

Trabalho (in)completo

Histórias na prostituição: emoções, moralidades e produção de subjetividades¹

Ana Carolina Braga Azevedo (PPGAS-USP/SP)

Resumo:

Esta proposta parte de uma pesquisa de doutorado, de abordagem etnográfica, ainda em andamento, realizada com mulheres que atuam na prostituição no território da Luz, em São Paulo. A pesquisa se debruça sobre as elaborações que essas mulheres (co)produzem sobre essa prática, acompanhando as histórias que elas contam sobre si mesmas e considerando as perspectivas que atravessam e organizam essas narrativas, bem como os sentidos morais que nelas se produzem. De modo recorrente, essas histórias se apresentam em torno de três temporalidades: o passado, marcado pelas narrativas de ingresso e vivências na prostituição; o presente; e o futuro, fabulado a partir dos desejos de abandonar ou permanecer nessa prática. Inspirada em Abu-Lughod (2020), tomo essas narrativas como situadas, uma vez que toda história supõe uma relação específica entre quem narra e quem ouve. Nesse sentido, me interessa refletir sobre como diferentes audiências (ou relações) produzem condições de possibilidade para que sentidos distintos de uma mesma história encontrem vazão — inclusive considerando que, ao longo desses últimos cinco anos, não somente minha posição foi se transformando para elas, mas também a posição delas foi se alterando para mim. Assim, não é possível olhar para essas histórias sem considerar o papel do tempo. Afinal, é no “(tempo) presente” que mundos, histórias, decisões e incertezas se refazem (Das, 2020). Além disso, é importante mencionar que essas histórias não apresentam apenas acontecimentos, mas também revelam motivações, posicionamentos e sentidos morais sobre a prostituição. No decorrer desses processos narrativos, emoções como “vergonha” e “orgulho” são acionadas recorrentemente por elas. Em geral, as narrativas sobre o ingresso na prostituição envolvem uma combinação de emoções como a “vergonha”, o “sofrimento” e o “medo”. Em outras ocasiões, o ingresso também é marcado por “orgulho” e “coragem”, sobretudo quando associado ao retorno para casa com dinheiro, à capacidade de “criar filhos”, assegurar o sustento, reproduzir a vida familiar e superar dificuldades. Ao analisar essas

¹ Este trabalho foi apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

histórias, fica evidente que a capacidade de sustentar a vida no passado e no presente é, em grande parte, o que orienta a forma como muitas delas rememoram seus ingressos, vivências e fabulações sobre o futuro. Ademais, a percepção que elas têm sobre o próprio envelhecimento também tem um impacto significativo no conjunto de emoções que elas irão agenciar nessas histórias. Levando em conta essas pontuações, esta proposta tem como objetivo refletir sobre o papel dessas emoções tanto na produção de subjetividades quanto nas “economias morais” (Fassin, 2012; 2019) que atravessam e são (co)produzidas nesse contexto particular.

Palavras-chave: prostituição; emoções; moralidades.

Este texto parte de uma pesquisa de doutorado, de abordagem etnográfica de “descida ao cotidiano” (Das, 2020 [2006]), que vem sendo realizado desde 2019 com mulheres que atuam na prostituição no território da Luz, em São Paulo. Parte considerável das interlocutoras que tive o prazer de conhecer ao longo desses anos, conheci dentro do espaço do Coletivo Mulheres da Luz, situado dentro do Parque Jardim da Luz, no centro da cidade de São Paulo. Levando em consideração que parte considerável das histórias que elas contam sobre si mesmas é narrada dentro desse espaço, considero necessário situá-lo. Afinal, segundo Lila Abu-Lughod (2020 [1993]), as histórias são sempre situadas, produzidas a partir de relações específicas entre quem narra e quem escuta, de modo que, a depender desses contextos e audiências, diferentes posicionamentos, avaliações morais e interpretações sobre o vivido são produzidos.

O Coletivo Mulheres da Luz foi fundado por Cleone Santos (1957–2023), uma mulher que viveu por quase vinte anos “*em situação de prostituição*”², em parceria com uma freira pertencente à Congregação das Irmãs Passionistas de São Paulo da Cruz³, e atua no território há mais de dez anos a partir de uma perspectiva abolicionista da prostituição. Em termos gerais, as perspectivas abolicionistas da prostituição por

² Neste texto, adoto o uso combinado de itálico e aspas para destacar expressões êmicas do campo e trechos de falas de interlocutoras. As categorias analíticas, conceitos e expressões mobilizados pela bibliografia utilizada são indicados exclusivamente por meio de aspas.

³ Essa organização foi fundada na cidade de Florença, na Itália, em 1815, pela Marquesa Maria Madalena Frescobaldi Capponi, com o objetivo principal “reeducar” mulheres “*prostitutas*” para que “recuperadas”, pudessem voltar à “vida digna na sociedade”. No Brasil, essa congregação se estabeleceu na cidade de São Paulo em 1914. Atualmente, no contexto da cidade de São Paulo, essa congregação expandiu seu público inicial [*prostitutas*] e realiza trabalhos missionários com “particular atenção às mulheres, jovens e crianças exploradas e marcadas por diversas formas de violência”.

entenderem a “*prostituta*” — ou melhor, “*a mulher em situação de prostituição*” (categoria acionada no contexto brasileiro por atores desses setores) — como uma vítima de condições sociais precárias, defendem, em geral, um modelo legal em que a prostituição autônoma não é diretamente criminalizada, mas responsabiliza atividades associadas, como mediação, favorecimento, rufianismo e funcionamento de casas de prostituição (previstas nos artigos 227 a 231 do Código Penal de 1940)⁴.

Na dissertação de mestrado, analisei como o Coletivo Mulheres da Luz produz e empreende práticas e discursos abolicionistas no território da Luz a partir da gestão da categoria “*mulheres em situação de prostituição*”. Além disso, procurei situar essas práticas e discursos em seu contexto histórico, político e social, examinando os processos que favoreceram a circulação de perspectivas abolicionistas no Brasil e as tensões que elas estabeleceram com as formulações regulamentaristas defendidas por associações de trabalhadoras sexuais (Corrêa e Olivar, 2014; Azevedo, 2024). Ademais, analisei como essas perspectivas abolicionistas atravessaram a trajetória de Cleone, sendo por ela apropriadas, reelaboradas e mobilizadas na construção de sua atuação política, que culminou na fundação do Coletivo Mulheres da Luz, em 2013.

Em diversos momentos, Cleone narra que fundou o Coletivo com o propósito de tornar o “*sonho de sair da prostituição*”, por ela alcançado, uma possibilidade para outras tantas “*mulheres, pobres, negras, periféricas e velhas*” — assim como ela. Ao longo de sua trajetória, Cleone frequentou diferentes espaços vinculados a perspectivas abolicionistas, tais como Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM)⁵, a Marcha Mundial de Mulheres (MMM)⁶ e, posteriormente, o Grupo Mulher, Ética e Libertação (GMEL), fundado por ela e por outras prostitutas e ex-prostitutas em 2005. Apropriando-se dessas perspectivas, Cleone também encontrou recursos para reelaborar suas vivências e, desse

⁴ É crucial pontuar que esses dispositivos operam, historicamente, como formas indiretas de criminalização das próprias pessoas que exercem o trabalho sexual (Silva, Blanchette e Bento, 2013). Ao longo do tempo, não foram poucos os casos de mulheres indiciadas por crimes como manutenção de casa de prostituição, cafetinagem, tráfico de pessoas e, mais recentemente, exploração sexual.

⁵ Fundada oficialmente em 1974, a PMM é uma pastoral da Igreja Católica voltada exclusivamente para mulheres prostitutas que, de acordo com Andreia Skackauskas (2014), ainda que não se assumisse como uma organização feminista, mobilizava elementos do feminismo abolicionista ao construir a imagem da prostituta como uma “*mulher vulnerável*”, “*vitimada*” e à “*margem dos direitos e da dignidade*”, articulando formulações marxistas e cristãs no âmbito da Teologia da Libertação.

⁶ Segundo Sônia Alvarez (2009), a MMM se consolidou no Brasil, no início dos anos 2000, como um movimento feminista de resistência capaz de articular uma diversidade de sujeitos políticos em torno da luta contra a pobreza e a violência. No que diz respeito à prostituição, contudo, essa organização, influenciada por perspectivas neomarxistas e por vertentes do feminismo radical, teve papel relevante na disseminação de posicionamentos contrários à sua regulamentação, em especial de discursos neoabolicionistas.

modo, narrar sua própria história na prostituição, bem como a história de outras mulheres que “*ainda se encontram em situação de prostituição*”.

Parte dessas narrativas foi reunida no livro *Trajetórias de vida: mulheres da Luz*, publicado pelo Coletivo Mulheres da Luz em 2019 e assinado por Cleone Santos. Na obra, as histórias são organizadas em torno de três momentos recorrentes: o ingresso na prostituição, as experiências vividas ao longo desse percurso e os desejos de sair da prostituição. Ao narrar sua própria trajetória e a de outras mulheres, Cleone constrói um enquadramento narrativo segundo o qual as “*mulheres em situação de prostituição da Luz*” — mulheres pobres, negras, periféricas, assim como ela — compartilham uma experiência marcada pelo ingresso na prostituição em contextos de profunda “*vulnerabilidade social*”, atravessada pela falta de oportunidades, de recursos materiais, educacionais e emocionais, pela baixa escolaridade, pela recorrência de violências e por responsabilidades familiares precoces; pela vivência da prostituição como uma “*condição violenta e desumana*”, pelo cotidiano de uma “*vida dupla*”⁷, pela violência cotidiana e pelo medo da rua; e, por fim, pelo desejo de construir uma vida fora dela. Esse conjunto de histórias — constantemente reiteradas — também evoca emoções que ajudam a construir esses discursos morais sobre a prostituição: o ingresso e a vivência marcados pela “*vergonha*”, pela “*culpa*”, pelo “*medo*” e pelo “*sofrimento*”; e o futuro, liberto da prostituição, como horizonte de “*esperança*”.

Segundo Didier Fassin (2008), a “moral” refere-se, em termos gerais, à crença humana na possibilidade de distinguir o certo do errado e de agir em favor do bem e contra o mal. A partir dessa definição, o autor propõe uma antropologia interessada em compreender como essas distinções são construídas e negociadas na vida cotidiana. Essa perspectiva ganha contornos mais precisos quando articulada às reflexões de Claudia Fonseca (2004) sobre os universos morais de “grupos populares” em Porto Alegre, que permitem situar essas construções em contextos sociais específicos e nas relações cotidianas concretas através das quais elas se produzem. Foi a partir dessas reflexões que passei a pensar não apenas as moralidades que atravessam os debates em torno da prostituição, mas também aquelas produzidas pelas próprias mulheres ao elaborar suas experiências, práticas e trajetórias na prostituição.

⁷ Esta expressão designa a imagem construída pelo Coletivo segundo a qual as “mulheres da Luz” exercem a prostituição sem o conhecimento de seus familiares, vivenciando uma “vida dupla” associada a sentimentos recorrentes de “culpa e sofrimento” e a quadros de sofrimento psíquico, incluindo a depressão.

Foi a partir da análise dessas narrativas que, no mestrado, passei a compreender a categoria "*mulheres em situação de prostituição*" não apenas como uma categoria vinculada à defesa de um determinado modelo legal da prostituição, mas também como uma categoria moral que participa ativamente da produção de histórias, sujeitos e normatividades sobre a prostituição (Azevedo, 2024). Em torno dela consolida-se uma gramática moral específica, que associa a prostituição à violência, à exploração e à ausência de escolhas, organiza formas recorrentes de narrar o ingresso, a permanência e os desejos de sair da prostituição e produz expectativas sobre quem são essas mulheres, como devem narrar suas histórias e quais desejos passam a ser considerados legítimos em relação ao seu futuro.

No entanto, essas histórias, reiteradas publicamente por Cleone e pelo Coletivo, precisam ser situadas: nelas estava permeado um propósito político explícito de sustentar e legitimar uma determinada posição abolicionista em relação à prostituição. Afinal, o Coletivo tem como propósito, além de apoiar essas mulheres no acesso a políticas públicas e oferecer acolhimento, ajudá-las no processo de saída da prostituição — e, para aquelas que ainda não desejam sair, educá-las para que esse desejo emergja. No cotidiano do Coletivo, contudo, com outras audiências, Cleone hesitava e ambiguidades emergiam em torno desse enquadramento moral. Em campo, acompanhando as conversas entre Cleone e as "*mulheres da Luz*" — e, muitas vezes, participando delas —, tornava-se evidente que ela reconhecia que nem todas desejavam abandonar a prostituição e que, ainda que raramente de maneira explícita, algumas não a elaboravam necessariamente como uma experiência inteiramente marcada pelo sofrimento ou pela violência.

Apesar dessas hesitações, esses enquadramentos morais — em suas versões mais rígidas e sem ambiguidades — circulam inevitavelmente nesse contexto específico. Levando em consideração que parte considerável das mulheres que conheci ao longo dos anos "*se vira*"⁸, frequentando o Coletivo, a Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM) e outras organizações com discursos abolicionistas no centro de São Paulo, torna-se incontornável considerar que esses enquadramentos, de alguma forma, atravessam a própria produção de suas histórias. No mestrado, inclusive, observei o quanto alguns

⁸ Maria Filomena Gregori (2000) escreveu sobre o caráter multifacetado da "viração", termo coloquial acionado para "designar o ato de conquistar recursos para a sobrevivência. Mais usualmente é referido às atividades de trabalhar, dar um jeito, driblar o desemprego etc." (p. 31). Além desta conotação relacionada à sobrevivência material, Gregori destaca que a "viração na rua" também pode envolver o estabelecimento de "relações e interações entre parceiros". O que tenho observado ao longo dos anos é que essas mulheres "*se viram*" através de diversas redes e relações — com empregadores, "homens mais velhos", clientes, "colegas de rua/batalha" e organizações sociais, como o próprio Coletivo.

discursos em torno da "vulnerabilidade" eram apropriados pelas próprias mulheres para conquistar recursos do Coletivo — como cestas básicas, roupas e outras doações —, o que sugere que a relação com esses enquadramentos morais é ela mesma atravessada por usos estratégicos que escapam tanto à incorporação plena quanto à recusa.

Apesar desse acionamento contextual e estratégico do enquadramento moral em torno dos discursos de "vulnerabilidade" empreendidos pelo Coletivo, interessa-me compreender também até que ponto algumas dessas mulheres se identificam com as histórias, as imagens e os enquadramentos morais produzidas pelo Coletivo sobre elas, sobre a prostituição e sobre o território em que atuam. Conheci Rebeca há cerca de cinco anos. Como muitas mulheres que frequentam o território, ela faz "*programas*", mas também realiza outros "*bicos*" sempre que surgem oportunidades. Rebeca se identifica como uma mulher branca, tem pouco mais de trinta anos, atua na prostituição há mais de dez anos no território da Luz, frequenta o Coletivo há aproximadamente quatro anos e se autodefine como "*profissional do sexo*". Relatou ter lido o livro produzido pelo Coletivo e, quando indagada sobre sua avaliação, afirmou: "*eu não gostei, não encontrei nada de interessante, só tem história triste*". Essa conversa me marcou de modo significativo e me levou a interrogar os alcances e limites das narrativas produzidas no âmbito do Coletivo, bem como seus efeitos na forma como essas experiências são reconhecidas, narradas e disputadas no campo. Uma vez, quando questionada por outra mulher sobre o porquê havia ingressado na prostituição, Rebeca disse: "*porque eu quis, eu tinha 17 anos e queria ganhar o meu dinheiro, comprar as minhas coisas, e eu vi que eu poderia ganhar um bom dinheiro*". Quando narra sua vida na Luz, Rebeca destaca as amizades que fez ao longo dos anos — emoções como "*vergonha*", "*culpa*", "*medo*" e "*sofrimento*" nunca são acionadas para contar sua história. Hoje, ao olhar para mulheres mais velhas que "*ainda*" estão na prostituição — às vezes sem ganhar muito —, Rebeca afirma que precisa buscar outras possibilidades de renda nos próximos anos, não porque considera a atividade ruim, mas porque, no futuro, ela pode não ser tão rentável. Quando projeta o futuro, diz que deseja sair da prostituição, mas não pelos mesmos motivos acionados pelo Coletivo.

Rebeca não é a única a tensionar essas imagens morais. Conheço Fátima há cerca de seis anos. Ela se identifica como negra, como "*garota de programa*", tem mais de quarenta anos e atua há mais de vinte anos no território da Luz, frequentando o Coletivo há anos. Certa vez, Fátima reagiu a mulheres que chegaram ao espaço do Coletivo "falando mal" do território e da prostituição: "*podem parar de falar mal daqui. Sou muito grata. Foi a partir da prostituição que criei os meus filhos, conquistei minha*

independência... também tive amores, eu até já fui lésbica [...] se fosse tão ruim estar aqui, ninguém estava". Ao narrar sua história, Fátima aciona emoções como "conquista", "superação" e "gratidão" — emoções que, como argumentarei adiante, participam ativamente da produção de sentidos morais sobre a prostituição e sobre si mesma, distanciando-se do enquadramento abolicionista do Coletivo.

No entanto, ao narrar sua história de ingresso, Fátima tampouco escapa de um "momento difícil". Ela rememora: *"Eu tinha um namorado que bebia e que mexia com outras mulheres, mas eu era apaixonada por ele [...] Só que estava difícil, ele era muito violento. Aí eu comecei a me envolver com o dono da barraquinha onde eu trabalhava. Não gostava dele, mas ele era gentil, sempre me dava um dinheirinho, me levava pra tomar uma... Eu afogava as mágoas com ele. Então, praticamente, eu comecei a me prostituir com ele. Até que um dia ele precisou me despedir, mas disse que ia me levar num lugar que eu ia ganhar muito dinheiro, se eu fosse esperta".* Essa narrativa poderia, facilmente, ser lida por Cleone como uma história de abuso e de aliciamento. No entanto, não foi assim que Fátima a traduziu. Pelo contrário, ela completou: *"Aquele velho era foda, foi Deus que colocou ele na minha vida, sou grata a ele [...] imagina se eu não tivesse conseguido isso, eu ia ficar à mercê de um homem bêbado, eu poderia ter morrido na mão dele".* Por um lado, Fátima aciona o enquadramento abolicionista para pensar seu ingresso — a pobreza, a violência, "o momento difícil"; por outro, o recusa ao afirmar que aquela foi a melhor escolha que poderia ter feito naquele momento. Atualmente, afirma que gostaria de conseguir outro trabalho, até porque a prostituição *"não está rendendo como antes"*, e diz que, se um homem "bem-apessoado" aparecesse oferecendo casa, contas pagas e cuidado, deixaria a prostituição e se dedicaria apenas aos artesanatos que faz.

Após a morte de Cleone, algumas mulheres passaram a assumir parte das atividades públicas do Coletivo Mulheres da Luz — entre elas, Fátima. Durante os anos em que acompanhei suas histórias, ela raramente acionava a categoria *"mulher em situação de prostituição"* para falar de si. Assim como muitas outras mulheres que conheço no contexto da Luz, costumava definir-se como *"garota de programa"* e qualificar sua prática como *"programa"* ou *"trabalho"*. No entanto, ao passar a ocupar espaços públicos anteriormente ocupados por Cleone, observei que Fátima também passou, em determinadas ocasiões, a mobilizar essa categoria. Esse deslocamento chamou minha atenção não porque revelasse uma suposta mudança de posição ou de compreensão da prostituição, mas porque recolocava uma questão que já havia emergido em minha

pesquisa de mestrado: os usos situados das categorias e os contextos nos quais determinadas formas de nomeação se tornam mais legítimas, adequadas ou desejáveis do que outras. Em certa ocasião, após Fátima ter narrado publicamente a prostituição como um trabalho duro e difícil, do qual muitas mulheres gostariam de sair, perguntei-lhe por que havia escolhido aquela versão da história. Ela respondeu: *"então, eu não estava falando por mim, porque eu me diverti muito, me divirto muito na prostituição, mas estava falando em nome das senhoras lá do parque, coitadas, elas não ganham mais tanto dinheiro, trabalho duro, mulheres mais velhas, mulheres que não gostam da prostituição"*. Essa resposta condensa, de forma exemplar, a dimensão situacional e relacional das narrativas: o enquadramento abolicionista foi acionado não como expressão de uma posição pessoal, mas como um gesto de representação de outras mulheres, diante de uma audiência e de um contexto específicos. No entanto, cabe perguntar: até que ponto as próprias "senhoras do parque" se identificam com essa representação que Fátima (re)produziu?

Assim como Cleone, Solange, uma mulher branca com mais de cinquenta anos, frequenta o espaço do Coletivo e frequentou os espaços da Pastoral da Mulher Marginalizada por anos, atravessados por discursos abolicionistas. Como tantas outras mulheres do território da Luz, Solange também foi abordada com perguntas simples, mas marcadas por um certo posicionamento moral e por expectativas de resposta: *"Há quanto tempo você está aqui? A sua família sabe o que você faz? Você tem vontade de fazer outra coisa, de sair daqui?"* Ela conta que ingressou na prostituição em um "momento difícil" da vida: havia terminado um relacionamento "clandestino" com um homem "bem de vida" — que também era seu patrão — e estava com dificuldades para conseguir novos clientes como faxineira. Foi então que uma amiga a convidou para ir a uma boate: *"Foi muito bom, eu agradeço até hoje a ajuda dessa amiga, mas aí quando você vê anos se passaram e você ainda está lá"*.

Em suas falas, Solange frequentemente afirma sentir *"vergonha de fazer o que faz"* e teme que seu filho descubra. Ainda assim, afirma com firmeza: *"se um dia ele me confrontar, perguntar se eu sou mesmo garota de programa [...] eu vou dizer que sim, não vou mentir [...] mas também vou dizer: 'foi assim que eu paguei as contas e te criei'"*. Às vezes, diz se arrepender de ter permanecido na prostituição por tanto tempo. Mas, segundo ela, o verdadeiro arrependimento não está aí: está em não ter economizado no tempo certo, em não ter feito uma aposentadoria, e hoje depender exclusivamente da previdência pública, que ainda deve demorar cerca de dez anos para chegar. Cansada,

Solange rememora sua trajetória com “tristeza” e “frustração”: *"Eu não consegui muita coisa. Tem mulher aqui que conseguiu comprar casa, móveis e outras coisas... Eu não consegui nada disso. E nem meu filho eu consegui ajudar muito"*.

Antes de ingressar na prostituição, Solange trabalhava em "casa de família", assim como Cleone. Ela relata o quanto era difícil: *"Naquele tempo, a galera explorava mesmo [...] eu morava lá, tinha acabado de chegar em São Paulo, eu acordava às 6h e ia dormir às 23h"*. Conta que viveu muitas situações humilhantes e recebia menos de um salário mínimo. Fátima também trabalhou em "casa de família" e compartilha lembranças semelhantes: além dos salários baixos, havia as constantes humilhações cotidianas. Para Solange, a boate também não era um lugar fácil, mas *"dava muito dinheiro"*. A pesquisa etnográfica de Silva e Blanchette (2011) revela que a prostituição é, em muitos casos, "uma opção de trabalho melhor" — e, em certos contextos, até mesmo menos exploratória — do que as outras opções presentes no campo de possibilidades da maior parte das mulheres que nela atuam.

Fonseca (1996) demonstra que a prática da prostituição deve ser encarada como uma escolha feita dentro de um certo "campo de possibilidades" — o que, certamente, resulta em "ganhos e perdas". Ainda que parte das perspectivas abolicionistas e dos pesquisadores da área pense nas limitações e vulnerabilidades estruturais como forma de denunciar a "livre escolha" de mulheres que adentram a prostituição, Silva e Blanchette (2011) ressaltam que essas perspectivas, em geral, excluem a agência que as pessoas têm sobre as suas próprias escolhas. Além disso, é importante pontuar que a noção de agência acionada pelos autores extrapola a ideia de "agência humanista", que tende a enquadrar diversos sujeitos apenas como pessoas que experienciam relações de subordinação, como discutido por Mahmood (2019 [2005]). Justamente essa questão econômica, destacam Silva e Blanchette (2011), é o que faz da prostituição um trabalho distinto da grande maioria dos trabalhos tradicionalmente femininos no Brasil: *"a possibilidade, mesmo que pequena, de gerar certa independência e mobilidade socioeconômica"* (p. 220).

Quando mais novas, Solange e Fátima fizeram dinheiro e *"conquistaram suas independências"*, mas não conseguiram "guardar dinheiro". Elas sempre dizem: *"A gente entra, a gente ganha muito dinheiro e a gente acha que sempre vai ser assim, mas não é"*. Faz alguns anos que ambas tentam conciliar a prostituição com outros “bicos”. Quando as conheci, ambas estavam trabalhando em outros locais, para além da zona, mas sempre ressaltavam o quanto estavam sendo exploradas nesses outros locais — chegando a trabalhar mais de dez horas para receber apenas cem reais. Nessa época, Fátima também

estava terminando um curso de "cuidadora de idosos", promovido pela Pastoral da Mulher Marginalizada; lembro dela chegando ao espaço do Coletivo e dizendo: *"O curso foi legal, mas no diploma estava escrito mulheres marginalizadas [...] essa palavra é horrível, eu não sou marginalizada [...] quem vai querer contratar uma mulher marginalizada?"*.

Fátima e Mariza compartilham do mesmo tipo de medo que Solange: o receio de que os filhos descubram ou as confrontem. Fátima desconfia que seu filho mais velho saiba — *"ele conhece a Luz, sabe que eu trabalho lá, mas nunca perguntou em que exatamente"* —, mas ele nunca a confrontou diretamente. Ao contrário de Solange, porém, ambas demonstram “orgulho” de si mesmas — afinal, foi com o dinheiro advindo da prostituição que "criaram" seus filhos. Fátima rememora com orgulho as vezes em que pôde ajudar os pais e, até mesmo, quando conseguiu trazer a irmã de volta ao Brasil — foi nesse momento, aliás, que descobriu que sua irmã também era “*garota de programa*”. Hoje, embora os filhos mais velhos estejam em parte "criados", ela ainda precisa cuidar de uma filha pequena e o dinheiro está cada vez mais escasso. Apesar disso, Fátima se diz profundamente “*grata*” à prostituição.

Assim como Solange, Mariza, uma mulher branca com mais de sessenta anos que frequenta o Coletivo há anos, também relata o quanto foi difícil seu ingresso na prostituição: *"Eu tinha me divorciado, o homem me largou por outra e me deixou com quatro filhos [...] o que eu ia fazer? O dinheiro de costureira não dava, cheguei a passar fome. Meus filhos comiam, eu não. Foi aí que uma vizinha me contou da Luz, e eu fui. Foi horrível, mas eu precisava ganhar a vida. Eu tinha duas opções: viver dos troquinhos que eu ganhava na costura ou dar uma vida decente para eles com o dinheiro daqui. Todos eles estudaram. Eu tinha aquela consciência: 'eu não gosto, mas preciso, eu tenho que sustentar meus filhos'. Agora eu penso 'eu odeio, não gosto, eu odeio. Mas eu preciso sustentar a mim mesma'"*.

Laura, uma mulher parda com quase oitenta anos que se apresenta como “fundadora do Parque”, anos assim como Mariza e Fátima, sempre buscou proporcionar uma vida melhor para os seus filhos: *"Eu precisava decidir como eu queria viver, que vida eu ia dar para os meus filhos: viver comendo arroz com feijão no almoço e feijão com arroz no jantar ou viver de uma forma um pouco mais digna, ainda que pobre"*. De certa forma, Laura também reproduz um certo discurso da “pobreza” para justificar a prostituição. Certa vez, Laura foi enfática ao afirmar: *"Sou puta, sou putona aqui há mais de cinquenta anos, eu não tenho vergonha de ser quem sou"*. Essa frase me surpreendeu,

especialmente porque Laura, assim como Solange e Cleone, também frequentou os espaços da Pastoral da Mulher Marginalizada — instituição marcada por discursos abolicionistas. Além disso, desde o início do Coletivo, Laura esteve ao lado de Cleone. Lembro de uma das primeiras conversas que tive com Cleone, ainda em 2019, em que ela me apresentou Laura como uma mulher que estava *"tentando sair da prostituição"*. Anos depois, Laura olhou para uma das lideranças históricas do movimento de prostitutas e me perguntou se ela era puta. Eu disse que sim. Foi então que reelaborou a frase, agora com outras camadas: *"Eu sou assim também, eu posso estar andando de bengala, mas se alguém chegar em mim e oferecer uma grana eu vou na hora. Uma vez puta, sempre puta. Eu sou putona aqui há mais de 60 anos"*. Naquele momento, ficou explícito que Laura nunca desejou *"sair da prostituição"* — esse era o desejo de Cleone, não o dela.

Ao contrário de Cleone, Solange, Mariza e Fátima, Laura nunca me contou sua história de ingresso na prostituição — e, provavelmente, essa escolha não foi aleatória. No entanto, certa vez, quando eu ainda mal a conhecia, ela me contou uma história de forma repentina: uma mulher havia batido à porta de sua casa pedindo alimento. Laura abriu o portão e disse: *"Olha aqui quantos cabelos brancos eu tenho, você não tem vergonha de pedir comida pra uma senhora como eu? Se eu tivesse metade das suas coxas, eu estaria lá no centro ganhando dinheiro, sustentando os meus filhos"*. O que a história revela? Talvez que, para Laura, a prostituição não seja — como era para Cleone — o pior dos cenários. Talvez, ao contrário, represente uma possibilidade plausível de viver com alguma dignidade. Afinal, depender da *"bondade dos outros"* parece estar muito distante dos valores morais que Laura expressa.

Uma cena recente ilumina, de forma exemplar, as formas pelas quais essas mulheres reconhecem, acionam e, ao mesmo tempo, subvertem as normas que circulam nesse espaço. Certo dia, Laura e uma amiga das antigas estavam varrendo as folhas na frente do Coletivo quando uma mulher se aproximou, curiosa, perguntando o que era aquele lugar. Ao saber que se tratava de uma professora, Laura, sem cerimônia, explicou que era uma organização que *"ajuda as putas"*. Diante do espanto da visitante, Laura detalhou com precisão e humor: *"está vendo as mulheres aqui no parque que ficam dando a buceta? a gente ajuda elas, tudo puta"*. A professora, entre o choque e a fascinação, perguntou se também davam comida. Laura confirmou: *"sim, a gente precisa dar, pra elas comerem e ficar fortes, tem que ficar fortes pra dar a buceta"*. Chamou outras mulheres para confirmar e me chamou também. Todas confirmaram. Sua amiga entrou na brincadeira; eu, de dentro do espaço, disse: *"isso mesmo, aqui é tudo puta, escola de*

puta". Laura então começou a contar, em tom sarcástico, que havia criado doze filhos com o dinheiro que ganhara ali — apesar dela nunca ter tido doze filhos. Convidou a professora a entrar; a amiga de Laura sugeriu que ela também poderia ganhar dinheiro. A senhora, com oitenta anos, disse que nunca tinha pensado nisso e que "nunca gostou, nem faz sexo mais, nunca gostou... e por dinheiro então...". Olhou para mim pela grade e perguntou se eu também era "garota". Antes que eu respondesse, Laura disse: "*ela é sim, já fez 8 programas hoje e eu fiz 6, 80 reais cada um*". A senhora retrucou: "ela não tem cara de puta". Respondi: "e puta tem cara agora?". Inconformada com os convites, a professora ficou na defensiva — mas continuou escutando pela grade, fascinada, até que, por fim, foi embora. Quando saiu, Laura e sua amiga começaram a comentar que existem muitas mulheres "trouxas" que passaram a vida toda "*dando em troca de nada*": "*é uma trouxa, né? Dá e não cobra. Tem muitas mulheres trouxas por aí. É o que mais tem. Deu a vida toda. Se chegasse aqui ia ser que nem umas bobas que se apaixonam, dão de graça*". Essa cena condensa algo que tenho observado ao longo dos anos: essas mulheres reconhecem a norma e a performam — e é precisamente nessa performance que, como argumenta Judith Butler (2018 [1990]), a norma se revela não como algo fixo e interiorizado, mas como um efeito produzido por sua reiteração contextual e situada.

No entanto, nem sempre o que se observa em campo é da mesma natureza. Ao longo dos anos, tenho acompanhado formas bastante distintas de relação com os enquadramentos morais abolicionistas que circulam nesse espaço: há histórias em que esses enquadramentos são reconhecidos e performados de maneira estratégica e jocosa; há narrativas que deixam escapar fissuras e ambiguidades, tensionando esses enquadramentos sem os recusar abertamente; e há, ainda, histórias em que esses enquadramentos parecem ser incorporados de forma mais plena, e nas quais emoções como a "vergonha", o "sofrimento" e o desejo de sair da prostituição funcionam como formas legítimas e sentidas de se compreender.

Numerosas vezes, sem ao menos perguntar, ouvi de diversas mulheres as suas histórias de ingresso na prostituição. Como Cleone, muitas destacavam o fato de estarem em "momentos difíceis" quando ingressaram na prostituição — as justificativas eram sempre apresentadas, mesmo que não fossem solicitadas. De acordo com José Miguel Nieto Olivar (2013), o "início da prostituição" é um tema delicado na arena das políticas da prostituição, pois é a partir dessas memórias e narrativas que muitos discursos patologizantes e salvacionistas se esforçam "para encontrar razões, depoimentos, argumentos. Um evento diferencial que a levou a... É sempre a necessidade da explicação,

da justificativa que liberta a mulher imaginada de suas próprias decisões" (p. 76). O que essas justificativas revelam, portanto, não é apenas o peso das condições estruturais que atravessam essas trajetórias, mas também os limites do que pode ser dito — e de que forma — sobre o ingresso na prostituição, a depender das audiências e dos contextos de enunciação.

Diversas interlocutoras que recusam compreender a prostituição como uma experiência necessariamente violenta mobilizam, ao rememorar o ingresso, emoções e repertórios narrativos que se aproximam daqueles frequentemente acionados por perspectivas abolicionistas, evocando a pobreza, as responsabilidades familiares e a escassez de alternativas. Ainda assim, as histórias que essas mulheres contam sobre si mesmas não cabem inteiramente nesses enquadramentos — e é precisamente nesse excesso, nessas fissuras e nessas negociações, que reside o interesse central desta pesquisa. Como argumenta Mahmood (2019 [2005]), as normas não são apenas "consolidadas" ou "subvertidas" — elas são também "performadas", "habitadas" e "experienciadas" de maneiras múltiplas e situadas. A agência não se reduz à resistência ou à autonomia liberal: ela se manifesta também nas formas pelas quais sujeitos habitam, reelaboram e se relacionam com as normas que os constituem. Transposto para o contexto desta pesquisa, esse argumento convida a pensar não apenas quando e como essas mulheres recusam ou aceitam os enquadramentos abolicionistas, mas de que maneiras os habitam — inclusive quando os acionam para narrar experiências que, em outros registros, os tensionam. É nesse entrecruzamento entre normas morais, emoções e narrativas situadas que pretendo compreender como essas mulheres produzem sentidos sobre si mesmas, sobre a prostituição e sobre os mundos que habitam.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres**: histórias beduínas. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2020.

ALVAREZ, Sonia. Beyond NGO-ization? Reflections from Latin America. **Development**, v.52, n. 2, p. 175-185, 2009.

AZEVEDO, Ana Carolina Braga. **Atravessamentos abolicionistas**: “a mulher em situação de prostituição tem o direito de sonhar”. 2024. 237p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

BLANCHETTE, Thaddeus Gregori; SILVA, Ana Paula da. Amor um real por minuto: A prostituição como atividade econômica no Brasil urbano. In: CORREA, S.; PARKER, R.

- (Org.). **Sexualidade e política na America Latina**: Histórias, intersecções, paradoxos. Rio de Janeiro: Sexual Policies Watch, 2011.
- BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018 [1990].
- CORRÊA, Sonia; OLIVAR, José Miguel Nieto. The politics of prostitution in Brazil between “state neutrality” and “feminist troubles”. In: MURTHY, Laxmi; SESHU, Meena Saraswathi (Eds.). **The Business of Sex**. New Delhi: Zubaan Books, 2014.
- DAS, Veena. **Vida e palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. Tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
- FASSIN, Didier. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. **Anthropological Theory**, v. 8, n. 4, p. 333-344, 2008,
- FASSIN, Didier. **Humanitarian Reason**: a moral history of the present. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2012.
- FASSIN, Didier. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. As economias morais revisitadas. **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 18, n. 53, p. 27-54, 2019.
- FONSECA, Claudia. A dupla carreira da mulher prostituta. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 7-38, 1996.
- FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- GREGORI, Maria Filomena. **Viração**: experiências de meninos nas ruas. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 23, n. 1, p. 135-175, 2019.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. **Devir puta**. Políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2013.
- SANTOS, Cleone (org.). **Trajetórias de vida**: mulheres da Luz. Santo André: Coopacesso, 2019.
- SILVA, Ana Paula da; BLANCHETTE, Thaddeus Gregory; BENTO, Andressa Raylane. Cinderella Deceived: Analyzing a Brazilian Myth Regarding Trafficking in Persons. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 10, n. 2, p. 377-419, 2013.
- SKACKAUSKAS, Andreia. **Prostituição, gênero e direitos**: noções e tensões nas relações entre prostitutas e Pastoral da Mulher Marginalizada. 2014. 313 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2014.