços de prostituição usando a expressão zonas de (in)tolerância. O controle da prostituição é viabilizado de formas ambíguas considerando os diferentes atores que ocupam (ou pretendem ocupar) a zona. Existe harmonia e conflito ao mesmo tempo nas relações que conformam os espaços de prostituição. Ou nas palavras de Ramos (2015, p. 191): “[...] na constituição dos espaços prostitucionais, se articulam negociações, micro atuações e táticas entre prostitutas e os outros habitantes da cidade, bem como macro atuações: leis, policiamento e grandes intervenções urbanas”.

Detenho-me agora na questão do controle da prostituição por meio dos processos de higienização urbana representados pelos projetos de revitalização que mencionei no parágrafo anterior. Tratarei, em uma parte da próxima seção, sobre as intervenções urbanas que se relacionam com a região da Guaicurus. Neste texto, apresento uma discussão sobre a Vila Mimosa e o Jardim Itatinga, as zonas de prostituição nas cidades do Rio de Janeiro e Campinas respectivamente.

Vila Mimosa é o espaço de prostituição que se formou a partir das intervenções feitas na área do Mangue, região boêmia da cidade do Rio de Janeiro desde meados dos anos de 1800. Nos anos 1930 e 1940, o Mangue era frequentado por poetas, músicos, pintores. O Mangue ocupava boa parte do centro da cidade, e em nome da modernização urbana, seu espaço começou a se transformar a partir do ano de 1943 quando é aprovado o projeto de construção da Avenida Presidente Vargas. Entre demolições e desocupações para a realização de obras públicas e também privadas, as ruas com as casas em que se podia exercer a prostituição foram diminuindo. Aquele espaço da prostituição, ao longo dos anos, vai sendo confinado e reduzido, profissionalizando-se e se adequando a um modelo de negócio¹³⁴ (MORAES, 1995; SIMÕES, 2010).

¹³⁴ Aprofundarei como essa ideia da “zona como um negócio” também tem feito sentido em meu campo, na subseção intitulada “Os donos de hotéis”.

Em Campinas, interior de São Paulo, tem-se um bairro de prostituição, o Jardim Itatinga. Localizado na periferia da cidade, o bairro é considerado a maior zona de prostituição da América Latina. Foi criado na década de 1960, mediante uma operação de limpeza que visava acabar com o exercício da prostituição no restante da cidade. A zona foi estrategicamente construída fora do espaço urbano já consolidado, a fim de localizar as prostitutas em determinado espaço. Antes da criação do bairro, a prostituição estava espalhada pela cidade, nas ruas ou mesmo nas chamadas “casas de tolerância”. Não existia um espaço que concentrava a prostituição. Reflexo de uma ordem moral, disciplinadora e que também servia aos interesses do mercado imobiliário na época, a prostituição foi removida de outros espaços, segregada e confinada (TAVARES, 2014; RAMOS, 2015).

Assim, o confinamento da prostituição, além representar uma forma de isolar e controlar o meretrício, também delimita os contornos da *cidade legal* (identificada como espaço da “família” e da “ordem”) e determina, entre outras coisas, tipos de comportamentos sexuais femininos aceitos nessa parcela da cidade (TAVARES, 2014, p. 21).

Partindo de uma premissa de que existe um “lugar apropriado” para o exercício da prostituição e de que o bairro Jardim Itatinga foi “inventado” para esse propósito, as prostitutas que trabalham fora desse lugar são perseguidas, como é o caso das mulheres que ocupam as ruas e praças do centro da cidade. Destarte, o que ocorre é uma espécie de repressão seletiva da prostituição que se traduz no seguinte: perseguição da prostituição fora do Jardim Itatinga e certa tolerância da prostituição no âmbito deste espaço. A fundação da Associação Mulheres Guerreiras, localizada no centro da cidade, se configura como uma das estratégias de proteção e permanência das prostitutas (TAVARES, 2014; RAMOS, 2015).

O trabalho de Tavares (2014) sobre a organização da prostituição no bairro Jardim Itatinga, bem como sobre a atuação da Associação Mulheres Guerreiras nos permite expandir o conceito de zona. O espaço da zona encerra uma concepção de confinamento, de segregação. Porém, levando em conta as ações políticas formuladas a partir da zona e por conta da zona (e que, muitas vezes, rompe com os limites físicos), tal espaço assume outros sentidos. Zona é local de fala, esfera da reivindicação de direitos, constitui-se uma identidade política.

Pois se a *Zona* é um lugar de confinamento daquilo que a parcela hegemônica quis segregar, ela também é um intenso espaço *criativo* de novas práticas, performances e vivências desses elementos. O confinamento paradoxalmente cria exclusão, mas também cria empoderamento, que explode com força quando sai dos contornos da

Zona, e os elementos próprios de sua condição de marginalidade são levados para o espaço institucional de disputa de legitimidade. (TAVARES, 2014, p. 115).

Valho-me desta reflexão de Tavares (2014) sobre a zona para chamar a atenção para as diferentes sociabilidades que compõem este espaço de comércio sexual, mas não apenas. A zona aparece como um espaço do qual se apropria de diferentes maneiras, entre as quais, destaco: os clientes que buscam o prazer no sexo, ou minutos de uma conversa entre as paredes dos quartos dos hotéis; os homens que apenas olham as mulheres (o que elas chamam de “*pioelhos*”); os homens que procuram beber e jogar nos bares dos hotéis; os homens que trabalham, gerenciam ou ficam com os lucros dos quartos alugados; as mulheres que trabalham nos hotéis e voltam, ao fim de um turno de uma diária, para suas casas em bairros distantes do centro de BH ou para as cidades da região metropolitana; mulheres que trabalham e moram nos quartos dos hotéis; os homens e as mulheres representantes de grupos religiosos que circulam na zona a fim de ajudar as prostitutas. Relações sexuais, relações comerciais, relações trabalhistas, relações de amor, relações de afeto, relações de amizade, relações de ajuda. Volto-me, especificamente, para as relações de ajuda que são (re)produzidas neste espaço e que (re)produzem este espaço.

6.1 A Guaicurus para além da Hilda Furacão: territórios de quem ajuda (ou não)

Todas as noites, menos às segundas-feiras, quando tomava destino ignorado, como diziam, uma fila começava na Rua Guaicurus, subia as escadas do Maravilhoso Hotel, chegava ao terceiro andar, espremia-se pelo corredor e parava na porta do mitológico quarto 304, o dos fundos, gêmeo com o quarto 303; era lá que Hilda Furacão fazia a loucura dos homens. Já no corredor sentia-se o cheiro adocicado do perfume preferido por Hilda Furacão: o Muguete du Bonheur. Foi criada a Noite dos Coronéis às sextas-feiras, reservada só para eles, que vinham do interior com seus charutos feitos de notas de mil, e foi tanto o sucesso que uma segunda Noite dos Coronéis, aos sábados, também foi lançada.

As mulheres de Belo Horizonte, as mães de família, as esposas, as noivas, as namoradas odiavam Hilda Furacão, mas os homens, ah, os homens a amavam, ela os fazia subir pelas paredes e conhecer o paraíso; daí, e a concorrência desleal dos coronéis fazia a cotação subir, o câmbio de Hilda Furacão ser tão alto.

(Trecho do livro “Hilda Furacão”, de Roberto Drummond).

Hilda Furacão. Mulher, uma mistura de realidade e ficção que ainda faz parte do imaginário sobre a Guaicurus. Hilda foi inspiração para o livro de Roberto Drummond, obra

que foi adaptada no formato de minissérie pela Rede Globo de Televisão, no ano de 1998. Da esquina da Rua Guaicurus com Rua São Paulo, vejo os rostos de Hilda ao lado de Cintura Fina e das famosas “namoradeiras” estampados nos tecidos que esvoaçam nas janelas do Hotel Magnífico.

Figura 20: Hotel na Guaicurus



Fonte: Imagens do Facebook “Movimento Distrito Guaicurus”

Tinha dez anos de idade quando ouvi, pela primeira vez, falar de Hilda Furacão. Era época em que estava sendo veiculada a minissérie de que falei anteriormente. Conheci Hilda por meio das chamadas para o folhetim que eram veiculadas nos intervalos dos desenhos animados a que assistia. Por certo, naquele tempo, não soube realmente quem era Hilda, sua história. Lembro-me apenas de que, ao ser surpreendida atenta aos resumos dos próximos capítulos, minha mãe mudava de canal ou desligava a televisão dizendo que se tratava de algo “indecente”.

O nome de Hilda passou a ser recorrente na minha vida a partir do momento em que iniciei a pesquisa na região da Guaicurus. Ele era mencionado por trabalhadoras sexuais, donos de hotéis e até por membros dos grupos religiosos. Certa feita, uma integrante de um dos grupos religiosos me disse: *“Porque tem gente que pensa que ser prostituta aqui na Guaicurus é igual o que passou na novela Hilda Furacão”*. Hilda aparece nas conversas, Hilda aparece nas esquinas da Guaicurus.

Foi uma trabalhadora sexual que me mostrou onde fica o antigo Maravilhoso Hotel, local em que Hilda trabalhava como prostituta. De resto, o que sei dessa mulher foi lido em

textos da internet e na obra literária de Roberto Drummond, a qual evidentemente se caracteriza em grande medida pelas tintas ficcionais. Soube que a Hilda “verdadeira” nasceu em Recife, em 1930, e migrou quando criança junto à família para Belo Horizonte. Hilda trabalhou por muitos anos na Guaicurus, conheceu um jogador de futebol famoso, Paulo Vaetim, que se tornou seu marido. O casal foi morar fora do Brasil, e Hilda faleceu, em 2014, aos 83 anos, um dia antes de seu aniversário, em um asilo na cidade de Buenos Aires.

No livro de Roberto Drummond, Hilda é a “garota do maiô dourado”, frequentadora do Minas Tênis Clube, um dos clubes mais tradicionais da cidade. Hilda, que enfeitava os homens na beira da piscina deste clube e de outros espaços ocupados pela elite mineira, abandona tudo isso para ser prostituta na Guaicurus. O enredo, assim, gira em torno do “enigma”: o que levou a “garota do maiô dourado” a ser prostituta? O tal “enigma” segue à risca aquela noção de que sempre tem algum motivo “espetacular” (por exemplo, decepção amorosa) que justifica a entrada de uma mulher na prostituição. Diz-se que Hilda chega à zona no dia primeiro de abril de 1959 e que o dia primeiro de abril de 1964, aos exatos cinco anos depois de iniciar a vida de prostituta, seria a data marcada para que a mulher revelasse o seu “segredo” ao autor, que na obra aparece como um jornalista da Folha de Minas designado para acompanhar os acontecimentos na região boêmia da capital mineira, inclusive o sucesso que marcava a trajetória de Hilda na zona.

A história contada nos fornece elementos para compreender as relações sociais que caracterizavam Belo Horizonte no fim da década de 1950 e início da década de 1960, tempos em que se avizinhavam o autoritarismo da ditadura militar. Belo Horizonte, nesse período, cheirava a “jasmim e a granadas de gás lacrimogêneo”, as quais eram atiradas contra os estudantes, dizia o autor. Em meio a este contexto, ele relata sobre o episódio em que tramitava na Câmara Municipal um projeto de lei que propunha a retirada dos hotéis de prostituição daquela região central e, em consequência, a construção de uma “Cidade das Camélias” na periferia, bem longe dos olhos da família tradicional mineira. A tentativa de gentrificação era defendida pela tal Liga de Defesa da Moral e dos Bons Costumes, presidida por Dona Loló Ventura e composta por mulheres religiosas e conservadoras. Padre Cyr era um dos religiosos que participavam das marchas organizadas para defender a construção da Cidade das Camélias. Frei Malthus era o outro religioso, mas isso foi no início da história, porque depois ele se apaixonou por Hilda, e por aí vai.

O que parece interessante, mesmo sendo um texto que mistura realidade e ficção, é que Roberto Drummond reúne temáticas e personagens que não deixam de fazer parte dos espaços de prostituição, e que fez, de certo modo, parte da Guaicurus ao longo dos tempos. Primeiro, traz a questão da zona como alvo prioritário das intervenções urbanas. Além disso, as personagens do livro — prostitutas, “beatas” (ou mulheres extremamente religiosas), polícia, religiosos, travestis, jornalistas, políticos, malandros, boêmios — continuam, em maior ou menor grau, demarcando suas posições naquele espaço.

Maria Tomba-Homem e Cintura Fina são também duas personagens do livro de Roberto Drummond e da vida na Guaicurus. Diz-se que Cintura Fina disputava com Maria Tomba-Homem o território da Guaicurus, entre as divisas das ruas São Paulo e Curitiba (DRUMMOND, 2003). Sobre Maria Tomba-Homem, Drummond (2003) escreve:

[...] enorme, quase um metro e noventa de altura, mulata, grossos e sensuais lábios, Maria Tomba Homem virava homem quando alguém cantava ou solfejava o refrão de um incômodo sucesso musical gravado por Emilinha Borba e por Luiz Gonzaga: “Paraíba, masculina muié macho, sim sinhô...”. Para prender Maria Tomba Homem nas noites de lua, quando dava nela uma tristeza de cão, eram necessárias de quatro a cinco radiopatrulhas; ela fazia ponto na Rua Guaicurus, nas vizinhanças do Montanhês Dancing, e durante o dia, coitada, quando a Zona Boêmia transformava-se em região comercial, descarregava sacos de café de caminhões, trabalho de estivador, para garantir o caol no Café Palhares porque, apesar de seus olhos sensuais, os homens a temiam e aí de Maria Tomba Homem se, ultimamente, não se sabe quem (diziam que Hilda Furacão) pagasse o aluguel do quarto de fundos, vizinho do Arrudas, onde vivia.

Cintura Fina, por seu turno, aparece no campo por meio das histórias contadas pelas trabalhadoras sexuais e por um dos donos de hotéis, conforme relatarei nas próximas seções. Nasceu em Fortaleza, estado do Ceará, sob o registro de José de Arimateia Carvalho da Silva, em 1933. Belo Horizonte foi o seu destino em junho de 1953, e foi na zona boêmia da cidade, precisamente no Hotel Nova América, que ela se estabeleceu como cozinheira (MORANDO, 2019). Não foram raras as reportagens que a retratavam como forte, violenta, brigona. Foi indiciada pelo cometimento de furtos, lesões corporais, enfrentamento físico com policiais. Para as prostitutas da época, Cintura Fina era uma aliada, uma defensora em diversas situações.

Cintura Fina esteve à margem, aprendeu a estar à margem e fez da margem um ponto de apoio e deslocamento das questões de gênero e sexualidade. Sua forma de estar no mundo é reveladora das marcas, dos vestígios, dos traços, dos estigmas de uma

vivência constantemente dissidente, divergente do que se esperava de uma pessoa que não se enquadrava em padrões e modelos sociosexuais. (MORANDO, 2019, p. 22).

Hilda Furacão, Maria Tomba-Homem, Cintura Fina fazem parte da(s) história(s) da zona de Belo Horizonte, história(s), no plural mesmo, que são mobilizadas por diferentes atores que ocupam aquele espaço. Trouxe trechos das histórias (re)contadas sobre Hilda Furacão, Maria Tomba-Homem e Cintura Fina para puxar os fios de outras narrativas tecidas pelas minhas interlocutoras trabalhadoras sexuais e ex-trabalhadoras sexuais organizadas ou não em coletivos e associações, pelos grupos religiosos, pelos donos de hotéis, pelo Estado, pelas feministas, ou ainda pelas organizações que financiam projetos das trabalhadoras sexuais. Esses grupos interagem entre si nesse espaço, demarcando seus territórios. As localizações, as circulações e as disputas nesse território têm efeitos no estabelecimento de parcerias ou de uma política de alianças que, por seu turno, reverberam na categoria de ajuda no campo.

Os donos de hotéis, o Estado, as feministas, a(s) igreja(s) (me referindo aqui aos grupos religiosos e seus discursos) interagem nesse espaço que sempre ouvi dizer ser “das putas”. Discutiremos sobre isso depois de uma breve reflexão sobre a ocupação do espaço da Guaicurus ao longo dos anos.

6.1.1 Memória sobre a ocupação da Guaicurus

No dia 12 de agosto de 2019, vejo em uma rede social sobre um evento que aconteceria no prédio do CentoeQuatro, local em que são realizadas diversas programações culturais, e que se localiza, para mim, na Rua Guaicurus, quase esquina com a Avenida dos Andradas, isso apesar do endereço oficial no site indicar outro nome. Neste dia, estava marcada a gravação do programa “*Beagá da Prostituição*”, pelo grupo “*Beagá Invisível*”. Os convidados eram Cida Vieira, Michael Sulevan e Lorena de Paiva. Julguei ser uma oportunidade para encontrar a Cida Vieira, já que há tempos vinha tentando marcar uma conversa mais demorada, uma conversa que pudesse se dar em um espaço e tempo diversos da correria dos eventos em que sempre a encontrava. Os nossos diálogos até então tinham sido nos intervalos de outros eventos. Era

também mais uma oportunidade de encontrar outras pessoas que transitam regularmente neste campo de debate sobre trabalho sexual.

Um dos aspectos que me chamou a atenção, durante a gravação, foi uma das falas de Cida Vieira. A presidente da APROSMIG disse o seguinte: “*primeiro vem os caminhoneiros, depois as prostitutas, depois a igreja, depois a polícia*”. Cida, neste momento, falava sobre a ocupação da zona boêmia de Belo Horizonte. Mencionou que aquela região, precisamente, onde atualmente é o terminal rodoviário, era um grande mercado¹³⁵ que funcionou entre os anos de 1900 a 1929. À época, a região era uma espécie de porto seco em que se concentravam as atividades do comércio atacadista, e por ali circulavam muitos trabalhadores, principalmente os que trabalhavam no mercado e os caminhoneiros com os suprimentos que o abasteciam. A grande quantidade de homens circulando naquele espaço, conta Cida, foi demanda suficiente para a construção de bares e cabarés. E assim tem início a ocupação da Guaicurus.

Em nosso encontro na sede da APROSMIG, dias depois da gravação do programa “*Beagá da Prostituição*”, Cida volta a falar a respeito de como percebe a ocupação da Rua Guaicurus:

Então são três pessoas que fazem esse cenário: vem o caminhoneiro, a prostituta e depois a igreja. Porque olha pra você ver. Aqui era armazéns, tinha caminhoneiros, aí as garotas vieram, depois saíram os caminhoneiros, né, com a revitalização tal e aí elas ficaram, as mulheres. Nesse instante, abriu-se esse espaço e vem a religião pra poder tentar tirar as mulheres. Igual a um posto da gasolina, na BR. As meninas chegam, chega o caminhoneiro, chega as mulheres, depois vem a igreja.

Mais do que falar sobre as dinâmicas da ocupação geográfica da região da Guaicurus, entendo que Cida fala primordialmente de uma dinâmica social que envolve o campo da prostituição. Apesar de, neste trecho da nossa conversa, Cida não ter nomeado a polícia¹³⁶ como um ator importante na ocupação, ela fala da igreja como uma organização que faz parte do cotidiano da zona, o que pude perceber acompanhando as relações que eram construídas entre

¹³⁵ Em 1929, esse mercado foi demolido e construiu-se outro na área de um antigo campo do América Futebol Clube, entre as Ruas Curitiba, Santa Catarina e a Avenida Augusto de Lima.

¹³⁶ Recomendo a leitura da dissertação de Lucas Pereira (2012) que investiga as intervenções realizadas na prática do meretrício, em Belo Horizonte, nas décadas de 1920 e 1930. O autor identifica um processo de educação moral visando à regulação de comportamentos não apenas das prostitutas, mas de todas as pessoas que naquela época se envolviam com a prostituição. Trata-se da consolidação do policiamento moral a serviço, principalmente, da implantação de um projeto de cidade moderna à recente capital construída.

as trabalhadoras sexuais daquela região e os grupos religiosos que ali passaram a desenvolver seus trabalhos.

Para além do que trouxe Cida Vieira, neste fragmento, busquei compor outras questões a respeito da(s) história(s) da Guaicurus.

A Rua Guaicurus, desde a fundação da cidade em 1897, passou por inúmeros processos sociais de ocupação territorial que nos permitem compreender a relação desse espaço com a prostituição, e o modo como essa relação foi sendo (re)produzida pelas pessoas ao longo dos anos. Belo Horizonte foi uma cidade planejada para caber dentro das linhas que marcam a famosa Avenida do Contorno. Desde a sua inauguração, procurou seguir a cartilha dos princípios higienistas que orientavam a construção e reforma de cidades, principalmente das que eram de países da Europa. A dita zona boêmia, com seus cabarés, boates e clubes de dança, se localiza, assim, na parte “baixa” da região central, o chamado “baixo centro”, perto da antiga Estação Ferroviária na Praça Rui Barbosa (hoje Praça da Estação), o que facilitava sobremaneira o acesso dos clientes. Ademais, conforme nos lembra Cida, na região localizava-se o antigo Mercado Municipal (ANDRADE; TEIXEIRA, 2004; JAYME; CHACHAM; MORAES, 2013).

Andrade e Teixeira (2004) falam de três períodos distintos que marcam as relações entre a organização da prostituição e os espaços da cidade, uma espécie de distribuição espacial da prostituição em Belo Horizonte. Ciente de que, apesar da fixação de datas específicas que marcam cada período, o tempo não passa de modo linear e os processos sociais que se dão nesse tempo não são homogêneos, eu aproveito parte das reflexões destes autores sobre os dois primeiros períodos¹³⁷ para apontar algumas características que delineiam a ocupação histórica da Guaicurus e de seu entorno.

¹³⁷ Segundo Andrade e Teixeira (2004), algumas características se fazem presentes no terceiro período que se inicia em 1970 e vai até os dias de escrita daquele artigo. Primeiramente, os autores dizem ser este um período de emergência da prostituição masculina e intensificação da atividade homossexual em espaços públicos. Acontece, ainda, uma reorganização espacial da prostituição. A região da Guaicurus continua sendo um espaço predominantemente de prostituição de mulheres cis. No Bonfim, principalmente neste período que os autores escrevem o artigo, havia ainda “pontos” de prostituição de travestis e mulheres cis, estas últimas considerando as que eram mais velhas, ou como diziam, as que “estavam em fim de carreira”. No entanto, observa-se um aumento da prostituição de rua. Contam-se “pontos” no centro (na praça da rodoviária, como um dos exemplos), além de “pontos” nas proximidades das Avenidas Afonso Pena, Dom Pedro II (ambas no período da noite) e da Lagoa da Pampulha, atingindo a região norte da cidade.

No espaço em que a Rua Guaicurus formava um quadrilátero com as Ruas Curitiba, Rio de Janeiro e Caetés, e no período que vai da inauguração da capital mineira até mais ou menos o final da década de 1920, existia quase que exclusivamente a prostituição de mulheres cisgêneras (ou cis). Reflexo da ideia de planejamento urbano, em Belo Horizonte, nesse período, busca-se controlar a prostituição a partir da existência do chamado “cabaré higienizado”, uma das premissas que baseou as reformas higienistas em muitas cidades do Brasil e de outros países em nome da “ordem pública” (ANDRADE; TEIXEIRA, 2004). Em outras palavras, podia haver prostituição na Belo Horizonte planejada, mas que ela ficasse nas partes baixas do centro da cidade, e em lugares circundados por quatro paredes dos edifícios de dois ou três andares, longe dos olhos da “família tradicional”, mas ainda em um espaço que pudesse ser controlado, principalmente pela polícia.

Entre os anos de 1930 e fins da década de 1960, além da região da Guaicurus, ganha destaque os espaços de prostituição que se localizam nos bairros do Bonfim e da Lagoinha (hoje, denominada de região da Lagoinha) que ficam nas proximidades do centro da cidade (MEDEIROS, 2001; ANDRADE; TEIXEIRA, 2004). Andrade e Teixeira (2004) apontam que este foi o período áureo destes bairros, referenciados também como bairros de boemia. A praça Vaz de Melo era considerada o centro da região, e as atividades que tinham relação com a prostituição se organizavam, em sua maioria, nas ruas que circundavam esta praça.

Medeiros (2001) conta que, neste período, instaura-se uma espécie de classificação dos estabelecimentos localizados nas duas regiões: a da Guaicurus situava a prostituição considerada de “alto meretrício”, e dos bairros do Bonfim e da Lagoinha, a prostituição de “baixo meretrício”.

Os *rendez-vous* [da Guaicurus] eram casas discretas e requintadas que tinham ambientes para dançar, beber, quartos para o serviço sexual, ambiente para conversas íntimas. Eram servidas boas bebidas, especialmente, o vinho fino. Era um local procurado por homens para satisfação erótica, para conversas relaxadas entre amigos e para as transações políticas. Ali também se encontravam os músicos de orquestras, que davam ao lugar um caráter festivo, alegre e de descontração. Esse ambiente tinha uma frequência muito grande de homens famosos para dar visibilidade social à sua virilidade e constituía um espaço de desafogo da burguesia. Era um lugar distante do espaço das mulheres honestas e das moças de tradicionais famílias mineiras.

Do outro lado, estavam as casas de prostituição da zona de baixo meretrício. Eram casas identificadas por uma luz vermelha e adaptadas com simplicidade. Também era um espaço alegre, festivo e descontraído. Como nos *rendez-vous*, havia bebidas disponíveis; as mais baratas, como a cerveja e a cachaça, música, especialmente, de eletrola, e quartos para os serviços sexuais. Os programas eram mais baratos, dando acesso a uma maior parte da população, sobretudo de trabalhadores. As mulheres

ficavam nas janelas dessas habitações, convidando os passantes a entrar, ou se colocavam nas salas de espera para seduzir o cliente. Nesse mesmo espaço, havia as prostitutas que se colocavam nas ruas da cidade, especialmente no centro e na praça Vaz de Melo, maquiadas e com roupas extravagantes, para contatar os clientes. Utilizavam os hotéis ou pensões das imediações, que alugavam quartos para a execução de programas. (MEDEIROS, 2001, p. 68–69).

No período em que estive em campo, ouvi muitas histórias relacionadas, especificamente, ao bairro Bonfim. A antiga sede da pastoral, naquela época, nasceu naquele bairro, a partir das mobilizações de religiosos e leigos que frequentavam a igreja Nossa Senhora da Conceição. A casa das freiras que ainda hoje coordenam o projeto se localiza nessas imediações. Em nossas conversas, Octavia e Conceição remontam ao tempo em que trabalhavam nos hotéis da Guaicurus e caminhavam sempre até a “pastoral” que ficava no Bonfim, onde conviviam também com as mulheres que faziam ponto nas ruas daqueles bairros contíguos à região central.

Contudo, a partir dos anos de 1980, Medeiros (2001) e Andrade e Teixeira (2004) lembram-nos de uma série de intervenções urbanísticas que contribuíram para a expulsão da maioria das mulheres que trabalhavam no Bonfim. No lugar da Praça Vaz de Melo, foi construído parte de um viaduto que integra o chamado “Complexo da Lagoinha”, cujas obras se justificaram em um projeto urbanístico que propunha a melhoria do fluxo de carros que vem da Avenida Antônio Carlos. Inclusive, foi no ano 2000 que a pastoral passa a ter um espaço na região central, precisamente em uma galeria na Avenida Santos Dummont, avenida paralela à Rua Guaicurus, a fim de realizar os atendimentos que antes eram feitos em um espaço no bairro Bonfim.

Historicamente a prostituição foi classificada pelos saberes médico e criminológico como uma espécie de “vício”, algo perigoso que pode corromper todo o corpo social (RAGO, 1985; 2008). Por isso e, obviamente, pelo aspecto da especulação imobiliária, a região da Guaicurus constitui um espaço alvo preferido das políticas de intervenção urbana que objetivam “higienizar” a área, torná-la mais “bonita”, “segura”, o que, na visão dos gestores urbanos e de muitos ditos “cidadãos de bem”, envolve a eliminação dos hotéis de prostituição.

Em 2003, começam as discussões para a revitalização da área central. Apesar de não ter estado na pauta dessas discussões a transformação da região da Guaicurus, avolumaram-se, nesse período, as investidas contra os hotéis de prostituição. Por exemplo, ocorreram batidas policiais, cassação de alvarás de funcionamento e fechamento de hotéis. Foi em 2007 que

começam a surgir os projetos de revitalização da região da Guaicurus (BARRETO, 2008; BARRETO; PRADO, 2010). O então vereador Alexandre Gomes apresentou neste mesmo ano um projeto de lei na Câmara Municipal com o objetivo de transferir os hotéis para outro local. Os ataques continuaram ao longo dos anos. Em junho de 2011, o Ministério Público Estadual solicitou, no âmbito judicial, a interdição de alguns hotéis daquela região, ação que foi negada (JAYME; CHACHAM; MOARES, 2013).

O que ampliou a tensão entre trabalhadoras sexuais, donos de hotéis, comerciantes daquela região é a indicação de Belo Horizonte como sendo uma das cidades-sede da Copa das Confederações, em 2013, e da Copa do Mundo de 2014. Isso porque há uma mobilização das instâncias públicas e privadas para que a cidade estivesse no “padrão Fifa”. Várias remoções e demolições foram feitas em outros espaços de Belo Horizonte. Mais uma vez, intensificaram-se as batidas policiais, as interdições de determinados hotéis da região por motivos diversos¹³⁸. Foram modificados alguns pontos de ônibus, aumentando o trânsito de pedestres e afetando consequentemente a circulação dos homens que frequentam os hotéis. Lembro-me ainda das discussões ensejadas em vários níveis e espaços sobre o que seria da Guaicurus com a reforma de um edifício que se situa nas margens da Avenida do Contorno, logo na esquina com a Rua Rio de Janeiro. O prédio, que depois da reforma passou a ter uma fachada ricamente espelhada, pertencia a um grupo de investidores que pretendiam transformá-lo, ainda para a Copa do Mundo de 2014, em um dos hotéis luxuosos da rede Golden Tulip.

O hotel não ficou pronto a tempo do período dos jogos futebolísticos e permaneceu ali, ao longo de todos esses anos, sem destino certo. Ainda quando estava no campo, escuto as trabalhadoras sexuais falando sobre boatos de que “*aquele prédio bonito*” transformar-se-ia em um hospital. Pergunto a elas se enxergavam nisso algum problema. Uma me responde negativamente. Outra aponta: “*nunca se sabe o que pode acontecer*”. E antes que eu pudesse

¹³⁸ Quero dizer que estas ações se espraiaram por outras cidades do país, de modo especial naquelas que sediariam os jogos esportivos. Menciono aqui a violenta ação policial que ocorreu em Niterói (cidade próxima ao Rio de Janeiro), em 2014, no âmbito de um prédio em que inúmeras prostitutas trabalhavam. Uma reflexão em torno deste episódio é apresentada no texto de Laura Murray (2014). Ações como esta continuaram ao longo dos anos. No momento de escrita da tese, em 2020, houve interdição de vários estabelecimentos na Vila Mimosa no Rio de Janeiro, por supostas irregularidades aos requisitos de segurança do Corpo de Bombeiros. Oficialmente, diz-se que a ação foi um desdobramento de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), criada na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro. Todavia, é sabido que tal ação tem lastro em processos de perseguição aos espaços de prostituição.

esboçar qualquer palavra sobre a fala, a mulher complementa citando o exemplo das reformas (que parecem paralisadas já há algum tempo) do prédio da antiga Escola de Engenharia da UFMG, ali perto do “*prédio bonito*”, só que na Rua Guaicurus. “*Dizem que vai ser um tribunal. Imagine o tanto de advogado e juiz circulando por aqui*”, me afirma em tom de brincadeira (e também de preocupação).

Em um cenário cada vez mais caracterizado pelas tentativas de gentrificação, Gea, Moreira e Barreto (2018) colocam assim a seguinte pergunta: “puta tem direito à cidade?”. As reflexões oriundas fazem alusão aos modos que têm denotado as lutas empreendidas pelas prostitutas na Guaicurus no enfrentamento desses projetos de “revitalização” na cidade. As autoras destacam que as tentativas de controle ou de eliminação da prostituição não foram recebidas de forma passiva pelas prostitutas da região. Isso demonstra que as estratégias de resistências construídas por essas mulheres são diversas e se manifestam não apenas em espaços formais e institucionalizados das políticas de planejamento urbano, mas se tratam, principalmente, de estratégias que visam à apropriação do espaço urbano da zona. A realização do “*Miss Prostituta*” entre os anos de 2012 e 2014 bem como a realização de eventos como o “*Putas Dei*” em anos mais recentes são exemplos de mobilizações em que as prostitutas visibilizam suas demandas e reivindicações de modo inventivo. O corpo é instância política, e essas mulheres têm usado o corpo para ocupar a zona e outros espaços, na luta, assim, pelo direito à cidade.

No ano de 2019, a Rua Guaicurus foi manchete de jornais por conta da polêmica do chamado Museu do Sexo e das Putas, o qual se trata de uma iniciativa desenvolvida pela Associação das Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG). A instalação de uma placa do Conselho do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte indicando a restauração em um imóvel antigo da Rua Guaicurus acabou provocando a fúria de alguns parlamentares¹³⁹ que questionaram se havia dinheiro público envolvido no projeto.

Por algumas vezes, a polêmica do Museu do Sexo e das Putas foi objeto das minhas conversas com as trabalhadoras sexuais. Em uma das conversas, eu comentei que tinha lido na reportagem de um jornal de ampla circulação em Minas Gerais sobre o que havia “desagradado”

¹³⁹ Deputados Sargento Rodrigues (PTB), Gustavo Santana (PR), Coronel Sandro (PSL), o vereador Jair di Gregório (PP), segundo o jornal Correio Braziliense na reportagem “*Museu do Sexo e das Putas gera polêmica entre políticos mineiros*”: <https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/07/03/interna-brasil,767769/museu-do-sexo-das-putas-gera-polemica-entre-politicos-mineiros.shtml>

os parlamentares. Eu disse que a tal placa e a possibilidade de uso de dinheiro público no projeto pareciam compor o ambiente da polêmica. Elas me ouvem com atenção, e uma delas depois me diz: *“Isso é o que falam, mas a verdade é que esse caso todo está sendo criado porque o dono do prédio da frente é evangélico e não quer este tipo de coisa na porta dele”*. Todavia, até o fechamento do texto desta tese, tenho notícias de que a ideia de construção do museu persiste. E isso me inspira a encerrar esta seção com o que Barreto e Mayorga (2017, p. 282) afirmaram: “[...] ainda que setores da sociedade se incomodem ou queiram abolir a prostituição, na *Guaicurus* as prostitutas se apropriam, inventam e reinventam esse território, fazendo parte da cidade e resistindo a prescrições, estigmatizações e violências diversas”.

6.1.2 Os donos de hotéis

As reflexões que apresento nesta seção não pretendem se tornar generalizações sobre o coletivo de pessoas, físicas e jurídicas, a que se refere a expressão “donos de hotéis”. Faço uma análise de como estes indivíduos, que formam um grupo importante e heterogêneo na região da *Guaicurus*, se envolvem nas dinâmicas da ajuda que argumento ser um dos componentes deste espaço social de exercício da prostituição, a zona. Esta análise foi sendo tecida ao longo da pesquisa a partir dos momentos em que estas pessoas apareciam nos discursos de minhas principais interlocutoras, as trabalhadoras sexuais, e também à medida que, de forma concreta, foram se colocando nas situações por mim observadas e vivenciadas em campo. Não era o meu objetivo abordar as relações com os donos de hotéis, mas compreendi que tais relações foram emergindo nas experiências de pesquisa, principalmente depois que conheci o Itamar, dono de um dos hotéis em que algumas das minhas interlocutoras/informantes trabalhavam. A primeira vez que o vi, inclusive, foi na própria pastoral¹⁴⁰.

Itamar, homem com cabelos grisalhos que aparenta ter cerca de 50 anos, é um dos idealizadores e componentes do Movimento Distrito *Guaicurus*. Menção ao chamado Distrito *Guaicurus* foi feita em reportagem publicada no jornal Estado de Minas, no ano de 2017¹⁴¹. Na

¹⁴⁰ O relato acerca deste encontro está nos registros do diário de campo apresentados no capítulo 1, referente ao dia da Festa da Resistência.

¹⁴¹ A seguir, disponibilizo o link da reportagem:

https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/02/19/interna_gerais,848627/projeto-tenta-revitalizar-famosa-zona-boemia-no-centro-de-bh.shtml

reportagem, cujo título é “*Projeto tenta revitalizar famosa zona boêmia no Centro de BH*”, lê-se o seguinte trecho a respeito do que seria o Distrito Guaicurus:

[...] Tradicional zona boêmia de Belo Horizonte, citada na literatura e nas artes cênicas, a Rua Guaicurus, no Hipercentro, é alvo agora de um projeto de preservação e valorização que transforma esse pedaço da capital em Distrito Guaicurus. As ações propostas vão contemplar arquitetura, gastronomia e outros setores. A área sugerida para o distrito vai da Avenida Santos Dumont à Rua Célio de Castro, incorporando ainda a Rua Sapucaí e o entorno da rodoviária. “A intenção não é promover o turismo sexual e fazer um ‘zoológico humano’. Queremos aproximar novos públicos, realizar outras atividades e resgatar a memória afetiva dos belo horizontinos, para dar um novo significado à região [...]

Ainda a reportagem menciona que o tal projeto seria entregue na Câmara Municipal de Belo Horizonte. Não obtive informações sobre o andamento do projeto nessas vias institucionais. Tive contato com o que se tornou o Movimento Distrito Guaicurus na época em que Jade, do coletivo Clã das Lobas, convidou-me para um evento organizado pelos dois grupos. Comento acerca desse evento logo mais. Por agora, apresento a descrição do Movimento Distrito Guaicurus a partir de sua página no Facebook:

Com a intenção de preservar a região, propomos a criação do Distrito Guaicurus valorizando e dialogando com as diversas vozes locais.

Tradicional região boêmia de Belo Horizonte, nos últimos anos a Guaicurus vem sendo revitalizada através de iniciativas diversas (ASPROMIG, Associação de Amigos da Guaicurus, carnaval, Museu do sexo, Shoppings da região, etc.).

Com a intenção de preservar e valorizar a mais tradicional Zona Boemia de Belo Horizonte acreditamos que para este Projeto se concretize pressupõe-se uma composição entre o poder público, a iniciativa privada, a comunidade acadêmica e a sociedade civil, estabelecendo uma sinergia que beneficie a todos os envolvidos e mude para melhor o quadro atual da Rua Guaicurus e seu entorno.

Os objetivos que circundam a criação deste Movimento Distrito Guaicurus me remetem ao relato feito por Soraya Simões, em seu livro “*Vila Mimosa: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca*”. A autora fala sobre as tentativas feitas pelos empresários da Vila Mimosa, os “donos de casa”, para mudarem o conceito de zona. Da ideia de “bagunça”, a zona passa a ser um negócio, sendo apresentada, nessa perspectiva, como um atrativo turístico na cidade. A prostituição, assim, torna-se vivida e encenada. No caso da Vila Mimosa, esse processo envolveu, em um nível, investimentos na infraestrutura dos espaços de prostituição,

como câmeras de segurança, investimento na caracterização das casas como boates, e, em outro nível, a criação de mecanismos que operassem uma ressignificação a respeito das pessoas que ocupam aquele espaço, buscando ressaltar os traços positivos ao invés dos que dão um tom de tristeza e perigo àquele espaço (SIMÕES, 2010).

Parte do que Simões (2010) observa na Vila Mimosa, eu observo ocorrer na Guaicurus, principalmente nesses anos de realização da minha pesquisa. As articulações de alguns donos de hotel e da APROSMIG, por exemplo, para que, na região, ocorresse a Virada Cultural e o Carnaval, bem como o modo como a Guaicurus tem sido representada em alguns veículos da mídia, me parecem alusivas a este esforço de tornar a zona um dos *points* da cidade.

Deparei-me, por exemplo, com uma reportagem sobre a gastronomia na região da Guaicurus. O título do texto escrito em 2018 é “*Gastronomia boêmia: um roteiro para explorar a Guaicurus*”¹⁴². Com frases como “*Guaicurus de portas abertas*” e “*Gastronomia que rompe preconceitos*”, o texto ainda apresenta um mapa interativo com uma lista dos restaurantes e lanchonetes daquele entorno. Apresentar essas opções ao leitor era baseada no “intuito de desmitificar um dos locais mais importantes da capital mineira”.

Chama-me a atenção também uma reportagem do ano de 2018 do jornal “*O Beltrano*” que caracteriza a Guaicurus como “*patrimônio histórico e cultural*”. Os assuntos abordados na reportagem são diversos. Gastronomia, opções de lazer oferecidas na região, condições de trabalho das prostitutas nos hotéis, reflexões em torno das nomeações “puta” e “profissional do sexo”, comércio ilegal de camisinhas, violência, Museu do Sexo e das Putas e até as ajudas fornecidas pela pastoral aparecem no texto. Há falas de gerente de hotel, de dono de hotel, de prostituta, de ex-prostituta, da Secretaria Municipal de Saúde. “*Guaicurus: de dentro pra fora*” é o título da reportagem. Junto, aparece o seguinte subtítulo: “*A revitalização que trabalhadoras do sexo, donos de hotéis e comerciantes desejam para a tradicional rua de prostituição de BH*”.

O evento que indiquei anteriormente, quando apresentei a descrição do Distrito Guaicurus, é o “*Passeio Guiado pela Região da Guaicurus*”. A atividade é realizada desde fins de 2017 pelo Movimento Distrito Guaicurus, e, desde o início de 2019, o Coletivo Clã das Lobas auxilia nas edições do passeio¹⁴³.

¹⁴² A seguir, disponibilizo o link da reportagem: <https://culturadoria.com.br/gastronomia-de-zona/>

¹⁴³ Já falei de aspectos que caracterizaram o início desse passeio no capítulo 5. Portanto, nesta parte, faço descrições mais relacionadas com a sua estrutura, além de outras cenas.

O passeio é divulgado pelas redes sociais, e, na época, quando participei dessa atividade, na primeira quinzena de abril de 2019, o valor a ser pago era de R\$ 50,00. Jade me diz que o montante é para pagar o almoço que temos no Hotel Stylus, e o restante seria dinheiro para o caixa do coletivo, para os gastos que o coletivo tem com as ações que realiza com as trabalhadoras sexuais. “É um dinheiro que ajuda, Clara”, me diz Jade quando ela me conta mais detalhes do passeio. Fiz a inscrição para o passeio no formulário divulgado na página do Facebook do movimento. Após a inscrição, recebi um e-mail com o seguinte texto:

Bom dia!

Obrigado pelo seu cadastro no nosso Passeio desta Sexta, 12/04.

Você viverá uma experiência única!

O Passeio Guiado pela Região da Guaicurus vem se consolidando como uma forma de: Turismo social responsável baseado em descobertas, encontros e trocas com a população local e contribuindo para uma nova visão e discussão sobre uma revitalização equilibrada onde a as pessoas que vivem e trabalham na região sejam respeitadas e valorizadas. Turismo de Experiência, unindo história local, arquitetura, gastronomia, questões sociais e muito mais. Buscando trazer um novo olhar para esta região que desperta tanta curiosidade. Um olhar mais humano e menos preconceituoso sobre o trabalho sexual e todo seu entorno.

Durante o passeio as pessoas descobrem que na Guaicurus o contrário de insegurança não é segurança e sim convivência. Dentro dos hotéis existe maior respeito pela mulher do que em áreas públicas. Os seguranças dos locais e as próprias trabalhadoras sexuais criam um clima onde o assédio abusivo não é permitido.

COMO CHEGAR

Nosso encontro terá início às 8:30 horas desta sexta 12/04, no Bar Escândalos, localizado dentro do Hotel Concord na Rua Curitiba 248.

Ao chegar basta dizer ao porteiro que está indo para o encontro no Bar e em seguida subir as escadas chegando ao bar facilmente.

O PAGAMENTO

R\$ 50,00 (almoço incluído, bebidas a parte) a ser pago no evento;

O valor arrecadado é revertido para o Coletivo Clã das Lobas e para Cozinheira Nice

GUIAS

XXXXXX [nome suprimido] - Movimento Distrito Guaicurus

XXXXXXXXXX [nome suprimido] - Coletivo Clã das Lobas.

ROTEIRO

8:30 - *Palestra - Coletivo Clã das Lobas - no Escândalos Bar - Hotel Concord - Rua Curitiba, 248 - Centro - Bar decorado com grafites sobre Belo Horizonte;*

9:30 - *Passeio guiado na Rua Guaicurus - (exteriores - seus prédios e seus grafites);*

10:00 - *Palestra - Distrito histórico e humano Guaicurus - Visita Guiada em pequenos grupos (interior) - Hotel Magnífico;*

12:00 - *Almoço - Cozinha da Nice - Hotel Stylus*

13:30 – *Visita ao Bar do Hotel Esmeralda (a Confirmar)*

14:00 – *Encerramento*

DICAS IMPORTANTES

- *Use roupas frescas, está muito quente.*
- *Não usem joias nem bolsas grandes.*
- *Carreguem as bolsas junto ao corpo na frente.*
- *Evitem o uso de celulares na rua.*
- *Não é permitido tirar fotos nos hotéis. Somente quando autorizado.*

O passeio consiste na visita a alguns hotéis de prostituição na região, bem como uma caminhada guiada pela Rua Guaicurus. O encontro se inicia na cobertura do Hotel Concord, na Rua Curitiba. Além de mim, oito pessoas, entre homens e mulheres que eram funcionários da Associação Brasileira de Bares e Restaurantes (ABRASEL), e uma socióloga (que à época auxiliava o coletivo Clã das Lobas em um projeto) estavam dispostas em uma roda. Estávamos em um espaço que era o bar do hotel, no último andar. Chamava a atenção os grafites desenhados nas paredes que remetiam lugares (Praça do Papa, vista das montanhas da cidade a partir da Avenida Afonso Pena, o belo horizonte da cidade etc) e coisas de Belo Horizonte (os ônibus da cidade, mais especificamente, a figura do chamado “move”, o sistema BRT implantado na época das obras de infraestrutura que preparavam o espaço urbano para as Copas, das Confederações e do Mundo). Depois que todas e todos se apresentam, Jade e Dandara, do Coletivo Clã das Lobas, falam do trabalho do coletivo e começam a responder os questionamentos que os participantes colocam em relação ao coletivo, ao trabalho sexual nos hotéis, à região da Guaicurus. Essa parte dura mais que o previsto em função da quantidade de perguntas realizadas e também do tempo que as pessoas usaram para tirar fotos na frente dos tais grafites.

Saímos do hotel e fomos em direção à Rua Guaicurus. O grupo caminhava em meio aos pedestres usuais da rua. Jade e Dandara seguiam à frente indicando alguns pontos, como o hotel em que trabalhou Hilda Furacão. Uma de nossas guias, apontando para o prédio em que

funcionava o Maravilhoso Hotel, afirmava: “*Olha, esse aqui é o hotel da Hilda Furacão*”. Observei parte das pessoas fotografando o prédio. Paramos em frente a um muro em que se via um dos grafites da rua, o grafite que Jade explicou ser da “*Santa da Luz Vermelha*” ou “*Santa Protetora das Putas*”, com o rosto de Nice, a mulher que, mais tarde, prepararia nosso almoço.

Figura 21: Grafite com a imagem da “Santa Protetora das Putas”



Fonte: Facebook do Movimento Distrito da Guaicurus

Quase ao final da rua, as guias nos mostram a casa que, mediante restauração, abrigará o Museu do Sexo e das Putas¹⁴⁴, e contam que era um dos espaços famosos da Guaicurus dos tempos antigos. Com passos mais apressados, nós nos dirigimos ao Hotel Magnífico, local onde Itamar nos recebeu no espaço em que era a “*sala de convivência*” das mulheres que ali trabalhavam, espaço em que, por diversas vezes, tive conversas com as minhas interlocutoras. Ficamos mais ou menos cerca de uma hora ouvindo Itamar contar a história da Guaicurus dando destaque para as personalidades Hilda Furacão e Cintura Fina, e comendo pedaços de pães que, segundo ele, eram de uma padaria bastante tradicional da região, a Bagueteria Francesa. Após essa conversa em que foram expostas várias fotografias antigas, nós nos dividimos em pequenos grupos de três pessoas para, junto a Jade e Dandara, irmos conhecer de perto um dos quartos do hotel. Em meio à movimentação de homens nos corredores, entramos no quarto de Dandara.

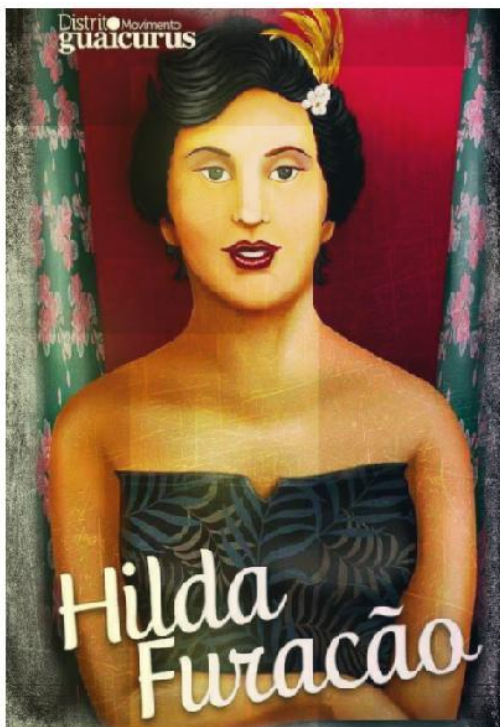
¹⁴⁴ Falei sobre a iniciativa de criação do Museu do Sexo na seção em que discuto sobre a região da Guaicurus, ainda neste capítulo.

Eu estava em um grupo com mais uma mulher e um homem, os quais olhavam um pouco encabulados para o detalhe dos consolos de diversos tamanhos dispostos ao lado da cama de alvenaria. Eu já conhecia o quarto de Dandara, mas, segundo as duas guias, eu deveria ir para ter a experiência completa do passeio.

Ao finalizar esse *tour* dos pequenos grupos pelo quarto, já tinha dado, há muito, a hora do almoço. Fomos, então, para o último andar do Hotel Styllus. Sentíamos o cheiro da comida pelo corredor em que dava para um grande salão com paredes vermelhas e contornos amarelos dos corpos de mulheres. Era o bar do hotel. No caminho, passamos pela porta que dava para a cozinha, onde estava Nice. Ouvi um dos participantes quando foi cumprimentá-la: “*Então a senhora é a famosa Nice que está até no grafite lá embaixo?!*”. Nice, com um sorriso nos lábios, diz que sim, meio envergonhada. Juntamos as mesas do bar e, um por um, nós nos dirigimos à cozinha a fim de nos servimos. A comida era caseira, bem simples e estava deliciosa. O prato era arroz, feijão, carne cozida e salada de alface, tomate e pepino. Comemos e ficamos conversando ali naquele espaço por uma fração de tempo. Itamar, Jade e Dandara agradeceram a nossa presença, e começamos a nos despedir uns dos outros. O “*Passeio Guiado pela Região da Guaicurus*” se encerrara.

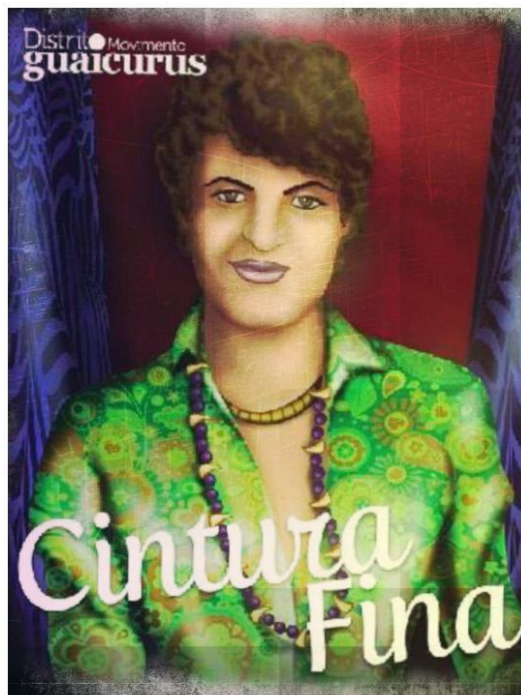
A parceria entre Itamar e o coletivo Clã das Lobas (e uso aqui a palavra “*parceria*” por ser uma palavra usada pela própria Jade, coordenadora do coletivo) também acontece de outras formas. Em certa feita, encontro Jade na sede da pastoral com um punhado de cartões postais com imagens que remetiam à Guaicurus. Ela dizia que os cartões tinham sido impressos por Itamar no âmbito dos produtos que eram feitos pelo Movimento Distrito Guaicurus, e que ele concedeu determinada quantidade de tais cartões para que ela vendesse e tivesse uma renda para ajudar nas ações do coletivo. Comprei dois destes cartões de Jade, um que tinha a imagem de Hilda Furacão e outro com a imagem de Cintura Fina. De certo modo, minha intenção era também ajudar o coletivo, além de que os cartões eram lindos, como se pode vislumbrar a seguir.

Figura 22: Cartão postal “Hilda Furacão”



Fonte: Movimento Distrito Guaicurus

Figura 23: Cartão postal “Cintura Fina”



Fonte: Movimento Distrito Guaicurus

Tinha dito no início do capítulo que me deparei com a figura de Hilda Furacão várias vezes ao longo da pesquisa. Esse dia em que comprei os cartões de Jade foi mais uma delas. O uso constante das imagens de Hilda Furacão e Cintura Fina, na maioria das ocasiões, um uso quase que fantasioso nos moldes da ficção de Roberto Drummond, indica interesses diversos, entre os quais, o interesse mercadológico em resgatar uma Guaicurus do passado, da época dessas personagens, uma Guaicurus das casas dançantes, uma Guaicurus da boemia. No meu ponto de vista, essa seria uma Guaicurus com maiores possibilidades de ser consumida por um público que vai além dos clientes que já frequentam o espaço.

Compreendo que o contexto que se delineia na Guaicurus, isto é, um contexto em que se percebe um movimento de ressignificação daquele espaço tradicionalmente classificado como a zona de Belo Horizonte, alguns atores sociais, na disputa pelas narrativas sobre aquele espaço e/ou na disputa pela apropriação do espaço, acabam formando parcerias ou alianças pautadas na dinâmica da ajuda, como é o caso dessas parcerias entre parte das trabalhadoras sexuais e alguns donos de hotéis. Duas situações por mim aqui relatadas, a realização do “*Passeio Guiado pela Região da Guaicurus*” e a venda de cartões postais produzidos pelo Movimento Distrito Guaicurus, são exemplos de como a ajuda também acontece nesse espaço

e nestas relações. O dinheiro que se origina do passeio e dos cartões postais ajuda o coletivo que, por meio de suas ações, intenta ajudar as trabalhadoras sexuais. Por seu turno, a participação do coletivo nessas atividades, de certo modo, ajuda os donos de hotéis nesse processo de (re)produzir um novo conceito de zona. Uma zona organizada. Uma zona palco de luta política. Uma zona como espaço de trabalho. E, evidente, uma zona como um negócio, se possível, lucrativo.

6.1.3 O Estado e suas margens na Guaicurus

Mesmo que contraditórias, as ações do Estado em relação à prostituição e por extensão, em relação às prostitutas interferem na produção da zona como um espaço de ajuda. É sobre este aspecto que detenho meu olhar nesta parte.

Parto de uma concepção que compreende o Estado como “[...] unidades sociopolíticas, institucionalidades e fronteiras que moldam e afetam tanto ordens macropolíticas, quanto rotinas burocráticas que nos regem a todos cotidianamente” (VIANNA; LOWENKRON, 2017). Mais que a visão reificada de um aparelho homogêneo e bem coordenado, o Estado para o qual me volto nessas breves reflexões se configura como um campo de disputas, ou em outras palavras, abrange um conjunto heterogêneo, processual e complexo de relações que atravessam de diferentes formas os diferentes sujeitos (MURRAY, 2014; VIANNA; LOWENKRON, 2017). Referenciando-me em Veena Das e Deborah Poole (2008), ao invés de um suposto lugar de falta, reflito acerca do Estado desde suas margens territoriais e sociais, espaços em que práticas e políticas de vida conformam práticas e políticas de disciplinamento e regulação.

De modo geral, as relações entre Estado e as trabalhadoras sexuais ou o movimento de trabalhadoras sexuais se (re)produzem de maneira ambígua, o que demarca a própria relação que o Estado mantém com a prostituição. A prostituição no país não é crime, mas as atividades em seu entorno o são. O país tem uma postura formal abolicionista, mas a forma como o Estado controla a prostituição nos lembra uma abordagem regulamentarista. Ou como bem avalia Ana Paula da Silva, no prefácio da edição brasileira do livro de Grant (2021), no Brasil, temos uma espécie de “abolicionismo proibicionista”, em que “[...] mesmo com certa tolerância legal em torno do mercado do sexo, a prostituição continua sendo tratada como caso de polícia e a

violência policial é cotidianamente direcionada contra as profissionais do sexo.” (SILVA, 2021, p. 12).

Guerra (2019) traz uma discussão sobre as relações construídas, ao longo dos anos, por atores do Estado com o movimento de prostitutas quando este se insere como grupo nesta instância reivindicando direitos. Em sua análise, o Estado aparece, em diferentes momentos, com suas diversas faces. Existe o “Estado parceiro” ou “Estado de acesso”, como a autora nomeia, que, no período de redemocratização no Brasil e de proliferação do HIV/AIDS, desenvolve relações com o movimento de prostitutas a fim de disseminar políticas de prevenção¹⁴⁵. Existe o “Estado violador” que pode se manifestar por meio da repressão policial ou da falta de políticas públicas para além daquelas políticas que enxergam as trabalhadoras sexuais “da cintura pra baixo” (MORAES, 2020). “*Prostituta não é mulher só da cintura para baixo. A gente precisa de saúde como um todo*”, me diz uma interlocutora.

Considero outro exemplo de “Estado violador” o que foi apresentado no caso relatado por Murray (2014) em seu texto “*Entre “fazer direito” e “direitinho”: gestão de vítimas e as políticas de proteção*”. É o caso de uma das trabalhadoras sexuais que sofreu violência em uma operação policial na cidade de Niterói. Murray (2014) mostra como o Estado classifica e promove a gestão das vítimas de sua violência institucional, como o Estado se vale de mecanismos burocráticos para legitimar a ilegalidade de suas ações e silenciar a voz de suas vítimas.

Importa dizer que, neste contexto, as categorias sexualidade e gênero atuam na (re)produção destas relações. Penso aqui, primeiro, nos pânicos morais que surgem, vez ou outra, na sociedade e que ordenam e qualificam as ações do Estado em determinadas matérias, como a questão do tráfico de pessoas para fins de exploração sexual, que discuti brevemente em uma parte do capítulo 2.

Sobre as relações entre gênero e Estado, eu me apego ao que foi colocado por Vianna e Lowenkron (2017), que compreendem que essas relações se constituem mutuamente, ou mais precisamente, se dão em um “duplo-fazer”, e isso não significa apenas influência ou impacto do Estado sobre o gênero, ou o gênero sobre o Estado. Conforme Vianna e Lowenkron (2017)

¹⁴⁵ Uma discussão mais sistemática sobre as interlocuções entre movimento de prostitutas e Estado, representado aqui pelo Ministério da Saúde, pode ser encontrada em um texto de Lenz (2014), texto já citado nesta pesquisa, precisamente no capítulo 5.

salientam: “[...] é impossível pensar as relações, performances e imaginações de gênero “fora do Estado”, do mesmo modo que não há processos de Estado (e, particularmente, de formação de Estado-nação) que não sejam atravessados por dinâmicas, gramáticas e/ou dispositivos generificados”.

Logo nas primeiras reflexões sobre as práticas de Estado na Guaicurus, veio-me, quase num ímpeto, as noções de “presença” e “ausência”. Por exemplo, o Estado far-se-ia presente na figura da polícia com as constantes “batidas” nos hotéis em busca de drogas, ou quando vemos os policiais circulando nas ruas da zona porque se alimenta a ideia de que a criminalidade se encontra naquela região de “baixo-centro”. O Estado estaria presente por meio das tentativas de intervenção urbanística e limpeza social na região. O Estado far-se-ia presente nas campanhas de testagem que são, periodicamente, realizadas e que tem como alvo as mulheres dos hotéis, campanhas estas que, muitas vezes, são pensadas a partir do estereótipo da “prostituta transmissora de doenças”. O Estado estaria presente nas ocasiões de distribuição de camisinhas, como pude acompanhar algumas das ocasiões em que as coordenadoras do coletivo Clã das Lobas foram buscar os preservativos no Centro de Referência LGBT, unidade vinculada à prefeitura da cidade. O Estado far-se-ia presente quando servidores técnicos e agentes políticos dos níveis municipal e estadual comparecem, por exemplo, ao *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas*, realizado em Belo Horizonte, para a tentativa de realização de diálogos.

Mas sempre me perguntava onde estava (está) o Estado, no caso, a polícia e os agentes do Poder Judiciário comprometidos com a elucidação dos crimes contra as trabalhadoras sexuais, as que são mortas, as que sofrem agressões físicas e verbais, as que são estupradas? Onde estava (está) o Estado que não ouvia (ouve) o pedido antigo das trabalhadoras sexuais por uma unidade de saúde na região (e que não exija que as mulheres tenham que percorrer grandes distâncias para qualquer atendimento médico)? O Estado estava (está) ausente?

A associação com a “ausência” parece ser a resposta mais simples. Contudo, o imperativo da “ausência” ou da “falta” realmente se configura simples demais para dar conta de relações sociais e políticas tão complexas. O Estado não falta no que poderíamos chamar de “margens”. Compreendo “margens”, neste contexto, a partir de um dos sentidos que Das e Poole (2008) deram ao conceito, qual seja, o de um campo de produção de legibilidade e ilegitimidade. O Estado está lá nestas margens, inclusive, tendo papel ativo na produção destas

margens, como penso que acontece quando se trata do(s) modo(s) como o Estado lida com a prostituição. As margens não são inertes, como nos dizem aquelas autoras, e, neste âmbito da prostituição, compreendo que estas margens são constantemente reconfiguradas a partir das tensões entre o legal e ilegal, entre o reconhecimento dos direitos das trabalhadoras sexuais e a negação dos mesmos.

Nestas margens, (re)criam-se outras relações de proteção e solidariedade, entre as quais as que são construídas com os grupos religiosos que abordo neste estudo e relações que concorrem para a (re)produção da zona como um espaço de ajuda. Interpreto como sendo uma das manifestações do que Das e Poole (2008) denominam de criatividade das margens.

Lembro-me de uma conversa com uma amiga, em que eu contava sobre a minha pesquisa e as minhas primeiras percepções sobre a ajuda no campo, e ela me disse o seguinte: *“Muitas vezes, onde o Estado está ausente, a igreja se faz presente”*. Em certa medida, esse comentário fez muito sentido para mim, por um tempo. Por ora, proponho, então, que esta “máxima” sugerida por minha amiga seja reformulada para dizer o seguinte: *“Muitas vezes, nas margens do Estado, a igreja se faz presente”*. A(s) igreja(s), representada(s) por grupos que se organizam de forma diversa, atua(m) de modo a suprir demandas sociais que surgem entre aqueles que ocupam a zona. Tenho apresentado, desde o capítulo 2, inúmeras cenas e experiências que ilustram esse ponto.

O Estado não viabilizou a punição do responsável pela morte da Penha, mas a pastoral foi espaço de apoio e acolhimento para as trabalhadoras sexuais amigas de Penha após esse crime. Na época da pandemia de coronavírus, o Estado não garantiu auxílio emergencial para todas as mulheres trabalhadoras sexuais, mas vejo, pelas redes sociais, que os grupos religiosos protestantes entregam cestas básicas em longas filas que se fazem nas calçadas da Guaicurus. Que tipo de acesso tem esse Estado em que as mulheres buscam a pastoral para obterem um encaminhamento em alguma unidade de saúde? A ajuda aqui, portanto, é (re)produzida nas imbricações das tutelas exercidas a partir do Estado e a partir dos grupos religiosos sobre as mulheres trabalhadoras sexuais na Guaicurus.

6.1.4 As feministas

A prostituição é um tema polêmico no âmbito do feminismo. Os posicionamentos são diversos, ocasionando situações em que, ora vislumbramos as tensões, ora a realização de alianças entre feministas e trabalhadoras sexuais, como veremos adiante. E isso quando não há um silenciamento sobre a questão.

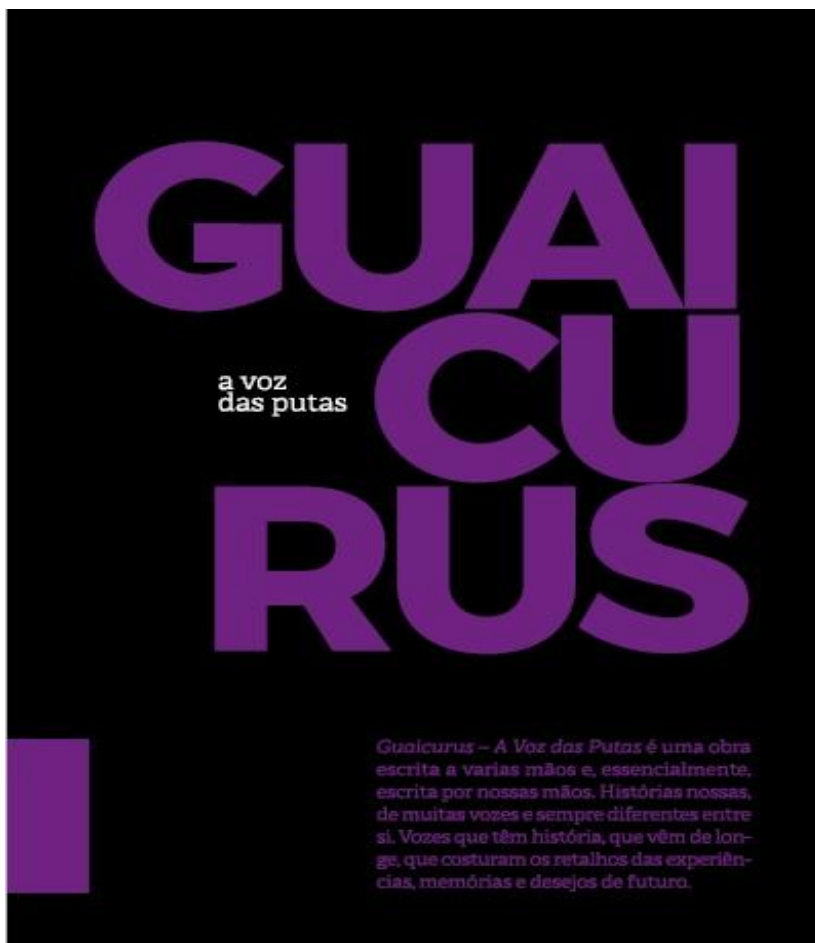
Neste capítulo em que abordo as dinâmicas que configuram a Guaicurus como um espaço de ajuda, componho esta seção trazendo uma discussão sobre as relações entre prostituição e feminismo, discussão esta que é pano de fundo teórico para o que observei no campo etnográfico e que me permitem argumentar que as mulheres que estão no ativismo feminista ocupam e disputam o espaço concreto e simbólico representado pela Guaicurus a partir das relações com as mulheres que exercem o trabalho sexual. Essas relações acontecem de diferentes maneiras. Os relatos que transcrevo a seguir foram retirados do meu diário de campo e se referem a algumas destas maneiras.

O primeiro é parte da descrição das comemorações do Dia Internacional da Mulher, no ano de 2019. Anteriormente, em fragmentos do capítulo 5, falei de como foi minha vivência em parte deste dia na pastoral. Mas o dia foi longo e circulei por outros espaços, conforme descrevo. Já a segunda cena, por seu lado, trata da descrição que fiz a respeito de uma manifestação que ocorreu, em BH, no dia 08 de março de 2020, também referente ao Dia Internacional da Mulher.

Cena 1

[...] Haveria o lançamento do próprio livro “Guaicurus: a voz das putas” no Centro de Referência da Juventude. Seria uma das atividades para a concentração da manifestação que seguiria depois pelas ruas de Belo Horizonte.

Figura 24: Capa do livro “Guaicurus: a voz das putas”



Fonte: Blog do livro “Guaicurus: a voz das putas”

Nem bem tinha terminado o evento na pastoral, Jade me chama dizendo que já era de ir para o CRJ. Caso contrário, perderíamos a atividade de lançamento do livro. Jade era uma das trabalhadoras sexuais que contribuíram para a escrita da obra. Eu estava um pouco ansiosa para o lançamento. Não sabia ao certo o que podia acontecer na concentração de uma manifestação em que estariam, possivelmente, vários coletivos feministas com posicionamentos diversos sobre a prostituição, inclusive as feministas radicais que são abolicionistas.

O lançamento se inicia com a fala de uma das organizadoras do ato unificado sobre aquela atividade, e, em seguida, a mulher convida cada uma das trabalhadoras sexuais ali presentes para falarem algo ou lerem parte de suas produções literárias. Não posso esquecer de dizer que houve um pedido inicial: que não tirássemos fotografias ou fizéssemos vídeos, o que era para preservar a identidade das mulheres. Este pedido nem sempre foi atendido, conforme observei, de onde me localizava, bem atrás da multidão que se aglomerava na parte de dentro da entrada do CRJ. Sibilos para pedir silêncio eram produzidos no momento em que as mulheres faziam a leitura. Excetuando os cochichos que escutava na plateia não houve mais nenhuma manifestação em relação ao que as mulheres falavam no microfone sobre seus textos.

Depois do lançamento, percebi que as mulheres se dispersaram. Jade disse que precisava ir logo para o hotel por conta de um evento que um dos grupos religiosos protestantes organizaria em homenagem às mulheres. Jaqueline, outra trabalhadora sexual que, muito

embora não tenha participado do livro, mas estava lá para prestigiar suas colegas, permaneceu mais um pouco ao meu lado, na concentração fora do CRJ, ouvindo as falas dos outros movimentos que estavam presentes no ato. Lembro que uma das expressões de ordem que se falava (e eu ajudava a compor o coro) era:

Legaliza!

O corpo é nosso!

É nossa escolha!

É pela vida das mulheres!

Jaqueline me pergunta: “Legaliza o quê?”. Eu explico que se trata de reivindicação pela legalização do aborto. Ela faz uma cara de surpresa e diz: “Sério? É muito doido isso, Clara”. Minutos depois, ela me fala que precisava pegar o ônibus para casa antes que o trânsito ficasse ruim por conta da manifestação. Nós nos despedimos, e ela se foi.

Iniciamos a marcha que dura até princípios da noite [...] (08 de março de 2019).

Cena 2

É 08 de março, uma manhã de domingo. O local de concentração da Marcha 8M era na praça Raul Soares. Foi lá que combinei encontrar-me com Jade, quando a vi na sexta-feira, dia 06 de março, depois de um período em que nos falávamos apenas por Whatsapp. Quando cheguei à praça, às 9 horas, ainda havia pouca gente. As mulheres ainda estavam se aproximando.

De longe, vi Jade e Cleusy ao lado do carro de som. Nós nos abraçamos, Cleusy me deu o lenço roxo da marcha, e Jade começou a me apresentar para as pessoas que ali estavam e que faziam parte da organização da marcha: mulheres de diferentes idades, algumas aparentavam ter os seus quarenta ou cinquenta anos, outras aparentavam serem mais jovens. Pelas redes sociais, acompanhei o movimento de Jade, por meio do coletivo Clã das Lobas, quando participava das diversas oficinas de organização da marcha. Ao ler a programação oficial da manifestação, alegrei-me, pois teria uma fala de Jade quando a manifestação chegasse na Rua Guaicurus.

Pouco minutos depois do momento em que encontrei Jade, chegaram Bertha, Rita, Jurema, Márcia e Nilma, todas integrantes da pastoral, e traziam as faixas com os dizeres “Basta de feminicídio. Queremos viver” e “Feminicídio não vale!”. Ficamos conversando e ouvindo as intervenções que cada mulher fazia no alto do carro de som. Além de Jade e Santuzza, encontrei-me com outras trabalhadoras sexuais: Virgínia, Frida, Zazá, Mariza.

Em um dos momentos, pegamos os cartazes que as mulheres dos coletivos Clã das Lobas e Rebu fizeram. Resolvemos tirar fotos. Peguei um dos cartazes em que estava escrito: “meu corpo, minhas regras”. Os cartazes eram feitos de cartolinas nas cores branca, azul, rosa e amarelo. E junto aos dizeres de cada cartaz, identifiquei as imagens recortadas dos mangás da pastoral, o que as agentes dos grupos religiosos ficaram bem felizes de ver.

Tiramos as nossas próprias fotos, e, por duas vezes, outras pessoas me pediram para tirar uma foto minha com o cartaz rosa “meu corpo, minhas regras”. Na espera de quando começaríamos a marchar, comecei a andar com outro dos cartazes produzidos. Era uma cartolina amarela que trazia escrito: “#trabalhosexualetrabalho #trabajosexualetrabajo “sexualworkiswork”.

Figura 25: Lembrança da manifestação do dia 08 de março de 2020



Fonte: Arquivo pessoal

Duas mulheres me abordaram e pediram para ler direito o cartaz que eu levava nas mãos. Olharam para o que estava escrito e para os nossos rostos, meu e de Jade. Ficaram sem graça e seguiram sem pedir a foto como estavam fazendo com outras mulheres. Senti de perto a tensão. Por mais que tenha existido uma aproximação entre Jade e as organizadoras da marcha, falar de trabalho sexual ainda é ponto de tensões e disputas ali naquele contexto. Jade gosta de conectar as pessoas, apresentar todo mundo para todo mundo. Quando estou com ela, sempre faz isso comigo e com todos e todas ao seu redor. O que é uma das coisas mais sensacionais que penso que ela tem.

O que me chamou a atenção, neste dia, foi então quando ela apresenta, como “parceiras”, as agentes da pastoral a uma série de pessoas que circulavam ali no grupo que se avolumava. Pessoas como Bella Gonçalves, Cida Falabella, Gilson Reis, vereadoras e vereador de BH, e algumas mulheres organizadoras da marcha.

Não consegui ficar até o fim da marcha. A concentração demorou mais que o planejado e saímos quase ao meio-dia da Praça Raul Soares. No meio do caminho, eu me senti mal por causa do sol forte e voltei para casa. Fiquei profundamente desapontada por não encontrar mais com Jade para desejar boa sorte em sua fala que seria na Rua Guaicurus.

Mais tarde, mandei uma mensagem para ela falando sobre meu mal-estar e o meu retorno mais cedo para casa, e expondo meu lamento por não ter ouvido seu discurso em cima do carro de som. Ela me envia um áudio dizendo que não falou em cima do carro de som, estava no fim dos grupos que compuseram a marcha. E disse: “Graças a Deus que não falei e não estava perto, porque me contaram que uma das meninas falou assim: “meu corpo não é mercadoria”. Imagina se escuto uma merda dessa?! Deus sabe o que faz”.

Percebo então que meu desapontamento não era mais por não ter ficado até o fechamento da marcha. Meu desapontamento veio ainda maior ao pensar na incoerência de

muitas feministas que, em um 08 de março de 2020, falam de feminismos no plural, mas de uma forma tão excludente. (08 de março de 2020).

Lendo estes dois textos do meu diário de campo, reflito sobre os aspectos que permeiam o relacionamento entre prostitutas e feministas e lembro-me de algumas cenas de campo da pesquisa de Letícia Barreto. Na redação de sua tese (BARRETO, 2015) e, posteriormente, de um artigo específico (BARRETO; MAYORGA; GROSSI, 2017), ela mostra como os debates feministas que tangem a prostituição em Belo Horizonte se atualizam quando da emergência da Marcha das Vadias na cidade. A partir de uma etnografia das edições da Marcha das Vadias nos anos de 2012, 2014 e 2015, buscou-se entender as relações entre as mulheres que compunham a marcha desde sua organização com o movimento de prostitutas, representado aqui na época pela APROSMIG. Não obstante a abertura para o diálogo encetada já nas reuniões de organização em que se decidiu que a oficina de cartazes para a manifestação, precisamente a de 2012, seria na sede da APROSMIG, localizada no meio da zona, o que se tem durante o evento acaba sendo um embate entre expressões de ordem com feministas bradando “Nem santa, nem puta” ou “A nossa luta é todo dia, somos mulheres e não mercadoria”. Têm-se também prostitutas entoando “Eu sou puta e aí, qual o problema?”, ou “Sou prostituta, quero respeito! Somos mulheres de qualquer jeito!” (BARRETO, 2015; BARRETO; MAYORGA; GROSSI, 2017). Sobre este contexto, Barreto, Mayorga e Grossi (2017) refletem:

A Marcha das Vadias teve um papel essencial entre os movimentos feministas em Belo Horizonte, ao se abrir para o diálogo e a inclusão das prostitutas no debate. Contudo, essa inclusão foi feita de formas diversas e, por vezes, até mesmo contraditórias, o que diz tanto das divergências de percepções entre feministas quanto da ausência de uma posição única do movimento e da opção por uma organização horizontal e eclética. Se, por um lado, ganham muito ao se aproximar das prostitutas e conhecer sua realidade, por outro, acabam, em alguns momentos, comprando discursos abolicionistas que não refletem a situação. (BARRETO; MAYORGA; GROSSI, 2017, p. 7).

O que as cenas do meu campo de pesquisa bem como do campo de Barreto (2015, 2017) sugerem é que, quando se trata da discussão da prostituição em arenas da ação política feminista no Brasil, por mais que os posicionamentos, em sua maioria, os posicionamentos individuais, oscilem entre as perspectivas laborais, regulamentaristas ou abolicionistas/proibicionistas, isto é, por mais que haja certa diversidade de posicionamentos, a visão abolicionista ou

neoaboliconista ainda predomina em várias esferas (BARRETO, 2015; BARRETO; MAYORGA; GROSSI, 2017; PISCITELLI, 2012a; 2016b; TAVARES, 2014; 2016).

Em capítulos anteriores a este, mencionei as características do modelo abolicionista desde suas origens, na metade do século XIX, até as atualizações desta vertente ao longo dos anos culminando no que pode ser referenciado como neoabolicionismo. Retomo parte destas características a partir de agora ao me referir ao pensamento de algumas feministas que influenciaram (e continuam influenciando) a teoria e a prática feministas em relação a este tema. Refiro-me aqui especialmente a MacKinnon (1982), Barry (1994), Pateman (1993) e Legardinier (2009).

Partindo de uma concepção que admite a centralidade da sexualidade para o feminismo, Mackinnon (1982) interpreta a prostituição em um quadro que se resume a uma dominação sexual exercida pelos homens sobre as mulheres e em um cenário em que o oposto da dominação sexual é a submissão sexual. A prostituição é uma exploração dos corpos das mulheres, uma violência, e integra a lista de abusos sexuais junto a estupro e assédio sexual.

Barry (1994), uma das cofundadoras da CATW, escreveu o livro *“Prostitution of Sexuality”*, obra em que fala da prostituição como um processo de desumanização das mulheres que ocorre por meio do que ela chama de mercantilização dos corpos dessas mulheres. A mercantilização dos corpos, por seu turno, implica a objetificação das mulheres, em que tais são dissociadas de seus corpos e de si mesmas. A prostituição torna-se reflexo do domínio do poder patriarcal. E evocando os conceitos de exploração e violência, Barry (1994) afirma que a prostituição se configura, desse modo, como uma violação dos direitos humanos das mulheres.

Pateman (1993) elabora uma crítica a uma concepção liberal que compreende a prostituição como um contrato, tal como os contratos de trabalho. Semelhante crítica abarca a defesa de que as relações construídas na prostituição entre homens e mulheres não são pautadas na ideia de autonomia, como se apregoa na teoria liberal dos contratos. Ao contrário, são relações baseadas na subordinação das mulheres. Em uma passagem de seu texto, Pateman (1993, p. 285) diz: “[...] a prostituição faz parte do exercício da lei do direito sexual masculino, uma das maneiras pelas quais os homens tem acesso garantido aos corpos das mulheres”. Questiona-se, por decorrência, a dita liberdade de a mulher prostituta fazer contratos, na medida em que essa “liberdade” representa tão somente a concretização do direito patriarcal. Na prostituição, as prostitutas, mulheres, estão submetidas aos clientes, homens.

Para Legardinier (2009, p. 200), a prostituição, definida como um modo de exploração sexual da mulher, é expressão do direito de propriedade dos homens sobre as mulheres. Esse processo de exploração sustenta-se, em grande medida, nas estruturas econômicas. Precisamente, o surgimento da prostituição relaciona-se com o próprio desenvolvimento da urbanização e da sociedade de mercado. “O grande mercado liberal assimila e monetariza os prazeres: a lógica consumista invade todos os domínios da vida e a expressão “trabalhadoras do sexo” legitima a ideia de que a mercadoria sexo se tornou um dado indiscutível da economia moderna.” E isso tende a contribuir para a banalização da prostituição, para a coisificação das mulheres, afastando, por assim dizer, a noção de violência que, para a autora, subjaz ao entendimento da prostituição, “[...] situação mais extrema da relação de poder entre as categorias de sexo” (LEGARDINIER, 2009, p. 198).

Das reflexões de MacKinnon (1982), Barry (1994), Pateman (1993) e Legardinier (2009), observa-se que o que se pensa sobre a prostituição gira em torno de algumas premissas com pequenas variações e/ou atualizações. A prostituição é uma forma de exploração da sociedade patriarcal; constitui, assim, uma atividade que desumaniza, objetifica os corpos e não pode ser compreendida como um trabalho. A prostituição é classificada como uma violência tal como o estupro, por exemplo. Não existe distinção entre prostituição voluntária e prostituição forçada, entre prostituição e tráfico de pessoas para fins de exploração sexual. As prostitutas são, logo, vítimas de um sistema patriarcal. E, como vítimas, precisam ser salvas, ser ajudadas, mesmo que essa “ajuda”, por vezes, seja viabilizada a partir de estranhas alianças entre feministas e grupos religiosos conservadores, conforme Juliano (2005) e Bernstein (2007; 2010) têm observado.

Essa leitura acerca da prostituição é feita, principalmente (mas não somente), no feminismo radical, o qual se consolida por volta do fim da década de 1960 nos Estados Unidos. Fazendo uma crítica ao conceito de gênero, e chegando até mesmo a propor sua abolição, o feminismo radical afirma ser o patriarcado o maior e mais profundo sistema de opressão das mulheres. A prostituição e a pornografia, na visão dessa crítica feminista, perpetuam as relações patriarcais, daí a defesa da completa abolição de ambas.

No Brasil, as questões suscitadas pelo chamado feminismo radical ou feminismo abolicionista foram apropriadas e vem sendo atualizadas em diferentes debates. No livro organizado por Heloisa Buarque de Hollanda e publicado recentemente no Brasil, “*Explosão*

feminista: arte, cultura, política e universidade”, o feminismo radical aparece entre outros tipos de feminismos, classificados na obra como feminismos da diferença. Quem escreve o texto sobre o feminismo radical nesta obra é Eloisa Samy. Quando o assunto se volta para a prostituição, entre o uso de argumentos que colocam no mesmo patamar a prostituição e exploração infantil, ou mesmo entre o uso de expressões como “subjugação feminina” ou “vender o próprio corpo”, ou “uma mulher que venda a própria vagina”, ela escreve sobre a regulamentação, referindo-se ao Projeto de Lei Gabriela Leite¹⁴⁶:

Regulamentar a prostituição significa relativizar e tolerar uma forma de exploração. Considerando que a massa de mulheres que busca a prostituição como forma de sustento é constituída por pessoas abaixo da linha de pobreza, muitas em verdadeiras condições de miserabilidade, o que as impulsiona para essa atividade não é a vontade. É a coação moral irresistível, é o estado de necessidade. (SAMY, 2018, p. 407).

Semelhante feminismo incorpora outras pautas em sua agenda política. No que se refere à prostituição, concordo com a Monique Prada que considera esta vertente extremamente conservadora. Ainda faço minhas as palavras desta autora quando ela diz:

Um feminismo que nos vitimiza e que pretende nos resgatar, negando nossa autonomia e nossa capacidade de escolha, e rechaçando violentamente a possibilidade de diálogos com aquelas de nós que não desejam a salvação oferecida e que discordam claramente da ideia, tão propagada, de que esse feminismo seria “contra a prostituição, mas a favor das prostitutas”. Contesto esse argumento: não vejo como seria possível uma pessoa se posicionar simultaneamente contra a prostituição e a favor das mulheres que a exercem, a não ser por um erro de interpretação das nossas necessidades reais, nascido da completa falta de diálogo conosco, ou seja, as pessoas que supostamente pretendem defender. Primeiramente, pelo motivo obvio de que não existimos – nós, as prostitutas – sem a prostituição. (PRADA, 2018, p. 33).

Em outro texto, Prada (2017) reitera o questionamento sobre o lugar das mulheres que, sob o pretexto do feminismo, estigmatizam e segregam as outras:

Eu sempre me questiono o quanto uma mulher precisa ser privilegiada para que se sinta no direito de lutar contra a luta por direitos de outras mulheres, e no caso, contra a luta de mulheres pobres, historicamente estigmatizadas e segregadas. [...] Gritam contra a precariedade em que exercemos nossa atividade, mas não nos permitem lutar contra ela. Gritam sobre a objetificação de nossos corpos enquanto

¹⁴⁶ Projeto de lei apresentado pelo então deputado Jean Wyllys, 2012, e que foi citado no capítulo 5.

elas mesmas nos objetificam, calando nossas vozes. No papel que desejam nos impor, o de vítimas, não há espaço para que lutemos contra as opressões em nosso meio, tampouco contra o estigma que nos cerca.

A temática da prostituição parece não ter integrado o âmbito das pautas feministas logo nos momentos iniciais de organização do movimento no Brasil. Conforme colocado por Piscitelli (2012a) em sua análise, enquanto se discutiam nos movimentos feministas anglo-saxões os temas ligados ao sexo, entre os quais prostituição e pornografia, muitas vezes uma discussão motivada pelos pânicos morais, em meio ao que se identifica como “guerras sexuais” (RUBIN, 2017), aqui no Brasil, o movimento tratava de outras questões. Por volta dos anos de 1970 e 1980, período em que se convencionou chamar de “segunda onda”, a luta do movimento se concentrava nas atividades de oposição ao regime militar, aos processos de reivindicação por creches, serviços básicos, estes últimos conduzidos pelos “movimentos de mulheres”¹⁴⁷.

O movimento de prostitutas se formava nessa época, e Gabriela Leite nos conta dos diálogos com grupos de mulheres de partidos de esquerda¹⁴⁸. As ambivalências permaneceram ao longo do tempo. Houve momentos em que as novas percepções sobre sexualidade conferiam ao exercício da prostituição um sentido de liberdade ou autonomia em relação ao uso do corpo, e outros momentos em que isso era questionado. Com a redemocratização do país, e levando em conta a reconfiguração do movimento feminista a partir dos anos de 1990 resultando em articulações cada vez mais intensas com o Estado e as organizações não governamentais nacionais e transnacionais, amplia-se uma compreensão negativa da prostituição que aparece associada ao turismo sexual e ao tráfico de pessoas para fins de exploração sexual (PISCITELLI, 2012a). “A agenda anti-trafiquista ajudou a organizar e canalizar posicionamentos abolicionistas antes dispersos, dando maior visibilidade a este discurso.” (TAVARES, 2016, p. 19).

¹⁴⁷ Sugiro a leitura do livro de Amelinha Teles, intitulado “*Breve história do feminismo no Brasil e outros ensaios*”, para a compreensão do contexto em que surgiram diversos movimentos de mulheres e suas demandas. Teles (2017) fala dos movimentos de mulheres trabalhadoras, de mulheres da periferia, das mulheres trabalhadoras rurais, as mulheres do movimento de luta por creche. Ademais, vale a leitura de outros textos que buscam contar a(s) história(s) do feminismo no Brasil. Especificamente, indico os seguintes: Pinto (2003), Sarti (2001; 2004) e Blay (2017).

¹⁴⁸ Em seu livro “*Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*”, Gabriela Leite fala de sua participação no I Encontro de Mulheres de Favela e Periferia, em que uma das articuladoras era Benedita da Silva, então vereadora da cidade do Rio de Janeiro.

Piscitelli (2012a) e Tavares (2016), quando mostram como, nos últimos anos, as vozes abolicionistas obtiveram destaque no debate público, em se tratando principalmente de suas interações com o Estado, falam da atuação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, criada em 2003, no contexto do primeiro governo de Luís Inácio Lula da Silva. Apesar de a criação deste órgão ter representado uma conquista importante para o feminismo nacional na medida em que se define um espaço institucional voltado para as políticas públicas que visam contemplar as necessidades das mulheres, a referida Secretaria era composta por uma maioria de recursos humanos vinculados à Marcha Mundial das Mulheres (MMM). Isso espelhou a centralidade de um determinado discurso feminista em detrimento de outros. Sob os auspícios de uma aparente “neutralidade”, o debate da prostituição, quando pautado de forma explícita, acabou sendo conduzido mais para uma posição de combate ao tráfico de pessoas do que para uma articulação com o movimento de prostitutas em uma discussão sobre os direitos das mulheres que exercem o trabalho sexual¹⁴⁹.

Preciso dizer que a MMM é representada no Brasil pela Sempreviva Organização Feminista (SOF), organização com sede em São Paulo, e que, segundo a descrição em sua página na internet, atua considerando o tripé “Movimento Social, Transformação e Feminismo”. No ano de 2013, a SOF publica um vídeo e uma cartilha intitulados “*Prostituição: uma abordagem feminista*”. Aliás, fiz a leitura deste texto ainda antes de iniciar o meu doutorado. Na apresentação do material, afirma-se que o mesmo “[...] pretende trazer elementos que contribuam para a compreensão da prostituição em seu papel estruturante no patriarcado”. Em dada parte, em que se fala da prostituição como uma forma de mercantilização e controle dos corpos, visão típica das “radfem”, lemos: “*Quando os corpos das mulheres estão à venda como mercadorias no mercado capitalista, se reafirma mais uma vez, e publicamente, a força do patriarcado. Isso porque há um reconhecimento dos homens*

¹⁴⁹ Esta foi a estratégia das feministas abolicionistas que compunham os quadros funcionais de uma secretaria de governo, no Brasil, ao tratar do assunto prostituição. Escrevo esta nota para dizer que o caráter deste enfrentamento depende muito do contexto sócio-histórico e dos aspectos que ele mobiliza no âmbito do(s) espaço(s) em que se dão estas disputas. Sugiro a leitura do texto de Morcillo e Varela (2021) que traz reflexões sobre a atuação da militância feminista abolicionista na Argentina em relação à prostituição. Nessa análise, mostra-se como a retórica da repugnância demarcou as narrativas que as feministas abolicionistas criavam a respeito da prostituição naquele país.

como senhores sexuais das mulheres, todos os homens sobre todas as mulheres – e é isso que está errado com a prostituição” (p. 10).

Uso desonesto do conceito de objetificação e visão simplificada das relações de poder e do que envolve o trabalho sexual, bem como da noção de consentimento no exercício deste trabalho. É o modo como interpreto este trecho do documento e o que permeia a crítica das feministas radicais que, em sua maioria, produzem discursos sobre as prostitutas sem ouvir as prostitutas, ou pelo menos “ouvindo” as que se enquadrariam nos estereótipos que se esperam delas, descartando e desqualificando as vozes e movimentos das prostitutas que não se encaixam nos comportamentos da “puta imaginada” (GRANT, 2021). Em suma, neste debate sobre prostituição (e em todos os outros que não desenvolvo aqui), percebo o feminismo radical como um grande “muro de concreto”, para usar a expressão que Maria Elvira Díaz-Benítez (2020) propõe para discutir os aspectos moralistas, conservadores e segregadores que constituem esta vertente. O sentido do “muro de concreto”, proposto por Diaz-Benitez (2020) para identificar o feminismo radical, se opõe ao de “ponte”, alegoria que Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga (1981) sugerem como inspiração para as nossas práticas feministas.

Conquanto se identifique o fortalecimento do discurso abolicionista nessas articulações feministas, ele não é o único. Outras possibilidades de pensar acerca da prostituição compõem o cenário.

O ativismo feminista acadêmico, no campo de discussão sobre a sexualidade feminina, tem se configurado como um aliado do movimento de prostitutas, principalmente a partir dos anos 2000. “Vários intelectuais se interessam pelo movimento, que nesse momento começa a desenvolver ações irreverentes, ganhando visibilidade pública” (TAVARES, 2016, p. 43).

Para além de um feminismo acadêmico¹⁵⁰, Tavares (2014; 2016) aponta o aumento de alianças entre pequenos grupos de feministas jovens, nos níveis local e/ou regional, e organizações de prostitutas na luta por direitos. É crescente a aproximação que vem ocorrendo, desde o ano de 2011, entre as feministas de coletivos que integram a Marcha das Vadias e o

¹⁵⁰ Sobre o feminismo acadêmico e suas interpelações no contexto da prostituição, recomendo a leitura de um dos textos que compõem a tese de André Diniz (2018), tese intitulada “*Notas “zoneadas” sobre política-de-putas em tempos de golpe: sobre o encontro com prostitutas que lutam e labutam na zona boêmia de Belo Horizonte*”. O texto a que faço referência traz reflexões sobre os diálogos e as relações entre a APROSMIG e aqueles feminismos produzidos no contexto acadêmico, em sua maioria, baseados em uma postura crítica e libertária sobre o exercício da prostituição. O título do texto é: “*Voz e ressonância na luta de mulheres prostitutas: sobre ecos de solidariedade com os feminismos acadêmicos*”.

movimento de prostitutas. Barreto (2015) discutiu acerca dessa aproximação em Belo Horizonte, conforme indiquei no início desta seção (BARRETO, MAYORGA, GROSSI, 2017). Atividades similares foram realizadas entre coletivos feministas e as organizações de prostitutas das cidades de Campinas e Rio de Janeiro (TAVARES, 2014; 2016).

A Marcha das Vadias consiste em uma manifestação performática que, por meio de linguagem e estética de cunho provocativo, questiona a classificação e a normatização dos comportamentos das mulheres. Ao preconizar a ressignificação do termo “vadia”, alguns coletivos feministas, mesmo que isso não signifique uma hegemonia no âmbito da Marcha das Vadias, contestam o estigma que envolve a “puta” e a prostituição, produzindo tensionamentos em relação ao que é defendido pelas feministas que se alinham aos preceitos abolicionistas (TAVARES, 2014; 2016).

Não obstante, apresento um fragmento do diário de campo, fragmento que resgato a fim de problematizar os sentidos da palavra “vadia” no campo e os aspectos sociais que nos posicionam como mulheres boas ou más, putas ou santas nos espaços sociais.

Margaret é uma das pessoas de quem mais tenho me aproximado, ao longo do trabalho de campo. Mulher branca, de 32 anos, nascida em uma cidade do norte do estado de Minas Gerais e que veio para a capital para exercer o trabalho sexual. Margaret sempre me recebe com um abraço apertado. São raros os dias em que não a encontro quando eu passo as tardes na pastoral [...]

Depois de pegar um delicioso pedaço de bolo de limão servido para o lanche daquela tarde de setembro, sentei-me perto de Margaret e perguntei se ela estava bem, quais as novidades. Ela disse que estava bem, mas que ficava triste porque o preconceito e o estigma eram como se fossem cicatrizes que ela carregava. Margaret, desde que nos conhecemos, me disse que não mais exercia o trabalho sexual e que morava com a irmã em um bairro próximo da região central. Eu manifesto concordância sobre os efeitos nefastos do preconceito na vida de uma pessoa. Ela emenda refletindo o modo como tentou fugir de várias situações complicadas em sua vida, como por exemplo, o casamento precoce. Entre os elogios ao bolo que comíamos ao mesmo tempo, Margaret me fala que perdeu a mãe ainda era uma criança, foi morar com a avó que obrigou sua irmã a casar quando esta tinha 13 anos com um homem muito mais velho. Margaret completa: “mas tem que entender que era outra geração, tem a ver também com o fato de sermos nortistas”. Margaret reflete sobre os marcadores que atravessam as mulheres do norte em suas diferentes gerações. Diz que sofreu muitas situações de violência no âmbito da própria família e que talvez por isso tenha alguns problemas de relacionamento. Não nos demoramos nesse assunto haja vista que outras mulheres estavam bem próximas de onde estávamos sentadas.

Mudo, então, a direção da conversa e começamos a falar dos textos que Margaret produzia. Vez ou outra, ela me enviava os poemas e textos que escrevia para que eu lesse. Eu a parabeno pelas suas produções que compõem o livro organizado pela Cida Vieira,

“Guaicurus: a voz das Putas”. Ela fica entusiasmada, porém não perde tempo para falar: “Não gostei do título. A Cida que quis colocar esse título”. Eu busco descobrir o motivo do seu descontentamento com o referido título. Margaret diz que não gosta dos termos “puta” ou “vadia” porque reforça ainda mais o estigma das mulheres. “Como pode existir mulheres que ficam nessas passeatas aí na rua, às vezes com os peitos de fora, usando o nome de VADIA, acho muito ridículo”, diz Margaret. Identificando que Margaret talvez fazia menção ao então movimento da Marcha das Vadias, eu busco explicar a origem deste movimento e do peso político que se intitular de vadia tem para a quebra de alguns padrões impostos na sociedade. Ela me olha assentindo, dizendo que entende, mas não gosta. E depois de segundos de silêncio, diz: “Uma coisa é ser uma puta aqui na Guaicurus e outra coisa é ser uma puta na sociedade. O peso dessa palavra lá fora é muito grande. É como se fosse uma cicatriz que a gente tem dificuldade de esconder” [...] (05 de setembro de 2019).

O que é dito por Margaret traz algumas possibilidades de reflexão e estive longe de esgotar todas elas. Em primeiro lugar, essa conversa (e outras também) que tive com a Margaret exemplifica o quanto é importante a escuta dessas mulheres que exercem o trabalho sexual; particularmente aqui, eu me refiro a ouvir sobre os termos com os quais elas se sentem mais ou menos confortáveis para usar no ato de se nomearem e de serem nomeadas pelos outros neste contexto. A discussão sobre o uso das palavras “prostituta”, “puta”, “trabalhadora sexual” “profissional do sexo”, discussão esta eivada de profundos enunciados políticos e que está presente, em maior ou menor grau, no movimento de prostitutas desde o seu surgimento, não faz sentido para Margaret e algumas outras mulheres com as quais dialoguei no tempo da pesquisa. Margaret, que exerce em determinados períodos o trabalho sexual nos hotéis da Guaicurus, me diz sempre que *“não quer ser chamada de nada”*, e que fora dos hotéis não quer *“que as pessoas fiquem sabendo o que ela faz”*. Relata-me que, mais de uma vez, sofreu violência e situações de assédio em bairros em que residia porque alguém *“espalhava que ela era puta”*.

Margaret usa a palavra *“cicatriz”* para falar de estigma, e isso me remete à própria origem conhecida do conceito de estigma abordado por Goffman (2008)¹⁵¹. Em seu bairro, Margaret não era aceita por conta do trabalho que realizava para sua subsistência, trabalho este

¹⁵¹ Na Antiguidade Clássica, o termo nomeava os sinais feitos com cortes ou com o fogo no corpo do indivíduo a fim de deixar evidenciada a sua condição de escravo, traidor ou criminoso. Apesar de aludir a um atributo depreciativo, o estigma é (re)produzido e ganha sentido ao considerar um determinado conjunto de relações sociais. Estigma tem a ver com uma não aceitação social (GOFMMAN, 2008).

que não é “apropriado” para o ideal de mulher que se valoriza na sociedade. É o estigma de puta (PHETERSON, 1993) sobre o qual falei em páginas anteriores.

Nas leituras que fiz após estes registros sobre os meus diálogos com Margaret também refleti acerca do uso do termo “vadia”, que tem sido, mais especialmente, desde a primeira Marcha das Vadias, (res)significado e (re)apropriado por meio de formas discursivas e estéticas que propõem a problematização de determinadas classificações dos comportamentos femininos. A mim, os atos performativos oriundos desta ideia sempre ecoaram nos meus próprios movimentos para fortalecer a luta feminista, tanto que participei de duas edições da marcha. Circular pelas ruas da cidade com roupas “extravagantes” e sensuais, e com a palavra “vadia” escrita com um batom vermelho nos braços e na barriga era, à época, para mim, uma mulher branca, de classe média, heterossexual, uma das minhas “pequenas revoluções”. Mas, para Margaret, uma mulher pobre, nascida no norte do estado, e que provavelmente era chamada de “vadia” e “puta” toda vez que alguém “descobria” seu trabalho, isso não tinha nada de revolucionário.

Melissa Gira Grant (2021, p. 107) faz uma reflexão sobre a figura da “puta” no contexto até de uma discussão sobre a Marcha das Vadias, e penso que o que esta autora afirma traduz também a questão do uso político do termo “vadia”. “Para algumas mulheres brancas, puta transgride um limite que elas nunca imaginaram que ultrapassariam. Mulheres não brancas, queers, para começo de conversa, nunca presumiram existir esse limite.”

Aproveito o que foi colocado por Grant (2021) para reconhecer as próprias divisões que são ensejadas entre as mulheres a partir deste termo “vadia” e do(s) discurso(s) que se (re)produz(em) na própria marcha. O significado de “vadia”, em uma busca no dicionário, traz o seguinte: “aquela que possui modos de vida considerados amorais, embora não viva da prostituição; vagabunda; mulher que não tem ocupação ou que não faz nada”. Nem no dicionário e nem na marcha “vadia” parece ser igual a “puta” ou “prostituta”, e isso vemos nos dizeres que lemos em muitos dos cartazes, sendo um mais proeminente: “nem santa, nem puta”. A menção que fiz à pesquisa de Barreto (2015), no início sobre a marcha, atesta que isto é um ponto de conflito entre as feministas e as prostitutas que participaram da marcha na ocasião. “Vadia” seria um termo aceitável para as feministas, ao passo que “puta” ou “prostituta” não. Fazer sexo com vários parceiros é admitido em uma linha política que, supostamente defende

que as mulheres sejam “livres”, mas cobrar pelo sexo com estes parceiros seria degradante (CHATEUAVERT, 2014).

Apesar da aceitação de “vadias”, a “prostituta” continua sendo um marcador simbólico profundamente enraizado entre a decência e o desrespeito. A “vadia ética” pratica sexo por sua própria “livre” vontade, enquanto a “prostituta suja” insiste em ser paga por sexo. Feministas ‘pró-sexo’ e outras “vadias” acreditam que não há nada de moralmente errado com sexo consensual entre duas (ou mais) pessoas em um ambiente privado, ou entre adultos, em um ambiente semipúblico, como um clube de sexo ou retiro de swing. Mas o dinheiro muda tudo. (CHATEUAVERT, 2014, p. 93) (tradução minha).

Refletindo acerca de um cenário de possíveis diálogos entre trabalhadoras sexuais e feministas, destaco o registro que fiz a respeito das comemorações do Dia Internacional da Mulher que ocorreram no ano de 2021, tempo em que ainda escrevo a tese. Estávamos em um momento crítico da pandemia de coronavírus no Brasil, e, portanto, as manifestações foram, em sua maioria, no meio digital, precisamente, nas redes sociais. No início do mês de março, recebo uma mensagem de Jade dizendo que seria uma das mulheres homenageadas no “8 de Março”. Jade me contava a notícia orgulhosa, e eu a felicitava pelo reconhecimento. A homenagem seria feita no contexto do “8 de Março Unificado”, pelo Movimento de Mulheres que atuam na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

Sônia Sissy Kely, representando as mulheres trans, Avelin Buniacá Kambiwá, representando as mulheres indígenas, Ivonete de Souza, representando as mulheres da periferia, estavam entre as homenageadas. Em uma postagem do dia 12 de março, foi a vez da homenagem à Jade, representando as trabalhadoras sexuais. O que vemos é um vídeo em que Jade diz as seguintes palavras:

Boa tarde, eu me chamo Fátima Muniz, mais conhecida como Jade. Sou trabalhadora sexual, trabalho na região da Rua Guaicurus. Eu sou fundadora e coordenadora do Coletivo Clã das Lobas. É um coletivo que trabalha com trabalhadoras sexuais cis, trans e travestis. As nossas demandas são diárias, e nós trabalhamos para combater o estigma, ter direito à saúde integral, ter todos os nossos direitos reconhecidos, ter a nossa profissão reconhecida. Para isso nós estamos entrando em vários comitês, fazendo várias parcerias pra ter um pouco de dignidade no nosso trabalho porque trabalho sexual é trabalho.

Junto ao vídeo que traz estas palavras, lemos ainda a descrição:

“Trago na palma das mãos,

*não somente a alma,
mas um rubro calo,
viva cicatriz, do árduo
refazer de mim”.*
(Conceição Evaristo)

Neste ano de 2021, o 8M Unificado RMBH presta homenagem a oito Mulheres, representantes de várias lutas em defesa da vida. Mulheres que, no seu cotidiano, na sua comunidade, transformam dor em luta, tristeza em esperanças, individualismo em coletividade, e que em suas micro-revoluções, afetam e promovem mudanças estruturais, por uma sociedade mais justa, mais solidária, marcada por uma outra política, a do compartilhamento, do cuidado e do bem-viver.

*Nossa homenageada: Maria de Fátima
Representa: Mulheres Trabalhadoras Sexuais*

Esta mesma descrição aparece reproduzida na página do Instagram do Coletivo Clã das Lobas, no dia 13 de março, acompanhando uma fotografia em que a figura de Jade aparece em uma faixa pendurada em um viaduto em BH.

Figura 26: Faixa do 8M Unificado RMBH



Fonte: Instagram do Coletivo Clã das Lobas

Vemos, então, a imagem de vitimização das prostitutas ser progressivamente questionada pelas próprias prostitutas, sejam estas organizadas ou não. As prostitutas que se vinculam às associações e aos coletivos em inúmeras cidades, e/ou também a uma das três redes que se articulam em nível nacional, têm pautado, de forma ativa, diversas questões sobre saúde, segurança, trabalho, participação política, questões que têm efeitos para a categoria, mas não exclusivamente¹⁵².

O consenso no movimento nem sempre é uma realidade, aliás, historicamente, muitas vezes, foram as divergências políticas que orientaram a formação de outros âmbitos de organização, como foi o caso das redes que vieram depois da RBP, conforme já mencionei no capítulo 5, valendo-me da etnografia realizada por Guerra (2019) sobre o movimento de prostitutas. Alinhando interesses convergentes ou não, as prostitutas organizadas têm produzido e/ou acionado diferentes modos de fazer política, ou feito uma “política de puta” ou “*puta politics*”, estas duas últimas expressões elaboradas por Laura Murray (2016) ao se referir a um conjunto de estratégias que se baseiam nas ambiguidades, contradições e imprevisibilidades, estratégias operadas tanto no espaço da rua quanto nos domínios das instituições.

Se o papel desempenhado pelas prostitutas organizadas não corresponde ao estereótipo da prostituta vítima, posso dizer que tampouco esse estereótipo pode ser atribuído àquelas mulheres que não estão organizadas. Nenhuma das minhas interlocutoras que não se vinculam a qualquer grupo deixou de afirmar sua agência nas escolhas da vida, inclusive, a escolha da prostituição. Organizadas ou não, estas mulheres têm demonstrado protagonismo em lutas individuais ou coletivas, sendo “sujeitas de sua própria história”, parafraseando o título da tese de Letícia Barreto (2015).

No artigo “*O que a luta das profissionais do sexo tem nos ensinado sobre a exploração dos corpos das mulheres?*”, Juliana Góes (2017) retrata como as prostitutas da Associação de Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG) têm desafiado o debate sobre o que significa ter seu

¹⁵² Sobre as lutas travadas pelo movimento organizado de prostitutas no Brasil em torno da emancipação, autodeterminação e dos direitos das profissionais do sexo, bem como sobre a incidência política do movimento nas disputas do significado de prostituição em debates feministas, principalmente no contexto atual de avanço do conservadorismo, sugiro a análise de Thiago Vaz Silva, no texto intitulado “*O significado de prostituição em disputa e a incidência política do movimento de prostitutas no Brasil*”, publicado em 2021.

corpo explorado. A noção de exploração dos corpos perpassa a interpretação que as feministas abolicionistas ou feministas radicais fazem da prostituição, como contemplamos na exposição de formulações teóricas de MacKinnon (1982), Barry (1994), Pateman (1993) e Legardinier (2009). As prostitutas, pautando-se em uma ótica que considera os direitos trabalhistas, refletem sobre a exploração associando-a a um modelo de precarização do trabalho que pode ocorrer sim no exercício do trabalho sexual. Todavia, acontece em grande medida em outros trabalhos precarizados que, geralmente, são destinados a estas mulheres fora dos espaços de prostituição, trabalhos que se caracterizam pela baixa remuneração e uma carga horária extenuante.

A ideia defendida por muitas abolicionistas, inclusive por MacKinnon (1982), de que a exploração dos corpos das mulheres tem origem no domínio sexual ignora os efeitos das relações de dominação de classe, raça, entre outras, que demarcam as opressões na vida das mulheres. Baseando-se em análises feitas por Juliano (2005) e Piscitelli (2008b) e que enfatizam a interseccionalidade, Góes (2017) pontua que a discussão sobre exploração dos corpos precisa ser feita tendo em conta uma abordagem interseccional. A autora conversa com prostitutas, muitas destas mulheres negras, que viram no trabalho sexual uma forma de fugir do trabalho doméstico. Neste sentido, ao contrário de exploração, a prostituição torna-se, para estas mulheres, espaço de resistência.

“O senso comum diz que prostitutas não podem ser feministas” (PRADA, 2018, p. 72). Puro engano. Monique Prada nos mostra, quando fala do putafeminismo, uma estratégia de ação política forjada na aproximação entre prostituição e feminismo e que se baseia no enfrentamento do estigma que envolve a prostituição, e na busca por direitos trabalhistas e sexuais, ou melhores condições de trabalho e de vida. A fim de ilustrar como as minhas interlocutoras mobilizam o feminismo, apresento um trecho de uma cena no *I Congresso Brasileiro de Prostitutas e VII Encontro Nacional de Prostitutas*:

[...] Depois do término da última mesa do primeiro dia de congresso, iríamos para outro lugar no centro da cidade para assistir a um documentário. Paramos um pouco em frente ao CRJ para comer pipoca antes de nos dirigirmos para o novo local. Jade estava apreensiva com a mesa que participaria no dia seguinte. Disse não saber o que falar. O tema da mesa era “Prostituição e Feminismos”. Comendo pipoca e tentando tranquilizar Jade, lembrando-a da sua capacidade para enfrentar mais este desafio, estava Karina, pesquisadora do trabalho sexual e apoiadora do movimento há mais de onze anos, e eu. Em um momento, Jade afirmou: “Prostituição e feminismo?! É o cotidiano, né, é o que a gente está fazendo aí todo dia para as mulheres, né”. Todas concordamos [...] (17 de dezembro de 2019)

Feminismo é o que a gente faz no cotidiano. Desde então considero ser esta uma das formas mais inspiradoras e potentes de pensar a prática feminista. As prostitutas podem ser feministas, me mostram Jade, Dandara, Cida, Clarice, e outras tantas, com seu ativismo. A luta cotidiana dessas mulheres tem me ensinado, nas experiências de trabalho e amizade que tenho com elas, sobre sexualidade, papéis de gênero, direitos sexuais, direitos trabalhistas, sobre a vida.

6.1.5 A ajuda (financeira) aos projetos das trabalhadoras sexuais

As ações políticas realizadas em associações e coletivos de prostitutas, historicamente, contaram, em sua maioria e em alguma medida, com o apoio de instâncias governamentais em diferentes níveis (aqui, lembro, especialmente, a parceria de longa data que a Rede Brasileira de Prostitutas teve com o Ministério da Saúde). Ou ainda, contaram com o apoio de outras organizações, sejam estas não governamentais (menciono o apoio do ISEER, por exemplo, que contribuiu nos primeiros anos do movimento, conforme diz Gabriela Leite¹⁵³), ou universidades, estas representadas pelos docentes e pesquisadores de grupos de pesquisa relacionados aos estudos de gênero, sexualidade, direitos humanos.

Desde a minha inserção no campo, tenho observado as iniciativas das trabalhadoras sexuais a fim de conseguir recursos financeiros para a execução de suas ações de intervenção na zona. Acompanhei a escrita de projetos para a *Escola de Ativismo*, *Red Umbrella Fund*, *Fundo Positivo*. Defendo que as ações de intervenção que são possibilitadas a partir da articulação com organizações como estas que citei, devem ser ações consideradas neste processo de (re)produção da zona como espaço de ajuda. Nesta parte, descrevo, de maneira específica, sobre as atividades das trabalhadoras sexuais que foram efetuadas no contexto do(s) financiamento(s) obtido(s) a partir da Escola de Ativismo. Faço a descrição do que diz respeito a esta organização, à sua presença no espaço da zona, porque o meu período em campo coincidiu com o período em que foram realizadas atividades apoiadas por esta organização,

¹⁵³ Narrativas que fazem parte do livro “*Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*”, escrito por Gabriela Leite.

sendo que em algumas destas atividades participei de modo mais ativo, sendo mais que uma observadora “distante”.

Em seu site institucional, diz-se que independência, colaboração, aprendizagem, liberdade, horizontalidade, igualdade, não violência, compartilhamento, apartidarismo, transparência são os princípios orientadores da Escola de Ativismo. Ainda sobre a organização, lê-se o seguinte:

A Escola de Ativismo é um coletivo independente constituído em 2012 com a missão de fortalecer grupos ativistas por meio de processos de aprendizagem em estratégias e técnicas de ações não-violentas e criativas, campanhas, comunicação, mobilização, e segurança da informação, voltadas para a defesa da democracia, dos direitos humanos e da sustentabilidade. O coletivo é formado por um grupo multidisciplinar de ativistas, que se organiza de maneira distribuída e não hierárquica, por meio de princípios orientadores em diversas regiões do Brasil.

O primeiro contato que eu e a maioria das trabalhadoras sexuais tivemos com a Escola de Ativismo foi no final de 2018 no *I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Cis, Trans e Travestis*¹⁵⁴. As pessoas que faziam parte desta organização, e que vinham com experiências de projetos com movimentos sociais em cidades do estado de São Paulo, disseram que aquele evento se configurava como uma oportunidade para conhecer a realidade das trabalhadoras sexuais em Belo Horizonte, realizar um diagnóstico sobre o trabalho sexual na cidade, a fim de identificar como a Escola de Ativismo poderia “ajudar”. Além disso, era preciso selecionar as pessoas que representariam a organização nesta empreitada com as trabalhadoras sexuais da cidade de Belo Horizonte.

O *I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Sexuais Cis, Trans e Travestis* passou, e, no início do ano de 2019, acompanhei as minhas interlocutoras, as trabalhadoras sexuais, no processo de escrita de propostas a serem realizadas por elas na Guaicurus, a partir da abertura de um edital de financiamento para o que se denominou Projeto MINA.

Cinco foram os projetos contemplados. O projeto de Clarice era relacionado à realização de oficinas temáticas com as mulheres dos hotéis. E o de Cleusy era baseado na ideia de fazer

¹⁵⁴ Narrativas sobre este evento foram feitas no primeiro capítulo.

uma exposição de fotografias que representassem o mundo que permeia o trabalho sexual. Estes dois projetos foram mencionados no capítulo 5.

Santuzza Souza, fundadora e coordenadora do Coletivo Rebu, produziu o documentário “*Filhos da Puta*” que estreou no dia 02 de agosto de 2019, no Cine Santa Tereza.

Figura 27: Ilustração do documentário “Filhos da Puta”



Fonte: Facebook do Coletivo Rebu

O evento de estreia do documentário circulou nas redes sociais com a seguinte descrição:

O Coletivo REBU apresenta o documentário FILHOS DA PUTA, partindo dessa expressão popularmente dita o documentário nos apresenta três filhos de trabalhadoras sexuais e suas histórias. A partir daí somos convidados

a parar e ouvir essas vozes e suas falas possibilitando criar outras narrativas acerca do trabalho sexual e das questões que o envolvem.

Esses filhos da puta são filhos de alguma mãe de alguma mulher e quando falam nos permitem romper alguns estigmas que essa expressão carrega, dando cara e voz aos verdadeiros filhos da puta e com eles suas mães e suas famílias.

Filmado em Belo Horizonte o filme coloca uma luz para um outro debate acerca do trabalho sexual sob a ótica dos filhos de trabalhadoras sexuais. Seus questionamentos saem de um lugar de fala e se transformam em um forte e poderoso discurso que vai além do trabalho sexual.

O projeto da APROSMIG, associação coordenada por Cida Vieira, propunha a realização do *Putas Day* ou “*Putas Dei*”, no início do mês de junho de 2019, em comemoração ao Dia Internacional da Prostituta. Exatamente no dia 02 de junho daquele ano, foi publicada uma mensagem com dois *folders* indicando as atividades dos próximos dias: a realização de um bazar e de ações com profissionais da área de estética, bem como a realização de mais um lançamento do livro “*Guaicurus: a voz das putas*” e da afixação de placa indicativa na casa que seria restaurada para a instalação do Museu do Sexo e das Putas. Reproduzo a referida publicação:

Putas Dei!!

PUTA dia que legitima nossa luta por direitos, por trabalho digno, por Políticas Públicas, por cidadania! Dia de enfrentamento ao preconceito, ao estigma, a putafobia e todas as formas de violência contra as prostitutas! Somos PUTAS MULHERES, protagonistas e sujeitas de nossa história! Existimos e resistimos!!

Figura 28: Cartaz Puta Day 2019

ZONA DA SAÚDE NA APROSMIG

VOCÊ SABIA QUE NA APROSMIG VOCÊ ENCONTRA:

Distribuição gratuita de preservativos masculinos, femininos e gel lubrificante para profissionais do sexo;

Ações de prevenção combinada com a testagem rápida por amostra de fluido oral para infecções sexualmente transmissíveis (IST) e HIV;

Encaminhamentos diversos para atendimento médico, psicológico e assessoria jurídica;

Acolhimento psicossocial e atendimento psicológico individual realizado por estudantes de Psicologia da PUC Minas;

Intervenções grupais;

Apoio e proteção direta e integral contra a putafobia e outras formas de discriminações e violências.

VOCÊ SABE O QUE É A PREVENÇÃO COMBINADA?

São métodos complementares de prevenção utilizados para evitar IST e a infecção pelo HIV, sendo fundamentadas nos direitos humanos! Isso

mesmo, é um direito o acesso à estas ações preventivas e gratuitas que envolvem: o autocuidado com o uso da camisinha, a testagem frequente e acesso aos serviços especializados do SUS, a redução de danos, o uso da PEP (profilaxia pós-exposição) e PrEP (profilaxia pré-exposição), as campanhas educativas, a luta contra todo preconceito e violência.

Não importa se é sabor de morango, uva, limão, salada de frutas ou do Centro de saúde. Se é extragrande ou se brilha no escuro... Prazer bom só se for com camisinha, e se o boy não quiser usar, manda ele vazar! Lembre-se sempre, na luz vermelha o gostoso é se sentir protegida! Se goste, se cuide, se trate!

Quer saber mais sobre prevenção combinada, PEP, PrEP, IST, HIV/AIDS e hepatites virais? Precisa de informações ou auxílio sobre testagem de IST, HIV/AIDS e hepatites virais?

APROSMIG
Rua dos Guaicurus, 648 (fundo do estacionamento), Centro, Tel: 3201-1799

CTA Centro de Testagem e Acolhimento Shopping UAI, R. Saturnina de Brito, 17 (31) 3246-7007 - Alameda das 8hs To

PUT DAY

CONHEÇA A APROSMIG E SAIBA MAIS SOBRE SEUS DIREITOS!!

VOZES DAS GUAICURUS 2019

VOCÊ SABIA QUE NO DIA 02 DE JUNHO É COMEMORADO NO MUNDO INTEIRO O DIA DAS PROSTITUTAS, O NOSSO PUTA DAY!

Você se ofende quando te chamam de puta? Ah...eu também me sentia ofendida antes, mas fui percebendo que puta é uma palavra que toma o significado que eu quiser. O preconceito de toda a sociedade não pode ser maior do que o que eu sei de mim. Hoje não me importo em ser chamada de puta, inclusive me sinto uma **PUTA MULHER, PUTA TRABALHADORA, PUTA MÃE, PUTA DE ALEGRIA E DE VIDA...** e sou **PUTA TAMBÉM COM AQUELO QUE NOS INVISIBILIZA E OPRIME**, tem muita coisa que me faz **PUTA!!!** Posso estar **PUTA** de raiva ou **PUTA FELIZ**. Entendi que ao me apropriar da palavra **PUTA**, enfrente o estigma, a opressão e o preconceito que insistem em me diminuir como mulher e pessoa. Daí, me fortaleço, repensando a palavra **PUTA** e a força afirmativa que ela tem em mim e não deixo que ninguém me tire isso.

PUTA DAY é dia de luta por direitos, por trabalho digno e protagonismo nosso!! Somos sim sujeitas de nossa própria história...somos filhas, mães, avós e putas! Somos mulheres de luta! Sigamos juntas na luta por direitos e dignidade, contra a putafobia e todas as formas de violência. Venha participar com a Aprosmig dessa luta! Confira nossa programação e compareça:

- 5/6 10h **BAZAR NA ZONA**
- 6/6 13h **ZONA DA BELEZA** ações com designers de beleza. Traga suas maquiagens!
- 7/6 18h **AFIXAÇÃO DA PLACA** no casarão onde será o Museu do Sexo das Putas
- 7/6 18h **LANÇAMENTO DO LIVRO** Guaicurus: A Voz das Putas



Uma publicação da APROSMIG aprosmig@gmail.com
Distribuição gratuita, doações são bem-vindas

Fonte: Facebook da APROSMIG

Figura 29: Cartaz Museu do Sexo e das Putas

MUSEU DO SEXO DAS PUTAS

SIMI É ISSO MESMO! NOS PROSTITUTAS TAMBÉM TEMOS MUITA HISTÓRIA PARA CONTAR!

O museu do Sexo das Putas é mais uma iniciativa cultural da **APROSMIG** em um projeto no qual somos as protagonistas, são nossas vozes tomando forma em produções artísticas!

Esse movimento teve sua primeira intervenção cultural na Guaicurus em outubro de 2016. Nessa época 10 artistas do Brasil vieram para Belo Horizonte e residiram por um mês no hotel Stylus, na região da Guaicurus-BH. Conviveram conosco nesse espaço de vida e arte, produzindo arte em suas diversidades, dando corpo às nossas falas, histórias e memórias. Histórias que saem dos quartos, circulam pelos corredores, sobem e descem as escadas, atravessam as ruas da cidade, e não podem ser invisibilizadas e nem esquecidas.

Durante as celebrações do Puta Day, iremos oficializar a ocupação de mais um espaço nosso! Venha participar conosco da afixação da placa do casarão onde será a sede do Museu do Sexo das Putas, um local que promoverá ações culturais que terão temas como: sexualidade, gênero e corpo, entre outros. Neste lugar de construção de conhecimento, memória e arte, seremos nós, prostitutas e **GRANDES MULHERES**, as protagonistas! Como agentes culturais, faremos história das mais diversas formas, rompendo com os estigmas sociais existentes e mais uma vez mostrando que existimos e queremos ser respeitadas!

Ao mesmo tempo, essas ações de valorização das nossas histórias, memórias e fazeres são importantes para o resgate e reconstrução desse passado comum a tantas pessoas que já passaram por aqui: profissionais do sexo, clientes, trabalhadores, moradores e transeuntes que deram e dão vida à região. A Guaicurus pulsa vida, história e nós estamos aqui, presentes e resistindo sempre!

VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E FORMAS DE RESISTÊNCIA

Você sabia que o Brasil ocupa a 5ª posição no ranking de homicídio de mulheres entre 85 países do mundo todo?

Dados revelam que os homicídios foram cometidos 50,3% das vezes por familiares da vítima (33,2% foram por parceiros ou ex-parceiros da mulher). As mulheres mais atingidas possuem entre 18 e 30 anos.

Em nenhuma pesquisa reconhecida no país realizamos um recorte relacionado à violência sofrida pelas profissionais do sexo.

Você sabia que não existe uma lei e ou Políticas Públicas específicas que protegem a nós, trabalhadoras sexuais, contra as violências que sofremos no trabalho? **MAS NÃO DEIXE DE DENUNCIAR.** Procure a delegacia da mulher, caso algo aconteça! Vamos juntas lutar para a mudança da nossa realidade.

Estes são alguns números que você pode usar quando se sentir ameaçada:

- DELEGACIA DA MULHER >> 190
- POLÍCIA MILITAR >> 190
- DIREITOS HUMANOS >> 100

Existem alguns lugares que oferecem ajuda em Belo Horizonte. Procure algum desses lugares quando precisar:

- APROSMIG**
Rua dos Guaiurus, 648 (fundo do estacionamento), Centro tel.: 3201-17-99
- DEAM** >> Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher
Av. Augusto de Lima, 1942, Barro Preto.
- NUDEM** / Núcleo de Defesa da Mulher
Av. Amazonas, 958, 2ª andar, Centro.
- BENVINDA**
Centro de Apoio à Mulher
Rua Hermilo Alves, 34, Santa Teresinha.
- MP-MG**
Promotoria de Justiça e Defesa da Mulher
Av. Azevedo Cabral, 1-881, Santa Agadulha.

JÁ PENSOU SOBRE AS FORMAS DE VIOLÊNCIA QUE SOFREMOS NO DIA-A-DIA? PROSTITUIÇÃO NÃO É CRIME, EXPLORAÇÃO SEXUAL É DENÚNCIE. VOCÊ TRABALHA INVOLUNTARIAMENTE? ISSO É CRIME! NÃO TE DEIXAM FICAR COM SEUS DOCUMENTOS? ISSO É CRIME! AO SE SENTIR VIOLENTADA, DENÚNCIE.

Fonte: Facebook da APROSMIG

O projeto de Jade e Dandara, coordenadoras do Coletivo Clã das Lobas, objetivou a produção de uma revista com conteúdo direcionado para as trabalhadoras sexuais. A revista “*O Uivo*” foi lançada em um almoço de um domingo, 04 de agosto de 2019, em um bar da Rua Guaicurus, o *Bin Laden*. Ela continha matérias que discutiam os efeitos da crise econômica sobre o trabalho sexual na Guaicurus, dicas de segurança no trabalho sexual, ou mesmo apresentação do diversificado comércio na região. Os textos eram escritos por trabalhadoras sexuais e/ou com outras parcerias. Além disso, a revista trazia textos de colaboradores ou aliados do coletivo. Escrevi um destes textos: o que falava sobre possibilidades de contribuição para a previdência social. Um texto sobre Cintura Fina e outro sobre a história da gastronomia na Guaicurus ainda fizeram parte da edição. Poesias escritas por uma trabalhadora sexual compuseram o fechamento da revista.

Figura 30: Revista “O Uivo”

REVISTA
LUGAR
DE FALAS
O UIVO

Trabalho Sexual:
Crise econômica,
violência contra a mulher
e garantia de direitos



Fonte: Facebook do Coletivo Clã das Lobas

Figura 31: Local de lançamento da revista



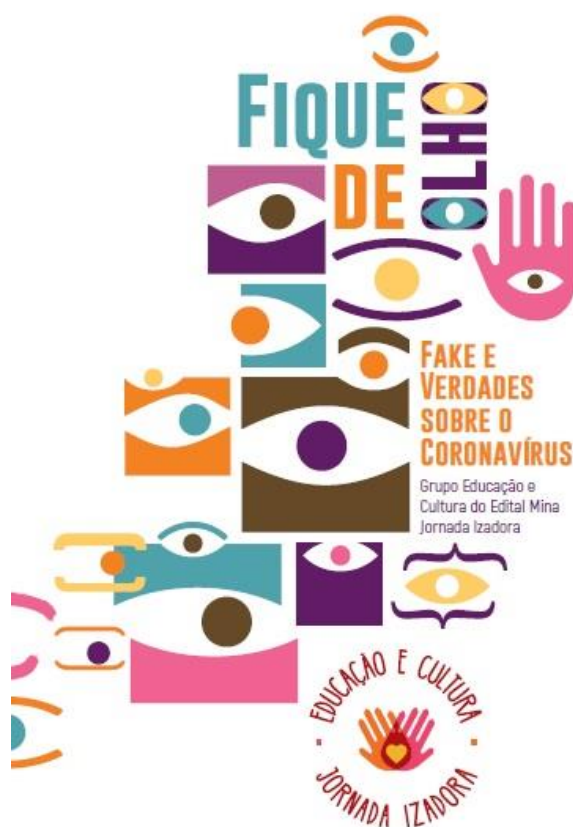
Fonte: Facebook Clã das Lobas

Já no ano de 2020, o Projeto MINA reuniu vários grupos de trabalhadoras sexuais em um processo de aprendizagem que envolveria a realização de atividades a partir das temáticas escolhidas pelas mulheres. Os nomes dos grupos eram: *Empoderamento e Autoestima*, *Fortalecimento de Redes*, *Saúde Mental*, *Educação e Cultura*, *Geração de Emprego e Renda*, *Educação Política Cidadã*, *Diálogos com a Sociedade*, *Saúde Física*. Cada grupo era formado por cerca de 5 ou 6 trabalhadoras sexuais, mulheres cis e trans, por uma mentora (representante da Escola de Ativismo) e por uma madrinha (que seria uma referência para o grupo e que auxiliaria na execução das atividades planejadas). Eu participei de maneira mais próxima deste projeto haja vista que fui escolhida para ser madrinha de um dos grupos, o de *Educação e Cultura*. Em função do início da pandemia de coronavírus, as atividades, renomeadas posteriormente de Jornada Izadora, foram desenvolvidas prioritariamente por meio de reuniões online. Apenas as entregas de materiais, se porventura o grupo identificasse a necessidade desta ação, eram feitas em campo, isto é, nos hotéis ou nas ruas em que as mulheres continuaram exercendo o trabalho sexual.

Diante da intensidade que passou a demarcar cada vez mais o uso da internet (tanto pelo público em geral quanto por uma parte das trabalhadoras sexuais que passou a exercer seu trabalho por meio de sites), o grupo *Educação e Cultura* promoveu ações a fim de discutir sobre *fake news* e golpes de internet. Considerando o contexto de crise sanitária ocasionado pela pandemia, o grupo elaborou uma cartilha sobre *fake news* (abordando aspectos sobre como identificar uma informação falsa na internet, como se prevenir, cuidados com o fornecimento

de dados pessoais, etc) com um enfoque nas informações relacionadas ao coronavírus. Exponho a capa do material criado pelo grupo.

Figura 32: Capa da Cartilha do grupo “Educação e Cultura”



Fonte: Dados de pesquisa

O grupo do qual Jade fez parte foi o do tema “*Saúde Mental*”, e, com o apoio técnico de uma psicóloga e de uma infectologista, um dos materiais produzidos foi uma cartilha que trazia informações sobre como diminuir as chances de contágio do coronavírus ao exercer o trabalho sexual naquela época. Havia, ainda, informações sobre os cuidados com a saúde mental em tempos de pandemia. Também tive acesso a este material e mostro a capa do mesmo, a seguir:

Figura 33: Capa da Cartilha do grupo “Saúde Mental”



Fonte: Dados da pesquisa

Em geral, os grupos ainda produziram *lives* para a discussão de assuntos diversos, além de que, com uma parte dos recursos financeiros, compraram materiais de limpeza e higiene para a montagem de kits que foram distribuídos nos hotéis de prostituição da Guaicurus, e ainda em outros pontos de prostituição da cidade de Belo Horizonte, como no alto da Avenida Afonso Pena e região da Pampulha.

Encerro, portanto, esta parte em que descrevi as ações de intervenção realizadas por trabalhadoras sexuais para outras trabalhadoras sexuais da Guaicurus, ações estas fomentadas pelos recursos fornecidos por uma destas organizações que, não é religiosa, mas que ainda deve ser considerada quando se trata das relações que (re)produzem a zona como espaço da ajuda.

6.2 Os discursos religiosos na Guaicurus

As religiões, em uma acepção no âmbito das Ciências Sociais, são socialmente construídas e se configuram pelas contradições e ambivalências que podem tanto reforçar quanto transformar as estruturas sociais (ROSADO-NUNES, 2009). Compartilho da premissa de que não deve haver uma definição universal e fechada de religião, isso porque seus elementos e relações constituintes são historicamente específicos, ou, de outro modo, a religião é propriamente uma espécie de produto histórico de processos discursivos (ASAD, 1993).

Particularmente, nas relações que se formam entre religiões, em suas manifestações históricas e concretas, e as mulheres, estas últimas sendo as minhas principais interlocutoras nesta pesquisa, Rosado-Nunes (2005; 2009; 2015) aponta que, em uma crítica feminista, as religiões podem ser compreendidas primordialmente a partir de uma ótica de controle e subordinação das mulheres.

O fundamento da natureza que se determina aos papéis masculino e feminino, atribuídos a uma revelação do divino em certas religiões (e aqui agora chamo atenção especificamente para as religiões cristãs)¹⁵⁵, se contrapõe a uma problemática que tem se desenvolvido no campo dos estudos feministas e de gênero, isto é, a da construção social destes papéis. Muitas vezes,

¹⁵⁵ Para uma discussão mais detalhada sobre o cristianismo, recomendo a leitura de um pequeno livro escrito pela teóloga e feminista Ivone Gebara. O título da obra é “*O que é o cristianismo*” (GEBARA, 1995).

em nome da religião, se desenrolam situações que atualizam os processos de desvalorização do corpo das mulheres, do controle de sua sexualidade e da exaltação da maternidade como sendo uma “vocação natural”. Em contrapartida, admite-se a possibilidade de as religiões serem, para as mulheres, espaços de resistências, espaços de sociabilidades em que podem articular mudanças sociais e políticas (ROSADO-NUNES, 2005; 2009; 2015). Ilustrando este caso das mudanças sociais e políticas, Rosado-Nunes (2015) oferece o exemplo das Comunidades Eclesiais de Base, e de grupos de mulheres pentecostais, estes últimos formados em anos mais recentes.

“As práticas religiosas, certas expressões de fé, as representações simbólicas e os discursos são reveladores de relações sociais” (ROSADO-NUNES, 2009, p. 213). Nesta parte, interesse-me especificamente pelo discurso religioso.

O discurso religioso, para Orlandi (2003, p. 242–243), é “aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus”. No discurso religioso, observa-se que locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo diferentes que estão implicadas em uma espécie de hierarquia, o que caracteriza, já a priori, uma desigualdade na relação. O locutor, Deus, o Sujeito, pertence a uma instância espiritual e, de acordo com a tradição cristã, é um ser imortal, eterno, infalível, infinito e todopoderoso, ao passo que seus ouvintes, a mulher e o homem, os sujeitos, se localizam no plano temporal e são humanos, seres mortais, efêmeros, falíveis, finitos e dotados de poder relativo. Depreende-se, assim, a ideia de que Deus domina sujeitas e sujeitos, e a partir desta desigualdade são produzidas outras desigualdades que contrapõem as noções de imortalidade/mortalidade ou mesmo de vida/morte, sendo que desta última relação emerge a concepção de salvação (ORLANDI, 2003).

Não obstante estes discursos religiosos se originarem a partir desta relação de desigualdade, e de sua interpretação ser regulada, não concordo com Orlandi (2003) quando ela diz que tal discurso tende fortemente para a monossemia. Considero que, nas apropriações que fazemos deste discurso, para além das linhas hegemônicas da(s) igreja(s), principalmente da Igreja Católica, acontecem as ressignificações, as reinvenções deste discurso nos espaços sociais, conforme observei no campo.

As relações entre grupos de base religiosa e trabalhadoras sexuais são demarcadas pelo uso dos discursos religiosos. Argumento que tais discursos estão presentes na Guaicurus e são

aspectos que também sustentam a (re)produção da zona como espaço de ajuda. As pessoas que ocupam este espaço (re)produzem estes discursos em suas relações, principalmente aquelas que envolvem as disputas pelo espaço e/ou pela constituição simbólica e discursiva de determinadas noções e categorias. Especificamente, nesta parte, reflito como os discursos religiosos são mobilizados pelos agentes religiosos e pelas trabalhadoras sexuais, e como isso se relaciona com a (re)produção da noção de ajuda, de quem ajuda, de quem deve ser ajudado, bem como das categorias de prostituta e prostituição.

Sobre estes discursos religiosos, levo em conta que são atravessados pelos marcadores sociais da diferença, especificamente gênero contribuindo para a (re)produção de determinadas feminilidades e masculinidades (ROSADO-NUNES, 2005; 2009). Essa ordem discursiva se expressa, concreta e politicamente, nos corpos de sujeitas e sujeitos na (re)produção de comportamentos e subjetividades.

Discuto, na próxima parte, sobre a circulação dos discursos religiosos no campo.

6.2.1 “Jesus visita hotel de prostituição”¹⁵⁶: as moralidades religiosas (re)criando possibilidades e interditos da ajuda

Desde que iniciei esta pesquisa, escuto de integrantes dos grupos religiosos que o trabalho que desenvolvem na Guaicurus não é um “*trabalho religioso*”, ou em outras palavras de cunho proselitista. No caso da pastoral, muda-se o nome da organização para que esta não fosse associada a uma imagem “*de religião*”. Sobre um dos grupos de orientação protestante, em uma das primeiras conversas que tive com a coordenadora, percebo a preocupação da mulher em ressaltar que o atendimento que se fazia das mulheres nos hotéis de prostituição da Guaicurus não estava vinculado à fé que as mulheres professavam ou não, ou mesmo vinculado à frequência das mesmas nos eventos da igreja, os cultos e outras celebrações.

Apesar disso, observo, na dinâmica de funcionamento dos grupos ou no seu cotidiano, aspectos que informam a respeito de figuras, preceitos ou dogmas relacionados à doutrina cristã. Observo, neste sentido, uma linguagem religiosa entremeada ao conjunto de ações de

¹⁵⁶ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

intervenção realizadas naquele espaço da Guaicurus. Início a discussão sobre este ponto que defendo no presente texto expondo, a seguir, uma cena retirada do diário de campo, cena que se refere ao primeiro dia de realização do “*Curso Intervenção Social na Prostituição e suas Interfaces*”, o curso de voluntários da pastoral, em fevereiro de 2019.

Aquela era mais uma das tardes quentes do mês de fevereiro que o sol a pino e o mormaço que vai subindo do asfalto fazem cair pancadas de chuva ao final do dia. Saí de casa cerca de meia hora antes de o curso começar. Seguindo a Rua Curitiba, por onde fica uma das saídas do meu prédio, e caminhando em linha reta, chego à região da Guaicurus em quase 15 minutos. O tempo do percurso depende do que me chama a atenção na rua cheia de lojas conhecidas de produtos de varejo, bijuterias, produtos importados, ou mesmo depende dos modos como vou me desvencilhando do grande fluxo de pessoas que vem em direção contrária. São 13 horas da tarde, as pessoas estão indo ou voltando de seus almoços, indo ou voltando da famosa Galeria do Ouvidor, que também tem saída para aquela rua.

Suada e com sede, chego à pastoral para o primeiro dia de um curso que se estenderia até o dia seguinte e que levava o nome de “Intervenção social na prostituição e suas interfaces: experiência de intervenção social do Projeto Diálogos pela Liberdade”. Enquanto tomava a água que levei em uma garrafa, assinava meu nome na lista de credenciamento que ficava no corredor da galeria de lojas e salas em que o projeto funciona. Atrás de quem fazia o credenciamento, e à minha frente, estavam dispostas fileiras de cadeiras e uma tela improvisada para projetar imagens de slides. Ainda bem que ficaríamos na parte de fora, pensei, por conta do calor. Do espaço do credenciamento, cumprimentei as mulheres da pastoral que eu conhecia, e vi Jade na primeira fileira. Jade acenou para que eu me dirigisse até lá. Nós nos abraçamos e sentei ao seu lado.

O curso se inicia com um momento de espiritualidade. Irmã Alejandra, que conduzia aquele momento junto a Irmã Priscila, lê uma passagem da Bíblia. O trecho é do Evangelho de São João - 1, 36-39:

E, vendo passar a Jesus, disse: Eis aqui o Cordeiro de Deus.

E os dois discípulos ouviram-no dizer isto, e seguiram a Jesus.

E Jesus, voltando-se e vendo que eles o seguiam, disse-lhes: Que buscais? E eles disseram: Rabi (que, traduzido, quer dizer Mestre), onde moras?

Ele lhes disse: Vinde, e vede. Foram, e viram onde morava, e ficaram com ele aquele dia; e era já quase a hora décima.

Após esta leitura, Irmã Alejandra nos explica que o trecho faz referência a um convite, uma espécie de chamado, que é o que o projeto nos faz naquele dia. O convite se materializa quando a Irmã nos pede para seguirmos algumas “pegadas” feitas de cartolina e que estão colocadas sobre o chão indicando passos que vão da varanda em que estávamos para o interior do salão onde, desde dezembro, passava minhas tardes. Somos convocadas em grupos menores, grupos de cinco pessoas. Eu e Jade estávamos no primeiro grupo e, seguindo as pegadas, nos deparamos com a representação de um “quarto de hotel” na sala em que, nos outros dias, realizavam-se os atendimentos com a psicóloga. Andei por este “quarto” e observei em seus mínimos detalhes. Por cima da cama, um exemplar do Jornal Brasil de Fato,

além de camisinhas e lubrificante. Vi, em um dos cantos, a imagem de São Jorge e algumas velas coloridas. O quarto estava escuro, apenas com as luzes que vinham de um luminoso. O cheiro de incenso era muito forte. A música que tocava era um funk. Caminhamos pelo quarto e no minuto depois voltamos para nossos lugares na varanda para que outro grupo seguisse o caminho até aquele “quarto de hotel”.

Quando todas as pessoas fizeram o caminho indicado pelas pegadas, Irmã Priscila, outra irmã oblata que estava conduzindo este momento inicial (que como disseram era um momento de espiritualidade) fez a leitura de um texto sobre a experiência de Jesus quando encontra as prostitutas da Guaicurus. Este texto, na época, me chamou muita atenção, e eu o reproduzo aqui, pois é um texto que meu auxiliou a refletir sobre as linguagens utilizadas neste campo de estudo.

“Certa vez, Jesus reuniu as discípulas e os discípulos e os convidou para a missão: “quando vocês forem anunciar a Boa Nova do Reino, não levem dinheiro nem comida, mas confiem no povo. Digam: O Reino chegou! Está chegando!”. E as discípulas e os discípulos assim foram para a missão. Maria Madalena e Jesus também foram. Andaram, andaram. Estava começando a escurecer, quando, a convite de Maria Madalena, Jesus chegou num dos “hotéis de alta rotatividade” da Rua Guaicurus, no Centro de Belo Horizonte, região onde se concentra o maior número de mulheres que exercem a prostituição como profissão na capital de Minas Gerais. Jesus viu prédios velhos e mal cuidados. Viu os quartos de alguns hotéis em péssimas condições sanitárias, muito pequenos e com pouca ventilação. Alguns não tinham sequer água encanada, em outros, apenas uma pia, ou um pequeno bidê e pia.

Perspicaz e com fino fardo, Jesus não viu apenas as condições físicas dos hotéis de prostituição. Jesus viu milhares de mulheres que ali tentavam ganhar o pão de cada dia, quase todas mães, filhas empobrecidas de famílias do interior e até de outros estados do Brasil. Jesus ouviu ali que certos saduceus, ricos piedosos, sem nunca ouvir as ‘mulheres da batalha’ – ‘mulheres da vida’ -, as taxavam de promíscuas, de pecadoras e libertinas. Jesus ficou indignado com esse moralismo. Jesus viu que a luz e força divina estavam presentes naquelas mulheres prostituídas, pois encontrou muita humanidade no meio delas. Jesus viu que desde muito cedo aquelas jovens tiveram de buscar meios de promover o próprio sustento. Jesus viu nelas mães, que precisaram prover os próprios filhos desde a infância. Jesus viu que todas tinham no coração um grande sonho: melhorar de vida. “Sonhamos com dias melhores”, Jesus ouviu isso de várias.

Com muito respeito, após ver e ouvir muito, Jesus começou a dialogar com as ‘mulheres da batalha’. Perguntou: “Quais os motivos que levaram vocês a abraçarem a prostituição como uma profissão?”. Uma a uma, foram dizendo: falta de orientação familiar, falta de oportunidades, necessidade de luxo, ilusão, baixa escolaridade, falta de profissão, filhos para sustentar, dificuldades da vida, necessidade de comprar o amor da família etc.

Jesus viu que as ‘mulheres da batalha’ almoçavam às pressas. Caso perdessem tempo, não conseguiriam pagar a diária no fim do dia e perderiam o acesso à chave do quarto no dia seguinte, por seis ou oito horas. “Não repare, mas coma com a gente!”, disseram a Jesus. Enquanto almoçava com elas, Jesus arriscou perguntar: “O que causa medo em vocês?”. Disseram: “os homens violentos com seus desejos abusivos, o autoritarismo dos gerentes dos hotéis, o medo de não conseguir pagar a diária, a falta de chaves (quartos) para trabalhar, o hotel sem clientes, AIDS, drogas, a doença mental, a discriminação...” Uma que não quis revelar o nome desabafou: “a maior tristeza da prostituta é ser discriminada. Como posso

falar que sou prostituta? Muitas pessoas nos julgam sem conhecer a gente a fundo. Deus não discrimina ninguém”.

Com olhar atento, respeitoso e sentindo com o coração, Jesus percebeu que reinava ali um clima amistoso. Ele viu que a ‘zona’ permite que a mulher encontre espaços para exercer um pequeno poder e para que os homens expressem suas fragilidades. Jesus ouviu lá: “Muitos homens vêm aqui para conversar e chorar; outros se tornam “clientes fixos” e estabelecem conosco um pacto de ajuda mútua”. Jesus se comoveu ao ouvir de uma ‘mulher da batalha’: “no dia que eu estava mal, as meninas vieram conversar comigo e eu acalmei. É pior ficar sozinha nessas horas”. Jesus ouviu também ‘mulheres da vida’ falando dos seus direitos trabalhistas e previdenciários sempre negados. Jesus asseverou que o princípio da dignidade da pessoa humana implica conceder direitos trabalhistas e previdenciários também às ‘mulheres da batalha”.

Jesus viu também como uma mulher mais experiente dava dicas a uma novata. Jesus viu que elas tinham fé em Deus, na vida e sentiam-se amadas por Deus. Jesus, quando menos se esperava, se viu rodeado por muitas mulheres. Ele espontaneamente acabou dizendo: “a paz esteja com vocês. Meu Deus é o Deus de vocês. Ele é nosso pai e nos ama infinitamente. Não pune e nem castiga ninguém, mas pede conversão e perdão. Está sempre de braços e coração aberto para acolher todas suas filhas e seus filhos. Não tenham medo! Deus está com vocês. Ama vocês”. Nesse momento, uma delas falou: "Jesus, aqui todo mundo conhece você. Você é muito amigo da gente. Sinta-se em casa no meio de nós!" E Jesus desapareceu fisicamente da presença delas. “Cadê Jesus que estava aqui?”, gritou uma. Outra respondeu: “Ele está dentro de nós. Está vivo em nós e no nosso meio”.

Aquelas mulheres, uma vez mais, fizeram uma profunda experiência de Deus. Aquele homem que esteve com elas, diferente de outros homens que costumam visitá-las, não veio para usá-las e explorá-las, mas demonstrou profundo amor. Amor que entra no quarto de prostituição, que rompe todos os preconceitos e discriminação e toca a essência humana. Amor que anuncia a misericórdia e denuncia as injustiças. Aquelas mulheres sentiram-se profundamente amadas por este homem que liberta com sua capacidade de sentar ao lado e afagar a vida ferida de quem espera um gesto de amor e respeito.

Ao chegar a sua casa, Jesus olhou para sua mãe Maria e disse: “mãe, o Reino de Deus também está lá no meio das ‘mulheres da batalha’! Mas fiquei indignado com os donos dos hotéis que ganham uma montanha de dinheiro submetendo as mulheres a situações degradantes. Vou enviar minhas discípulas e meus discípulos para que revelem às ‘meninas da batalha’ o amor de Deus e exijam dos patrões e do poder público respeito e condições dignas para elas””. (Frei Gilvander Moreira)

A expressão dos rostos que eu via na plateia indicava atenção durante a leitura do texto. Por vezes, alguém fazia um ou outro comentário em voz baixa com quem estava do lado. [...]

Passo então a uma reflexão sobre esta cena, especificamente, sobre o texto lido neste primeiro dia de curso. “*Jesus visita hotel de prostituição*”, é o título do referido texto e usei inclusive esta frase para compor parte do título desta subseção.

Conforme aponte após sua transcrição na íntegra, o texto foi escrito por um frei, alguém que não é parte da equipe da pastoral nos dias de hoje. Entretanto, coloco ênfase neste texto porque ele é escolhido em uma atividade importante realizada pela organização que é o curso de voluntários, e porque mobiliza elementos e imagens que informam sobre as dinâmicas das relações de ajuda na Guaicurus.

O que ressalto, já de início, é a imagem que se constrói das mulheres que então trabalham nos “*hotéis de alta rotatividade*” da Rua Guaicurus”. As “mulheres da vida” ou “mulheres da batalha” ou “mulheres prostituídas” são mães e filhas de “famílias empobrecidas”. Ao contrário de mulher “promíscua”, “pecadora” e “libertina”, a prostituta é vítima do sistema de produção capitalista. Muitas, portanto, exercem este trabalho para o sustento dos filhos. Às mulheres que não estão ali pela sobrevivência de seus filhos são associados outros motivos como “falta de orientação familiar”, “ilusão”, “baixa escolaridade”, “necessidade de comprar o amor da família”, etc. Sobre estes e outros motivos que ficam em aberto (por conta da palavra etc.), a meu ver, parece que quase sempre permeiam o amor materno, ou o desamor, a escassez absoluta, o trauma, a violência, a falsa consciência. O que leva uma mulher a exercer a prostituição? A sociedade espera uma resposta convincente (e digna de lamento).

Os clientes e os donos de hotéis são associados com uma ideia de exploração das prostitutas. Semelhante ideia contrasta, portanto, com o que é expresso por Jesus e suas discípulas e seus discípulos, o que aqui interpreto como sendo os que fazem parte dos grupos que desenvolvem um trabalho como o que é desenvolvido pela pastoral. O que impera, neste contexto, é a noção de solidariedade que se articula a uma linguagem do amor e a uma abordagem dos direitos, aspectos que, como vimos nos capítulos 4 e 5, estão presentes no cotidiano das relações de ajuda. Jesus anuncia, então, o amor de Deus por aquelas mulheres, um amor que “*não pune e nem castiga ninguém, mas pede conversão e perdão*”. Um amor que “[...] *entra no quarto de prostituição, que rompe todos os preconceitos e discriminação e toca a essência humana. Amor que anuncia a misericórdia e denuncia as injustiças*”.

Acionando o princípio da dignidade da pessoa humana, justifica-se, assim, a defesa pela concessão de direitos trabalhistas e previdenciários àquelas que exercem a prostituição.

As relações de ajuda no campo são inseridas, por seu turno, em uma representação de “missão” dada, portanto, às discípulas e aos discípulos de Jesus. Além da revelação do “amor

de Deus”, caberia a estas mulheres e a estes homens exigir “[...] *dos patrões e do poder público respeito e condições dignas para elas* [no caso, para as prostitutas]”.

Menciono, por último, uma figura que apareceu primeiro no texto lido naquela atividade do curso da pastoral: Maria Madalena. Ela é praticamente uma imagem religiosa comum quando se fala de prostituição. No referido texto, Maria Madalena, penso que, por ser comumente reconhecida como uma prostituta e uma mulher pecadora que se arrependeu de seus pecados, é que convida Jesus a conhecer a Guaicurus. Aproveito este ensejo, então, para me deter em uma reflexão sobre Maria Madalena, mulher que encontro mais de um par de vezes no desenrolar da pesquisa em campo.

Na segunda-feira após o domingo de Páscoa do ano de 2019, dar-se-ia continuidade à programação da Semana Santa na pastoral. Recebi um convite pelo Whatsapp para participar da celebração da Missa de Páscoa que ocorreria naquele dia. O salão estava decorado com uma mesa ao centro que tinha os aparatos que o padre usaria na missa. Tinha uma roda de cadeiras e sentei-me em uma destas. Perto do altar improvisado, um mural em que estava escrito: “*E Maria Madalena disse: eu vi o Senhor!*”. Esse cenário me chama a atenção por conta das histórias que rondam a figura de Maria Madalena no campo e para além dele.

Em uma de nossas conversas, uma das agentes religiosas que trabalha na pastoral também faz referência à figura de Maria Madalena.

[...] Muitas vezes padre na igreja que nos apoia em tudo e eles estão fazendo um (trabalho) [18:02] sensacional, que ninguém quer fazer. Mas claro tem outros que são mais assim, que acham que a mulher tem que ser castigada. Não pode, eu penso quando fala assim eu penso assim “como que é o Evangelho? E Jesus Cristo, o que que ele fez?”. Ele foi em procura da mulher, para salvar a mulher adúltera, a mulher samaritana, a mulher pecadora. Então ele foi a favor pra sair dessa vida, então nós também cremos isso.

Livros, filmes, pinturas, esculturas. As narrativas acerca de Maria Madalena aparecem de diferentes formas, as quais extrapolam o que se veicula nos próprios textos bíblicos reconhecidos pela Igreja Católica. Desde tempos imemoriais, emerge demasiado interesse por esta mulher que teria vivido na mesma época de Jesus, filho de Deus. Polêmicas despontam em torno da pergunta: Quem foi Maria Madalena?

No imaginário popular ou da maioria daqueles que são cristãos, principalmente aqueles que professam a fé católica, Maria Madalena era uma mulher adúltera, uma prostituta, uma

pecadora que se arrependeu de seus pecados e, num gesto de humildade e adoração, lava os pés de Jesus Cristo, enxugando-os com seus longos cabelos, e o segue até sua paixão e sua ressurreição. Ela é uma das mulheres que estavam ao lado de Maria, a mãe que acompanhava o martírio de seu filho quando da crucificação deste. E Maria Madalena foi ainda a primeira testemunha do sepulcro vazio e da ressurreição de Jesus no terceiro dia.

“Prostituta arrependida”, esta é a imagem que então se tem de Maria Madalena. Em minha socialização no catolicismo, eu própria havia incorporado essa imagem por meio de filmes e desenhos bíblicos. Com o início da pesquisa e as constantes menções a esta mulher, incluindo esta que vemos no texto lido no dia do curso de voluntários de 2019, dediquei parte das minhas leituras à(s) história(s) que envolviam, portanto, Maria Madalena a fim de entender o(s) sentido(s) da mobilização desta figura no campo. Os textos que li, e cito aqui o artigo de Gilvan Leite de Araújo (2019) e o livro de Michael Haag (2018), trazem considerações que contradizem essa imagem da “prostituta arrependida”.

Maria Madalena é Maria, de Magdala, uma aldeia da Galileia. No evangelho de Mateus, Maria Madalena é retratada como uma seguidora de Jesus até a anunciação de sua ressurreição. Além das narrativas da paixão e da ressurreição, nos Evangelhos de Marcos e Lucas, Maria Madalena aparece como sendo a mulher que fora exorcizada de “sete demônios” e depois disso, passou a seguir Jesus¹⁵⁷ (ARAÚJO, 2019).

No Evangelho de João, chamado de “o quarto evangelho”, Maria Madalena aparece em dois momentos da narrativa da ressurreição (Jo 20, 1-2.11-18). Em uma destas passagens, há um trecho que li em um dos murais da pastoral, conforme disse anteriormente: “*E Maria Madalena disse: Eu vi o Senhor*”¹⁵⁸ (ARAÚJO, 2019).

¹⁵⁷ Mais precisamente, em Lucas (Lc8, 1-3): ¹ E aconteceu, depois disto, que andava de cidade em cidade, e de aldeia em aldeia, pregando e anunciando o evangelho do reino de Deus; e os doze iam com ele; ² E algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual saíram sete demônios; ³ E Joana, mulher de Cuza, procurador de Herodes, e Suzana, e muitas outras que o serviam com seus bens.

¹⁵⁸ O trecho completo é: ¹ No primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao túmulo de Jesus, bem de madrugada, quando ainda estava escuro, e viu que a pedra tinha sido retirada do túmulo. ² Então ela saiu correndo e foi encontrar Simão Pedro e o outro discípulo, aquele que Jesus amava, e lhes disse: “Tiraram o Senhor do túmulo, e não sabemos onde o colocaram”. ¹¹ Maria estava do lado de fora do túmulo, chorando. Enquanto chorava, inclinou-se e olhou para dentro do túmulo. ¹² Viu, então, dois anjos vestidos de branco, sentados onde tinha sido posto o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. ¹³ Os anjos perguntaram: “Mulher, por que choras?”. Ela respondeu:

Araújo (2019) analisa que as narrativas da “pecadora arrependida” e da “mulher adúltera” se encontram, respectivamente, nos evangelhos de Lucas (Lc 7, 36-50) e João (Jo 7, 53-8, 11), e em nenhuma dessas passagens lê-se o nome de Maria Madalena. Ademais, não há na Bíblia a informação de que Maria Madalena tenha sido uma prostituta.

O que se sabe é que a declaração de Maria Madalena como uma prostituta se deu no ano de 591 em uma homilia do papa Gregório Magno (HAAG, 2018; ARAÚJO, 2019). Em 1969, o Vaticano fez algumas alterações na missa em latim celebrada em comemoração ao dia da festa de Maria Madalena. Ao invés da leitura sobre a “pecadora arrependida” que está no Evangelho de Lucas, foi colocado um trecho do Evangelho de João, em que fala de Maria Madalena como uma mulher que viu o Cristo ressuscitado. Todavia, entre a prostituta e a mulher que testemunhou a ressurreição, o interesse do público em geral e, tomo a liberdade de dizer que até da própria igreja, parece ter se concentrado naquela primeira (HAGG, 2018). E qual(is) o(s) motivo(s) disso?

Da parte de religiosos católicos e alguns protestantes, a figura da mulher adúltera e da prostituta arrependida era bastante útil para ser abandonada. Como Haag (2018, p. 299) diz: “[...] a Igreja olhou para a colheita: a mulher caída era uma alma para salvar”.

De resto, Maria Madalena irrompe, ao lado de Lilith¹⁵⁹ e Eva¹⁶⁰, como modelo de mulher “imperfeita”, a mulher caída, a que pecou, a que desobedece às regras ou aos princípios que constituem os modos impostos de ser mulher em dada sociedade. O que é peculiar no uso da

“Levaram o meu Senhor e não sei onde o colocaram”. ¹⁴Tendo dito isso, Maria voltou-se para trás e viu Jesus, de pé. Mas não sabia que era Jesus. ¹⁵Jesus perguntou-lhe: “Mulher, por que choras? A quem procuras?”. Pensando que era o jardineiro, Maria disse: “Senhor, se foste tu que o levaste, dize-me onde o colocaste, e eu o irei buscar”. ¹⁶Então Jesus disse: “Maria!” Ela voltou-se e exclamou em hebraico: “Rabunni” (que quer dizer “mestre”). ¹⁷Jesus disse: “Não me segues. Ainda não subi para junto do Pai. Mas vai dizer aos meus irmãos: subo para junto do meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus”. ¹⁸Então Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: “Eu vi o Senhor!” e contou o que Jesus lhe tinha dito.

¹⁵⁹ Segundo escritos sobre a Bíblia ou o que alguns teólogos nomeiam como literatura extrabíblica, Lilith teria sido a primeira mulher de Adão, a qual rompeu o laço matrimonial por reivindicar igualdade com seu então companheiro. Diz a história que Lilith se opôs a ficar por baixo do homem durante o ato sexual. Lilith queria desfrutar de prazer, o que foi negado por Adão. A mulher então fica enfurecida e o abandona. Passa, assim, a ser retratada como um demônio pecaminoso, a Rainha do Mundo Inferior, a que instiga os amores ilícitos (ROBLES, 2019).

¹⁶⁰ Eva, por seu turno, é uma das personagens do mito da criação narrado no livro de Gênesis. Mulher de Adão, diz-se que Eva deixou-se seduzir pelo demônio em forma de serpente que entra no Jardim do Éden e a convence de comer o fruto da árvore da sabedoria, o fruto proibido. Eva seduz Adão que também come do fruto, o que a tornaria culpada pela queda da humanidade. O casal é, então, expulso do paraíso. Eva se torna símbolo da culpa, da irracionalidade, da feminilidade perversa que evoca as fraquezas masculinas (ROBLES, 2019).

imagem de Maria Madalena é que, ao contrário de Lilith e de Eva, ela se arrependeu e viveu uma vida de penitência depois de ter encontrado Jesus, o salvador, e ele ter perdoado a sua suposta vida pregressa, uma vida de adultério e de prostituição.

Inobstante o perdão recebido, acerca de Maria Madalena (re)produz-se uma história diferente da história de Maria, mãe de Jesus. Maria foi descrita alinhada a um modelo de perfeição, é a virgem perpétua que concebeu seu Filho por obra do Espírito Santo e por vontade do Pai, o Deus todo poderoso. A partir daquilo que era escrito, falado e decidido sobre Maria, ao longo dos séculos, precisamente desde o século V, aspectos de sua imagem foram sendo exaltados e (res)significados ou atualizados em nossa sociedade, por exemplo: a ideia de uma maternidade universal e que renuncia ao que é de uma ordem terrena ao passo que obedece a um plano divino; e ainda uma docilidade e humildade nos comportamentos de uma mulher (HAAG, 2018; ROBLES, 2019).

Jesus Cristo, Maria Madalena são imagens que ocupam o espaço da zona. Junto a estas imagens são (re)produzidas noções acerca da prostituta, do que envolve prostituição, e ainda do(s) aspecto(s) religioso (s) que atravessa(m) a noção de trabalho da ajuda neste contexto.

Nos capítulos anteriores, procurei delimitar o escopo da(s) ajuda(s) oferecida(s) pelos grupos religiosos. A(s) ajuda(s) assume(m) diferentes formas no âmbito da tutela, dos direitos, dos afetos. Atento-me para as entrelinhas dessa(s) ajuda(s), entrelinhas demarcadas pela influência da moral religiosa, e problematizo, primeiramente, o fato de ajuda não ser para todas as prostitutas. A (re)produção das relações de ajuda esbarra (ou não) em limitações impostas, por vezes, por uma concepção hegemônica de sexualidade no âmbito das religiões judaico-cristãs.

No seminário da pastoral de que participei, no ano de 2017, uma das cenas que me marcaram foi o questionamento, por parte de uma mulher, prostituta e transexual, a respeito dos motivos pelos quais a organização não trabalhava com as prostitutas transexuais. A representante da pastoral buscou responder dizendo que aquele não era o público-alvo das ações de atendimento acampadas por aquele grupo.

Em 2019, já frequentando a pastoral em algumas tardes por semana, perguntei às agentes sobre a questão do trabalho ou não com prostitutas transexuais e travestis, ela me disse que eles até tentaram um trabalho com as prostitutas da região do Santa Branca que, em 2018, foram

envolvidas em uma situação de violência dos policiais e dos moradores do bairro. No entanto, o trabalho não teve continuidade por motivos de ordem “operacional”.

Esse é o problema da prostituição, né, existe uma convivência tácita, uma invisibilidade tácita do negócio. Se ela estiver dentro ali, agora se ela estiver na rua é atentado ao pudor. A gente não conseguiu, chegou até a ser disponibilizado uma casa pra gente pra atender as mulheres lá, mas não deu certo, entendeu? Não dava, a gente nem tinha perna, estava muito difícil o deslocamento aqui com quatro mil mulheres, nós caçamos lá, lá era muito noturno. A gente andou muito lá na Martinica. Fiz muitas aproximações lá, a Rita também fez, mas não foi pra frente, entendeu? [...] Mas eu não sei, eu estou tentando pensar aqui com você, pelas irmãs serem vinculadas a uma ordem, às vezes a questão do trabalho com os travestis. Não, acho que não é por isso não. É pela dificuldade mesmo. As irmãs não têm tanto preconceito com eu ser gay, eu ser hétero do que com sexo em si. [...] Eu acho que o que é problema aqui, que você tem que pensar, é: freiras com voto de castidade trabalhando com sexo. Entendeu? Então a questão sexual pesa muito mais do que tudo. Como que eu vou te falar, elas respeitam o trabalho das mulheres, mas elas entendem — eu também entendo, é um troço estranho que eu também não se explicar. Elas entendem o sexo como uma subjugação e, quando você vai conversar com uma mulher, ela não está entendendo muito bem, se o cara é bonitão igual [...], se o cara está cheirosinho, se o cara tem um sexo bom, ela ganha o dinheiro e ainda goza. Como que você explica isso? A sexualidade é um campo minado mesmo. É, é um campo de conflito. (Bertha).

Jade e Dandara, mulheres cis que exercem o trabalho sexual, refletem sobre estes limites do trabalho da ajuda efetivado pelos grupos religiosos naquele espaço da Guaicurus.

Um desafio deles [a pastoral] seria mexer com LGBT porque dentro da prostituição temos trans, e eles não têm essa vertente. Isso não é de quem está no momento. É uma construção que não tem, tanto do lado de cá como no outro, entendeu? Eles estão focados nas mulheres, e, se for focado na prostituição, tem prostituição dos homens, dos trans e nós [...] Eles [Jocum] vão nos hotéis também, eles vão. Vão. Mas não é aquele foco, tem aquela barreira de religiosidade, entendeu? E a Pastoral é falta de espaço mesmo, entendeu? Mas não é elas, entendeu? Porque, se abrisse mais, pra todo mundo, pra nós, eu, tô falando por mim, os trans, eles têm muitos direitos entre outras coisas, mas, quando você fala situações de prostituição, prostitutas ou prostituta é nós, eles, entendeu? (JADE).

Eles [a pastoral] são limitados dentro da igreja católica como qualquer outra religião que a gente sabe que tem um preceito mais, tem certos assuntos que eles não vão poder entrar. [...] Eles não podem dar uma aula de sexualidade. Desculpa, eles não vão poder chegar aqui, por exemplo hoje a maioria das meninas não sabem usar preservativo feminino, elas não podem entrar aqui dentro e fazer isso. Hoje.. é.. é.. eu não sei/ não posso te falar questão de tratamento de mulheres trans, como é que funciona com elas, né. (Dandara).

Outra questão que, se não é de todo polêmica atualmente nas religiões cristãs, nem sempre é situada a partir de percepções convergentes, é a questão da distribuição de camisinhas

pelos grupos religiosos. Penso ser importante falar disso haja vista que, quando iniciei as incursões no campo, a escassez de preservativos gratuitos em Belo Horizonte era uma das dificuldades enfrentadas pelas trabalhadoras sexuais na cidade. Recordo-me que foi uma das questões mais debatidas no *I Fórum de Enfrentamento à Violência contra as Trabalhadoras Sexuais Cis, Trans e Travestis*, em 2018, também tema de muitas de minhas conversas com as trabalhadoras sexuais.

Na oportunidade de uma interação com a coordenadora de um dos grupos evangélicos, ela chegou a me falar das limitações que eles tinham por conta da questão religiosa. Foi relatado que, na indecisão sobre se era apropriado dar ou não as camisinhas na comemoração do Dia Internacional da Mulher, em 2019, a solução encontrada foi delegar aos médicos voluntários do projeto, que compuseram a equipe em uma ação em comemoração a este dia, a tarefa de entregar os preservativos às mulheres em uma espécie de “*Blitz da Saúde*” que o grupo organizou na Guaicurus.

Na pastoral, pude explorar mais essa questão da distribuição ou não de camisinhas para as prostitutas e, assim, entender os discursos mobilizados sobre tal. Mais uma vez, é preciso lembrar que, nos dias de hoje, a pastoral não tem vínculo direto com a arquidiocese de Belo Horizonte. Entretanto, além de ter um quadro de funcionários que poderíamos chamar de leigos, a organização recebe as diretrizes e financiamento de uma ordem religiosa composta por freiras, mulheres que fizeram votos de uma vida consagrada a Deus, e toda ordem religiosa em si, a priori, deve obediência aos preceitos estabelecidos pela Igreja Católica.

Sempre ouvi, em círculos da prática da fé católica, a respeito da proibição do uso de preservativos. A não ser em textos produzidos por teólogos ou outros membros da igreja, não encontrei um documento oficial da Igreja Católica que coloca explicitamente essa proibição. Por óbvio, esta proibição existe, e ela deriva da Carta Encíclica *Humanae Vitae*, escrita pelo Papa Paulo VI, em 1968. Esse documento versa sobre a regulação da natalidade e em boa parte dele se fala sobre “amor conjugal”, ditando o que seria “lícito” ou não neste âmbito. No tópico “vias ilícitas para a regulação dos nascimentos”, além da condenação do aborto, existe a orientação de excluir toda ação que impeça a procriação. Reproduzo semelhante trecho:

[...] Em conformidade com estes pontos essenciais da visão humana e cristã do matrimônio, devemos, uma vez mais, declarar que é absolutamente de excluir, como via legítima para a regulação dos nascimentos, a interrupção direta do processo

generativo já iniciado, e, sobretudo, o aborto querido diretamente e procurado, mesmo por razões terapêuticas.

É de excluir de igual modo, como o Magistério da Igreja repetidamente declarou, a esterilização direta, quer perpétua quer temporária, tanto do homem como da mulher. É, ainda, de excluir toda a ação que, ou em previsão do ato conjugal, ou durante a sua realização, ou também durante o desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar impossível a procriação.

A camisinha, ao lado da pílula anticoncepcional, a ligadura das trompas, vasectomia, seriam métodos “artificiais” usados contra a ordem “natural” da procriação. De 1968 até hoje, muita coisa aconteceu, e a camisinha, há muito, já deixara de ser associada apenas a uma ação de evitar a procriação. Em meados da década de 1980, a epidemia de AIDS se espalha pelo mundo, e o preservativo passa a ser uma questão de saúde pública, embora isso não seja oficialmente reconhecido por toda a Igreja Católica. Reconheço que os últimos três papas fizeram (ou fazem, no caso do Papa Francisco) declarações ambíguas em relação ao uso dos preservativos, ora dizendo ser o tal uso um “grande mal”, ora uma possibilidade de prevenção da AIDS nos países pobres, ora uma prevenção à contaminação de mulheres pelo vírus zika. As declarações esparsas, no entanto, não são capazes de romper com o tabu que é não somente o uso do preservativo, mas a própria discussão sobre o mesmo. A impressão que tenho é que, em determinados contextos religiosos, levantar esta questão já indicaria uma banalização do sexo, o que evidentemente sabemos que não faz o menor sentido.

Ao iniciar o campo de pesquisa, já me foi dito pelas trabalhadoras sexuais que a pastoral ajudava com a distribuição de camisinhas e, inclusive, presenciei essa entrega mais de uma vez nos momentos que passei junto àquele grupo. Nas entrevistas formais e conversas informais, abordei então este tema.

Certa feita, depois de conversarmos sobre o Papa Francisco e outras questões sobre a doutrina católica, indaguei uma das freiras que trabalham na pastoral sobre a distribuição de camisinhas em um projeto direcionado por uma ordem religiosa como era aquele, tendo em conta que o assunto ainda é polêmico na Igreja Católica. Ela me disse o seguinte: *“Olha, é complicado. Mas fazer esta distribuição tem a ver com a saúde, né, saúde delas [as prostitutas]. E nosso trabalho é para fazer o melhor para elas. Então a gente distribui com essa parceria com a Secretaria de Saúde”*. A religiosa, neste sentido, mobiliza o discurso da “saúde” para justificar a distribuição de camisinhas, prática contestada por muitos outros grupos católicos.

Compilo, a seguir, os diálogos de outras profissionais da pastoral, as que fazem parte do grupo de “leigas” naquele espaço, sobre a distribuição de camisinhas:

Então, desde o ano passado a gente começou com um projeto melhorando a qualidade de vida. E com esse projeto a gente começou, fizemos uma reunião com a Secretaria de Saúde e nós conseguimos preservativos. A gente levou projeto certinho, por quê? Porque nos hotéis existe muita coisa, tudo aqui na região da Guaicurus, essa questão da prostituição é muito complicado por causa da interfaces dela, por exemplo, vendem preservativo que é do governo. Trazem remédios controlados e entram no hotel, por exemplo, “chegou remédio, chegou remédio” porque são pessoas que vão lá no posto, pegam remédio tarja preta, tem de tudo, existe. E aí no ano passado, quando a gente fez esse trabalho lá nos hotéis, a gente foi vendo muitas coisinhas que acontecem, aí a gente começou a ver, uai o povo ganha dinheiro, tem pessoas que ganham dinheiro disso, de vender preservativo. E as mulheres pra não ir, porque muitas vezes a mulher fala assim “se eu for pro posto de saúde para pegar uma quantidade de preservativo, o povo já vai me olhar com cara feia”. O posto de saúde dela, ela pode ir lá e buscar, mas elas têm medo de serem reconhecidas e falam assim “ah, pra que esse monte de preservativo, que que é isso? É prostituta?”. E aí foi nisso que a gente começou a pensar, e a gente falou que, pra fazer esse trabalho, seria bom a gente levar preservativo para fazer o trabalho com as mulheres, entregar pras mulheres pra gente começar a fazer um tratamento com as mulheres dentro do hotel porque elas não vinham, não estavam vindo porque a crise tinha chegado. E aí deu um pouco de problema, e isso não é muito legal assim. A gente continua, esse ano a gente vai fortalecer a parceria com a Secretaria de Saúde pra continuar, mas não é legal, não é uma coisa interessante porque ontem mesmo a gente estava tendo uma reunião, e na reunião vinha muito essa conversa “ó, a gente está entregando, mas nós não podemos só entregar preservativo”. Então existe isso muito forte. Eu acho que é porque nós estamos ligados à igreja, e a igreja tem os dogmas. (RITA).

Nós estamos com uma parceria com a Secretaria de Saúde, a gente tem um projeto que a gente chama de Melhorando a Qualidade de Vida (MQV) que a gente vai dentro dos hotéis, hoje estamos no Magnífico e no Nova América. Começou no ano passado, agora a gente vai estender por mais dois hotéis onde a gente faz um acompanhamento que a gente vai, leva a camisinha, leva aurículo, leva massagem, propicia esse serviço lá, se precisar, eu atendo a mulher dentro do quarto, entendeu? Tem isso. Mas também é um... assim, ontem mesmo a gente teve reuniões por questão da camisinha ela fica, tipo a mulher não pode vir só pela camisinha, mas só que é uma ferramenta de trabalho dela. Aí eu acho que entra o peso religioso. O sexo não procriativo. Mas é que tem esse respeito assim, sabe? Tipo, tá bom, a gente vai distribuir, mas vamos ver que outras coisas a gente pode introduzir. Porque realmente, não é você só dar um preservativo para mulher. A gente quer que a mulher se questione não como prostituta, mas como ser humano. [...] Tudo bem, você está ali, você escolheu ir, é o que agora deu pra você ser. Mas você não precisa ficar lá vinte e quatro horas dentro do quarto, você não precisa fazer programas que te submetam a coisas que você não dá conta, fantasias sexuais, não sei o que lá, entendeu? Não abra mão do preservativo [...] (BERTHA).

É um desafio que a gente tem em relação ao institucional porque quando a gente fala do preservativo hoje, a gente está falando de redução de danos, a gente trabalha com a questão da mulher em relação à redução de danos porque a mulher efetivamente hoje tem o preservativo gira como moeda de troca entre as mulheres. Tipo assim, o homem oferece pra mulher “faz sem preservativo que eu te pago a mais”, então isso a gente está pensando que a entrega do preservativo é uma redução dos danos

efetivamente pra mulher, na diminuição do índice de gravidez, na diminuição do índice de HIV, de AIDS, enfim, tem várias outras coisas de doenças transmissíveis. Então a gente hoje trabalha o preservativo, apesar que existem realmente uma coisa da Igreja Católica que vai contra essa linha, alguns posicionamentos que às vezes não é nem institucional, mas externo mesmo, “nossa, vocês como instituição católica estão entregando preservativo?”. Mas pensando no contexto o qual a gente atua, vulnerabilidade da mulher e ainda pensando no que que a gente pode reduzir de impactos, de danos causados pra elas [...] Olha o que que preservativo pode diminuir na questão dos danos da mulher, então a gente trabalha nessa linha de redução de danos. É igual pensando no aborto, que é uma questão delicada. Que é um tabu. Só que aí quando a gente contrapõe com a nossa realidade, a gente vê altos índices de mulheres que fazem aborto, que às vezes passam mal. Fora os outros problemas que as mulheres vão gerando, então a gente faz hoje o trabalho de conscientização de preservativo pra reduzir os danos nelas, pra diminuir essa questão. Logicamente que ainda continua sendo tabu dentro da Igreja Católica, dentro de algumas linhas religiosas, mas a instituição em si, num contexto geral, tem algumas divergências de opinião, mas a gente continua entregando. A gente continua fazendo esse trabalho, aí a gente percebe que, se a gente parar, o dano vai ser muito maior pra essa mulher. (JUREMA).

Comum no que foi enunciado por estas três integrantes da pastoral é a reflexão de que o uso do preservativo bem como a sua distribuição são assuntos permeados de controvérsias, se debatidos a partir de um enquadramento religioso.

O que sustenta essa ação no grupo é uma articulação de múltiplos fatores. Em primeiro lugar, percebo que se trata de uma maneira de se aproximarem das mulheres que, por qualquer motivo, não conhecem a organização ou não a frequentam, como diz Bertha. Então é um meio de estabelecer laços principalmente em tempos de escassez, ou de ausência de um acesso facilitado ao preservativo.

A distribuição de camisinha realizada pela organização se sustenta ainda na noção de “direito”s, isto é, neste tipo de ação, a pastoral atua de modo a garantir o que envolve o direito à saúde. Destaco ainda que o próprio ato de distribuir camisinhas às prostitutas pode ser embaçado quando se pensa em outras ações de saúde realizadas de modo conjunto, que é o que acontece no projeto desenvolvido pela organização e que se chama “*Melhorando a Qualidade de Vida*”. A ação não aciona apenas o direito à saúde, mas também o direito da mulher de obter o preservativo de forma gratuita, não ficando à mercê de um comércio ilegal de preservativos feito, em sua maioria, por funcionários dos hotéis em que as mulheres trabalham.

Acredito que parece ser interessante ainda o modo como o discurso da saúde se relaciona, neste contexto, ao discurso da redução de danos. Essa perspectiva da redução de danos, que surge a partir de uma crítica às propostas de abstinência total ao uso de drogas, é

aqui utilizada para se referir a outros “*danos*” quando se trata do sexo comercial, quais sejam: gravidez, realização de abortos, doenças sexualmente transmissíveis. E o que, no meu ponto de vista, dilui as fronteiras do que seria considerado proibido ou não, em relação ao debate religioso em torno da camisinha, é a mobilização da noção de vulnerabilidade, que discuti no terceiro capítulo desta tese. A distribuição de camisinha é feita levando em consideração a “vulnerabilidade da mulher” prostituta. Assim, o que para os católicos de uma ala mais conservadora figura como uma desobediência a uma doutrina cristã, neste campo político da prostituição constantemente disputado pelas organizações religiosas de ajuda, trata-se de uma prática ensejada na dita “*abordagem de direitos*” (discutida no capítulo 5) e, que neste debate de forma específica, se delinea no entroncamento de discursos como os da saúde e/ou redução de danos de um grupo “vulnerável”. Distribuir camisinhas para as trabalhadoras sexuais seria, portanto, um “*mal menor*”, se utilizarmos a expressão proferida por alguns teólogos e/ou membros mais “flexíveis” da Igreja Católica.

6.2.2 “Gente, eu jogo o jogo”¹⁶¹: as trabalhadoras sexuais e os discursos religiosos

A intenção aqui é refletir sobre as relações das trabalhadoras sexuais (ou mulheres que exerceram o trabalho sexual) com os discursos religiosos, haja vista que parto do pressuposto de que essas mulheres também (re)produzem estes discursos. O que pretendo mostrar, assim, é que as trabalhadoras sexuais se apropriam destes discursos religiosos em seu cotidiano na perspectiva de obter tanto benefícios de cunho espiritual quanto aqueles de ordem mais prática ou daquilo que “*é do mundo*”, para usar a expressão de uma das minhas interlocutoras. As mulheres se apropriam destes discursos religiosos na medida em que eles aparecem como uma maneira de articular seus desejos, seus medos, suas demandas concretas, sua sobrevivência em diferentes espaços, principalmente naqueles em que se dão as relações com as pessoas que compõem os grupos religiosos.

Ao longo dos capítulos anteriores, citei, por diversas vezes, o que na pastoral chama-se de “*momento da espiritualidade*”. Além das referências mais diretas sobre religião que eram feitas nesse momento, por exemplo, a reza do Pai-Nosso e Ave-Maria, considero momentos

¹⁶¹ No correr do texto, eu explico por quem e em que contexto a frase foi dita.

importantes para expressão dessas mulheres a respeito de sua visão sobre o sagrado e o que este sagrado representa em suas vidas (pelo menos naquele contexto).

Retorno a um dos meus registros de campo bem no dia em que uma mulher atendida pela pastoral, ao ser interpelada pela frase que indagava se queriam “*falar alguma coisa, colocar alguma intenção*”, disse que gostaria de “*colocar uma intenção para Deus, fazer um pedido pra Deus*”. Ela continuou dizendo que queria ajuda de Deus para sair das drogas porque não queria mais aquela vida. Queria a ajuda de Deus também porque estava com um problema na vagina que não se resolvia, só piorava. Houve um breve silêncio depois dos pedidos daquela mulher negra, de cabelos escuros médios e ondulados, magra, que vestia calça jeans desbotada e uma blusa vermelha. Nós, que estávamos na roda, olhávamos para ela sem saber o que dizer. O missionário que conduzia o momento quebrou o breve e constrangedor silêncio pedindo para que rezássemos, então, o Pai-Nosso e a Ave-Maria. Imediatamente depois destas orações, a mulher que havia falado puxou um canto que acompanhamos sem demora. A música era “*Noites Traíçoeiras*”¹⁶².

Deus está aqui neste momento
 Sua presença é real em meu viver
 Entregue sua vida e seus problemas
 Fale com Deus, Ele vai ajudar você
 Deus te trouxe aqui
 Para aliviar o teu sofrimento
 É Ele o autor da Fé
 Do princípio ao fim
 Em todos os seus tormentos
 E ainda se vier noites traiçoeiras
 Se a cruz pesada for, Cristo estará contigo
 O mundo pode até fazer você chorar
 Mas Deus te quer sorrindo
 E ainda se vier noites traiçoeiras
 Se a cruz pesada for, Cristo estará contigo
 O mundo pode até fazer você chorar
 Mas Deus te quer sorrindo
 Seja qual for o seu problema
 Fale com Deus, Ele vai ajudar você
 Após a dor vem a alegria
 Pois Deus é amor e não te deixará sofrer
 Deus te trouxe aqui
 Para aliviar o seu sofrimento
 É Ele o autor da Fé
 Do princípio ao fim
 Em todos os seus tormentos

¹⁶² Música mais conhecida na voz de Padre Marcelo Rossi.

E ainda se vier noites traiçoeiras
 Se a cruz pesada for, Cristo estará contigo
 O mundo pode até fazer você chorar
 Mas Deus te quer sorrindo

Por dizer vezes, as mulheres escolhiam o canto para se expressarem. Lembro-me também de Margaret que entoava sempre uma canção quando lhe pediam para cantar um hino bonito ou nos dias em que era motivada pela frase: “*Alguém quer falar alguma coisa?*”. Reproduzo a letra da música a seguir:

Mestre, eu preciso de um milagre
 Transforma minha vida, meu estado
 Faz tempo que eu não vejo a luz do dia
 Estão tentando sepultar minha alegria
 Tentando ver meus sonhos cancelados
 Lázaro ouviu a sua voz
 Quando aquela pedra removeu
 Depois de quatro dias ele reviveu
 Mestre, não há outro que possa fazer
 Aquilo que só o teu nome tem todo poder
 Eu preciso tanto de um milagre

Remove a minha pedra
 Me chama pelo nome
 Muda a minha história
 Ressuscita os meus sonhos
 Transforma a minha vida
 Me faz um milagre
 Me toca nessa hora
 Me chama para fora
 Ressuscita-me

(Ressuscita-me - Anderson Freire)

As vivências de Margaret em espaços religiosos eram, por vezes, o mote para o início de muitas de nossas conversas. Certa feita, ela me contou que tinha começado a frequentar a Igreja Batista da Lagoinha. Disse que gostava dos cultos, mas o que gostava mais era que lá ela tinha oportunidade de conhecer pessoas. “*Quem sabe não arrumo um namorado lá, um homem sério e não esses safados que me relaciono?! Quem sabe eu não caso com um homem da igreja?!?*”. Eu sorri e disse que era possível. Octavia, que estava sentada ali bem próximo, riu também e em tom de brincadeira: “*Uai, Margaret, você está na igreja pelos motivos errados*

então”. Todas riram do que Octavia disse. Em meus pensamentos, me veio a questão: Quais seriam os motivos “certos”?

Em fins de novembro de 2019, registro outra conversa com Margaret. Ela veio, alegre, me contar que começou a frequentar, no âmbito daquela igreja, um grupo de mulheres que foram vítimas de alguma violência. Margaret diz tem gostado muito do grupo, pois ouve histórias parecidas com a sua, e isso faz com que não se sinta tão sozinha. Afirma ainda que o grupo é bom porque lá sempre se ganha vários “brindes” e remete ao estojo de maquiagem que ganhou da última vez em que lá esteve.

Em março do ano de 2020, apesar de ter me afastado do campo para a escrita, retornei à pastoral para uma breve visita. Não nos víamos desde o mês de dezembro do ano anterior. Queria abraçar as mulheres que conversava pelo WhatsApp e via apenas pelas redes sociais desde então. Sabia que, no segundo semestre de 2019, Margaret havia começado um curso de teatro. Assim, pergunto como está o curso, se continua frequentando as aulas. Margaret me diz que sim, continua no teatro e emendou: *“eu gosto da igreja evangélica e do teatro, pois são os únicos lugares que podemos expressar nossas emoções sem julgamento, eles me acolhem”*.

As narrativas sobre as vivências de Margaret me fazem pensar em como a religião é experimentada principalmente da parte das mulheres a partir das relações sociais tecidas em seus espaços de prática (ROSADO-NUNES, 2015). A “igreja”, por assim dizer, é espaço que permite sociabilidades diversas, inclusive de relações amorosas. A “igreja” é espaço de reconhecimento social, de acolhimento, principalmente, para aquelas e aqueles cujas vidas se entremeiam em processos de subalternização e de violências físicas e simbólicas. O que ainda me parece interessante na narrativa de Margaret, por exemplo, é a equiparação que ela sugere entre os espaços da “igreja evangélica” e do “teatro”, e, portanto, as experiências vividas nos mesmos.

Vejamos, então, mais outros usos e sentidos que minhas interlocutoras fazem ou dão a respeito da religião.

Em uma tarde do mês de junho de 2019, inicio minhas conversas com Clarice. Já a conhecia há mais tempo, “*de vista*”, como concordamos uma com a outra quando começamos a conversar e trocamos telefones. Neste dia em específico, estava na pastoral, e ela chegou. Jade havia me falado que ela seria uma boa interlocutora no campo, então me aproximei dela, e, comendo uma deliciosa torta de frango feita para o lanche costumeiro das 15h:30, começamos

a conversar. Entre outras questões relacionadas ao assassinato da Penha¹⁶³, ela me disse que o seu projeto era um dos quais tinha ganhado, na região da Guaicurus, o edital aberto pela Escola de Ativismo. Ela se propôs a realizar oficinas com as trabalhadoras sexuais, sempre às quartas-feiras a noite, dia de jogo de futebol, portanto, dia e período com menos movimento. As oficinas eram para discutir temas relacionados ao cotidiano das trabalhadoras sexuais. Em uma dessas oficinas, ela me disse que se falou muito da influência da religião na vida delas e que ela buscou abordar a religião como “*ferramenta de trabalho*”. “*A religião está em tudo no trabalho dentro dos hotéis, Clara*”, registrei sua fala.

Neste dia, não consegui aprofundar sobre o que Clarice queria dizer quando falava da importância da religião na dinâmica de funcionamento nos hotéis de prostituição. Tive oportunidade de encontrá-la, depois, em princípios do mês de agosto, para uma entrevista que começou no Centro de Referência da Juventude e acabou na mesa de um bar próximo à Praça da Estação.

Clarice ressalta que, quando se fala nos hotéis de prostituição, a dinâmica religiosa é movida, basicamente, pela força de pombagira, especialmente, “*Maria Padilha*”, “*Rainha das Prostitutas*”, e outras entidades da umbanda e do candomblé.

Outras mulheres com as quais convivi no campo, que exercem ou exerceram o trabalho sexual, sempre mencionavam sobre a importância da pombagira no cotidiano que caracteriza os hotéis de prostituição. Um dos símbolos do complexo cultural das macumbas brasileiras, a pombagira se relaciona com a sedução, a provocação, a abertura de caminhos. É potência exusíaca encarnada na figura de uma mulher que, com sua tesoura, corta todo o embaraço da vida. A pombagira desestabiliza e transgride o padrão normativo sexista e racista que regula e interdita os modos de ser mulher. “*A saia rodada, as pitadas na cigarrilha e as gargalhadas reposicionam imagens e ressignificam as experiências do feminino.*” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 90).

A pombagira performa uma oposição aos processos de disciplinarização dos corpos já que se sabe senhora do próprio corpo e do que deseja fazer com ele. Em um cenário de desrespeito às religiões de matriz africana, no Brasil, costuma-se relacionar a figura da pombagira com as representações da histeria, do desregramento moral, desordem de

¹⁶³ Situação narrada no capítulo 3.

comportamentos, marginalidade, vulgaridade. Para muitos, ela é a mulher que se prostituiu, que sofreu (e sofre) e que se manifesta para pagar seu carma. Essas representações se originam de nosso racismo epistêmico forjado a partir da imbricação de aspectos que sustentam a ciência moderna ocidental, a ideia de família envolta em princípios sexistas e patriarcais, e, por último, ainda aspectos da religião judaico-cristã. O nosso racismo epistêmico nega a possibilidade de existência da pombagira e/ou a coloca na instância do exótico, o que se amarra a uma herança do colonialismo (SIMAS; RUFINO, 2018). Segundo Simas e Rufino (2018, p. 94):

O território corporal é o primeiro lugar de ataque do colonialismo. Seja através da morte física, genocídio, objetificação, sequestro, tortura, estupro, ou da morte simbólica, regulação do corpo através das instâncias do pecado e da conversão. Em ambos os processos são praticados os ataques a outros modos de saber. Talvez seja precisamente nesses pontos que a sociedade brasileira tenha cultivado uma consciência dupla sobre a pombagira, mesclando medo/fascínio, recusa/desejo, interdito/transgressão.

Fiando-se no poder de sedução que emana da pombagira, Clarice diz que “*tem lá suas coisinhas que são feitas para atrair mais clientes*”, e acender incensos no quarto em que trabalha é uma delas. Todavia, ela tem outros modos de vivenciar a questão religiosa em sua vida, modos que tem a ver com as relações que se desenvolvem nos diferentes espaços sociais. “*Gente, eu jogo o jogo*”, é a expressão que ela usa no propósito de referenciar esta dinâmica.

Eu às vezes falo “gente, eu jogo o jogo”. E quando eu falo isso pra elas, elas me olham. Eu falo “gente, eu jogo o jogo”. Quando eu tô aqui, eu trabalho com umbanda [...] Na minha casa eu adoro, eu amo ouvir música gospel. Mas meu coração ainda é mórmon. Entendeu? Aí, quando eu tô lá na Pastoral que eles começam a cantar os hinos, eu sei tudo [...]

Rimos juntas do caso de um gerente de um dos hotéis em que trabalhou. Segundo ela, esse gerente não entendia muito bem a dinâmica de “*jogar o jogo*” quando o assunto era religião.

[...] O gerente diz que é crente, né, só que ele chegava com óleo ungido, benzina a porta do hotel e botava música gospel no domingo no corredor. Pense, pense numa época de confusão, de contenda dentro daquele hotel? Era mulher que levava murro e não sabia por que que tava levando, era briga de homem no corredor, era briga de mulher com mulher, era um inferno. Eu virei pra ele falei “meu amigo, decida que lado você está porque tem uma escritura que fala que não pode servir a dois senhores, meu filho. Ou você serve a Deus ou ao mundo, decida-se porque você está fazendo bagunça aqui. Você não tá vendo o que tá acontecendo? Não percebeu isso ainda não? Tenha a sua religiosidade da porta daqui pra fora, porque da porta daqui pra dentro, deixa as mulheres lidarem, que elas sabem o que vai dar o dinheiro pra elas” [...] Nossa

senhora, era briga, contenda, discussão. Falei “meu Deus, será que você não tá vendo o que tá acontecendo não? Pára com isso rapaz, música gospel no domingo o dia todo no corredor” [...] Eu falei pra ele “arrume outro emprego porque não vai dar certo, porque aí você é obrigado a dizer que você é hipócrita, você tá pregando uma coisa e fazendo outra, vivendo da prostituição”.

Interrogo Clarice acerca dessa impossibilidade de o gerente ser cristão e trabalhar no hotel de prostituição ao mesmo tempo. Compartilhei o fato de muitas mulheres que conheci no campo da pesquisa se assumirem “*cristãs*”. Ela me alerta:

Sim. Elas não são batizadas, elas frequentam. Por exemplo, eu sou batizada na igreja Mórmon [...] Desde que eu comecei a fazer essas coisas que não condizem dos padrões da igreja, eu me afastei porque eu não me sentia bem estando lá, porque eu poderia enganar todo mundo, mas a Deus eu não engano. Eu tenho isso como consciência, eu posso fazer a boazinha pra você, chegar ali e matar um na esquina, entendeu? Posso vender o peixe que eu sou um anjinho pra todo mundo, mas aqui dentro, pra Deus eu não vou enganar. Então isso se chama hipocrisia, tô vendendo pra você uma coisa que eu não sou. É por isso que eu falei pra ele [o gerente do hotel] “você arruma outro emprego, se você quer seguir a religião você arruma outro emprego, porque senão você vai estar sendo hipócrita”. Até hoje ele tá lá, já teve amante lá dentro, vira e mexe quando chega uma menina diferente, ele vai pro quarto, some.

A figura de Maria Madalena, mobilizada pelo grupo católico, também aparece no discurso das trabalhadoras sexuais, todavia de um jeito bastante específico. Essa figura, por vezes, é ressignificada pelas mulheres. Ainda quando conversava com Clarice sobre a presença da religião na vida das mulheres que exercem o trabalho sexual e o que isso traz de conflitos ou alento, a mulher reflete:

Porque Jesus Cristo morreu para nos dar o direito de escolha, ele foi crucificado, ele pagou pelos nossos pecados para nos dar o direito de escolha, que é o livre arbítrio. Quem sou eu, então, pra dizer que você tem que fazer a, b ou c. Se ele já se sacrificou para que você pudesse escolher? Então eu não tenho esse direito, entendeu? Às vezes as pessoas não entendem o que é ser cristão, ser cristão é simplesmente amar o próximo do jeito que ele é. Se eu amar você do jeito que você é, não interessa sua religião, interessa você. Aí eu estou sendo cristã porque Jesus Cristo não dizia lá pro pessoal das sinagogas que eles tinham que sair de lá das sinagogas, ele não dizia pro ladrão que o ladrão não podia ir na igreja. Pra Maria Madalena, quando ele disse pra Maria Madalena “vá, não peques mais”, ele não proibiu ela, ele a aconselhou. Ela não fez mais porque ela não quis, porque ela quis escolher seguir ele.

A contrapelo de uma imagem de Maria Madalena que, convencionalmente, admitiu-se ser uma mulher adúltera e pecadora a quem não restou nada a não ser o arrependimento, imagem esta que sustenta uma visão de resgate daquela que é classificada como degenerada ou prostituta, Clarice enuncia acerca de uma Maria Madalena que escolhe, que exerce sua agência.

Ao se apropriar da figura de Maria Madalena nesta perspectiva, Clarice busca afastar determinado ideal de passividade no comportamento das mulheres. Mais importante, abre outras possibilidades de vida para as mulheres que exercem a prostituição (ou as tidas como prostitutas), para quais até então o destino único, digno e redentor era deixar de ser prostituta.

Dandara aponta o aspecto observado por Clarice de a religião ser uma espécie de instrumento ou ferramenta de trabalho no contexto da prostituição, embora a sua fala remeta a uma ideia de culpa:

Eu acho que é culpa. A religião age como culpa. Eu falo por mim mesmo. Eu como uma vez que vou frequentar a igreja, é o que eu falo, às vezes, eu não me sinto a vontade porque eu me sinto culpada pela profissão que eu tô fazendo. É errado? É uma coisa ambígua, né. É errado? Não é. É certo? Não é. Então, a gente tem aquela, quem tem consciência, a consciência cobra [...]. Então, a gente hoje acha a religião aqui dentro ela age como culpa... né.. Então, a gente se sente culpada, mas também age como ferramenta de trabalho ne que tem outras pessoas que tem as suas outras religiões que tem as suas outras superstições que tá ligada a religião e age como um instrumento de trabalho de nem que seja pra trabalhar o psicológico ne, poder [T] “Ah eu vou acender um incenso que vai entrar um cliente”. Aquilo ali é um poder sugestivo, é a mente da pessoa. “Ah, eu vou usar tal roupa porque essa roupa dá sorte, porque essa roupa foi é foi benzida, porque essa roupa foi cruzada”. Alguma coisa do tipo. Então a religião ao mesmo tempo que ela é culpa, ela é um instrumento de trabalho ela é um acelerador pro trabalho das meninas. É um estímulo que ajuda elas a trabalharem também.

Em uma das minhas conversas com Jade, ela me fala sobre como o mundo da prostituição “*é muito religioso*”, que “*quem está aqui dentro [hotéis] é mais religioso, reza mais do que quem está lá fora*”. Ao indagar a respeito do(s) por quê(s) de ela entender dessa forma, ela argumenta:

Por quê? Porque a gente se apega aqui, a gente vive num mundo perigoso de instabilidade que a gente não sabe quem entra no nosso quarto, gente boa, gente ruim, então a gente se apega a tudo que se pode. A proteção é Deus. Se você procura Deus, se você está rezando, se você está achando que está protegido. Porque a religião é fé, independente da religião, tudo é fé. Se você acredita e tem fé. E elas tudo tem fé, cada um dentro da sua religião, na católica, na umbanda, na batista, aonde elas vão aqui na Assembleia de Deus, tudo é questão de fé. E tem muitas que falam “Jade, vou ali no culto, daqui a pouco eu estou aí”. Aí elas vão, assistem o culto mesmo, volta. Pra elas no culto elas têm oração, tira as coisas, elas voltam aos trabalhos. Porque isso, elas indo, elas têm autoestima, elas se acham protegidas, abençoadas, que tirou as coisas ruins, é desse jeito. Psicologicamente ela se sente bem, e é isso que eu falo, que aqui dentro tem mais caboclo religioso que lá fora.

Laudelina, mulher que trabalhou por muitos anos na Guaicurus, reforça essa ideia de importância de ter alguma crença religiosa a fim de enfrentar o cotidiano nos hotéis: “[...]”

Quando eu estava lá [hotéis], eu clamava só pelo nome de Jesus Cristo porque pra mim, entendeu, entrar pra um lugar daquele, ficar aquele tempo todo, ver o que eu já vi lá dentro e sair de lá andando? Não tem jeito, se Deus não tivesse comigo, isso não teria acontecido não. A minha irmã, ela tomou uma paulada na cabeça. Deus sempre me protegeu [...]”.

Ademais, o discurso religioso evoca determinadas performances tendo em vista certos espaços e relações. Não deixei de considerar que o “*tanto falar de Deus*” acontece também a partir de determinadas condições sociais e materiais que são construídas na pesquisa¹⁶⁴. Dedico-me, então, ao relato de algumas destas situações ou experiências das minhas interlocutoras em torno do que é religioso neste campo.

Retorno a falar sobre a missa que aconteceu na pastoral, em novembro de 2019, para celebrar o “*Dia Internacional da Não-Violência contra a Mulher*”. Durante a missa, destaco o momento em que Lilian, uma trabalhadora sexual, foi fazer uma das leituras bíblicas. Após o término do texto, a mulher alta, de cabelos longos e negros, e como ela já tinha me contado outras vezes, natural do Espírito Santo, faz movimentos com o corpo como se estivesse sentindo dor ou frio. Ao longo da missa, ela, em diversos momentos, levantava os braços efusivamente e, de olhos fechados, sorria de modo sereno, ao lado do celebrante.

Ao fim da missa, Octavia, que estava ao meu lado, me diz em tom de crítica: “*Muitas destas mulheres nem sabe o que está acontecendo aqui*”. Intrigada, eu pergunto a ela o motivo pelo qual tinha aquela opinião. Ela me diz: “*A Conceição, por exemplo, comungando atrás de mim. Eu perguntei a ela: ‘Você já confessou, Conceição?!’ E ela responde: ‘Não’. Mas que cara de pau*”.

Na entrevista de Maria Firmina, quando me fala que frequenta a igreja evangélica, ela faz questão de pegar a bolsa, abri-la e procurar, em meio aos objetos, um envelope. “*Aqui, Clarinha, o papelzinho do meu dízimo. Vai ser pouco, mas é de Deus*”.

¹⁶⁴ Faço o registro de uma lembrança de uma das reuniões do *Núcleo de Pesquisa Conexões de Saberes* (UFMG), em que Claudia Mayorga nos contou sobre sua pesquisa com trabalhadoras sexuais na Espanha, e o modo como os discursos e comportamentos destas últimas eram diversos considerando os lugares em que as mulheres estavam e as pessoas com quem elas interagiam em determinado momento da pesquisa. Entendo que fenômeno semelhante pode ter acontecido em alguns momentos de realização desta pesquisa. Ou em outras palavras, práticas discursivas relacionadas ao religioso são acionadas em determinados espaços no campo, como quando as minhas interlocutoras estão na pastoral, por exemplo.

Além de Margaret, já disse no início que Djamila foi a mulher com quem mais me encontrei nas tardes em que passava na pastoral. Djamila é uma mulher de mais ou menos uns cinquenta anos, exerceu o trabalho sexual há muito tempo em deferentes cidades. Ela me contava, algumas vezes, das relações difíceis com seus filhos, um deles cumprindo pena de prisão, como soube em um dos momentos de espiritualidade. Quem conduzia este momento, pediu para que rezássemos para outra pessoa, e, se fosse do nosso desejo, poderíamos externalizar a identidade da pessoa e o pedido. Djamila, então, fala do filho preso e como “*Deus está operando uma transformação na vida dele*”. Ela ainda completa: “*Ele me mandou um recado dizendo que não era mais para eu mandar cigarros pra ele, pois ele tinha parado de fumar e encontrado Jesus*”.

Em uma tarde fria de julho, enquanto eu ajudava na decoração para a festa julina que aconteceria dali a alguns dias, Djamila vem me cumprimentar. Pergunto a ela como anda a vida, e ela prontamente conta que tinha montado uma banquinha para vender salgadinhos e balas perto do abrigo municipal onde passa suas noites. Eu fiquei alegre por ela e a felicitei pela conquista. Ela agradece, mas procura deixar claro que tudo tem dado certo desde que começou a ir à igreja e que “*tirou o envelope e o pastor apontou o lugar para ela colocar a banquinha*”.

Outra cena que me marcou muito, principalmente, no que tange ao tipo mais efusivo de engajamento do corpo para expressar uma relação com Deus ou algo espiritual, aconteceu em novembro de 2019 e, também foi com Djamila. Naquele tempo, tínhamos ficado mais próximas já que eu, quase toda a semana, a auxiliava em alguma tarefa do curso de cuidador de idosos que ela fazia ali na pastoral. Em uma dessas oportunidades, ela me chamou para fora das salas onde funciona a pastoral, pergunta o motivo de eu estar triste, com o semblante “*pesado*” naquele dia. Explico que aquela era uma semana difícil, tinha recebido, há poucos dias, a notícia da morte de um aluno e que não sabíamos ao certo o motivo. A gente conversa, e ela fala do “*amor de Deus*”, se ajoelha diante de mim com as mãos para cima e me diz que “*Deus falou*” que era para eu ficar bem. Eu fiquei um pouco sem reação diante de sua performance, mas agradei com um sorriso e pedindo que se levantasse. Talvez era aquilo que precisava ouvir, independentemente se Deus falou ou não.

Naquele dia, bem mais tarde, a poucos minutos da hora de irmos embora, Djamila me perguntou se podia pedir algo e se eu não ficaria chateada. Eu disse, brincando, que “*dependeria do pedido*”. Ela recuou, meio sem graça, mas eu a encorajei a falar. Ela me pergunta, baixinho,

quase cochichando se tenho 2 reais para lhe emprestar. De relance, veio a dúvida sobre qual resposta dar pensando nos meus limites como pesquisadora no campo. Mas acabei enfiando a mão na bolsa, pegando um porta-moedas e retirando as moedas que tinha. Não era muito, talvez pouco além do valor que ela tinha pedido. Ao que ela pega aquele pequeno punhado de moedas e fecha em uma de suas mãos, diz palavras de agradecimento ao mesmo tempo que me abraçava. Neste momento, refleti o quanto eu, pesquisadora, também me envolvi com as relações de ajuda no campo.

Ao fim, em face dos discursos e das cenas que trouxe nesta subseção, chamo atenção para as diferentes formas como as mulheres, as prostitutas e aquelas que exerceram a prostituição, se apropriam do(s) discurso(s) religioso(s) para compor formas de viver em um espaço que vem sendo atravessado pelas ações de intervenção de grupos religiosos, como, no caso, é o espaço da Guaicurus. As formas de viver às quais me refiro contemplam a articulação de aspectos materiais, sociais e espirituais. As (res)significações de figuras e práticas religiosas, o(s) engajamento(s) do corpo na expressão acerca de alguma religião, aludem a um uso estratégico do(s) discurso(s) religioso(s) que faz(em) parte daquele contexto. Preciso explicitar que, com essa afirmação, não associo qualquer julgamento sobre a autenticidade das apropriações que cada uma faz do(s) discurso(s) religioso(s). Aliás, esta é uma tarefa absolutamente impossível, além de que seria profundamente desrespeitosa com as minhas interlocutoras. O uso estratégico deste(s) discurso(s) religioso(s), no meu ponto de vista, tem mais a ver com o exercício da capacidade de agência destas mulheres, e aqui penso a agência no sentido proposto por Mahmood (2006), de estabelecer negociações em uma dinâmica de relações em que, em maior ou menor grau, mobiliza uma linguagem religiosa, mesmo que esta se caracterize por diversos matizes.

6.3 A ajuda na Guaicurus: caridade e/ou assistência?

Sem embargo, o que trouxe de reflexão sobre a(s) ajuda(s) que se desenrola(m) na Guaicurus (e/ou por conta da Guaicurus) enseja um alargamento dos sentidos que esse conceito assume naquele espaço. Para finalizar o relato deste estudo, problematizo a noção de ajuda no espaço da zona inserindo na discussão aspectos da caridade e da assistência. A escolha por estes

conceitos não é sem motivo. Faço esta escolha porque situações que me remetem a estes conceitos apareceram no campo e fora dele. Talvez a interrogação no título desta seção sugira que eu tenha uma resposta precisa sobre “o que”, então, entre os dois conceitos, caracteriza a ajuda, pois já digo que não tenho. O que proponho nesta parte é pensar sobre as imbricações entre a caridade e a assistência em torno do “problema” prostituição na Guaicurus.

Mais de uma vez, ao longo do processo de pesquisa e além, fui interpelada com a questão que vinha quase na entonação de uma afirmação: “*mas isso que você estuda é caridade do povo da igreja?*”. Sempre reforçava que a intenção não era enquadrar relações tão complexas apenas no conceito de caridade. Seria uma simplificação do campo e daquelas relações, embora eu tenha compreendido que aspectos que delineiam a noção de caridade se fazem presentes, em maior ou menor grau, nas ações realizadas com as trabalhadoras sexuais, muito por conta do caráter religioso que permeia tais organizações¹⁶⁵.

Caridade vem do latim *caritas* que significa amor ao próximo. Em textos bíblicos, a caridade assume a acepção de virtude considerada fundamental para o cristão porque pressupõe a realização do preceito “amarás o próximo como a ti mesmo”. A superioridade desta virtude chega a ser colocada em passagens como esta: “Agora existem a fé, a esperança e a Caridade, essas três coisas; mas a Caridade é a maior de todas” (Cor, I, 13). Para a filosofia cristã, a caridade representa a ligação entre o homem e Deus (ABBAGNANO, 2007).

O conceito e a prática da caridade no âmbito do cristianismo e das formas religiosas que dele derivaram sofrem alterações ao longo dos séculos. Nina Rosas (2014), a fim de demonstrar essas mudanças, toma como referência a sociologia weberiana, precisamente as reflexões de Max Weber, no texto “*Rejeições religiosas do mundo e suas direções*”. As proposições weberianas trazem a ideia de que, de um ideal de amor ao próximo, a caridade ou fraternidade pode ser traduzida por meio de práticas de assistencialismo no contexto religioso que se dão a partir de uma espécie de racionalização da religião.

Associando a caridade a uma noção de proteção social, Helena Mouro (2003) traz um debate sobre as transformações que permearam desde um modelo caritativo até um modelo assistencialista. A autora diz que, desde a Antiguidade, se identifica a ajuda aos pobres envolta

¹⁶⁵ Retomo a informação de que os grupos religiosos que atuam na Guaicurus são distintos em termos de suas vinculações com a(s) igreja(s). A pastoral, apesar de ser ligada a uma ordem religiosa católica, não se vincula formalmente à arquidiocese de BH como organização pastoral. Os dois grupos protestantes, ao contrário, estão diretamente vinculados às igrejas com as denominações específicas.

em um ideal de solidariedade social, ideal este ensejado em um ponto de vista moral. A dita solidariedade em articulação aos processos de dominação cultural e religiosa da Igreja Católica que são empreendidos na sociedade medieval, demarcando, assim, o Ocidente Cristão, constituem o exercício da caridade como uma prática que, ao acionar o sentido de redenção dos pecados, compunha uma espécie de “economia da salvação”. O pobre era, então, uma figura que tinha sua utilidade para a Igreja Católica ao tornar-se o alvo dos atos de contrição da sociedade.

Ao longo do tempo, e de movimentos de laicização da sociedade, transformações urbanas e de modelos econômicos, contudo, uma prática que era, sobretudo, (re)produzida de modo informal, episódico e desestruturado, e por vezes individual, passa a ser mais organizada, vai adquirindo um suporte em uma estrutura formalizada. Além das ordens religiosas, outras organizações ainda que orientadas por uma moral cristã, e ainda alguns aparatos do poder público, vão se apropriando do processo de ajuda de determinadas populações “vulneráveis”, (re)criando estas práticas de ajuda a partir de ações de intervenção social sobre a pobreza que cada vez mais assume o status de problema social. A ideia de caridade assume, aos poucos, um sentido alternativo de beneficência (MOURO, 2003).

Por seu turno, o conceito de assistência se insere em uma dinâmica de maior envolvimento do poder público na regulação do equilíbrio social, isso diante do crescente quadro de pobreza. As ações de gestão da desigualdade social são percebidas como sendo mais “profissionalizadas”, pois são forjadas em meio a um contexto de progressiva diminuição do protagonismo das instituições religiosas (MOURO, 2003).

Os termos que as denominações religiosas cristãs usam para nomear a prática da caridade vão se atualizando. Têm-se “ação social”, “obra social”, “filantropia”, “doação” e até mesmo a palavra “ajuda”. É preciso ter em conta que não se trata de um desenvolvimento linear e excludente (ROSAS, 2014).

No âmbito do catolicismo, por exemplo, ainda persistem visões diferentes acerca da caridade. Caridade como virtude a ser alcançada, caridade como um discurso moral que pressupõe a ideia de ajuda aos pobres e o questionamento dos aspectos da caridade emergencial, questionamento esse que emerge de grupos como os que defendem a Teologia da Libertação. Menciono ainda o processo de institucionalização da caridade católica que, no Brasil, acontecia (e por vezes ainda acontece) por meio da parceria entre a Igreja Católica e o Estado, desde o

início do século XX, quando da construção e/ou administração de hospitais, asilos, abrigos (NOVAES, 2007¹⁶⁶; ROSAS, 2014¹⁶⁷).

Reconhecendo a não homogeneidade das práticas de denominações religiosas que podem ser abarcadas no termo “protestante”, alguns estudos trazem que a ação social protestante, no geral, se associa fortemente ao processo de evangelização, isto é, de propagação do evangelho ou da palavra de Deus (processo que, por vezes, se resume na famosa frase “*ganhar almas pra Jesus*”), e de formação dos indivíduos, dos próprios “fiéis”, o que tange ao reforço de um *ethos* baseado na eliminação de vícios e alcance de virtudes como pureza, honestidade, bondade (NOVAES, 2007; ROSAS, 2014).

Conforme disse anteriormente, sentidos acerca da caridade permeiam a noção de ajuda no campo. A seguir, debruço-me sobre alguns dos modos como tais sentidos são (re)produzidos no espaço social da Guaicurus.

Logo na *Festa de Resistência*, o primeiro evento em que participei na sede da pastoral em 2018, conheci uma voluntária que era estudante de Direito. Ela me pergunta, de início, se eu era uma nova voluntária. Explico a ela as minhas intenções de pesquisa ao mesmo tempo que a questiono sobre como ela conheceu a pastoral e decidiu ser voluntária. Ela prontamente

¹⁶⁶ Regina Novaes (2007), no texto “*Hábitos de doar: motivações pessoais e as múltiplas versões do “espírito da dádiva”*”, busca compreender os sentidos, símbolos e as motivações individuais que circunscrevem o ato de doar. Nessa empreitada, ela busca identificar a religião professada (ou não) por quem doa e, com isso, reflete sobre o papel da caridade em denominações religiosas tais como o espiritismo, protestantismo e catolicismo.

¹⁶⁷ O livro “*As obras sociais da Igreja Universal: uma análise sociológica*” trata da publicação do trabalho de dissertação de Nina Rosas acerca das ações sociais praticadas no âmbito da Igreja Universal do Reino de Deus. A autora identifica estas ações e o(s) significado(s) que elas possuem para os fiéis e líderes da igreja. Além de construir um panorama sobre o assistencialismo em muitas unidades da igreja espalhadas pelo Brasil e pelo mundo, Nina Rosas elabora uma análise mais específica a respeito da agenda filantrópica de uma unidade que se localiza na cidade de Belo Horizonte. As considerações presentes no texto mencionado são apresentadas e/ou refinadas em artigos, e aqui eu tive a oportunidade de consultar dois deles. Os títulos destes artigos são: “*As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte*” (2012) e “*A Igreja Universal do Reino de Deus: ação social além-fronteiras*” (2016). No primeiro artigo, as práticas sociais são discutidas a partir da análise do programa “A Gente da Comunidade”, de Belo Horizonte. Ela constata que, se, no período de sua constituição, a igreja investe na realização de benesses com forte cunho proselitista, nos últimos anos, tem-se observado que as ações se destinam, prioritariamente, aos que já são membros da igreja. Nem todos os fiéis estão “aptos” a participar daquele programa social; existe um modo de seleção dos fiéis que se baseia em critérios os quais constituem o que Nina Rosas chama de “*ethos empreendedor disciplinado*”, “[...] isto é, buscando se diferenciar uns dos outros e “comprovar sua moral”, os iurdianos desenvolvem uma propensão individual significativa a disciplina, esforço e dedicação ao trabalho eclesiástico” (ROSAS, 2012, p. 29). O outro texto investiga as práticas sociais da Igreja Universal do Reino de Deus na Namíbia, África do Sul, Angola, Moçambique e Portugal. O que Nina Rosas pontua é que a igreja adapta sua prática e seu discurso a depender das contingências de cada região. Todavia, o que ela percebe é que as práticas sociais realizadas seguem muito mais o propósito de reforçar os laços de amizade e pertencimento entre os fiéis e as próprias lideranças, principalmente, os que são expatriados, do que arremeter novos conversos.

me diz: “*Eu vim por conta da igreja*”. E depois emenda falando que fazia parte do grupo de jovens de uma paróquia no município de Nova Lima, cidade próxima a Belo Horizonte, e que os membros desse grupo realizavam diferentes “*ações de caridade*”. Uma “*mulher da igreja*” conheceu o trabalho da pastoral, falou sobre este trabalho na comunidade, e a estudante se interessou pela possibilidade de “*ajudar as mulheres daqui*”. No fecho de nossa conversa, ela afirma: “*Eu me sinto bem ajudando. E é uma ação que a gente faz em nome do amor de Deus*”.

Excluindo o antigo coordenador da pastoral, com o qual realizei os primeiros contatos ainda quando da delimitação da pesquisa, os únicos homens com os quais me aproximei de forma mais rotineira na organização foram com os “*missionários*”. Eram rapazes jovens de 20 a 30 anos, membros de ordens religiosas, que estavam em processo de formação para o sacerdócio. Durante o tempo que fiz a pesquisa, contei a presença de seis voluntários no grupo de voluntários da organização. Lembro-me que apenas um deles era da capital mineira. O restante era de outras cidades do Brasil e até de outros países da América Latina. Certa feita, perguntei a um deles o(s) motivo(s) de eles decidirem ser voluntários naquele contexto. O missionário me respondeu explicando que a realização de trabalhos como aquele era importante naquele momento de formação e, que, aliás, nesta ordem religiosa, todos passam por um período que “*precisam conhecer todas as realidades*” e, principalmente, “*estar perto do povo desvalido*”, o que era um “*ato de amor*”. Ele ainda diz que este não é o primeiro trabalho que realiza depois que entrou na ordem religiosa. Aponta que já trabalhou com “*as pessoas em situação de rua*” e, que segundo ele, “*é também uma realidade muito triste*”.

Sobre um dos grupos protestantes que atuam na Guaicurus, vejo, em minhas notas de campo, mensagens publicadas por uma de suas integrantes nas redes sociais e que são alusivas da noção de caridade como virtude. Em uma das mensagens publicadas ainda no ano de 2019, lemos:

Servir não é um fardo, servir é uma dádiva.

Dádiva é um presente, é um mimo, algo de grande valor que Deus nos conferiu. Pena que poucos entendem isso, poucos veem o real valor daquele que serve, daquele que oferta, daquele que podendo reter para si foi grandemente contagiado por Jesus que nos deixou um legado de dar, servir, cuidar, apoiar, compartilhar, zelar pelo bem do outro, e por causa dessa experiência se doa.

Em outra mensagem, ao que parece dirigida aos fiéis da igreja à qual o grupo pertence, ou às pessoas que queiram colaborar com o projeto, ela ainda escreve: *“Faça sua doação e ajude as nossas meninas da Guaicurus. Vamos espalhar o amor de Deus.”*

Acentuo que o texto que ora escrevo está longe de apresentar uma classificação sobre as motivações individuais daquelas pessoas que se envolvem com as atividades dos grupos religiosos. Entendo que as justificativas que (re)produzimos para os nossos engajamentos são fluidas considerando o espaço e o tempo, e evidentemente, considerando para quem as enunciamos. Estes registros de campo apenas nos orientam para que observemos a multiplicidade de sentidos que caracteriza a reflexão sobre as relações de ajuda na Guaicurus.

Por seu turno, as mulheres atendidas pelas organizações religiosas não concebem as relações (re)produzidas neste contexto como *“caridade”*. As mulheres usavam a palavra *“assistência”* na maioria das referências ao conjunto de ações desempenhadas pelos integrantes dos grupos religiosos. E vejo que esta palavra era usada a fim de conferir que a ajuda vinha de instâncias mais profissionalizadas. Por diversas vezes, as mulheres se referiam aos tais grupos como *“ONGs”*.

Recordo algumas passagens que coloquei ao longo do texto e que exprimem esta negação ao sentido de caridade à ajuda que recebem. Sobre os bolos de aniversário ofertados pelos grupos protestantes, Dandara afirma: *“Os bolos de aniversário que algumas pessoas colocam como se fosse, como se fosse esmola. Eu não vejo como esmola, como uma caridade. Eu vejo como se fosse uma coisa simbólica de tá tirando aquela menina do quarto, de estar cantando um parabéns, de estar mostrando pra ela que ela é um ser humano também, de demonstrar/estar dando valor a ela, mostrando que lembrou dela, acho que é uma coisa simbólica [...]”*.

Além disso, penso em quando Clarice indica: *[...] tudo é dinheiro. Jocum é uma ONG, o outro é uma ONG, todos eles ganham dinheiro pra trabalhar com prostitutas. Então não adianta dizer que não é dinheiro porque é. Eu sou muito prática e muito clara nas coisas que eu vejo”*. Ou mesmo quando Octavia diz: *“a pastoral somos nós, isso tudo aqui existe por nossa conta. O dinheiro vem porque a gente existe”*.

A minha reflexão é que a negação da ajuda como um ato de caridade tem ligação com alguns fatores. O primeiro deles, creio ser a contestação de uma suposta passividade que comumente ou pelo menos convencionalmente marca a posição daquela ou daquele que recebe

a caridade haja vista que semelhante noção foi sendo construída levando em conta a imagem de pobres, desvalidos e vulneráveis. Outro fator se refere ao próprio sentido religioso que carrega a palavra caridade. Acredito que admitir ser alvo de caridade pode significar uma espécie de subserviência ou adesão total a este âmbito religioso, o que, de fato, não acontece nas relações de ajuda que ocorrem na Guaicurus.

Assim sendo, dos fragmentos discursivos das trabalhadoras sexuais e de outras mulheres que já exerceram o trabalho sexual, observo que faz mais sentido pensar em “assistência” ao invés de “caridade”, inserindo a ajuda em um quadro de práticas sociais relacionadas ao princípio de proteção social de uma dada população e dos “direitos” desta população. E, em meu ponto de vista, este modo de conceber as relações que acontecem entre estas mulheres e os grupos religiosos contribui para que a ajuda e a tutela, assim, sejam nomeadas e (re)significadas pela técnica, e não pelo religioso.

Para fechar as cenas e discursos desta parte, compreendo, desse modo, que a noção de ajuda se conforma também a partir das relações entre aspectos religiosos, os quais muitas vezes, evocam o cunho caritativo e os aspectos de uma ação social que poderíamos nomear como “leiga” ou “profissional”, sendo que os limites entre estes diferentes aspectos diluem-se no cotidiano.

INQUIETAÇÕES FINAIS

“Putá. Não tem outro nome para Lucy. De profissão ela era puta mesmo. Trabalhava num puteiro, vivia num puteiro. [...] Lucy tinha vontades, não aceitava dó de ninguém, repelia com sadismo as senhoras cristãs que lhe ofereciam um pouco de bondade. Eu pratico o gozo e não o sofrimento, humilhava. Vivia dizendo que daquele puteiro, e talvez de todos os outros puteiros do mundo, ela era a única puta que podia ser chamada de mulher de vida fácil. Quer vida mais fácil do que a minha, uma puta que gosta de dar?”

Para toda a cidade isso era uma provocação sem tamanho, qualquer pessoa de bem tolera as putas, com a condição de sentir pena delas. Lucy, dona demais de si mesma, privava as mulheres de família do exercício da compaixão. Provocava com isso desejos profundos de inferno. As senhoras mais respeitadas se uniam para exigir de Deus que tornasse difícil a vida fácil dela. Se achavam com poderes de julgar e condenar a indecente”.
[...]

(Trecho do livro *Tudo é rio*, de Carla Madeira)

Nos momentos finais de escrita desta tese, fiz a leitura do livro “*Tudo é rio*”, um romance de autoria de Carla Madeira. É um livro de ficção que traz a(s) história(s) de três personagens: Lucy, Dalva e Venâncio. A(s) história(s) de seus amores, ódios, suas alegrias e tristezas, e de como tudo isso entrelaça suas vidas. Lucy, como bem puderam perceber do trecho com o qual inicio esta parte, é uma prostituta. Ao ler estas palavras a respeito desta personagem, logo lembrei-me das mulheres que exercem o trabalho sexual e com as quais pude conviver ao longo destes anos da pesquisa. Nem de longe digo isto remetendo a uma ideia de que o(s) comportamento(s) das prostitutas que conheci é(são) exatamente correspondente(s) ao de Lucy. Faço esta aproximação de modo a chamar a atenção para o fato de que as relações de ajuda acercam, em maior ou menor grau, a vida das prostitutas, mulheres, da ficção ou não, que constituem suas existências nestas relações que são perpassadas por determinadas concepções de sofrimento, bondade e compaixão, além de modelos de gênero e sexualidade.

O meu objetivo principal, nesta pesquisa, foi analisar como são (re)produzidas as relações de ajuda entre grupos religiosos e mulheres que exercem ou exerceram a prostituição na região da Guaicurus, zona boêmia da cidade de Belo Horizonte. Para além do que apresentei

nos capítulos anteriores e que caracterizam a ajuda a partir de noções diversas como as de resgate, tutela, direitos e a partir da circulação dos afetos, o que me inquieta ainda são alguns aspectos associados àquelas que, a priori, consideram-se como sendo as mulheres “ajudadas” nestas relações.

Em primeiro lugar, e espero que a minha escrita ao longo dos capítulos tenha possibilitado esta interpretação, as mulheres atendidas pelos grupos religiosos que atuam na região da Guaicurus são mulheres que não conformam uma espécie de conjunto homogêneo que possibilite delinear um “perfil” de quem recebe a ajuda. Antes de mais nada, é preciso se comprometer com uma abordagem interseccional que leve em conta que as articulações entre os diferentes marcadores sociais da diferença (re)produzem posicionalidades lastreadas a um conjunto de distribuições desiguais de poder (MCCLINTOCK, 2010; BRAH, 2006; PISCITELLI, 2008b; 2012b) que influencia sobremaneira no(s) modo(s) como as mulheres se engajam as relações de ajuda, ou mesmo como as mulheres concebem sentidos a respeito destas relações de ajuda.

Da mesma forma que não existe uma mulher dita universal (GONZALEZ, 1980; hooks, 1995; COSTA, 2002; CARNEIRO, 2003; MAYORGA *et al.*, 2013; KILOMBA, 2019), insisto em dizer que não existe uma prostituta universal. Insistir neste ponto torna-se central a fim de situarmos os diferentes agenciamentos operados, em espaço e tempo demarcados, pelas mulheres que são alvo das ações de intervenção realizadas a partir do trabalho dos grupos religiosos. Igualmente, torna-se importante para refutar discursos e expressões que essencializam as experiências das mulheres envolvidas nas relações de ajuda.

A ajuda, (re)produzida ou não no contexto de narrativas de resgate (e aqui penso nos inúmeros sentidos que a ideia de resgate assume no campo considerando as apropriações feitas pelos diferentes sujeitos), acontece em um enquadramento de relações de poder (FOUCAULT, 2010; 2019a; 2019b) que substanciam hierarquias e desigualdades entre quem ajuda e quem é ajudado, o que não resulta em relações entre dominantes, os grupos religiosos, e dominadas, as mulheres prostitutas ou que exerceram a prostituição. Binarismos deste tipo não dão conta da complexa realidade tecida desde estas relações, cujas assimetrias podem ser consentidas, contestadas, diluídas ou (res)significadas no marco dos investimentos políticos que as mulheres realizam a fim de garantir sua sobrevivência no cotidiano, em um nível individual e/ou em um nível coletivo (MAHMOOD, 2006; NAROTZKY; BESNIER, 2014).

De modo diferente ao que li sobre Lucy, a prostituta do romance que citei anteriormente, as mulheres que exercem ou exerceram o trabalho sexual e recebem ajuda dos grupos religiosos que atuam na Guaicurus não se apartam completamente da “*bondade*” das “*senhoras cristãs*” ou da “*compaixão*” das “*mulheres de família*”, ou de narrativas que podem, em algum momento, mobilizar o “*sofrimento*”¹⁶⁸. As minhas interlocutoras se engajam nestas relações e acionam categorias que, não obstante os custos políticos que podem se originar destes processos, e aqui me refiro ao colamento da figura da vítima à mulher prostituta, compreendo como sendo estratégias para aquelas mulheres viverem uma “*vida moral*” (KLEINMAN, 2006) e alcançarem seus objetivos individuais, sejam quais forem, bem como para que parte destas mulheres coloquem em funcionamento formas coletivas diversas de fazer política nos espaços de prostituição. As relações de ajuda permitem, neste sentido, que as mulheres operem deslocamentos de modos de ser e existir desde a figura da prostituta vítima até o papel da prostituta ativista.

Ademais, a ajuda é categoria relacional e, deste modo, os compromissos, os laços sociais, os mecanismos sociais de reconhecimento e retribuição são constantemente negociados, o que contribui para a redefinição da dinâmica de interações entre trabalhadoras sexuais, ex-trabalhadoras sexuais, agentes religiosos, e outros atores sociais que circulam naquele espaço da zona e o configuram como espaço da(s) ajuda(s). Destaco esta premissa tendo em vista o que tenho percebido, principalmente, nos últimos meses de 2021, época de fechamento deste texto. Os três grupos de trabalhadoras sexuais na Guaicurus, APROSMIG, Coletivo Clã das Lobas e Coletivo Rebu, tem implementado cada vez mais, de modo conjunto, ações de intervenção nos espaços de prostituição, fortalecendo uma noção de representação política baseada na máxima da “*puta ajudando puta*”, máxima nomeada por uma trabalhadora sexual integrante de um daqueles grupos.

Tendo em vista ainda o objetivo de analisar como são (re)produzidas as relações de ajuda entre grupos religiosos e mulheres que exercem ou exerceram a prostituição na região da Guaicurus, zona boêmia da cidade de Belo Horizonte, eu busquei investigar as estruturas, práticas e os discursos daqueles grupos religiosos ou o que chamei de “*organizações da ajuda*”,

¹⁶⁸ Uso as palavras do trecho do romance, mas que não deixa de refletir, de certo modo, uma questão que já foi pontuada aqui, isto é, de que são as mulheres que constituem a maioria das pessoas que compõem o setor social destinado às ações de intervenções no campo da prostituição.

refletindo sobre as similaridades e diferenças entre tais organizações e os conceitos de “indústria de resgate” (AGUSTÍN, 2005a; 2005b; 2007) e organizações humanitárias (FASSIN, 2012; 2018). Assim, quero dizer que a constante negociação das relações de ajuda e a consequente ressignificação dos sentimentos morais (re)produzidos a partir destas relações contribuem para a reconfiguração das políticas e práticas de gestão das vidas precárias. E refletir sobre isso me faz questionar: e se não mais tivermos a vítima ou quem desempenhe o papel da vítima, o que seria do benfeitor?

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABU-LUGHOD, L. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 451–470, 2012.
- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- ADICHE, C. **O perigo de uma história única**. Conferência Anual TED Global. 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br>. Acesso em: 03 de março de 2018.
- ALMEIDA, R. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.
- ALMEIDA, R. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 38, n. 1, p. 185–213, jan./abr. 2019.
- ALMEIDA, R. Deus acima de todos. In: ABRANCHES, S. et al. **Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALONSO, A. Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito. **Sociologia & Antropologia**, v. 2, n. 3, p. 21–41, jun. 2012.
- AGUSTÍN, L. Helping women who sell sex: the construction of benevolent identities, **Rhizomes**, issue 10. 2005a. Disponível em: <http://www.rhizomes.net/issue10/agustin.htm#_edn4>. Acesso em: 15 de março de 2018.
- AGUSTÍN, L. La industria del sexo, los migrantes y la familia europea. **Cadernos Pagu**, n. 25, p. 107–128, jul./dez. 2005b.
- AGUSTÍN, L.M. **Sex at the margins: migration, labour markets and the rescue industry**. Zed Books: New York, 2007.
- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANDRADE, L. T.; TEIXEIRA, A. E. A territorialidade da prostituição em Belo Horizonte. **Cadernos Metrópole**, n. 11, p. 137–157, 2004.

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229–236. 2000.

ANZALDÚA, G.; MORRAGA, C. (Orgs.). **This bridge call my back: writings by radical women of color**. Albany: Suny Press, 1981.

ASAD, T. A construção da religião como categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, n. 19, p. 263–284, 2010.

ARAÚJO, G. L. Maria Madalena. **Revista de Cultura Teológica**, n. 93, jan./jun. 2019.

ARRAZOLA, L. S. D. Ciência e a crítica feminista. In: COSTA, A.A.A.; SARDENBERG, C.M.B. **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002. p. 67–76.

BANDEIRA, L. A contribuição da crítica feminista à ciência. **Estudos Feministas**, v. 16, n. 1, p. 207–228, jan./abr. 2008.

BARRETO, L.; RIBEIRO, M. Transas sociais e institucionais no “quadrilátero do amor” um panorama do movimento de prostitutas em Belém/PA na década de 1990. In: NAUAR, A.L.; VAZ SILVA, T.L.C.; QUINTELA, R.S. (Orgs.). **Gêneros, Corpos e Sexualidades em Contextos contemporâneos**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2021.

BARRETO, L. C. **Prostituição, gênero e sexualidade: hierarquias sociais e enfrentamentos no contexto de Belo Horizonte**. 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

BARRETO, L. C. **Somos sujeitas políticas de nossa própria história: prostituição e feminismos em Belo Horizonte**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BARRETO, L. C.; MAYORGA, C. Gabriela Leite: histórias de uma puta feminista. In: MESSEDER, S.; CASTRO, M. G.; MOUTINHO, L. (Orgs.). **Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 287–307

BARRETO, L. C.; MAYORGA, C. Territórios da prostituição: o caso da Guaicurus em Belo Horizonte. In: RAMOS, M.M.; NICOLI, P.A.G.; ALKMIN, G.C. **Gênero, sexualidade e direitos humanos: perspectivas multidisciplinares**. 2017.

BARRETO, L. C.; MAYORGA, C.; GROSSI, M. P. Vadias, putas e feministas: diálogos em Belo Horizonte. **Psicologia & Sociedade**, v. 29, 2017.

BARRETO, L. C.; PRADO, M. A. M. Identidade das prostitutas em Belo Horizonte: as representações, as regras e os espaços. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 5, n. 2, p. 193–205, ago./dez. 2010.

BARRETO, R. O.; PAULA, A. P. P. Os dilemas da economia solidária: um estudo acerca da dificuldade de inserção dos indivíduos na lógica cooperativista. **Cadernos EBAPE**, v. 7, n. 2, p. 99–213, jun. 2009.

BARRY, K. **The prostitution of sexuality**. New York: New York Press, 1994.

BERNSTEIN, E. Carceral politics as gender justice? The “traffic in women” and neoliberal circuits of crime, sex, and rights. **Theor Soc**, v. 41, p. 233–259, 2012.

BERNSTEIN, E. Militarized humanitarianism meets carceral feminism: the politics of sex, rights, and freedom in contemporary antitrafficking campaigns. **Journal of Women in Culture and Society**, v. 36, n. 1, 2010.

BERNSTEIN, E. The sexual politics of the “new abolitionism”. **Differences**, v. 18, n. 5, 2007.

BIROLI, F. O público e o privado. In: MIGUEL, L.F.; BIROLI, F. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014.

BLANCHETTE, T. Emma vermelha e o espectro do “Tráfico de Mulheres”. **Cadernos Pagu**, n.37, p. 287–297, jul./dez. 2011.

BLANCHETTE, T. G.; MURRAY, L.; RUVOLO, J. Sobre futebol e pânico morais: prostituição no Rio de Janeiro durante a Copa do Mundo 2014. **Percursos Acadêmicos**, v. 4, n. 8, jul./dez. 2014.

BLANCHETTE, T. G.; SILVA, A. P.; BENTO, A. R. The myth of Maria and the imagining of sexual trafficking in Brazil. **Dialectical Anthropology**, v. 37, n. 2, p. 195–227, 2013.

BLANCHETTE, T. G.; SILVA, A. P.; CAMARGO, G. Idealismo alemão e o corpo alienável: repesando a “objetificação” no contexto do trabalho sexual. In: SIMÕES, S. S.; SILVA, H. R. S.; MORAES, A. F. (Orgs.). **Prostituição e outras formas de amor**. Niterói: Editora da UFF, 2014.

BLAY, E. A. Como as mulheres se construíram como agentes políticas e democráticas: o caso brasileiro. In: BLAY, E. A.; AVELAR, L. (Orgs.). **50 anos de feminismo: Argentina, Brasil e Chile**. São Paulo: Editora da USP, 2017.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329–376, jan./jun. 2006.

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Filosófica Politeia, 2019.

BUMACHAR, B. L. **Nem dentro, nem fora**: a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

BURITY, J. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, R.; TONIOL, R. **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos**: análises conjunturais. Campinas: Editora da UNICAMP, 2018.

BUTLER, J. A vulnerabilidade corporal e a política de coligação. In: BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, J. Rethinking Vulnerability and Resistance. In: BUTLER, J.; GAMBETTI, Z.; SABSAY, L. (Eds.). **Vulnerability in Resistance**. 2016.

CALABRIA, A. M. “**Eu sou puta**”: Lourdes Barreto, história de vida e movimento de prostitutas no Brasil. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

CAMURÇA, M. Teologia da Libertação: uma teologia da periferia e dos excluídos. **ComCiência**, n. 146, 2013.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117–132, 2003.

CARRARA, S. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 21, n. 2, p. 323–345, 2015.

CARRARA, S. **Tributo a vênus**: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996

CARSTEN, J. **After kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CASTILHO, E. W. V. A criminalização do tráfico de mulheres: proteção das mulheres ou reforço da violência de gênero? **Cadernos Pagu**, n. 31, p. 101–123, jul./dez. 2008.

CHATEUAVERT, M. **Sex Workers Unite**: A History of the Movement from Stonewall to SlutWalk. Boston: Beacon Press, 2014.

CLARK, C. **Misery and company**: sympathy in everyday life. Chicago: University Chicago Press, 1997.

COELHO, M. C. Dádiva e emoção: obrigatoriedade e espontaneidade nas trocas materiais. **RBSE**, v. 2, n. 6, p. 335–350, 2003.

COELHO, M. C. Gênero, emoções e vitimização: percepções sobre a violência urbana no Rio de Janeiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 10, p. 10–36, abr. 2012.

COELHO, M. C. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**, v. 16, n. 2, p. 265–285, 2019.

COELHO, M. C. **O valor das intenções**: dádiva, emoção e identidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

COELHO, M. C.; REZENDE, C. B. Introdução: o campo da antropologia das emoções. In: COELHO, M. C.; REZENDE, C. B. (Orgs.). **Cultura e sentimentos**: ensaios em antropologia das emoções. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2011.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

COSTA, C. L. C. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, n. 19, p. 59–90, 2002.

CRUZ NETO, O. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M.C.S. (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 51–66.

CUNHA, L. A.; COSTA, V. L. Violência contra mulheres que exercem a prostituição: breve mapeamento entre mulheres atendidas pelos projetos sociais das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor no Brasil. In: INSTITUTO DAS IRMÃS OBLATAS DO SANTÍSSIMO REDENTOR. (Org.). **Prostituição**: mudanças, autoimagens, confrontações e violências. São Paulo: Pluralidades, 2020.

CUNNINGHAM, L.; ROGERS, J. **Pode falar, Senhor... Estou ouvindo**. Curitiba: Betânia, 2018.

DABHOIWALA, F. **As origens do sexo**: uma história da primeira revolução sexual. São Paulo: Globo, 2013.

DAMATTA, R. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAS, V.; POOLE, D. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 27, p. 19–52, 2008.

DAVIDA. Prostitutas, “traficadas” e pânico morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o “tráfico de seres humanos”. **Cadernos Pagu**, n. 25, p.153–184, jul./dez. 2005.

- DIAS, G. M.; SPRANDEL, M. A. Reflexões sobre políticas para migrações e tráfico de pessoas no Brasil. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 19, n. 37, p. 59–77, jul/dez. 2011.
- DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. Muros e pontes no horizonte da prática feminista: uma reflexão. In: HOLLANDA, H.B. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- DINIZ, A. G. R. **Notas “zoneadas” sobre política-de-putas em tempos de golpe: sobre o encontro com prostitutas que lutam e labutam na zona boêmia de BH**. 2018. 111 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- DOEZEMA, J. Loose women or lost women? The re-emergence of the myth of White slavery in contemporary discourses of trafficking in women. **Gender Issues**, 2000.
- DRUMMOND, R. **Hilda Furacão**. 19. ed. São Paulo: Arx, 2003.
- DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**, n. 24, p. 213–225, 2004.
- ELLIOT, J. Using narrative in social research: qualitative and quantitative approaches. London: Sage, 2005.
- ENGEL, M. **Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ESTEVES, U. **“Para que todos tenham vida”**: uma etnografia da ação social da Pastoral da Criança. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- FACCHINI, R.; SÍVORI, H. Conservadorismo, direitos, moralidades e violência: situando um conjunto de reflexões a partir da Antropologia. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.
- FARGANIS, S. O feminismo e a reconstrução da ciência social. In: JAGGAR, A. M.; BORDO, S. R. **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- FASSIN, D. A imunidade do setor humanitário. In: FASSIN, D.; LÉZÉ, S. (Orgs.). **A questão moral: uma antologia crítica**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2018.
- FASSIN, D. As economias morais revisitadas. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 18, n. 53, p. 27–54, ago. 2019
- FASSIN, D. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. 2014. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/2467>> Acesso em: 01 de novembro de 2020.

FASSIN, D. **Humanitarian reason**: a moral history of the present. Los Angeles: University of California Press, 2012.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155–161, 2005.

FEDERICI, S. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FERNANDES, S. **Sintomas Mórbidos**: a Encruzilhada da Esquerda Brasileira. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

FONSECA, C. A dupla carreira da mulher prostituta. **Revista Estudos Feministas**, v. 4, n. 1, p. 7–33. 1996.

FONSECA, C. A morte de um gigolô: fronteiras da transgressão e da sexualidade nos dias atuais. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (Orgs.). **Sexualidades e saberes**: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 257–281.

FONSECA, C. Feminismos e estudos feministas: com as trabalhadoras sexuais na mira. **Cadernos Pagu**, n. 47, 2016.

FONSECA, C. Sofrimento situado: memória, dor e ironia. In: RIFIOTIS, T.; SEGATA, J. (Orgs.). **Políticas etnográficas no campo da moral**. Porto Alegre: ABA Publicações, 2019.
FONSECA, C.; MORICATO, G. Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. *Interseções*, v. 15 n. 2, p. 252–274, dez. 2013.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 14 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. 9 ed. Rio de Janeiro: Paz Terra, 2019a.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 9 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019b.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. Tecnologias de si. **Revista Verve**, n. 6, p. 321–360, 2004.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.

FRANÇA, M. V. A vida pessoal de trabalhadoras do sexo: dilemas de mulheres de classes populares. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 25, p. 134–155, abr. 2017.

FRANÇA, M. V. Quando a intimidade sobe e desce as escadas da zona boêmia de Belo Horizonte. **Cadernos Pagu**, n. 43, p. 321–346, jul./dez. 2014.

GEA, K. D.; MOREIRA, L. E.; BARRETO, L. C. “Putá não tem protocolo!”: reflexões sobre resistências das prostitutas de Belo Horizonte às intervenções urbanas. **Revista PerCursos**, v. 19, n. 40, p. 160–185, maio/ago.2018.

GEBARA, I. **O que é cristianismo**. 17 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

GÓES, J. M. **Corpo, autonomia e associativismo**: a participação das prostitutas da Guaicurus. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

GÓES, J. M. de. O que a luta das profissionais do sexo tem nos ensinado sobre a exploração dos corpos das mulheres? Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1961.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, E. Tráfico de mulheres. **Cadernos Pagu**, n. 37, p. 247–262, jul./dez. 2011.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980.

GRANT, M. G. **Dando uma de puta**: a luta de classes das profissionais do sexo. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

GREGORI, M. F. **Cenas e queixas**: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

GUERRA, C. B. M. **“Mulher da vida, é preciso falar”**: um estudo do movimento organizado de trabalhadoras sexuais. 2019. 191f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

HAAG, M. **Maria Madalena. Da Bíblia ao Código Da Vinci**: companheira de Jesus, deusa, prostituta, ícone feminista. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 07–41, 1995.

HIRATA, H.; KERGOAT, D. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, v. 37, n. 132, p. 595–609, set./dez. 2007.

HOCHSCHILD, A. R. Emotion work, feeling rules, and social structure. **American Journal of Sociology**, v. 85, n. 3, p. 551–575, 1979.

HOLLANDA, H. B. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Revista de Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p.464–478. 1995.

JACKSON, C. A.; REED, J. J.; BRENTS, B. G. Strange confluences: radical feminism and evangelical christianity as drivers of US neo-abolitionism. In: WARD, E.; WYLIE, G. (Eds.). **Feminism, prostitution and the state: the politics of neo-abolitionism**. 2017.

JAGGAR, A. M.; BORDO, S. R. Introdução. In: JAGGAR, A. M.; BORDO, S. R. **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

JAYME, J. G.; CHACHAM, A. S.; MORAIS, M. R. Mulheres da “zona grande”: negociando identidade, trabalho e território. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 14, p. 138–163, ago. 2013.

JEFFREYS, E. *et al.* Listen to sex workers: support decriminalisation and anti-discrimination protections. *Interface*, v. 3, n. 2, p. 271 – 287, nov. 2011

JULIANO, D. El trabajo sexual en la mira: polémicas y estereotipos. **Cadernos Pagu**, n. 25, p.79–106, jul./dez.2005.

KELLER, E. F. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? **Cadernos Pagu**, n. 27, p. 13–34, jul./dez. 2006.

KEMPADOO, K. Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres. **Cadernos Pagu**, n. 25, p. 55–78, jul./dez. 2005.

KEMPADOO, K. Revitalizando o imperialismo: campanhas contemporâneas contra o tráfico sexual e escravidão moderna. **Cadernos Pagu**, n. 47, 2016.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KLEINMAN, A. **What really matters: living a moral life amidst uncertainty and danger**. New York: Oxford University Press, 2006.

KOURY, M. G. P. Pela consolidação da sociologia e antropologia das emoções no Brasil. **Sociedade e Estado**, v. 29, n. 3, set./dez. 2014.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

LEGARDINIER, C. Prostituição I. In: HIRATA, H. et al. (Orgs.) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: UNESP, 2009.

LEITE, G. **Filha, mãe, avó e puta**: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LEITE, G. **Por que Gabriela gosta da palavra puta?** Um beijo para Gabriela. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CvKkGPiXv0o>> . Acesso em: 10 de março de 2018.

LEITE, G. S. The prostitute movement in Brazil: culture and religiosity. **International Review of Mission**, v. 85, n. 338, p. 417–426, 1996.

LENZ, F. C. O Estado da saúde e a “doença” das prostitutas: uma análise das representações da prostituição nos discursos do SUS e do terceiro setor. In: SIMÕES, S. S.; SILVA, H. R. S.; MORAES, A. F. (Orgs.). **Prostituição e outras formas de amor**. Niterói: Editora da UFF, 2014.

LOBO, B. N. L. **Sexo, trabalho, direito, reconhecimento**: a igualdade de existência das mulheres trabalhadoras sexuais. 2017. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

LOPES, N. “Prostituição sagrada” e a prostituta como objeto preferencial de conversão de “crentes”. **Religião e Sociedade**, v. 37, n. 1, p. 34–46, 2017.

LOWENKRON, L. Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. **Cadernos Pagu**, n. 45, p. 225–258, jul./dez. 2015.

LOWY, M. **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. 2 ed. São Paulo: Perseu Abramo, 2016.

LUNA, N. A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate na Câmara dos Deputados sobre diversidade sexual em 2015. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.

LUNA SALES, A. P. **Da violência ao amor**: economias sexuais entre “crimes” e “resgates” em Fortaleza. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

LUTZ, C. A. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in american discourse. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUTZ, C. A. **Unnatural emotions**: everyday sentiments on a micronesian atol & their challenge to western theory. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

LUTZ, C.; WHITE, G. M. The anthropology of emotions. **Annual Review of Anthropology**, v. 15, p. 405–436. 1986.

MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. **Signs**, v. 7, n. 3, 1982, p. 515–544.

MAHLER, S. J.; PESSAR, P. R. Gendered geographies of power: analyzing gender across transnational spaces. **Identities**, v. 7, n. 4, p. 441–459, 2001.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, p. 121–158, 2006.

MAINWARING, S. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71–114, mar. 2008.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, 2007.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergente of multi-sited ethnography. **Annu. Rev. Anthropol.**, v. 24, p. 95–117, 1995.

MASSEY, D.; KEYNES, M. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **GEOgraphia**, ano 6, n. 12, p. 7–23, 2004.

MATOS, M. A violência política sexista no Brasil: o caso da presidenta Dilma Rousseff. In: ROSA, R. A. et al. (Orgs.). **Observando as desigualdades de gênero e raça nas dinâmicas sociais em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Instituto Cultural Boa Esperança, 2019.

MATOS, M. Entrevista. In: GERALDES, E.C. et al. (Orgs.). **Mídia, misoginia e golpe**. Brasília: FAC-UnB, 2016.

MATTOS, P. A dor e o estigma da puta pobre. In: SOUZA, J. **Ralé brasileira**: quem é e como vive. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

MAUSS, M. “A expressão obrigatória dos sentimentos” In: OLIVEIRA, R. C. (Org.). **Marcel Mauss**: antropologia. São Paulo: Ática, 1979.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAYORGA, C. Cruzando fronteiras: prostituição e imigração. **Cadernos Pagu**, n. 37, p. 323–355, jul./dez. 2011.

MAYORGA, C. Entrevista. In: GERALDES, E. C. et al. (Orgs.). **Mídia, misoginia e golpe**. Brasília: FAC-UnB, 2016.

MAYORGA, C. et al. As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. **Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 463–484, maio/ago. 2013.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MCCLINTOCK, A. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

MCGROW, L. Doing it (feminist theology and faith-based outreach) with sex workers – beyond christian rescue and the problem-solving approach. *Feminist Theology*, v. 25, n. 2, p. 150–169, 2017.

MEDEIROS, R. O Bonfim da prostituição: a presença ambivalente do outro. In: MEDEIROS, R. et al. **Permanências e mudanças em Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Autêntica: 2001.

MIGNOLO, W. Desafios descoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12–32, 2017.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B.S. (Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revistado*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

MISKOLCI, R. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. **Cadernos Pagu**, n. 53, 2018.

MISKOLCI, R.; MAXIMILIANO, C. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, p. 725–747, set./dez. 2017.

MOHANTY, C. T. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. **Boundary**, v.12, n.3, spring-autumn, p.333–358. 1984.

MORAES, A.F. Gabriela Leite e mudanças nas práticas discursivas sobre prostituição no Brasil. **Estudos Históricos**, v. 33, n. 70, p. 254–279, maio/ago. 2020.

- MORAES, A. F. **Mulheres da vila**: prostituição, identidade social e movimento associativo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MORANDO, L. Uma loba chamada Cintura Fina. **Revista O Uivo**, Belo Horizonte, p. 18–22, ago. 2019.
- MORCILLO, S.; VARELA, C. ¡Puaj! Las retóricas del asco en el movimiento abolicionista de la prostitución en Argentina. **Revista Estudos Feministas**, v. 29, n. 1, 2021.
- MOURO, H. Sistemas e modelos de protecção social: da caridade à assistência. **Interacções**, n. 5, p. 131–159, 2003.
- MURRAY, L. Entre “fazer direito” e “direitinho”: gestão de vítimas e as políticas de protecção. **Revista Ártemis**, v. 18, n. 1, p. 28–41, jul./dez. 2014.
- MURRAY, L. Uma reflexão histórica, teórica e etnográfica sobre o ativismo de prostitutas no Brasil. In: 30 ABA, Políticas da Antropologia: ética, diversidade, conflitos. João Pessoa. **Anais da 30 ABA**, 2016.
- NAROTZKY, S.; BESNIER, N. Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: An Introduction to Supplement 9, **Current Anthropology**, v. 55, n. S9, p. S4-S16, Aug. 2014.
- NOVAES, R. Hábitos de doar: motivações pessoais e as múltiplas versões do “espírito da dádiva”. In: BRITO, M.; MELO, M.E. **Hábitos de doar e captar recursos no Brasil**. São Paulo: Peirópolis, 2007.
- OLIVAR, J. M. N. Banquete de homens: sexualidade, parentesco e predação na prática da prostituição feminina. **RBCS**, v. 26, n. 75, fev. 2011.
- OLIVAR, J. M. N. **Guerras, trânsitos e apropriações**: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro militantes em Porto Alegre. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- OLIVAR, J. M. N. Prostituição feminina e direitos sexuais...diálogos possíveis? **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 11, p. 88–121, ago. 2012.
- OLIVAR, J. M. N. Rua Garibaldi, 2007... gênero, eficácia e predação na atualização da “zona”. In: SIMÕES, S. S.; SILVA, H. R. S.; MORAES, A. F. (Orgs.). **Prostituição e outras formas de amor**. Niterói: Editora da UFF, 2014.
- ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento**. 2 ed. Campinas: Pontes, 2003.
- PADOVANI, N. C. **Sobre casos e casamentos**: afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. O fenômeno urbano. Rio de Janeiro, 1967.

PARREIRAS, C. Vulnerabilidades, dilemas e dores: fragmentos de uma pesquisadora das/nas violências. **Cadernos de Campo**, v. 27, n. 1, p. 274–294, 2018.

PASINI, E. Limites simbólicos corporais na prostituição feminina. **Cadernos Pagu**, n. 14, p. 181–200, 2000.

PASINI, E. Nós existimos: reflexões sobre o trabalho sexual e covid-19 no Brasil. 2020. Disponível em: <https://agenciapatriciagalvao.org.br/mulheres-de-olho/trabalho/nos-existimos-reflexoes-sobre-o-trabalho-sexual-e-covid-19-no-brasil-por-elisiane-pasini/>. Acesso em: 20 de maio de 2020.

PATEMAN, C. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PAULA, A.P.P. et al. A economia solidária e a questão do imaginário: em busca de novas perspectivas. **Organizações & Sociedade**, v. 18, n. 57, p. 323–333, abr./jun. 2011.

PERLONGHER, N. O. **O negócio do michê**: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PEREIRA, C. S. Lavar, passar e receber visitas: debates sobre a regulamentação da prostituição e experiências de trabalho sexual em Buenos Aires e no Rio de Janeiro, fim do século XIX. **Cadernos Pagu**, n. 25, p. 25–54, jul./dez. 2005.

PEREIRA, L. C. S. A. “**No intuito de produzir influência educativa**”: delegacia de costumes e a prática do meretrício em Belo Horizonte (décadas de 1920 e 1930). 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

PHETERSON, G. The Whore Stigma: Female Dishonor and Male Unworthiness. **Social Text**, n. 37, p. 39–64, 1993.

PINTO, C. R. J. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PINHEIRO-MACHADO, R. **Amanhã vai ser maior**: O que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

PISCITELLI, A. Apresentação: gênero no mercado do sexo. **Cadernos Pagu**, n. 25, p. 7–23, jul./dez. 2005.

PISCITELLI, A. Conhecimento antropológico, arenas políticas, gênero e sexualidade. **Revista Mundaú**, n. 1, p.73–90, 2016a.

- PISCITELLI, A. Economias sexuais, amor e tráfico de pessoas – novas questões conceituais. *Cadernos Pagu*, n. 47, p. 132–162, 2016b.
- PISCITELLI, A. Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, n. 31, p. 29–63, 2008a.
- PISCITELLI, A. Feminismos e prostituição no Brasil: uma leitura a partir da antropologia feminista. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 36, p. 11–31, 2012a.
- PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, jul./dez., p. 263–274, 2008b.
- PISCITELLI, A. Interseccionalidades, direitos humanos e vítimas. In: MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. **Discursos fora da ordem**: sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, 2012b.
- PISCITELLI, A. Procurando vítimas do tráfico de pessoas: brasileiras na indústria do sexo na Espanha. *Rev. Inter. Mob. Hum.*, Brasília, n. 37, p. 11–26, jul./dez. 2011.
- PISCITELLI, A. Sujeição ou subversão: migrantes brasileiras na indústria do sexo na Espanha. *História e Perspectivas*, v. 35, p. 13–55, jul./dez. 2006.
- PISCITELLI, A. **Trânsitos**: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- PISCITELLI, A. Violências e afetos: intercâmbios sexuais e econômicos na (recente) produção antropológica realizada no Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 42, p. 159–199, jan./jun. 2014.
- PISCITELLI, A.; LOWENKRON, L. Categorias em movimento: a gestão de vítimas do tráfico de pessoas na Espanha e no Brasil. *Ciência e Cultura*, v. 67, n. 2, p. 35–39, abr./jun. 2015.
- PISCITELLI, A.; SILVA, A. P. **Análise da atual conjuntura sócio-política referente à prostituição**. Informativo da Associação Brasileira de Antropologia, fev. 2016.
- PISCITELLI, A.; VASCONCELOS, M. Apresentação dossiê: Gênero no tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, n.31, jul./dez., p. 9–28, 2008.
- PRADA, M. **Mas já estão na CBO, que mais essas putas querem?** 2015. Disponível em: <<http://www.regiaoemcontexto.com.br/artigo-regulamentar-para-que-ou-mas-ja-estao-na-cbo-que-mais-essas-putas-querem/>> Acesso em: 18 de março de 2018.
- PRADA, M. **Pelo direito de todas as mulheres!** 2017. Disponível em: <<http://midianinja.org/moniqueprada/pelo-direito-de-todas-as-mulheres/>> Acesso em: 18 de março de 2018.

PRADA, M. **Putafeminista**. São Paulo: Veneta, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

RAGO, M. **A aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

RAGO, M. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar – Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RAGO, M. Epistemologia feminista: gênero e história. In: GROSSI, M. P.; PEDRO, J. M. **Masculino, feminino, plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora das Mulheres, 1998.

RAGO, M. **Os prazeres da noite**: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930). 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

RAGO, M. Os sentidos da prostituição na modernidade brasileira. **Itinerários**, ano 3, n. 3, p. 209–229, 2009.

RAMOS, D. H. **“Preta, pobre e puta”**: a segregação urbana da prostituição em Campinas – Jardim Itatinga. 2015. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

REBHUN, L. A. The strange marriage of love and interest: economic change and emotional intimacy in northeast Brazil, private and public. In: PADILLA, M.B. et al. (Orgs.). **Love and globalization**: transformations of intimacy in the contemporary world. Nashville: Vanderbilt University Press, 2007.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROBERTS, N. **Whores in history**: prostitution in western society. London: Harper Collins Publishers, 1992.

ROBLES, M. **Mulheres, mitos e deusas**: o feminino através dos tempos. 3 ed. São Paulo: Aleph, 2019.

ROSADO-NUNES, M. J. Direitos, cidadania das mulheres e religião. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, p. 67–81, nov. 2008.

ROSADO-NUNES, M. J. Gênero e experiência religiosa das mulheres. In: MUSSKOPF, A.S.; STROHER, M. J. **Corporeidade, etnia e masculinidade**: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

ROSADO-NUNES, M. J. Gênero e religião. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, maio/ago. 2005, p. 363–365.

ROSADO-NUNES, M. J. Religiões. In: HIRATA, H. et al. (Orgs.) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: UNESP, 2009.

ROSALDO, M. Z. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 18, n. 54, p. 31–49, dez. 2019.

ROSAS, N. A Igreja Universal do Reino de Deus: ação social além-fronteiras. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 52, n. 1, p. 17–26, jan./abr. 2016.

ROSAS, N. As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 27–51, jul./dez. 2012.

ROSAS, N. **As obras sociais da Igreja Universal**: uma análise sociológica. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

ROSE, N. Governing “advanced” liberal democracies. In: BARRY, A.; OSBORNE, T.; ROSE, N. **Foucault and political reason**: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government. London: UCL Press, 1996.

ROSE, N. **Governing the soul**: the shaping of the private self. London: Free Association Books, 1999.

RUBIN, G. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da sexualidade. In: RUBIN, G. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu, 2017.

SAMY, E. Feminismo radical. In: HOLLANDA, H.B. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SARTI, C. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, v. 24, n. 61, p. 51–61, jan./abr.2011.

SARTI, C. Feminismo e contexto: lições do caso brasileiro. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 31–48, 2001.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez., p. 71–99, 1995.

SILVA, A. P. Prefácio à edição brasileira. In: GRANT, M.G. **Dando uma de puta**: a luta de classes das profissionais do sexo. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

- SILVA, A. P.; BLANCHETTE, T. G. Amor um real por minuto: a prostituição como atividade econômica no Brasil urbano. 2009. Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/sexualidade-e-economia-thaddeus-blanchette-e-ana-paula-da-silva.pdf>.
- SILVA, A. P.; BLANCHETTE, T. “Nossa Senhora da Help”: sexo, turismo e deslocamento transnacional em Copacabana. **Cadernos Pagu**, n. 25, p. 249–280, jul./dez. 2005.
- SILVA, A. P. da; BLANCHETTE, T. G. Por amor, por dinheiro? Trabalho (re)produtivo, trabalho sexual e a transformação da mão de obra feminina. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.
- SILVA, C. L. O. Possibilidades de contribuição para a previdência social: uma breve discussão. **Revista O Uivo**, Belo Horizonte, p. 23–26, ago. 2019.
- SILVA, C. L. O.; SILVA, C. R. O vírus e as trabalhadoras sexuais na Guaicurus: breves notas sobre a resistência e a solidariedade em tempos de pandemia. 2020. Disponível em: <https://nuevoblog.com/2020/08/10/o-virus-e-as-trabalhadoras-sexuais-na-guaicurus-breves-notas-sobre-a-resistencia-e-a-solidariedade-em-tempos-de-pandemia/>. Acesso em: 20 de março de 2021.
- SILVA, C. L. O. **Subjetividades, culturas e lugares atrás das grades**: um olhar para a dinâmica simbólica em um centro de ressocialização feminino. 2013. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SIMÕES, S. S. **Vila Mimosa**: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- SIMÕES, S. S.; MORAES, A. F. Prostituição e outras formas de amor: um começo de história. In: SIMÕES, S. S.; SILVA, H. R. S.; MORAES, A. F. (Orgs.). **Prostituição e outras formas de amor**. Niterói: Editora da UFF, 2014.
- SINGER, P. Economia solidária versus economia capitalista. **Sociedade e Estado**, v. 16, dez. 2001.
- SINGER, P. **Introdução à economia solidária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.
- SKACKAUSKAS, A. **Prostituição, gênero e direitos**: noções e tensões nas relações entre prostitutas e Pastoral da Mulher Marginalizada. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- SKACKAUSKAS, A. “Sou filha da Pastoral, sou filha da P...”: desigualdades, rebeldia e afetos nas relações entre prostitutas e a Pastoral da Mulher Marginalizada. In: SIMÕES, S. S.;

SILVA, H. R. S.; MORAES, A. F. (Orgs.). **Prostituição e outras formas de amor**. Niterói: Editora da UFF, 2014.

SKACKAUSKAS, A.; OLIVAR, J. M. N. Prostitutas, feministas e direitos sexuais – diálogos possíveis ou impossíveis? Seminário Internacional Fazendo Gênero 9, Florianópolis, 2010.

SOLANO, E. A bolsonarização do Brasil. In: ABRANCHES, S. et al. **Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, S. A.; LOBO, B. N. L.; SOUZA, E. L. Esterilização em massa de mulheres e o pacto de silêncio da sociedade brasileira. 2021. Disponível em: <https://jornalgnn.com.br/editoria/saude/esterilizacao-em-massa-de-mulheres-e-o-pacto-de-silencio-da-sociedade-brasileira/>. Acesso em: 20 de julho de 2021.

SOUZA LIMA, A. C. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPRANDEL, M. A. “Vou pra rua e bebo a tempestade”: observações sobre os dissabores do guarda-chuva do tráfico de pessoas no Brasil. **Cadernos Pagu**, v. 47, 2016.

STARLING, H. M. O passado que não passou. In: ABRANCHES, S. et al. **Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

TAVARES, A. G. C. **A organização da zona**: notas etnográficas sobre relações de poder na zona de prostituição Jardim Itatinga, Campinas-SP. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

TAVARES, A. G. C. Movimento feminista em disputa: paradoxos entre discursos nacionais e práticas regionais acerca do tema da prostituição no Brasil. In: VALDIVIESO, M. et al. *Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2016. p. 17–72.

TEIXEIRA, F. B. L’Italia dei Divieti: entre o sonho de ser europeia e o babado da prostituição. **Cadernos Pagu**, v. 3, p.275–308, jul./dez. 2008.

TELES, M. A. A. **Breve história do feminismo no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Alameda, 2017.

TILLY, C. Contentious repertoires in Great Britain, 1758-1834. **Social Science History**, v. 17, n. 2, p. 253–280, Summer, 1993.

TOGNI, P. C. **A Europa é o Cacém**: mobilidades, gênero e sexualidade nos deslocamentos de jovens brasileiros para Portugal. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – ICS, ISCTE, Lisboa, 2014.

TOGNI, P. C. Fronteiras como interação de diferenças e o modelo teórico das interseccionalidades: repensando a categoria juventude nos deslocamentos de “brasileiros” para Portugal. **Revista Ambivalências**, v. 3, n. 5, p. 248–289, jan./jun.2015.

VAZ SILVA, T. L. C. O significado de prostituição em disputa e a incidência política do movimento de prostitutas no Brasil. In: NAUAR, A. L.; VAZ SILVA, T. L. C.; QUINTELA, R. S. (Orgs.). **Gêneros, corpos e sexualidades em contextos contemporâneos**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2021.

VENSON, A. M.; PEDRO, J. M. Tráfico de pessoas: uma história do conceito. **Revista Brasileira de História**, v. 33, n. 65, p. 61–83, 2013.

VERGÈS, F. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIANNA, A. Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. In: VIANNA, A. (Org.). **O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades**. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

VIANNA, A. **Limites da menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento**. 2002. 340f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

VIANNA, A.; LOWENKRON, L. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, v. 51, 2017.

VÍCTORA, C.; COELHO, M. C. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos**, ano 25, n. 54, p. 7–21, maio/ago. 2019.

WARD, E.; WYLIE, G. **Feminism, prostitution and the state: the politics of neo-abolitionism**. New York: Routledge, 2017.

WEEKS, J. **Sex, politics and Society: the regulation of sexuality since 1800**. 3 ed. New York: Routledge, 2012.

WEITZER, R. **Sex for sale: prostitution, pornography, and the sex industry**. New York: Routledge, 2010.

ZELIZER, V. A. **A negociação da intimidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

ZELIZER, V. A. Dinheiro, poder e sexo. **Cadernos Pagu**, v. 32, p. 135–157, 2009.