

**CARLA CRISTINA DE SOUZA**

**"E AS PUTAS?": ENCONTROS COM OS SABERES  
DA PROSTITUIÇÃO E O FORTALECIMENTO DE  
UMA PUTA-EPISTEMOLOGIA**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO – UCDB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM  
PSICOLOGIA  
CAMPO GRANDE-MS  
2024**

**CARLA CRISTINA DE SOUZA**

**"E AS PUTAS?": ENCONTROS COM OS SABERES  
DA PROSTITUIÇÃO E O FORTALECIMENTO DE  
UMA PUTA-EPISTEMOLOGIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação –  
Mestrado e Doutorado em Psicologia da  
Universidade Católica Dom Bosco, como requisito  
parcial para obtenção do título de Doutora em  
Psicologia, área de concentração: Psicologia da  
Saúde, sob a orientação da Professora Dra. Anita  
Guazzelli Bernardes.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO – UCDB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM  
PSICOLOGIA  
CAMPO GRANDE-MS  
2024**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bibliotecária Mourâmise de Moura Viana - CRB-1 3360

S719e Souza, Carla Cristina de

E as putas?: encontros com os saberes da prostituição  
e o fortalecimento de uma puta-epistemologia/ Carla  
Cristina de Souza sob orientação da Profa. Dra. Anita  
Guazzelli Bernardes.-- Campo Grande, MS : 2025.

133 p.: il.

Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Católica  
Dom Bosco, Campo Grande- MS, 2025

Bibliografia: p. 127-133

1. Feminismo. 2. Putafeminismo. 3. Alianças. 4. Prostituição.  
5. Diferenças. 6. Mulheres I. Bernardes, Anita Guazzelli.  
II. Título.

CDD: 306.742

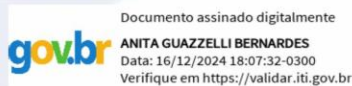


A tese apresentada por **CARLA CRISTINA DE SOUZA**, intitulada “**E AS PUTAS??: ENCONTROS COM OS SABERES DA PROSTITUIÇÃO E O FORTALECIMENTO DE UMA PUTA-EPISTEMOLOGIA.**”, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em PSICOLOGIA à Banca Examinadora da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), foi **aprovada**.

A presente defesa foi realizada no formato virtual. Eu **Anita Guazzelli Bernardes**, como presidente da banca assinei a folha de aprovação com o consentimento de todos os membros, ainda na presença destes.

Campo Grande - MS, 16 de dezembro de 2024.

## **BANCA EXAMINADORA**



---

**Profa. Dra. Anita Guazzelli Bernardes**  
Profa. Dra. Luciane Pinho de Almeida  
Prof. Dr. Marcos Ribeiro Mesquita  
Profa. Dra. Aline Kelly da Silva  
Prof. Dr. Esmael Alves de Oliveira

## **Dedicatória**

*Para todas as putas com quem me encontrei na vida, nas esquinas, nas ruas, nos bares, boates, nos espaços de ativismo, nas encruzilhadas. Lhes dedico por me provocarem a refletir com vocês em um mundo mais possível para nós.*

## **Agradecimentos**

*Gostaria de iniciar agradecendo todas as mulheres com quem me encontrei nos espaços de luta; sou grata por me tensionarem a refletir sobre outras possibilidades de mundo.*

*Agradeço a minha família, principalmente minha mãe, Maria, pelo carinho, palavras de afeto, pela sua presença diária em minha vida. Ao meu pai, José, por confiar em mim e me dar suporte para realizar essa pós-graduação. Obrigada por serem presentes, por me incentivarem a continuar estudando; estou com saudades, logo estaremos juntos em Andradina.*

*Um agradecimento ao meu companheiro Pedro, por estar ao meu lado durante todo esse processo e me apoiar em momentos difíceis.*

*Agradeço a minha orientadora, Anita Guazzelli Bernarde, pela acolhida na pós-graduação em Psicologia, por me mobilizar a pensar em outros modos de condução de pesquisa, a me fazer pensar com os encontros, pelas orientações que constituíram esse percurso da tese, sou grata por ter me encontrado com você, sempre cuidadosa e generosa.*

*Agradeço à banca, formada pela professora, Luciane Pinho de Almeida, Aline Kelly da Silva, Marcos Ribeiro Mesquita e Esmael Alves de Oliveira, pela dedicação em ler este trabalho e pela generosidade em compartilhar suas reflexões e críticas à pesquisa.*

*Ao meu amigo, Gabriel, “casca de bala”! Sou grata por compartilharmos momentos de pesquisa, trabalho e diversões, além da sua escuta sensível e acolhedora.*

*Aos amigos e amigas que fiz em Campo Grande, cidade que me acolhe há mais de 11 anos, um carinho especial para Winny, Júlia, Bia, Gabriela e Rachel.*

*Agradeço às psicólogas e amigas do Coletivo Nós Terapia, especialmente à Beatriz Cruz.*

*Às minhas adoráveis amigas de infância, Mariana Gualdi e Mariana Pontes, que me motivaram a entrar no Ensino Superior e estiveram ao meu lado durante toda essa pesquisa.*

*Agradeço à Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul (Fundect) pelo apoio ao início deste trabalho durante*

*oito meses, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento deste doutorado nos anos seguintes.*

*A todas e todos os colegas que participaram durante os anos de 2021 até 2024 do Laboratório de Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade, por me acolher no PPGPSI, pelos encontros e provocações.*

*Agradeço também à Professora Luciane Pinho e aos colegas do PPSUS, especialmente à Fabrícia Carissimi, pelas discussões sobre as políticas de saúde na fronteira de Porto Murinho.*

*Minhas colegas do Núcleo de Pesquisa em Inserção Social (NISP-UCDB) também merecem meu reconhecimento.*

*E, por fim, aos/as colegas do Instituto Brasileiro de Inovações Pró Sociedade Saudável do Centro Oeste (IBISS-CO), que me ofereceram suporte e compartilharam seus conhecimentos comigo.*

## RESUMO

Como podemos aprender outras possibilidades de habitar um mundo a partir dos encontros com os saberes da prostituição? Nesta tese, busco conduzir uma escrita a partir dos meus encontros com profissionais do sexo, mulheres cisgêneros, transexuais e travestis que atuam, sobretudo, em diversas cenas da prostituição em Campo Grande – MS e também de outras localidades do Brasil. Durante essa pesquisa, no encontro com essas mulheridades que atuam no comércio sexual, fui percebendo que a prostituição tensiona alguns pilares desse processo de colonialidade sobre os corpos e saberes ocidentalizados, sobretudo no que se refere ao modo como produzimos a sexualidade na atualidade. Os saberes da prostituição, bem como a afirmação de um *putafeminismo*, deslocam o trabalho sexual do lugar em que o sustentavam como um espaço de produção indissociável de violência, do qual somente o Estado, enquanto conjunto de forças reguladoras, poderia “salvar” as mulheres (cis, trans e travestis) da ocupação desse ofício: ser prostituta. A produção dos saberes da/na prostituição vai tensionando a viabilidade de encontros com outros feminismos na proposta de criar um espaço de coabitação, para que possam se aliançar e transformar o mundo do modo como ele é. Assim, desde esses encontros, surge uma pergunta que passou a mobilizar esta escrita: como podemos produzir formas de alianças com o *putafeminismo* desde as nossas diferenças? A partir dessa pergunta, conduzindo-me inspirada pela cartografia, mas em um processo descolonizador de itinerários de investigação através de uma submetodologia indisciplinada que o *putafeminismo* vai interpelando, vou seguindo e me encontrando com as putas e seus saberes pelas ruas e esquinas das cidades. Nesse percurso, me deparo com o Podcast Rádio Vozes da Guaicurus e o Jornal Beijo da Rua, lugares de produção de memória e resistência, de modo a encontrar-me com as potências produtoras capazes de causar outras formas de nos situar no mundo, desde nossas diferenças raciais, étnicas, de gênero, de classe, sexualidade, geração e tantas outras marcas que nos constituem enquanto sujeitas. Conhecermo-nos é uma das formas pelas quais podemos pensar em modos de produzir alianças e uma ética de coabitação.

**Palavras-chave:** putafeminismo, alianças, saberes da prostituição, diferenças.



## ABSTRACT

How can we learn about other possibilities of inhabiting a world from encounters with the knowledge of prostitution? In this thesis, I try to write from my encounters with sex workers, cisgender women, transsexuals and transvestites who work, above all, in various scenes of prostitution in Campo Grande - MS and also in other places in Brazil. During this research, in my encounters with these women who work in the sex trade, I realized that prostitution stresses some of the pillars of this process of coloniality over Western bodies and knowledge, especially with regard to the way we produce sexuality today. The knowledge of prostitution, as well as the affirmation of a putafeminism, displaces sex work from the place where it was sustained as a space of production inseparable from violence, from which only the state, as a set of regulatory forces, could “save” women (cis, trans and transvestites) from occupying this trade: being a prostitute. The production of knowledge about/in prostitution is putting pressure on the viability of encounters with other feminisms in the proposal to create a space for cohabitation, so that they can form alliances and transform the world as it is. Thus, from these encounters, a question arises that has mobilized this writing: how can we produce forms of alliances with putafeminism from our differences? Starting with this question and inspired by cartography, but in a decolonizing process of research itineraries through an undisciplined sub-modology that putafeminism challenges, I follow and meet the whores and their knowledge on the streets and corners of the cities. On this journey, I come across the Podcast Rádio Vozes da Guaicurus and the Jornal Beijo da Rua, places of production of memory and resistance, so that I can meet the productive powers capable of causing other ways of situating ourselves in the world, from our racial, ethnic, gender, class, sexuality, generation and so many other marks that constitute us as subjects. Getting to know each other is one of the ways in which we can think about ways of producing alliances and an ethic of cohabitation.

**Keywords:** putafeminism, alliances, knowledge of prostitution, differences.

## RESUMEN

¿Cómo podemos conocer otras posibilidades de habitar un mundo a partir de encuentros con el saber de la prostitución? En esta tesis, intento escribir a partir de mis encuentros con trabajadoras sexuales, mujeres cisgénero, transexuales y travestis que trabajan, sobre todo, en diversos escenarios de la prostitución en Campo Grande - MS y también en otros lugares de Brasil. Durante esta investigación, al conocer a estas mujeres que trabajan en el comercio sexual, me di cuenta de que la prostitución pone en tensión algunos de los pilares de este proceso de colonialidad sobre los cuerpos y saberes occidentalizados, especialmente en lo que se refiere a la forma en que producimos la sexualidad hoy en día. El conocimiento de la prostitución, así como la afirmación de un putafeminismo, desplaza el trabajo sexual del lugar en el que se sostenía como un espacio de producción inseparable de la violencia, del que sólo el Estado, como conjunto de fuerzas reguladoras, podía «salvar» a las mujeres (cis, trans y travestis) de ocupar este oficio: ser prostituta. La producción de conocimiento sobre/en prostitución está presionando la viabilidad de encuentros con otros feminismos en la propuesta de crear un espacio de convivencia, para que puedan aliarse y transformar el mundo tal como es. Así, a partir de estos encuentros, surge una pregunta que ha movilizad este escrito: ¿cómo podemos producir formas de alianzas con el putafeminismo a partir de nuestras diferencias? A partir de esta pregunta e inspirada en la cartografía, pero en un proceso descolonizador de itinerarios de investigación a través de una submodología indisciplina que el putafeminismo desafía, sigo y me encuentro con las putas y sus saberes en las calles y rincones de las ciudades. En este viaje, me encuentro con el Podcast Rádio Vozes da Guaicurus y el Jornal Beijo da Rua, lugares de producción de memoria y resistencia, para conocer las potencias productivas capaces de provocar otras formas de situarnos en el mundo, desde nuestras marcas raciales, étnicas, de género, de clase, de sexualidad, de generación y tantas otras que nos constituyen como sujetos. Conocernos es una de las formas de pensar formas de producir alianzas y una ética de la convivencia.

**Palabras clave:** putafeminismo, alianzas, conocimiento de la prostitución, diferencias.

## SUMÁRIO

<b>VIRANDO A ESQUINA</b> .....	<b>14</b>
<b>1. COMO SE ALIANÇAR A PARTIR DAS DIFERENÇAS?</b> .....	<b>19</b>
1.1 Notas iniciais para pensar uma aliança através da pesquisa .....	28
<b>2. SABERES DA PROSTITUIÇÃO: FORTALECIMENTO DE UMA PUTA- EPISTEMOLOGIA</b> .....	<b>39</b>
2.1. A potência dos saberes das <i>zonas</i> .....	40
2.2. A política da desobediência: uma prática contracolonial .....	44
2.3. Como terreirizar a prostituição? .....	46
2.4. A memória como ferramenta de produção e fortalecimento dos saberes da prostituição .....	51
<b>3. INDISCIPLINAR O SABER COM AS MEMÓRIAS DO CORPO-DA-PUTA- QUE-SABE</b> .....	<b>57</b>
3.1. Memórias de várias lutas: algumas folheadas pelo jornal beijo da rua .....	58
3.2. Campanha: “Pecado é não usar” .....	61
3.3. De pecadoras à resgatadas: mas “pecado não é crime”! .....	72
3.4. Rádio Vozes da Guaicurus como um espaço de amplificação dos Saberes Burlativos ...	75
3.4.1. Maternidade, política de higienização e possibilidades de alianças na rádio.....	77
<b>4. ENCONTROS A PARTIR DE DIFERENTES CENAS DO TRABALHO SEXUAL</b> .....	<b>83</b>
4.1. Cena 1: “Deus me livre gozar com homens” .....	88
4.2. Cena 2: A “antiga Rodô” .....	93
4.3. Cena 3: “Você não tem uma cesta de comida para me dar?” .....	95
4.4. Cena 4: Um bar de prostituição e a babosa .....	98
4.4.1. Em memória de dona Déia .....	101
4.5. Cena 5: Prevenção e sua relação com “dar de graça” .....	102

4.6. Cena 6: <i>Abolicionismo</i> , estigmatização e o acesso às políticas de saúde .....	108
4.7. Cena 7: “Não vou pagar pela rua” .....	113
4.8. Cena 8: <i>Putafeminismo</i> e o seu encontro com as Pombagiras de Maria.....	117
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>127</b>

## Lista de figuras

Figura 1 - Capa da primeira edição do Jornal Beijo da Rua -----	34
Figura 2 - Logo do podcast Rádio Vozes da Guaicurus -----	34
Figura 3 - Capa do Jornal Beijo da Rua: “Sociedade civil responsabiliza a Igreja Católica pela disseminação da Aids e cobra o fim da proibição da camisinha” -----	62
Figura 4 - Capa do Jornal Beijo da Rua: “Lute como uma puta” -----	67
Figura 5 - Capa do Jornal Beijo da Rua: “Pecado não é crime”-----	74
Figura 6 - Capa do episódio 20, “Maternidade”, da Rádio Vozes da Guaicurus -----	78
Figura 7 - Capa do episódio 5, “Direitos Sexuais e Reprodutivos II”, da Rádio Vozes da Guaicurus-----	81
Figura 8 - Capa do Jornal Beijo da Rua: “Prostitutas Boicotam o exame da Aids”-----	106

## VIRANDO A ESQUINA

---

Escrever essa tese é como virar uma esquina. Quando viramos uma esquina, somos apresentadas a uma nova rua, que nem sempre conhecemos. Tal rua representa uma possibilidade de caminho, no qual escolhemos ou não para caminhar. A aposta nessa tese foi como escolher caminhar por uma rua ainda não conhecida, indisciplinada, me conduzir, em um lugar diferente. Gostaria de iniciar essa escrita convidando-as/os a seguir por essa rua comigo, que encontramos ao virar uma esquina, repleta de encruzilhadas, encontros e saberes. Chamar vocês para percorrer juntas/os por essa rua é uma forma de conectá-las/os ao percurso dessa pesquisa, de conhecermos novas possibilidades apresentadas por lugares que passamos a olhar, escutar, perceber e sentir de outras formas, como são os encontros com os saberes da prostituição.

Nesse percurso de pesquisa, seguindo por caminhos oferecidos pelas novas ruas, embora eu tenha tido inspiração pela condução cartográfica, me percebi assumindo, no entanto, um processo descolonizador desses itinerários de investigação, através de uma submetodologia indisciplinada, constituída pelo modo como o *putafeminismo* vai me conduzindo e me produzindo, fui me indisciplinando metodologicamente, algo que lhes apresento durante a escrita da tese, mais especificamente no tópico: *Saberes da prostituição: fortalecimento de uma epistemologia*.

Para além de vocês, leitoras/es, escrevo aqui para constituir em memória material uma marca de escrita dos rastros e passos que segui com esta tese; uma forma de lembrar o modo como organizei os pensamentos e reflexões a partir dos encontros e afetos com as sujeitas que compuseram e escreveram comigo. Pensar uma escrita dos afetos na produção de uma pesquisa acadêmica é algo recente para mim. Sou uma pesquisadora que não vem de uma formação em Psicologia; nunca trabalhei sobre a perspectiva de uma condução indisciplinada ao fazer pesquisa. Não significa, no entanto, que o desejo de me perceber sensível aos territórios nos encontros, nos envolvimento coletivos, nas constituições das realidades, não existiam, muito menos que não havia afeto nas relações que se construía; o que ocorria era um distanciamento marcado pelo lugar onde me situava sobre o saber de uma epistemologia moderna, na qual o eu e o outro não poderiam se constituir como nós durante a pesquisa.

Desse modo, aqui também memorizo minha mudança na aposta desta tese, em que vivencio as dimensões do campo, onde as relações com as sujeitas de pesquisa constituem a

mim e o campo de pesquisa. A partir dessa dimensão colocada, começo esta escrita contando da minha ida e participação em um evento organizado por mulheres, com o intuito de reunir coletivos, grupos, movimentos feministas e sociais para pensar a reconstrução dos direitos e alianças entre as coletividades presentes. Tal evento foi oportuno, entre os diversos motivos, por me colocar diante da pergunta que guiaria os pensamentos desta escrita: como é possível se aliar com as diferenças? Mobilizada pelos acontecimentos, tensões e atritos entre algumas mulheres que ocorreram no desenvolvimento do evento, passei a me perguntar sobre a possibilidade de nos unirmos não pelo que nos atravessa em comum, em termos identitários, mas o que nos atravessa pela diferença. Essas perguntas foram dando outros sentidos para os acontecimentos que ocorreram em contextos e temporalidades anteriores ao evento. Assim, revisito algumas cenas dos encontros que tive a partir das minhas andanças pelos territórios de prostituição na cidade de Campo Grande – MS, num movimento de seguir os rastros e voltar aos rastros já seguidos. Cenas desses encontros estão escritas nessa tese sobre o tópico: *Encontros a partir de diferentes cenas do trabalho sexual*.

Cabe marcar ainda que quando utilizei o termo “mulheridades”, quis me referir a um grupo de mulheres cisgênero, transexuais e travestis, de diferentes raças, etnias, geração, classe social e outros marcadores sociais da diferença<sup>1</sup> que constituem desigualdades sociais – sem deixar de entender que há distinções subjetivas importantes de cada experiência dessas sujeitas. A ideia não é unificar essa multiplicidade de subjetividades, ao contrário, compreender que ao me referir as mulheres falarei de uma dimensão plural das experiências com o gênero feminino, processo que se dá a partir de uma construção sociocultural, no qual o gênero depende das autoidentificações das sujeitas no feminino e não de uma determinação pelo sexo designado ao nascimento. É difícil pensar num conceito que dê conta de abarcar todas as feminilidades e transfeminilidades que estavam no evento, logo, ao marcar mulheres como conceito plural das experiências com o gênero feminino, talvez consiga fazê-lo estar articulado, concomitantemente, com a transgeneriedade e cisgeneriedade ao longo desse texto. Utilizo esse

---

<sup>1</sup> Sobre o conceito de marcadores sociais das diferenças é importante lembrar que eles não são apenas marcas de diferenciações que constituem as sujeitas, também são produtores de desigualdades sociais que constituem subjetivamente as experiências de diferentes corporalidades. As diferenças produzidas pelas marcas corpóreas que nos constituem enquanto pessoas, estão intrinsecamente sendo utilizadas como respaldos para os processos de desigualdades em vários âmbitos da vida social pelo modo como estruturalmente foi sendo designados os corpos que são ou não passíveis de luto (Butler, 2015). Quando menciono os marcadores sociais das diferenças, compreendo a dimensão de produção estrutural de desigualdades que o conceito as vezes deixa de mencionar, por isso, politicamente utilizarei o conceito acrescentando que são: “marcadores sociais das diferenças que produzem desigualdades sociais”, de modo a tentar marcar no texto que não são apenas diferenças, mas marcas que estruturam formas de exclusão e inclusão da vida.

termo ao invés da categoria “mulheres”, principalmente, pois “mulheres” ficou historicamente atrelado a ideia da cisgenderiedade. Além disso, nesse espaço do evento onde se reuniam diversos movimentos feministas nas quais se encontraram uma multiplicidade de corpos de sujeitas cis e trans era possível vezes e outras ouvir a utilização de tal termo para se referirem as sujeitas que circulavam por aquele espaço - ainda que não fosse tão recorrente. Nesse sentido, mulheridades não chega a ser um movimento social, apenas um termo para dizer de um espaço onde se encontram diversas corporalidades de sujeitas que se expressam no gênero feminino, como: mulheres trans, travestis e cis.

Também é importante dizer que o texto foi pensado com o termo mulheridades ao invés de mulherismo pelo fato da segunda nomeação estar articulada a um movimento dos feminismos negros, para se referir ao posicionamento das mulheridades negras, cis e trans, nos feminismos – ainda que mulherismo e feminismo negro tenham suas diferenças. Isto é, algumas sujeitas dos feminismos negros usam a nomeação de mulherismo para marcação de um posicionamento feminista contrário ao feminismo branco, criticando a falta das discussões interseccionais com a raça e o gênero no feminismo. A autora Patrícia Hill Collins (2017), ao ler Alice Walker, diz que a autora aponta em seu livro o *In Search of Our Mothers Gardens* os motivos pelos quais algumas mulheristas preferiram o mulherismo ao invés do feminismo negro, segundo Collins, “por um lado, a autora vê claramente o mulherismo como enraizado na história concreta da opressão racial e de gênero das mulheres negras.” (Collin, 2017, p. 06). Durante o seu texto, Collins (2017) discorre sobre as diferenças no uso do conceito de mulherismo, mas aqui, me atento aos motivos que me fizeram escolher mulheridades, o fato é que utilizei uma nomeação em detrimento de outra pela razão de uma estar atrelada a uma movimentação de posicionamento feminista crítica ao feminismo branco e a outra dizer de uma pluralidades de corporalidades que estão se encontrando em um mesmo espaço, incluindo elas mulheristas, feministas negras, transfeministas, putafeministas e tantas outras mulheridades. Um conceito diz de um posicionamento político, e o outro, ainda que também seja um termo político, diz de uma multiplicidade corpórea que se expressa pelo gênero feminino.

Colocadas algumas explicações importantes sobre o uso do termo mulheridades, proponho, antes de me adentrar a submetodologia desta tese e aos contos dos encontros com a prostituição, uma reflexão sobre a dimensão ética e política da pesquisa, através do tópico: *Notas iniciais para pensar uma aliança através da pesquisa*, no qual faço um movimento de me pensar como pesquisadora a partir dos marcadores sociais da diferença que produzem desigualdades sociais e que me constituem como sujeita. A aposta é refletir no modo como as



realidades são construídas para, então, adentrar nas relações de pesquisa, os modos como se estabelecem relações entre os corpos performáticos de quem está pesquisando e de quem está compondo na escrita. Logo, para essa reflexão, foi importante marcar os contextos de desigualdades e colonialidades que criam e fazem a manutenção de certas hierarquias entre os corpos, como a lógica estrutural do racismo, da branquitude e da cis-heteronormatividade. Assim, as notas iniciais desta tese vão dando uma dimensão política das escolhas feitas para esta pesquisa, no sentido de demarcar o porquê de certos procedimentos terem sido escolhidos em detrimento de outros. Vou marcando o diálogo com as epistemologias decoloniais e feministas, de modo a marcarmos um compromisso ético de alianças com os saberes produzidos pelo Sul Global.

Tais marcações epistemológicas vão tomando forma nos diálogos decorridos que se apresentarão nas cenas posteriormente. As cenas vão dando dicas para refletirmos sobre as possibilidades de encontros e alianças com as diferenças desde a potência das performances de prostitutas e *putafeministas* e suas reivindicações políticas, ao demarcarem a necessidade de garantir direitos trabalhistas ao trabalho sexual, como um acontecimento possível de quem tem autonomia e agenciamento sobre sua vida. Os encontros marcam distintos contextos e temporalidades com diferentes mulheridades, vivas e não vivas, como quando me encontro pensando e produzindo com uma entidade da Umbanda, Pombagira. Uma submetodologia indisciplinada tem dessas surpresas, de nos levar para os lugares inusitados, proporcionar primeiros encontros, desde pontos de partidas que pareciam ser distantes.

As cenas me levaram aos saberes da prostituição, uma sabedoria deslocada do eixo epistêmico eurocentrado e moderno do pensamento ocidental, o qual a academia comumente tem adotado. Passei a entender que não seria possível pensar alianças e diferenças, mobilizada pelo movimento de prostitutas, sem pensar com as prostitutas e putafeministas. Nesse sentido, afastar-me da epistemologia ocidentalizada, mais do que necessário, era um movimento político; uma aposta na produção de saberes produzidos pelas vidas com as quais tenho me encontrado. Assim, fui me aliando com as leituras transfeministas e putafeministas, como uma aposta para subversão do pensamento que tem moldado as pesquisas acadêmicas, bem como para me permitir desnaturalizar certas relações sociais com as sujeitas que compõem esta pesquisa, potencializando os saberes produzidos nos contextos do trabalho sexual.

Com esta pesquisa, feita de tantos encontros e afetos, fui percebendo uma memória sendo formada. Uma memória coletiva. Uma memória ferramenta. Uma memória política. Memórias que têm potência para se tornarem uma ferramenta de luta, de conhecimento, de

aproximação, de relatar histórias e contextos políticos. Por isso, também decido escrever com as memórias do movimento de prostitutas no Brasil e sua possibilidade transformadora de refletir com o passado e o presente, de narrar acontecimentos, acionar sensibilidades, de relembrar os compromissos com as vidas a partir do que vem sendo construído há anos. Assim, essa pesquisa percorre atravessada por dois encontros com as memórias. Uma delas é pela constituição das minhas memórias a partir das cenas dos encontros com as profissionais do sexo nos territórios de prostituição na cidade de Campo Grande – conforme já anunciado - e o outro encontro é com as memórias constituídas pelas profissionais do sexo através dos movimentos sociais, como o *Jornal Beijo da Rua* e a *Rádio Vozes da Guaicurus* que estarão na composição do tópico: *Memórias de várias lutas: algumas folheadas pelo jornal beijo da rua, Rádio Vozes da Guaicurus como um espaço de amplificação dos saberes burlativos e Maternidade, política de higienização e possibilidades de alianças na rádio*. Enlaçar um diálogo com as memórias me ajuda a lembrar das responsabilidades éticas da aliança, no sentido de que nos rememora, leva-nos aos contextos de precarizações da vida, da luta por existências, das motivações coloniais que investem no apagamento. Por isso, alerta-nos a investir em coabitação como uma aposta para a vida.

## **1. COMO SE ALIANÇAR A PARTIR DAS DIFERENÇAS?**

---

Responder à pergunta título deste capítulo não é um dos objetivos desta escrita, mas gostaria de provocar alguns questionamentos que me levaram a perguntá-la, sobretudo após me encontrar em alguns espaços políticos nos quais uma pluralidade de movimentos sociais se fazia presente. Um evento que participei me mostrou que não há sempre consensos nas lutas políticas; ao contrário, há conflitos e muita força para defender alguns interesses específicos das demandas sociais. Tal evento me fez pensar que, mesmo em locais onde nos sentimos confortáveis, por partilharmos um ativismo, pode ocorrer a necessidade de repensar como operamos no encontro com as diferenças.

Em março de 2023, tive a oportunidade de participar de um evento internacional com e para mulheres, organizado por um Fundo de Investimento Social chamado Elas+. Minha participação surgiu a partir de um apoio que o Fundo Elas+ destinou através de um dos seus programas, o Mulheres em Movimento, para a Organização da Sociedade Civil em Direitos Humanos, o Instituto Brasileiro de Inovações pró-Sociedade Saudável do Centro-Oeste (IBISS/CO), no qual atuo como ativista desde o ano de 2019. O evento, nomeado Diálogo Mulheres em Movimento: por solidariedade, justiça e democracia, reuniu um enorme número de ativistas de distintos movimentos sociais do Brasil e fora dele. Pesquisadoras e ativistas como Jovanna Baby, Vilma Piedade e Jaqueline Gomes de Jesus<sup>2</sup>, assim como tantas mais mulheres, cisgêneros, transexuais e travestis, conhecidas pelos seus brilhantes trabalhos para a luta e o fortalecimento do feminismo negro, interseccional, *putafeminismo*, *transfeminismo* e tantos outros feminismos no Brasil, estiveram presentes nas atividades, sinalizando a força e a potência do encontro.

A proposta dos investimentos do Elas+ busca a promoção do protagonismo das mulheres, cis, trans e travestis, mas também de outras transidentidades – incluindo pessoas não binárias e homens trans. O Diálogo, como também é carinhosamente chamado, ocorre todos os anos com um dos objetivos de aproximar as lutas políticas de ativistas, sobretudo do Brasil, que foram contempladas pelo apoio do fundo, para um fortalecimento de novas agendas e frentes estratégicas em prol do enfrentamento de distintas precariedades sociais. Diante do encontro com os diferentes movimentos protagonizado por ativistas dos mais diversos lugares, encontrei-me com alguns coletivos e organizações da sociedade civil (OSCs) lideradas por profissionais do sexo putafeministas que atuam no Brasil, entre elas: Tulipas do Cerrado Rede de Redução de Danos e Profissionais do Sexo do DF e Entorno; Estrela Guia – Associação em prol da cidadania e dos direitos sexuais; Associação de Profissionais do Sexo de Pico (APROSEP); e

---

<sup>2</sup> Jaqueline também é Conselheira do Conselho Deliberativo do Elas+.

Coletivo Daspu. A programação do evento contava com participação e fala das representantes de todas essas organizações, grupos e coletivos destacados, incluindo o lançamento do “Putá Livro”, organizado pelo Coletivo Daspu.

Demarco essa modalidade de participação para afirmar que a forma como o Diálogo se organizara, trazendo momentos para falas e explicações dessas representantes e pensando num espaço para que todas pudessem ocupar, não garantiu, no entanto, que as putas – forma como se reconheciam no contexto do evento – fossem nomeadas e/ou lembradas nos contextos expressos em algumas das falas de outras lideranças. Também compreendo que isso não é uma falha do Diálogo, mas uma questão de apropriação dos próprios movimentos ao se distanciarem de uma intersecção com o *putafeminismo*. Isso me é sinalizado pela própria escuta da fala das ativistas no Diálogo, mas também quando, em diversos momentos, as lideranças putafeministas gritavam de suas mesas a frase: “e as putas?”, intervindo em algumas explicações quando esqueciam de nomeá-las. Com isso, desperto-me também a refletir: quais alianças podem o *putafeminismo* realizar? Quais alianças são possíveis do encontro com as diferenças?

O evento também contou com a participação de alguns movimentos de mulheres transexuais e travestis; entre elas destaco as de representatividade nacional: o Fórum Nacional de Travestis e Transexuais Negras e Negros (FONATRANS) e a Rede Nacional de Travestis, Transexuais e Homens Trans vivendo e convivendo com HIV/AIDS. Vale dizer que diversas outras instituições e grupos/coletivos que atuam no âmbito regional e/ou local também estiveram presentes, incluindo representatividades das transidentidades não binárias; no entanto, optei por destacar as representatividades nacionais devido ao enorme número de instituições presentes – das quais não recorro todos os nomes. As orientações gerais das organizadoras do evento fortaleciam o respeito pelo uso da linguagem conforme a identidade de gênero das pessoas participantes – todas, todos e todes. Ainda assim, cortes eram feitos durante as falas, quando desrespeitados os pronomes de tratamento, e algumas ativistas acabavam por afirmar violações às experiências trans. O corte anunciava: “é A travesti”.

Diante de tal cena, as mulheres trans e travestis se uniram no palco para se manifestar repudiando essas violações. Alana Vargas, do movimento social de Aracaju, foi quem leu a carta manifesto redigida por todas elas. Ao denunciar as agressões transfóbicas, elas citam Audre Lorde, ao dizer: “o silêncio não vai nos proteger”. Elas marcam que tal manifestação não se trata de uma busca punitivista, mas de afirmar que nenhum espaço é seguro para as travestis e transexuais. Ainda destacaram a importância do espaço do Diálogo para formação das alianças e do carinho e afeto que receberam da organização Elas+. Suas lutas vão em direção ao fim da

opressão de todas as mulheridades, e ressaltam seus interesses com a fala: “nossas corpos não ameaçam as demais mulheridades”. No fim do manifesto, Juma, putafeminista da Tulipas do Cerrado, se une às demais e abraça Jovanna Baby. Aliançar-se.

Ponderando sobre essas cenas constituídas no Diálogo foi que pensei em tecer algumas reflexões sobre a indagação que me surgira já no evento: como é possível se aliançar pelas diferenças? Tal pergunta é algo que algumas teóricas já vêm ensaiando em suas escritas; como exemplo, Letícia Nascimento (2021), em seu livro *Transfeminismo*, ao reivindicar a não essencialização das categorias de gênero, também nos leva a refletir sobre algo basilar: travestis e mulheres trans produzem saberes, conhecimentos epistêmicos, e anseiam por uma escuta nos espaços. Ela nos traz que pensar com o *transfeminismo* não é o mesmo que fragmentar uma luta feminista, mas pensar na sua possibilidade de pluralização, isto é, as diferenças constituídas pelas pluralidades de sujeitas políticas sendo pensadas como um potencial criativo e não um impedimento para coalizão. Nesse sentido, aliançar-se pela diferença não significa equiparar os grupos e movimentos sociais, mas poder pensar com eles em estratégias para fortalecer lutas coletivas. Diante dessa compreensão, mas também da cena do manifesto, surgiu mais uma questão: como o *transfeminismo* poderia fortalecer a luta putafeminista, mas também se aliançar aos outros movimentos feministas?

Essas reflexões me auxiliaram também a pensar no compromisso ético e político da aliança e nas possibilidades de intervenção e implicações no mundo desde a minha branquitude e cisgeneridade, que me constituíram, ainda que mulher, como alguém com diversos privilégios sociais. Isto é, possibilita-me a pensar desde o local que ocupo no campo social, nos modos de transgressão e fratura contra o “pacto narcísico da branquitude” (BENTO, 2022) e o “cistema” colonial (NASCIMENTO, 2021). Dito de outra forma, aliançar-se pelas diferenças, nesse contexto, me coloca a refletir como a branquitude, ao ser racializada, pode ser posicionada como uma das diferenças que se encontra no “cistema” racista, em que se reconhecer racializada é um dos caminhos para desmontagem da invenção do “mito da democracia racial” (NASCIMENTO, 2016) que tanto reitera as desigualdades raciais. Além disso, diante das nossas possibilidades de ser/tornar-se antirracista/anticolonialistas, implicadas em construir outros mundos habitáveis, também apostamos nas constituições de alianças e lutas possíveis.

A pergunta “como podemos tecer possibilidades de alianças entre as diferenças?” também me surgiu quando fui ao lançamento do livro *Dororidade* (2017), de Vilma Piedade, no mesmo evento do Diálogo. A autora, ao construir um conceito que estampa o título de seu livro, “Dororidade”, provoca a branquitude a repensar um outro conceito cunhado por

feministas, chamado “sororidade”. Em seus escritos, Vilma anuncia que sororidade não dá conta da dor que constitui através do racismo as experiências de mulheres pretas. Segunda a escritora:

foi a partir dessa percepção que pensei em outra direção, num novo conceito que, apesar de muito novo, já carrega um fardo antigo, velho conhecido das mulheres: a dor – mas, neste caso, especificamente, a dor que só pode ser sentida a depender da cor da pele (PIEDADE, 2017, p. 17).

Vilma (2017) me mostra com a “dororidade” que não podemos equiparar nossas experiências de luta e de dor, como mulheres cis brancas, num país constituído pelo “mito da democracia racial” (NASCIMENTO, 2016), onde mulheres cis pretas são atravessadas por outras modalidades de violência que mulheres cis brancas jamais experienciaram. Quando interseccionamos a raça com os marcadores de gênero, as experiências se tornam outras, nas quais os corpos de mulheres pretas trans e travestis em relação com os corpos de mulheres cis, trans e travestis brancas e mulheres cis pretas parecem ocupar condições de maior precarização social. Tais condicionantes de precarização surgem pelo racismo que estrutura as relações de desigualdades raciais, bem como pelas normas de inteligibilidade de gênero que uma sociedade impõe através de suas instituições de poder. A partir dessas diferenciações, como podemos nos unir desde essas diferenças de raça e gênero? A escritora nos dá algumas pistas:

Será que pode haver diálogo feminista interseccional e uma democracia feminista num país que vive ancorado no Mito da Democracia Racial. Na Branquitude. No Racismo? Ou pode? Acredito que sim. É possível construir o Feminismo Interseccional Inclusivo. Mas só se tendo todos os tons de Pretas (PIEDADE, 2017, p. 25).

Ter “todos os tons de Pretas” é o modo pelo qual Vilma me sinaliza que a aliança pode ser algo possível. O contexto em que ela escreve também nos diz de uma aposta contra a discriminação pelo colorismo, por isso a importância de “todos os tons de pretas” nos movimentos feministas. Cabe dizer, no entanto, que essa busca pela aliança não é um almejo pela equiparação das vidas, no sentido de igualá-las e fazer caber da mesma forma no mesmo mundo; ao contrário, é perceber as vidas como diferentes e que, por isso, precisamos pensar com todos os tons para demarcar as diferenças existentes de cada vida, as necessidades que cada corpo exige para ocupar de modo distinto num mundo possível, pois não existe um mundo em que caibam todas e todos de forma igual. Pensar em como é possível se aliar pelas diferenças é investir numa pergunta que possa sinalizar possibilidades, não no sentido de pôr

dentro e fazer caber todas as pessoas, mas de tensionar como não devemos nos conduzir para se aliançar. Assim, parece-me que, ao escrever, Vilma não busca uma resposta rápida se um diálogo entre os feminismos é possível, mas nos convida a escutar, conhecer, saber, encontrar-se e compartilhar com todos os “tons de Pretas” um caminho pelo qual somos convidadas a nos enlaçar, mais como uma possibilidade e menos como uma resposta certa, considerando também aquilo que Butler aponta como uma obrigação ética com a condição precária de nossa atualidade e as lutas que travamos em razão dela.

Quando comprei os livros de Vilma Piedade, pedi a ela que autografasse e endereçasse um deles a Gabriel – pois o presentearia para um amigo. Ela me olhou e perguntou se Gabriel era um homem. Confirmei com a cabeça. Depois ela me perguntou: “ele é um homem preto?”. Eu disse: “não, ele é um homem branco e gay”. Ela sorriu para mim e pediu para que eu lhe desse um “olá” no seu WhatsApp. Disse que gostaria de encaminhar alguns materiais para leitura. Compartilhei com Gabriel sobre o sorriso de Vilma, disse a ele que essa poderia ser uma pista para aquilo que eu vinha pensando durante o evento, uma possibilidade para o aliançar-se: ler, escutar, escrever com mulheres pretas, implicar-se em uma luta antirracista, entender os privilégios que constituem nossa branquitude e, com tudo isso, tensionar mundos.

Enquanto escrevia este texto, fiz uma pausa para participar de uma das atividades acadêmicas que compõem minha formação; trata-se de uma disciplina especial ofertada em parceria com programas de pós-graduação em Psicologia de outras universidades federais do Brasil: a Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Na oportunidade, participei de uma aula construída por três pesquisadoras de distintos territórios do Brasil, mas que se encontram na região Nordeste do país, no estado de Maceió. Simone Hünning, Aline Silva e Yasmin Maciane vieram ao encontro com as questões que borbulhavam na minha cabeça. Elas foram nos fornecendo durante a aula pistas e limites para as alianças.

Aline é doutora pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e Yasmin, mestranda pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), ambas da área da Psicologia. As duas são mulheres cis e pretas que compartilharam suas trajetórias e dores do seu gênero e das suas cores nos contextos das universidades – mas não somente neles –; uniram-se pela “dororidade” (PIEADADE, 2017). Yasmin e Aline me provocaram a refletir – assim como Vilma Piedade também havia o feito – que se incomodar pela branquitude não é o suficiente para uma prática antirracista. O incômodo deve ser mais que um mobilizador, precisa ser transformativo/subversivo. Com elas, pude pensar que a possibilidade de empatia é um conceito



teórico impossível de se concretizar no campo material, pois quem é branco nunca vai sentir a dor do racismo de quem é preto. Diante disso, de suas provocações, busquei palavras para expressar o lugar da branquitude na luta antirracista, para tentar responder: como me solidarizo com essa dor que não é minha? Como se desprender dos privilégios da branquitude? Como devemos nos aliar com o antirracismo?

Simone é professora de Psicologia da UFAL, uma mulher cis e branca. Foi orientadora da Aline e é atual da Yasmin. Seu encontro com a branquitude foi sendo marcado com suas orientandas/os não brancas/os. Durante a aula compartilhada, ela foi nos sinalizando sobre as implicações que um corpo branco tem na relação, sobretudo, com as pessoas não brancas. Ela nos diz sobre a importância de a branquitude se marcar racialmente e se reconhecer no local de privilégio social na luta antirracista, de modo que possamos perceber e subverter as violências institucionalizadas nas nossas práticas cotidianas. Isso é possível desde o momento em que percebemos os corpos que temos e as potências de mobilizá-los transformativamente nas lutas; há de se enegrecer o pensamento e empretecer nossas escritas, “nosso léxico é racista. Colonizado. Nossa língua colonizada continua alimentando o Racismo Estrutural [...] (PIEDADE, 2017, p. 37).

Simone provoca essa branquitude e, ao mesmo tempo, nos convida a refletir: de que modo os feminismos negros nos ajudam a pensar as violências que corpos de mulheres brancas sofrem com o sexismo, mesmo que de modos diferentes? Não exatamente com essas palavras, sua fala chegou dessa forma até mim. Sua reflexão me provocou a também pensar: de que modo, outros ativismos feministas, como o *transfeminismo* e *putafeminismo*, me possibilitam pensar as violências que corpos não trans e que não exercem a profissão de trabalhadora do sexo também sofrem, mesmo que não equiparados?

Compreendo que até aqui deixei várias perguntas sem respostas, talvez pontas soltas faltando algumas amarrações, mas acho que é essa a provocação que carrega uma pergunta de pesquisa. Uma pergunta nos mobiliza, conduz-nos a alguns caminhos e a outros questionamentos. Também creio que seja muito pretensioso de minha parte responder algo que os diversos movimentos feministas estão ensaiando “dar conta” há algum tempo. Responder as perguntas aqui lançadas seria costurar algo rápido demais. A pergunta, menos do que nos levar a uma resposta, tem o objetivo de nos fazer refletir. Essas reflexões podem, no entanto, anunciar possibilidades de pensar processos de alianças, algo que foi possível ao encontrar-me no Diálogo, no grito das Travestis, na reivindicação das Putas, no sorriso de Vilma Piedade. O que sabemos de antemão, como Yasmin trouxe durante a aula, ao dizer que ela quer ser aquela

poeira difícil de limpar, é que precisamos produzir mais incômodos; ainda que eles aparentem não ser suficientes, podem se tornar mobilizadores.

O mundo que habitamos não precisa ser limpo, pois a proposta colonial já é a da limpeza; o que precisamos produzir são as sujeiras – ele há de ser sujo –, na contramão dos corpos que tanto querem higienizar. A fala de Yasmin me lembrou a de Sofia Favero, em seu livro *Psicologia Suja* (2022), ao dizer que: “a sujeira é agressiva, mas a limpeza é verdadeiramente violenta” (FAVERO, 2022, p. 24). Ao pensar a sujeira como posicionamento ético e político, elas apostam em outras estratégias mobilizadoras para mudanças de mundos.

Pensar com a sujeira também me lembrou do que Amara Moira escreveu no prefácio do livro *Putafeminista* (2018), escrito por Monique Prada. A escritora anuncia que pensar com as prostitutas não é somente refletir sobre a prostituição, mas é pensar sobre como uma sociedade está estruturada, sobre os “não-lugares” (PRADA, 2018, p. 15). Falar com a prostituição é sujar o pensamento com uma produção que parte dos prostíbulo, necessária e potente. Penso que refletir com a prostituição também é reivindicar a ocupação de certos corpos no mundo. “Certos corpos” porque são aqueles que são vistos como imundos, não dignos de habitar uma sociedade higienizada e higienizadora. Se a limpeza é tudo o que a prostituição não pode ser pela ótica da colonialidade, então sujar com o *putafeminismo* e tantos outros feminismos “dissidentes” da norma é um ato político. Refletindo com o livro de Sofia, penso que a sujeira seja uma via de criação, uma possibilidade para algo que não é visto como possível... nessa lógica, nossos tensionamentos e reivindicações para novos destinos precisam ser provocados pelas vias da imundice, de modo que a sujeira seja percebida em sua potência; afinal, como reflete a autora, “quem disse que sujar não faz bem?” (FAVERO, 2022, p. 19).

O Estado sinaliza por via das suas estruturas arquitetônicas toda a potência da política de “limpeza”. Françoise Vergès (2021) nos coloca para refletir sobre o espaço opressivo das cidades, a arquitetura higienizadora que não fora pensada para “estimular uma vida sossegada”, sendo ela hostil às mulheres, sobretudo às que são “racializadas, às pessoas sem-teto, refugiadas, imigrantes, pobres, com deficiência, negras e árabes” (VERGÈS, 2021, p. 82) – e aqui também incluímos as prostitutas. Pensando que a problemática não está nos sujeitos em si, mas nos processos sociais que os tornam vulnerabilizados, isto é, na forma colonialista como nos organizamos socialmente, definindo o que é inteligível, logo aceitável, e o que não é humano, logo descartável, trago o seguinte questionamento: que anseio teria o Estado com a circulação de corpos socialmente não inteligíveis nos espaços públicos da cidade?

No contexto da França, como Françoise nos expõe, o Estado, através da sua “lei de proteção interna de março de 2003 [...] visava excluir da rua a presença de corpos femininos racializados que, por seu aspecto, poluíam o espaço público” (VERGÈS, 2021, p. 109). No Brasil, ainda que isso não leve um nome cunhado em lei, parece-me que seu processo de higienização dos corpos das ruas torna determinados corpos alvos dessa mesma lógica de “proteção” contextualizada por Françoise. Nesse sentido, não há uma resposta única para o questionamento anterior, mas acredito que posso afirmar que há, entre as diversas motivações, uma perspectiva higienista sendo operacionalizada pela lógica da branquitude e do desejo universalista – cis-heteronormativo e monogâmico – de fazer com que as ruas não sejam ocupadas por corpos que não se adequam a essas normas. Sobre o olhar do colonizador, Vergès (2021, p. 109-110) afirma que a rua “deve ser limpa desses corpos, para que as mulheres brancas – às quais essa presença incomoda e ofende (sexualização dos corpos, visibilidade do trabalho sexual) – sintam-se protegidas e livres”.

Nesse sentido, há um almejo de tornar as diferenças – tendo como “origem” uma matriz colonial – uma categoria de existências que não deve existir. Tal condução, de higienização das ruas, mostra-nos que o compromisso do Estado Colonial não é com as vidas das mulheres cis, trans e travestis que vêm sendo precarizadas pela sua lógica de regulação. Seu compromisso é estar aliançado com o próprio colonialismo e com a manutenção da colonialidade; seu compromisso é com a branquitude e a matriz de inteligibilidade social. Por isso, a precarização nos parece comum, pois há um investimento muito parecido para tornar nossas vidas inviáveis.

Desse modo, refletir desde a pergunta que conduzirá esta pesquisa é o modo que encontrei para dizer da necessidade e potência dos feminismos considerados socialmente não hegemônicos e das possibilidades de alianças e encontros dos saberes produzidos por tantas mulheres cis, trans e travestis que pude me encontrar a partir dos lugares nos quais estive. Guiar-me por essa pergunta também é me deparar com a possibilidade produtora do pensamento sujo e exercitar formas de encontros que possam fraturar a lógica da “proteção” do Estado e a sua política da “limpeza”. Seguindo as indicações da Simone deparei-me com a obra de bell hooks, em seu livro *Ensinando Comunidade: uma pedagogia da esperança* (2021). A autora foi me apontando aquilo que gostaria de poder expressar com esse início de tese: a possibilidade e o desejo de criar “pontes” para uma aliança capaz de ocupar os espaços e lutar contra os processos de precarização, entendendo que não há como equiparar dores, mas compartilhar uma luta pelas diferenças deve ser algo possível:

O sexismo coloca as mulheres umas contra as outras, e a disputa de poder subsequente pode se tornar ainda mais intensa quando a diferença racial é adicionada à equação. Mulheres brancas antirracistas não sentem medo de se envolver nas críticas feitas por mulheres negras e de cor, pois as mulheres brancas basicamente entendem que, enquanto temermos enfrentar nossas diferenças e evitarmos o conflito, não alcançaremos o espaço verdadeiro da solidariedade [...] (HOOKS, 2021, p. 79).

Perceber as semelhanças que nos unem é algo importante e necessário, mas também é potente perceber as diferenças que nos unem, não porque compartilhamos da mesma dor, como já nos foi apontado por Vilma, mas porque compartilhamos do mesmo lugar de precariedade. Isto é, ainda que sejamos todas sujeitas que experienciam vidas singulares, de sofrimentos, desigualdades e desproteções, vivemos num mesmo mundo enquanto minoria. Minoria nos espaços de poder e decisão. Minoria nos direitos aos acessos integrais às políticas de assistência e saúde. Minoria em várias instâncias da vida. A precarização é o que move a necessidade da aliança. Nossos desejos podem não ser compartilhados – cada uma almeja um lugar a ser ocupado socialmente –, mas a aliança é o momento em que ocupamos os espaços públicos, juntas, ainda que cada uma procure um encaminhamento distinto como uma resolutiva para a sua luta. Como Judith Butler (2019) nos aponta no seu livro *Corpos em Aliança e a Política das Ruas*, uma política de alianças requer uma ética de coabitação.

### 1.1 Notas iniciais para pensar uma aliança através da pesquisa

É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é nkali. É um substantivo, que livremente se traduz: “ser maior do que o outro”. Como nossos mundos econômicos e políticos, histórias também são definidas pelo princípio do nkali. Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder (ADICHIE, 2019, p. 03).

Escrever sobre vidas requer que tenhamos vários cuidados que considero, assim como muitas/os pesquisadoras/es, como aspectos éticos indispensáveis para se adotar em uma pesquisa, sobretudo para não cairmos em histórias únicas, como bem nos vem narrando a autora Chimamanda Adichie (2019), ou mesmo para não acabarmos criando ficções demasiadamente mentirosas e que, conseqüente, acabam violando as diferentes formas de vida. Não tenho um manual de instruções para dizer como escutar e transpor através da escrita esses encontros sem criar as histórias que acabam por limitar experiências múltiplas, mas posso considerar que saber ouvir é o primeiro e maior passo para iniciar uma pesquisa com pessoas. Se é tão comum ao dia

a dia esse ato, por que precisamos tomar cuidado com a forma que escutamos? Creio que é justamente pelo fato de ser um ato tão corriqueiro, naturalizado, que precisamos nos atentar a essa ação. Será que sabemos ouvir as pessoas? Acredito que necessitamos nos questionar para que, se necessário, aprendamos a ouvir.

A partir dessa inexistência de um manual, desse aprendizado que deve ser o procedimento do aprender a ouvir, vou criando meu próprio processo e concepções do que seria essa ação na pesquisa. Acredito que cada pesquisadora(o) pode criar o seu próprio processo. Nesta tese, fui entendendo que o escutar não é necessariamente um ato ligado a uma habilidade de sentir sons com os ouvidos, pois podemos escutar mesmo quando não ouvimos sons. Essa ação promove um conhecimento sobre mundos – no plural mesmo –, no entanto precisamos estar atentas(os), treinadas(os) a ouvir as histórias narradas para além dos sons. Escutar deve ser o processo de saber ouvir que não há histórias únicas (ADICHIE, 2019); é sentir-se incomodada(o) com a descoberta de que estávamos erradas(os) sobre nossas percepções de mundos. Ouvir é reconhecer nossos preconceitos e promover transformações desde nós mesmas(os), modificar nossas antigas certezas. O primeiro passo para mobilizar alguma mudança é o reconhecimento daquilo que somos, e escutar o outro é também reconhecer a si mesma(o). Desta forma, no meu percurso enquanto pesquisadora, a ação do escutar transcendeu os sons emitidos na fala, pois percebi que ouvir exigia também estar disposta a causar alguma transformação.

Compreender os significados da ação de escutar no processo desta pesquisa, assim como ter me inspirado inicialmente através dos processos cartográficos e ser interpelada a pensar numa submetodologia indisciplinada ao me encontrar como o *putafeminismo*, auxiliaram a justificar as mudanças de percurso durante o trajeto desta tese, que inicia com o interesse, ainda na escrita do pré-projeto, em compreender os limites da sexualidade do trabalho sexual – explicarei nessa tese essas primeiras intenções. Esses atravessamentos, interpelativos, fez com que a pesquisa desse uma guinada rumo à regulamentação do trabalho sexual e logo foi-se constituindo submetodologicamente a partir dos encontros com o *putafeminismo*. A pesquisa também se encontrou com a memória das profissionais do sexo<sup>3</sup>, como uma reivindicação por parte do movimento de trabalhadoras do sexo, como um direito que todas deveriam ter acesso:

---

<sup>3</sup> Optei por utilizar as diversas nomenclaturas de designação profissional do trabalho sexual – profissionais do sexo, prostitutas, trabalhadoras do sexo e putas –, pois foram também os nomes que ouvi nos encontros que tive com elas. Entendo que cada um tem seu significado político e relacional, e escolher apenas um poderia não contemplar a multiplicidade de realidades. Mesmo utilizando apenas os termos acima citados, posso estar reduzindo, ainda que a intenção seja de expandir as possibilidades dos usos.

o direito a memória. Todos esses encontros me permitem conhecer os saberes da prostituição e me aproximar das experiências compartilhadas por prostitutas.

As questões que constituem cada um desses encontros não se anulam, mas se complementam, isto é, para me encontrar com a memória, precisei escutar sobre a regulamentação do trabalho sexual, bem como compreender o *putafeminismo* como uma perspectiva política para as reivindicações do movimento de prostitutas e mesmo como uma das perspectivas de pensamento, uma outra forma de olhar para o mundo, ou seja, escutar desde o lugar do qual essas mulheres falam. O interesse na regulamentação logo me levou a caminhar com outros temas que também são constituintes da prostituição, e isso só foi possível porque considerei ética a ação de escutar, isto é, fui compreendendo que uma pesquisa também se faz pelos encontros, rizomas, alianças e pactuações, portanto, por uma política que assumimos como aquela que nos conduz.

Nesse momento acredito que vocês já devem ter uma ideia inicial das vidas com as quais me encontrei na pesquisa: as de trabalhadoras do sexo. No entanto, não é possível reduzir esta tese apenas às questões do trabalho sexual, como eu havia erroneamente me apoiado ainda na escrita do projeto, pois nossas vidas não se reduzem apenas ao trabalho; elas são constituídas por diversos outros fatores que transformam nossas experiências em processos singulares, mas também coletivos. Esses fatores são o que algumas pesquisadoras(es) nomearam conceitualmente de marcadores sociais da diferença que produzem desigualdades sociais, como: raça, etnia, classe, gênero, geração, deficiência, orientação sexual entre outras marcas que nos constituem. Não é possível limitar apenas a essas categorias aqui anunciadas, bem como não dá para dizer de antemão qual dessas marcas constituintes das nossas experiências vão nos colocar em relações maiores ou menores de desigualdades, pois precisamos compreender os contextos nos quais esses jogos de poderes estão operando. Vejo como fundamental refletir desde uma perspectiva interseccional dos marcadores sociais da diferença que produzem desigualdades sociais, justamente para ampliar as possibilidades de análise de uma relacionalidade, e não atribuir opressões fixas e universais nas experiências de pessoas. A interseccionalidade nos permite diversos pontos de entrada e formas de engajamentos; ela promove uma compreensão das identidades como “instrumentos” que devem ser forjados e usados estrategicamente, de maneira complexa e flexível (COLLINS; BILGE, 2021).

Ainda sobre a interseccionalidade, vejo que é necessário pensá-la no âmbito territorial tanto no sentido de territórios quanto de terreirizações, isto é, para refletirmos sobre as relações de poder que estão sendo operacionalizadas dentro de uma relacionalidade entre sujeitas/os,

também é necessário entender sobre a história dessa localidade, ou seja, como os espaços permitem certas interações de precarização de um outro, bem como esses mesmos espaços só ganham certos significados no mundo a partir das corporalidades e relações constituídas neles, em outras palavras, terreirizamos territórios, assim como eles nos constituem, ambos são exteriores constitutivos. A análise interseccional é relacional e contextual. Por exemplo, no contexto do Brasil – local onde esta tese se situa –, é perceptível que o racismo se constituiu nas experiências de pessoas de cor. Ainda que numa relação interpessoal a raça não esteja sendo um marcador de subalternização, a experiência de racialização desses corpos constitui subjetivamente suas experiências. Isso ocorre porque a violência racista é institucionalizada.

[...] o funcionamento institucional opera com regras que privilegiam determinados grupos raciais, o racismo é parte da ordem social, não criado pela instituição, mas por ela reproduzido. No entanto, minimizar sua presença no cotidiano das instituições contribui para legitimar uma espécie de autorização que reproduz atitudes racistas naturalizadas na sociedade e invisível para quem pratica, seja por meio do silenciamento e do isolamento, seja por outras formas de violência (DIAS, 2021, p. 62).

Nossa longa história de escravização, como apontou Abdias Nascimento (2016), o genocídio dos negros e negras e indígenas no Brasil foi um marco para que constituíssemos essa modalidade institucional do racismo no presente. Deste modo, é provável que eu me encontre com as experiências de trabalhadoras do sexo negras ou indígenas que vivenciam em intersecção à precarização do seu trabalho práticas de violência, como o racismo, e/ou que vivenciam experiências nas quais não se sintam subalternizadas pela sua raça ou etnia. No entanto, compreendendo o contexto brasileiro de racialização dos corpos, é possível pensar na constituição das subjetividades a partir de um racismo institucionalizado e mesmo pensar que a prostituição, mesmo como suas múltiplas modalidades, não está desassociada do processo de racialização da profissão. Assim, essa escrita entende que o racismo nos possibilita refletir sobre o Brasil desde uma outra perspectiva, na qual a raça não necessariamente está implicada, pois ela diz não somente de uma violência racial, mas de uma estrutura colonial que viabiliza processos sociais que precarizam uma multiplicidade de vidas. Aqui o que tento dizer é que há uma lógica racista em várias esferas do Brasil, resultado de atos reiterados da colonização de corpos: a colonialidade. Pensar interseccionalmente é não se abster das diversas possibilidades de intersecções dos marcadores sociais da diferença que produzem desigualdades sociais, e das formas sofisticadas com as quais as violências institucionalizadas operam.

Assim, é difícil discutir o trabalho sexual no Brasil sem falar sobre a institucionalização do racismo, bem como da branquitude – que surge dessa relação com o outro não branco

racializado. A relação genocida que o Brasil criou para nos relacionarmos com pessoas negras e indígenas no país foi, no início, importada da colonização europeia e logo difundida. Essa modalidade de relação nos coloca a pensar que as vidas na atualidade são movidas pelas noções hierarquizantes de raça, cor e etnia. Essa percepção, aqui neste momento apenas mencionada, será desenvolvida ao longo desta tese, de modo que vocês, leitoras(es), possam compreender o modo como eu fui compreendendo por que não consegui e/ou não foi possível falar unicamente sobre o trabalho sexual enquanto classe, ou seja, desde que lugar a classe se apresentava para mim como campo de visibilidade de corpos. Também não é plausível fazer essa discussão sem nos isentarmos da produção contínua de atos que fazem com que ainda sejamos um país racista – mas, como já mencionei, essa discussão aparecerá mais bem desenvolvida adiante.

Importante demarcar que essa institucionalização que legitima certas opressões não ocorre apenas na esfera do racismo, pois a colonialidade produz outras formas de operar com os corpos – como exemplo, através da cis-heteronormatividade. Ela também é um mecanismo de subalternização dos corpos que foi normalizado e institucionalizado. O processo se dá de modo tão sofisticado que por vezes me escapou perceber que meu posicionamento diante das relações com as profissionais do sexo estava seguindo essa lógica. Digo isso pois a primeira cena que trarei mais à frente diz de um dos encontros em que me engasguei com minha própria falta de reflexão. Nós fortalecemos essas regras quando normalizamos e reiteramos as práticas heteronormativas. É na repetição de comportamentos não refletidos sobre a lógica do que é a colonialidade que contribuímos com essas modalidades de violações – de todo modo, também me debruço com essa cena lá na frente.

Por ora, optei por começar este texto anunciando essas mudanças de trajetórias que constituíram a pesquisa, bem como já gostaria de mostrar como organizei de modo preliminar a escrita desta tese. Antes de escrever estas “notas iniciais”, contei sobre meu encontro no Diálogo, o evento organizado pelo Elas+. Foi nesse espaço de produção de saberes e encontros com as diferenças que me foi possível pensar nas perguntas que conduziram esta tese. Ainda que as cenas que trarei nesta tese sejam antecedentes ao Diálogo, foi através dele que pude compreender o que buscava produzir nesta escrita ao me encontrar com as profissionais do sexo. Uma viabilidade de refletir sobre uma política de alianças, um espaço possível para subversão de tudo aquilo em que buscam nos enquadrar.

Proponho narrar os encontros com as trabalhadoras do sexo que vieram antes mesmo de ter escrito o pré-projeto. Alguns dos contos aqui trazidos são de momentos que tive quando ainda não havia adentrado como doutoranda no programa de Psicologia da Universidade



Católico Dom Bosco (UCDB), nem pensara em continuar com os estudos acadêmicos. Lembrome de quando surgiu a oportunidade de realizar o processo seletivo, de ter mencionado para amigas(os) sobre meu interesse na pesquisa, e algumas mencionaram: “vai estudar prostituição na universidade católica?”. Pois bem, aqui estou escrevendo como me encontro com o trabalho sexual e como ele expande a minha ideia inicial sobre o que é a prostituição. Inclusive, essa pergunta tem me mobilizado a pensar algumas questões entre o sexo e o catolicismo, sobretudo após as contribuições da minha banca de qualificação desse texto, onde sabiamente me propuseram a refletir sobre como é estudar prostituição numa universidade católica - essas reflexões, no entanto, vocês encontrarão no capítulo 03 dessa tese, onde escrevo sobre o posicionamento da Igreja Católica em relação a prostituição.

Mas voltando aos encontros, esses ocorreram nos espaços de sociabilidades da economia sexual em Campo Grande – MS em 2019<sup>4</sup>, quando me aproximei, como antropóloga, mais intimamente de alguns projetos sociais do Instituto Brasileiro de Inovações pró-Sociedade Saudável do Centro-Oeste. A OSC atua com ações voltadas aos Direitos Humanos na cidade de Campo Grande – MS de forma autônoma desde 2000. Após iniciar a pesquisa, continuei circulando por esses espaços de sociabilidades da cidade, mas também caminhei por outros, como em eventos on-line organizados por associações e coletivos de profissionais do sexo de outras regiões do Brasil, principalmente do Rio de Janeiro e de Minas Gerais (devido à frequência de atividades postadas nas redes sociais).

Isso me possibilitou conhecer algumas ações que partem de dentro das organizações do movimento de profissionais do sexo e me aproximou de alguns materiais já produzidos por elas, como exemplo: o Jornal Beijo da Rua, que teve sua primeira edição lançada em 1988, depois da promoção do I Encontro Nacional de Prostitutas no Rio de Janeiro – RJ em 1987; e o podcast Rádio Vozes da Guaicurus, promovido pela Associação de prostitutas de Minas Gerais (ASPROMIG), que teve seu primeiro episódio lançado em 2020, no início da pandemia da Covid-19. Abaixo deixo as imagens das capas da primeira edição do jornal e a logo do podcast.

---

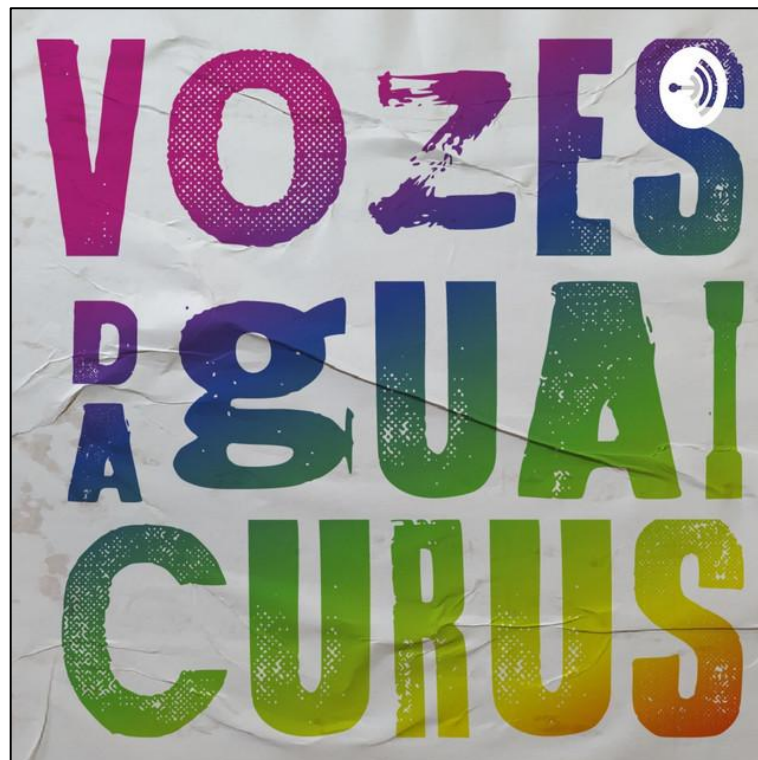
<sup>4</sup> Em 2017, durante o mestrado, me propus a pesquisar sobre o trabalho sexual, mas me contive a realizar minhas aproximações com esse campo de conhecimento apenas através das mídias digitais, percorrendo alguns sites nos quais havia anúncios de “programas”. Atualmente, venho ensaiando uma outra relação com esses espaços de sociabilidade do trabalho sexual, tentando me colocar mais próxima de uma escuta nos locais onde elas sociabilizam. Assim, venho ouvindo algumas histórias, atravessadas por diferentes formas em que estive nesses espaços: como educadora social, pesquisadora, “a menina da saúde” e possivelmente outras.

Figura 1 - Capa da primeira edição do Jornal Beijo da Rua



Fonte: LENZ, Flavio; ANDRADE, Ana Beatriz Pereira; AQUINO, Henrique Perazzi. Edição primeira do Jornal Beijo da Rua, 1988.

Figura 2 - Logo do podcast Rádio Vozes da Guairucus



Fonte: Podcast Rádio Vozes da Guairucus. Spotify, 2023.

Esses encontros com os eventos e materiais produzidos foram importantes contribuições políticas no âmbito dos direitos das trabalhadoras do sexo, mas também para as pautas de gênero, raça, maternidade, Covid-19, Hiv/Aids e muitas outras, não sendo contribuições exclusivas para refletirmos sobre o trabalho sexual.

Foi através desses eventos que comecei a olhar para a potência do movimento de trabalhadoras do sexo do Brasil nos seus diversos atravessamentos dos direitos sociais, isto é, consegui ouvir o trabalho sexual em diálogo com a pauta antirracista, antissexista, contra transfobia, homofobia, lesbofobia e tantas importantes reivindicações. O movimento não é recente; nasceu em 1980 com a Rede Brasileira de Prostitutas, a primeira organização de trabalhadoras do sexo da América Latina, promovida por Gabriela Leite (1951-2013), fundadora do Coletivo Davida<sup>5</sup>, junto de Lourdes Barretos, fundadora do Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará (Gempac) e atuante até hoje em pautas pró-direitos para as trabalhadoras e trabalhadores do sexo. Ambas atuaram como trabalhadoras do sexo e continuam sendo importantes representantes do nomeado *putativismo* na atualidade; elas são figuras centrais para o fortalecimento do movimento e suas associações. Assim, vejo como importante compor neste texto o movimento que iniciou as reflexões do que viria a ser o *putafeminismo*, amplamente discutido em 2018 no livro de Monique Prada, *Putafeminista*, já mencionado no início desta tese e que foi, conforme assinalado, um disparador de pensamento – portanto, de afetos.

Percorrer essas localidades diz do processo de inspiração cartográfica que busquei exercitar como uma prática ética necessária quando se quer acolher as ramificações possíveis de uma pesquisa. Como trouxe Luciano Costa (2014, p. 70), “o certo é que a cartografia surge como uma possibilidade de pesquisa que vem crescendo muito, uma prática investigativa que, ao invés de buscar um resultado ou conclusão, procura acompanhar o processo”. As inspirações vêm dessa possibilidade de acompanhamento, que destoa de outros processos metodológicos. As ramificações desta pesquisa abriram novos caminhos e me levaram por uma porta de entrada até chegar no *putafeminismo*, ainda que nos meus primeiros encontros, nos projetos sociais com

---

<sup>5</sup> A ONG Davida foi criada em 1992. Segundo sua descrição no site do Fundo Brasil, ela “busca criar oportunidades para o fortalecimento da cidadania das prostitutas, por meio da organização da categoria, da defesa e promoção de direitos, da mobilização e do controle social. Entre as atividades da organização está o desenvolvimento de projetos de prevenção a DSTs e Aids, em parceria com o Ministério da Saúde. A iniciativa beneficia mais de 20 mil prostitutas em todo o Brasil, sendo 8 mil prostitutas por ano no Estado do Rio. Em 2005 foi concretizada a Daspu, grife e marca registrada de vestuário. O negócio social da Davida busca a sustentabilidade econômica da organização para garantir a sustentabilidade social da sua missão. A ONG também participa do jornal e website Beijo da Rua. Desde 1988, a publicação trata do dia-a-dia da prostituição e do movimento organizado de prostitutas; e realiza o evento cultural Mulheres Seresteiras, que reúne profissionais e amadores do sexo e da música no processo de revitalização comunitária nas áreas de prostituição do Rio” (FUNDO BRASIL, 2017).

o IBISSCO as profissionais do sexo não tenham utilizado esse nome para se referir a sua ocupação.

A cartografia que tanto me inspirou, em certo ponto dessa pesquisa, também desenhou algumas fronteiras. Não era lógico seguir pensando com a cartografia após os gritos: “e as putas?”. Como ocorrera no evento, o grito me alertava para não esquecer de nomeá-las. Após as considerações da banca de qualificação dessa tese, me encontrei de outras formas com esse grito; ele me apontou uma interrogação sobre como considerar a potência indisciplinadora das putas não somente na dimensão ativista, mas epistemológica e metodológica. Ainda na banca, perguntaram algo que me produziu tal sentido: porque cartografar se posso me conduzir por uma *puta-metodologia*<sup>6</sup>? Tal questionamento ecoou durante os encontros de supervisão até se tornar uma aposta metodológica. Afinal, não foram as putas que me mobilizaram a chegar ao encontro de lugares e pessoas? Que me proporcionaram a constituição de novas memórias e transformação da minha forma de pensamento?

Tal reivindicação metodológica também vem da aposta compartilhada com a “puta-pesquisadora”<sup>7</sup> Adriely Clarindo, quando ao falar sobre as metodologias feministas que orientaram seus trabalhos, ela afirma reconhecer que: “as próprias escolhas dos conceitos com os quais poderia gerir metodologicamente minha pesquisa, deveriam ser utilizados taticamente para incomodar e afrontar os embates acadêmicos e políticos sobre prostituição” (Clarindo, 2020, p. 236). Assim, essa escolha, por uma *puta-metodologia*, também assume o seu comprometimento político de se implicar com a criação de outras formas de pensar a ciência: pelas vias do incômodo - justamente por não estarem “autorizadas” pela ciência ocidental -, a partir do movimento *putafeminista*.

Penso que atualmente a possibilidade de uma pesquisadora ser feminista já não convoca olhares espantados como antes. Ainda assim, no caso de quem vos escreve, a proposição se complica, porque, se por um lado o modo de pesquisa feminista entende que não há neutralidade no processo de pesquisa e construção de conhecimento, por outro, prostitutas muitas vezes são desqualificadas ao reivindicarem a posição de feminista, e quem dirá a posição de pesquisadora putafeminista (Clarindo, 2020, p. 239).

Seguir pesquisando por uma condução *puta-metodológica* também é uma das estratégias éticas para a criação de novas possibilidades de alianças com o *putafeminismo*, é fazer o grito,

---

<sup>6</sup> Nome sugerido pela Profa. Dra. Aline Kelly da Silva (UNIMA) durante minha banca de qualificação da tese e compartilhado pelos outros membros da banca: Prof. Dr. Esmael de Oliveira (UCDB/UFMG) e pelo Prof. Dr. Marcos Ribeiro Mesquita (UFAL).

<sup>7</sup> Puta-pesquisadora é como Clarindo se identifica sendo doutoranda em Antropologia Social e prostituta.

“e as putas?”, ecoar pelo corpo, transmitindo através das palavras uma escrita de pensamento compartilhado – aliançado. O grito ainda surge como uma das vias para o aparecimento de uma nova ciência, já que, como nos disse Clarindo, ainda no título de seu trabalho: “Não há “ciência normal” para nós: desafios de uma putafeminista” (2020). Assim, permanecemos produzindo ciência que desmobilize a normalidade, pois o “normal” não nos cabe bem, nós que somos pesquisadoras feministas.

Nessa tese, ainda compartilho da perspectiva pela qual Clarindo observa as narrativas das putas com as quais se encontrou e a ética assumida em seu trabalho:

[...] menos que tomar a narratividade como um adereço, ou uma estética vazia, o acolhimento se deu como um meio de criar uma imagem daquilo que se passava nas zonas pesquisadas, como também apresentar e traduzir os saberes localizados por lá, e levar as experiências das putas para o ambiente acadêmico. Nos cabarés voltei-me aos detalhes, às conversas; foi, então, entre detalhes, conversas e conselhos, por aquilo que passava por nossos corpos, por nossos sentidos, meu e das colegas putas – foi por esse caminho que narrei as experiências da zona, e inscrevi uma pesquisa de cunho putafeminista. (Ibidem, p. 245).

Pensar sobre essas experiências, narratividades produzidas nas zonas, me faz lembrar da constituição das memórias. São memórias coletivas dos encontros com o trabalho sexual, das cenas nas quais pude estar e compor e que me fizeram pensar junto aos feminismos sobre como seria possível a criação de redes e alianças entre elas. As memórias descritas nesta tese são importantes composições de diferentes datas e relacionalidades. As datas trazem apenas um contexto situado, pois as cenas refletidas não se esgotam como um fim ou conclusão de nenhuma problemática, “até porque o fim nunca é na realidade o fim. O que chamamos de final é sempre um fim para algo que continua de outra forma” (COSTA, 2014, p. 69). Assim, o “enfim” que aqui utilizo é onde encerro, temporariamente, o ponto em que estou, mas é possível escolher um bilhete para as próximas paradas, e por aí outros encontros que serão possíveis de acontecer.

A memória foi um dos acasos, um encontro imprevisível narrado como tema num desses eventos que assisti – *Formação, organização e disseminação do acervo do movimento brasileiro de prostitutas* – e que me possibilitou refletir sobre uma das problemáticas com a qual também me encontrei nesta pesquisa: minha branquitude. Não que eu nunca estivesse pensando sobre como meu corpo acontecia nas cenas, mas parecia que naquele momento, quando eu ouvia Patrícia Rosa dizendo: “Quem tem memórias? Não são só putas que não têm memórias [...]. Quem que tem memórias? Pessoas negras tem memórias? Trans tem memórias?

Putas tem memórias? Mulheres tem memórias?”, comecei a perceber a necessidade de abordar minha branquitude como uma constituinte que me coloca numa relação estrutural de privilégios nos meus encontros, assim como meu gênero – mulher cisgênero – e o marcador geracional – ser lida como a “menina da saúde” nas ações com a OSC – como marcadores de diferenças que produzem desigualdades sociais, que compuseram as perguntas, as direções, as relações e as intervenções nos territórios em que estive. Assim, esse evento, junto do que nos apontou Patrícia Rosa, vai compor os escritos dos encontros que tive e que fizeram também acontecer as reflexões desta tese.

Refletir sobre a possibilidade de uma *puta-metodologia* em processos como esse - de pesquisa e escrita de uma tese -, registra o nosso movimento de desencontro com as metodologias até então conhecidas e legitimadas pelo campo acadêmico – o que não significa que elas são necessariamente um problema, pesquisadoras/es escolhem o que lhe possibilitam o campo. Devo dizer, logo, que nessa tese, houve um descompasso metodológico, pois as escolhas cartográficas davam sentidos que se desencontravam com os produzidos pelas putas – e isso me parece bom, pois mobiliza a pensar outros caminhos. Decidir mudar é um desejo de nos implicarmos diante do chamado feito através dos gritos das putas. O desencontro com uma metodologia “mais tradicional”, que nos fez movimentar-se com a *puta-metodologia*, também ocorre quando caminhamos envolvidas com a potência das ruas, quando escutamos e pensamos com uma produção, por vezes, menosprezada: os saberes das ruas.

Tais saberes são possíveis pelo modo como as pessoas – humanas e não humanas - compõem e criam terrenos de significações para as ruas, do mesmo modo que a rua cria significações para essas corporalidades. Esses saberes das ruas movimentam e produzem transformações para o pensamento, como exemplo, em sua crítica a ideia de corpo pecador, ao se posicionarem nas encruzilhadas, nas ruas, as pombagiras se descolam da ideia do pecado, “o corpo pecador não faz o menor sentido para as donas da rua, muitas delas Maria: Maria Padilha, Maria Molambo, Maria Navalha, Maria do Porto, Maria Quitéria...” (SIMAS, Luiz, 2022, p. 22). A rua é lugar de transformações, e as pombagiras devem nos ajudar a pensar sobre ele, em escritas que se encontrarão mais a frente nessa tese. Dito isso, indisciplinar as metodologias, através de uma *puta-metodologia*, é fazer dos encontros com as putas uma possibilidade de novos caminhos que irão desmontar as ideias até então criadas sobre a prostituição.

## **2. SABERES DA PROSTITUIÇÃO: FORTALECIMENTO DE UMA PUTA- EPISTEMOLOGIA**

---

Inspirada e mobilizada pelos saberes de uma trans-epistemologia, gostaria de refletir com uma puta-epistemologia, como conduções transformativas da nossa forma de pensamento. Penso o prefixo “trans” como algo transformador e concomitantemente transgressor, representando uma possibilidade expansiva e potencializadora de novas formas de perceber a vida, os encontros, a própria ciência. Com a trans-epistemologia, também passei a perceber os saberes da prostituição como uma puta-episteme, ambas potências capazes de transformar mundos. A partir do encontro com a produção da Sara Wagner York, Megg Rayara Gomes e Bruna Benevides (2020, p. 3), vejo que precisamos escutar e nos encontrar com os saberes produzidos pelas pessoas trans e travestis, para dialogar com a construção de um “banco de memórias para desenho de uma epistemologia e, neste caso, uma trans-epistemologia”. Os encontros com as putas devem nos conduzir da mesma forma, como uma possibilidade de construção das memórias para o fortalecimento das puta-epistemologias. Vejo que tais epistemes devem nos mobilizar, transformar, produzir outros modos de encontrar-se, de conduzir o pensamento. Por isso deve ser transgressiva, pois irá de encontro com algumas normativas, regras sociais. Devem nos desafiar e nos deslocar dos espaços de conforto, incluindo os saberes canônicos acadêmicos. Precisamos tensionar nosso modo atual de conhecimento e práticas de construir pesquisas, dialogando mais com trans-epistemologias e puta-epistemologias. Diante disso, proponho nesse capítulo caminharmos com os encontros dos saberes produzidos nas zonas.

### 2.1. A potência dos saberes das *zonas*

Cada cena que será apresentada, de modos distintos, faz a montagem de um significado singular: a prostituição se opera por uma modalidade plural e heterogênea. É nessa pluralidade de estar na prostituição que vão se constituindo outros formatos de saberes, como emergiu o *putafeminismo*. Vale demarcar que o *putafeminismo* não é o único saber produzido na prostituição e que muitas mulheres, travestis, trans e cis que compõem essas cenas narradas nem chegaram a mencionar tal palavra. Não conhecer ou mesmo conhecer, mas não se identificar com tal terminologia não significa, no entanto, que elas não estão se colocando politicamente diante do mundo ou mesmo produzindo conhecimentos a respeito da prostituição. Vale ressaltar, como nos trouxe Clarindo, escrevendo em parceria com seus colegas pesquisador e pesquisadora Jésio Zamboni e Rafaela Martins (2022, p. 2), que durante suas pesquisas nas



“zonas” de São Paulo e Espírito Santo, as interlocutoras, prostitutas que participaram da pesquisa, não se importavam com os termos endereçados aos seus saberes, tampouco se os seus modos de vida seriam qualificados como feministas, “e não o faziam por ignorância, mas por uma sábia indiferença a prescrições que não se adequam às necessidades de sua própria realidade” (CLARINDO; ZAMBONI; MARTINS, 2022, p. 11). Seguindo tais pesquisadoras(es), não me limitarei a falar somente de uma prática *putafeminista* de produção de conhecimento e/ou muito menos definir se elas são ou não feministas. Eu me debruçarei nos modos como os diversos saberes, entre eles o *putafeminismo*, mas também os “saberes da zona” (CLARINDO; ZAMBONI; MARTINS, 2022, p. 10), nos cruzamentos dessa pesquisa, também me atravessaram enquanto pessoa, constituída – assim como outras mulheres latinas – nos moldes dos saberes coloniais, e como tais saberes, esses como o da “zona”, permitem possibilidades para produzir um outro mundo, a partir do lugar no qual uma trabalhadora do sexo se propõe a falar.

Assim como vem produzindo Jota Mombaça (2016), em uma proposta de pesquisa implicada na “submetodologia indisciplinada”, não pretendo caminhar nesta pesquisa tomando as sujeitas como objetos a serem pesquisados, “estável, nos moldes do paradigma científico dominante” (MOMBAÇA, 2016, p. 342). Seguindo a autora em suas críticas ao apontar a precarização da constituição de um saber disciplinar, também penso que a submetodologia permite acompanhar processos, “abrindo-a à multiplicidade de estratégias e procedimentos metodológicos requerida por esse corpo indisciplinar” (MOMBAÇA, 2016, p. 344). Um corpo também expansivo, que neste século compõe os mais diversos espaços, entre eles os espaços das mídias digitais. Pensar com a “submetodologia indisciplinada” nos coloca as seguintes interrogações: como podemos nos aliançar com esse corpo indisciplinar, que não corresponde às normativas, expectativas sociais, de modo a sustentar coletivamente essas outras possibilidades de existências? Pois nesse campo do possível, das alianças, refletir sobre tal pergunta é voltarmos à questão central de como nos aliançamos com as diferenças, com corpos e vidas que nos parecem não inteligíveis?

Segundo Butler (2019, p. 116), “se tenho um vínculo apenas com os que são ‘humanos’ [inteligíveis socialmente], de maneira abstrata, então evito todos os esforços de tradução cultural entre a minha situação e a dos outros”. Assim, pensar com uma submetodologia, com corpos indisciplinados, é um convite a uma fuga do meu saber, do meu conforto epistêmico, e da necessidade ética de uma aliança. Refletir como Mombaça mostrou ser possível é justamente perceber que a aliança deveria ser algo viável, como uma luta não identitária, sem buscas por

atravessamentos comuns que nos tornem iguais, um grupo, pois, como Butler (2019) nos coloca, somos todas vulneráveis em algum aspecto da vida em sociedade. Com isso, ela não quer dizer que não há diferenças estruturais que geram mais desigualdades sobre determinadas vidas; ao contrário, é justamente pela existência de corpos indisciplinados que há condições de vidas que se tornam mais precárias que outras, não porque as pessoas assim querem que sejam suas vidas, precárias, mas assim são pois ainda não aprendemos a coabitar com todas as nossas diferenças.

Assim, vou escrevendo com os corpos indisciplinados, pois são expansivos aos processos de colonialidades. Sigo acompanhando-os em seus rastros que vão sendo produzidos nos distintos espaços territoriais. Como Jota, acredito que posso caracterizar esses percursos do acompanhar como submetodologia, pois fogem aos termos clássicos de se fazer pesquisa: limitar um campo e designar sujeitos/as a um “objeto de pesquisa”. Também consigo observar essa escrita nos “termos de um *work in process*: via de criação arriscada, na qual o produto é inteiramente dependente das vicissitudes do processo e da alternância dos criadores” (MOMBAÇA, 2016, p. 342), como a autora nos traduz, “como ‘obra em processo’ ou ‘trabalho em processo’” (Ibidem, p. 353), a partir da leitura do autor Renato Cohen (1999). Tomando tais procedimentos de uma submetodologia como a de Mombaça, vejo a possibilidade de produção conjunta com as sujeitas, a partir de um local onde não tornamos nossos corpos exteriores ao que se pode produzir em pesquisa e/ou mesmo não subalternizando corpos com os quais buscamos dialogar. Penso ser possível, dentro das distintas vias, também acessar o compartilhamento de saberes via o acervo do movimento de trabalhadoras do sexo, que está sobre os cuidados da APERJ, bem como vejo a potencialidade da escuta por vias, também, do podcast Rádio Vozes das Guaicurus, produzido pela Associação de Prostitutas de Minas Gerais (ASPROMIG), em parceria com Fundo Positivo.

Ambos os territórios também são produtores bibliográficos; produzidos pela fala, escuta, gestos. Um “método selvagem”, como nos conta Jota Mombaça (2016, p. 347). Um ato bibliográfico contracolonial, no qual as referências se constroem nas ruas, esquinas, bordéis, bares, casas de massagem e são transmitidos não unicamente, mas também pelas frequências do som do celular, *notebook* e outros aparelhos eletrônicos. São transmitidos pela tela. Uma teoria que não se encontra apenas autorizada pelas bancas academicistas.

Porque já não escrevo tão somente para obter um título, embora esteja ciente dos ritos institucionais a que este trabalho foi submetido em função do meu vínculo universitário. Escrevo para fazer correr, em circuito expandido, um saber que já transborda as estruturas sistemáticas que procuram tangenciá-lo; para fazer

carcomer o centro pelas bordas e para afirmar essa bibliografia selvagem, que ousa existir no ponto cego dos arquivos oficiais (MOMBAÇA, 2016, p. 347).

O podcast Rádio Vozes da Guaicurus é uma dessas bibliografias selvagens de produção do conhecimento por si só. Tal produção me parece uma das estratégias adotadas pela associação de prostitutas (APROSMIG) para ocupar os espaços das mídias sociais e denunciar as violências do Estado contra as profissionais do sexo, mas também um lugar de visibilidade para falar dos processos de estigmatização contra o trabalho sexual através de debates sobre a interseccionalidade e os atravessamentos com outras marcas que constituem as vidas das profissionais do sexo, como: maternidade, saúde mental, direitos sexuais e reprodutivos, prevenção às ISTs, redução de danos, políticas públicas e outros assuntos que também se interseccionam em suas necessidades. A rádio também é um dos lugares onde elas abordam os modelos legais da prostituição, um espaço necessário que busca desmentir tudo aquilo que é dito como verdade sobre a prostituição, sobretudo pelo Estado, através das suas instituições.

Pensar com a rádio enquanto uma bibliografia e não somente como um campo onde pesquisadoras e pesquisadores a observam é uma forma de fortalecer a ideia de que os saberes produzidos neste espaço possuem tanta relevância quanto qualquer outra bibliografia considerada acadêmica. Quando digo isso, não estou afirmando que são as mesmas modalidades de bibliografias, mas que ambas, desde suas próprias diferenças quanto ao formato de produção, possuem relevância para o campo de conhecimento, contribuindo enquanto um material referencial. Pensar com as prostitutas, seja através do que é produzido pela rádio, pelas cenas, eventos, ruas e tantos outros espaços, é também uma aposta

por um método selvagem de construção bibliográfica, que coleciona rastros e teça redes de contrabando. Para que a teoria não se reduza aos circuitos acadêmicos com suas bibliotecas empoeiradas geridas por sistemas organizacionais mecanicistas (MOMBAÇA, 2016, p. 347).

Produzir com uma bibliografia selvagem é apostar na vida enquanto produtora de saberes e de novas realidades; é nos permitir sermos apresentadas para outras formas de fazer pesquisas, distanciando-se do uso exclusivo das bibliografias importadas de autores/as que não falam nossa língua; é poder sentir o desconforto do ainda não conhecido – um outro pesquisar. Vejo que tal bibliografia também é uma aposta de aproximação entre a academia com os movimentos sociais e feministas, um investimento para uma possível aliança, o ouvir e entender a crítica que tanto dizem para nós, pois a bibliografia selvagem se desloca da sabedoria eurocêntrica, extrativista e hierárquica da academia sem deixar de entender as tensões e

diferenças implicadas em cada campo. A submetodologia indisciplinada, assim como a bibliografia selvagem, nos coloca não somente modos de nos conduzir como pesquisadoras, mas interroga: como podemos, na pesquisa que tecemos, nos implicar em possíveis alianças desde o modo como escrevemos, nos métodos que apostamos e nas bibliografias com os quais conversamos?

## 2.2. A política da desobediência: uma prática contracolonial

A narratividade emerge como uma ferramenta metodológica que viabiliza denotar saberes e experiências que atravessam a zona e que são capazes de disputar outras versões sobre as histórias que normalmente se ouvem acerca das prostitutas (CLARINDO; ZAMBONI; MARTINS, 2021, p. 04).

O *putafeminismo* é uma dessas modalidades de disputas que fortalece a capacidade de articulação das prostitutas. Também é uma bibliografia selvagem. Aproximar-me e pensar com esse movimento político me coloca diante de um lugar onde consigo ver as dificuldades constantes de se buscar terrenos possíveis para se expandir. A colonialidade é o próprio processo potencializador da exclusão da possibilidade de fazer outros terrenos possíveis. O processo opera com um conjunto de práticas e discursos que, repetidos e reiterados, universalizam discursos opressores e os colocam num local de única verdade; um saber único e hegemônico. Os corpos cujas realidades não são contempladas por essa limitada possibilidade de existência vão disputando outros dizeres e saberes. Assim, os “saberes da putaria” (CLARINDO; ZAMBONI; MARTINS, 2022) e/ou “saberes da zona” também compõem um desses campos de disputa e expansividade da prostituição, que buscam subverter os únicos dizeres *sobre* as prostitutas; são saberes constituídos *pelos* e/ou *com* as trabalhadoras do sexo.

Os “saberes da putaria”, que me atravessam e estão presentes na obra de Clarindo (2020), são formas pelas quais as prostitutas interrogam as verdades ditas sobre a prostituição, por isso, também são, como ela nos conta, “saberes burlativos”. Os saberes burlativos trapaceiam as verdades, produzindo novas modalidades relacionais da prostituição. Ele é o poder do falso, mas não uma mentira despolitizada; ao contrário, o falso é uma política implicada em transformação, porque faz se engasgar uma única verdade. Esses saberes estão mobilizando a constituição de uma nova possibilidade a partir do “falso”, em que o que é dito como verdade comumente não está relacionado à experiência da prostituição, pois não dialoga

com as prostitutas. Como diz Clarindo (2020), é “falso” porque trapaceiam as regras ditas verdadeiras:

a palavra burlar significa pregar uma peça, ludibriar, enganar através de artimanhas. Esses saberes, portanto, pregam uma peça nas próprias palavras de ordem que circulam nos cabarés, construindo uma gramática própria. Não só desobedecem, como também, trapaceiam essas ordens, fingem cumpri-las, pregam-lhe uma peça, são saberes de dissimulação (CLARINDO, 2020, p. 66).

O fato de se implicar no mundo como *putafeministas* e/ou como puta, prostituta, e tantas outras identificações diante da profissão já é um ato de desobediência por si só, que trapaceia o processo de colonialidade que impõe que sujeitas prostitutas não são capazes de falar a respeito de si mesmas. A desobediência é política. A mentira, o falso, subverte-se como potencialidade, uma realidade necessária para garantir as existências e ocupar outros terrenos.

Santificamos a mentira à medida que fingimos obedecer, e sorratamente criamos novos modos de interação, modos de vida que enganam as expectativas. Não seguir a expectativa sobre o que pode ou não uma puta, a não ser que desejemos, é dissimular, é burlar, trapacear uma verdade já construída, e é também onde o falso atinge sua potência (CLARINDO, 2020, p. 67)

Uma política da mentira nesse contexto é uma prática contracolonial. Ela indaga a verdade criada pela colonialidade desde os locais de onde as prostitutas falam. Pensar com elas nos possibilita também produzir outras trapaças, criar uma falsidade diante da naturalidade, por exemplo, da branquitude, da cis-heteronormatividade e tantas outras modalidades que se impõem como referência e essência de uma verdade sobre as vidas e corpos. Pensar o mundo com os “saberes burlativos”, junto a Clarindo, nos convida a burlar outros campos dos saberes hegemônicos. Assim, terreirizá-lo é uma possibilidade de expandir uma luta que é da prostituição, mas também é uma luta contra outros processos que nos subalternizam, que limitam nossa possibilidade de vivenciar experiências e nos colocar em fala/ação/escuta diante das violações.

Parece-me que quando nos aliançamos somente com uma luta que nos é próxima, evitamos – volto a dizer – a potencialidade dos encontros com as diferenças, das tensões, atritos, complexidades da relação humana, de trapacear a própria ideia de aliança. Nós nos desresponsabilizamos da relação e do cuidado com o outro, das lutas que estão distantes de nós. Quando nos distanciamos da possibilidade de criar uma aliança que trapaceia, de se chocar com o desconhecido, perpetuamos uma ideia de individuação, em que não seríamos seres de sociabilidades, dependendo umas das outras para sermos sujeitas. Mas o fato é: “o que está

acontecendo está tão longe de mim que não posso ter nenhuma responsabilidade por isso?” (BUTLER, 2019, p. 113). Se conhecer o que até então está desconhecido é burlar a lógica das lutas identitárias, criticando-a, então ser trapaceiro para se aliar com as diferenças é também um ato político e revolucionário. Como os conflitos de uma formação de aliança a partir dos encontros com as diferenças podem ser burlados, a fim de se tornarem conflitos transformativos?

### 2.3. Como terreirizar a prostituição?

Para pensar sobre o processo de uma *terreirização* da prostituição, dos “saberes burlativos”, gostaria antes de contar sobre uma experiência. Fui conversar com a Maria para me encontrar de algum modo com os terreiros. Sentia que precisava compreender como era possível o acontecimento da *terreirização*, que me contavam Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019). Durante nosso encontro, compartilhei com ela o meu processo de escrita; do mesmo modo, ela me falou sobre o andamento de sua dissertação. Conversamos sobre como compusemos a cena em que conto da nossa reflexão com o *putafeminismo* e as potencialidades das Pombagiras. Falei para Maria sobre algumas das minhas questões em relação a esse percurso da escrita, pois não sou uma pessoa que frequenta os terreiros das Umbandas como ela, não sou consulente – ainda que já tenha ido em uma gira de Exu e Pombagira –, não incorporo as entidades, e que por isso me atravessou uma insegurança. Fiquei com dúvidas de como eu entenderia se as Pombagiras queriam ou não que eu compusesse esses escritos com elas. Assim, perguntei para Maria se haveria algum modo de consultá-las, de perguntar se eu poderia estar com elas nesse processo, se isso era ou não um desejo delas. Foi o modo que consegui pisar levemente na terra, pisar suave como os pássaros, como me mostrou Ailton Krenak (2020). Achei que essa seria uma outra modalidade de “bater palmas, bater à porta, chamar pelo nome...”, como também trouxeram Simone Hünning, Liliana Parra-Valencia e Saulo Fernandes (2021, p. 33). Rapidamente Maria me respondeu que sim: elas querem. A gente não escreveria com as Pombagiras se elas não quisessem. Senti os pelos dos braços se arrepiarem. E logo Maria disse: “elas ficam do nosso lado quando escrevemos, nos guiando”. De algum modo, com o arrepio me veio a potência da *terreirização* tomando espaço, dispensando qualquer explicação ocidentalizada do acontecimento. Percebi que *terreirizar* é um acontecimento necessário contracolonial dos saberes; algo que a hegemonia das teorias

clássicas acadêmicas não pode explicar. A colonialidade do saber e poder não consegue sentir o arrepio de escrever com Maria e as Pombagiras.

Refletir sobre as implicações do pensamento com as Pombagiras é afirmar que há uma relação em que a vida interfere no plano não vivo, bem como o plano espiritual atravessa os modos de vida na terra, ou seja, as relações entre seres vivos e não vivos estão mutuamente sendo constituídas. Desse modo, diante das possibilidades de alianças com as diferenças, passei a também me interrogar sobre como seria uma aliança entre as médiuns e as Pombagiras; como concebemos alianças com seres vivos e não vivos, entidades? Na possibilidade do “aliançar-se com as Pombagiras”, estabelecemos e fortalecemos as relações transcendentais. Como *terreirizamos* alianças transcendentais, dando novos significados para as alianças? Refletir com tal pergunta nos leva a transformar e transcender a própria ideia de aliança, como uma proposta de revisar sua potencialidade, desde o tecer laços com as Pombagiras. *Terreirizar* as alianças, nesse sentido, é muito necessário; é colocar o pé na terra.

A prostituição *terreiriza* as ruas. Ela dá outros significados possíveis para as esquinas, para os espaços públicos. O Estado, no entanto, por via das instituições de poder que o representam, vai dando o tom dos corpos que podem existir e onde eles devem existir, sendo as ruas o lugar onde a sociedade considera que a prostituição não deve existir. Cabe dizer que a rua é um dos pontos onde as negociações para um programa podem ocorrer, no entanto, com a repressão policial, parece-me que o espaço público não é tão público assim. Desse modo, quando a prostituição reivindica as ruas, ela propõe dar outros significados para esse espaço que ela também pode – ou deveria poder – habitar.

A prostituição vai constituindo uma outra modalidade de relação entre as ruas, o sexo e o gênero que causa incômodos e desconfortos, pois não corrobora uma estrutura colonial do sexo/gênero, na qual o sexo e determinados corpos, de mulheres, cis, trans e travestis, não podem habitar os espaços públicos – cabe dizer ainda que, historicamente, as mulheres cis foram reservadas a ocupar os locais do privado. Pautar uma aliança entre as mulheridades e os atravessamentos de sexo, gênero e territórios públicos tem sido uma reflexão crucial e importante de diferentes lutas para fortalecer a pauta sobre a ocupação dos corpos femininos nas ruas. Pensar sobre o processo de *terreirização* da prostituição não é, no entanto, afirmar que o sexo, a prática em si, ocorra nas ruas ou deva ocorrer – ocasionalmente ocorre –, mas quando penso a intersecção entre o sexo e as ruas, penso que um dos locais onde é negociado o trabalho sexual são as esquinas, os “pontos”, e talvez, mas não somente por isso, ocorram tantos rebuliços a respeito da prostituição. Além disso, para além do trabalho sexual, pensar essa

*terreirização* é refletir sobre o que a prostituição produz de saberes compartilhados nas esquinas e quais significados vão dando a esses espaços, potencializando importantes debates para as lutas dos movimentos feministas, sobretudo ao marcar sua agência, crítica a despeito de sua possibilidade de autonomia e sua capacidade de alianças com outras mulheridades.

A *terreirização* da prostituição é constantemente interdita pelas intervenções do Estado. Em 2011, o então ex-deputado federal do partido Republicanos João Campos tramitou o Projeto de Lei n.º 377, em que assimilava em sua justificativa a prostituição com a exploração sexual de crianças e adolescentes. Nessa medida, o PL criminalizava a prestação dos serviços sexuais, buscando punir a clientela que negociava o consumo da prostituição, o que nada mais é do que retirar a economia das pessoas que exercem o trabalho sexual. Evidente que tal conduta precariza de outras formas o ofício e quem nele trabalha. Tal PL também reforça, entre tantos interesses, as tentativas de higienização das ruas, de desocupar certos corpos dos locais públicos. Em contramão a tal PL, a Rede Brasileira de Prostitutas e o ex-deputado Jean Wyllys, do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), redigiram conjuntamente o PL 4.211, de 2012, que reivindicava a regulamentação do ofício e, de fato, correspondia às demandas das prostitutas da época. O PL levou o nome de Gabriela Leite, que, junto de Lourdes Barretos, organizou as primeiras movimentações para criar o movimento de prostitutas no Brasil. No entanto, o PL Gabriela Leite não avançou, permanecendo a prostituição uma profissão não regulamentada, ainda que reconhecida desde 2002 pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) – n.º 5198.05.

O fato é que essas tensões vão produzindo formas de repressão contra a prostituição, sobretudo quando falamos das ruas, onde quem regula as esquinas são as forças policiais locais, amparadas sobre a esfera de uma “legislação sexual” (RUBIN, 2012). Segundo a autora, a “legislação sexual é o instrumento mais rígido da estratificação sexual e da perseguição erótica” (RUBIN, 2012, p. 22). Essa forma de legislar é muito coerente para refletir sobre as motivações que levam à regulação colonialista da prostituição, estratificada no lugar mais distante do “almejado” “sexo limpo”: o casamento monogâmico e cis-heterossexual. Afinal, “o único comportamento sexual adulto que é legal em todos os estados é a colocação do pênis na vagina no matrimônio” (RUBIN, 2012, p. 25), e pensamos ainda que nesse processo “legal” o sexo se torna mais legitimado quando sua finalidade é reprodutiva (procriação) e, evidentemente, gratuito. A prostituição enquanto ocupação interroga essa única modalidade de prática sexual quando precifica o prazer, bem como quando não correlaciona o matrimônio e a reprodução com o sexo, terreirizando outras possibilidades.



Falando em prazer, ele é uma outra marca de restrição histórica para alguns corpos. Clairí Zaleski e Luiz Rufino (2022) nos rememoram tal conduta a partir de um documento escrito em 1486, *Malleus Maleficarum*, “que subsidiava as justificativas para assassinar mulheres na inquisição” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 46). O documento ainda apontava o feminino como a “origem de todo o mal” e “aborda a delirante perseguição às mulheres e ao prazer” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 46). Com isso, a autora e o autor nos colocam para pensar que o modo como operamos, na realidade, faz parte de uma composição histórica de regulação de determinados corpos. Por isso, as prostitutas representam uma ameaça, uma modalidade de medo ao sistema colonial, pois elas contrariam “o puritanismo ideológico [...] às imposições morais” (ZALESKI; RUFINO, 2022, p. 46). Trazer essa dimensão histórica é importante para refletirmos sobre o que mobiliza, mas também desorganiza nossa estrutura colonial. Nesse sentido, vejamos, não significa que todas as mulheres que trabalham com a prostituição operam por essa lógica consciente de ir contra a regulação colonial, nem que a profissão esteja num lugar de oposição binária, opressão versus liberdade, mas significa uma possibilidade de refletirmos de que modo a prostituição nos coloca outras formas de ver o mundo, permitindo-nos olhar para as ruas, cidades, as relações que construímos e a ocupação dos espaços – incluindo a própria concepção do que é um trabalho – de um outro modo, contrariando, nesse sentido, não apenas o colonialismo de gênero, sexo, desejo, mas toda uma estrutura organizacional de regulação da vida.

Quando a prostituição, assim com o *putafeminismo*, se *terreirizam*, é possível observar a produção de novos significados tomando contornos nos espaços das ruas, bem como conseguimos perceber as forças do Estado se contorcendo por sua incapacidade de controlar os corpos que habitam as ruas. Conforme Amara nos sinalizou no prefácio de *Putafeminista* (PRADA, 2018, p. 15), “a prostituição fala da sociedade e também lhe retira os véus, tornando-se, com isso, uma perspectiva essencial para pensar essa mesmíssima sociedade”. Assim, *terreirizar* a prostituição é tudo o que a sociedade não quer, pois ela direciona os holofotes para a real representatividade do Estado, que, ao ser confrontado, reage pelas vias do medo de deixar de ser o poder central e controlador da vida. O *putafeminismo*, nesse sentido, convida a considerarmos uma aliança contra as forças que vulnerabilizam e estruturam o Estado em sua política de morte, como um atravessamento comum às diferentes experiências de vidas. Esse controle da vida parece ocupar todas as esferas das relações; do mesmo modo que vai estabelecendo quais corpos podem ocupar determinados locais, concomitantemente, fortalece os processos de marginalização e naturalização de variadas violências, criando – como já

mencionado – o corpo que não deve existir, como é o caso das trabalhadoras do sexo, sobretudo quando elas são mulheres transexuais e travestis.

A sujeira está inscrita em mim [...]. É nesse sentido que sujar passa a ser *agenciar*. Combater os efeitos nocivos da normatividade simbólica e material, que contribui para a manutenção de uma moral perversa. Essas pessoas não estão somente infringindo a cidadania de alguém, estão também fabricando um raciocínio sobre elas mesmas, em que são narradas como limpas, adequadas, consertadas, saudáveis (FAVERO, 2022, p. 27).

Com Sofia (2022), é possível chegar a um lugar onde vejo que a sujeira pode compor as esquinas, as ruas; a sujeira como composição do processo de *terreirização* das ruas, entendendo esse *terreirizar* como a forma encantada que Luiz Simas (2022) observa os corpos nas ruas. Ocupar as ruas com o sexo, a sujeira, os saberes da prostituição, também é uma modalidade de *terreirização* das ruas e de si mesmas, que vai resistindo nos espaços e dando novos significados de viabilidades para um corpo, uma sujeita, assim como para os territórios. Ainda que o autor estivesse refletindo a partir do contexto carnavalesco, é possível pensar a prostituição como Luiz Simas (2022, p. 111) pensa o carnaval: “a gente não brinca, canso de repetir isso, e festeja porque a vida é mole; a turma faz isso porque a vida é dura”.

Assim como as prostitutas, as Pombagiras também oferecem a nós uma outra configuração para uma ocupação nas ruas. “As ruas são aconchegantes para as pombagiras” (SIMAS, 2022, p. 21). Não há como desconsiderar a relação que a Pombagira implica enquanto produtora de novas realidades que abrem os caminhos de mulheres, cis, trans e travestis, para expandir em outras e/ou novas potencialidades. Assim como as prostitutas, a Pombagira é a “mulher da rua”, como nos trazem Clairí e Luiz Rufino (2022, p. 44): “o fio que amarra prostituição, rua, peregrinação, oferenda e prece faz parte de uma trama que nos dá pistas das suas existências [Pombagiras] no mundo”, com uma gargalhada que pode transformar vidas. Uma gargalhada que “nos desloca e nos aponta outros caminhos” (SIMAS; RUFINO, 2018 p. 90), que produz cortes ao modo de higienização das ruas, constituindo um antidisciplinamento ao tensionar o riso sobre o outro como violador, e em contradição às normas, ela compõe um riso que se faz com o outro, um riso de produção de vida que, ao se encontrar com os seus encantamentos pombagíricos, desestabiliza os regimes de regulação. *Terreirizar* a gargalhada, nesse sentido, é tão potente quanto *terreirizar* a prostituição. *Terreirizar* as alianças é tornar viável a expansão da ética de coabitação, um espaço para que todas, corpos vivos e não vivos, possam ocupar. As gargalhadas das pombagiras nas ruas são um dos exemplos da possibilidade de coabitar um mesmo mundo – transcendental; de afirmar uma aliança com as diferenças, pois

o gargalhar pode ser zombaria, mas também é político. O riso é a viabilidade de aliança sendo marcada nos encontros das ruas.

#### 2.4. A memória como ferramenta de produção e fortalecimento dos saberes da prostituição

Os encontros nas ruas são momentos de produção de memórias, constituídas pelas ocupações dos espaços, que vão se compondo na relação com os outros. Seguindo essa compreensão, passei a pensar sobre a constituição das memórias da prostituição, do movimento brasileiro de prostitutas, e as possíveis alianças que foram se formando dos encontros entre as prostitutas e outros movimentos feministas e sociais. Quais seriam os movimentos aliados ao *putafeminismo*? Coabitaram tantas diferenças na composição das memórias da prostituição? Caminhando com essas questões, cheguei ao acervo da APERJ, um convite para me aproximar dos diversos artefatos que constituem algumas das memórias da prostituição. O espaço, que pode ser acessado pelo site da biblioteca virtual<sup>8</sup>, é composto por artefatos audiovisuais, bibliográficos, cartográficos, eletrônicos, filmográficos, iconográficos e textuais; isto é, cartazes, fotos, vídeos, matérias jornalísticas entre tantos outros documentos que fizeram parte, bem como constituíram uma história de luta do movimento de profissionais do sexo. Esses artefatos, que hoje se encontram sobre os cuidados da APERJ, não fazem parte somente de uma memória material do passado; eles também contam uma história que nos ajuda a refletir sobre o nosso presente, que cria mobilizações na temporalidade do agora, isto é, uma memória que transcende o binarismo do passado/presente, sobretudo quando percebemos que as pautas hoje reivindicadas pelo movimento também fizeram parte de algum período dessa mesma história. Além disso, faz-se presente por fortalece um saber da prostituição já há algum tempo sendo construído e que mobiliza muitas ações presentes.

O encontro com esse acervo se deu a partir de um evento on-line que pude acompanhar pela plataforma do YouTube. Na oportunidade, o evento fora construído com pessoas de diversos momentos da história do movimento de prostitutas, entre elas: Laura Murray, professora da UFRJ no Núcleo de Políticas Públicas e Direitos Humanos (NEPP-DH) e ativista do Coletivo Puta Davida e Rede Brasileira de Prostitutas; Naara Maritza, pedagoga da Rede Pública, mestra em Educação Básica, ex-trabalhadora sexual, ativista do Coletivo Puta da Vida e Rede Brasileira de Prostitutas; Flavio Lenz, jornalista, editor do jornal Beijo da Rua, ex-companheiro de Gabriela Leite e ativista do Coletivo Puta Davida; Patrícia Rosa, prostituta,

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://www.aperj.rj.gov.br/>. Acesso em 12 de outubro de 2022.

artista, produtora audiovisual e ativista do Coletivo Puta da Vida e Rede Brasileira de Prostitutas; e Gabriel Alencar, servidor da Divisão de Processamento Técnico do APERJ, mediador do encontro. Essas pessoas, em diferentes temporalidades, fizeram e fazem movimentações para a permanência da história de um movimento que segue resistindo.

O encontro mostrava a constituição de uma longa luta, protagonizada por profissionais do sexo em diferentes tempos e contextos de cidades brasileiras, entre elas o Rio de Janeiro (onde se encontra a APERJ), cidade escolhida como forma de apontar para a importância do reconhecimento da trajetória do movimento, que se iniciou em solo carioca. O evento, que contava sobre as memórias da prostituição, também propunha a montagem de novas agendas e pautas do presente, para além da luta historicamente marcada contra HIV/Aids e outras ISTs. Como Naara Maritza bem nos lembrou, o movimento de prostitutas é pioneiro nas ações de promoção à saúde das mulheres, entre elas profissionais do sexo, sobretudo quando se pensa sobre a prevenção de HIV/Aids e outras ISTs.

Participamos [o coletivo] juntos com a Secretaria da Mulher do Rio, sobre uma fala, e pensamento do parâmetro de como estão as IST e as mulheres. Eu falei: “espera aí, gente, o que eu vou fazer?”. Quando eu fui procurar saber o que o coletivo de 30 anos já tinha feito, isso é história do Brasil. Eu não sabia também que o movimento de prostituição foi o pioneiro, junto com os movimentos LGBTQIA+, no combate e enfrentamento às IST. É história do Brasil, isso tem que ser dito; as pessoas têm que saber quem está fazendo esses movimentos. Isso é importante, isso é político. Então é transformativo (APERJ, 2021).

O acervo, quando cuida das memórias da prostituição, mostra o quão importante e necessário foi e é o movimento de trabalhadoras do sexo e o fortalece. O acervo, junto das vozes que o compõem, se tornou importante para a memória que também se criava naquele próprio encontro. Naara nos sinaliza para esse acontecimento ao contar sobre como uma escrita foi importante para sua constituição e reconhecimento enquanto uma ativista ao nos rememorar o livro produzido por Gabriela Leite:

Eu tive acesso ao movimento na pandemia. [...] Eu tentei apagar da minha memória, da minha história, as minhas experiências como prostituta, e também porque eu decidi só me dedicar à educação, estudar a educação. Na pandemia, eu tive mais tempo em casa e pude ler. Chegou nas minhas mãos o livro da Gabriela, e o livro também é formador de memória, de documento. Então o primeiro documento que chega da Gabriela nas minhas mãos foi o livro [...] (APERJ, 2021).

É interessante perceber que a memória criada no encontro do evento, do reconhecimento de uma história vivida com o trabalho sexual, pareceu ser possível porque existiu um registro documental, um livro, escrito por Gabriela em algum período do passado. Isso me ajuda a

pensar como os artefatos não ficam presos numa história de outra temporalidade; ao contrário, possuem efeitos nos processos de constituição nesse presente. Assim, cabe sugerir, no encontro, que as memórias têm potência de modificação dos diversos tempos. Além disso, pensar com essas histórias também me lembra da importância de pensar o mundo com a interseccionalidade, pois a prostituição me atravessa pela multiplicidade. Refletir interseccionalmente me ajuda a entender que há uma amplitude de identidades constitutivas, em termos de diferenças, que faz com que o trabalho sexual não seja exclusivamente um tensor de opressão.

Venho descobrindo sobre a importância do acervo na APERJ como parte de uma movimentação para preservação da memória de um movimento de profissionais do sexo no Brasil, que nasceu há mais de 35 anos – uma luta que existe antes mesmo do meu nascimento. Os anos me fazem pensar nos contextos políticos que fizeram emergir o movimento de prostitutas, bem como suas implicações para os acontecimentos de possíveis alianças. Haveria memórias de alianças constituídas entre as diferenças pelo movimento brasileiro de prostitutas com outros movimentos feministas e sociais? Como essas memórias podem nos ensinar uma ética de coabitação entre as diferenças? Perceber esse processo me despertou o interesse de percorrer as memórias a partir desse presente, mas sem esquecer do passado. Vejo como vem sendo possível acessar determinadas histórias, mesmo não tendo vivido nesse passado. Essa é uma das potências das memórias. Uma outra questão recai sobre como o processo do acervo mostrou-se como uma das estratégias para afirmar que na prostituição também se constroem histórias que precisam ser cuidadas e contadas.

No entanto, as perguntas de Patrícia Rosa – que eu trouxe na introdução desta escrita – nos questionam se todas as pessoas podem constituir e contar suas memórias: “Quem tem memórias? Não são só putas que não tem memórias [...]. Quem que tem memórias? [...]”. (APERJ, 2021). Suas perguntas não só interrogam, mas também respondem como nossa sociedade está organizada como produtora de desigualdades sociais até quando falamos sobre quem está “autorizado/a” para produzir as memórias. Poderíamos nos aliançar a partir da vulnerabilidade constituída pela não memória? Isso não significa que essas pessoas – que incluem as putas, negros e negras, transexuais e mulheres cis – não podem ou não estão produzindo histórias, pois elas estão; ao contrário, diz sobre como nossa estrutura social não viabiliza, não escuta, não possibilita espaços para que algumas vozes possam ecoar e produzir outras potências subjetivas. Esse é o processo de “outremização” (MORRISON, 2019) operando novamente sobre os corpos.

Essas percepções se evidenciam quando a Patrícia nos diz: “Caramba, por que quase ninguém sabe disso? Por que quase ninguém conhece esse movimento [de trabalhadoras do sexo]?” (APERJ, 2021). Nesse sentido, vou cada vez mais percebendo a importância da materialização dessas memórias em um espaço físico como o acervo, como uma viabilidade de afirmação de uma existência, de uma história, bem como me questionando sobre quem são as pessoas que podem produzir memórias. Como as profissionais do sexo estão construindo suas memórias não só sobre a prostituição, mas sobre todos os outros aspectos que as constituem como sujeitas? O que me leva a refletir sobre a violência institucional não somente da branquitude, que rege as relações raciais no Brasil, mas dos outros processos de colonialidade do nosso presente, como a cis-heteronormatividade compulsória, questão que me atravessou no contexto da prostituição quando a frase “Deus me livre gozar com homens” foi dita. Tais processos de colonialidade também me fazem perceber que as diferenças que geram desigualdade sociais – não pela identidade em si, mas pelo modo como o outro se relaciona com essa marca de diferenciação – se constituem na relacionalidade e contextualidade. Assim, todas nós, em certos momentos e encontros da vida, estaremos numa relação de diferenças e desigualdade, e logo de vulnerabilidades. Com isso, ponho-me a pensar: como nos aliançamos com as diferenças? A pergunta que leva esta tese não deveria estar tão distante de ser possível, pois a precarização, vinda da diferença, sempre estará constituída em nós.

“A narrativa autobiográfica, a memória de cada pessoa tem, sim, o seu valor, e ela é transformada; não só formadora, mas transformadora porque te transforma em algo” (APERJ, 2021). Ao me encontrar com Naara contando desses processos transformadores, potências das memórias, vejo-a constituindo uma nova memória da sua própria concepção do conceito de memória, agora também guardado no que ela reconhece como um “lócus virtual”. Segundo o que nos conta, “o lócus virtual [é] como um espaço de registro e também um espaço de formação”. Encontrar com Naara me posiciona num lugar de mais questionamentos: sendo toda memória um processo de transformação, o que as memórias da prostituição são capazes de transformar? Teria nossa sociedade algum anseio da capacidade transformadora e subversiva de uma memória das prostitutas?

Tais perguntas vêm do resultado de minhas afetações com a luta putafeminista, implicadas por pensar sobre a importância da dimensão ética da aliança, como Butler (2019, p. 113) nos coloca: “quero sugerir que se trata de obrigações éticas que não exigem o nosso consentimento, tampouco resultam de contatos ou acordos que qualquer um tenha aceitado deliberadamente”. Como Butler, a sugestão da aliança pela dimensão ética vem da ideia de que,

como sujeitas políticas, devemos nos responsabilizar pelo cuidado coletivo, pois, no fim a cabo, somos todos necessitados de sociabilidades, interações; além disso, penso que a aliança seja uma aposta na equidade, na viabilidade de existências de todas os vivos e não vivos de coabitarem num mesmo mundo.

Partindo do modo como nos organizamos socialmente, das hierarquizações das diferenças, das moralidades formatadas no nosso presente e das oralidades com que me encontrei e venho ainda me encontrando, posso especular algumas possíveis respostas para os questionamentos, mas não devo afirmá-las como verdades, esse não é o foco. A proposta com as perguntas é refletir sobre as possibilidades de alianças a partir de uma luta que movimenta transformações nos modos de vida, pensando as diferenças em coabitação como uma obrigação e uma responsabilidade ética, pois, como Butler nos apontou, delimitar uma aliança apenas entre grupos que identificamos como “humanos” não é nada menos que uma ação de pensamento genocida, pois excluímos aquelas que não identificamos com inteligibilidade; “se tenho um vínculo apenas com aqueles que estão próximos de mim, que já me são familiares, então minha ética é invariavelmente paroquial, comunitária e excludente” (BUTLER, 2019, p. 116). A vida só se faz com interdependência, sociabilidade; vivê-la de outra forma é alienar-se na lógica da ilusão de uma individualização – neoliberalismo.

A vida do outro, a vida que não é nossa, também é nossa, uma vez que qualquer sentido que a “nossa vida” tenha, deriva precisamente dessa sociabilidade e já é, desde o início, dependente de um mundo de outras vidas, constituídas em – e por – um mundo social (BUTLER, 2019, p. 120).

Com Butler, é possível pensar que a vida que vivo está intimamente ligada com a vida que vivemos. Nesse sentido, minha proposta vem sendo mais do que apontar as problemáticas do trabalho sexual e respondê-las, pois o que me interessa é observar as estratégias e alianças criadas por essas mesmas vidas para que vivamos coletivamente outras vidas possíveis; afinal, sobre as problemáticas, Patrícia já vem nos atravessando, como no encontro do evento, em que disse: “estar lá e trabalhar com uma coisa que as pessoas não aceitam não é simples”. Assim, as possibilidades de alianças entre as diferenças e as memórias da prostituição nos mostram como as vidas vão se tornando possíveis de existência no presente, sobretudo fortalecidas por um passado que não ficou preso no tempo, mas também se constitui no agora. Como nos conta Patrícia: “a memória tem que ser sempre do passado e do presente, e do futuro. Pra mim, trabalhar com o acervo é não esquecer do passado, fomentar interesses no presente e manter a memória viva [...]”. O fortalecimento do ativismo das associações de prostitutas nos espaços

das mídias sociais vai nos afirmando como esse “lócus virtual” tem se tornado uma ferramenta mediadora para ecoar vozes que historicamente vêm sendo vulnerabilizadas.

Assim como nas cenas, trazidas no início da tese, as memórias que elas produzem também são produtoras de saberes. Nesse sentido, através dos encontros que aqui relatei e ainda contarei, fui tentando me colocar aliada com o que também me atravessa nessas histórias. Para contar sobre a importância das oralidades, dos documentos e tantas outras formas de construir memórias, são necessários meios pelos quais se pode potencializar aquilo que se quer preservar ou criar, que precisa ser dito sobre a história do Brasil, como Naara nos atravessa: “ter acesso a esses documentos, da história do movimento de prostitutas, é você ter uma história, é um espaço de formação de história. História do Brasil. Você consegue ter noção da história do Brasil de prostitutas” (APERJ, 2021).

Com a ocupação da prostituição nos mais diversos espaços, entre eles o acervo, mas também os das mídias sociais, como no podcast Rádio Vozes da Guaicurus – que já mencionei aqui –, é possível nos percebermos sendo atravessadas cada vez mais pelos “saberes da zona” (CLARINDO; ZAMBONI; MARTINS, 2022). Não que os saberes da prostituição nunca tenham estado próximos de nós, mas, sobretudo com a sociabilidade por meio das mídias digitais, é possível observar mais evidentemente as vozes de profissionais do sexo nos atravessando, chegando aos diversos ouvidos. Assim, os saberes da prostituição, como o *putafeminismo*, vão ocupando os mais variados terrenos do conhecimento, como uma *putaepistemes* por meio da “terreirização” dos mundos.

Proponho-me a continuar pensando e escrevendo sobre os processos de vulnerabilidades que nos constituem, como um atravessamento comum dos corpos e vidas. Gostaria de refletir com as sugestões de Butler, sobre uma ética de coabitação, para propor a viabilidades de corpos em alianças. Pensar tal mobilização com a prostituição e o *putafeminismo* vem da possibilidade de encontrá-las como produtoras de novas formas de habitar as ruas, demarcando os espaços públicos como um lugar das possibilidades performáticas dos corpos, como lugar de potência política. Assim, quero dialogar com o *putafeminismo* como um movimento que reivindica uma luta pela vida que queremos viver, que parte desses lugares da precarização para reivindicações em “assembleias públicas” (BUTLER, 2019), buscando refletir sobre a obrigação e responsabilidade ética da aliança com as diferenças, afastando-me ao tecer os limites das lutas identitárias de uma postura excludente.



### **3. INDISCIPLINAR O SABER COM AS MEMÓRIAS DO CORPO-DA-PUTA-QUE-SABE**

---

Mas então: que saber sabe o corpo-que-sabe, se a corpo-política do paradigma científico instituído como hegemonia pelos processos coloniais da modernidade está fundada no apagamento desse saber do corpo em favor de uma forma única de conhecimento, cuja racionalização visa excluir justamente esse elemento vivo, errático e indisciplinar que configura o corpo-que-sabe? (Mombaça, 2016, p. 348).

Inspirada pelas palavras de Suely Rolnik, ao refletir com o “corpo-que-sabe”, Mombaça pergunta: “como ativar esse corpo-que-sabe, pervertendo assim a corpa-política da produção de conhecimento como está configurada no âmbito da ciência colonial?” (Ibidem). Um corpo-que-sabe é a nomeação para se referir ao saber do corpo, “que é um saber sobre ‘os efeitos do outro na própria consistência de si’” (Ibidem). Me parece que é um corpo em relação de constituição e constituinte do próprio campo social – um corpo vivo -, implicado nos encontros com a diferença, que se percebe vulnerável, que entende as afetações das alteridades e que a partir desses efeitos se mobiliza, reinventa como uma exigência para dar fim a colonialidade que lhe tenta produzir.

Ao se posicionar criticamente diante dos privilégios epistêmicos, Mombaça, no entanto, ensaia um deslocamento do “corpo-que-sabe”, trazendo para a escrita um saber de um órgão abjeto ao corpo, não praticado pelo discurso científico: “o cu-que-sabe”. Inspirada em Mombaça, ao posicionar o cu no campo do “saber-prazer” e mobilizada com a potência da puta que sabe, também faço um deslocamento nessa escrita, pois venho refletindo desde o início desse trabalho com o: corpo-da-puta-que-sabe. Afetada com o “cu-que-sabe”, o corpo-da-puta-que-sabe também está em vias de criar condições para existência do “saber-prazer”, historicamente interdito pelo saber-colonial.

Ao refletir com as memórias das trabalhadoras do sexo também buscamos formas de aliançar-se com o corpo-da-puta-que-sabe, tensionando a hegemonia colonial da produção das histórias, das memórias, dos conhecimentos, criticando a única forma de conhecimento legitimado, deslocando a ideia do único corpo que pode saber, para escutar a multiplicidade dos “cu-que-sabe”, entre eles, o corpo-da-puta-que-sabe. Assim, nesse momento, me adentro a folhear algumas páginas de “saber-prazer” do Jornal Beijo da rua e a “dar-play” na rádio Vozes da Guaicurus, como espaços de produção de memórias, locais de conhecimento anticolonialista e indisciplinados por contestarem o projeto colonial de regulação dos corpos.

### 3.1. Memórias de várias lutas: algumas folheadas pelo jornal beijo da rua

Penso ser possível dizer que o *Jornal Beijo da Rua* (1988-2017) é um material de formação e informação que busca constituir a partir das memórias das trabalhadoras do sexo, uma outra perspectiva sobre o lugar que coabitamos. Assim, o jornal não fala sobre – ou apenas sobre - o trabalho sexual, mas incluindo o trabalho sexual e a partir dele, é possível movimentarmos uma reflexão a respeito de algumas relações sociais e compreensões que temos do mundo. Dito de outra forma, não podemos reduzir o *Beijo da Rua* a um jornal sobre prostituição, ele é um espaço de produção de saberes que nos ajuda a contar uma história sobre o Brasil, que terreiriza viabilidades para as vidas a partir de outras perspectivas, que dinamiza os saberes ao invés de reduzi-lo. O *Jornal Beijo da Rua* é como um espaço encantado, um local das encruzilhadas, a esquina das ruas, um campo de possibilidades. Segundo Luiz Simas e Luiz Rufino (2018, p. 12-13), a ciência encantada das macumbas parte de uma perspectiva em que o “encantamento é elemento e prática indispensável nas produções de conhecimentos”. Nesse sentido, ainda que os autores não estejam falando a partir da perspectiva das putas, mas das macumbas, é possível ao fazer uma analogia com a ciência das macumbas – essa refletida por eles -, pensar o putafeminismo como um desses saberes indispensáveis para pensar a vida, parecidos com os saberes encantados, pois assim como as memórias das putas,

é a partir do encanto que os saberes se dinamizam e pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chão e encarnando corpos. Na miudeza da vida comum os saberes se encantam, e são reinventados os sentidos do mundo” (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 13).

Segundo nos narra Gabriel Alencar e Souza – técnico da APERJ, aqui já mencionado, e Historiador – “o jornal *Beijo da Rua* era uma dessas ferramentas que sistematizava a história daquele grupo [de profissionais do sexo]. Com a participação de várias prostitutas e intelectuais pode se construir, por exemplo, como ‘lugar de memória’.” (SOUZA, 2019, p. 89). As memórias das putas dizem dessa “miudeza da vida comum” que inventam outras significações do mundo. O jornal buscava elencar as ideias e postura política do movimento de prostitutas. Segundo o autor, através das suas leituras de Pierre Nora (1993), o “lugar de memória”, no qual caracteriza ocupar o jornal, se define através da interconexão entre o “material, simbólico e funcional” (NORA, 1993, p. 21). As edições do jornal se definiriam como esse “lugar de memória” já que ele possui um caráter de materialidade física, feito através da criação humana (material); possui representação simbólica de uma demanda sociopolítica, através de uma experiência vivida e compartilhada (simbólico); e uma função, inclusive de caráter político, ao transmitir a realidade e lembranças da história de um movimento social (funcional).

Definir o Beijo da Rua como esse “lugar de memória” me parece potente, pois situa as intencionalidades da criação do jornal, a de “compreender uma nova visão da prostituição como processo histórico, que se está construindo e tendo o jornal como papel fundamental no desenvolvimento dessa ideia” (SOUZA, 2019, P. 16). No entanto não vou me reter ao desenvolvimento desse conceito no qual o autor discorre com Nora (1993), mas dialogar com as perspectivas narradas por essas escritas politizadas, que fomenta, como o autor colocou, o desenvolvimento de uma nova compreensão da prostituição - mas também da nossa sociedade, a partir da prostituição -, refletidas, pensadas e escritas pelas próprias prostitutas, e que, evidentemente, constitui uma memória que provoca os dizeres até então instituídos sobre a profissão. Assim, nesse momento, buscarei trazer alguns recortes dos escritos do Jornal Beijo da Rua, dessa memória que se tem produzido sobre as reivindicações do movimento de prostitutas no Brasil, e que concomitantemente também narra uma história do Brasil, como já nos anunciou Naara Maritza.

Acredito ser importante compreendermos que implicar-se em narrar uma história com as pessoas que compõe e constituem essa história - como uma história da prostituição através de um jornal escrito com as putas - é uma das estratégias políticas de marcar um posicionamento anticolonialista. Narrar as histórias com o Beijo da Rua é uma forma de investimento na potência dos encontros, dos conhecimentos produzidos nos espaços, criados indisciplinadamente fora dos contextos acadêmicos. Nos deslocamos das investidas da colonialidade do saber ao perceber a importância de indisciplinar o lugar do conhecimento, dos saberes, que “privilegie autorias não-autorizadas, visibilizando contextos de disputas em torno das questões sobre quem e como falar.” (Mombaça, 2016, p. 345). As memórias no jornal - como registros de um tempo -, são formas de hackear “os tímpanos da escuta científica para fazer passar, por eles, ruído até então ignorados” (Ibidem); elas irão contar sobre como uma sociedade se organiza, nossas relações com o outro e com a vida, marcando a importância das políticas públicas e as necessidades de outras. O tempo marcado pelos escritos no jornal, no entanto, não se limita somente as necessidades de um período, ele traz o que ainda perdura como emergência, ajuda a olhar para o presente. Pensar com o Jornal, logo, se trata de exercitar um processo de não subalternização epistêmica, de produzir com conhecimentos que não estão reduzidos ao circuito acadêmico e de aliançar-se eticamente com as experiências compartilhadas pelas palavras escritas.

### 3.2. Campanha: “Pecado é não usar”

O ano é de 2003, e o Jornal Beijo da Rua lança sua edição de novembro, na capa está escrito a manchete: “Sociedade civil responsabiliza a Igreja Católica pela disseminação da Aids e cobra o fim da proibição da camisinha”, seguido da imagem de um preservativo externo com as palavras, “Pecado é não usar”, frase que é também o slogan da campanha que faria referência ao posicionamento expressado pelo então presidente do Conselho para Família do Vaticano, o cardeal colombiano Alfonso López Trujillo. Diversas Organizações da Sociedade Civil (OSC), que atuam na luta contra o HIV/Aids, incluindo a Davida – organização de profissionais do sexo que assina o Jornal Beijo da Rua, conforme já mencionado - se juntaram para uma mobilização contra o posicionamento do cardeal, que à época, salientou sobre “a suposta ineficácia do preservativo, que não seria capaz de barrar o vírus da Aids” (BEIJO DA RUA, p. 03, 2003). O Fantástico – programa da Rede Globo de televisão – ao acompanhar as manifestações das OSC, tentou contato com o cardeal, mas não obteve sucesso. No entanto, outro sacerdote católico decidiu realizar um pronunciamento para o programa, Dom Tomás Balduino, e criticando o posicionamento do cardeal declarou que “a ciência é assunto de cientistas” (BEIJO DA RUA, p. 03), indo em conformidade com o pronunciamento do então Papa João Paulo II. A capa da citada edição deixo na imagem abaixo.

Figura 3 - Capa do Jornal *Beijo da Rua*: “Sociedade civil responsabiliza a Igreja Católica pela disseminação da Aids e cobra o fim da proibição da camisinha”



Fonte: Jornal *Beijo da Rua*. “Sociedade civil responsabiliza a Igreja Católica pela disseminação da Aids e cobra o fim da proibição da camisinha”  
Edição Novembro, 2003.

Tal contexto, detalhado pela edição do Jornal, além de narrar o posicionamento e articulação das prostitutas na época com as redes de enfrentamento contra a epidemia do HIV/Aids, como a Articulação Nacional de Luta contra Aids, colaborando com a afirmação da história de alianças do movimento de prostitutas com outras organizações nacionais, também marca um período histórico no Brasil, em que se criticava o modo como uma narrativa contra científica poderia favorecer a precarização da vida. A Campanha ainda propusera trazer o vídeo “Perdão” – produzido por Lux Filmes e criado por Flavio Waiteman –, no qual se indagou as seguintes afirmações:

Depois de séculos, a Igreja pediu perdão pela Inquisição; Depois de décadas, a Igreja pediu perdão aos judeus por ter se calado frente ao nazismo; Quanto

tempo vai levar para a Igreja pedir perdão pelas vítimas da Aids? (BEIJO DA RUA, p. 03).

Tal questionamento aparece como disparador para a crítica ao posicionamento do cardeal, e em como sua afirmação poderia ser refletida nas condutas das Igrejas Católicas - incluindo as que se situam no Brasil -, tendo em vista o peso da sua representação no Vaticano. O sacerdote ao afirmar em rede nacional que o posicionamento do cardeal “é uma voz isolada” (BEIJO DA RUA, p. 03) trouxe um posicionamento de extrema importância, ainda que tivesse sido necessário uma maior explanação sobre o pensamento católico diante dos usos dos preservativos e formas de cuidado em saúde através da prevenção ao HIV/Aids como uma questão de saúde pública. Digo isso pois, é amplo e difundido o conhecimento nos espaços de ativismos sobre os perigos e impactos da perspectiva de algumas tradições religiosas – sobretudo as cristãs, como o catolicismo e o protestantismo, mas não somente elas - nas experiências coletivas, e nas próprias estruturações das instituições do Estado – ainda que se nomeie como laico.

Um exemplo dessa influência religiosa nas instituições governamentais brasileiras aparece quando discutimos sobre a pauta da descriminalização do aborto, no qual muito atravessado ao discurso religioso, acaba por não avançar em prol dos Direitos Sexuais e Reprodutivos (DSR) de pessoas com útero, sobretudo de mulheres cis em contextos de maiores vulnerabilidades, ainda que a dimensão do aborto seja uma discussão no âmbito da saúde pública. Esse discurso religioso, propagado principalmente pelo catolicismo, mas também protestantismo, esteve amparado inicialmente na perspectiva de que a vida e a alma se iniciariam na concepção da fecundação, segundo as/os pesquisadoras/es Valéria Silva Galdino Cardin, Caio Eduardo Costa Cazellatto e Lucas dos Santos Mantovani (2020), ao falar sobre as influências religiosas no ordenamento jurídico brasileiro em relação ao aborto, afirmaram que

por volta do século IV, adotou-se uma teoria em que a vida humana iniciava a partir da existência de alma no feto, cuja qual se dava na fecundação, teoria esta que foi chamada de teoria da animação imediata. No entanto, essa concepção deixou de ser predominante no século VI, com o advento do Código de Justiniano, onde a teoria adotada passou a ser a de que a alma existiria somente a partir do momento em que o feto passasse a ter forma humana, portanto, antes disso, a interrupção da gestação não possuía qualquer motivo para ser criminalizada (Cardin et al., 2020, p. 456-457).

Embora a “animação imediata” tivesse sido contestada ainda no século IV, em 1869 o então Papa Pio IX condena o processo de aborto, e em 1930 o Papa Pio XI volta a fomentar tal

teoria. Em 1978 o Papa João Paulo II, volta a discutir sobre a ininterrupção da gravidez, condenado o aborto a “crime abominável” (Ibidem, p. 457). Ainda segundo as/os autoras/es, foi somente através da Carta Apostólica “*Misericordia et misera*”, apoiada pelo Papa Francisco, que o aborto enquanto pecado passou a ser absolvido. Esse processo histórico, no entanto, parece ter tido alguma influência política no que chamamos atualmente de Bancada Evangélica, termo utilizado para falar dos/as políticos/as, membros/as do Congresso Nacional do Brasil e legislativos que apoiam suas decisões a partir dos seus valores religiosos e das lideranças Evangélicas. Trazer essa breve reflexão sobre o aborto, é só um dos exemplos dos perigos dos posicionamentos religiosos nas tomadas de decisões das questões envoltas à saúde pública. Tal discussão sobre as influências religiosas vem sendo feita há anos, e o Jornal Beijo da Rua foi um dos espaços que demonstrou a importância de mobilizar essa temática para fins de avançar em algumas pautas do cuidado em saúde.

O Jornal ainda traz discussões pertinentes das demandas das profissionais do sexo, atravessadas as suas experiências com o trabalho, mas ao marcar as questões envoltas da profissão, o jornal também está dizendo sobre nós, no quanto determinadas problemáticas sociais, como essa fala do cardeal, estão constituindo relações de precarização das nossas vidas ao fomentar falsas informações sobre o uso de um insumo de prevenção, ao duvidar da Ciência e, inclusive eu colocaria, da eficácia de uma política pública. Caberia ao Estado brasileiro, enquanto um conjunto de instituições que regula e promove a proteção da vida, refletir diante de tal conduta? Também! No entanto, independente dessa resposta, sabemos que foi através de uma articulação entre diferentes OSC, incluindo as de profissionais do sexo, dos movimentos de enfrentamento da epidemia do HIV/Aids que se fez um posicionamento crítico, uma mobilização e cobrança para um posicionamento da Igreja Católica diante da fala do cardeal.

Cobrar as instituições religiosas por tal posicionamento é importante pois, ainda que estejamos sobre uma lógica governamental que teoricamente opera pela perspectiva da laicidade e do secularismo, é comum observarmos os avanços de Projeto de Lei (PL) no Congresso Nacional amparados por discursos morais e religiosos. Nesse sentido, escutar os discursos das lideranças religiosas nos auxilia a criar aparatos para contestar certos posicionamentos políticos.

Em junho desse ano, ganhou destaque nas matérias de jornais e no debate público a tramitação da PL 1904/2024, que ficou também conhecida como “PL do Estupro”. Ao buscar endurecer algumas regras atuais relacionadas a interrupção da gestação presentes na atual Lei do Aborto no Brasil, o projeto prevê modificações das punições penais para quem realizar o



procedimento, além de propor mudar o tempo para realização da interrupção da gravidez, se apresentando como um retrocesso para os direitos humanos e para os avanços das políticas públicas de saúde. O fato é que, um dos principais proponentes da PL é um político e pastor evangélico, membro da Igreja Evangélica Assembleia de Deus – qualquer semelhança não é mera coincidência. Diante da PL, houve mobilização de movimentos sociais articulados a defesa dos direitos humanos, sobretudo aos direitos sexuais e reprodutivos de pessoas com útero no Brasil, que marcaram a inconstitucionalidade de tal proposta. Ao trazer tal movimentação, busco marcar a importância de percebemos que, as discussões levantadas pelo Jornal Beijo da Rua já apontavam para os perigos e necessidades da permanente discussão sobre os avanços dos discursos morais, alinhados sobretudo a posicionamentos de algumas religiões cristãs e que a produção material dessa memória nos auxilia a refletir o nosso presente.

Na “Coluna da Gabi”, que compõe parte do editorial do Jornal, Gabriela Leite escreve um texto nessa mesma edição – de novembro de 2003 - que intitulou: “Do amor pelo próximo”, no qual aborda uma perspectiva crítica sobre a tradição católica e as formas como ela atravessa as vidas.

Agora já estou em Cabo de Santo Agostinho (não consegui escrever no avião). Aqui, rodeada de amigas, está melhor. Tenho mais forças para escrever sobre a recorrente mania da Igreja Católica de se meter na nossa vida sexual. E quando digo nossa não falo somente de nós prostitutas, mas de todas as pessoas que transam. (BEIJO DA RUA, p. 12).

“[...] De todas as pessoas que transam”, e talvez, também, de todas as pessoas que desejam ter em algum momento uma relação sexual. Quando profissionais do sexo defendem o direito ao sexo seguro, algo basilar para sua profissão, também defendem para que todas as pessoas possam acessá-lo. Já lhe é possível perceber que se aliar com o *putafeminismo* é também fazer uma aliança com o direito ao acesso à saúde para todas as pessoas?

Quando o Beijo da Rua nos traz essa edição, nos coloca para refletir sobre as interferências de alguns movimentos religiosos nas políticas públicas, nos fazendo entender que o Brasil se manifesta sobre a perspectiva de um Estado Teocrático - sobretudo com a ascensão evangélica nos espaços políticos e de poder. Não estou dizendo que pessoas evangélicas não devem ocupar espaços políticos, mas que ao assumir um cargo público, seus valores religiosos não deveriam interferir nas tomadas de decisões. Tal interferência está diretamente manifestada na proposição de PL e outros posicionamentos políticos que implicam na precarização da vida

e no acesso a saúde. É sobre essa implicação religiosa nos modos de vida que as putas nos alertam.

Através dessa representatividade do movimento de prostitutas, conjuntamente com outras instituições da sociedade civil, nós podemos passar a perceber o mundo por uma outra “ótica” - um mundo no qual não estamos a parte – e no qual precisa ser viável para que todas as pessoas consigam ocupar, pois o modo pelo qual já está constituído, é como Gabriela coloca em sua coluna:

Já estamos acostumados. Desde março de 1549, quando os primeiros jesuítas chegaram aqui, eles tentaram normatizar nossa sexualidade. Nunca conseguiram totalmente, a ponto de padre Anchieta desabafar em seus escritos: ‘São pecadores perfeitos. Repele o amor de Deus e orgulham-se dos defeitos’. (BEIJO DA RUA, 2003, p. 12).

Assim vejo que Gabriela, ao encerrar a edição com sua coluna, nos deixa um convite: desacostumar com o mundo no qual já estamos acostumadas. Desacostumar, nesse contexto, é também um convite para se aliançar com a possibilidade de uma nova forma de mundo, é uma aliança com algo que está em vias de acontecer, que não está propriamente definido, mas que procura, entre muitas de suas buscas, pensar as violações impregnadas como normativas, “bons costumes”, e que por isso, já me parece uma escolha de maior afinidade com um mundo mais acolhedor. Questionar e desabituar-se das normativas é um importante investimento para o surgimento de possíveis novas formas de relações. Gabriela, hoje faz isso através da memória, materializada pelos encontros de quem pôde conhecê-la em vida, mas também de quem lê e/ou escuta suas histórias e pensamentos. Desacostumar com Gabriela das normativas da sexualidade é um dos investimentos no “amor pelo próximo”. Cabe dizer que o Jornal Beijo da rua faz isso com a gente, nos desacostuma, não somente dessas normativas relacionadas a sexualidade, mas nos coloca para interrogar as diferentes estratégias de colonialidades operadas pelas forças institucionais de um governo.

Lembrei de uma das matérias escritas por Laura Murray – pesquisadora que participou do citado evento da APERJ – na edição de dezembro de 2018 do Jornal Beijo da Rua, cuja capa deixo na imagem abaixo.

Figura 4 - Capa do Jornal *Beijo da Rua*: “Lute como uma puta”



Fonte: Jornal *Beijo da Rua*. “Lute como uma puta”. Edição dezembro, 2018.

A edição ganhou a chamada de: “Lute como uma puta - lutando como uma puta luta, este jornal das putas chega ao ano 30. E a luta continua. Uma puta luta”. Sua matéria, alinhada com a chamada da edição, levou o nome de: “Repressão e resistência: as putas na linha de frente” (BEIJO DA RUA, 2018, p. 08), e nos trouxe diversos trechos de outras edições do jornal que marcaram a luta das prostitutas. A autora trazia algumas inquietações relacionadas ao posicionamento de uma das pessoas debatedoras do segundo turno das eleições presidenciais do Brasil em 2018.

Faltando uma semana para o segundo turno, fui a um debate sobre as eleições em que um dos debatedores disse que era necessário voltar a entender o Brasil. De acordo com ele, faltavam estudos para compreender os últimos anos e

como o país se tornou tão dividido e tão de cheio de ódio. Enquanto ele falava, várias imagens, pesquisas e textos do Beijo da Rua passavam pela minha cabeça (Ibidem, p. 08).

Murray nos lembrou que o movimento das trabalhadoras do sexo já vinha marcando historicamente algumas não pactuações com os cenários que o Brasil tomava, “lembrei de um estudo em parceria com ABIA, em 2012, que já apontava silêncios profundos em relação à prostituição no nível federal [...]” (Ibidem, p. 08). Os trechos que traziam discussões de outras edições do jornal nos relembram os descontentamentos e engajamento do movimento de prostitutas com as políticas públicas. O jornal nos desacostumava com o enredo: “voltar a entender o Brasil”. O Brasil vinha sendo contado há anos pelo jornal Beijo da Rua, sobre a perspectiva dos Direitos Humanos. Além disso, apontava as alianças com outras resistências de movimentos como o de pessoas trans, LBTQIA+, de pessoas vivendo com HIV (PVHIV), que como Murray colocou: vinha “chamando a atenção para a gravidade do aumento do poder da bancada evangélica, e apontando que pautas dos movimentos vinham sendo negligenciadas e desrespeitadas como parte de acordos de poder” (Ibidem, p. 08).

Murray ainda trouxe um trecho de uma publicação feita na Rede Social de Indianare Siqueira – putativista trans -, publicado em seu Facebook em alusão ao ato “Ele Não” – escrito na véspera da manifestação. Tal trecho também compreendo como um dos diversos marcos que antecediam - se não nos alertavam – para o Brasil que sucederia com a vitória de Jair Bolsonaro em 2018, da implicação política do *putafeminismo* e transfeminismo para garantir um Estado que não fosse contrário aos direitos das prostitutas, mas não somente os delas, de todas as pessoas. A luta não se referia apenas a elas, mas a sociedade, afinal, todas nós perderíamos em breve.

Ah. Agora é ele não, né? A água da privada está batendo na bunda, né!?!  
 Desde 2010 eu e algumas pessoas (Tatiana Lionço, Beto de Jesus são algumas dessas pessoas) sofremos ataques de bolsonada. Na câmara de vereadores do Rio os filhos dele têm nossas fotos coladas do lado de fora do gabinete e o pai tem em Brasília e em seu escritório no que chamam de muro da vergonha. Eles imprimiram nossas fotos em cartazes e enviaram pra todo o Brasil. As pessoas não se importaram, isso não as atingia.  
 Os bolsonadas foram adquirindo força, depois foi uma ministra que não merecia ser estuprada por eles. Os filhos que segundo ele foram bem-educados e jamais se casariam com mulheres negras. Também disse que se os pais vissem que o filho ou filha estava com tendências homossexuais ou com história de identidade (pra eles ideologia) de gênero, que desse uma surra até aprender a ser mulher ou homem. E alguns pais seguiram isso à risca, inclusive assassinando seus filhos por espancamento. As pessoas não se importaram.

Agora que o bolsonada arrisca ser presidente do Brasil e a água da privada está batendo na bunda de vcs, todes correm fazer atos contra ele. Ahhhhh, agora vcs se importam, né, porque não seremos só as transvestigêneres, putas, psicopedagogas, lgbtis a se fuderem. Agora são tode vcs que vão se ferrar. E por que eu devo me importar com vcs? Quando a água bateu na minha bunda eu aprendi a fazer chuca com ela. Aprendam também.

Mas eu ainda me importo. Então de boas, vamos estar juntas sábado. Espero que depois disso, quando tudo passar e se der ruim, vcs lembre de nós e se importem conosco. Pois por não se importarem é que chegamos nessa situação (BEIJO DA RUA, 2018, p. 08)

Aprender a "fazer chuca" me pareceu, nesse contexto, uma estratégia de resistência para enfrentar os desafios decorrentes da iminente possibilidade de um novo governo. Algo parecido com a expressão popular: “se a vida te der limões, faça uma limonada”. Conduzir uma “chuca” é um ensinamento de como subverter situações que podem nos desfavorecer em oportunidades de agenciamento. Indianare nos orientava e incentivava a formar alianças, a nos fortalecer coletivamente, mas só consideramos a possibilidade de nos aliançar as travestis e mulheres trans quando a “água bateu na nossa bunda”. De todo modo, ter se comprometido a estar conosco no movimento #elenão, reforça seu compromisso ético, como uma puta-transfeminista que luta contra as injustiças sociais que emergiam daquele contexto político.

O fato é que perdemos! Durante quatro anos fomos governadas pelo ex-presidente Jair Bolsonaro. Mesmo depois dele, ainda perdemos! A bancada Evangélica ainda permanece e mesmo com um atual governante alinhado aos direitos humanos – Luiz Inácio Lula da Silva - a sociedade ainda não avançou em pensar políticas públicas articuladas a uma regulamentação do trabalho da prostituição e/ou mesmo de pensar o movimento de *putafeministas* articulado na produção de políticas públicas de saúde, como um espaço de promoção de conhecimento e cuidado.

Ainda no ano de 2003, na edição de dezembro, o Jornal Beijo da Rua lança sua nova edição, relatando alguns desdobramentos da Campanha: “Pecado é não usar”. Na matéria que levou o título de: “ONGs e governo reagem a tentativa de censura da arquidiocese do Rio”, o Jornal relata o encontro entre membras/os da sociedade civil, incluindo Gabriela Leite, com a então promotora de Justiça de Defesa da Cidadania na época, Gláucia Costa Santana, para relatar a inconsistência do pedido da arquidiocese ao Ministério Público Estadual (MPE), como tentativa de impedir a exibição do filme que compõe uma das ações da Campanha. A justificativa da arquidiocese ao entrar em contato com o MPE relatava que o vídeo associava a Igreja Católica com o regime nazista. Ainda que o pedido tenha sido respaldado pelo juiz responsável a época, após assistir a “fita”, ele marcou que o vídeo não fazia nenhum tipo de

comparação alegado pela entidade. Em trecho destacado pelo jornal da decisão liminar, estava descrito:

Teve este juízo a oportunidade de apreciar a fita, entendendo que o programa levado ao ar não objetivou comparar a Igreja Católica com o regime nazista, embora seja público e notório que o Chefe Maior da Igreja se posiciona contrariamente ao sexo fora do casamento, bem como contrário ao uso de qualquer tipo de preservativos necessários a impedir a concepção, posicionando-se favorável apenas ao chamado uso da tabela e ao sexo após ao matrimônio. (BEIJO DA RUA, 2003, p. 04).

Me pareceu que ao acolher o pedido da arquidiocese, proibindo a exibição do vídeo da Campanha até o julgamento do mérito, o juiz, no entanto, embora seja um paradoxo diante de sua decisão, menos corroborou com a justificativa da Igreja Católica usada no inquérito, e mais se aproximou com o que a sociedade civil relatava na época, a perspectiva de que essa entidade cristã se posiciona contra o uso do preservativo, o que voltamos a marcar, acaba tornando mais vulnerável as vidas das pessoas, sobretudo das/os suas/es fiéis, afinal, como também relatou Gabriela à promotora:

[...] a maioria dos homens que fazem programas com prostitutas é casado. “Só a igreja acredita na fidelidade e na monogamia. Na realidade ela não existe. Por isso, devemos continuar a promover o uso da camisinha, ao invés de condená-la” (BEIJO DA RUA, 2003, p. 04).

O matrimônio monogâmico como forma de prevenção ao HIV/Aids não é um modelo de prevenção, e a memória constituída através das matérias do Jornal contribui para lembrar que tal percepção precisa ser contestada. Isso me lembra o que Gabriela já relatou sobre a importância de comparar os índices de IST de trabalhadoras do sexo com as de “mulheres casadas”, no sentido que, me parece que há uma construção simbólica tão engessada do sexo pago ligado a sujeira e promiscuidade e o sexo matrimonial à limpeza e pureza, que tais associações criou a forma de relação matrimonial com o sexo num espaço saudável e de segurança. Essa analogia, da monogamia com o sexo saudável, pode ter tido relação com o modo no qual a relação monogâmica foi constituída no Brasil durante o processo de invasão, catequização e colonização.

Uma das reflexões que a autora Geni Nuñez (2023) discorre em seu livro diz sobre como foi importante para os europeus a implementação da monogamia durante a invasão europeia. A catequização e a colonização caminharam juntas no projeto colonial. Em texto escrito em parceria com Geni Nuñez, João Manuel de Oliveira e Mara Coelho de Souza Lago (2022, p.

78), as autoras dizem que “a posituação do cristianismo e da monogamia eram acompanhadas, necessariamente, da negatuação de outras espiritualidades e de outras formas de laços afetivos indígenas”, ou seja, a monogamia compulsória também estava atrelada a um racismo estrutural que atingia naquele momento principalmente os povos originários e toda a perspectiva da cosmogonia na qual orientam suas relações, entre elas as das relações não-monogâmicas.

Esse ideal de família [cis-hetero-monogâmica] se via ameaçado pela não-monogamia originária, já que a ausência das proibições e punições monogâmicas nas organizações indígenas simbolizava para os padres a devassidão moral, a promiscuidade e a perdição (Nuñez, Oliveira e Lago, 2022, p. 80)

Têm muita lógica pensar no nosso presente que esses ideais cristãos tenham se mantido, e que a perspectiva cosmogônica ainda é uma ameaça a estruturação do cristianismo, não é em vão que a não-monogamia se mantenha como algo não aceitável nas relações sociais, ainda visto como promiscuidade, ainda que as pessoas escapem a monogamia. Reforçar a saúde sexual pela via monogâmica é mais uma forma de reforçar essa estrutura colonialista e cristã que imperou sobre nossas formas de se relacionar com a vida.

O fato é que, não somente as questões envoltas da saúde sexual, mas as políticas públicas como um todo – incluindo as de saúde –, deveriam ser discutidas e compartilhadas pelos sujeitos de forma horizontalizada, pois as resolutivas dessas discussões irão constituir as suas experiências - e não amparadas pelas perspectivas associadas as crenças religiosas. No Jornal, profissionais do sexo nos chamaram a atenção para esse fenômeno em diversos momentos. Além disso, elas também nos lembram sobre a necessidade de serem incluídas em outras pautas, para além da prevenção ao HIV/Aids e da saúde sexual, ao marcar em 2011 o seu distanciamento do Ministério da Saúde (BEIJO DA RUA, 2018), com a reivindicação de que outras questões ligadas a prostituição deveriam ser incorporadas pelas instâncias governamentais. Inclusive, um ano após tal posicionamento, em 2012, foi lançado a PL Gabriela Leite – já trazida nesse texto.

Ao fazerem esses deslocamentos, as putas marcam suas posições de sujeitas políticas para o Estado, ao mesmo tempo fincam sua desobediência diante das pessoas que dizem o que deve saber o corpo-da-puta-que-sabe. Inspirada na expressão “supraviventes” de Simas e Rufino (2020, p. 6), as putas produzem realidades “capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo [...]”, isto é, seu corpo – “supravivente” - é o próprio espaço de produção política, que mobiliza mais do que o viver – “sobras-viventes”; seus corpos investem

através dos seus posicionamentos políticos, suas desobediências, em transformações de mundo, cobrando e tirando de um espaço confortável o modo de organização do Estado. Ao ir conduzindo tentativas – e tratativas – para a terreirização do Estado, dão-lhes possibilidade de deixar de ser esse conjunto de forças colonialistas que verticalmente gera a vida, dizendo-lhe para onde e como devem se encantar pelas vidas.

### 3.3. De pecadoras à resgatadas: mas “pecado não é crime”!

[...] a Igreja Católica sempre querendo normatizar e eu sempre me perguntando: ‘Por que fazer sexo quando se tem vontade é pecado? Sexo faz parte da vida, sexo é bonito. Por que dizer que é feio e sujo fora do casamento, e é bonito e sublime para a procriação?’ (BEIJO DA RUA, p. 12).

A partir dessa linha de pensamento sobre o sexo, no qual Gabriela se pergunta em sua coluna no Jornal, ao se encontrar com os discursos eclesiásticos a respeito da sexualidade, percebe-se que a perspectiva *abolicionista* da prostituição, defendida por algumas feministas, vai criando mais uma possibilidade de fazer aliança, neste caso com algumas tradições religiosas. Andreia Skackauskas (2014), no entanto, vai nos sinalizando em sua pesquisa que na relação entre o sexo pago e o sexo fora do contexto de procriação, a visão sobre a trabalhadora do sexo deixa de ganhar o *status* de pecado e passa a compor como *status* de vítima de um sistema socioeconômico, isto é, pessoas que estabelecem relações sexuais para fins comerciais passaram a ser concebidas como alguém que está em “situação de prostituição” e que precisam ser resgatadas desses contextos de precarização. Diferente das pessoas que estabelecem práticas sexuais fora do matrimônio, para não reprodução, e no contexto não comercial. Tal modo de compreender o trabalho sexual sobre a perspectiva *abolicionista* fica evidente nas ações empreendidas pela Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM), que tem como função social a prestação de assistência às mulheres “em situação ou risco de prostituição”, um setor associado a Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ligado à Igreja Católica.

O trabalho da Pastoral da Mulher Marginalizada, inicialmente, seguiu as mesmas posturas e estratégias de parte do feminismo militante brasileiro naquela época [1970]. Igualmente influenciados pelo discurso marxista da luta de classes, os membros dessa Pastoral procuravam associar as prostitutas às trabalhadoras pobres, e assim relacionar a prostituição à miséria, à exploração do capital e do homem. (SKACKAUSKAS, 2014, p. 42).



Seja pela perspectiva do pecado (moral) ou a do resgate (vítima), a questão se volta novamente a produzir uma história que não está sendo contada e/ou marcada enquanto experiência e memória das profissionais do sexo; ambas são problemáticas e em nada contribuíram para o avanço em garantir os direitos trabalhistas para a prostituição. Lembremos, inclusive, o quanto algumas tradições religiosas, alinhadas ao cristianismo, aliançada aos colonos europeus, teve um papel fundamental no processo de colonização da “américa portuguesa” e da instauração de um sistema de relações que fizeram possíveis formas de explorações dos corpos – incluindo a escravização dos povos originários e de pessoas pretas traficadas do continente africano. No contexto – esse nosso que compartilhamos - em que operamos sob a lógica do capitalismo, em que as vidas - “mão de obra” - são cada vez mais desprovidas de direitos e promovidas a condição precária, lutar por direitos trabalhistas, para o fim da exploração do trabalho é pertinente em todos os ofícios. Pois é através dos direitos que se pode acessar meios para vivenciar outras experimentações com o trabalho, como nos aponta Silvia Federici (2023, p. 48), “à medida que as mulheres ganham mais poder social, a experiência de ser uma trabalhadora do sexo e as condições do trabalho sexual mudam”, seja ele comercializado nos espaços das ruas ou nos “lares” matrimoniais.

Essa perspectiva pela qual um movimento da Igreja Católica, como a Pastoral, olha para a prostituição, me faz lembrar novamente da pergunta que me fizeram antes de adentrar para o doutorado: “vai estudar prostituição na universidade católica?”. Agora consigo fazer algumas reflexões sobre o fato de não ter me encontrado em problemas – algum tipo de “critério teológico” - por estar pesquisando com o *putafeminismo* numa universidade católica, talvez exista alguma expectativa institucional salvacionista no trabalho que desenvolvo, o que me faz lembrar dessa frase da Federici: “vender nosso cérebro pode ser mais perigoso e aviltante do que vender o acesso à nossa vagina” (2023, p. 47). “Vender nosso cérebro”, estou entendendo como algo simbolicamente representado pelo conhecimento, e produzir conhecimentos pode ser perigoso em vários sentidos, pois se alguém desenvolve uma pesquisa com profissionais do sexo sobre tal perspectiva do resgate, me parece estar mais alinhada à ruína da profissão (ao *abolicionismo*) e concomitante a precarização das suas vidas, do que a uma aliança com o *putafeminismo*. No entanto, não me encontrar com uma barreira eclesial com a universidade católica, pode vir também da expectativa de que se trata de uma contribuição que forneça algum tipo de reparação através do campo da ciência por todos os problemas já gerados pela lógica do pecado. O fato é que independente dessas especulações a pesquisa está acontecendo, e a pergunta: “vai estudar prostituição na universidade católica?” só foi possível de acontecimento,

pelo contexto histórico que a Igreja Católica estabeleceu com a prostituição, algo que consigo perceber agora que me debruço em algumas folhas do *Jornal Beijo da Rua*.

Há outras discussões emergentes anunciadas pelas escritas das trabalhadoras do sexo. Ficar no debate se prostituição é ou não pecado não vai avançar no processo de regulamentação do trabalho e na reivindicação de pensar novas políticas públicas, ainda que seja importante ultrapassar tal discurso de tradição religiosa. De todo modo, se for para afirmar uma perspectiva de que prostituição é pecado, compartilho da chamada da edição de dezembro de 2011: “Pecado não é crime” (*BEIJO DA RUA*, 2011).

Figura 5 - Capa do *Jornal Beijo da Rua*: “Pecado não é crime”



Fonte: *Jornal Beijo da Rua*. “Pecado não é crime”. Edição agosto, 2011.

A edição conta a resolução do caso em que um juiz reconheceu a prostituição como um trabalho, assim como já havia feito o Ministério do Trabalho em 2002. O então juiz de Direito, André Luiz Nicolitt, inocenta quatro pessoas acusadas de manter uma casa de prostituição, e ainda critica a aplicação da lei afirmando:

a mesma lei que trata como crime manter casa de prostituição diz que manter local para prática de atos libidinosos também é crime, e todo mundo vai a motel. Então, teriam que fechar todos os motéis. Nenhum dono de motel está preso por causa disso (Ibidem, p. 04)

Tal discussão nos rememora que as leis precisam acompanhar as transformações políticas e econômicas da sociedade onde ela opera, algo que o Jornal lança visibilidade nessa edição, defendendo novamente a necessidade de uma regulamentação do trabalho. Um processo como esse marcaria as principais diferenças entre exploração sexual – repudiado pela Rede Brasileira de Prostitutas – do trabalho sexual, considerado como uma profissão. Além disso, a regulamentação fortaleceria o deslocamento dessa compressão de que o serviço sexual entre pessoas adultas é um crime, e pode oferecer direitos e proteção para quem exerce o ofício. O debate sobre ser ou não crime está atravessado pelo campo da moralidade, e nada contribui para o avanço de pensar a implementação de política públicas dialogadas com as prostitutas. Ouvir as putas e pensar com elas na regulamentação do trabalho nos mobiliza a se aliançar pelo reconhecimento e necessidade de garantir direitos diante de diferentes formas de trabalho. Trata-se de operar no âmbito do reconhecimento de direitos sociais e regulamentação dos processos de trabalho como modalidades de pensar, de produzir ontologias sobre a relação do corpo com o trabalho e o Estado.

#### 3.4. Rádio Vozes da Guaicurus como um espaço de amplificação dos Saberes Burlativos

Assim como o Jornal, o Podcast Rádio vozes da Guaicurus é um desses espaços de produção e divulgação de conhecimento, constituído pelos saberes e experiências com as ruas, que nos provoca a desacostumar o olhar para o mundo a partir das reflexões com as prostitutas, de modo a operar com e no campo de uma puta-epistemologia. O Podcast funciona com um programa de Rádio, trazendo músicas, debates, histórias, entrevistas, interações com as pessoas ouvintes etc., os episódios possuem duração média de 20 minutos e é conduzido por diferentes “locutoras”. As temáticas abordadas nos lançam perspectivas importantes sobre diferentes assuntos – alguns já mencionados durante essa escrita. Ao todo foram produzidos e disponibilizados 22 episódios. As pessoas que queiram dialogar com a Rádio, desde tirar dúvidas até pedir músicas – veiculado pelo “carro de som” -, podem entrar em contato através dos números de telefone disponibilizados no início de cada episódio e/ou encaminhar suas mensagens por meio do Instagram da APROSMIG, o que fortalece a proposta do formato de

uma rádio – interação com as pessoas ouvintes. O conteúdo pode ser acessado em diferentes plataformas, entre elas: Spotify<sup>9</sup> e Youtube<sup>10</sup>.

As discussões propostas na Rádio, nos conduz para pensar algumas demandas sociais e políticas públicas a partir de outras perspectivas, as de trabalhadoras do sexo, sinalizando a necessidade crítica de dialogar sobre alguns assuntos que só são possíveis se nos propusermos a escutar nesses espaços selvagens de produção bibliográfica, com as epistemologias das ruas, caminhos que são percebíveis quando nós nos lançamos a refletir e seguir com os procedimentos, modos de fazer política e produzir conhecimento com as putas. Trazer a Rádio para um diálogo com esta tese é um dos investimentos de reconhecer e se implicar com os saberes das putas, que emergem das experiências vividas e compartilhadas das ruas, como uma prática política de aliança.

Importante dizer que o nome da Rádio vem inspirado pelo mesmo de uma região central muito conhecida na capital de Minas Gerais. A “Guaicurus é uma rua localizada no centro de Belo Horizonte e conhecida por ser área de prostituição desde o surgimento da cidade.” (GOÉS, Juliana, 2021, p. 222). Ela é historicamente lembrada pelo seu contexto de sociabilidade econômica sexual, onde a rede de hotelaria e o comércio da Guaicurus atende, sobretudo, as profissionais e os clientes da região.

ao andarmos nessa região, avistamos vários prédios pequenos. No térreo deles funcionam alguns comércios, principalmente lanchonetes, estacionamento e shoppings populares. Quem não conhece a fama da área dificilmente identifica estes prédios como hotéis de prostituição. No entanto, milhares de prostitutas trabalham diariamente nestes hotéis, atendendo principalmente homens de classes populares. (Ibidem)

A APROSMIG, associação que dá origem a Rádio, está situada nessa mesma região, na rua Guaicurus. Na pesquisa de Góes (2021) é possível observarmos que existe um envolvimento político entre as profissionais do sexo que atuam na região muito mobilizado por um processo que a autora chamou de “identidade coletiva” (Ibidem, p. 226). Essa participação política ocorre em distintos cenários, algo que viemos refletindo nesse trabalho, a partir do Jornal Beijo da Rua, do evento com as mulheridades etc. Essa identificação é evidenciada por redes e associações de prostitutas de diversas localidades do Brasil e mostra o engajamento delas em modificar certas estruturas sociais.

---

<sup>9</sup>Disponível em: <https://open.spotify.com/show/27nRmRn00oR2nyK4NpuzLy?si=199b96a9d75644b1> Acesso em 18 de setembro de 2024.

<sup>10</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/@aprosmig5879> Acesso em 18 de setembro de 2024.

Ainda nesse trabalho, dando um exemplo do que nomeou de “identidade coletiva”, a autora nos conta sobre um programa empenhado pela prefeitura de Belo Horizonte de revitalizar o Centro da cidade no ano de 2004 e o quanto tal projeto mobilizou as trabalhadoras do sexo da região, junto com organizações da sociedade civil e proprietários/as dos hotéis, que se uniram diante das possibilidades de serem expulsadas/os dos seus locais de trabalho, elas se encontraram em audiência para reivindicar sua permanência no centro da cidade, pois a revitalização não considerava a melhoria das condições de trabalho para a prostituição; e pelo movimento delas colocava em análise o direito e o pertencimento à cidade. Como apontado anteriormente, a questão da prostituição aqui puxa para outros direitos sociais também: direito de pertencer, de habitar, de circular, de escolher, de acessar.

Percebemos que esse processo de revitalização é uma das estratégias de política urbana muito alinhada a uma estética de “higienização” do centro, fomentada pela expulsão de determinadas corporalidades de certas localidades. Por isso, de algum modo se perceber participante de uma “identidade coletiva” pode ser também estratégico em termos de mobilização diante dessas causalidades que vulnerabiliza as vidas, embora saibamos que não precisamos compor tal identidade para se aliançar a lutas e reivindicações políticas, nesse caso, por exemplo, novamente nos deparamos com a reivindicação das ruas como um espaço público e coletivo, uma luta que deveria ser compartilhada por todas as pessoas.

Com isso, gostaria novamente de reforçar que a Rádio Vozes da Guaicurus é um dos espaços potentes de mobilização política e de debates sobre o mundo que nos coloca para refletir a sociedade a partir dos saberes das putas. Alguns episódios são roteirizados com a parceria das alunas da PUC-Minas do Curso de Psicologia. Além disso, há outras parceiras, alianças formadas com profissionais de diversas áreas de atuação, entre elas da saúde, que são convidadas para debater temáticas específicas que atravessam as experiências das mulheres de diversos contextos sociais, trazendo uma multiplicidade de assuntos embasados nas experiências das sujeitas que compõem os episódios e nas políticas públicas.

#### 3.4.1. Maternidade, política de higienização e possibilidades de alianças na rádio

Figura 6 - Capa do episódio 20, “Maternidade”, da Rádio Vozes da Guairucus



Fonte: Podcast *Rádio Vozes da Guairucus*. Spotify, 2023.

No vigésimo<sup>11</sup> episódio lançado em junho de 2021 pela Rádio, foi abordado o tema da maternidade. Esse episódio foi conduzido por alunas do curso de Psicologia da PUC Minas, e teve a participação de uma Ginecologista Obstétrica, que nos orientou a respeito dos procedimentos indispensáveis para as pessoas que estão gestando, como exemplo: os acessos ao pré-natal através no Sistema Único de Saúde (SUS). Além da médica, o episódio contou com a participação das trabalhadoras do sexo que atuam na Guairucus, onde compartilharam suas experiências com a maternidade e a estigmatização atravessada ao fato de terem filhas/os e serem putas.

Entre todos os episódios disponibilizados, decidi por trazer esse para refletirmos, pois assim que o ouvi, ele me fez lembrar rapidamente de uma movimentação contra a publicação de uma portaria que ocorreu no ano de seu lançamento, em 2021. No dia 19 de abril de 2021 era publicada a Portaria de nº 13/2021, pela Secretaria de Ciência e Tecnologia (SCTIE) do Ministério da Saúde, que previa como uma estratégia de saúde pública a implementação de um programa de prevenção a gravidez não planejada. A questão é que tal programa abarcava apenas

<sup>11</sup>Disponível

em:

<https://open.spotify.com/episode/7zUVOJgJd3M29rXW8cLMzj?si=2df20e8944c0489b>

Acesso em 25 de setembro de 2024.

um “público-chave” para a implementação do método contraceptivo por meio do implante subdérmico com etonogestrel. O documento publicado em 2021, pelo Ministério do Saúde, previa como público para esse programa:

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. (BRASIL, 2021).

Segundo as autoras Claudia Carneiro da Cunha e Martha Cristina Nunes Moreira (2021, p. 01)

A Portaria se alicerça no relatório da Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias no SUS (CONITEC) do Ministério da Saúde - que conclui sobre o impacto orçamentário da universalização desse método -, descumprindo os princípios de universalidade e equidade do Sistema Único de Saúde (SUS), violando a autonomia corporal e reprodutiva dessas mulheres.

O fato de as autoras trazerem para discussão tal questão como uma problemática da violação dos direitos sexuais e reprodutivos, a partir dos princípios abordados no SUS, corrobora intimamente com as justificativas e debates que compuseram as movimentações das ativistas feministas à época a respeito dessa portaria. “Não são quaisquer mulheres e corpos os alvos dessa ação” (Cunha; Moreira, 2021, p. 02). Se a política do SUS está implicada em acolher universalmente todas as pessoas, porque lançar de uma estratégia onde apenas as corporalidades historicamente direcionadas as margens sociais são tomadas como corpos onde a gravidez deve ser “indesejada”? Poderíamos olhar tal política sobre a perspectiva da equidade, dos direitos equalitários para sujeitas em condições de vulnerabilização, no entanto, vejamos, não é qualquer estratégia de política pública de saúde que está sendo direcionada para esse público, mas uma que perpassa especificamente à não produção da vida. Me parece que, não há uma proteção da vida pela diferença, mas uma não produção da própria diferença, e aqui a tomo como algo incontornável a nós, pois afinal, o problema não são as diferenças, mas como produzimos desigualdades a partir delas.

É importante frisar que, embora se tenha a possibilidade de escolha para a utilização ou não desse método contraceptivo, não é possível desconsiderar que compartilhamos de uma política de gestão da vida constituída por perspectivas colonizadoras – entre elas, pela lógica da moral -, é como se dissessem: não queremos filhos/as da puta.

A biopolítica, estruturada no sentido da manutenção da vida individual e coletiva, se coloca num jogo amplo de relações, normatizando a reprodução, determinando os formatos de família e a forma de se exercer o sexo, moralizando-o; prezando a disciplina dos corpos, sobretudo por meio dos cuidados de saúde. No plano populacional, os efeitos do biopoder norteiam as políticas do sexo e as relações de gênero. Tais efeitos são acionados para “regular” corpos abjetos que afrontam as normas, que misturariam (não necessariamente todos estes elementos) sexo, erotismo, hierarquia, gozo, risco, perigo, inversão de papéis, assimetrias, drogas, descontrole, desejo exacerbado, violência, entre outros. (Ibidem, p. 02)

Conforme mencionado, essa percepção - de regulação das corporalidades - esteve compartilhada por diversos movimentos feministas, incluindo as *putafeministas*, tal posicionamento ficou evidente através da publicação feita pela Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA) em nota conjunta com outras associações, coletivos etc., onde repudiaram tal política, descrevendo-a como: “[...] higienista, classista, racista e baseada em estigmas sobre as populações às quais se destina, que já sofrem obstáculos e impedimentos no exercício da maternidade e da autonomia corporal<sup>12</sup>”. Dos movimentos de trabalhadoras do sexo, assinaram essa nota conjunta: “Tulipas do Cerrado: Rede de Redução de Danos e Profissionais do Sexo do DF e entorno” - aqui já mencionada -; “Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe (RedTraSex)”; “Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais (CUTS)”; “Clã das Lobas”; “Coletivo Rebu”; e “Articulação Nacional de Profissionais do Sexo – ANPROSEX”. Tal nota ainda nos traz uma articulação em aliança de diferentes corporalidades, que compartilham do enquadramento da vulnerabilização.

E, mesmo que a Portaria no 13/2021 não tenha em primeira mão um caráter compulsório, ela traz ventos conhecidos que nos alertam para práticas que violam os direitos sexuais e reprodutivos de mulheres em situação de vulnerabilidade social. (Ibidem, p. 03)

A Rádio em seus episódios aposta no comprometimento com a vida, contra a regulação dos corpos e traz demandas por políticas públicas, e/ou mesmo revisão delas, prezando pela articulação com as pessoas envolvidas. Embora a discussão sobre a maternidade abordada no episódio 20 não tenha trazido a portaria aqui citada especificamente, elas trouxeram reflexões que contribuem para o fortalecimento dessa pauta, críticas aos processos de estigmatização contra corporalidades que foram condicionadas a vulnerabilidade. É preciso buscar estratégias

---

<sup>12</sup> Disponível em: <https://abiids.org.br/em-nota-organizacoes-exigem-que-ministerio-da-saude-revoguem-portaria-que-instituiu-implante-para-prevencao-de-gravidez-indesejada-de-mulheres-que-vivem-com-hiv-aids-e-outras-situacoes-de-vulnerabilidade/34780> Acesso em 25 de setembro 2024.



de resistir diante dessas formas de regulações, como essa portaria, pois como nos disseram no episódio, no contexto da maternidade: “uma professora não vai ser julgada igual uma prostituta [por ser mãe]”; não será vista como um “mal exemplo para os filhos”. Me encontro com esse episódio me dizendo da importância de construir coletivamente as pautas políticas, pois se não há essa escuta coletiva: “neste caso, as mulheres não estão sendo protegidas pelo Estado por suas ‘diferenças’, mas terão de ser protegidas do Estado.” (Cunha; Moreira, 2021, p. 02).

Importante marcar ainda que, a Rádio tem um outro episódio que aborda os Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos (DSDR), lançado em outubro de 2020. Tal episódio de número 5 traz como proposta, no entanto, algumas reflexões envoltas do direito ao aborto como uma questão a ser considerada pela saúde pública, elas fazem, inclusive, alusão ao Dia da Luta Pela Descriminalização do Aborto na América Latina. Na descrição do episódio, elas marcam: “estamos unidas contra a criminalização das mulheres e pessoas que gestam. Aborto seguro, legal e gratuito já!”. É interessante, que nesse diálogo, as profissionais estão conversando com o movimento das “Evangélicas pela igualdade de gênero”, que ao contrário do fundamentalismo religioso, elas anunciam no episódio que todas as pessoas precisam ter: “liberdade dos seus corpos e dos seus úteros”. Abaixo está a capa do episódio citado.

Figura 7 - Capa do episódio 5, “Direitos Sexuais e Reprodutivos II”, da Rádio Vozes da Guairucus



Fonte: Podcast Rádio Vozes da Guairucus. Spotify, 2023.

Esse diálogo colabora para fomentarmos a necessidade de articulação com várias sujeitas, de ouvir diversas realidades com as pessoas envolvidas e impactadas pela falta do acesso seguro

e gratuito ao aborto, inclusive de refletir quando há possibilidades de alianças com os movimentos religiosos, entre eles, aqui também destaco as “Católicas pelo direito de decidir”. Ouvir esse episódio me auxiliou a voltar a perceber algumas tradições religiosas, como espaços possíveis de alianças e diálogos, ainda que, majoritariamente e historicamente – como já apontado em algumas edições do *Jornal Beijo da Rua* - elas tenham sido repressivas com alguns sujeitos e sujeitas. Tendo a dizer que, é possível ver alguns movimentos e/ou pessoas dissidentes dentro desses próprios espaços de tradições religiosas que estão se implicando numa luta pela equidade.

Ouvir com as *Vozes da Guaicurus*, nos coloca para refletirmos sobre como construir formas de alianças. Novamente, as putas nos ensinando como articularmos pelas diferenças, mas enquanto minorias de gênero, em prol de uma justiça social. Isso fica evidente quando assinam uma nota junto a outros movimentos feministas contra uma política pública, que ao invés de cuidar é preciso se tomar o cuidado, ou quando convidam para diálogo mulheres evangélicas para dialogar sobre o aborto. O modo como conduzem e fortalecem suas lutas, me faz lembrar novamente da Butler, quando a autora diz:

os direitos pelos quais lutamos são direitos plurais, não está circunscrita, de antemão, pela identidade; isto é, não constitui uma luta apenas de determinadas identidades, e certamente é uma luta que procura expandir aquilo a que nos referimos quando falamos ‘nós’. (Butler, 2019, p. 75)

A Rádio nesse sentido nos convida também para pensar em estratégias de alianças, em como é possível pensar no “nós”, enquanto uma nomeação coletiva para aquilo que viemos anunciando nesse trabalho, como é possível viabilizar uma ética da coabitação e se aliançar pelas diferenças.

#### **4. ENCONTROS A PARTIR DE DIFERENTES CENAS DO TRABALHO SEXUAL**

---

Gostaria de contextualizá-las(os) que essas cenas que trago fazem parte de alguns dos encontros que tive com as trabalhadoras do sexo junto da equipe da OSC, que já mencionei antes, assim como de outras parcerias que fiz com o Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA) e com a Maria, uma amiga mestranda em Antropologia Social e Cientista Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Minha trajetória de formação acadêmica permitiu esses diversos diálogos e agora, com o putafeminismo, as penso em termos de estratégias de alianças. Além da pós-graduação em Antropologia, sou cientista social, formada pela UFMS em 2017 – local onde conheci Maria. Foi por meio das Ciências Sociais – mais especificamente do Impróprias, um Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças (FACH/UFMS) coordenado pelo Prof. Tiago Duque, que também foi meu orientador de pesquisa no mestrado – que eu conheci a OSC, aproximei-me das ações da instituição e comecei a atuar nos seus projetos sociais. A atuação nos territórios junto às trabalhadoras do sexo ocorreu devido a esses projetos sociais voltados para a promoção da saúde e prevenção de HIV/Aids e outras Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs), que ocorreram sobretudo em 2019; atualmente ela permanece pontualmente em algumas localidades de Campo Grande. Através desses projetos foi que conheci o serviço do CTA, e pudemos produzir essa parceria. Logo, algumas cenas aqui narradas vieram antes mesmo de eu ter escrito o pré-projeto desta tese. De todo modo, irei trazer os contextos em que cada um dos encontros aconteceu, onde se situou e agora acompanhados por uma puta-epistemologia das alianças possíveis.

Esses projetos em que pude participar foram importantes mediadores para que eu pudesse conhecer algumas das políticas de saúde voltadas à prevenção do HIV/Aids e outras ISTs, e sobretudo foi um trabalho que me aproximou das questões que envolviam a economia sexual em Campo Grande. A partir da metodologia proposta pela equipe, também passei a escutar com mais atenção as realidades das trabalhadoras do sexo e suas falas, que demonstram outras formas de ser/estar no mundo. Passei a presenciar acontecendo do meu lado os atos estigmatizantes que socialmente as deslegitimam enquanto trabalhadoras, quando, entre os exemplos, os carros passavam nas ruas buzinando com olhares desaprovadores.

Esses processos que produzem uma precarização do trabalho sexual concomitantemente são sustentados por uma estrutura de produção de modos de vida, na qual negociar o sexo em troca de dinheiro é visto num primeiro plano como uma prática imoral e conservadora. A imoralidade e o conservadorismo, no entanto, são modalidades heterogêneas que foram estrategicamente coladas para direcionar o que uma sociedade deve considerar como práticas dissidentes de uma única norma – norma na qual o matrimônio heterossexual e monogâmico

aparenta se encaixar. Nesse sentido, a colagem imoral e conservadora se torna um enunciado no qual essas categorias se apoiam umas nas outras para subalternizar pessoas. Elas são sustentadas através das formas pela qual buscamos controlar os corpos, dentro de uma lógica colonizadora. Esse controle colonial não acontece somente porque há uma troca sexual monetizada, mas porque são mulheres que estão realizando uma monetização do sexo. O gênero produzido no âmbito da colonialidade não permite que mulheres possam exercer o sexo fora do escopo da reprodução, que dirá como um trabalho. Como nos apontou Maria Lugones (2010, p. 59, tradução nossa), “dito de outra forma, todo o controle do sexo, da subjetividade, a autoridade e o trabalho são expressos em conexão com a colonialidades [...]”<sup>13</sup>. A colonialidade do gênero produz suas vítimas, e sua superfície imoral e conservadora corrobora os resultados de tal implicação. Esse plano de controle colonial fortalece a marginalização do trabalho sexual, produzindo no corpo de trabalhadoras do sexo esse outro que não deve existir, logo “abjeto”.

É na própria produção do sujeito – reconhecido socialmente dentro de uma “matriz de inteligibilidade”, como nos coloca Judith (2016) – que a abjeção acontece, como o “exterior constitutivo” da própria existência do significado que damos à humanidade: sujeitos. Essa “matriz de inteligibilidade”, também anunciada pela Judith como uma “matriz excludente” (BUTLER, 2016), classifica como os corpos deveriam se produzir no mundo, isto é, como essa materialidade corpórea deve ser construída, com quem necessita se relacionar para se tornar sujeito, qual cor/raça, gênero, sexualidade, entre outras designações de “normas corporais”, deve lhe marcar para lhe garantir “humanidade”. Os que fogem ao molde dessa legitimidade, da produção de inteligibilidade, são considerados “abjetos”, por isso, compreende-se que o sujeito e o outro abjeto são exteriores constitutivos; a existência de um se deve à negação da existência do “outro”, “um exterior abjeto que está, afinal, ‘dentro’ do sujeito como seu próprio e fundante repúdio” (BUTLER, 2000, p. 113).

Esse contexto de designá-las como “abjeto” pelo trabalho sexual ocorre sobretudo quando as profissionais do sexo atuam em territórios mais marginalizados – como nas ruas, onde estão mais expostas à desproteção –, mas também é possível que mesmo nos territórios onde as relações envolvem um maior poder aquisitivo e proteção, como na prostituição de luxo, as profissionais sejam classificadas como esse “outro”, pois numa estrutura colonizadora é preciso sempre existir uma relação binária, na qual esse “outro” existe para que o sujeito idealizado também possa existir – a prostituição não é idealizada em nenhum desses contextos.

---

<sup>13</sup> “para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad [...]”

A autora Toni Morrison (2019) nos permitiu pensar o “outro” a partir do processo que nomeou como a “outremização”. Ainda que o conceito que a autora desenvolveu esteja situado em uma análise que não a da prostituição, acredito que ela pode nos ajudar a refletir sobre diversas questões sociais. Toni (2019) pensou a “outremização” para falar do modo como a branquitude se fortalece enquanto um movimento racista na sociedade, em que “outremizar” é uma prática que reforça a construção de um “outro”, diferente de si, como forma de constituir-se a si mesmo como humano (ocidental) e esse “outro” como desumano (abjeto), muito comum desde o início da colonização e escravização de pessoas negras no Brasil.

A “outremização” designa um processo cruel e sempre binário das relações humanas, no qual o “outro” é desfavorecido em detrimento do “ideal” para que este último prevaleça como modelo de hegemonia. O estigma relacionado ao trabalho sexual fortalece essa relação de tornar a profissional esse “outro” justamente pela via do trabalho; no entanto, podemos pensar em outros processos a depender dos marcadores sociais da diferença que produzem desigualdades sociais que estão constituindo suas identidades. Ainda que o cenário aponte para uma constante subalternização desses sujeitos, consigo perceber por meio dos encontros algumas linhas de fuga, rotas de escape, que viabilizam um viver menos martirizante. São cenas que apontam possibilidades de resistências onde parecia não haver.

As cenas aqui trazidas vão indicando uma precarização marcada pela pandemia da Covid-19, mas também mostrando uma produção de vida via a relação que elas têm com as políticas de HIV/Aids e outras ISTs, bem como por outras redes de pessoas. Com esses encontros, também me coloquei para refletir sobre os limites éticos de fazer pesquisa, venho me tensionando a caminhar com uma submetodologia indisciplinada, compromissada em ser guiada por uma puta-epistemologia, assim esse trabalho é uma aposta numa “postura metodológica indisciplinada. Em favor da própria indisciplinada que caracteriza o corpo, uma das principais linhas-de-força deste estudo” (MOMBAÇA, 2016, p. 344). Durante os encontros, vocês perceberão que fui sendo acionada de formas em que ser pesquisadora pareceu me compor apenas em alguns territórios, não no sentido que eu deixei de sê-la, mas porque os encontros não me acessaram dessa forma; com muita frequência fui a “menina da saúde”.

Esses encontros, que também chamei de cenas, me apontaram para alguns processos de produção de saúde com a prostituição e agora entendido como uma puta-epistemologia. Essa produção de saúde se apresentou como o modo pelo qual um corpo vem se tornando possível no mundo em meio às violações sofridas, pois foi marcado socialmente para não existir. A prostituição, ao produzir saúde, reivindica um reconhecimento, um “espaço de aparecimento

público”, como Butler (2019) nos traz, mas, sobretudo, com o puta-feminismo e com uma puta-epistemologia, entendemos que se tratam de saberes voltados para direitos humanos, sociais, direito à cidade e ao próprio corpo. Esse aparecimento público é mais do que um simples aparecer, é uma ação necessária em meio às perdas dos direitos, um acontecimento que marca a viabilidade e a luta para uma vida digna. Essa forma de aparecimento é pública e política, concomitantemente, justamente porque é um corpo precarizado reivindicando um lugar de existência no mundo. Diante do lugar de precariedade no qual a prostituição foi inserida é que considero a produção de saúde através da prostituição como uma das formas de aparecimento, que marca um posicionamento visível, uma forma de saber – uma puta-epistemologia. Além disso, pensar a prostituição como produtora de saúde é tensionar o local do conhecimento irreduzível do saber médico. Pensar com as trabalhadoras do sexo, no modo como elas lutam e ocupam o mundo, se torna uma postura incontornável, de modo que lutar com essas vidas para que se tornem vivíveis é um posicionamento ético, político e epistemológico, em que “estamos testemunhando e colocando em prática a própria atividade de laços de solidariedade que emergem através do espaço e do tempo” (BUTLER, 2019, p. 112). Dito de outra forma, como Butler pensou, a luta pelas vidas precárias não é uma pauta identitária, mas uma questão da incontornabilidade ética, em que precisamos pensar em modos alianças com as diferenças.

Pensando com a prostituição, foi possível desmontar algumas concepções sobre outros aspectos da vida, como exemplo, as sexualidades contra-hegemônicas que também compõem as vidas de trabalhadoras do sexo, assim como racismo, transfobia e outras formas de subalternizações. Ainda que algumas das cenas não tenham ocorrido tão recentemente, percebo a potência de pensá-las produzindo outras modalidades de vida que não estão restritas e aprisionadas ao passado. Distinto do que foi no primeiro encontro, hoje consigo pensar com elas a partir de outros critérios teóricos e da própria forma como estou me constituindo como pesquisadora no presente, assim como Gregorio Kaminsky (2003, p. 09, tradução nossa) trouxe ao citar Michel Foucault:

[...] o livro me transforma, muda meus pontos de vista. Como consequência, cada novo livro altera profundamente os termos dos conceitos alcançados nos trabalhos anteriores. [...] quando escrevo, o faço, acima de tudo, para me mudar e não pensar como antes<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> el libro me transforma, cambia mis puntos de vista. Como consecuencia, cada nuevo libro altera profundamente los términos de los conceptos alcanzados en los trabajos anteriores. [...] cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.

As cenas também me modificam. Não são esgotáveis as possibilidades de visitar uma história e pensar com elas outras formas de intervenções no mundo. Trabalhar com essas cenas vem sendo uma produção de novas memórias de algo que já vivi de outras formas e que trago aqui pois percebo como são importantes para a constituição de uma das linhas que proponho pensar junto da prostituição: sua possibilidade subversiva e transgressiva de modificar as produções das colonialidades, sobretudo, de gênero e sexualidade, bem como suas estratégias para pensar a viabilidade de novas alianças com os feminismos.

#### 4.1. Cena 1: “Deus me livre gozar com homens”

Minha proposta inicial, ainda no pré-projeto desta tese, descrevia como objetivo uma investigação que pudesse compreender quais eram os limites da sexualidade na economia sexual. Dito de outra forma, buscava observar os possíveis distanciamentos entre uma prática sexual profissional e uma outra prática sexual que envolveria o afeto romântico, a qual é atribuída rapidamente ao sexo com o desejo. Num ato que agora analiso como um olhar colonizador, e até conservador, coleí o afeto ao sexo e ao desejo como complementares de uma prática sexual quando essa não era praticada profissionalmente, como se não pudesse ter afetos nesta. Caberia a uma pesquisa dizer quando uma relação sexual envolve desejo ou não? Percebida essa errônea presunção, creio que não cabe a nós pesquisadoras(es) traduzir os limites da sexualidade, ainda que seja cogitado como possível apontar algumas aproximações e distanciamentos entre o sexo comercial e não comercial. Creio que numa pesquisa com metodologias indisciplinadas não é interessante trazer essas diferenças comparativas; ao contrário, vejo mais potência em pensar o trabalho sexual desde si mesmo a partir de sua forma de produção de conhecimento e não como objeto a ser conhecido. As cenas, os diferentes encontros nos territórios, trombar-se com a alteridade, surgem como interessantes movimentações que apontam para as múltiplas possibilidades do trabalho sexual. Evidentemente que essa multiplicidade é potência, pois retoma para novamente nos distanciarmos das histórias únicas (ADICHIE, 2019), isto é, das únicas histórias de o que seria a prostituição, possibilitando uma expansão das discussões para além do corriqueiro sexo, prazer e/ou dinheiro.

Ainda que eu não tenha seguido esse roteiro inicial aqui descrito, ter pensado nos limites da sexualidade me ajudou a ouvir que o trabalho sexual não se reduz a uma experiência heteronormativa. Durante uma ação do projeto Viva Melhor Sabendo (2019), financiado pelo



Departamento de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis (nome atual) do Ministério da Saúde do Brasil e executado pela OSC, ouvi a frase narrada por uma profissional do sexo que considerei ter sido o despertar de um processo descolonizador da heteronormatividade do trabalho sexual: “Deus me livre gozar com homem”. O contexto da frase ocorreu numa casa de shows muito antiga e conhecida em Campo Grande. Nós, a equipe do projeto, estávamos realizando ações de promoção à saúde e prevenção contra Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs) e HIV/Aids; na ocasião, conversávamos sobre o uso indicado pelo Ministério da Saúde do preservativo interno (mais conhecido como camisinha “feminina”). Eu falava sobre a importância do uso nas práticas sexuais como prevenção às ISTs e da possibilidade de o preservativo estimular o clitóris, devido à argola externa que compõe a estrutura desse modelo de camisinha. Nesse momento a frase foi dita.

O gozo aqui desmontou toda uma estrutura de preconceitos heteronormativos que também envolve as trabalhadoras do sexo. Ouvi-la após dizer “sou lésbica, só gozo com mulheres” me colocou para refletir sobre a forma como estava abordando as questões dos insumos de prevenção e mesmo reconhecer outras marcas de diferenciações que as constituíam como sujeitos para além do trabalho sexual – e que podem, inclusive, ser uma questão mais importante do que o estigma social e moral atribuído ao seu trabalho, como o caso de ser uma mulher lésbica. Após esse encontro, passei a descolar as concepções de que as práticas sexuais designam as orientações sexuais, bem como que os desejos sexuais também orientam exclusivamente essas práticas, a princípio amparada sobre a perspectiva de que: é possível que mulheres que se orientam como lésbicas pratiquem na sua atividade laboral sexo com homens. No entanto, também é necessário expandir tal perspectiva de descolamento nas relações fora do trabalho sexual, isto é: quais são as vantagens, em termos de políticas públicas, em colar uma prática sexual a um único tipo de orientação sexual? Seria possível pensar as práticas sexuais, em si mesmas, em termos de vulnerabilidades nas ações de prevenção e promoção à saúde?

Solange Santana e Márcio Ricardo Coelho Muniz (2020) nos trouxeram questões interessantes a partir da dramaturgia que ajudarão a refletir sobre esse encontro necessário que tive na casa de show e que considero um despertar para a crise da heteronormatividade. É interessante olhar como foi através da prostituição que outras questões sociais foram surgindo, bem como enfatizar que, assim como ambos, autora e autor, me sustento na ideia de que “[...] ainda que a lesbianidade seja entendida como prática sexual e afetiva entre mulheres, não se defende aqui uma identidade lésbica normativa, fixa e imutável” (SANTANA; MUNIZ, 2020, p. 125). Santana e Muniz fazem uma análise da dramaturgia Monsanto (1979), do português

Bernardo Santareno (1920-1980), que tem como personagem secundária Amélia, narrada como uma mulher cisgênero, lésbica e trabalhadora do sexo. O texto nos traz um interessante questionamento: “[...] as categorias lésbica e prostituta não seriam formas de classificar os sujeitos, predeterminando os modos de conduzirem seus desejos e práticas erótico-sexuais?” (SANTANA; MUNIZ, 2020, p. 134-135). O desejo não é mais complexo do que o reducionismo a que é atribuído, em que é direcionado ao mesmo tempo em que direciona as orientações sexuais?

A narrativa da casa de show, bem como a personagem de Amélia, também me ajuda a pensar que o gozo pode estar no âmbito do sexo com o desejo pelo outro, ao mesmo tempo que anuncia que esse mesmo desejo não é exclusivo do afeto romântico, justamente porque as narrativas anunciam possibilidades, multiplicidades, e não as limitam. Nesse sentido, a frase “Deus me livre gozar com homem” diz mais do que simplesmente sobre quem é o sujeito com quem se goza e mais do que o gozo também acontecendo no âmbito do sexo comercial; ela diz sobre como a prostituição de uma mulher lésbica pode trazer leituras inquietantes sobre mundos e possibilidades anticoloniais para refletir sobre sexualidades e quebras de matrizes heteronormativas. “Se a mulher que sente desejo e obtém prazer sexual com outras mulheres contesta a coerência entre sexo, gênero e desejo, o que sugere que ela não poderia sentir prazer com homens?” (SANTANA; MUNIZ, 2020). O sexo comercial não é universalmente e restritamente definido como o não gozo, o não prazer, o não afeto, mas também não é possível dizer o que ele é, justamente pela tamanha multiplicidade de explicações que lhe são atribuídas.

E se for lésbica e prostituta, como Amélia, deve-se inferiorizar sua identificação e seu desejo, mesmo sabendo que as relações sexuais, que mantêm com homens, estão na ordem do trabalho? Afinal, a lesbianidade e a prostituição também não indicam que as performances de Amélia contestam a base da matriz heterossexual, isto é, a unidade entre sexo, gênero e desejo? Por fim, definir um status de lésbica como fixo e inalterável não seria um modo de reproduzir os dispositivos que buscam cercear outras possibilidades de vivenciar as sexualidades? (SANTANA; MUNIZ, 2020, p. 134-135).

A *performance* conforme citação é política, ela subverte a coerência do sexo, gênero e desejo de modo que quanto mais “bagunçamos” essa matriz heterossexual, mais nos desprendemos dos modelos hegemônicos restritos da sexualidade – “não obstante as práticas sexuais não definem a orientação sexual dos sujeitos, é preciso considerar que Amélia problematiza qualquer definição estanque, porque se prostitui no Parque Monsanto, tendo apenas homens como clientes” (SANTANA; MUNIZ, 2020, p. 125). O trabalho sexual, por meio dessas narrativas, me aponta que as sexualidades, ao mesmo tempo em que são meios pelo

qual a sociedade obtém controle e poder sobre os outros, também são vias de possibilidades para resistências anticoloniais. Acerca da personagem de Amélia, “o efeito político da lesbianidade, em *Monsanto*, a priori, encontra-se na recusa em ser subjugada, totalmente, em seu desejo, devido ao corpo definido biologicamente como feminino e às condições sociais precárias” (SANTANA; MUNIZ, 2020, p. 127). Amélia, ao anunciar-se como mulher lésbica e prostituta, bem como a trabalhadora do sexo com a qual me encontrei nessa cena 01 dizer que não goza com homens, as afirmavam como sujeitos desejantes e conhecedoras de si, que vivenciavam as sexualidades de modo transgressivos por não se adequarem às normas heteronormativas.

Segundo descrito por Judith (2016), o conceito de *performances*, pensado nas relações de gênero, surge como uma crítica à ideia da naturalidade do gênero como essência e do corpo como matéria natural. A autora contesta usando o conceito para sugerir que o corpo não é natural, mas tão cultural quanto o gênero. Ambos são problematizados como construções discursivas. Buscando sintetizar o conceito, Carla Rodrigues (2012, p. 150-151) diz que a *performance*, na perspectiva butleriana,

[...] pode se dar em qualquer corpo, portanto desconectado da ideia de que a cada corpo corresponderia somente um gênero. Butler propõe repensar o corpo não mais como um dado natural, mas como uma “superfície politicamente regulada” [...] A repetição das normas como performance se dá sempre ao mesmo tempo em que se dá a possibilidade de burlá-las, de fazê-las nem verdadeiras, nem falsas [...]

O encontro na casa de shows com uma mulher lésbica que atua como profissional do sexo e exerce seu trabalho apenas com homens contraria a linearidade da matriz de inteligibilidade, mas não somente; vejo que suas *performances* também burlaram as diretrizes dos protocolos das políticas de HIV/Aids e outras ISTs, que nos orientavam, até então, numa intervenção restritamente heterossexual. Elisiane Pasini (2010) diz que a prostituição se define como uma atividade em que: mulheres estabelecem relações sexuais com diferentes homens em troca de dinheiro. Este homem, que na leitura entendi como cisgênero, é classificado por ela como sendo o cliente, “aqueles homens com quem as garotas mantêm relações sexuais no contexto da prostituição, caracterizadas, principalmente, pelo contato sexual e pelo dinheiro” (PASINI, 2010, p. 183). Pensar em políticas de saúde tendo como base essa compreensão atual do trabalho sexual é restringir a relação da prostituição numa prática heteronormativa, ou seja, o mesmo que limitar as práticas e possibilidades de clientes serem outros sujeitos: mulheres cisgêneros, mulheres transexuais e/ou homens transexuais, e/ou mesmo colocar as próprias profissionais do sexo, nas suas relações sexuais fora do sexo comercial, em uma regra

heteronormativa da sexualidade. Ainda que a atuação profissional de uma mulher lésbica seja restrita a atender clientes homens cis, fora do trabalho elas também precisam estar amparadas pelas políticas de saúde; logo, não é interessante uma intervenção restrita às práticas consideradas heterossexuais.

A lesbianidade apareceu como uma das intersecções que constituem as experiências de profissionais do sexo e pode ser um marcador estratégico interessante para situar as existências de agenciamentos de si no trabalho sexual. A agência é a capacidade reflexiva de pensarmos nossos próprios contextos e possibilidades de ser/estar no mundo. Podemos pensar nessa consciência reflexiva, como descrito por Neiva Furlin (2013), quando traz o sujeito e a agência no pensamento de Judith. Essa seria uma capacidade dos sujeitos que é despertada via desejos que as(os) possibilitam pensar sobre si próprias(os). Neste sentido, o desejo é, em certa medida, o de ocupar locais de uma não aceitação das normas, nos quais a agência se manifesta possibilitando uma ação de resistência; neste caso, estar na prostituição e ser lésbica são resistências diante de regras normativas, e subvertê-las possibilita a descolonização da matriz de inteligibilidade.

[...] certos tipos de identidades de gênero parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero (BUTLER, 2016, p. 44).

Ouvir as profissionais do sexo cujas dissidências do desejo também permeiam suas experiências nos convida a revisar os processos de colonização das sexualidades, nos quais a heterossexualidade se fixou como referência universal. Neste sentido, tanto o trabalho sexual quanto as dissidências sexuais são potentes para revisarmos os modos como estamos assujeitando e adestrando processos de vida e constituições de sujeitos através de “dispositivos disciplinares”, conforme apontado por Michel Foucault (1999). Estes são dispositivos que monitoram nossos corpos, desejos, prazeres e subjetividades; logo, que almejam de alguma forma nos disciplinar. Por conseguinte, percebo que olhar para outros processos de subalternizações das sexualidades dos corpos dissidentes foi necessário para compreender a importância do exercício de ouvir as narrativas para além do trabalho sexual, isto é, comecei a olhar para prostituição como o meio pelo qual me encontrarei com outros mundos, discussões e anseios sociais. Encontrei-me por vezes em locais onde o trabalho sexual era apenas mais um trabalho, diferente de outras marcas de diferenciações que constituíam relações de opressões.

Da mesma forma com que me encontrei com o trabalho sexual anunciando as subversões das práticas sexuais através da lesbianidade de uma profissional do sexo, também me deparei com outras cenas em que outros marcadores sociais das diferenças que produzem desigualdades sociais se interseccionavam na produção das desigualdades.

#### 4.2. Cena 2: A “antiga Rodô”

Em meados de junho, após o ápice da pandemia de Covid-19, voltei a perambular por alguns espaços de sociabilidade da economia sexual em Campo Grande, mas que não fossem bares, boates, casas de massagem entre outros espaços fechados que, geralmente, possuem a administração de gerentes. As entradas nesses espaços quando gerenciados por outras pessoas é de difícil acesso. É raro entrar como pesquisadora nesses locais sem um vínculo com ações voltadas à saúde. Assim, para uma aproximação inicial que me fosse viável, achei que seria interessante estar nesses outros espaços praticados. Esses locais possuem outras formas de negociações; as trocas geralmente são com os comércios locais, os estabelecimentos que estão ao redor, como as lanchonetes, bares e hotéis, os quais as trabalhadoras do sexo utilizam como pontos de encontros com os clientes (nesse contexto, unicamente homens cisgêneros). Essas trocas também são vantajosas para as pessoas proprietárias dos estabelecimentos, já que há o consumo de produtos dos locais.

Um dos espaços mais conhecidos em Campo Grande onde ocorre essa dinâmica é a antiga rodoviária, conhecida também por pessoas que fazem intervenções no local como “a Rodô”. Localizada no Centro da cidade<sup>15</sup>, ela é foco de diversas ações de coletivos, projetos sociais e grupos religiosos. As pessoas que territorializam/terrorizam a Rodô são as(os) comerciantes locais, moradoras(es) de rua, trabalhadoras do sexo e usuárias(os) de drogas. Como nos apontaram Vladimir Eiki Kureda e Guilherme Rodrigues Passamani (2017), as atividades consideradas ilícitas, sobretudo o tráfico e o uso de drogas, foram caracterizando a Rodô na realidade social como um espaço “degradado”, assim como a constante movimentação de moradoras(es) de rua. Quanto à prostituição, os autores relataram que, ainda que não fosse percebida como uma prática que trouxesse violência e insegurança ao local, era considerada pelas(os) comerciantes locais como um elemento “poluidor” da imagem do local. Uma questão

---

<sup>15</sup> A Rodô está localizada entre as ruas Dom Aquino, Barão do Rio Branco, Joaquim Nabuco e Vasconcelos Fernandes, no bairro Amambaí, localizada no centro da cidade de Campo Grande. No ano de 2010, a Rodô foi desativada em função da inauguração de um novo terminal rodoviário fora de uma localização central.

interessante, já que são as mesmas trabalhadoras que frequentam e consomem junto dos seus clientes os produtos dessas(es) mesmas(os) comerciantes.

Não era a primeira vez que eu estava na Rodô. Durante o ano de 2019 eu me deslocava com muita frequência para aquele território com o IBISSCO, aqui já mencionado. Durante esse período, os projetos na Rodô também eram de orientação e prevenção a HIV/Aids e outras ISTs com as trabalhadoras do sexo (mulheres transexuais, travestis e mulheres cisgênero). No âmbito do projeto, fiz parte da equipe enquanto educadora social. Realizamos diversos trabalhos na Rodô: rodas de conversas, oficinas e abordagens para entrega de insumos. Nós íamos sempre numa equipe de três pessoas ao local e no período da tarde, por volta das 16h. O horário fora escolhido pois, depois de um certo horário, por volta das 18h, os estabelecimentos começavam a fechar, havia menos tráfego nas ruas e as trabalhadoras do sexo encerravam seu expediente. No contexto de pandemia, essas ações da OSC foram sendo fragilizadas devido ao risco de contágio da Covid-19. Assim, fomos – a equipe – para o isolamento social.<sup>16</sup>

É dentro desse cenário exposto que fui me reencontrar com uma modalidade de trabalho sexual mais precarizada, sendo realizada em tempos de pandemia na cidade, e classificada socialmente como a “prostituição de rua”, algo parecido com o “baixo meretrício”, conforme exposto por Maria Dulce Gaspar (1984), ainda que a denominação tenha sido indicada no contexto do trabalho sexual de Copacabana – RJ e em outra época. Entendo que essa categorização feita por Dulce seja interessante para contextualizar os processos de subalternização do trabalho sexual a que estou me referindo quando falo da Rodô, ainda que entenda os limites de tal classificação, tendo em vista que indicar o baixo, o médio e o alto meretrício não é o suficiente para falarmos sobre as modalidades de opressões na prostituição. Esses “modelos de meretrícios” são indicativos dos processos de subalternização das profissionais do sexo, pois dentro deles são feitas designações em categorias de “melhores” ou “piores” trabalhadoras a partir de condições de raça, etnia, classe, gênero e geração, conforme exposto por Thaddeus Blanchette e Ana Paula Silva (2009). Ainda segundo o autor e autora, “é bastante perturbador o fato de que o modelo de múltiplos meretrícios, que é sobretudo um modelo determinista, associa classe, raça, gênero e níveis de estigma em ‘pacotes’ holísticos” (BLANCHETTE; SILVA, 2009, p. 26-27). Assim, tendo em vista a “outremização” (MORRISON, 2019) das pessoas negras no Brasil, podemos imaginar o local que ocupam as

---

<sup>16</sup> Alguns editais de fomento que estavam previstos para aquele ano não liberaram orçamento para compra de equipamento de biossegurança, algo que potencializou a fragilização das OSCs durante o período.

profissionais do sexo negras nessa designação de “baixo, médio e alto” meretrício. Entre os diversos territórios que as trabalhadoras do sexo mulheres cis e pretas ocupam está a Rodô.

Compreendendo um pouco sobre a dinâmica da Rodô, convidei uma amiga, Maria, para estar comigo nesses primeiros reencontros. Maria é cientista social, mestranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e já havia realizado pesquisas no local com as(os) moradoras(es) de rua e usuárias(os) de drogas. Além disso, Maria se tornou uma grande amiga e parceira em outros projetos – que devo falar melhor adiante. Apesar do contexto ainda pandêmico, prontamente ela aceitou meu convite e se colocou muito interessada em criar uma aproximação com as trabalhadoras do sexo. Ela me disse ser atravessada pelas questões que envolvem a economia sexual, sobretudo porque teve uma parente próxima que trabalhou como profissional do sexo. Também havia outros motivos que a levavam a olhar para o trabalho sexual: segundo ela, a possibilidade transgressiva do modelo monogâmico e a crítica ao conservadorismo sobre as relações de trabalho que envolvem as práticas sexuais como principal serviço ofertado – assuntos que trarei mais adiante nesta tese, a partir das conversas e parceria que fizemos. Assim, diante do seu aceite, fomos organizando nossas idas ao local, um caminhar entre as ruas da Rodô, para tentar nos encontrar nas conversas com as trabalhadoras do sexo e, quem sabe, ouvir as primeiras de muitas histórias.

#### 4.3. Cena 3: “Você não tem uma cesta de comida para me dar?”

Fomos, Maria e eu, até a Rodô numa sexta-feira, por volta das 16h, como eu fazia com a equipe da OSC. Não havia nenhum bar aberto no local. Nenhuma moradora ou morador de rua. O local estava em completo silêncio, bem diferente do que era costumeiro. Na esquina do quarteirão, que é ocupado pela estrutura da antiga rodoviária, havia uma viatura policial, com dois homens fardados do lado de fora do carro. Ambos se mostraram indiferentes à nossa presença. Reconheci duas trabalhadoras do sexo que já havia me encontrado antes, nas ações realizadas junto à OSC: uma senhora, branca de cabelo preto, que já estava organizando sua bolsa para ir embora; e a outra mais jovem, branca de cabelos castanho, em diálogo com um potencial cliente.

Nos aproximamos para conversar com a senhora que já se organizava para ir embora. Ela sempre participou das ações desenvolvidas com a OSC na Rodô. Frequentemente realizava as testagens rápidas para HIV, sífilis e hepatite B, aceitava os insumos de prevenção (camisinhas externas e gel lubrificante), além dos materiais informativos sobre algumas outras

tecnologias de prevenção. Além de ser uma trabalhadora do sexo, também realiza alguns “bicos” em um salão de beleza na mesma localidade. Geralmente faz a limpeza do salão ou vai às compras para a proprietária. Em outra ocasião já nos relatou que deu entrada na aposentadoria, mas que ainda não foi contemplada. Ela não tem filhos e mora sozinha numa casa cedida em um bairro que fica a pelo menos uns 50 minutos de ônibus da Rodô, a depender do ponto em que desce.

Perguntei como ela estava – fazia tempo que não a via – e me mostrei interessada em saber como estava o movimento de clientes na Rodô, sobretudo na pandemia. Ela respondeu que estava bem e demonstrou não me conhecer, não desenvolvendo a conversa. Então me apresentei como “a menina da saúde” que realizava ações de prevenção a HIV/Aids com a OSC e perguntei se agora ela lembrava de mim. Ela lembrou e me perguntou de imediato: “Você não tem uma cesta de comida para me dar?”. Disse que a situação dela estava difícil, não tinha muitos clientes e os que apareciam saíam com as mulheres mais novas, que começaram a também fazer ponto na Rodô. Comentou sobre a aposentadoria que ainda não havia saído. Segundo ela, ainda “está nas mãos do advogado”.

Eu não tinha cesta de alimentos. Não tinha nada naquele momento que pudesse lhe oferecer como forma de acolher essa necessidade. Fomos até o local buscando ouvir histórias e me deparei de imediato com uma demanda que ilustrava perfeitamente a situação de vulnerabilidade em que se encontra uma mulher mais velha, autônoma, precisando trabalhar durante a pandemia em uma ocupação que por si só é socialmente marginalizada. Fora a pandemia, que também afastou os clientes das ruas, o marcador geracional me parece primordial para refletirmos sobre um dos motivos da falta de clientes, pois no âmbito do desejo, vemos que mulheres mais velhas são socialmente dessexualizadas, ainda que não seja uma regra. A não aposentadoria a direciona para permanecer num trabalho que aparentemente não lhe traz mais remuneração, assim necessita recorrer aos “bicos” no salão de beleza. É evidente que esses fatores a condicionam a estar vivendo em um período de precarização e a pedir os alimentos. Falei pra ela que não tínhamos as cestas, ainda assim ela disse que poderíamos deixá-las no salão de beleza, caso houvesse. Acredito que ter me anunciado como a “a menina da saúde” dos projetos de prevenção tenha dado indicativos de que eu poderia ajudá-la.

Nos despedimos dela, desejando-lhe sorte quanto a ser contemplada pela aposentadoria. Sem promessas, disse que se soubesse de alguma campanha de arrecadação de alimentos entraria em contato com ela. Enquanto nos despedíamos, a outra trabalhadora do sexo, visivelmente mais nova de idade, passava com o cliente que conversara minutos antes na nossa



frente; acredito que a negociação tenha sido bem-sucedida. Andavam em direção ao hotel em frente da Rodô, local onde geralmente ocorrem os programas, segundo as narrativas trazidas pelas trabalhadoras do sexo a partir de outros encontros.

Sensibilizadas com o pedido de alimentos, voltamos para casa, eu e Maria, pensando como poderíamos nos organizar para uma arrecadação destinada às trabalhadoras da Rodô. Acredito que não é raro nos depararmos, pesquisadoras, com encontros que nos colocam para refletir sobre quais são os limites de uma intervenção na pesquisa. Pergunto-me: o que é possível e o que não é possível de intervir? Ficaria a nosso critério? Eu diria que nesse caso o que me atravessa é a possibilidade de agir. Aqui me encontro no ponto em que é percebido o não distanciamento entre ser pesquisadora e uma prática cidadã. Quando um sujeito com o qual você vem dialogando no campo social de pesquisa lhe pede alimento, não é possível não o fazer. Não há como não se incomodar com as condições sociais que lhe direcionaram a estar naquele espaço de vulnerabilidade. Não há como não se indagar sobre onde se encontram materializadas as políticas que deveriam garantir uma vida viável para mulheres mais velhas que ainda não conseguiram sua aposentadoria. Nessa narrativa de precariedade, é importante refletir sobre os significados do que é uma prática de assistencialismo, pois o contexto é de uma assombrosa decadência das políticas públicas durante a pandemia, que subverte todos os sentidos de “assistência”, necessidade e a importância de uma cidadania coletiva justamente porque o Estado-nação descumpra seu papel, colocando-se em prol de uma política de morte, determinando no campo social quem são as pessoas que não merecem viver, pois são seres abjetos, não humanos, “outremizados” (MORRISON, 2019).

A pandemia potencializou, além da insegurança alimentar, muitas outras precariedades e nos ilustrou o funcionamento desse processo de “outremização”, quando passamos a ver como algumas vidas foram sendo deixadas para morrer pois não eram consideradas vidas vivíveis (BUTLER, 2015), algo que pude perceber no contexto do trabalho sexual da Rodô, mas também em vários outros cenários sociais. Como vem apontando Judith (2015, p. 13), “uma vida específica não pode ser considerada lesada se não for primeiro considerada vida”; logo, sendo as profissionais do sexo consideradas abjetas da sociedade, não seriam suas vidas lamentadas, pois não há lesão no que não é considerado vida – ou seja, “sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente da vida” (BUTLER, 2015, p. 33). A pandemia pareceu ser um mecanismo interessante para o Estado-nação nesse sentido, pois colocou em risco a morte da abjeção social quando desassistiu as vidas que não

são consideradas vivíveis, e que logo não deveriam ser enlutadas, entre elas as de profissionais do sexo.

Por conseguinte, essa lógica fica evidente quando lembramos o escopo da pandemia. Céu Cavalcanti (2020) nos mostrou as medidas tomadas de *lockdown* logo no começo da Covid-19, entre elas o fechamento de estabelecimentos comerciais e restrição da circulação de pessoas, como formas importantes para frear o ciclo de contágio. Ela analisou que essas ações, no entanto, foram empreendidas dentro de uma lógica biopolítica de controle dos corpos. Dito de outra forma, não se tratava apenas sobre como frear o contágio, mas de como a pandemia poderia estrategicamente mascarar uma política de Estado-nação que opera sobre a lógica “necropolítica”, conforme conceito empreendido por Achille Mbembe (2016). Isto é, houve um conjunto de medidas agenciadas pelo Estado-nação, através de normas, decretos e legislações que passaram a organizar nossa vida social, mas que foram pensadas sem compreender as dinâmicas singulares das pessoas que trabalhavam, por exemplo, nos contextos das ruas, como no caso do trabalho sexual. Em outras palavras, esses investimentos mostraram que houve (e há) uma negociação política para que alguns corpos vivessem enquanto outros fossem deixados para morrer, evidenciada pela enorme quantidade de trabalhadoras do sexo que foram para as ruas e esquinas, numa constante relação com a possibilidade do contágio e morte pela Covid-19 (CAVALCANTI, 2020).

#### 4.4. Cena 4: Um bar de prostituição e a babosa

Segundo Márcia Moraes, “pesquisar e intervir são inseparáveis, de sorte que a pesquisa, mais do que representar o mundo, é uma ação de produzi-lo, ou seja, pesquisar é performar certos mundos, é delinear fronteiras, fazer movê-las, alargá-las e problematizá-las” (MORAES, 2014, p. 132).

Nesses encontros, fui me deparando com formas de produzir mundos muito diversas dentro de uma mesma ocupação, a prostituição. Isso porque as trabalhadoras do sexo, para além do trabalho sexual, são marcadas por processos e experiências singulares, por vezes mais marcantes do que se prostituir, inclusive fazendo com que a prostituição desapareça de algumas narrativas. Em vários momentos as histórias que não faziam referência à prostituição eram mais interessantes de serem contadas por elas do que abordar o trabalho em si. Assim, comecei a perceber que ouvir as mulheres que estão na prostituição não é necessariamente ouvir sobre a prostituição, ainda que ela esteja atravessada em algumas das histórias. O interessante dessa

reflexão é que voltamos à lógica de que o que nos constitui não é apenas uma marca identitária, mas um complexo processo de identificações que nos aproxima de diversas identidades, conduzindo-nos a estar de certos modos no mundo. Durante as escutas desses outros processos que não narrava sobre a prostituição, vi-me sendo tensionada quanto aos limites de ser pesquisadora, quando me foi pedido uma babosa para auxiliar numa queimadura de pele.

Era uma terça-feira de manhã quando fomos, Maria e eu, até o bar da Rodô para conversar com as mulheres que ali trabalhavam. Já havíamos realizado a campanha de arrecadação de alimentos e fomos perguntar para elas se elas tinham interesse nas cestas básicas arrecadadas. Esse também era um local que eu já havia circulado em outras ocasiões a partir das ações de prevenção com a OSC. Quando chegamos, a gerente do bar, dona Déia, uma senhora negra de cabelo grisalho que ali trabalha há mais de 20 anos, muito simpática me reconheceu e pediu para nós entrarmos e nos sentarmos em uma das cadeiras. Com muita dificuldade para andar, ela foi caminhando rumo a um assento, com uma das pernas bastante inchada e machucada com enormes bolhas. Antes que eu pudesse perguntar o que houve, uma amiga de trabalho apontou para as pernas dela e disse: “eu já falei pra ela ir pra UPA”. Então perguntamos, quase formando um coral, Maria e eu, o que havia acontecido. Em uma das faxinas no bar, na tentativa de retirar os escorpiões que estavam aparecendo com frequência, deixou cair Creolina em uma das pernas, causando uma enorme queimadura do joelho para baixo.

Sentada com o celular na mão, foi nos mostrando o perfil de um padre que, segundo ela, “deu algumas dicas” para curar as queimaduras da pele. Em cima de onde se sentara havia uma prateleira com um engarrafado de água com quiabo que o padre havia sugerido como receita curativa. Durante a nossa conversa, alguns outros procedimentos de cura foram sendo trazidos, como a babosa (*Aloe vera*), uma planta conhecida por suas propriedades anti-inflamatórias e de alívio das dores de queimaduras. Ela ficou muito interessada em encontrar a tal da babosa, algo que tem em abundância na horta da minha casa. Mais tarde, já em casa, fiquei pensando o dia todo se levava a babosa para ela ou se isso era muita intromissão da minha parte; seria ético na pesquisa intervir dessa forma? Mas, ao mesmo tempo, ela queria encontrar a tal da babosa e eu tinha em casa. Separar nossos modos pessoais de conduzir a vida das relações que estabelecemos com outras pessoas é um exercício interessante, nem sempre possível. Geralmente vamos dando dicas aos outros sobre práticas de vida baseadas nas nossas experiências particulares, às vezes de forma consciente, outras vezes não. O cuidado que venho exercitando é de não me conduzir dessa forma justamente para não colonizar as pessoas, ditando

os modos como elas devem produzir as suas vidas. Certamente eu usaria a babosa. Por esse motivo foi que fiquei pensando um dia todo se levava ou não a babosa para dona Déia.

No dia seguinte voltei ao bar com a babosa. Quando me encontrei com a dona Déia, vi que estava com uma das pernas enfaixada. Ela andava muito melhor que no dia anterior e me disse que foi até uma UPA. Fiquei feliz por ela se apresentar melhor. Contou que foi medicada e mediram sua diabete. Segundo ela, tomou tanto soro que ficou “esfomeada” e me ofereceu uma bolacha “Club Social” que estava comendo no bar. Disse que lhe receitaram diversos remédios e uma pomada para passar na queimadura. Com a babosa em mãos, perguntei se ela ainda a queria, mas achava que talvez não fosse mais necessário. Ela aceitou e me perguntou: “sim, é bom para passar no cabelo também, né?”. Respondi que sim e deixei a babosa no bar – pronta para o uso, sem a seiva amarela e já descascada.

Esse encontro com dona Déia me fez perceber que o contexto da prostituição está além de negociações de programas com os clientes, do erotismo, da sexualidade, do sexo, desejo/prazer e entre outros que também são realidades que a perpassam. A prostituição com a qual venho me deparando, como no bar de dona Déia, aponta para outras narrativas de vida muito comuns às das pessoas que não estão na prostituição, mas que se encontram em condições de precariedade – como exemplo, a insegurança alimentar aqui já contada. Essas outras narrativas, evidentemente, estão sendo anunciadas pelo modo no qual estou me conduzindo nesses espaços, isto é, entendendo a potência de não fechar uma conversa em perspectivas universalizantes. Nesse sentido, aproximo-me da prostituição iniciando um diálogo sem questões preestabelecidas e muito menos direcionadas sobre o que já é considerado comum de sua realidade: a dimensão do sexo pago. Segundo Silvia Tedesco, Christian Sade e Luciana Caliman (2013, p. 307), “é preciso estar atento aos modos de proceder na construção da experiência ao longo da entrevista, a fim de promover sua abertura às variações, às multiplicidades para impedir seu fechamento em perspectivas totalizantes”.

Voltando para o dia do bar de dona Déia, enquanto conversávamos, vez ou outra ela me chamava para olhar fotos de seus familiares na tela do seu celular. Algumas fotografias eram fotos tiradas de outras fotos físicas, daquelas 10x15, por isso não eram tão nítidas. De repente ela começou a rir na frente do seu celular e me chamou para o lado dela mostrando a tela do aparelho. Sem anunciar do que se tratava, mostrou uma foto de quando era jovem. Na foto, dona Déia estava seminua. Brincou dizendo que naquela época as mamas eram “durinhas”. Parecia feliz em mostrar as memórias de uma outra época. Também me mostrou a foto de seu cachorro, um pequeno vira-lata preto que havia adotado da rua. Dona Déia tinha um cuidado

com os animais da rua; na frente do seu bar ela alimentava alguns gatos que ali ficavam. Naquele dia, também rimos de um rapaz alto que chegou muito simpático para oferecer um serviço de internet pro bar e, ao sair, quase bateu a cabeça na porta de entrega. Lembro da Déia brincando com a trabalhadora que estava sentada dentro do bar sobre o rapaz alto que havia acabado de sair: esse deve ter o “negócio” grande. Todas riram.

Numa mesma manhã falamos de tantos assuntos aparentemente desconexos que ilustrava o que a vida é: um emaranhado de assuntos diversos acontecendo ao mesmo tempo, por que seria diferente num bar de prostituição? O procedimento de uma escuta que permite um discurso livre e não direcionado me possibilitou ser tocada por assuntos e campos diversos de saberes que, por vezes, também atravessam os modos como penso o mundo, como o caso dos efeitos terapêuticos da babosa. Isso é possível pois nesses encontros as produções de experiências podem revelar-se e, por vezes, nas conversas, encontramos algo que temos em comum, isto é, “questões aparentemente desconectadas com a conversa podem traçar linhas de vizinhança [...]” (TEDESCO; SADE; CALIMAN, 2013, p. 310) entre nós, sujeitos em diálogo, apesar de todas as diferenças. Como abordado pelos(as) autores(as) mencionados anteriormente, quando falamos sobre produzir experiências dos/nos encontros, é como proceder com uma conversa qualquer, “é importante embarcar na conversa, tomando para si o assunto, deixando-se afetar por tudo o que ali está ocorrendo (fluxos de falas, ideias etc.) percorrendo com o entrevistado as diferentes linhas que estão sendo traçadas” (Ibid., p. 310). Desse modo, sendo guiada por essas diferentes linhas expostas foi que a babosa da minha horta apareceu no bar da dona Déia, um bar de prostituição próximo à antiga Rodô de Campo Grande.

#### 4.4.1. Em memória de dona Déia

Em memória de dona Déia, que veio a falecer em março de 2022, deixo transcritas as palavras de Conceição Evaristo, através do seu poema *Negro Estrela*, escrito também em memória de seu falecido companheiro.

#### **Negro-Estrela**

*Em memória de Osvaldo, doce companheiro meu, pelo tempo que a vida nos permitiu.*

Quero te viver,  
vivendo o tempo exato  
de nossa vida.

Quero te viver na plenitude  
do momento gasto  
vivido em toda sua essência  
sem sobra ou falta.

Quero te viver  
me vivendo plena  
do teu, do nosso  
vazio buraco.

Quero te viver, Negro-Estrela,  
compondo em mim constelações  
de tua presença  
para quando um de nós partir,  
a saudade não chegar sorrateira,  
vingativa da ausência,  
mas chegar mansa,  
revestida de lembranças  
e amena cantar no peito  
de quem ficou um poema  
que transborde inteiro  
a certeza da invisível presença.

*(Conceição Evaristo, 1990)*

#### 4.5. Cena 5: Prevenção e sua relação com “dar de graça”

Chegamos no bar da dona Déia numa sexta-feira à tarde; havia cinco profissionais do sexo trabalhando naquele dia, algumas sentadas dentro do bar, outras do lado de fora. Algumas delas com suas latas de cerveja na mão. Nesse dia em específico, eu havia entregado algumas camisinhas externas em casas de prostituição, mas quando cheguei ao bar já tinham acabado todas. De todo modo, passei para perguntar se elas estavam precisando, pois poderia levar no dia seguinte. Assim que cheguei, a dona Déia, simpática como sempre, ofereceu uma cadeira para nos sentarmos. Do lado de dentro, ela conversava com duas trabalhadoras e dois potenciais clientes. Do lado de fora, sentei-me ao lado de uma das trabalhadoras do bar, uma mulher branca

de cabelo com luzes californianas. Perguntei como estava o movimento, se elas precisavam de algum insumo para o trabalho. Ela me respondeu que sim, pois havia muito movimento de clientes, por isso precisavam de camisinhas e gel lubrificante. Falei que o gel lubrificante estava em falta no estado, mas que iria trazer as camisinhas no dia seguinte. Ela relatou que achava muito importante o trabalho do “pessoal da saúde” nos locais de prostituição da cidade. Ainda que eu não tenha me identificado dessa forma, o fato de realizar ações de entrega dos insumos para prevenção de HIV/Aids e outras ISTs acaba criando essa realidade na qual também sou acessada como o “pessoal da saúde”.

Durante nossa conversa sobre a importância das ações de prevenção à saúde, ela se colocou preocupada. Disse que era importante também falar sobre métodos de prevenção para as “meninhas que ficam dando de graça”, apontando para um grupo de jovens que naquele momento atravessava a avenida que fica de frente ao bar. Segundo ela, essas meninas “novas” que não cobram pelo sexo não se previnem contra o HIV e outras ISTs nas relações sexuais, estando mais suscetíveis às “doenças”. Além disso, relatou que as “meninhas” estão perdendo dinheiro, que poderiam, inclusive, se informar melhor na prostituição sobre os métodos de prevenção e ainda cobrar pelo sexo, ganhar seu dinheiro. Nas palavras dela: já que começaram a dar, melhor cobrar; só ficam preocupadas se vão engravidar ou não. Com esse diálogo, compreendo que há uma preocupação relacionada às práticas sexuais de meninas jovens, à importância em abordar a educação sexual, bem como entendo que o sexo pode ser cobrado, mesmo que não profissionalmente; além disso, que os espaços de prostituição também podem ser locais de produção de conhecimento sobre prevenção e promoção à saúde.

Não significa, no entanto, que todas as profissionais que ocupam esses espaços estejam cumprindo com os “protocolos” de cuidado compartilhado pelo saber da saúde. Algumas tecem outras modalidades de cuidado na perspectiva da prevenção a partir desses saberes produzidos nas zonas, como exemplo, a partir das trocas e conversas com outras profissionais, indicando o perfil dos clientes que realizam práticas sexuais sem o uso dos preservativos, de modo a negociar com os clientes. Isso, não garante, no entanto, uma proteção totalmente segura de alguma IST, mas são estratégias dentro das possibilidades que algumas tem para garantir sua remuneração financeira. O fato é que, independente de como essas práticas sexuais acontecem, ao indicar que outros grupos de pessoas necessitam de conhecimento sobre formas de prevenção do HIV/Aids e outras IST’s, elas apontam para a urgência de ampliar o cuidado à um perfil aparentemente invisibilizado pela política.

Hoje, o público-chave das políticas de prevenção a HIV/Aids e outras ISTs são “grupos” que em algum período da história tiveram suas práticas sexuais associadas à pecaminosidade: gays, pessoas transexuais, travestis, profissionais do sexo e homens que fazem sexo com outros homens, esses são os sujeitos que mais se destacam para a política. No entanto, entendo com a trabalhadora do sexo no bar da Déia que há uma população-chave que ainda se apresenta invisível para a política: meninas cisgênero jovens e heterossexuais. Mesmo com os avanços dos direitos LGBTQIA+, pelo ativismo do movimento, ainda hoje alguns desses corpos permanecem socialmente vistos como pecaminosos, isso porque estariam transgredindo, conforme trouxe Judith (2016), as normas de uma matriz da inteligibilidade, em que apenas são inteligíveis os corpos que mantêm relações de coerência e continuidade entre o gênero, desejo sexo e prática sexual (BUTLER, 2016). A lógica da regulação binária da sexualidade, que impera a partir da força da matriz, logo, além de suprimir as possibilidades diversas contra-hegemônicas de gênero e sexualidade, parece também produzir os corpos passíveis para o contágio por HIV/Aids. É importante que haja essas políticas de saúde voltadas à prevenção, no entanto, pensando com a trabalhadora do sexo do bar de Déia, consigo entender que ela precisa ser ampliada para outros espaços, pois, nessa lógica, me parece que apenas os sujeitos desses grupos considerados marginalizados realizam práticas sexuais. Dado o entendimento de que qualquer relação sexual desprotegida colocaria o sujeito como suscetível a contrair alguma IST, qualquer pessoa que tenha iniciado suas práticas sexuais precisaria ser foco dessas políticas, pois também pode estar exposta.

Meu encontro com ela despertou em mim algo muito importante sobre o conhecimento da temática recém-mencionada. Quando ela diz que essas meninas, que iniciaram suas primeiras relações sexuais, poderiam estar mais bem informadas na prostituição sobre os métodos de prevenção, ela me mostra que as profissionais do sexo possuem os conhecimentos necessários sobre as tecnologias de prevenção e que esse saber é um elemento básico para atuar na profissão de modo seguro. Isso mostra que se há alguém capacitado para discutir sobre promoção à saúde na prevenção de HIV/Aids e outras ISTs, esse alguém é a trabalhadora do sexo. De outro lado, nosso encontro também me faz pensar nas possíveis fragilidades da atuação da política, no sentido que, sabendo da lógica conservadora que associa a educação sexual (o que incluía educação em gênero e sexualidade) como uma “ideologia de gênero”<sup>17</sup>, é bem possível que esse

---

<sup>17</sup> Sobre o conceito no contexto de Campo Grande, Tiago Duque nos trouxe que, “com um discurso inflamado, um dos vereadores da cidade de Campo Grande (MS), no dia 31 de março de 2016, posicionou-se contra as discussões de gênero e sexualidade nas escolas em busca da ‘proteção da família brasileira’. No debate com outros políticos da casa, divulgado nas redes sociais, fica claro que há uma compreensão de que existem iniciativas didático-



tema tenha dificuldades de ser trabalhado nos ambientes institucionais, sobretudo se a educadora for uma trabalhadora do sexo.

Sabemos que as trabalhadoras do sexo são pioneiras nas discussões que envolvem a temática. Li no Jornal Beijo da Rua (edição n.º 1 de 1997) uma manchete em que se destacava: “prostitutas boicotam exame de Aids”. A revolta foi grande ao saber que uma Kombi chegaria às ruas de quatro áreas da capital do Rio de Janeiro (Central do Brasil, Praça Tiradentes, Copacabana e Praça Mauá) para realizar exames de sífilis e HIV em 400 profissionais do sexo. Houve uma intensa mobilização, em que elas anunciavam que não haviam sido consultadas sobre essa pesquisa e o quanto tal atitude era um desrespeito que fortalecia o estigma, a falta de reconhecimento e a discriminação do trabalho sexual. Dorothea de Castro, sócia-fundadora da Associação Damas do Rio, narrou na época que essa parecia ter sido mais uma tentativa de testagem compulsória em profissionais do sexo. Outro trecho do jornal dizia que as profissionais do sexo sabem onde fazer os testes gratuitos e anônimos e que já fazem isso há anos. Abaixo deixo a capa dessa citada edição do jornal de 1997.

---

pedagógicas nas escolas que pregam que todo mundo tem que virar gay e lésbicas. Foi assim que ele e outros justificaram o seu voto a favor do Projeto de Lei (PL) 8242/162, que proibia a discussão sobre essas temáticas nas escolas municipais e propunha punição às/aos professoras/es que o desobedecessem. Iniciativas como essa, apelidadas de Leis da Mordça, se espalham pelo país na tentativa de impedir o que empreendedoras/es morais chamam de ‘ideologia de gênero’” (DUQUE, 2018, p. 228-229).

Figura 8 - Capa do Jornal *Beijo da Rua*: “Prostitutas Boicotam o exame da Aids”



Fonte: Jornal *Beijo da Rua*. “Prostitutas Boicotam exame de Aids”. Edição 01, 1997.

A coordenadora que estava à frente dessa pesquisa do Programa Integrado de Marginalidade (PIM), financiado por uma organização americana AidsCap, e o então coordenador do antigo departamento de DST/Aids da Secretaria Estadual de Saúde do Rio de Janeiro se reuniram com representantes do movimentos de trabalhadoras do sexo, e na oportunidade, Gabriela Leite criticou a comissão que aprovou a pesquisa: “Quem gostaria de ter uma Kombi na sua porta oferecendo teste de Aids”; uma pesquisa isolada acaba reforçando o estigma. Vamos comparar nossos índices com os das mulheres casadas, por exemplo” (BEIJO DA RUA, 1997, p. 03). Seguindo as mulheres que falam no jornal, assim como a profissional do bar de dona Déia, a prostituição representaria um maior potencial de produzir saúde na vida sexual, pelos modos como as profissionais do sexo vem aprendendo, acessando e compartilhando os saberes de prevenção nas práticas sexuais, do que propriamente um ambiente em que abordar a educação sexual é uma medida que aparenta estar fragilizada. Isto é, as falas reorganizam uma realidade da prostituição que me pareceu pouco divulgada e/ou incompreendida pelas instituições que fazem as políticas (como no caso da “Kombi da Aids”):

as de que profissionais do sexo são sujeitos capacitados para falar sobre questões de saúde sexual. Elas estão, há anos, subvertendo a lógica sobre a produção de corpos vistos socialmente como “não saudáveis”, e justamente por serem vistas como “corpos não saudáveis”, vão acessando informações e se colocando como produtoras de saberes sobre aspectos da saúde sexual.

Despeço-me da trabalhadora do bar de Déia, que levanta e se prepara para receber um cliente no hotel ao lado. Ela me chama, junto de Maria, para conhecermos o local, mas preferimos ficar conversando com outras mulheres no bar. Também não queríamos atrapalhar. Fiquei surpresa, não por ser um problema nos chamar para acompanhá-la, mas dado outros contextos em que me encontrava com profissionais do sexo e nunca ter ocorrido antes o convite para conhecer o hotel em que trabalhavam, além disso havia uma naturalidade com que ela falava sobre a prostituição enquanto ocupação, um trabalho considerado como outro qualquer. No encontro com ela, percebi que se identificar como uma trabalhadora do sexo não era uma problemática, como ocorreu em muitos outros encontros com mulheres que exercem a mesma ocupação em Campo Grande. O estigma sobre sua atuação não se mostrou ser uma questão. Depois da nossa conversa, percebi que as relações sexuais que não são cobradas configuram uma privação econômica. Isto é, ela me ensinava que a remuneração da troca sexual se apresenta no âmbito de uma normalidade social, em que o “fora da normalidade”, ao contrário do que comumente somos ensinadas, é não cobrar pelo sexo. Assim, quem perde no âmbito do trabalho é quem o exerce de graça.

Nesse momento em que escrevo, percebi que os caminhos que me guiaram nessa pesquisa traçaram um formato “misto” no papel. São linhas retas que fazem curvas, e, dependendo da análise, começam a se cruzar. Cada traço conta uma história, revelando conexões inesperadas que, à primeira vista, pareciam distantes. São emaranhados de significados, onde sou guiada por uma puta-epistemologia através de um labirinto criativo. Iniciei com a problemática da heteronormatividade, fui para a linha do trabalho em termos de regulamentação, como na cena da aposentadoria, e agora me encontro com as prostitutas ensinando sobre a importância do sexo seguro e do sexo comercial, ou seja, as profissionais do sexo se localizando como educadoras. Todas essas linhas têm um diálogo possível em comum pela multiplicidade: a prostituição diz mais do que o direito de praticar o sexo em troca do dinheiro: ela tem muito o que dizer sobre uma sociedade colonizada.

#### 4.6. Cena 6: *Abolicionismo*, estigmatização e o acesso às políticas de saúde

Tornar o trabalho sexual uma ocupação que merece reconhecimento e regulamentação é tema recorrente nos encontros das trabalhadoras do sexo que estão vinculadas às associações em diversos estados do Brasil e à Rede Brasileira de Prostitutas (RBP). Refletir sobre a prostituição enquanto um trabalho me fez compreender quais foram os processos estruturantes que construíram um projeto colonial para que a profissão não fosse considerada um exercício laboral digno de reconhecimento. Uma das perspectivas que sustentaram esse não reconhecimento no contexto brasileiro nasce de outra vertente feminista, cujo posicionamento *abolicionista* da prostituição vem dificultando os avanços das reivindicações do movimento de profissionais do sexo.

A perspectiva *abolicionista* da prostituição vem sendo sustentada através das leis brasileiras, as quais podemos considerar que têm como foco, no mínimo, dificultar as práticas sexuais comerciais. O Código Penal, por exemplo, não diferencia o trabalho sexual da exploração sexual, fazendo com que ambos sejam assimilados como práticas de exploração, conforme descrito no Art. 218-B. da Lei n.º 12.015, de 2009, ao enquadrar como crime: “submeter, induzir ou atrair à *prostituição ou outra forma de exploração sexual* alguém menor de 18 (dezoito) anos” [...] (BRASIL, 2009, grifo meu). Minha observação nessa frase está na associação livre da prostituição com a exploração sexual – ainda que a questão etária seja uma outra problemática importante a ser debatida. Apesar de a prostituição não ser exatamente considerada um crime, todo o seu entorno é: gerentes de casas, boates, bares entre outros espaços, além de clientes, são criminalizados. As trabalhadoras do sexo não respondem como criminosas por exercer o trabalho sexual, no entanto, elas acabam sendo prejudicadas nesta dinâmica, já que esse processo fragiliza as negociações com clientes e gerentes de casas, além de reforçar uma colonização. Nesse sentido, é possível pensar que em termos sociais e não penais elas sejam as mais criminalizadas. Cabe demarcar que na estruturação das relações de gênero, as mulheres são punidas socialmente pela atividade laboral do trabalho sexual, ao contrário dos homens, que não são, apontando novamente para o modo como os processos de colonialidade do gênero afirmam processos de subalternização contra mulheres. A questão de gênero e da própria atividade laboral se intersecciona na criminalização. Segundo o art. 230 do Código Penal, o *rufianismo* é considerado um ato criminoso, isto é, “tirar proveito da prostituição alheia, participando diretamente de seus lucros ou fazendo se sustentar no todo ou em parte por quem a exerça”. (BRASIL, 1940). Uma das críticas ao código, no entanto, é que

ele não cria diferenciações entre as pessoas que gerenciam esses espaços de prostituição das práticas de *rufianismo*, reforçando novamente os processos de assimilação entre o que é um trabalho sexual e o que é uma exploração sexual – sendo esta última um problema social a ser combatido.

Aqui, pareceu-me que há um contexto em que uma perspectiva feminista, *abolicionista*, se alinha a um processo de colonialidade *sobre* os corpos, tensionados pelo meio jurídico das leis brasileiras. Sabe-se que é comum, inclusive, entre algumas organizações de direitos humanos um posicionamento salvacionista das trabalhadoras do sexo. Sobretudo porque compreende-se que, em sua maioria, as pessoas que exercem o trabalho sexual estão em condições sociais mais precarizadas. No entanto, como nos enfatizou Monique Prada (2018, p. 97-98), “as leis têm sido incapazes de acabar com a atividade, mas são bastante eficazes para precarizar a vida das prostitutas”. Monique Prada ainda enfatiza que esse feminismo que quer salvar as trabalhadoras do sexo nega suas capacidades de autonomia e de escolhas,

rechaçando violentamente a possibilidade de diálogo com aquelas de nós que não desejam salvação oferecida [...] erradicar a prostituição seria, portanto, numa lógica bem simples (mas importante a ponto de precisar ser explicitada) exterminar prostitutas (PRADA, 2018, p. 33).

Ainda segundo ela, sobre as leis brasileiras:

Embora a constituição de 1988 garanta que todo trabalhador pode se organizar legalmente em cooperativas (artigo 174, parágrafo 2º), esse tipo de associação é vetado às trabalhadoras do sexo pelo Código Penal (artigo 228, que trata de exploração sexual e facilitação da prostituição, entre outros). Se duas ou mais trabalhadoras alugam um local para trabalhar juntas, isso pode configurar legalmente que uma explora a outra (PRADA, 2018, p. 100-101).

Monique Prada me coloca para refletir sobre os possíveis motivos que fizeram com que a prostituição não fosse um trabalho visto na ótica dos direitos trabalhistas. Tenho refletido, nesse sentido, sobre as implicações que a prostituição ocasiona na ordem colonial da sexualidade, já que ela não se encontra localizada na restrita relação monogâmica, dentro de lógicas cis-heteronormativas, importadas e socialmente aceitáveis. A partir de uma postura política feminista e decolonial, Lugones (2008) nos indaga sobre como o eurocentrismo naturalizou as experiências de mundos, indicando a existência de uma natureza fictícia do gênero, incluindo a natureza biológica do sexo e da heterossexualidade. Isso nos ajuda a expandir para as práticas que derivam dessa naturalização colonial, nas quais acredito que o matrimônio e a monogamia entre gêneros opostos estão atrelados como normativas

naturalizadas. Deste modo, também podemos pensar numa colonização da sexualidade, o que implica questionarmos o nosso próprio desejo construído a partir da interiorização dos processos de colonização, que reproduz um padrão europeu da família burguesa no qual o sexo não é cobrado.

Evidentemente que essa estrutura do padrão europeu, em que o sexo não é cobrado, não impacta apenas negativamente no alcance da prostituição aos direitos trabalhistas, mas também venho percebendo no contexto de Campo Grande uma dificuldade de aproximação dessas trabalhadoras no acesso às políticas públicas de saúde; isto é, o fato de nominá-las dentro de um trabalho estigmatizante, desde uma criminalização do seu entorno, vem distanciando os acessos dessas profissionais às tecnologias de prevenção à saúde, ainda que o foco das políticas seja direcionado para elas, inclusive porque a aproximação da política com elas é basicamente pelas ISTs. Essa dificuldade do acesso não se alterou após a atividade das profissionais do sexo constar na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) em 2002, sobre o número 5198-05, justamente porque a atividade é cercada por estigmas morais e sociais. No entanto, é importante demarcar essa inclusão da atividade na CBO, como uma conquista do movimento organizado de prostitutas, pois

contribuiu diretamente para a redução de casos de violência institucional e de encarceramento de prostitutas pela polícia. As prisões se baseavam na extinta Lei da Vadiagem para deter mulheres que tinham nas ruas seu principal local de trabalho e captação de clientes. Hoje essas trabalhadoras se valem do fato de a atividade constar na CBO para garantir seu direito de ocupar as ruas sem risco de detenção e violência policial (PRADA, 2018, p. 56).

Ainda sobre as dificuldades do acesso às políticas de saúde no contexto de Campo Grande, percebo que o fato de não ter na cidade uma associação de profissionais do sexo vinculada ao movimento de prostitutas é significativo. Em uma atividade que participei em parceria com a equipe do Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA) da cidade, na qual fomos realizar a entrega de insumos para prevenção a HIV/Aids e outras ISTs (camisinha externa e autoteste para o HIV) em uma casa de prostituição, tive um encontro com uma profissional que estava com receio de acessar o serviço justamente porque achava que seria identificada enquanto trabalhadora do sexo, algo que ela não queria que ocorresse, pois ninguém tinha conhecimento sobre seu trabalho. Esse encontro aconteceu enquanto conversávamos sobre como conduzir a aplicação do autoteste, e uma delas se queixou sobre algumas manchas que haviam aparecido no seu corpo, sugerindo que elas seriam de sífilis por ter tido uma exposição de risco com um cliente que lhe confirmou estar com a infecção

sexualmente transmissível. Orientamos que ela fosse até o CTA, o centro de referência do município para as ISTs e HIV/Aids, assim poderia passar por uma avaliação médica especializada. Ela confirmou que iria até a unidade o quanto antes, pois estava preocupada com sua saúde. No dia seguinte, entrei em contato para saber se ela havia conseguido ir até a unidade; como resposta, recebi um não. Ela disse que preferiu ir até uma Unidade Básica de Saúde Familiar (UBSF), por sentir “vergonha” de ir até o CTA. Além disso, havia o medo de que pudessem identificá-la como uma “garota”<sup>18</sup> ou como uma pessoa que tem alguma IST.

Não foi a única vez que ouvi relatos de trabalhadoras do sexo que possuem essa “vergonha” de ir até o serviço especializado. Muitas me disseram escutar de colegas, de forma pejorativa, que o local é designado para sujeitos infectados por alguma IST ou pelo HIV e, concomitantemente, associado ao atendimento de sujeitos que possuem práticas consideradas pecaminosas, transgressivas, disparatadas; logo, “malvistas”. Optar por uma UBSF desloca a dimensão do estigma e o coloca localizada na família, mais aceitável, dentro do que se entende pela estrutura familiar tradicional. A dimensão do “testar-se para prevenção” é pouco recorrente; a maior frequência da solicitação dos testes é após alguma relação considerada de risco, como quando a camisinha estoura ou quando o cliente comete uma violência retirando o preservativo sem o consentimento da trabalhadora – além disso, essa violência dificilmente foi considerada como um ato que deveria ser denunciado. Sobre isso, devo desenvolver mais adiante nesta tese. O CTA, inclusive, é a única unidade da cidade onde vem sendo oferecido o uso da Profilaxia pré-Exposição (PrEP), que muitas delas ainda desconhecem, mesmo que dentre os públicos atendidos como grupo prioritário para essa política estejam as trabalhadoras(es) do sexo como foco da prevenção.

Nesse sentido, volto para dialogar numa perspectiva de como é necessário fazer a discussão transdisciplinar, entendendo a inseparabilidade entre a descriminalização, fim da estigmatização, colada transversalmente com as políticas de saúde e direitos trabalhistas, pelos quais luta o movimento de trabalhadoras(es) do sexo no Brasil. O objetivo é buscar um acesso integral e eficiente dos direitos de quem exerce a prostituição, sobretudo porque o que aparentemente impede a aproximação delas com as tecnologias de saúde é o anseio da exposição, justamente pelo fato de a prostituição ainda ser criminalizada em seu entorno, considerada como “o sexo sujo” e ilegítimo. Mesmo quando há o reconhecimento da trabalhadora enquanto prostituta, paradoxalmente esse mesmo reconhecimento é temido quando também é percebido pelo olhar do outro, pelo anseio do julgamento, da exposição, da

---

<sup>18</sup> Nesse contexto, ela se referiu à nomenclatura de garota de programa.

“vergonha”; nesse sentido, ela se vê como prostituta apenas para si e em relação ao seu cliente, mas seu trabalho não pode ser relatado, exposto socialmente. Sobre isso, Monique Prada (2018) nos apontou que o dinheiro que paga uma mulher que exerce a prostituição ainda não é um dinheiro que a empodera, mesmo que ele tenha o equivalente poder de compra de qualquer pagamento recebido por outros trabalhos, e diz mais:

O empoderamento financeiro das mulheres é muito valorizado e incentivado pelo movimento feminista como um caminho para termos autonomia e domínio real sobre nossas vidas [...] no entanto, quando se percebe que muitas mulheres assumem a posição de mantenedoras de suas famílias e de gestoras de seus bens por meio do trabalho sexual, todo esse discurso parece cair por terra (PRADA, 2018, p. 63-64).

Aqui, voltamos ao ponto inicial desta cena, sobre o quanto uma perspectiva feminista *abolicionista* da prostituição, em vez de ecoar com vozes diversas, acaba subalternizando outras mulheres, trabalhadoras do sexo, justamente por não adotar um dos princípios básicos e éticos de um encontro: ouvir o outro. Adichie (2019) novamente me aborda, lembrando a respeito das problemáticas de permanecermos contando uma história única *sobre* os sujeitos, tornando-a única em nossas realidades colonizadas e colonizadoras. Acredito ser muito pertinente essa reflexão, pois observo o perigo da história única de modo muito recorrente dentro do contexto do que é a prostituição de mulheres. Isto é, frequentemente lemos e contamos sobre a prostituição por apenas uma ótica, e quase sempre a nossa, buscando identificar quem é a mulher que está nesse trabalho, enquanto elas se mobilizam para dizer sobre suas próprias experiências. Dito de outra forma, oprimimos outras pessoas, não só como pesquisadoras, mas, como vimos, também como feministas, justamente porque queremos escrever histórias únicas e identificar uma universalidade nos sujeitos. Somos tantas. A prostituição é múltipla, e, entendendo isso, não quero trazer uma realidade da prostituição; ao contrário, sendo ensinada nos encontros com as trabalhadoras do sexo, gostaria de escrever com abordagens plurais de mulheres heterogêneas que ora se cruzam, aproximam, ora se distanciam entre si, trazendo histórias sobre sua relação com o trabalho, mas também com os mundos.

As colonialidades vêm produzindo a prostituição como uma prática imoral, escrevendo-a como um trabalho que não deveria ser conduzido, sobretudo por mulheres – já que os *michês* ainda não me pareceram uma questão para as *abolicionistas*. O *putafeminismo*, resistindo a essa produção, num processo de descolonização do estigma colonizador, vem tentando reescrever outra história sobre o trabalho sexual. Seguindo os rastros descolonizadores, Cláudia Miranda (2018), sobre a tese de Franz Fanon, diz que:



o processo de descolonização, por sua vez, é um processo de desordem total, uma política de guerra que tem como interesse, a vontade de provocar a morte. [...] A descolonização não é um caminho que visa o fim das guerras, porque é um processo que desencadeia a própria guerra (MIRANDA, 2018, p. 216).

Assim, o *putafeminismo* poderia ser considerado uma ferramenta de guerra. Uma guerra a favor da morte dos processos colonizadores, que oprimem e matam outras possibilidades de estar no mundo. De formas menos ou mais subversivas, essa descolonização da moralidade do sexo vem sendo reivindicada no Brasil, através de movimentos feministas, como o *Putafeminismo*, que pode ser descrito

como um movimento que nasce a partir da ideia de que nós, mulheres trabalhadoras sexuais, podemos também ser feministas, combatendo o estigma sobre nós e fortalecendo nossa luta por direitos, sem que para isso precisemos abrir mão do nosso trabalho ou nos envergonhar dele. Mas o putafeminismo pode também ser visto como uma possibilidade de repensar toda a estrutura da prostituição, identificando e combatendo as opressões que existem nela (PRADA, 2018, p. 37).

Por conseguinte, refletir com a prostituição, ainda requer um exercício de reaprendizagem que nos coloca a fazer outras leituras, inclusive sobre nós mesmas, como pesquisadoras. Quando elas dizem sobre suas práticas laborais, elas começam a contar outras histórias. Antes as observávamos, trabalhadoras do sexo, a partir da nossa lógica colonial e cis-heteronormativa; como mulheres que mantinham apenas relações de opressão com homens e que necessitavam ser “salvas”. Hoje nos é sinalizado que as relações neste trabalho se desprendem, corriqueiramente, mas não universalmente, de relações afetivas amorosas e pessoais, e que a relação com o homem/cliente é uma relação de trabalho, contratual, que necessita de negociações e amparos legais que possam garantir direitos e seguridades. Olhar por essa lente que elas nos colocam para usar avança no sentido de pensarmos na integralidade do acesso delas para outras políticas, incluindo as de saúde, por via da transversalidade. Isto é, uma breve narrativa me colocou pra pensar como precisamos ouvir o fato de elas preferirem acessar a UBSF, no sentido de começarmos a observar como, na tentativa de criar políticas de saúde, acabamos por subalternizar esses mesmos acessos.

#### 4.7. Cena 7: “Não vou pagar pela rua”

Em 2019 conheci pessoalmente a Yasmin. Estávamos em uma ação à noite nas ruas de Campo Grande, quando o Gabriel<sup>19</sup> disse: “Olha, gente, a Yasmin! Vamos parar o carro”. O seu nome, Yasmin Fontes, no entanto, soava familiar. Ela é uma pessoa muito conhecida na cidade. Na OSC, a equipe sempre dizia sobre o quanto ela é uma pessoa querida e importante para o fortalecimento do ativismo trans de Campo Grande. No mesmo ano, ela recebeu a premiação dos *Direitos Humanos e Cidadania*, destinado às pessoas travestis e transexuais que atuam na garantia dos direitos da população trans no estado de Mato Grosso do Sul. A premiação foi organizada pelo Movimento de Estudo da Sexualidade, Cultura e Liberdade e Ativismo de Mato Grosso do Sul (Mescla-MS), em parceria com as instituições dos direitos de pessoas LGBTQIA+ do Estado. A Yasmin foi indicada pela equipe do IBISS/CO por sua parceria e atuação nas ações de prevenção combinada do projeto Viva Melhor Sabendo, que a OSC executava naquele mesmo ano.

Em 2022, encontrei-me novamente com Yasmin, mas não nas ruas, como era de costume. Eu a vi numa matéria de jornal que saiu no site Campo Grande News – um veículo de informação local muito acessado na cidade. Uma amiga mandou o link da matéria num grupo que compartilhamos juntas e escreveu: “quem não conhece a Yasmin está perdendo muito. Ela é um arraso”. Na chamada da matéria li: “‘Não vou pagar pela rua’, diz travesti que fez recado à cafetina virar remix” (FERNANDES, 2022). Após ler a matéria com a Yasmin, fiz questão de compartilhá-la com alguns amigos e amigas, incluindo o Gabriel, que já a conhecia e ficou muito feliz em vê-la, depois dos dois anos mais difíceis da pandemia, que nos afastaram da rotina das ações de rua. Gabriel, com quem também compartilho as salas da pós-graduação em Psicologia, escreveu: “espero que a gente reencontre ela [...] é um agenciamento isso da Yasmin contestar um lugar público que é a rua”.

Encontrar-me com a Yasmin nessa chamada de jornal incomum às travestis – que não anuncia morte; ao contrário, anuncia uma viabilidade de vida – me faz pensar na postura política não somente das prostitutas diante do capitalismo colonial, mas da expansão da transexualidade enquanto produtora de ferramentas interventivas contracoloniais, através, mas não somente, da prostituição. Por meio de agenciamentos e possibilidades de afirmações diante do incômodo de uma sociedade capitalista pela crítica à “cafetinagem” dos espaços públicos, a cobrança das ruas, consigo pensar com a transexualidade para além da crítica ao binarismo colonial e de

---

<sup>19</sup> Um amigo querido que me apresentou o IBISS/CO e me chamou para compor as ações dos projetos de prevenção combinada.

gênero, atravessando-se na contestação do que é comum também a outras mulheres não trans que atuam como profissionais do sexo: um espaço melhor para que possam trabalhar.

A matéria me lembrou do que escreveram Sara Wagner York, Megg Rayara Gomes e Bruna Benevides em um “ato manifesto” (2020, p. 08). Com elas, percebo o que tem sido o movimento das travestis.

[...] reivindicações que atravessam a questão da saúde, e que transversalmente geram um debate nas mais diversas áreas sobre quem seriam estas outras possibilidades de existência, que mesmo conhecidas por todas as demais, nunca haviam chegado até aqui, ou podido falar. Seja em debates escolares, na mídia, empresas, ou mesmo entre nós, a fim de enfrentar estigmas e tabus que foram jogados sobre nós (YORK; GOMES; BENEVIDES, 2020, p. 07).

As pessoas trans e travestis devem ter a possibilidade de ocupar os mais diversos e possíveis espaços. A ideia de que há designações restritas dos lugares e posições sociais para cada corpo ocupar diz de um projeto colonial que, ao invés de produzir vidas, produz a morte. Por isso, vejo como a prostituição lhe é tão cara. A respeito disso, as autoras também nos apresentam através de uma escrita/manifestação um importante apontamento em relação ao trabalho sexual exercido por pessoas trans, no qual dizem que a

prostituição não é crime no Brasil, poderia ser uma opção para muitas de nós [travestis], mas numa sociedade justa não podemos suportar que qualquer pessoa esteja nesta profissão enquanto destino compulsório, inicial e final de sua existência (YORK; GOMES; BENEVIDES, 2020, p. 09).

Essa manifestação me lembra de quando Yasmin conta na matéria do jornal que a homofobia e o racismo a fizeram se afastar da escola: “tinha muito preconceito na escola. Eu ia estudar e os adultos e crianças falavam: ‘Alá o viado, o gay, o macaco, o bicheiro’. Aí eu parei de estudar, sai da escola”, e que aos 16 anos (ano escolar) começou a atuar na prostituição: “é muito difícil para a sociedade aceitar a gente trabalhando numa loja, no supermercado, entregando panfleto” (FERNANDES, 2022). Concomitantemente ao racismo, que institucionalmente opera na fragilização do acesso e permanência de pessoas negras a uma educação de qualidade, resultando, conseqüentemente, na falta de oportunidades para atuar em locais de emprego considerados mais prestigiosos, o fato de não corresponder a uma cisgeneridade compulsória preconiza ainda mais os acessos, restando-lhes os locais também designados como desprestigiosos – nesse caso: a prostituição.

Essa correlação entre o racismo institucional e o modo colonial binário de gênero foi o que compreendi como resultante do “destino compulsório inicial e final de sua existência

[travesti]” (YORK; GOMES; BENEVIDES, 2020, p. 9). Pois não há uma amplitude de escolhas, nem outras possibilidades, que seja preconizada de subemprego para pessoas trans e travestis; como exemplo, o trabalho doméstico o é para algumas mulheres cisgêneros, que, dentro das viabilidades precárias do exercício laboral, conseguem optar por outros empregos ainda que vulnerabilizados, mas que não são a prostituição. Nesse sentido, o trabalho sexual dificilmente escapa à vida de corpos trans e travestis negras. Ainda que consigamos ver os escapes de um fim compulsório, precisamos de políticas que visem uma maior ocupação de corpos negros e negras trans e travestis em espaços visibilizados e socialmente prestigiados, como no ensino superior, nas cadeiras onde se tomam as decisões políticas, e por aí vai – e onde mais desejarem.

A transexualidade, que chegou até a mim pela prostituição junto de Yasmin, faz-me refletir sobre o exercício precário do trabalho sexual, sobretudo na vida de pessoas trans e travestis. Penso que é importante demarcar que o fim do trabalho sexual, no entanto, não trará o fim de uma sociedade que opera sobre a colonialidade do sexo e gênero – transfóbica. Nesse caso, acabar com a prostituição não é a solução para o fim de uma estrutura cis-heteronormativa. Com tudo isso, gostaria de afirmar que não me afilio aos discursos sobre o fim da prostituição – isso não nos cabe. O problema é mais complexo do que propor o seu fim, até porque é através dele que algumas pessoas encontram viabilidade de vida, ainda que preconizadas. Precisamos pensar com as pessoas que estão se movimentando enquanto trabalhadoras do sexo, produzindo conhecimentos sobre sua atuação, em como encerrar a precarização dessa modalidade de trabalho, isto é, como que, atuando em prol de uma regulamentação do trabalho sexual, seria possível tornar a prostituição um trabalho viável, com direitos trabalhistas e tudo o que lhe viabilize para sair da precariedade. Nesse sentido, penso se seria possível, caso fosse regulamentada e não precária na vida de profissionais do sexo que atuam na rua, como no caso de Yasmin, a prostituição se subverter de uma escolha compulsória para uma escolha viável que produz vida. A proposta não é responder, mas pensar com a prostituição e com as travestis em outras modalidades de mundo, sem que precisemos no unir aos modos coloniais que nos aprisionam.

Por fim, diante da cena, penso com as autoras York, Gomes e Benevides como é importante a contestação dos modos coloniais de mundos. As trans-epistemologias nos possibilitam pensar em formas de transformar mundos, expandir e não os reduzir. Devemos aprender com as travestis.

Se nós, travestis, fazemos o que quisermos com nossos corpos para afirmar quem somos, não duvidem do que somos capazes de fazer para chegar onde queremos. Largaram nossas mãos, apagaram nossa história, retiraram nossos nomes, identidade e direitos. Negaram nossa humanidade. Mesmo assim, nós fizemos aquilo que a sociedade deseja e rejeita, pois reivindicamos uma liberdade, de ser e existir, de desafiar os limites do corpo e da sexualidade que escapa ao controle, denunciando a opressão colocada sobre aqueles que se curvam diante da cisgeneridade compulsória sem contestá-la (YORK; GOMES; BENEVIDES, 2020, p. 06)

#### 4.8. Cena 8: *Putafeminismo* e o seu encontro com as Pombagiras de Maria

Meu encontro com Maria rendeu mais do que estarmos juntas na Rodô e no bar de dona Déia. Enquanto andávamos e conversávamos sobre nossas pesquisas e encontros nesses espaços, ela me contou sobre uma ideia que já estava pensando há algum tempo e que perpassava os interesses de pesquisa na prostituição com o atual campo de estudos que desenvolvia no mestrado: as religiões afro-brasileiras. Maria realiza sua pesquisa nos terreiros de Umbanda de Corumbá e Ladário, duas cidades do interior de Mato Grosso do Sul, além disso é médium da Umbanda. Sua proposta foi para pensarmos de que modo o arquétipo das Pombagiras (da Umbanda) se aproximavam do posicionamento de *putafeministas*, tendo em vista que é recorrente uma presunção de que durante a vida elas desempenharam o papel de “mulheres da vida” e/ou mesmo pela sua posição de transgressão no campo da sexualidade, mas também por promover outras modalidades de subversões própria dessas religiões.

Assim, meu primeiro contato com os saberes das religiões afro-brasileira foi através da Maria. Com esses saberes, conseguimos pensar juntas nas potencialidades subversoras de ambas as performatividades desde si mesmas, Pombagira e *putafeministas*, não na perspectiva de assimilar e/ou averiguar se, de fato, a entidade foi uma profissional do sexo durante a vida, mas de conhecermos os possíveis motivos que fizeram com que ela fosse conhecida como “a prostituta sagrada” e/ou “prostituta do terreiro”. Com esses objetivos a priori, fomos nos aproximando das críticas do *putafeminismo* ao sistema moderno colonial de sexo e gênero, modelo o qual Lugones (2014) nos contextualizou. Nas críticas, observamos que há um investimento político para que o modelo monogâmico-ocidental, heteronormativo e hegemônico dessa colonialidade não seja o único vigente, mas apenas mais um modelo de relações que pode ou não ser adotado.

Com esses interesses, também nos aproximamos de condutas que reiteram novas modalidades de subjetividades a partir dos posicionamentos de antibinaridade, em que a Pombagira se coloca nos terreiros, mas também nos mundos. Como nos apontaram Heloísa Carvalho, Dolores Galindo, Mariana Lopes, Saulo Fernandes e Liliana Parra (2019, p. 09), as

Pombagiras “são procuradas geralmente para atender pedidos amorosos nem sempre orientados a uma moral binária, desafiam a segmentação entre bem e mal da moral eurocêntrica [...]”, sem que haja julgamentos a(ao) médium que foi incorporada(o). Além disso, elas também desafiam “a moral branca e ocidental, baseada no dualismo entre bem e mal, fundado na culpa, operando como insurgência no seio das lógicas colonialistas e racistas (CARVALHO *et al.*, 2019, p. 09). Com isso, mas também baseado no território onde as Pombagiras vêm girando, nos terreiros de umbandas, percebemos que elas também se inserem como insurgências contra uma branquitude. Assim, elas são trabalhadas na constituição de uma política de vida produzida no seio das intersecções de marcadores das diferenças que produzem desigualdades sociais; dito de outra forma, o que nos pareceu foi que, para além das transgressões da ordem moral sexual, elas atuam contra o processo colonial que organiza nossas vidas, de modo a olhar não apenas para a sexualidade, mas para o que nos atravessa e constitui enquanto sujeitos que sofrem pelas marcas das desigualdades sociais.

Maria me propôs essas articulações para refletirmos juntas, desde outros enunciados, em propostas decoloniais do sistema ocidentalizado em que vivemos e que estão sendo tensionadas e produzidas do nosso lado, nos terreiros e nas ruas, bares, casas, boates entre outros territórios de prostituição. Podemos observar essas tensões decoloniais em diferentes microaspectos do social, como exemplo, na desconstrução da figura do “feminino”. “As Pombagiras em suas performances de gênero nos terreiros esbanjam sensualidade, irreverência, agressividade e perigo, sob o ponto de vista moral de uma sociedade moralista e conservadora” (CARVALHO *et al.*, 2019, p. 10). Isso nos coloca distantes do “feminino” sacralizado no cristianismo perante a figura da mãe virgem Maria, isto é, as Pombagiras instauram outra modalidade performativa de gênero, não ocidentalizada. Dado o modelo hegemônico de subordinação empregado no conceito de mãe, podemos considerar que elas ainda se distanciam “da imagem das grandes mães que são mais facilmente sincretizadas ao catolicismo” (CARVALHO *et al.*, 2019, p. 10). De modo semelhante, podemos considerar tal condução crítica diante da performance das trabalhadoras do sexo que são mães, quando demarcam que para além da prostituição elas também podem atuar na maternidade; ambas as conduções não se anulam.

Com isso, não queremos dizer que a figura da virgem Maria como mulher e mãe seja condução a não ser seguida, mas queremos mostrar que ela não deveria ser única e muito menos utilizada como um modelo de opressão de outras modalidades de gênero e maternidade. Outro ponto que pensamos juntas, e que nos permite refletir sobre as novas modalidades de condução,

é quando o *putafeminismo* invoca o seu lugar político e aborda temáticas importantes no processo decolonial; como exemplo: a crise da “cultura heteronormativa” – semelhante à postura da Pombagira quando não delimita o sexo em noções binárias e cria outros arranjos para a sexualidade. Dito de outra forma, quando esse feminismo reivindica a regulamentação do trabalho sexual, ele cria rachaduras na estrutura de normatizações, justamente porque começa a romper com noções universais da hegemonia do sexo matrimonial/heterossexual, uma noção conservadora das práticas sexuais.

Algumas outras reflexões foram sendo elaboradas em um trabalho que Maria e eu começamos a escrever para apresentar em alguns eventos. Pontos de pensamentos que voltamos a dizer: não buscam assimilações, mas as potencialidades que as aproximam como entidade e sujeito, ambas políticas. Daniella Mesquita e Esmael Oliveira (2020, p. 37) nos dizem que “a recorrência da estreita correlação entre a Pombagira e a prostituta/prostituição no campo do discurso demonstra que há, entre ambas, agenciamentos coletivos de enunciação”, e assim apostamos – ainda que em nossas reflexões as tenhamos considerado não somente pela composição de elementos em comum, como a sensualidade e/ou outros elementos característicos da sedução que comumente são acionados, mas também pelos seus posicionamentos ético-políticos nos mundos e, conseqüentemente, interventivos nos processos de subjetivação de sujeitos em relação à sexualidade, mas também a outros modelos opressivos coloniais.

Tais posicionamentos me recordam do investimento em demarcar a constituição de uma memória da prostituição como uma dessas práticas políticas reivindicadas pelo movimento de prostitutas, que pude acompanhar ao participar do evento “Formação, organização e disseminação do acervo do movimento brasileiro de prostitutas” – o qual comentei ainda na introdução dessa escrita. Ao produzir tal evento, destinado para o público em geral, o movimento propunha que conhecêssemos a formação do acervo do “Coletivo Davida – Prostituição, Direitos Civis, Saúde”, doado para o Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ). Concomitantemente ao evento, elas produziam um modo interventivo no mundo, pois utilizaram os espaços públicos, como o das mídias digitais, para afirmar que a prostituição tem uma história, não somente do trabalho em si, mas uma história que conta sobre um Brasil colonizado. Compreender os processos ético-políticos do movimento de prostitutas em intervir ao afirmar sua memória me levou a pensar sobre a produção desse acervo e os modos como ele opera quando acessamos os materiais e conhecimentos ali produzidos.

Encontrar a Maria me fez andar por outros terrenos, ajudou a ver as possibilidades expansivas de nos pensar com o *putafeminismo*, e outras constituições de saberes desde a prostituição. Também me colocou a olhar os mundos com as Pombagiras, a perceber toda sua potência de transformação. Ambas apresentam uma perspectiva que, de certo modo, busca reorganizar nossas experiências com o social; elas instauram outras normas, não no sentido opressivo de ditar o que deve ser correto a partir do agora, mas como estratégias de visibilidade e viabilidades de vidas, possibilitando outros processos de ser/estar nos mundos. Essas normas não visam limitar, mas expandir para novas estratégias e ações, a fim de alcançarmos outros lugares possíveis. Penso que as alianças sejam um caminho viável, uma das estratégias para esses novos acessos aos lugares.

Escrever com essas diferentes composições de cenas produzidas no cotidiano do trabalho sexual vem de uma afetação que me impulsionou a perceber a potência dos encontros com as diferenças, bem como a questionar as possibilidades de alianças a partir desses campos dos encontros. O que nos mobiliza a nos aliançarmos umas com as outras? As cenas produzidas por essas distintas sujeitas também possuem um efeito pedagógico, no sentido que nos ensinam sobre as vidas em sociedade, ao nos atravessarem, entre tantos afetos, com as cenas que apontam sobre o desejo, territórios, desigualdades, política, ocupação, saúde e agência, mostrando a nós um plano de relações possíveis com o vivo e o não vivo. Como nos aliançamos com as profissionais do sexo que afirmam não querer gozar com homens; que reivindicam uma seguridade alimentar, uma aposentadoria, o caráter público das ruas; que afirmam que prostituição é um trabalho digno? É possível se aliançar com as entidades – com as Pombagiras – que habitam o plano espiritual? Tais cenas escritas resultam nessas questões que estão implicadas na pergunta de pesquisa pela qual caminha esta tese.

Movida por esse caminho, entre cenas e pensamentos sobre como é possível se aliançar com as diferenças, vou constituindo memórias. As cenas são memórias minhas, mas também de outras pessoas, resultados dos afetos, dos campos de encontros. Além dessas minhas memórias escritas, fui me encontrando com as de outras tantas mulheres, cis e trans, profissionais do sexo. Essas memórias e produções dos saberes da prostituição, escritas nesta tese, foram se apresentando como um modo expansivo da possibilidade de estar no mundo, que desenham, marcam nos lugares que circulam, a luta de um coletivo, de algo que é comunitário: a reivindicação de uma existência, de uma ocupação. Por conseguinte, devo dizer, ao mesmo tempo que se formam essas memórias, são tecidas, concomitantemente, formas possíveis de alianças, nas quais as diferenças vão compondo, como uma forma estratégica e ética de



sociabilidade, coabitação, política, em prol da reconstrução dos direitos sociais, das políticas públicas. Assim, quando afirmamos a importância do encontro com os saberes da prostituição, estamos tecendo uma rede de resistências, alianças, que buscam não somente transformar, mas transgredir realidades até então colocadas, estamos buscando por fortalecer uma ética de coabitação onde as diferenças não sejam sinônimos de desigualdades e o mundo se torne um lugar possível para todas as existências.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

---

Minhas intenções com essa escrita estiveram implicadas a nos mobilizar a refletir a partir das memórias constituídas de diferentes encontros com as profissionais do sexo, desde o que acompanhei no movimento de prostitutas, através de alguns eventos com diferentes mulheridades ativistas e pesquisadoras, até as folheadas pelo Jornal Beijo da Rua e a escuta do Podcast Rádio Vozes da Guaicurus. Essas memórias produzidas também foram se fazendo através dos caminhos que segui nas ruas, esquinas, nas encruzilhadas, nos encontros com as entidades, com as Pombagiras. São encontros com sujeitas vivas e não-vivas. Variados são os contextos e localidades que, nos mostram que todo o lugar é possível de algum tipo de acontecimento, de nos fazer ver o mundo de uma outra perspectiva.

Devo dizer, inclusive, que sigo encerrando essa escrita pensando nas novas cenas que permanecem acontecendo, sendo constituídas por encontros com as profissionais do sexo aqui do interior do Estado de Mato Grosso do Sul. Acontece que estou participando de um novo Projeto Social com o IBISS-CO em parceria com a Secretaria Estadual de Saúde (SES) e isso vem me proporcionando encontros com as prostitutas que trabalham em Ribas do Rio Pardo e Porto Murtinho, mas que residem também em outras localidades aqui do Brasil, e que transitam para trabalhar em outras cidades. Com isso, gostaria de dizer que a produção das memórias é um acontecimento constante, sempre teremos histórias para contar e nos encontrar, a questão interessante de se pensar é: como olhar para as memórias em toda sua potência, como uma produção dos encontros capazes de transformar o mundo através das histórias? Busco fazer circular essas memórias – minhas, nossas, das putas - como uma das possibilidades de marcar outras formas de produção de pesquisa e saberes, é uma aposta não somente na potência das memórias, mas na própria produção das alianças com o *putafeminismo*, com a puta-epistemologia.

Escrevendo essas considerações, pensando em memórias, saberes, histórias, alianças, ainda lembrei das palavras da Rejane Barcellos, em seu poema “Gritos da Calçada”, dedicado a compor o “Putá Livro” (2023), no qual aqui, escrevo alguns trechos:

*Ideologias e acepções  
 Não significam nada  
 Apenas encoraja o preconceito  
 do cidadão de bem  
 Que acha  
 Que a voz que ecoa nas esquinas  
 não tem nada a dizer  
 ocupantes das calçadas passível  
 e objetificável  
 Apenas mais um corpo*

*Pra pagar usar e esquecer[...]*

*As vozes que ecoa das calçadas  
são perfeitamente audíveis  
Guardam histórias gravadas,  
indigentes profundas  
Trazidas na proa e na tumba  
Tão silenciadas  
Quanto as polacas enterradas  
Meretrizes do rei  
Usadas e descartadas  
Ouro de tolo guardadas no bordel  
Tratadas como um troféu[...]*

*Assassinatos em série  
Apagados da história  
Mas a rua traz memória  
Se a sociedade não colabora  
Putas não se comporta  
e com o arquivo estadual  
vem metendo o pé na porta  
Uma vitória pras mulheres com  
a colaboração do APERJ  
Décadas de luta para não  
serem cerceadas  
Não serem silenciadas  
sua história perfeitamente  
documentada  
preservada em um vasto acervo  
de valor incalculável*

*Nunca mais contestadas  
Memória da vida quem pegou  
essa empreitada  
Arquivo organizados  
selecionados digitalizados  
futuramente disponibilizados  
à comunidade  
quem não viu vai ver  
a história dessas guerreiras  
que tentaram esconder*

*Cada fita ouvida  
Conta uma história vivida  
que pela equipe estão sendo  
digitalizados  
A ONG Davida agora é legitimada  
As prostitutas saem da zona  
Vão pro palanque mandar o seu recado  
Acadêmicos chocados  
Vendo as putas dando o papo  
os detalhes das vivências  
agora é tese de doutorado[...]*

“Mas a rua traz memória”. As ruas me mostraram que elas não são apenas trajetos, elas formam os caminhos, é um espaço das encruzilhadas, nos quais as produções dos saberes, as reivindicações, emergem e criam memórias. Essa tese de algum modo também busca marcar essas ruas, como um lugar vivo, de terreirizações. As ruas me fazem lembrar novamente das entidades, nos recorda que, assim como a pombagira é um acontecimento dessas forças das ruas que se cruzam (SIMAS; RUFINO, 2018), elas representam a própria potência das ruas. “É nesse sentido que a pombagira tem muito a nos ensinar. Precisamos urgentemente redescobrir o corpo como suporte de memórias e de muitos outros saberes” (Ibidem, p. 93). As putas, sobretudo as que experienciam as vivências das ruas, assim como a pombagira, são sujeitas que ensinam, que apontam para o corpo, experiência, como esse local dos saberes, que desobedecem aos limites que lhe são designadas, elas fazem das ruas um lugar possível, desconstrói um condicionamento para ocupar as ruas, as reivindicam como um espaço público.

Escrever as considerações finais desse trabalho vem sendo interessante para pensar nesses encontros e caminhos percorridos até aqui. Logo, ainda penso que é importante dizer que, mais do que ser um capítulo de conclusão de uma reflexão, uma finalização que cumpre com uma das partes burocráticas para a defesa de uma tese, essas considerações me ajudaram a pensar no que ocorreu até aqui e o que ainda está acontecendo. Entendo que as reflexões a respeito dos modos de alianças e estratégias de articulações que são organizados pelo movimento de profissionais do sexo, *putafeministas*, ainda estão se produzindo. Os encontros que foram trazidos aqui dizem apenas de alguns espaços que me foram possíveis circular. As lutas e reivindicações permanecem, pois, no momento em que escrevo, ainda não temos um trabalho sexual regulamentado no Brasil, nem coabitamos num país que não estigmatiza as putas. É como se ainda soasse a frase do evento: “e as putas?”.

Precisamos tensionar essa pergunta que leva o título desse trabalho, movimentar o aparecimento dos saberes burlativos, para que a pergunta, “e as putas?”, deixe de ter um ponto de interrogação, deixe de ser uma ausência, e passe a ter um ponto de exclamação, como se nos mobilizássemos num ato de alianças, eu, você e “as putas!”. O encontro com a puta-epistemologia é uma possibilidade de caminho para as alianças pois, nos mostra possibilidades de condução do olhar, nos ensina a construir reflexões em outros espaços, nas ruas e zonas. Pensar com ela é uma aposta nas alianças entre as diferenças, na prática das escutas com as mais diversas corporalidades e saberes coletivos. Além disso, é uma reivindicação de uma abordagem contra colonial, para tensionar e desacostumar o campo acadêmico mais ligado a

perspectivas que se encontram fora dos saberes do sul-global, e a afirmação da importância de nos engajarmos eticamente em nossas pesquisas, nos comprometendo com as lutas sociais.

Por fim, refletir com as prostitutas e *putafeministas*, como tese, nos coloca em lugares para aprender com as experiências vividas, com realidades que contam não somente sobre a prostituição, mas que dizem de uma forma de organização de mundo, das relações de poderes, de uma estrutura social que opera regulando corpos. Fazer a marcação dos saberes da prostituição, como tese, foi um convite para nos aproximarmos dos conhecimentos sobre a sociedade através das “zonas”, como uma viabilidade para promover uma ética da coabitação de fazer possível uma aliança entre as diferenças.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

---

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma única história**. Companhia das Letras, 2019.

APERJ. **Formação, organização e disseminação do acervo do movimento brasileiro de prostitutas**. YouTube, 08 dez. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6tIIVBh37U>. Acesso em: 29 de jan. de 2024.

BARCELLOS, Rejane. Gritos da Calçada. In: DONINI, Angela; MURRAY Laura; MARITZA Naara; LOPES, Natânia; ROSA Patrícia. (orgs.) **Putá Livro**. Rio de Janeiro: Ed. da Autora, 2022.

BEIJO DA RUA. Profissionais do sexo rejeitam a Kombi da Aids. v. 01. Iser: Rio de Janeiro, 1997.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia, Inovação e Insumos Estratégicos em Saúde. Portaria nº 13, de 19 de abril de 2021. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, n. 74. Disponível em: [https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sctie/2021/prt0013\\_22\\_04\\_2021.html](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sctie/2021/prt0013_22_04_2021.html) acesso em: 18 de set. de 2024.

BRASIL. Lei Nº 12.015, de 7 de agosto de 2009. Altera o Título VI da Parte Especial do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, que dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal e revoga a Lei nº 2.252, de 1º de julho de 1954, que trata de corrupção de menores. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 07 ago. 2009.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. p. 151-168, Autêntica, 2000.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade** (10ª ed.). Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** (7ª ed.). Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. 4º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula. Amor um real por minuto. **Diálogo Latino-Americano sobre Sexualidade e Geopolítica**, 1-52, 2009. Disponível em: <https://sxpolitics.org/es/wp-content/uploads/sites/2/2009/10/sexualidade-e-economia-thaddeus-blanchette-e-ana-paula-da-silva.pdf> Acesso em: 28 jul. 2022.



- BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Código Penal**. Rio de Janeiro: Presidência da República [2024]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm). Acesso em 29 jan. 2024.
- BRASIL. Lei nº 12.015, de 7 de agosto de 2009. **Código Penal**. Rio de Janeiro: Presidência da República [2024]. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/lei/12015.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/12015.htm) Acesso em 29 jan. 2024.
- CARDIN, Valéria Silva Galdino; CAZELATTO, Caio Eduardo Costa; DOS SANTOS MANTOVANI, Lucas. Aborto e influências religiosas no ordenamento jurídico brasileiro: o retrocesso legislativo frente às práticas abortivas. **Revista Quaestio Iuris.**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2022, Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/quaestioiuris/article/view/53589> Acesso em 22 de ago. 2024.
- CARVALHO, Heloísa *et al.* Pomba-giras: contribuições para afrocentrar a Psicologia. **Quaderns de psicologia**, v. 21, n. 2, p. 0001, 2019. Disponível em: [https://ddd.uab.cat/pub/quapsi/quapsi\\_a2019v21n2/quapsi\\_a2019v21n2p1466.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/quapsi/quapsi_a2019v21n2/quapsi_a2019v21n2p1466.pdf). Acesso em: 29 jul. 2022.
- CAVALCANTI, Céu Silva. Políticas, polícias e medidas de saúde pública de enfrentamento ao Covid-19 em contextos de prostituição hiperprecarizada. **Metaxy**, v. 1, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/metaxy/announcement/view/477>. Acesso em: 28 jul. 2022.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Boitempo Editorial, 2021.
- COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos pagu**, p. e175118, 2017. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cpa/a/P3Hpz4XQsPqSjJLm9KH6tC/?format=pdf&lang=pt> Acesso: 16 de jun. 2024.
- COSTA, Luciano. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. **Revista digital do LAV**. Santa Maria, UFSM. Vol. 7, n. 2, maio/ago. 2014, p. 65-76.
- CUNHA, Claudia Carneiro da; MOREIRA, Martha Cristina Nunes. Dimensões biopolíticas da Portaria nº 13/2021 do Ministério da Saúde: impactos nos direitos e no enfrentamento de estigmas de determinados grupos de mulheres. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 37, n. 7, p. e00124621, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/csp/2021.v37n7/e00124621/> Acesso em: 25 de set. 2024.
- CLARINDO, Adriely de Oliveira. Putas Narrativas: território da prostituição e putafeminismo. **Vitória: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo**, 2020.
- CLARINDO, Adriely; ZAMBONI, Jésio; MARTINS, Rafaela. Atravessando as portas dos puteiros: como as teorias feministas chegam na zona?. **Psicologia & Sociedade**, v. 33,

2021. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/psoc/a/PP4KTh5bLbQ8Gk6VRcxDDWL/abstract/?lang=pt>.  
 Acesso em: 20 out. 2022.

CLARINDO, Adriely; ZAMBONI, Jésio; MARTINS, Rafaela Werneck Arenari. Andando entre cabarés: conhecendo os saberes da putaria. **cadernos pagu**, 2022. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/cpa/a/3wRhbhQscJDxHTpFrSyK5Cp/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 out. 2022.

DIAS, Cristina Rocha. Racismo e Psicanálise: marcas coloniais na escuta clínica. *In*: DAVID, Emiliano; ASSUAR, Gisele (Org.). **A Psicanálise na Encruzilhada: desafios e paradoxos perante o racismo no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2021.

DUQUE, Tiago. Ninguém nasce Inês Brasil, torna-se Inês Brasil: artefato cultural, pânico moral e “ideologia de gênero” em Campo Grande (MS). **Momento-Diálogos em Educação**, 27(3), p. 227-247, 2018. Disponível em:  
<https://periodicos.furg.br/momento/article/view/7787>. Acesso em: 28 jul. 2022.

EVARISTO, Conceição. Mineiridade. Eu-mulher. Os sonhos. Vozes-mulheres. Fluida lembrança. Negro-estrela. *In*: **Cadernos negros 13: poesia**. São Paulo: Quilombhoje, 1990.

FAVERO, Sofia. **Psicologia Suja**. Devires, 2022.

FERNANDES, Jéssica. “Não vou pagar pela rua”, diz travesti que fez recado à cafetina virar remix. **Campo Grande News**, Campo Grande, 06 out. 2022. Disponível em:  
<https://www.campograndenews.com.br/lado-b/comportamento-23-08-2011-08/nao-vou-pagar-rua-diz-travesti-que-fez-recado-a-cafetina-virar-remix>. Acesso em: 12 out. 2022.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I – a vontade de saber**. 13ª ed. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 1999.

FUNDO BRASIL. **Davida** – Prostituição, Direitos Civis, Saúde, 2017. Saindo do escuro: Desvendando violações de direitos humanos na prostituição feminina. Disponível em:  
<https://www.fundobrasil.org.br/projeto/davida-prostituicao-direitos-civis-saude/>. Acesso em: 24 maio 2022.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. **Sociedade e Cultura**, v. 16, n. 2, 2013. Disponível em:  
<https://www.redalyc.org/pdf/703/70332866015.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2022.

GASPAR, Maria Dulce. **Garotas de Programa**. Prostituição em Copacabana e Identidade Social. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1984.

GÓES, Juliana. O que promove a participação política? um estudo de caso com as prostitutas da rua guaicurus. **Política & Sociedade**, v. 20, n. 47, p. 211-243, 2021. Disponível em:  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/65120/46917> acesso em: 21 de set. de 2024

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. Editora Martins Fontes, 2017.

HOOKS, bell. **Ensinando comunidade**: uma pedagogia da esperança. Elefante editora, 2021.

HÜNING, Simone Maria; PARRA-VALENCIA, Liliana; FERNANDES, Saulo Luders. Territórios, políticas e pesquisa psicossocial. **Interrogações às políticas públicas**, p. 33, 2021. Disponível em: [https://www.researchgate.net/profile/Wanderson-Vilton/publication/354692303\\_Interrogacoes\\_as\\_politicas\\_publicas\\_sobre\\_travessias\\_e\\_tessituras\\_do\\_pesquisar\\_Organizacao\\_Lilian\\_Rodrigues\\_da\\_Cruz\\_Betina\\_Hillesheim\\_e\\_Leticia\\_Maisa\\_Eichherr/links/6147d7b5a595d06017db6fc1/Interrogacoes-as-politicas-publicas-sobre-travessias-e-tessituras-do-pesquisar-Organizacao-Lilian-Rodrigues-da-Cruz-Betina-Hillesheim-e-Leticia-Maisa-Eichherr.pdf#page=34](https://www.researchgate.net/profile/Wanderson-Vilton/publication/354692303_Interrogacoes_as_politicas_publicas_sobre_travessias_e_tessituras_do_pesquisar_Organizacao_Lilian_Rodrigues_da_Cruz_Betina_Hillesheim_e_Leticia_Maisa_Eichherr/links/6147d7b5a595d06017db6fc1/Interrogacoes-as-politicas-publicas-sobre-travessias-e-tessituras-do-pesquisar-Organizacao-Lilian-Rodrigues-da-Cruz-Betina-Hillesheim-e-Leticia-Maisa-Eichherr.pdf#page=34). Acesso em: 23 out. 2022.

KAMINSKY, Gregorio. El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault. **Colección Biblioteca de la Mirada**, Buenos Aires: La Marca, 2003.

KUREDA, Vladimir Eiji; PASSAMANI, Guilherme R. Espacialidade, comércio e degradação. Um olhar etnográfico sobre a antiga rodoviária de Campo Grande-MS. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 21, 2017.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. Companhia das Letras, 2020.

LENZ, Flavio; ANDRADE, Ana Beatriz Pereira de; AQUINO, Henrique Perazzi de. Beijo da rua, um jornal com a voz das prostitutas. **X Conferência Brasileira de Mídia Cidadã e V Conferência Sul-Americana de Mídia Cidadã**, UNESP | FAAC, Bauru-SP, 22-24 de abril de 2015.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, 22, 935-952, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqnb/?format=html>. Acesso em: 28 jul. 2022.

LUGONES, María. Colonialidad y género. H. Cairo & R. Grosfoguel, **Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa**, Madrid: IEPALA, 2010.

MESQUITA, Daniella Chagas; OLIVEIRA, Esmael Alves de. Feminilidades e transgressões em um corpo que gira: uma análise pós-estruturalista da produção científica acerca da Pombagira. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 14, p. 34-49, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/36523>. Acesso em: 29 jul. 2022.

MIRANDA, Claudia. O debate pós-colonial na américa-latina: contribuições de Silvia Rivera Cusicanqui e Santiago Castro-Gómez. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, Rio de Janeiro, v. 3 n. 3, p. 213-232, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/riae/article/view/29850/23114>. Acesso em: 31 jul. 2022.

- MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 28, p. 334-354, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/concinnitas/article/viewFile/25925/18566>. Acesso em: 22 jul. 2022.
- MORAES, Márcia. Do “Pesquisar COM” ou tecer e destecer fronteiras. **Cartas para pensar políticas de pesquisa em Psicologia**, p. 131-138, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/1630/1/Cartas%20para%20pensar%20politicas%20de%20pesquisa%20em%20psicologia.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2022.
- MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Arte & Ensaios, v. 2, n. 32, 2016.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 2016.
- NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo**. Editora Jandaíra, 2021.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, n. 10, São Paulo, 1993.
- NÚÑEZ, Geni. Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar. **São Paulo: Planeta do Brasil**, 2023.
- NÚÑEZ, Geni Daniela; DE OLIVEIRA, João Manuel; DE SOUZA LAGO, Mara Coelho. Monogamia e (anti) colonialidades:: uma artesanaria narrativa indígena. **Teoria e Cultura**, v. 16, n. 3, 2021. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/34439> Acesso em 16 de jun. 2024.
- PASINI, Elisiane. Limites Simbólicos Corporais na prostituição feminina. **Cadernos Pagu**, v. 14, p. 181-200, 2010. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/118157/1/ppec\\_8635351-4637-1-SM.pdf](http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/118157/1/ppec_8635351-4637-1-SM.pdf) Acesso em: 26 jul. 2022.
- PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. Nós, 2017.
- PRADA, Monique. **Putafeminista**. Veneta, 2018.
- RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 10, p. 140-164, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/sexs/n10/a07n10.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2022.
- RUBIN, Gayle. Pensando sobre Sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. **Cadernos pagu**, Campinas, n. 21, 2012. Disponível em:

<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1582/gaylerubin.pdf?sequen>.  
Acesso em: 02 abr. 2023.

SANTANA, Solange; MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. Uma noite com Amélia: lesbianidade, prostituição e classe social em Monsanto, de Bernardo Santareno. **Dramaturgia em foco**, v. 4, n. 1, p. 118-137, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.univasf.edu.br/index.php/dramaturgiaemfoco/article/view/1078>. Acesso em: 26 jul. 2022.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Mórula Editorial, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Editora José Olympio, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Mórula editorial, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Gabriel Alencar. **“Fala Mulher, da Vida”**: representações da prostituição no Jornal Beijo de Rua (1988-1997). 2019. Dissertação de Mestrado, PPG em História, UFF, 2019. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2357.pdf>. Acesso em: 31 de maio 2024.

SKACKAUSKAS, Andreia. **Prostituição, gênero e direitos**: noções e tensões nas relações entre prostitutas e Pastoral da Mulher Marginalizada. 2014. Tese de Doutorado. [sn].

TEDESCO, Silvia; SADE, Christian; CALIMAN, Luciana. A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. **Fractal: Revista de Psicologia**, 25, p. 299-322, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/fractal/a/ZHyYWDpHhhdhFg4RK9ggfPpD/?lang=pt&format=html>. Acesso em: 27 jul. 2022.

VERGÈS, Françoise. **Uma teoria feminista da violência: Por uma política antirracista da proteção**. Ubu Editora, 2021.

YORK, Sara Wagner; OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes; BENEVIDES, Bruna. Manifestações textuais (insubmissas) travesti. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/D5Mthwz5BKtkhX8JTwGjJbd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2022.

ZALESKI, Clairí; RUFINO, Luiz. Fala a mulher da rua: narrativas do feminino e saber periférico com as pombagiras. **Fronteiras**, v. 24, n. 43, p. 38-53, 2022. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/15985/9037>. Acesso em: 07 abr. 2023.