



José Miguel 2009

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição
feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em
Porto Alegre.**

JOSÉ MIGUEL NIETO OLIVAR

Orientadora:

Prfa Dra CERES GOMES VICTORA

Porto Alegre, RS, abril de 2010

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição
feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em
Porto Alegre.**

**Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul como requisito
parcial para obtenção do título de
Doutor em Antropologia Social.**

JOSÉ MIGUEL NIETO OLIVAR

Orientadora:

Prfa Dra CERES GOMES VICTORA

Porto Alegre, RS, abril de 2010

Às putas

Agradecimentos

(sem revisão do português)

Obvio e verdadeiro. Antes que tudo e mais que nada. Essa tese só é possível pela generosidade e o carinho da Soila, da Nilce, da Dete, da Janete, da Tina, da Lucia, da Paula e de todas as mulheres do NEP. Elas, que durante mais de três anos me adotaram; apropriaram-se de mim, mimaram-me, criticaram-me e tanto tanto me agüentaram e me ensinaram. Elas, que me deram sua doçura, sua amizade sincera, avulsa e desconfiante, que abriram até o tutano suas memórias, suas reflexões e desejos, suas maiores aprendizagens, suas fugas e “inferninhos”... suas casas. Elas, que me seduziram. Com elas meu português se expandiu e enriqueceu, minha Porto Alegre se desvendou em nuances de couro e luzinhas roxas, e os segredos da “profissão” se revelaram verdades insurrectas. *Muchas, muchas, muchísimas gracias.*

Bastantes mulheres, homens e trans vinculados à prostituição, com quem me encontrei nesse trabalho, expressaram seu cansaço de pesquisas, de estudantes, de investigadores e de tudo mais que parecesse... Algumas não me abriram as portas. Outras sim. Então às umas quanto às outras agradeço profundamente o tempo e a sinceridade dada. Prostitutas de Porto Alegre.

Agradeço à Gabriela Leite, ícone de lutas e confrontos, que durante o ano de 2009 me acolheu entre o escritório do Davida e os botequins da Glória e do Catete, no Rio de Janeiro. Agradeço pela amizade, pelos ensinamentos constantes, pela confiança e estímulo que desde o nosso primeiro contato depositou em mim. Pelas tensões. À Friederick Starck e ao Flávio Lenz, pela amizade, as lições, os desfiles e as cervejas.

Às mulheres da Rede Brasileira de Prostitutas que aos poucos vem me aceitando nas suas discussões internas....

À CAPES... ao Governo Federal do Brasil... aos brasileiros e habitantes do “impávido colosso” que com seus impostos pagaram esses quatro anos e estimulam a pesquisa. À persistência da universidade pública e gratuita, bem em vias de extinção no meu país.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por aceitar-me e guiar-me. Especialmente à Claudia Fonseca, *grande maestra*, que mobilizou a carta de aceite sem sequer me conhecer, numa chance estranha e generosa, e depois sempre teve tempo para aconselhar-me, ensinar-me, localizar-me e sorrir-me suavemente. À Cornélia Eckert, que tanto me estimulou e exigiu nesse “virar antropólogo”, que também sempre confiou em mim e, junto com Ana Luiza, abriu-me as portas do Navisual/Biev. Ao Caleb Fárias, ao Arlei Damo, à Patrice Schuch, que muito me ajudaram. À Rose, sempre tão atenta e querida.

Agradeço também aos colegas, amigos e amigas em Porto Alegre, no Rio de Janeiro e em outros lugares (Florianópolis, São Paulo, Bogotá) que com suas discussões ajudaram a aprofundar e matizar a minha aproximação ao país, à cidade e à antropologia.... Aos amigos e às amigas do Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde –o NUPACS- que sempre foi um bom espaço de festa, encontro e aprendizagem. Agradecimento especial ao Guilherme Heurich pela “predação”, pelo grande carinho, a amizade e a “co-orientação” permanente neste 2009 de louca intensidade. Ao Flavinho. À Letícia Tedesco por apresentar-me o NEP.

À Sonia Correa, ao Veriano Terto e a todo o pessoal da ABIA, no Rio de Janeiro, pela solidariedade, amizade e permanentes ensinamentos. Agradeço também à Adriana Piscitelli, e à Adriana Vianna pelas leituras generosas, pelos estímulos.

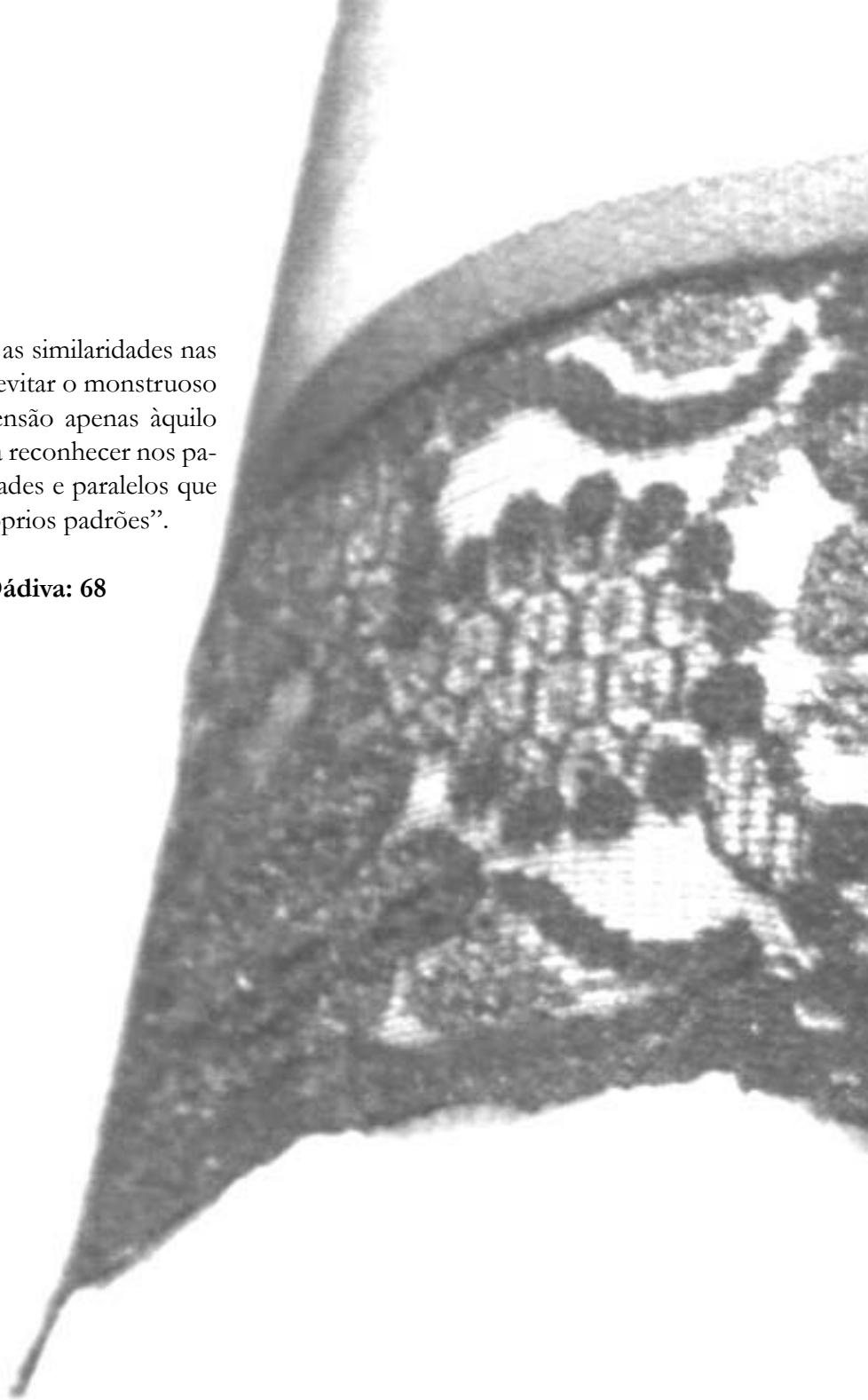
Claro, um lugar muito especial nesses agradecimentos é dedicado à Ceres Victora, minha queridíssima orientadora, que me abriu as portas mais bonitas do NUPACS, que bancou sempre as minhas apostas, riscos e aventuras, sem deixar de estar alerta, sem deixar de dizê-lo tudo. Agradeço enormemente pelas horas dedicadas a ensinar e a construir humanidade antes que curriculum e carreira. Pelas portas abertas da sua casa, pela fé na criação, nas lutas políticas, na etnografia, na amizade.

Agradeço à minha família, lá do outro lado da fronteira, pelo apóio permanente... Por fazer-me com enfoque de gênero, ansioso e intranquilo, com força de fazer. À Martha, minha “prima gaúcha”, pelo carinho e a solidariedade. À família Cao Ponso, pela amizade.

E, finalmente, agradeço à Letícia, pela blasfêmia colorida desses anos todos. As horas de apaixonadas discussões sobre filhos, maridos, putas e insubmissões. Pelas bravas revisões mais-que-lingüísticas de todos os meus textos, especialmente dessa tóxica tese. *Gracias por el Bicho, por el placer.*

“Acentuando antes as diferenças que as similaridades nas organizações dos povos, poder-se-ia evitar o monstruoso etnocentrismo que limita a compreensão apenas àquilo que o observador está preparado para reconhecer nos padrões de outros através das similaridades e paralelos que apresentem com relação aos seus próprios padrões”.

Marilyn Strathern. O Gênero da Dádiva: 68





ESTRATEGIAS DEL DESEO

Las palabras no pueden decir la verdad
la verdad no es *decible*
la verdad no es lenguaje hablado
la verdad no es un dicho
la verdad no es un relato
en el diván del psicoanalista
o en las páginas de un libro.
Considera, pues, todo lo que hemos hablado tu y yo
en noches en vela
en apasionadas tardes de café
- *London, Astoria, Arlequín*-
sólo como seducción
en el mismo lugar que las medias negras
y el liguero de encaje:
estrategias del deseo.

Cristina Peri Rossi

Resumo

A presente tese explora as formas, naturezas e transformações da “relação prostituição”, em específico, daquilo que temos chamado como “políticas da prostituição feminina de rua”, tendo como foco a região central da cidade de Porto Alegre - RS, no percurso das últimas três décadas. A perspectiva narrativa e analítica desta pesquisa é construída a partir do encontro etnográfico com quatro mulheres militantes do movimento organizado de prostitutas em Porto Alegre, nascidas entre 1955 e 1965, que ainda hoje, como nos últimos 25 ou 30 anos, encontram na prostituição seus principais ganhos financeiros e simbólicos. Metodologicamente, trata-se de uma “etnografia da experiência interpessoal” realizada entre agosto de 2006 e janeiro de 2009, principalmente na cidade de Porto Alegre. Como resultados, destacam-se importantes transformações na organização e nas políticas da prostituição de rua, que implicam diferenças importantes entre gerações e ciclos de vida; a persistência da violência estatal e social; a “privatização” da prostituição; e a configuração de “zonas de tolerância simbólica”. Sugere-se a existência de uma bio-política da decência, do trabalho, da família e da cidadania, que, no caso brasileiro, se materializa numa política de eterna “estimulação/punição” (tolerância) sobre a prostituição/trabalho. Por outro lado, é evidente a complexidade, hibridez e importância das movimentações políticas, organizadas ou não, que reivindicam os direitos das prostitutas e simetizam as relações.

Palavras chave: prostituição / corpo / gênero / sexualidade / família / Porto Alegre.

Abstract

This thesis explores forms, natures and transformations of “prostitution” as a relationship, more specifically of what has been called the “politics of female street prostitution” in Porto Alegre, in the last three decades. The analytical and narrative perspectives have been built through the ethnographic encounter with four women militant of the prostitute movement in Porto Alegre, born between 1955 and 1965 who, in the last 25-30 years, have found in prostitution their main economic and symbolic gains. Based on the methodological approach of ethnography of interpersonal experience this research has been carried out between 2006 and 2009. The results show the important transformations in the organization and the politics of street prostitution, that imply (a) important differences in generations and life cycles; (b) the persistence of state and social violence; (c) the privatization of prostitution; and (d) the constitution of symbolic tolerance zones. We suggest there is a biopolitics of decency, of work, of family, and of citizen rights that, in the Brazilian case, materializes itself into politics of permanent stimulation/punishment (tolerance) over prostitution/work. On the other hand, it becomes clear the complexity, the hybridism and the importance of organized or non-organized political movements, that claim rights and produce more symmetric relationships.

Keywords: sex work / body / gender / sexuality / family / Porto Alegre

Lista de imagens

0. “Guerreiras”. Desenho.	CAPA
1. Renda. Fotografia: CaPon.	EPÍGRAFE
2. Venha Trabalhar. Fotografia: JM Olivar.	20-21
3. Dr. Flores. Desenho.	23
4. Entrando. Desenho.	26
5. Buscando. Desenho.	30
6. Iscas. Desenho.	34
7. Bata e Aguarde. Desenho.	38
8. Oi. Desenho.	43
9. Caça prive: Desenho e montagem.	46
10. Tempo. Desenho.	50
11. A escolha – Sala GreNal. Desenho.	54
12. Noite dentro. Desenho.	58-59
13. Chorei. Desenho.	61
14. São Carlos. Desenho.	62-63
15. 14 anos. Fotografia: Autor desconhecido. Arquivo Pessoal Soila.	68
16. Na cozinha, na memória. Desenho.	69
17. Janete e a jaque arrumando os triciclos. Autor desconhecido. Arquivo pessoal Janete.	71
18. Hippongagem. Autor desconhecido. Arquivo pessoal Janete.	72
19. A Nega Lu. Jornal do Nuances Ano 6, No. 35, Novembro de 2005.	72
20. Navalha na Carne. http://picasaweb.google.com/lh/photo/-_SBPL7xUcvUg5uOlTuxZg Acessado em: 23 de março de 2010.	74
21. O Alemão. Anos antes do encontro. Autor desconhecido. Arquivo pessoal Janete.	76
22. Primeira Comunhão. Fotografia: Autor Desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	80
23. Irmãs. Fotografia: Autor desconhecido. Arquivo pessoal Nilce.	84
24. Amizade. Fotografia: Autor desconhecido. Arquivo pessoal Nilce.	88
25. Amizade 2. Fotografia: Autor desconhecido. Arquivo pessoal Nilce.	88
26. As três poderosas. Fotografia: Autor desconhecido. Arquivo pessoal Nilce.	92
27. Na Praça da Alfândega. Fotografia: autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	92
28. Gata com botas. Fotografia: autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	97
29. Da Alfândega à Volunta. Jornal Zero Hora -28 de julho de 1989. Arquivo NEP.	100
30. Janete e comadres na Volunta. Autor desconhecido. Arquivo pessoal Janete.	105
31. Sou, sim. E daí?. Montagem: Janete.	106-107
32. Buda. Zero Hora -16 de abril de 1994. Arquivo NEP.	109
33. Hotel Aliado. Fotografia: Clenio Lentino. S/d. Arquivo NEP.	109
34. Sou, sim. E daí? (complemento). Montagem: Janete.	113
35. “Os quatro fantásticos”. Autor desconhecido. Arquivo pessoal Janete.	115
36. Pernas. Fotografia: Renata. Arquivo pessoal Soila.	116
37. O último grande cafetão. Montagem: JM Olivar. Fotografias: Homem de lenço, Festa da mulherada e As três mulheres do Mimoso (autores desconhecidos). Arquivo pessoal Soila.	120
38. Fundo Rabo de onça. Montagem: JM Olivar.	124
39. Jade e o Pedreiro: vida familiar. Desenho.	128-129
40. Família. Fotografia: autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	132
41. “Drink Bar Leticia”. Santinho, centro de Porto Alegre, 2007.	138
42. Caça e predação. Fotografia: autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	140
43. Hotel. Desenho.	143
44. Michelle Massagens. Santinho Centro POA, 2008.	144-145
45. Casa de Massagem. Santinho centro POA, 2009.	146-147
46. Coroa Leila. Propaganda em telefone público, centro RJ, 2009. Fotografia: JM Olivar.	148
47. Lábios enlouquecedores. Propaganda em telefone público, centro RJ, 2009. Fotografia: JM Olivar.	150
48. Passando a perna. Desenho.	151
49. Bruna. Propagando em telefone público, centro Curitiba, 2008.	152
50. Virando o inverno. Propaganda em poste, centro POA, 2008.	155
51. “Si no venis es porque no queres”. Santinho, Buenos Aires, 2007.	156-157
52. Apropriando. Desenho.	158
53. Crime 329 e 311 do CP. Documento. Arquivo NEP.	160-161

54. Máquina-de-guerra em três tempos. Desenho.	162-163
55. “Grávida da Cristiane. Na batalha”. Autor desconhecido. Arquivo pessoal Janete.	168
56. Batida... ou “Bundas pro ar”. Zero hora – 16 de junho de 1994. Arquivo NEP.	172
57. Comunicação de Ocorrência. Documento. Arquivo NEP.	174
58. “Que pensem que é meu”. Fotografia: autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	176
59. Na Praça com a imortal Polaca. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	177
60. Fazendo parentesco. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	178
61. A Família. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	178
62. Com a Guga na Praça. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	178
63. História de amor. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Nilce.	182
64. História de amor 2. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Nilce.	182
65. “Prostitutas preparam encontro (frag)”. Ilustração. Jornal Zero Hora – 31 de outubro de 1989. Arquivo NEP.	188
66. Grande Nilce. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Nilce.	191
67. Os anos dourados (Piscina). Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Soila.	194
68. Os anos dourados (Rio de Janeiro). Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Soila.	194
69. Na boate (a industrialização). Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Soila.	196
70. Caçada: Ilha das Flores. “Mulheres acusam PMs de roubo e torturas”. Zero Hora -30 de março de 1989...200	200
71. “Prostitutas preparam encontro”. Jornal Zero Hora – 31 de outubro de 1989. Arquivo NEP.	202
72. “Brigada pega, come e até mata”. Sem dados. Arquivo NEP.	204
73. Logo Beijo da Rua. Marca Registrada. Arquivo DAVIDA.	205
74. “Prostitutas se organizam”. Agosto de 1991. Sem dados. Arquivo NEP.	206
75. “Prostitutas retomam cidadania”. Sem dados. Arquivo NEP.	206-207
76. “Prostitutas têm dificuldades para criar associação”. Zero Hora – 5 de setembro de 1990. Arquivo NEP.	207
77. “Associação de prostitutas exige tratamento humano”. Zero Hora -1990-. Sem dados. Arquivo NEP.....	208
78. “Comando da Brigada ouve as queixas de prostitutas”. Zero Hora – 22 de outubro de 1991. Arquivo NEP.....	209
79. “Acusação contra policiais da BM” e “Denúncias do NEP serão investigadas”. Conselho da Mulher em Ação. Ano I, No. 1 Dezembro de 1991. Arquivo NEP.	209
80. NEP luta pelo nome (1): “Comunicado à opinião pública”. Zero Hora 21 de setembro de 1993. Arquivo NEP.	210
81. NEP luta pelo nome (2): “GAPA e NEP estão lutando por sigla”. Correio do Povo - 21 de setembro de 1993. Arquivo NEP.	210
82. NEP luta pelo nome (3): “GAPA esclarece a luta por sigla”. Zero Hora 22 de setembro de 1993. Arquivo NEP.	210
83. Trabalho de campo: Praça Senhor dos Passos (1992). Arquivo NEP.	212
84. Trabalho de campo: Praça Senhor dos Passos (1992)(2). Arquivo NEP.	212
85. Trabalho de campo: Rua Voluntários da Pátria (1992). Arquivo NEP.	212
86. Nilce e “o nequinho da Polaca”. Arquivo NEP.	214
87. A luta nunca acaba. Arquivo pessoal Nilce.	214
88. Carta convite 9BPM. Documento. Arquivo NEP.	216
89. “Prostituição: fonte de contágio da Aids?”. Jornal RS – Janeiro 11 de 1990 (?). Arquivo NEP.	218
90. “Associação apóia prostituta aidética”. Correio do Povo -11 de março de 1991. Arquivo NEP.	218
91. “Ninguém sabe quantas delas estão contaminadas”. Jornal RS – Janeiro 11 de 1990 (?). Arquivo NEP.....	218
92. Cidadã positiva 2001. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	220
93. Na luta contra a AIDS. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo pessoal Dete.	220
94. Hotel Aliado anos 90. Zero Hora -23 de abril de 1994. Arquivo NEP.	223
95. “Prostituição de Meninas” e a Democracia. Montagem: JM Olivar.	224
96. Na caça do Grande Chefão. Montagem: JM Olivar.	226
97. Virando o jogo (1): Janete militante 1996. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo NEP.....	228
98. Virando o jogo (2): Tina recebe o Prêmio DH da Assembléia Legislativa, 1999. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo NEP.	228
99. Virando o jogo (3): Janete na entrega do Prêmio DH da Assembléia Legislativa, 1999. Fotografia de autor desconhecido. Arquivo NEP.	228
100. Caçando gigolos... ou uma certa democracia. Montagem: JM Olivar.....	230
101. Soila em encontro da RBP, Fortaleza, final da década de noventa. Arquivo NEP.	233
102. Institucionalizando. Arquivo NEP.	234
103. Com a camiseta da instituição. Arquivo NEP.	236
104. Fazer-se militante, 2006. Arquivo pessoal Soila.	238

105. Botas de guerra. Desenho.	242
106. “Ação inibe prostituição infantil”. Correio do Povo -8 de maio de 2007-. Fotografias do jornal: JM Olivar.	245
107. Carta do NEP à Secretaria de Justiça e Segurança Pública do RS pelos eventos da Rua Garibaldi. 10 de maio de 2007. Arquivo NEP.	247
108. Sem comentário. Montagem: JM Olivar. Imagens: 1) “Comando da Brigada ouve queixas”, 1991. 2) Reunião com Delegados de Polícia, 2002. 3) Audiência pública Federal, 2003. 4) Não somos..., 2008.	250-251
109. “O brigadiano que disse que a gente tinha a razão”. Fotografia de autor desconhecido, 1993. Arquivo NEP.	253
110. Ocorrência por constrangimento ilegal: eventos Rua Garibaldi, 2007. Arquivo NEP.	256-257
111. Delegada de Direitos Humanos. Arquivo pessoal Nilce.	258-259
112. Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta. Documento. Arquivo NEP.	262-268
113. “Projeto prevê licença para a prostituição na Capital”. Zero Hora – 1 de abril de 2005. Arquivo NEP.	273
114. Estratégias do desejo. Montagem: JM Olivar.	278-279
115. A sociedade (1): “Agressão”. Zero Hora – 15 de abril de 1991. Arquivo NEP.	281
116. A sociedade (2): “Prostituição”. Zero Hora – 21 de março de 2004. Arquivo NEP.	281
117. A sociedade (3): “Prostituição”. Zero Hora – 22 de março de 2004. Arquivo NEP.	281
118. A persistência, 1998 (1). “Exames anti-HIV em prostitutas geram protestos”. Zero Hora – 19 de julho de 1998. Arquivo NEP.	285
119. A persistência, 1998 (2). “Estado não fará teste em prostitutas”. Zero Hora – 21 de julho de 1998. Arquivo NEP.	287
120. A persistência, 1998 (3). “BM cadastrará prostitutas e clientes”. Zero Hora – 3 de dezembro de 1998. Arquivo NEP.	291
121. A persistência, 1998 (4). “Suspensão cadastro de prostitutas e clientes”. Zero Hora – 4 de dezembro de 1998. Arquivo NEP.	293
122. A persistência, 2004 (5). Montagem: 1) “Câmeras para vigiar a prostituição”. Diário Gaúcho – 20 de março de 2004. Arquivo NEP. 2) Janete e o Chico. Fotografia: JM Olivar.	298
123. A persistência, 2006 (6). “Operação contra a prostituição juvenil”. Diário Gaúcho – 15 de setembro de 2006. Arquivo NEP.	300
124. A persistência, 2007 (8). “Polícia e Smic varrem centro de Porto Alegre”. Zero Hora – 24 de outubro de 2007. Arquivo NEP.	300
125. A persistência, 2008 (9). “Secretário de Segurança afirma que zona de prostituição está com os dias contados”. O Sul – 18 de maio de 2008. Arquivo NEP.	304
126. A persistência, 2008 (9)b. “Secretário de Segurança afirma que zona de prostituição está com os dias contados”. O Sul – 18 de maio de 2008. Arquivo NEP.	306
127. Na guerra (1). Tina e Gabeira III Encontro Nacional, 1994. Autor desconhecido. Arquivo NEP.	309
128. Na guerra (2). Janta na Márcia (com presença da Claudia Fonseca), 1996. Autor desconhecido. Arquivo NEP.	309
129. Na guerra (3). Cartaz “Mulher no ponto”, Seminário de 1999. Arquivo NEP.	312
130. Na guerra (4). Montagem: Seminário Nacional “Prostituição, Prevenção e Saúde”, 1999. Fotografias de autor desconhecido. Arquivo NEP.	314
131. Na guerra (5). DASPU, marca registrada. www.daspu.com	316-317
132. Na guerra (6). No Fórum Social Mundial, 2001. Autor desconhecido. Arquivo NEP.	318
133. Na guerra (7). Coletivizando, 2002. Autor desconhecido. Arquivo NEP.	318
134. Na guerra (8). Rede Brasileira de Prostitutas: as mulheres más... www.beijodarua.com.br	320
135. Na guerra (9). Quem é?. Desenho.	321
136. Na guerra (10). Gabriela contra o babaca: noite de seresteiras no IV Encontro da RBP, 2008. Fotografia: JM Olivar.	325
137. Na guerra (11). Carmem Lúcia dançando: noite de abertura do Seminário Prostituição e Direitos Humanos, 2008. Fotografia: JM Olivar.	326
138. Na guerra (12). Cartaz IV Encontro da Rede Brasileira de Prostitutas, 2008.	331
139. Poderosa. Desenho.	332-333
140. Nova Galeria. Santinho, centro de POA, 2006.	340
141. Putaria e poder: máquinas de guerra. Montagem. Fotografia: JM Olivar, durante o IV Encontro da Rede Brasileira de Prostitutas, 2008. 1) Fátima, da APROSBA; 2) Gabriela, DAVIDA e Lourdes, GEMPAC; 3) Lúcia e Tina, NEP.	344
142. Soila na Fran. Desenho.	350
143. “Quando aprendeu a pular...” Fotofixa: JM Olivar.	355
144. Com a alma de volta ao corpo. Janete no VII Seminário Prostituição e Direitos Humanos. Curitiba, 2008.	357

145. Santinho de Janete Vereadora.	358
146. “Eu”. Desenho.	360
147. Quatro guerreiras. Lançamento da campanha da Janete no drink-bar da Fran. 2008. Fotografias: JM Olivar....	365
148. Dete durante protesto na Secretaria Estadual de Saúde por falta de medicamentos anti-retrovirais. Inverno 2008.	366
149. Dete e a Lud. Agosto de 2008.	369
150. “Esse banco é meu”. Desenho.	371
151. “Eu gosto de homem bonito”. Nilce durante o VII seminário em Curitiba, 2008.	373
152. Soila e Nilce. VII seminário em Curitiba, 2008.	374

Sumário

“CAINDO NA VIDA?”:

<i>Focos e posições. A modo de introdução geral</i>	21
A. Posições	23
B. Focos	35

PARTE I

SEXO, PREDACÃO E FAMÍLIA:

<i>fazer-se prostituta de rua no centro de Porto Alegre nos anos 80.</i>	63
I. “PRIMEIRAS ESTÓRIAS...”	65
1.1 Soila	65
1.2 Janete	70
1.3 Dete	77
1.4 Nilce	84
II. FAZER(-SE) UMA PUTA ESPOSA...	91
2.1 Dete & Nilce > Núcleo Alfândega	91
2.2 Janete > Núcleo “Volunta”	104
2.3 Soila > Núcleo Volunta e General Vitorino	116
III. PROGRAMA NÃO É SEXO. Prostituição e “Predação Familiarizante”.	122
3.1 Quando o programa não é sexo.	122
3.2 Entre sexualidades e parentescos	126
3.3 Caçar o comer: o risco da prática e a guerra de perspectivas.	139
3.4 Da “Predação” à apropriação por sedução.	156

PARTE II

GUERRA, TRABALHO E MOVIMENTAÇÃO:

<i>fazer-se puta, fazer-se profissional, fazer-se coletivo</i>	163
IV. “EL AMOR EN LOS TIEMPOS DEL CÓLERA”	167
4.1 Janete	167
4.2 Dete:	176
4.3 Nilce	181
4.4 Soila	192
V. RECONFIGURAÇÃO DA GUERRA: NOVAS ALIANÇAS, NOVAS FORMAS DE MEDIAÇÃO. SER MILITANTE.	201
5.1 Nilce	201
5.2 Dete	215
5.3 Janete	223
5.4 Soila	231

VI. NOVAS FORMAS DA GUERRA E DA VIOLÊNCIA: TUDO EM OFF.	241
6.1 Rua Garibaldi, 2007 ...ou como atualizar uma “zona de tolerância simbólica”	241
6.2 Três exercícios práticos para suspender os direitos da sua puta local.	269
VII. GUERRA, APROPRIAÇÃO E IDENTIDADE COMO IDEIAS CENTRAIS NA EXPERIÊNCIA DA PROSTITUIÇÃO DE RUA E SUAS POLÍTICAS.	278
7.1 Diferenciação e biopolítica.	280
7.2 Organização, simetrização e hibridez como estratégias de guerra.	297
7.3 O espírito guerreiro: reflexões derradeiras.	322
“PUTA É FODA”:	
<i>Máquinas de guerra, feminilidades avulsas. A modo de epílogo</i>	333
1. PROSTITUIÇÃO COMO CAMPO POLÍTICO: algumas notas.	335
2. PUTARIA E PODER: máquinas de guerra	341
3. SER AVULSA: trânsitos, batalhas e seduções (fragmentos)	348
Soila	349
Janete	356
Dete	366
Nilce	372
REFERÊNCIAS	376

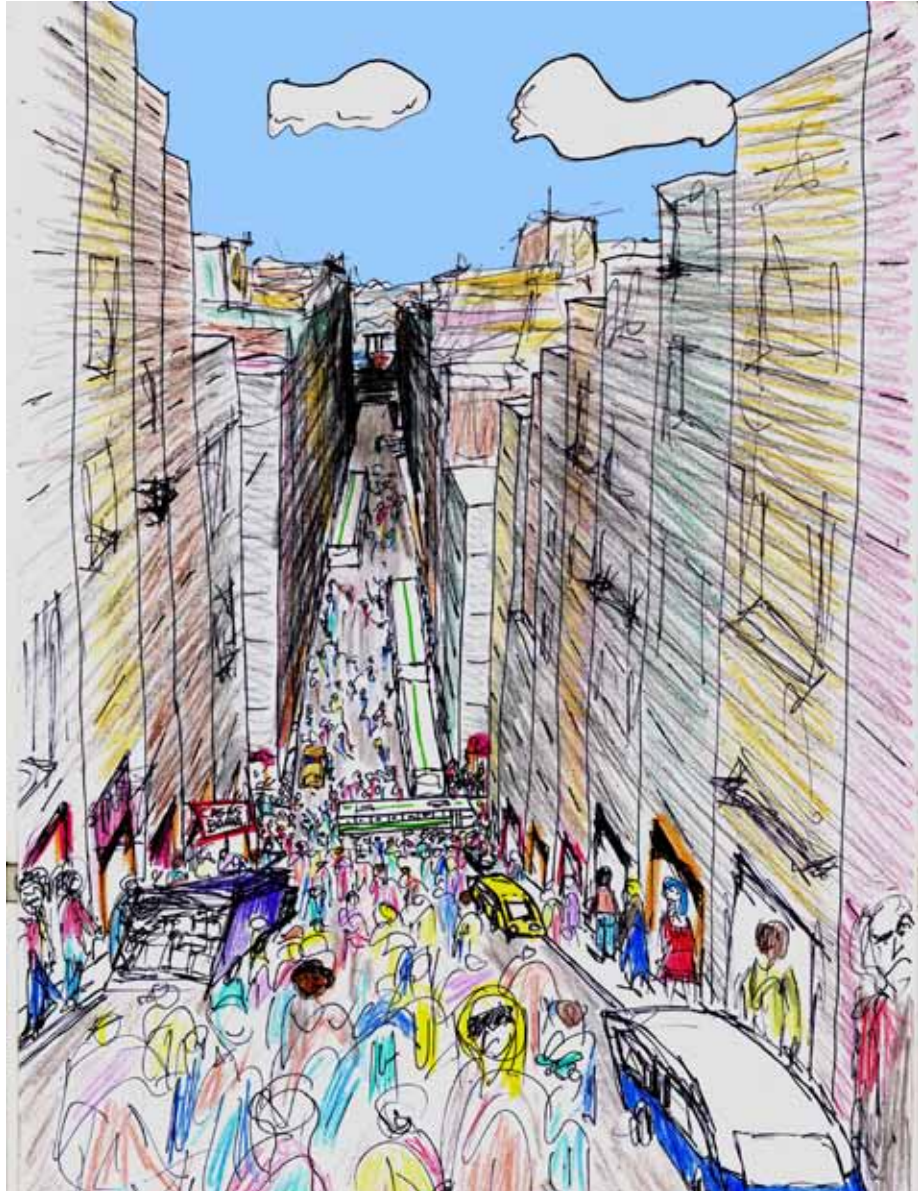


VOCÊ É UMA GAROTA
SIMPÁTICA E
VENHA TRABALHAR COM
ESTAMOS SELECIONANDO
ACOMPANHANTES
GARCONETES
BAILARINAS

“CAINDO NA VIDA?”:
Focos e posições. A modo de introdução geral

Hay que perder el objeto para ganar el proceso.
Jesús Martín-Barbero (1984)

*Em Pasárgada tem tudo
É outra civilização
Tem um processo seguro
De impedir a concepção
Tem telefone automático
Tem alcalóide à vontade
Tem prostitutas bonitas
Para a gente namorar*
Manoel Bandeira. Vou-me embora pra Pasárgada



A. Posições

Quem chega na esquina.

Como Bourdieu (1996) estragou o feito da ilusão biográfica, não vale a pena nem sequer esforçar-se nisso. O fato é que como o de muitos dos possíveis leitores das páginas que virão, meu corpo também foi feito no curso dos anos tendo na prostituição um silêncio que assustava e intrigava. Nunca tinha feito um programa. Durante seis anos, antes de tomar o Varig Bogotá-Porto Alegre, trabalhei como comunicador educativo em diversos processos pedagógicos e de política pública de saúde, saúde sexual e reprodutiva, direitos humanos, desenvolvimento e direitos sexuais. Trabalhamos com grupos de jovens e adultos em cidades e regiões da Colômbia nas quais a pobreza e o conflito armado eram intensos: lideranças comunitárias, professores, profissionais da saúde, grupos juvenis, iniciativas de comunicação. Nesses contextos, e nesses trabalhos, a prostituição era sempre um fantasma presente, uma sombra que nos rondava, mas que ninguém se atrevia a encarar. Só sabíamos que estava aí e que, do jeito que for, teríamos

que afastá-la. Para os homens, no nosso olhar, era um dos lados mais escuros das suas noites, um dos níveis mais mal vistos das suas sexualidades. Para as mulheres, era um dos piores destinos possíveis e se convertia, então, em quase um objetivo implícito dos projetos de intervenção: prevenir o ingresso dessas mulheres ou meninas na prostituição.

Não tínhamos pesquisas nem reflexões específicas; só alguns diagnósticos estatais gerais e uma ou duas pesquisas de caráter sociológico. Mas nossa ignorância não se convertia em silêncio, pois havia uma verdade previamente construída, fundamente ancorada nas nossas experiências e nas nossas possibilidades práticas de existência laboral e política: a prostituição era opressão, decadência, falta de oportunidades “melhores”. Em muitos dos nossos discursos, em zonas de conflito, mobilizamos as emoções sobre o futuro dos jovens a partir de dois “destinios fatales”¹ que desejávamos evitar. Para os moços, o ingresso aos grupos armados ou ao tráfico de drogas; para elas, a prostituição. Estranha e violenta escolha. Estranha e violenta equiparação, sem dúvida. O trabalho nos temas já mencionados não nos levou a refletir suficientemente sobre a prostituição; pelo contrário, reforçou, quiçá, o pacote conceitual que, no mínimo eu, corporificava. Então imagens como a de um grupo de mulatas deliciosas dançando para um ou dois gringos vermelhos em alguma boate em Cartagena era evidentemente uma metáfora absoluta e perfeita de todas as dominações. A percepção era o resultado conseqüente de uma verdade indiscutida que só acreditava em duas ou três maneiras “dignas” de ser, se fazer e se virar como mulher. O romance “Rencor” do colombiano Óscar Collazos é um bom exemplo dessa visão (2006)². Não que as histórias de miséria e opressão não existam ao redor da prostituição, mas a vontade autoral/moral do documentarista, evidenciada na eleição de histórias, focos, personagens e narrativas específicas, oculta-se atrás do naturalismo socialmente importante da dominação e da conseqüente compaixão.

E nunca nos pensamos como discriminadores. Nunca nos pensamos como agindo desde a estigmatização, pois as nossas perspectivas eram verdades científicas e morais superiores. Não éramos preconceituosos; simplesmente tínhamos razão.

Quiçá a minha própria ruptura, ou questionamento, com essa perspectiva começou um ou dois anos antes de sair do país. Primeiro, uma amiga adolescente de algum trabalho anterior, chamava-me para me contar que estava “putiando” (essa história está documentada em Olivar, 2008). Angustiado, falei com a minha namorada e ela, serena, me disse: “não necessariamente é tão ruim como pensas, tudo depende de como ela estiver fazendo, talvez seja sua melhor opção”. Uns meses depois aconteceu o segundo questionamento, enquanto realizava o trabalho de campo para a minha dissertação de mestrado. Na área da Literatura, meu trabalho consistia na produção e análise de um *corpus* de literatura de auto-representação com adolescentes moradores num

1 Referência ao conto homônimo do escritor colombiano Andrés Caicedo.

2 No romance, o escritor tenta mergulhar na temática do “turismo sexual” em Cartagena, Colômbia, através da história de uma moça que faz o depoimento da sua vida perante a câmara de um documentarista. A seleção feita possibilita a construção de uma imagem de miséria e violência contundente, pois na história da moça se conjugam múltiplas e dramáticas violências anteriores a sua vida na prostituição, que se tecem como causas dessa.

“asentamiento de población desplazada” na cidade de Villavicencio, Meta, Colômbia. Além de um exercício acadêmico, fazia parte do meu trabalho num projeto de “atenção às condições de gênero e saúde sexual e reprodutiva de adolescentes *desplazados*” com uma agência das Nações Unidas. Nesse sentido, tinha como objetivo levantar dados e métodos que nos permitissem refletir e avançar na promoção dos direitos sexuais com essas populações. Todo o trabalho era realizado em conjunto com uma ONG local.

O fato é que um dia, depois de vários meses de trabalho, uma das moças do grupo não mais voltou. Averiguando, soubemos que tinha decidido ir-se para um município mais ao sul do país, com forte presença de atores armados e intensa produção de coca e cocaína. Ela era dançarina numa banda que tocava em festas, fazendas e boates. O tema da prostituição caiu de cara para nós numa reunião. A angústia e a sensação de fracasso rodeou a ONG local. Eles sentiam que o trabalho todo tinha sido perdido se ela se fizesse prostituta; sentiam que era o fracasso de uma perspectiva de direitos, que de nada servira o esforço em oferecer/construir melhores condições de vida. Foi então o momento em que a reflexão sobre o exercício de direitos e a prostituição começou. Acaso não tinha ela o direito de avaliar e optar pelo que para ela fosse melhor? Acaso não podemos pensar que ela será capaz de viver suas decisões e vontades no exercício da prostituição? Acaso teria, mesmo, possibilidades que fossem estritamente melhores? E nem sequer sabíamos, certamente, se ela estava nisso escuro e totalizante que nós chamávamos prostituição. Talvez ali tenham começado as perguntas.

**

No ciclo de despedidas quando a minha viagem para o Brasil se fez iminente, meu melhor amigo me convidou a um bordel de semi-luxo em Bogotá. Ele era frequentador desses lugares. Tinha olhado, bebido e conversado a noite toda. Minha atenção fixou-se numa moça de mini-saia cinza e cabelos enrolados que sorria e dançava pelo lugar. Ela ocupava a perna de um homem em cuja mesa sobrava o whisky, e o ouro no seu pescoço. Mas ela sabia do meu desejo. Quando a noite acabava e o homem deixou-lhe um bom dinheiro na mão, ela me buscou. Os dois queríamos muito encerrar bem aquela noite; houve dança, carícias, quase-beijos e promessas, mas eu só tinha a metade do dinheiro que ela pedia. Com um selinho e um sorriso aberto, despediu-se de mim.

**

Hoje sinto que tal matriz lógica e moral originária está em mim mortalmente ferida (para não dizer que absolutamente morta e depois levar uma surpresa), produto do convívio longo e intenso com mulheres prostitutas, suas movimentações e reflexões políticas, e a abertura a questionamentos reflexivos. No início do doutorado, inconscientemente, e já trabalhando junto com o Núcleo de Estudos da Prostituição (NEP), ainda me custava muito separar-me da miséria, da dor e da opressão. Ainda me custava entender as assimetrias que nós, pesquisadores, tendemos sobre o campo. Ainda me justificava com desculpas naturalistas do tipo: “mas a dor é humana”, “todo mundo sofre”, “devo mostrar as tristezas e as felicidades”. Não entendia que se numa nota pública colocava a puta sofrendo, os leitores não iriam ver uma pessoa sofrendo,

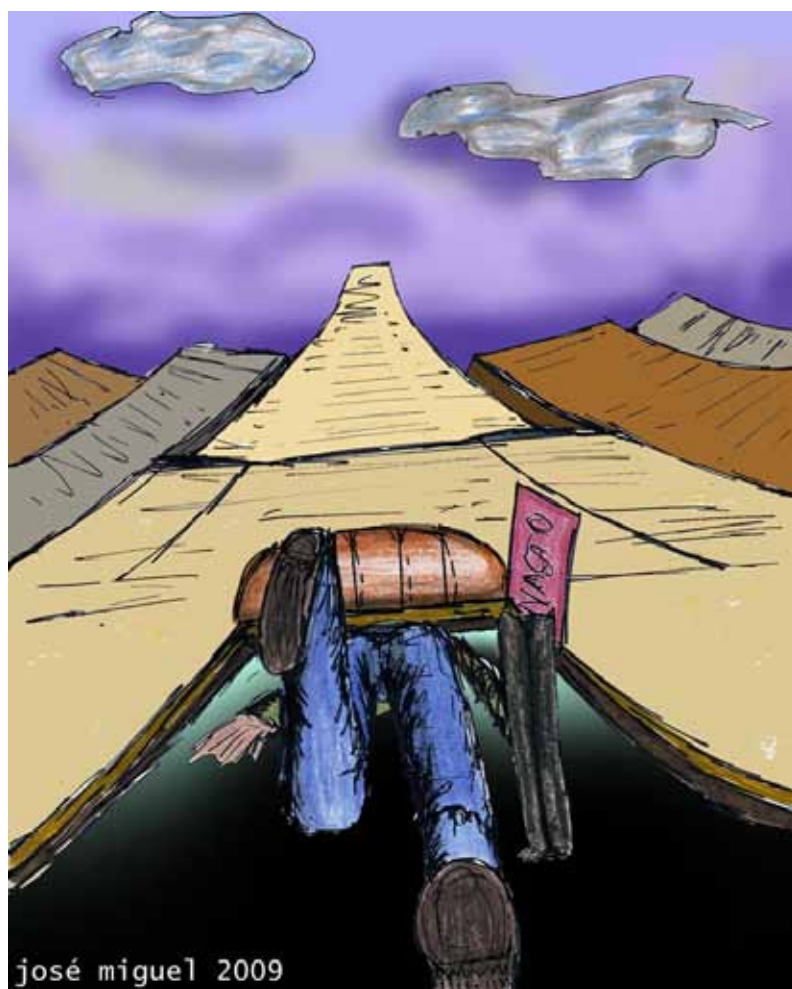
como eles próprios, mas uma puta que, obviamente, sofre. Não entendia a intensidade das disputas simbólicas ao redor da palavra “prostituta/puta”. O campo em Porto Alegre e em Puerto Berrío (Colômbia) me oferecia, em discursos políticos, em trajetórias de vida e em práticas cotidianas, um universo diferente, me questionava, colocava-me em crise, tirava-me as respostas e as certezas. Mas a minha experiência cultural, o meu corpo, o meu olhar era difícil de vencer. “Você é duro, José”. Porém, na hora de ter-me disposto ao mergulho afetivo e etnográfico, o caminho tinha sido traçado: dificilmente haveria volta atrás. Só com uma negligência radical poderia resistir-me às mudanças. E não era esse meu caso, bicho permeável que sou. A surra da antropóloga Cláudia Fonseca na minha qualificação, assim como a leitura do bellissimo romance “La Novia Oscura”, de Laura Restrepo (2007)³, e, curiosamente, a mudança da relação (pós-campo) com as mulheres protagonistas, terminou de transformar em córrego fino o que era arrasadora certeza. Depois, como se o poder do NEP não tivesse sido suficiente, veio a força desbordante, sedutora, da Gabriela Leite...

Fiz-me parte da Rede Brasileira de Prostitutas, amigo e voluntário do NEP, em Porto Alegre, e do Davida, no Rio de Janeiro. Fui predado pelas prostitutas e pela prostituição, apropriado, sempre com a esperança de ser um parente incômodo.

*

Virei aprendiz de antropólogo entre o campus da UFRGS e os puteiros do Centro de Porto Alegre; falante/escrevente de português entre a classe média intelectualizada gaúcha e as conversas rápidas da “viração” na rua. O espanhol estará sempre presente, assim como a busca política pelos direitos, o gozo e a liberdade. E a minha masculinidade e a minha sexualidade intranquilas são também parte importante desta tese.

3 Sempre disse que esse romance é um dos livros, de qualquer espécie, mais belos e sofisticados que já li sobre prostituição. Trata-se de uma obra cuja base é uma pesquisa histórica e jornalística realizada pela autora sobre a “zona de tolerância” da cidade de Barrancabermeja, na Colômbia. A protagonista, Sayonara, vive os últimos anos de glória da “zona” antes de ser arrasada pela industrialização e transformar-se em bairro operário. Todos los Santos, a madrinha, cafetina, vai guiando a autora e o leitor pela história.



E, a qual esquina?

A palavra prostituição demarca um tipo de relação que, claro, são milhares de relações; que muda de forma, tom e natureza, até o ponto de talvez deixar de sê-lo, dependendo dos arranjos de todas aquelas variáveis sócio-antropológicas (e além) com as que nos deparamos no dia-a-dia. Mas “prostituição” também é uma imagem, uma ideia que como outras padece de uma relativa estabilidade no Ocidente, enquanto guarda-chuva axiomático, imagético, que envolve e constrói (e é envolvida e construída por) uma diversidade indeterminada de práticas... nem todas econômicas, nem todas sexuais. É nesse sentido que não é mais sustentável falar antropológicamente de prostituição se não é na relação com classe, gênero, geração, etnia, entre outras; e no marco de sistemas maiores de trocas afetivas, sexuais, econômicas e corporais. A produção mais reconhecível dos últimos dez anos sobre prostituição, no Brasil-mas-não-só, é exemplo disso (Fonseca 2003b, 2004b e 2004c; Piscitelli 2002b, 2004, 2005, 2007b; Rago 1985 e 2008; Anjos 2005; e fora do Brasil: Juliano, 2002 e 2006; Guy, 1991; Agustín, 2007; Kempadoo, 2005; Deschamps, 2006; Martinez e Rodriguez, 2002)⁴. Desafortunadamente, encontra-se ainda produção acadêmica e jornalística recente que insiste no isolamento da “coisa” prostituição, e assume definições e tratamentos centrados numa asséptica troca de sexo por dinheiro.

Se bem, como núcleo mínimo, podemos entender prostituição como uma troca explícita⁵ e negociada de dinheiro e outros bens materiais por serviços que, generalizando as formas e as perspectivas, chamamos de sexuais. Trata-se de uma troca, uma relação, inserida em dinâmicas locais e globais de sexualidade, parentesco, gênero, mobilidades, comércio e trabalho, que se insere nisso que hoje se conhece como “Mercado do Sexo” (Piscitelli, 2005) ou “Sex Industry” (Agustín, 2007). Uma troca, um tipo de relação que vai muito além do “sexo” e do “dinheiro”, e que deve ser abordada em toda sua complexidade, positividade e singularidade, para seguir os conselhos de Margareth Rago (2008). Há suficientes evidências, e a cada dia mais, que nos impedem assumi-la com um exótico isolado ou como uma categoria estrutural que determina as experiências dos sujeitos (Anjos, 2005; Olivar, 2008; Piscitelli e Vansconcelos, 2008; Fonseca, 2004c; Osório, 2002).

Sim, compreendo a prostituição como um trabalho que deve ser respeitado, protegido e legitimado social e legalmente. Compreendo a prostituição como um segmento de mercado e de comércio contemporâneo. Mas não como “um trabalho como qualquer outro”. Nem melhor nem pior que o resto; melhor que alguns, pior que outros, para mim. Pior que alguns e melhor

4 Se bem determinava um período de 10 anos para essa onda, incluo aqui o trabalho de Margareth Rago (1985) e de Donna Guy (1991) por serem, parece-me, referentes e antecedentes necessários das perspectivas elaboradas na década de 2000.

5 Chama-me a atenção que nas “costumeiras” definições que jornalistas e pesquisadores assumem sobre prostituição (a troca de sexo por dinheiro), o fato da explicitação dos termos da troca nunca é abordado. Na minha experiência, e comparativamente com outras trocas sexuais/afetivas/corporais, um dos diferenciais da prostituição é a importância da explicitação do “negócio”. Investe-esse muito, claro que não sempre, em verbalizar e negociar com palavras claras as dádivas e contra-dádivas.

que outros, para quem o vive e o faz. Não existe trabalho como qualquer outro: acreditar e promover tal perspectiva é uma perigosa estratégia que apaga a diferença e nega a necessidade da compreensão próxima e detalhada. O mesmo diria sobre qualquer trabalho; sobre o meu, como antropólogo, não posso aceitar que alguém diga que é um trabalho como qualquer outro. É uma frase de conciliação vazia. Um manto de silêncio que chega até diferenças internas da própria profissão, pois a léguas se vê que não é o mesmo ser prostituta na Rua Augusta da Av. Paulista-para-lá, numa “terma” no norte do Rio de Janeiro, na “zona” de Puerto Berrío ou num garimpo no Pará. Não é o mesmo pronunciar a fórmula prostituição = trabalho no ouvido de quem o faz temporária e furtivamente e de quem se constitui profissionalmente enquanto “trabalhadora do sexo”. Como não é o mesmo o trabalho do antropólogo do Ministério Público e o daquele que trabalha para uma multinacional de produtos químicos ou o do professor concursado de universidade federal com dez trabalhos de conclusão para orientar. Pensarmos seriamente a prostituição enquanto trabalho, como pensarmos seriamente o “mercado do sexo”, a “indústria” ou a comercialização do sexo, é uma tarefa ainda por fazer. Militantes, legisladores e acadêmicos ainda temos muito para pensar, dizer e discutir a esse respeito, e a complexidade do tema não pode ver-se apagada por reformismos simplistas.

Mas é preciso dizer também que o trabalho e o comércio são apenas duas dimensões possíveis, como outrora foi a saúde pública, para aproximar-se da prostituição. Isto é, abordar antropologicamente a questão da prostituição terá que passar pela troca comercial e pela afirmação laboral, mas deverá compreender a prostituição enquanto ideia cultural, enquanto nome, enquanto corpo e espaço de prática e experiência. Enquanto relação. Dados recortes como classe ou gênero, ou raça/etnia ou geração, dadas visões que incluam a religião, as ideologias políticas, as práticas corporais, as noções de família e parentesco, as relações com as normas e com o Estado, o lugar da amizade, a prostituição sugere formas relacionais, experiências de ser-no-mundo diferenciais e significativas para o conjunto social. Assim, por exemplo, para o nosso caso, muito além do trabalho/comércio, a prostituição teria que ser entendida também como um espaço privilegiado de existência (encontro, produção, transformação, intensificação) de famílias e de socialidades, especialmente femininas, tidas como relegadas, marginais e perigosas no espaço simbólico de expansão das classes/gêneros hegemônicos.

Note-se que tal conceitualização, resultante do trabalho de campo dessa pesquisa, subordina a troca sexual-financeira à socialidade geral sugerida e possibilitada pela relação “prostituição”. Razão simbólica antes que razão prática, nos termos de Sahlins (2003)⁶. Tal perspectiva nos permite re-colocar assuntos que no trabalho de campo pareceram também centrais na hora de pensar essa relação e que muitas vezes são apagados pela razão financeira: economias dos

6 Lembremos que essa noção de “practical reason” dos primeiros Sahlins (2003), faz referência à razão do materialismo histórico e biológico, que colocava em razões materiais, de subsistência e causalidade econômica ou biológica as explicações sociais e culturais. Explicar a prostituição pela falta de oportunidades econômicas para as mulheres, e sexuais intra-matrimoniais para os homens, por exemplo, ou como resultado de traumas ou violências. Sahlins levanta uma crítica sólida colocando a “razão simbólica” não só como englobante, mas como produtora daquilo que entendemos por matéria, biologia e pragmatismo funcional. É preciso diferenciar tal sentido de “razão prática” (pragmatismo funcional) das “teorias da prática” que com autoras como Ortner (2006) virão mais adiante.

desejos, erotismo, políticas de gênero, arranjos relacionais e constituição de redes, ocupação da cidade, e lógicas laborais, de tempo livre e de produtividade. Assim, ora desde uma dimensão discursiva simbólica, ora desde uma de arranjos práticos e corporais, “a prostituição” constituiu-se num campo de pesquisa e de ação política incrivelmente fértil quando não seguimos a tentação de chapá-lo na normalidade do nosso próprio olhar ou de uma perspectiva só.

Por isso, também, opto por trabalhar com o nome “prostituição” como fingidamente neutral, porque além de ser vivo no campo, acolhe toda uma riqueza antropológica e histórica da que outros nomes, parece-me, não conseguem dar conta. Quiçá em diálogos acadêmicos a ideia de “mercado do sexo” consiga essa abrangência, também. Fingidamente neutral...

*

Como veremos, o campo político da prostituição no Brasil, e em muitos outros países do mundo, é bastante intenso e disputado. Quando um ou uma pesquisadora entra no campo, mesmo sem fazê-lo consciente, começa a fazer parte do conflito. Na escolha das fontes, das histórias, dos ângulos para a câmera ou das palavras do título ou da manchete, nos vinculamos a uma força, nos opomos a outra, desconhecemos aquela ou alimentamos essa. Em contextos de guerra como esse, tão cheios de paixões e sutilezas, a neutralidade é uma fabricação complexa e arriscada demais, pois requer a desconstrução total do confronto e, em alguns casos, a total marginalização com relação às realidades em jogo. Importante é então para quem - jornalista, antropólogo, psicólogo ou legislador - se aproxima saber-se num campo de batalha, saber as posições e, fundamentalmente, construir a sua própria. Rapidamente eu desisti da opção pela neutralidade.

O nome da relação é um dos principais territórios e armas de disputa, como veremos no corpo da tese. Para Fábregas-Martínez (2000), por exemplo, nem as pessoas devem ser chamadas de prostitutas, porque isso generaliza uma afirmação identitária que não corresponde à realidade êmica, nem essa prostituição de mulheres deve ser chamada “feminina” porque amarra com demasiada força o gênero ao corpo biológico. Para o primeiro caso ela propõe “pessoas que se prostituem”, para o segundo “prostituição de mulheres”. É preciso levar em consideração que a da autora é uma posição altamente influenciada pela discussão acadêmica às “identity politics”, tão presentes e importantes nos movimentos sociais e na vida não acadêmica.

Cada nome traduz uma posição e um ponto de vista. Mulheres em situação de prostituição, mulheres que se prostituem, trabalhadoras sexuais, profissionais do sexo, garotas de programa. “Prostituição de mulheres”, por exemplo, também não evita a naturalização do corpo/gênero, como a autora pretende, pelo contrário, atualiza a ideia de um “sexo biológico” como categoria classificatória constituinte. Sua “neutralidade” científica e política se dilui quando, afirmando a “situacionalidade” da prática, se distancia de alguns braços do movimento político, se alia a outros e toma distância das trajetórias das mulheres referidas. “Prostituição feminina”, na minha perspectiva, faz referência não a um corpo de mulher, mas antes a um universo de relações, a um certo tipo de relação que produz corpos tanto de homens quanto de mulheres nas mais diversas posições. Mas disso nos ocuparemos mais adiante. O erro não está em usar este ou

outro nome, mas em não reconhecer sua herança e ação. Somente resta insistir na afirmação de que a adoção da palavra “prostituição” aqui é resultado do eficaz trabalho de certa militância. Eu, como elas tanto pediram para suas colegas, terminei “assumindo a prostituição”. Por um lado, meu trabalho de campo foi realizado junto ao NEP, organização de prostitutas que luta pela identidade da categoria. Por outro lado, as protagonistas da tese são mulheres que têm lutado enormemente pela construção e afirmação de tal nome, e para quem a experiência da auto-afirmação como prostituta (e não pessoa que se prostitui) trouxe incalculáveis ganhos vitais.

*

Se essa tese fosse sobre Puerto Berrío, talvez assumisse como (meu) ponto zero o nome “puta” ou “fufa”.

*

No final do filme “Carandiru”, o autor escreve uma nota na que afirma, palavras mais palavras menos, que o que aconteceu naquele dia só Deus, os presos e os policiais sabem, “eu só ouvi os presos”. E eu, as prostitutas.



Quem está na calçada... é rua.

Desde o início sabia que isso estranho e longínquo chamado vagamente “prostituição” seria o meu objeto de trabalho na tese. Mas o “quê” específico mudou muitas vezes, desde um comparativo sobre Tursimo Sexual entre Cartagena (Colômbia) e alguma cidade do nordeste brasileiro, até as dinâmicas da prostituição ao redor do Rio Amazonas. Mas “por livre e espontânea pressão”, como diz a Soila, comecei por casa, por Porto Alegre. Havia que começar pelo básico (prostituição urbana feminina), pelo próximo, que já era para mim um enorme deslocamento. Então pela rede de amigos e amigas fui informado que a minha colega antropóloga Letícia Tedesco, que nesse momento começava seu mestrado, vinha trabalhando fazia já alguns dois ou três anos junto com o NEP, “uma organização de prostitutas que tem aqui”. Contatei-me com ela e a partir daquele momento as coisas começaram a fluir com maior tranquilidade. Ela, efetivamente, trabalhava lá como “voluntária” (Tedesco 2005 e 2008).

O NEP é o Núcleo de Estudos da Prostituição, transformação nominal, politicamente correta, da AGP – Associação Gaúcha de Prostitutas. É uma organização de prostitutas que trabalha pela “saúde, auto-estima e cidadania” das mulheres *profissionais do sexo* do Rio Grande do Sul, principalmente de Porto Alegre. A antropóloga Cláudia Fonseca, professora da UFRGS, acompanhou durante os primeiros anos 90 o desenvolvimento da organização. Nessa aliança se realizaram alguns exercícios de pesquisa dos quais participaram estudantes da graduação e pós-graduação como as hoje antropólogas Aline Bonetti e Elisiane Pasini. Nessa relação movimento-universidade, que transcendeu a orientação da Cláudia, foi que Letícia Tedesco realizou e defendeu seu trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais (orientada por Cláudia Fonseca) e, em 2008, sua dissertação (orientada pela Profa. Dra. Denise Jardim). E eu, agora, inscrevo a presente tese. Parte dessa relação é também o trabalho da Lúcia. Carmem Lúcia Paz é prostituta faz 20-e-tantos anos, co-fundadora do NEP, reconhecida militante nacional e internacional, cientista social pela UNISINOS e pós-graduada em Direitos Humanos em uma parceria da UFRGS e o Ministério Público. Seu trabalho final, sobre direitos humanos e a luta pela profissionalização da prostituição, foi orientado pela Cláudia Fonseca.

As coisas com o NEP não são fáceis... quando se quer levar a sério a relação. Se não se quer, então são extremamente simples. É coisa de ir lá, fazer as mesmas perguntas, dizer as mesmas parábolas e encontrar as mesmas respostas rápidas, amáveis e sinceras. Cada uma das mulheres da organização já respondeu mais de cem entrevistas nas suas vidas, participou de programas rádio e televisão, protagonizaram documentais e reportagens. A cada semana pelo menos um “estudante” ou “pesquisador” chega lá perguntando se chove ou faz sol. Mas, quando a intenção é estabelecer uma relação de longa duração, uma parceria de mútua construção e questionamento, o preço é outro. O NEP é uma organização bastante zelosa com as *profissionais* e com o tema no geral, que suspeita dos que se aproximam demais e dos que querem fazer dinheiro com o trabalho delas. Apresentei um projeto. Agosto de 2006. Foi avaliado pela Lúcia (segunda na organização), a Dete, a Nilce, a Janete e a Paula⁷. Esta última

7

Chamarei as quatro protagonistas com os seus nomes “reais”; isto é, com os nomes com os quais elas

voluntária não-prostituta. Lúcia leu na íntegra, fez diversos comentários e sugestões. Sem muita emoção expressa, fui oficialmente bem-vindo, sob a apresentação de um cronograma das minhas visitas, presenças e necessidades. As outras comentaram algumas coisas mais “doces”, diria; menos céticas, mais operativas. O projeto começou a ser penetrado por elas desde o primeiro momento. Literalmente, elas fizeram com ele, com esta pesquisa (e comigo?) o que quiseram. Anos mais adiante, Nilce não quis mais estudantes, fugia e vociferava contra eles (nós).

Com o NEP a relação é de troca efetiva. Não basta dizer que a minha dádiva é um investimento no conhecimento científico sobre a prostituição. Virei “voluntário”. Porém, havia alguma coisa que não lhes permitiu me colocar na situação do resto de voluntários. Isto é, eu nunca cumpri horário, nunca fiz faxina... nunca fiz nada que não quisesse. Quiçá tenha sido a minha condição de estrangeiro (pode ser), de doutorando (acho que não, isso sempre foi excessivamente pouco importante, ao ponto de ser esquecido)... ou de homem (pode ser). Eu era o único homem ali. Fui felizmente “o gatinho do NEP” até o lançamento do filme “Princesas”, a partir do qual passei a ser “meu voluntário”, propriedade privada da Dete. Passei bastante tempo lá, embalando camisinhas, conversando, escutando mil histórias, carregando caixas de lubrificantes, organizando fichas de registro, provocando a memória e a narração e, principal e felizmente, saindo para intervenções e fazendo oficinas.

Nessas voltas das tardes e manhãs, enquanto também fugia das demasiadas horas de aula e reflexão acadêmica (anthropological spleen), fui conhecendo as quatro imensas mulheres que compõem esta tese. Dete, Nilce, Soila e Janete... e suas redes de relações. Ingressei no tema da prostituição pelas portas grandes e públicas do Movimento. Uma ONG, a única específica em Porto Alegre, militância, o pavor de alguns colegas antropólogos que me alertaram desde o início. “Caí na vida” pelas coxas de algumas das que mais sabem nesta cidade: quatro das militantes de base e co-fundadoras do NEP, prostitutas de rua e de praça, sobreviventes de várias guerras e expedientes sedutoras com mais de vinte anos de profissão.

De início, elas quatro eram, simplesmente, as mediadoras, as iluminadoras da “prática” disso que chamamos “a prostituição” na cidade. Elas eram as minhas guias, que me facilitariam o trabalho e a compreensão do campo. O NEP era o lugar físico de encontro. Nada mais do que isso. Fui abrindo todas as possibilidades; explorando por idades, raças, bairros, espaços físicos, horários, preferências sexo-laborais, deslocamentos físicos, tipos de relacionamentos amorosos e familiares, formas corporais, discursos políticos, esquemas comerciais... tudo (quase). Até chegar de volta a elas quatro. Passei horas sem conta em diversas salas de prostituição, no Mercado Público, na Praça da Alfândega, em algumas boates, nas ruas do Centro e do bairro Ipanema. Conversei muito com muitas mulheres e alguns homens e travestis vinculados ou não ao mundo da prostituição. Enchi vários cadernos com notas, relatos e reflexões de campo.

se apresentam publicamente. Sobre seus nomes de RG não sei nada. Elas são figuras públicas, e têm na publicação das suas histórias e identidades uma arma de luta. Num exercício preliminar eu troquei seus nomes por outros inventados por mim e elas exigiram a restituição. Em geral, os nomes dos e das familiares foram trocados, especialmente daqueles que por diversas razões são distantes da luta pública. Outras personagens também serão chamadas com nomes fictícios.

Escutei programas, participei de fofocas, testemunhei diversas estratégias de caça e sedução. Pensei em acompanhar o NEP nas viagens de trabalho pelo estado (mas tinha 44 créditos por fazer), mudar-me para os hoteizinhos ou apartamentos da Farrapos (ao melhor estilo da Dulce Gaspar em “Garotas de Programa”), oferecer-me para trabalhar (e morar por um tempo) no drink-bar da Francis ou na sala da D. Verinha.

Só que no meio tempo dos meus devaneios eu me confiava a elas quatro, discutia minhas dúvidas, dividia meus saberes, conhecia suas casas, participava ativamente na ação política e pedagógica da organização, incomodava-me com algumas das suas posturas e discursos, dormia no sofá da Janete, apaixonava-me pelos netinhos da Nilce, acompanhava a Dete na Alfândega... e encontrei a Soila. “As longas horas mortas ali me tornaram pessoa” (Hélio Silva, 1993: 151).

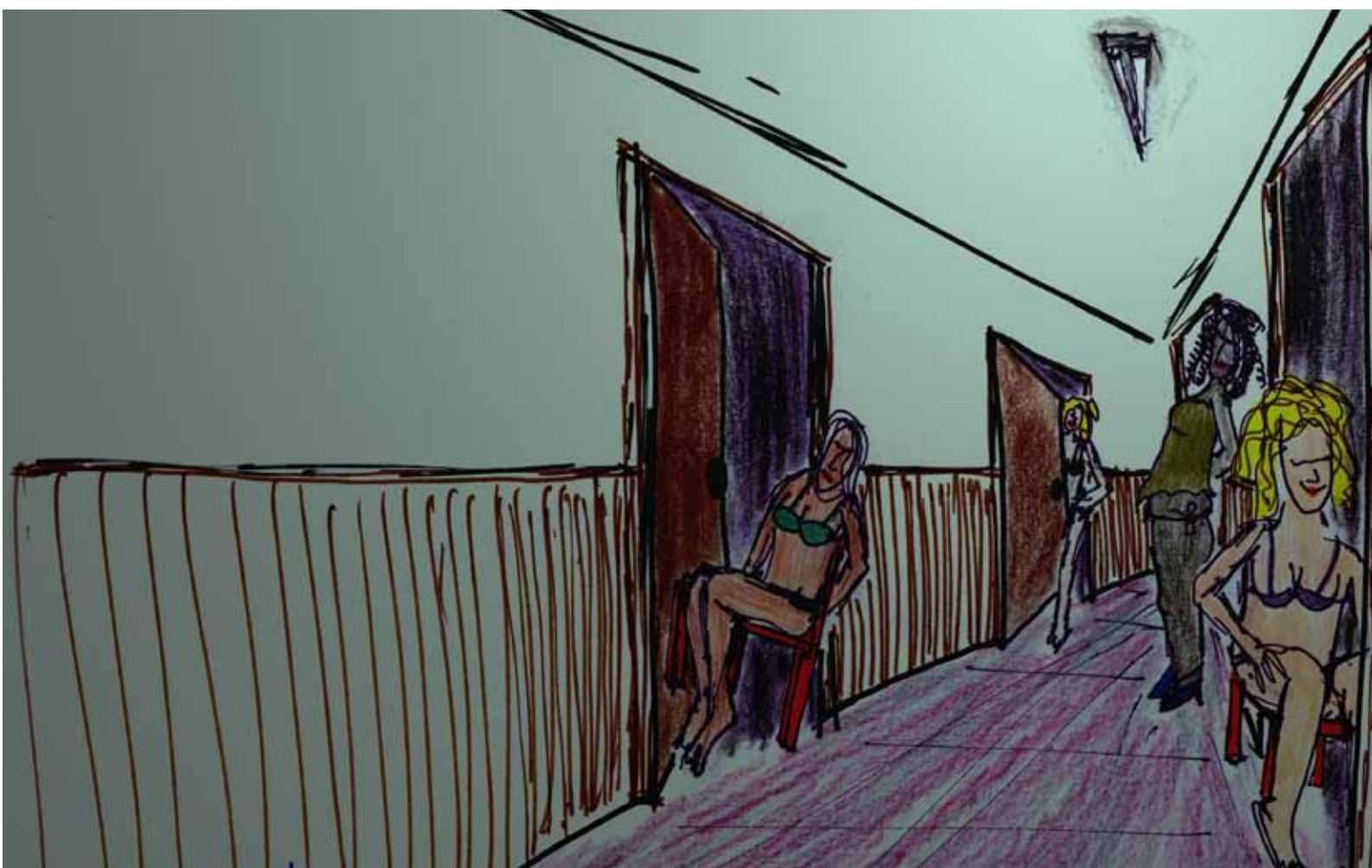
Lia sobre “embodiment” na noite em que conheci a Sô, quando me contou pela primeira vez sobre seu reflexo de pular da cama (“pulei, Miguel, pulei da cama”). Ela dirigia o carro do NEP entre São Leopoldo e Porto Alegre. Nessa noite apresentou-me também a diferença remarcada entre puta e prostituta que naquele momento eu só percebi como invenção publicitária do Movimento (“eu não sou puta, sou prostituta... fora daqui sou quase uma freira”); as primeiras luzes “nativas” sobre o valor simbólico do ato do pagamento masculino (“na prostituição o homem investe em ti, te escolhe sobre as outras...”), e a sua “incapacidade”, compartilhada aquele dia pela Janete, para “se apaixonar”. Tudo numa conversa de recém conhecidos, prenhe de generosidades e confianças.

Quando desci do carro, senti que tinha uma tese por escrever. Tinha uma protagonista, tinha na frente um mundo que me parecia tão fascinante quanto estranho, e perguntas concretas e belíssimas que ela confiava a mim. A Soila, mais do que a ninguém, devo essa tese ser o que é. Ela é uma fantástica narradora que se delicia com a admiração dos auditórios. De início o evento do “pulo da Soila” foi o centro gravitacional da tese, muito na lógica da “micro-história” (Olivar 2007[2009]). Fiquei algum tempo só com esse corpo que pulava e esses namoros impossíveis (e as histórias e práticas que eles evocavam), sem compreender que eles faziam parte de uma experiência que transcendia em muito a própria Sô, mas que tampouco se generalizava “às prostitutas”. O buraco ficou vazio por alguns meses.

Aos poucos fui percebendo que, para compreender realmente “o pulo” da Sô, era preciso colocá-lo em perspectiva relacional-topológica e temporal. Soila, Dete, Nilce e Janete são mulheres gaúchas, nascidas entre o ano 1955 e o 1965, de camadas populares, que não completaram o Ensino Médio e que, durante mais de 25 anos, e ainda hoje, têm na prostituição sua fonte principal de ganhos econômicos e simbólicos. Todas se fizeram prostitutas nas ruas da região central de Porto Alegre, sob um modelo totalizante de controle masculino, nos anos finais da ditadura e de uma terrível violência policial.

Pouco me importam as razões pelas quais essas mulheres “caíram” na prostituição, mas o que fizeram com isso no percurso dos anos, das suas trajetórias como mulheres e trabalhadoras (Bourdieu 1996, Heilborn, 2006). Com os homens, com as famílias, com seus corpos, com suas emoções... com a cultura (no sentido de um patamar simbólico que orienta, que faz lógica a vida

dos indivíduos e dos coletivos – Sahlins, 2004). Descobri na maioria das mulheres prostitutas com quem falei nesses anos a ausência de narrativas de tráfico, miséria e vitimização como categorias explicativas da sua opção, o que inviabilizava a recorrente explicação negativa e de razão material (falta de...).



B. Focos

Entre carnes e desejos: sobre gênero, corporificação e perspectiva

Uma dupla hipótese sustentará essa tese. Que (a) a prostituição urbana hoje no Brasil, especialmente a protagonizada por classes populares, é vivida, imaginada, construída no marco geral de relações de apropriação e guerra; (b) relações cuja compreensão requer assumir uma perspectiva de gênero, englobante e interseccional, como território privilegiado do conflito. As práticas, memórias e narrativas das mulheres são experiência em corporificação; o gênero, a prostituição, os modelos de família, a guerra, a própria história e as forças de estruturação social, enquanto relações múltiplas e por vezes conflitantes de perspectivas, fazem-se constante e inacabadamente corpos e neles são recriadas.

*

Uma primeira tentação que a junção gênero/prostituição inspira, quando sensibilizados pelo feminismo mais clássico, é tentar resolver, de uma vez por todas, o dilema da dominação. É então a prostituição uma expressão da dominação masculina? Ou, pelo contrário, trata-se de um espaço de transgressão, de inversão de tal dominação? E por aí vamos. Não que não seja válido, claro. E não que não tenhamos muitas perguntas para resolver ainda nesse leque de questões. Mas o assunto tem que ser abordado com cuidado, para não cair nas múltiplas armadilhas que sitiam e constroem “a prostituição” e o pensamento que sobre ela produzimos (Agustín, 2007). E, claro, definitivamente, não se reduz a essa questão.

Hoje, como durante quase todo o percurso do século XX, uma linha do pensamento feminista condena ontologicamente a prostituição como uma substancialização emblemática da dominação masculina. O movimento anti-pornografia – Women Against Pornography - é o exemplo mais visível dessa posição que, como bem o explicava Gayle Rubin (1999 [1984]) em plena era de neo-conservadorismo Reagan, está sustentada no entendimento do sexo como uma força masculina de opressão, e na dominação de gênero como uma constante universal, estruturante das experiências e das vontades. Nesse sentido, a mulher que opta pelo trabalho sexual, sem querer, está optando pelo pior formato de dominação, aquele que concentra todos os poderes masculinos numa ação só: pagar para gozar, instrumentalizar explicitamente e de maneira consentida a mulher para atualizar aquilo que é símbolo do seu maior poder. E isso, claro, é inaceitável. Nessa lógica, como Rubin explica, existe uma fatal junção das categorias de sexo e gênero que escurece completamente o “sexo” enquanto categoria de reflexão... e de ação⁸. Constrói-se, então, um *continuum* ficcional entre sexo, gênero e dominação masculina que apaga qualquer possibilidade alternativa e afirmativa.

Uma alternativa aparentemente libertária, dentro do próprio sistema de pensamento feminista e claramente influenciada por tradições sexológicas ou místico-sexuais, foi a de

⁸ Hoje a mesma lógica sustenta o “pânico moral” da época: tráfico de mulheres e turismo sexual, entre outros. Ver, por exemplo, o interessante trabalho de Laura Agustín, de Adriana Piscitelli e de Kamala Kempadoo referidos nesse trabalho.

inverter o signo da relação, e imaginar no sexo uma essência natural de liberdade e expansão. Certamente essa proposta é um pouco menos asfixiante, mas continua submetendo o erotismo ao gênero e atrelando o sexo a verdades naturais extraculturais. Adriana Piscitelli nos fala sobre isso:

“No outro pólo, há posições que, ao contrário, consideram a vinculação das mulheres com o sexo a fonte de seu maior poder. Assim, a prostituta seria um símbolo da autonomia sexual das mulheres e, como tal, uma ameaça potencial ao controle patriarcal... (...) Outras, mais cautelosas, pensam no sexo como um terreno de disputa, não como um campo fixo de posições de gênero e poder. Essas linhas de pensamento reconhecem a existência de uma ordem sexista, mas consideram que ela não é inteiramente determinante. O sexo é visto como uma tática cultural que pode tanto desestabilizar o poder masculino como reforçá-lo” (Piscitelli, 2005: 8)⁹.

Enquanto “tática”, enquanto experiência cultural, o sexo tende a separar-se da experiência de gênero e perde sua autonomia de bem natural, agora desprovido de qualquer coerência e estabilidade universal. É por isso que “sexualidade” entrou nas prioridades das ciências sociais desde aqueles anos 70 (Foucault, 1988; Vance, 1999). “Feminismo, diz Rubin, é uma teoria da opressão de gênero. Assumir automaticamente que tal fato faz dele a teoria da opressão sexual é errar ao distinguir entre gênero, numa mão, e desejo erótico, na outra” (1999 [1984]: 169)¹⁰. O interesse de Rubin estava focado principalmente na construção de uma teoria radical sobre sexo e sobre erotismo, e seus levantamentos históricos e etnográficos nos Estados Unidos dos anos 70 e 80 lhe informavam a necessária desvinculação do gênero (diferença sexual) e das práticas sexuais.

Gênero afeta a operação do sistema sexual, e os sistemas sexuais têm manifestações de especificidade de gênero. Porém, ainda que sexo e gênero sejam relacionados, eles não são a mesma coisa, e formam a base de duas arenas distintas da prática social” (Rubin: 170. *Tradução minha*).

Retirando o sexo do núcleo existencial teórico do gênero, acontecem dois movimentos importantes. O primeiro, buscado e conduzido por Rubin a partir do trabalho de Jeffrey Weeks e de Michel Foucault, e que tem bastante eco no Brasil com a influência de Richard Parker, evidencia que se faz preciso re-conceitualizar “sexo” desde uma teoria radical. Uma que compreenda suficientemente as dinâmicas eróticas como relativamente autônomas do gênero (enquanto teoria de opressão, como dizia a Rubin), mas vinculadas ao conjunto de experiências sociais e culturais. É sobre as multiplicidades eróticas - culturais e não libidinais - que se tece o seu percurso. O segundo: gênero perde parte do seu alicerce indiscutido (“porque indiscutível”), pelo que, também, se fará necessário debruçar-se sobre ele radicalmente. E é justamente nessa

9 Ver também: Miller, 2009, e Vance e Snitow, 1984

10 “I want to challenge the assumption that feminism is or should be the privileged site of a theory of sexuality. Feminism is the theory of the gender oppression. To assume automatically that this makes it the theory of sexual oppression is to fail to distinguish between gender, on the one hand, and erotic desire, on the other” (Rubin, 169).

segunda metade dos anos 80 que se configura o que hoje se conhece como “estudos de gênero”¹¹.

Com Rubin sabemos que sexo e gênero não são um *continuum*, mas duas categorias interdependentes. Porém, a questão da dominação continua dominante. Durante muitos anos a antropologia feminista esteve centrada na questão dicotômica pela dominação, tentando achar ora culturas nas quais não existisse dominação masculina, ora todas as formas possíveis de tal dominação. Afinal, a dominação masculina é universal ou não é? Era a pergunta dos idos anos 80, segundo Sherry Ortner nos conta no seu texto “Gender Hegemonies” (1996). E essa é uma pergunta com a qual, travestida e maquiada, os pesquisadores que trabalhamos em prostituição ainda temos que nos deparar: é tráfico e exploração ou é malandragem individual? É cafetão ou é marido? É dominação ou é subversão?

Em “Gender Hegemonies” a antropóloga feminista faz uma reflexão crítica sobre essa corrente de pesquisa, da qual ela fez parte, para chegar a propor, em meados dos anos 90, a necessidade de tirar o tema da dominação do núcleo embrionário exclusivo das perguntas antropológicas sobre gênero. Para tal, ela retoma a distinção weberiana entre Poder (classe, por exemplo) e Prestígio (grupos de status), tentando afirmar uma maior heterogeneidade e dinamismo das relações simbólicas numa cultura.

Argumento aqui, contudo, que o maior interesse sobre qualquer caso dado é precisamente a multiplicidade de lógicas operando, de discursos sendo falados, de práticas de poder e prestígio em jogo. Alguns desses são dominantes – ‘hegemônicos’. Outros são explicitamente contra-hegemônicos – subversivos, desafiantes. Outros são simplesmente “lá”, “outros”, “diferentes” (...). A questão analítica será, precisamente, aquela sobre a relação entre os elementos, tanto em um momento dado, quanto, idealmente, através do tempo. (Ortner, 1996: 146. *Tradução minha*).

Uma certa desconstrução do estruturalismo marxista mais asfixiante que orientava essa narrativa feminista virou horizonte do trabalho intelectual de Ortner. Anos mais adiante configuraria, juntando diversas influências, a teoria da Prática. A noção de “agency” configura-se como uma das categorias centrais do trabalho da antropóloga. O tema da dominação fica, assim, como mais um dos temas possíveis de análise cultural quando se trata de pesquisar gênero, classe, etnicidade; não é mais, na Teoria da Prática, o referente universal (Ortner, 2006). A capacidade de agência, isto é, a capacidade de uma pessoa, uma classe, um grupo, uma rede, agir, gerenciar, representar, promover, narrar, interpretar e transformar a própria experiência cultural, os próprios desejos ou possibilidades, antes que a obediência ou seguimento irreflexivo e “passivo” das normas, *habitus*, ou estruturas culturais, é o campo de possibilidades que a ideia de “agency” abre. Antes que uma teoria sobre a resistência, ou antes que uma teoria sobre a felicidade dos indivíduos apesar da opressão (como alguns exercícios pareceria traduzir), trata-se de uma teoria sobre as possibilidades da ação e da criatividade prática.

Nessa ordem de questões, a experiência feminina ocupa um lugar especial. Num

11 Para uma reflexão sobre a configuração do tema e do campo do gênero na academia brasileira, ver: Matos, 2008.

sentido, é a partir da crítica feminista e das pesquisas antropológicas que assumiam as mulheres enquanto protagonistas e narradoras que a onipotência estrutural se fissa, e, na volta, a hipótese da agência encontra nas mulheres e nas feminilidades um campo propício para seu desenvolvimento, pois estas foram tipicamente assumidas como os mais sujeitos dos sujeitos culturais. Seres narrados, raramente narradores (Ortner, 1996; Strathern, 2006; Das, 2007).

Sherry Ortner faz parte de uma geração, de um mundo científico protagonizado por mulheres, esforçado em criar e afirmar opções teóricas e políticas alternativas à matriz estruturalista mais dogmática. Essa “virada” dos anos 80 vê-se fortemente alimentada, na desconstrução do próprio sujeito do feminismo (a mulher) e da natural e necessária diferença sexual, pelo trabalho de outras duas intelectuais. As obras “Gender Trouble” (1990), da filósofa feminista norte-americana Judith Butler, e “The Gender of the Gift” ([1988] 2006) da antropóloga britânica Marilyn Strathern, constituem um ponto de ruptura nas perguntas antropológicas sobre as mulheres, assim como nas reflexões sobre as relações de gênero e sobre a própria ideia de gênero. O trabalho de Butler, em muito inspirado nas propostas de Foucault sobre poder e discurso, tem influenciado fortemente no mínimo duas gerações de pesquisadores e ativistas vinculados aos temas de gênero e sexualidade, a partir do foco “pós-estruturalista” e de ideias como “performance”, “abjeção”, “discurso” e fluidez¹². Menos usado no contexto brasileiro, no referente a gênero, é o trabalho de Strathern¹³.

Vinda de outra tradição, influenciada pelo antropólogo Roy Wagner e pela filosofia da diferença¹⁴, Marilyn Strathern assume de maneira radical o tema de gênero no seu livro “O Gênero da Dádiva” (2006 [1988]). Nele, além de avançar na construção do seu complexo sistema conceitual, ela mergulha fundo paralelamente nas bases do conhecimento antropológico e nas bases do conhecimento feminista para tentar desestabilizar pressupostos excessivamente naturalizados sobre gênero e sociedade. Um deles, a dominação estrutural, dessa vez, por via da desestabilização definitiva da amálgama corpo-indivíduo-identidade de gênero.

Strathern entende por “gênero”

aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, seqüências, etc. que se fundamentam em imagens sexuais – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. Tomadas simplesmente como sendo “sobre” homens e mulheres, tais categorizações têm muitas vezes parecido tautológicas. (20)

Na proposta da Strathern, o uso do conceito “imagem” no centro da definição de gênero, se refere à maneira como a cultura/história se faz presente nos nossos corpos, na constituição das

12 Um bom exemplo é o Grupo de Estudos de Educação e Relações de Gênero (GEERG-UFRGS); ver Louro 2008.

13 É interessante anotar que, apesar das muitas proximidades teóricas (desconstrução do sujeito/natural mulher, fluidez de pontos de vista e de experiências, ideia de “performance” como central na explicação do gênero), na obra da Strathern não existe nenhuma referência a Butler, e no “Gender Trouble” existe uma citação só ao trabalho de Strathern e McCormick.

14 Mesmo sem serem citados nenhuma vez, parece evidente a influência de Deleuze e Guattari no livro.

nossas pessoas e na prática da ação social. “Imagem” é imaginação, e quebra a inquebrantável junção entre ponto de vista, ou experiência, e corpo físico/biológico. A “imagem” circula, é um bem coletivo e coletivizante, mas simultaneamente um bem de acesso e relativa manipulação individual durante os processos de personificação. Essa noção de imagem vem de Wagner, e não se trata de uma imagem como representação, mas como experiência corporal, como prática da vida social, como memória, como desejo (Strathern, 1990). Eis a razão pela qual Alfred Gell, em “Strathernograms” (1999), se refere à antropologia dessa autora como baseada em um certo “idealismo”. A socialidade específica de um conjunto social se atualiza e recria em imagens que constantemente se corporificam, seja em corpos humanos, seja em artefatos ou em novas imagens. As imagens da diferença sexual, recriadas sempre nas interações estabelecidas, são a base das construções práticas (relações) de gênero.

Para Strathern a sociedade é fundamentalmente relacional; isto é, é um sistema de relações que se transformam infinitamente em novas relações. As imagens são relações, resultado de relações e relações elas próprias. Igual os corpos, os objetos, as famílias, os bens. Deve-se a isso a afirmação radical da autora de não preocupar-se por estudar identidades de gênero, mas relações. “Mais uma vez, é no ponto de interação que uma identidade singular é estabelecida” (Strathern, 2006: 202). Só se corporificaria uma certa performance de gênero na relação com outros, sejam eles pessoas, imagens, artefatos. Trata-se, então, de potências e perspectivas sempre em relação, mas sempre substanciáveis. Isto é, como se vê na citação anterior, Strathern não está tirando o peso identitário e definidor do gênero, mas está deslocando sua existência unívoca e fixa (ser homem, ser mulher), para um universo de circulação de perspectivas potencialmente corporificáveis e performatizáveis (relações do mesmo sexo e de sexo cruzado). Fundamentalmente, Strathern está chamando a atenção dos pesquisadores para voltarmos antes às relações, à ação social, como constituinte de gênero, do que às estruturas de representação ou às identidades como corpos cuja função produtiva é ostensiva. “Afirmações de completa masculinidade ou de completa feminilidade são definições transitórias e temporárias de poder” (192).

Assim sendo, invertamos a pergunta. Não se trata já de saber como certos atores sociais, cujas identidades de gênero são relativamente fixas, se relacionam com uma dominação que lhes é natural ou estrutural... Pois a dominação ou não, o prestígio, o poder e o status, para seguir a Sherry Ortner (1996: 146), e as próprias feminilidades e masculinidades, serão também produto da relação, da situação, e não fundamentos pré-relacionais. “A fórmula da minha preferência é a de que gênero demarca diferentes tipos de atuação [agency]” (2006: 154).

É nesse sentido que, dialogando com a noção de “agency” de Ortner, Strathern apresenta a ideia de “âmbitos de eficácia”, também inspirada em Wagner. Trata-se de uma circunscrição relacional que permite ver os efeitos das atuações, ações e práticas dos sujeitos, e na qual o gênero se constrói, se polariza, se politiza. A ideia de “âmbito de eficácia” remete em Strathern aos espaços temporários ou ritualizados de corporificação do gênero e do poder, especificamente a uma discussão sobre conceitualizações de “domesticidade” e de diferença entre público e

privado. Assume, seguindo seus dados etnográficos, os homens e mulheres enquanto atores sociais; isto é, como seres fundamentalmente coletivos e agentes da “teoria da ação” nativa, que na sua prática “impactam” na experiência dos outros (Strathern, 2006: 143-158). A “eficácia” ocupa um lugar especial na proposta, pois supõe um permanente investimento dos sujeitos (culturais) para “impactar” nos outros, para criar/marcar a diferença e, simultaneamente, reafirmar/criar as identidades.

Para o nosso caso, a ideia de “eficácia” ter um lugar principal nas análises de gênero é da maior importância, pois, como veremos, tal ideia coincide com as noções de “malandragem”, “esperteza” e “viração”, fundamentais no campo da prostituição urbana. Assim mesmo, o recurso dos “âmbitos”, como espaços e momentos circunscritos, permite diferenciar as múltiplas ordens, planos, experiências e escalas de relações dos atores sociais, evitando generalizações metafóricas fáceis demais (do tipo: “a prostituição é metáfora das relações entre homens e mulheres na sociedade abrangente”)¹⁵.

Pensar então em termos de “âmbitos de eficácia” no marco disso que tem se chamado “sociedade complexa” nos exige olhar para esses universos, desde suas próprias lógicas e perspectivas, na maneira como produzem, conceitualizam, imaginam suas relações e expressões de poder. De diversos poderes. Eficácia é poder temporário, performático, atualizado em espaços de relação (rituais, por exemplo) específicos. Obriga-nos a olhar com cuidado os universos da prostituição, suas organizações e políticas, para compreender as maneiras como se constroem e negociam os gêneros neles. Mas pensar em “âmbitos de eficácia” nos obriga também a olhar para os trajetos que as diversas “imagens” de gênero percorrem nas experiências das pessoas num universo social como o de Porto Alegre; isto é, nos obriga a levar em consideração gênero como uma categoria de organização e produção social não uniforme nem estável, mas que cobre diversas experiências culturais. Como veremos, não existe uma imagem de gênero, nem sequer uma clara e obviamente dominante, mas múltiplas versões e possibilidades, assimetricamente conectadas, em permanente concorrência relacional (daí a importância da ideia de eficácia) inter e intra-subjetiva. E não se trata só do velho “antagonismo sexual”, mas de múltiplas possibilidades hierarquicamente tensionadas também dentro dum mesmo gênero. Múltiplas formas de ser mulher ou homem compõem intranquilamente nossas memórias e desejos, concorrência intra-generica; trans-generacional ou inter-classes, por exemplo. Cada vez mais, cada vez mais convulsas, cada vez mais atropeladas por algum cada vez maior poder organizador. E quiçá a crescente obrigação cultural de ser/gerar a tua própria versão de homem (o “eu mesmo”).

15 Cabe lembrar que para a Strathern, aprendendo de Wagner, o caráter não-referencial do símbolo é fundamental nas suas propostas teóricas. Isto é, a “imagem”, como o “evento” ou o “modelo local” “não fazem mais do que ‘representar’ a si mesmos. Não são um mapa ou uma reflexão do mundo exterior”. O corpo performático ou o objeto simbólico é em si mesmo a quebra do mundo exterior e do interior, pois seria a materialização de um conjunto de relações que desconhecem essa fronteira. O símbolo é auto referencial. Ver: Strathern, 2006: 156-157. É essa uma diferença fundamental entre a noção de “evento” no Sahlins e nela. Para o primeiro, o “evento” adquire sentido na estrutura que cultural e historicamente o antecede e excede; para a Strathern, o “evento”, enquanto relação, enquanto símbolo, se auto-contem (Strathern, 1990 e Gell 1999).

Como se corporificam hoje as feminilidades ou as masculinidades? Como se operam como processos de diferenciação e de assimilação? Quais as fronteiras entre as categorias e quais seus trânsitos? Quais as condições de possibilidade de ser mulher (ou homem) num espaço relacional como a prostituição contemporânea? Como é que surgem e se transformam tais possibilidades?

Enquanto “âmbito de eficácia”, e nisso quiçá a noção se aproxime à clássica definição maussiana do “fato social total”, a prostituição não poderia ser pensada como feminina ou masculina, mas como um campo de batalha e de atualização, corporificação e criação de imagens/relações de gênero (em intersecção com os demais marcadores sociais). Por isso pensar gênero a partir da prostituição e não só na prostituição. Não são essas mulheres e homens seres exóticos, extra-culturais, mas atores sociais dispostos num exercício, esse sim diferencial, de relação e de corporificação. As mulheres prostitutas são taxativas nisso, pois raramente narram ou descrevem seu trabalho como sendo fundamentalmente de um gênero; para elas, claramente, o assunto central é o encontro, um encontro de pessoas e de perspectivas, um encontro com matizes demiúrgicos para o qual devem se corporificar certo tipo de feminilidades e de masculinidades.

*

Na introdução do livro “Embodiment and experience”, Thomas Csordas (1994) apresenta um apanhado reflexivo das principais teorias da antropologia e das ciências sociais que têm se debruçado sobre o tópico “corpo”. Principalmente das de maior influência nos Estados Unidos, pois, deve-se notar que, por exemplo, nenhum autor da América Latina faz parte da sua revisão. Para o autor, a maioria de tais abordagens erra ao tomar o corpo como instância mais ou menos dada e, na maioria dos casos, como meramente objeto expressivo de processos estruturais/sociais ou mentais/individuais. Trata-se então da clássica premissa de imaginar a sociedade como “inscrita” no corpo, que implica a prevalência da imaterial “cultura” sobre os subordinados corpos, tanto ou quanto, uma implícita pré-culturalidade da coisa-corpo.

Quatro anos antes, Csordas publicara seu famoso ensaio “Embodiment as a paradigm....”, em que apresentava as bases teóricas que lhe permitiriam sugerir o “embodiment” como base existencial da cultura (1990). Apoiado sobre os ombros da Fenomenologia da Percepção, de Merleau-Ponty, e do aparelho teórico do Bourdieu, principalmente a partir da ideia de *habitus*, Csordas avançava, primeiro, na eclosão filosófica do duradouro primado da mente (significado, conceito, espírito) sobre o corpo (matéria, carne, prática), e posteriormente na conceitualização proeminente de um corpo/carne-cultura. Em tal artigo, o autor investe uma importante quantidade de palavras, tempo e argumentos na discussão fenomenológica contra as dicotomias e primados cartesianos, divagando sobre as relações entre o imaterial (alma, estrutura, conceito, mente) e a experiência corporal humana (percepção/matéria pura). Para Bourdieu, referente de Csordas, no *habitus* se concentra a ruptura da dicotomia entre subjetivo e objetivo; o *habitus* não é coisa que se pense, mas que se sente, se faz corporalmente. O *habitus* se expressa em decisões estéticas, no gosto, na habilidade corporal de fazer determinadas coisas, em sensações que estimulam a toma de decisões e a relacionalidade (Bourdieu, 2004). Porém, Csordas

identifica corretamente que, por um lado, na obra do Bourdieu (e isso é especialmente claro na *Dominação Masculina*(1999)), mesmo avançando na lógica integrativa do *habitus*, a relação estrutura/produção e corpo/re-produção continua sendo vertical. Os corpos são produzidos pelas estruturas estruturantes, neles a estrutura se inscreve duradouramente em forma de sensações, pensamentos e saberes (*habitus*)¹⁶.

Para Csordas, então, não a mente, não a estrutura lingüística e psíquica, mas o corpo, como materialidade da experiência humana, como única condição de possibilidade de qualquer forma imaterial, seria a um tempo só o lugar privilegiado de existência (reprodução, criação, transgressão) da cultura e do “self”. Não haveria uma estrutura cultural além do corpo; ela só vive, só é nos/pelos corpos em relação, pela intersubjetividade fenomenológica. Então para Csordas, e por isso sua pretensão de fundar um paradigma, aproximar-se ao estudo da cultura e do *self* (isto implicaria a posição paradigmática tanto para as ciências sociais quanto para as ciências psi) implica necessariamente tomar como base metodológica o estudo da experiência corporal, mais exatamente, da “corporeidade”, como foi traduzido oficialmente à antropologia brasileira (ver Csordas 2008).

Em 2008 a Universidade Federal do Rio Grande do Sul publica um compêndio de artigos de Csordas ao redor da ideia de “embodiment”. A publicação é gestão do professor Carlos Steil e do seu aluno Luis Felipe Rosado Murilo, pessoas que tinham compartilhado um tempo de estudos e pesquisas junto com Csordas nos Estados Unidos. Como resultado de diversas consultas e reflexões com o autor, decide-se traduzir “embodiment” por “corporeidade”. Ainda que uma palavra como “corporificação” traduzisse mais literalmente a palavra em inglês, sem dúvida a noção escolhida envolvia muito mais o significado teórico/filosófico pretendido pelo autor, assim como denotava de arranque a intuição fenomenológica. Corporeidade, então, se propõe como esse corpo/cultura, necessariamente intersubjetivo, necessariamente reflexivo e criativo, que se faz na percepção ao mesmo tempo que nela faz o mundo. Ser-no-mundo, seria a condição desse corpo/corporeidade, um constante processo de transição entre estágios pré-objetivos e objetivos, para seguir com os conceitos fenomenológicos de Merleau-Ponty (Csordas 1990).

A proposta de Csordas de 1990 se desdobra no livro de 1994, quando diversos autores refletem sobre caminhos sugeridos por ele. Curiosamente, na obra de 1994, no artigo do próprio Csordas chamado “Words from Holy People...”, a ideia do “embodiment” ser um paradigma é apagada, e se substitui pela seguinte definição: “Embodiment is a methodological standpoint in which bodily experience is understood to be the existential ground of the culture **and self**”. (269) Corporeidade é sinônimo de experiência corporal (nos termos propostos), “self” agora faz parte da definição, que em 1990 terminava em *culture*, e o paradigma se transforma num

16 É interessante observar que Sherry Ortner, longe da fenomenologia, discípula do Geertz e fazedora feminista, também recorre ao Bourdieu para a construção da sua Teoria da Prática. Entre o “embodiment” e a “prática” da Ortner, existe o encontro norte-americano da reivindicação da ação do sujeito, da existência prática, cotidiana, da cultura, em contestação à hegemonia estruturalista francesa (2006).



josé miguel 2009

mais humilde “ponto de partida metodológico”. O princípio da corporeidade é, pois, como a fenomenologia, um método. Na mesma obra está publicado um artigo de Terence Turner que merece a nossa atenção. Em “Bodies and anti-bodies...” (1994) Turner se concentra no levantamento de uma acirrada crítica ao que ele compreende como concepção foucaultiana (e não só dele, diz Turner) de corpo, de modo que lhe permita construir um abismo teórico entre a proposta do livro e o pensamento estruturalista e pós-estruturalista.

Para Turner, resumindo uma crítica que se expande mais em adjetivos do que em dados, na obra de Foucault existe uma rotunda volta ao mais rígido estruturalismo, assim como à incompleta leitura de Marx e Nietzsche. Após a “morte do sujeito”, a construção de um corpo que é imaterial, tão transcendental quanto o sujeito rejeitado, subordinado passivamente a um “poder”, a uma “disciplina” e a um “discurso” que é extra-cultural e ahistórico. Um corpo que teria no desejo erótico e na expansão do individualismo sua força “natural” de resistência às formas de opressão desse poder supremo e supra-natural.

Seus corpos são num tempo só abstratos e uniformes, infinitamente maleáveis, objetos de manipulação do poder, indiferenciados tanto internamente em partes orgânicas específicas ou externamente em classes ou até, com brilhantes poucas exceções, em gêneros. Como teoria social, o resultado é indistinguível na sua forma do individualismo hobbesiano ou liberal-burguês (...)

“Resistência” é então explicada como uma sorte de emanção natural do corpo (isto é, pré-social e apolítica), tal e como “poder” é conevido como uma natural emanção da sociedade (trans-histórico, trans-cultural). Não tem nem um propósito político definido nem uma base social ou institucional específica. Ao ser tanto despolarizada e descosializada, a “resistência” do Foucault então ironicamente se tranforma, de fato, numa categoria de subjetividade transcendental situada no corpo. (Turner, 1994: 38)¹⁷

A partir de tais críticas, então, Turner imagina Foucault e seus conexos como “anti-bodies”; isto é, como teóricos que definitivamente desprezariam o corpo/carne/cultura ao imaginá-lo como objeto de submissão e subordinação passiva ao poder. Ele, em troca, e o Csordas, se erigem como teóricos do corpo fenomenológico que é agência pura (Csordas, 1994a). O interessante aqui não é debruçar-nos nas estratégias de afirmação argumentativa ou em construir uma defesa religiosa do Foucault, mas em tentar tirar da proposta dos antropólogos estado-unidenses referidos o proveito maior com relação à minha própria experiência de campo e aos dados coletados. Meu trabalho de campo começou fortemente influenciado pela proposta original de Csordas (1990), naquele momento objeto de estudo do Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS-UFRGS), sustentando nas nossas discussões a

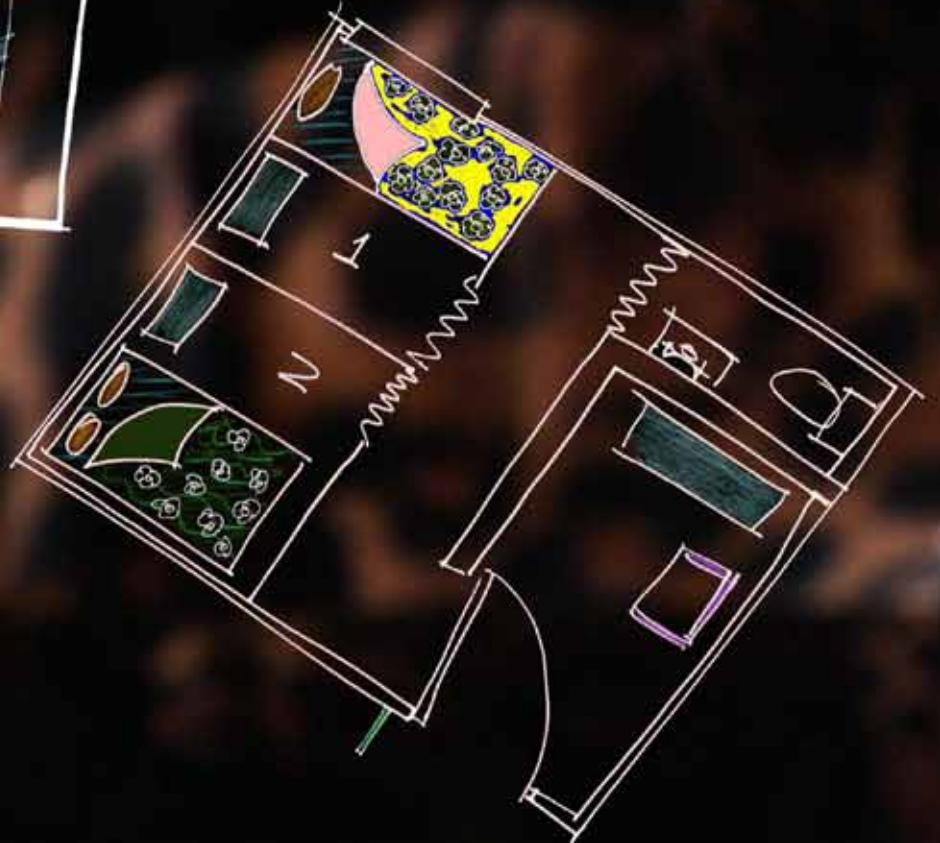
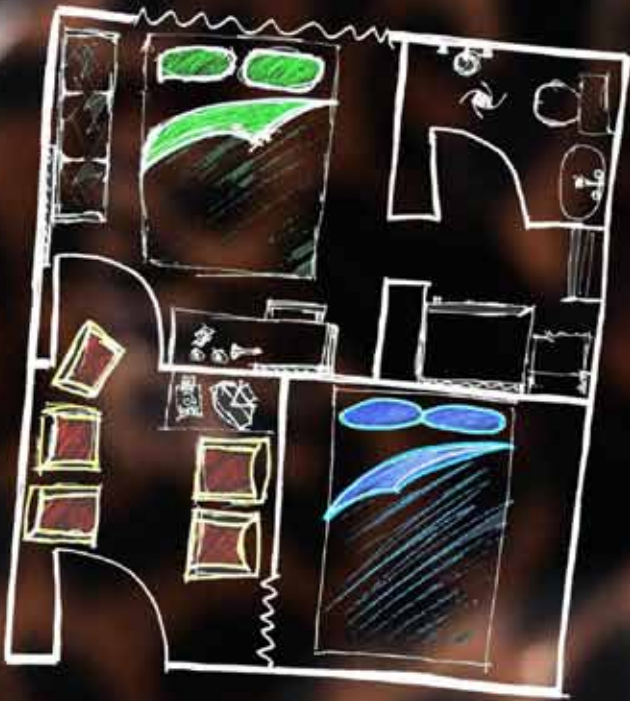
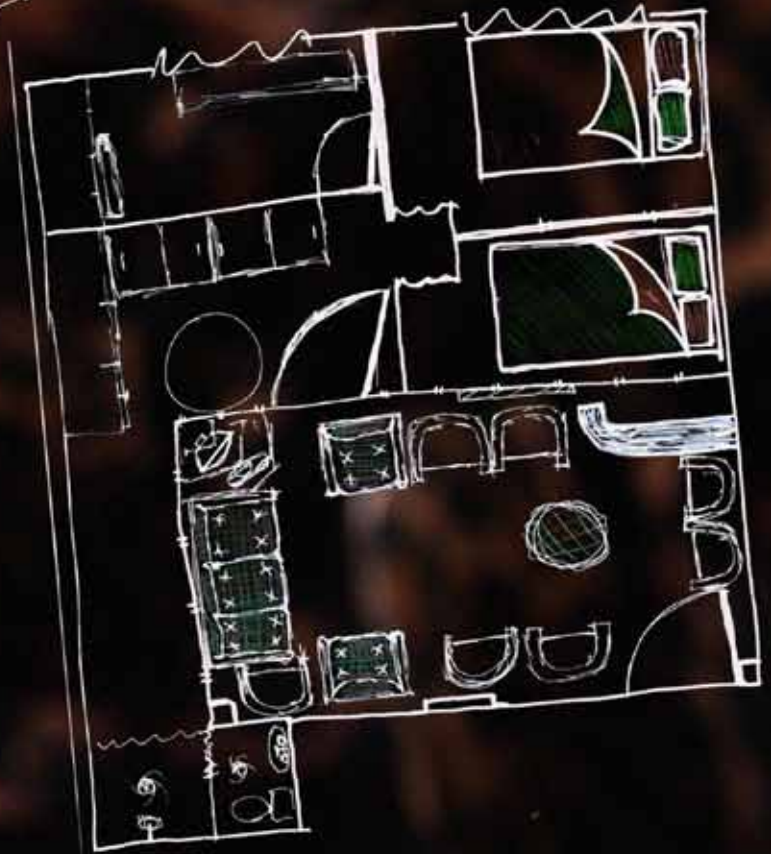
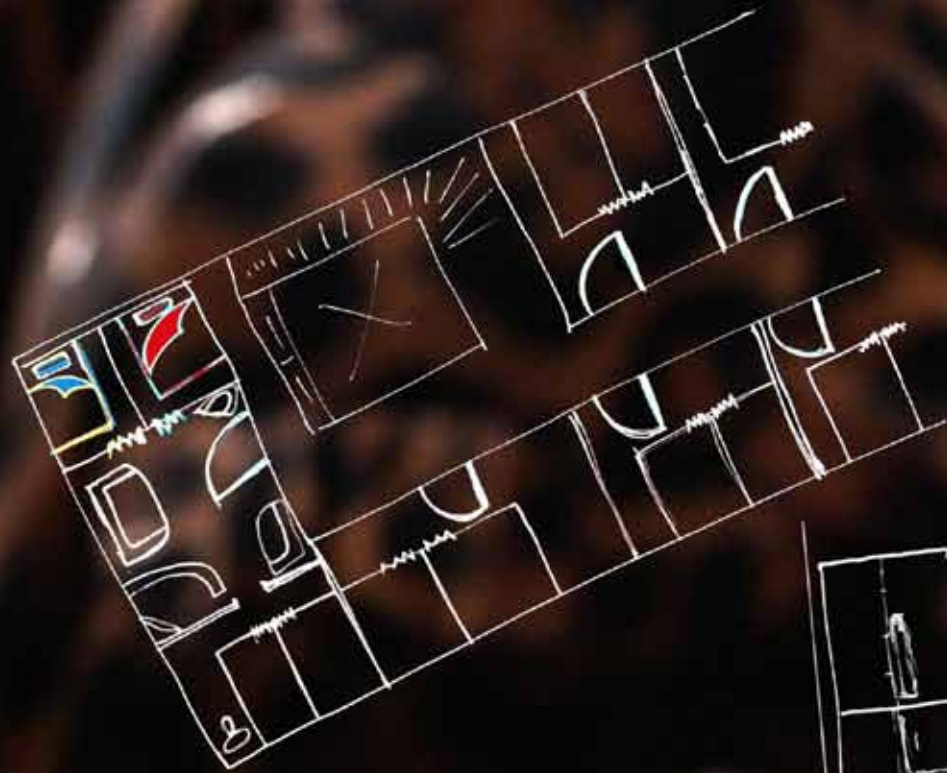
17 O trecho citado permite observar a lógica e o tom da totalidade do artigo. A leitura impacta, não só pela força das palavras e dos argumentos, mas pela sensação de estranhamento. Será que Turner e eu limos o mesmo Foucault? Será que é um problema de tradução? Será, então, que eu li tão mal assim o Foucault? Pensar no autor francês como um ideólogo do pensamento Hobbesiano não deixa de ser, no mínimo, surreal. Pensar em Foucault como um autor para quem o corpo, o poder e as forças sociais são apolíticas e extra-culturais não vai contra tudo que gerações e gerações aprendemos dele? Não é, justamente, a “vontade de saber”, único texto diretamente referido por Turner, aliás, um estudo estritamente histórico, político e contextualizado da formação de uma sociedade específica?

tradução “corporificação” como legítima das ideias que assumíamos. De fato, aproximar-se a um campo como prostituição tendo como foco metodológico a experiência corporal (nos termos do Csordas) rendeu um grande benefício. Pois de fato o corpo é central na produção desse ofício.

Um primeiro encontro entre o “paradigma do embodiment” e a teoria foucaultiana fazia-se presente na minha própria experiência. Pois, se bem é verdade que as críticas de Turner (1994) parecem mais provocações raivosas do que uma ajuizada análise da obra do francês, também é verdade que em muitos casos e níveis a obra do Foucault parece deixar-nos sem muitos espaços perante a dominação, a disciplina e o Poder na cultura ocidental. Os “corpos dóceis” de Foucault são sem dúvida um referente obrigatório quando refletimos sobre determinados ofícios, experiências, trabalhos ou formas de poder. No meu trabalho de campo na Colômbia, fortemente marcado pela situação cinicamente chamada de “pós-conflito” (extremas e legitimadas violência masculina e imposição política armada) num município do interior, a hipótese dos “corpos dóceis” era bastante presente. Masculinidades docilizadas pelas forças de produção bélica, por exemplo. Mas no trabalho com prostitutas a hipótese não parecia tão clara. E enquanto avançava no campo em Puerto Berrío, o olhar sobre Porto Alegre se aclarava e as perguntas mudavam de tom e cor. O artigo “A angústia dos corpos indóceis” (Olivar, 2008) surge desse processo.

Nele, já uma reflexão a partir das propostas do Csordas e do Foucault, além de algumas referências de estudos de gênero, evidenciava a presença consistente de corpos que não se deixavam docilizar, que fugiam sistematicamente desses processos de controle e fabricação produtiva. Experiências corporais de mulheres populares e rurais, encontradas e entretecidas na zona de tolerância do município, que eram “base existencial da(s) cultura(s)”, que com extrema agência se colocavam e mantinham à margem do rolo compressor das feminilidades hegemônicas locais. Mas essa forma de ser-no-mundo, sempre instável e inacabada, não era sinônimo de alegria nem felicidade. “Agency” pode significar autodeterminação relativa, mas não um canto à irreduzível liberdade individual. Ser um corpo indócil, via, implicava uma forte angústia, pois a força da docilização, o Poder, estava sempre atrás e era, também, constitutivo desses corpos. Ou seja, o poder, como a fuga, existiam simultaneamente nessas experiências corporais.

Eis que uma primeira elaboração sobre a proposta de Csordas fazia-se necessária. E isso nas narrativas porto-alegrenses apresentadas se fez muito mais evidente. A experiência corporal não é só a base existencial da cultura; mas, numa sociedade como a que podia encontrar em Puerto Berrío e em Porto Alegre, a base existencial da tensão entre diversas trajetórias ou memórias culturais. Sistemas simbólicos em disputa. A experiência corporal é um campo de batalha entre perspectivas. Esse corpo do cristão carismático, do qual Csordas nos falava em 1990, que falava línguas no momento do culto, não era só um corpo de um cristão carismático. Mais adiante, em 1994, Csordas evidenciaria isso com mais clareza, ainda que não explicitamente, quando nos conta do caso do jovem líder Navajo que na hora ritual do “peyote” não falará sua língua,



mas inglês. Uma disputa cultural intensa, então, marca a experiência desse corpo e, claro, a experiência desse grupo. “A cultura” e “o self”, então se desfazem na corporal multiplicidade da experiência de ser-(devir)-no-mundo.

De volta a Porto Alegre o campo continuava com essas observações e reflexões, e duas discussões interligadas se fizeram ainda mais fortes ao redor da proposta de Csordas. A primeira trata da insistência fenomenológica do autor que, ao meu ver, pode terminar obscurecendo os pontos mais fortes, antropológicamente falando, da proposta. Como foi dito anteriormente, muitos dos investimentos do Csordas nos três artigos referidos (1990, 1994 e 1994a), com maior ênfase no primeiro, vão no sentido de posicionar a fenomenologia de Merleau-Ponty e de Husserl como referentes para a antropologia. O problema aparece, para o meu caso, quando o peso da busca de respostas filosóficas sobre a humanidade supera as inquietações etnográficas. Dois bons exemplos ilustram tal limite.

No trabalho de 1990 Csordas dedica grande parte do artigo a discutir a dicotomia mente/corpo e a fundar o primado da corporeidade, em muito, relegando a alma, por exemplo, e a discursividade sobre essa, ao lugar de um desvio histórico da ciência ocidental. Mas seu grupo de trabalho são cristãos carismáticos, sujeitos para quem a existência da alma enquanto ente independente do corpo, e a sua proeminência sobre o segundo, não só é real, mas fundamental. Perguntamo-nos então se, para um antropólogo, um assunto como a existência ou não da dicotomia, assim como a relação entre corpos e almas e o lugar que a percepção ocupa na experiência humana, não deve ser uma pergunta de ordem etnográfica e não uma certeza filosófica. Vilaça (2005) vai além, ao sublinhar com razão que, atrás das proposições de Csordas, existiria a vigência de uma única e estável humanidade ocidental, uma única “noção de pessoa”, de ser humano.

O segundo exemplo provém da introdução de 1994, e mostra a mesma lógica. Neste texto, Csordas coloca como exemplo da importância de perguntar-se antropológicamente pelo corpo o famoso caso de Leenhardt com os Canaques, no qual os nativos lhe dizem, ao missioneiro, que a novidade trazida pelo ocidentais não é a alma, mas o corpo (1994: 6-7). Na continuação, longe de concentrar-se na radicalidade da afirmação nativa, que sugeriria, no mínimo, a existência de experiências “corporais” para cuja compreensão deveríamos recorrer a conceitos desconhecidos sobre isso que chamaríamos “corpo” e “pessoa” (de novo Vilaça, 2005), Csordas começa a argumentar sobre as formas pré-objetivas e objetivas do corpo. Isto é, mais uma vez, antes de tentar juntar as pistas dos “nativos” para tentar compreender a existência da alma e sua interação com Deus ou a novidade do “corpo”, antes de perseguir uma conceitualização “nativa”, Csordas concentra os dados na comprovação da sua teoria particular de diálogo com as ciências médicas e psicológicas. Numa lógica católica, a alma, quiçá, como não-corpo, como profundamente humana e divina, seja a base existencial não só da cultura, mas da humanidade (espécie e condição).

A segunda discussão, ligada à anterior, vincula também a primeiramente exposta (sobre multiplicidade e “embodiment”). Tentando aproveitar os importantes ensinamentos adquiridos

na leitura e discussão do trabalho do Csordas, uma boa parte da discussão filosófica foi deixada fora. Reduzíamos sua presença às noções de experiência e, eventualmente, esse ser-(devir)-no-mundo (o *devir* entrou, via Nietzsche, em Deleuze e Guattari, depois de reconhecer as múltiplas potencialidades e virtualidades topológicas desses seres prostitutas). Tal redução deixava aparecer, como uma suspeita na obra de 1990 e como um sussurro na de 1994, um elemento que para nós, no NUPACS, a partir da discussão de diversos dados etnográficos, aparecia como central na ideia de “embodiment”. A ideia de processo. O corpo como processo sempre inacabado. As narrativas e anotações etnográficas dessa tese foram um elemento para essa compreensão. Então a tradução “corporificação” se estabilizou na nossa leitura, pois ela, muito mais que “corporeidade” estimula a temporalidade do confronto perpétuo e do nunca acabado processo de ser puta. Como a concepção hermenêutica e narrativa de Ricoeur, referida também por Csordas (1994), a experiência corporal parece ser, pelo menos nos meus dados de campo, um espaço de ação e criação contínua intra e intersubjetiva.

“Corporificação”, então, seria o processo material, muitas vezes tenso e sempre inacabado, entre virtualidades e efetuações, de fazer(-se) corpo-pessoa-cultura. Se a cultura já vem de dentro ou vem de fora, se a carne é cultura ou é biologia crua, se há uma alma ou um agente-psique que orienta as ações carnis, são questões que deveremos resolver com cada realidade dada e segundo as limitadíssimas capacidades do antropólogo. Como vimos, por exemplo, para as nossas prostitutas porto-alegrenses, a sociedade é alguma coisa exógena, exterior a elas e que, também, pode habitar os seus corpos. Para algumas em Puerto Berrío, a prostituição é uma maldição que antecede os seus corpos, uma relação dolorosa com Deus. Alma, Deus, sociedade, puta, são, no máximo, perspectivas que circulam e que, eventualmente, podem ser corporificadas. Nesse ponto, voltamos a Marilyn Strathern.

Como vimos anteriormente, à Strathern do Gênero da Dádiva chegamos pensando gênero, pensando relação. Mas nesse caminho, e sem nos propormos a, encontramos primeiro a noção de divíduo, já comentada em outro lugar e, intimamente vinculada com essa, o uso recorrente da palavra (na tradução brasileira) “corporificação”. Evidentemente Strathern não cita Csordas nem é a ele que remetem suas reflexões. Bastante distante está ela da antropologia médica e fenomenológica estado-unidense. O uso da noção de corporificação, em relação a imagem e a potência, em Strathern, está diretamente relacionado com essa posição “idealista” que é descrita por Gell (1999) como característica do “System M”, e, mais ainda, com a sua empreitada na desconstrução orgânica tanto do sujeito do feminismo (mulher enquanto corpo/identidade), quanto do sujeito de grande parte da antropologia ocidental (indivíduo).

Como mencionei anteriormente, a centralidade do espírito bélico na existência da prostituição urbana hoje é uma das hipóteses/conclusões principais deste trabalho. Mas entre quem é essa guerra? Quais os seus campos de batalha? Na compreensão dessa relação, percebi que a visão da guerra enquanto blocos de pessoas rigidamente posicionadas em A ou B lugares, umas contra as outras (prostitutas contra seus maridos, policiais contra prostitutas, por exemplo), não respondia aos dados que, via observação e via narrativas, obtinha. Toda uma escala intra-

subjativa e intra-familiar de relações ficava mais ou menos desprezada. Percebi, então, a importância de não igualar invariavelmente forças e corpos, pois muitas vezes observava um corpo de puta virando censor moral, ou vice-versa. Fui descobrindo, então, que grande parte da guerra da qual muitas delas nos falam, acontecia na ordem dos próprios corpos, das forças que estimulavam (e eram estimuladas por) as práticas corporais. Pensei, então, numa relação de pontos de vista, de perspectivas (femininas-masculinas, desterritorializantes-estratificantes, individualizantes-familiarizantes) não cristalizadas em identidades fixas (Guattari, 1981; Strathern, 2006; Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2005). Perspectivas, claro, que não agem na abstração idealista, mas em corpos de carne e osso, em instituições de cimento e vidro, em práticas visíveis e sensíveis. Perspectivas que (se) fazem corpos e instituições, que são corporificadas por pessoas concretas, às vezes de maneira fugaz, outras com uma duração assustadora, dependendo das relações estabelecidas, das possibilidades ou dos interesses. Perspectivas que são a carne em confronto.

Pensar essa guerra como relação de perspectivas significa abrir possibilidades para sujeitos que não possuem uma univocidade monolítica e estável, mas que operam na prática com uma diversidade significativa de corpos e performances que, assim, seriam corporificação de ideias, imagens, emoções disponíveis no universo social. Nessas nossas putas locais, a intra-subjetividade é intersubjetiva, trans-cultural (trans-genérica, trans-geracional), matéria de corporificação constante.

Marylin Strathern, no *Gênero da Dádiva* (2006 [1988]), como já vimos, avança num processo de desconstrução das matrizes lógicas imperantes na antropologia e no feminismo ocidentais. Em contraposição à fixação de identidades de gênero e ao naturalizado “antagonismo sexual” que o feminismo sustentou por tantos anos, em contraposição à relação hierárquica através da qual o par indivíduo/sociedade tem sido compreendido e universalizado por alguma antropologia, a autora investe no primado das relações práticas de perspectivas e na compreensão das relações uno/múltiplo desde a homologia e a analogia (e não desde a hierarquia). O conceito de “divíduo” nasce dessa lógica. Em franca contradição com a noção ocidental de indivíduo (aquele uno que só é divisível se doente, esquizofrênico), a pessoa é pensada como núcleo de existência de séries de potências (perspectivas) em relação; por exemplo, potências femininas e masculinas, singularizantes e coletivizantes... potências de caçador e de caça.

Longe de serem vistas como entidades singulares, as pessoas melanésias são concebidas tanto dividida como individualmente. Com efeito, as pessoas são frequentemente construídas como o locus plural e composto das relações que as produzem. A pessoa singular pode ser imaginada como um microcosmo social. (Strathern, 2006: 40)

Nesse sentido, a pessoa melanésia corporificaria as tensões, conflitos e pluralidades sociais. Essa premissa é especialmente interessante para o desenvolvimento da minha tese, já que, metodologicamente, ela está concentrada nas experiências de pessoas singulares (mulheres prostitutas e militantes como microcosmos social) e na observação etnográfica de alguns eventos concretos. Essas mulheres, suas narrativas e trajetórias, são simultaneamente a narrativa de uma

singularidade corporificada, imaginada, *memorificada*, e de todo um “microcosmo de relações” (Strathern 2006: 204).

Por outro lado, desde a pergunta pelo gênero, a lógica da corporificação de perspectivas nos possibilita pensar que pesquisar as relações de gênero na prostituição não é igual a ‘entrevistar’ homens e mulheres, já que essas mulheres, seres compósitos, individuais, são também corporificação (por afirmação ou por negação) das masculinidades e das feminilidades disponíveis e imagináveis. Das masculinidades e feminilidades da sua trajetória, são memória e prática de “relações do mesmo sexo” e de “relações de sexo cruzado”. É a partir de situações específicas, rituais e eventos sociais que as perspectivas são estimuladas, tensionadas e corporificadas.

Não pretendo compreender e avaliar a totalidade das propostas teóricas de Strathern, nem tentar incorporá-las coerentemente a meu trabalho, mas simplesmente, assumindo o

risco das incongruências, servir-me dos seus chamados e reflexões para tentar uma melhor compreensão/”reconfiguração” das provocações do campo etnográfico.

Porém, como pensar umas reflexões surgidas a partir das conceitualizações melanésias de pessoa no campo da prostituição feminina de rua em Porto Alegre? É claro, não somos melanésios. De qualquer forma, a relação perspectiva-corpo-identidade, assim como a relação de forças ao redor da pluralização e da individualização na socialidade melanésia, não podem ser simplesmente transpostas às pessoas que habitam essa tese. Pois justamente vemos que as forças de estratificação que operam sobre o gênero e a subjetividade no Ocidente, que a própria Strathern denuncia no campo acadêmico, emergem como protagônicas nas narrativas e experiências das mulheres. Já Foucault (como Elias ou Bourdieu), na totalidade da sua obra, mostrou-nos exaustivamente a força e a eficácia



do Poder no feitiço ocidental moderno.

Porém (do porém)... que tão ocidentais e modernos somos, afinal, se são necessários monumentais investimentos periódicos para lembrar-nos daquilo? Que tão docilizadas, aburguesadas são essas mulheres putas do Centro? Que tão generalizável é a oficialidade do saber antropológico ocidental? Que tão bem sucedidos foram os empreendimentos de fundir corpo e potência numa identidade rígida e medicalizada? É na observação simultânea desses dois poréns, e nalguma tentativa de resposta a essas perguntas, que podemos abrir um espaço para as reflexões propostas pela Strathern. E é dela mesma que vem a primeira possibilidade de resposta.

A ideia de “divíduo”, assim como o primado da relação, não provém só de uma descrição da socialidade melanésia, mas de uma mudança na teoria da representação através da qual imaginamos o gênero e a própria ideia de pessoa. Para essa autora, a maior parte dos estudos que tentavam pensar gênero na Melanésia, assim como uma grande parte do pensamento feminista ocidental, operavam desde uma teoria de representação que “é a de uma correspondência ingênua entre o indivíduo sexuado e a autonomia das perspectivas ‘masculina’ e ‘feminina’” (2006: 111). Tal teoria suporia que as representações de gênero seriam representações de alguma realidade mais ou menos dada. Para Strathern, seguindo Barret, essa posição, que é do observador, desconhece que os processos de representação produzem, em si mesmos, diferenças e transformações no real (2006: 112-113). É nesse sentido que avançamos por uma vereda de pensamento (uma teoria de representação) que nos permite ver o poder moralizador e a putaria como imagens possíveis de serem performatizadas por um mesmo corpo enquanto, por esse ato, produzem (ou transformam) uma certa realidade.

Por outro lado, está a hipótese sobre a eficácia e a abrangência do poder modernizador que colocariam uma distância e uma assimetria irreduzível entre noções de gênero e de pessoa como os descritos por Strathern e os narrados nessa tese. Por enquanto, na forma de uma hipótese, sobre a base dos dados etnográficos e seguindo o posicionamento ético e teórico de Fonseca (2004), argumentarei que a difusão, generalização e aceitação dos valores das camadas hegemônicas pelas camadas populares (e índios, e camponeses) nunca foi um processo tão bem sucedido como muitas pessoas gostariam de pensar. A hipótese da “indigenização da cultura” que Sahlins (1997b), por exemplo, defende, tem a ver com um processo contrário: o consumo e transformação ativa nos “esquemas conceituais” locais da oferta cultural do capitalismo global.

Nos estudos de camadas populares na antropologia brasileira isso se concentra na compreensão das duradouras diferenças nas relações de gênero, nas noções de corpo e pessoa, nas moralidades e sexualidade, desde uma epistemologia positiva, e na classe como um recorte determinante para a produção de alteridade (Fonseca 2004, Knatuh 1996, Victora 1996). Esse trabalho se tece no mesmo caminho, chamando a atenção também sobre as transformações que no percurso da vida e das relações vão sendo, também, corpo. Resulta, pois, interessante não perder de vista, quando olhamos para a “corporificação”, não as verdades profundas da filosofia, mas as diferenças de experiência humana que categorias como classe e gênero, e uma

perspectiva de trajetória e geração nos exigem. Tal enfoque é central no presente trabalho.

O corpo, aquela matéria, não é Uno estático; é matéria, como já foi dito, em constante transformação. Pelo menos isso nos dizem as trajetórias de mulheres como Soila. Por isso é tão importante ir atrás dessas trajetórias de corporificação, ou trajetórias corporais. Foi essa a provocação suprema da Soila quando me perguntou, lá no ano 2006, por que ela não podia mais se apaixonar, por que é que ela pulava da cama cada vez que terminava de transar com seu novo *namorado*? No percurso da vida dessas mulheres seus corpos não só aprenderam nas mudanças das relações e das épocas, mas se fizeram essas mudanças. Seus corpos foram se transformando a partir das novas relações, sua carne, seus movimentos, suas maneiras de sentir e fazer foram mudando. Seus gozos não foram os mesmos, e a história dessas mudanças está atravessada por eventos biográficos concretos, por novas formas de relação, por políticas sociais e de Estado.

Finalmente, assumir um enfoque desde a “corporificação”, para essa tese, foi significando assumir, como ponto de partida metodológico (Csordas 1994: 269), a compreensão dos processos (forças, matérias, táticas, fugas, poderes, ciclos) de construção desses corpos enquanto territórios da experiência. Esse fazer-se mulher, fazer-se esposa, fazer-se prostituta, fazer-se militante, fazer-se amante, “ficante”, sempre em forma mutável. Significou ver as intercorporalidades na própria carne cotidiana, a presença do Alemão, do Mimoso, das outras mulheres libertárias e vagabundas, do pai forte, moral e putanhero, das irmãs que nunca assumiram nada. Grande parte da tese começou a se resolver com a história do “pulo” da Soila. Depois veio uma nova forma de ver o corpo “lipodistrofiado” da Dete, as tatuagens e consumos da Janete, o olhar sereno e a língua furiosa da Nilce. O corpo dessas prostitutas é um corpo em guerra, batalha e desejo constante.

Formas de fazer: narrativas e a etnografia da experiência.

O trabalho de campo concentrou-se na região central de Porto Alegre, entre início de setembro de 2006 e julho de 2007, e entre janeiro de 2008 e janeiro de 2009, tempo no qual estive vinculado ao NEP. Realizaram-se dezenas de conversas informais e de entrevistas abertas não gravadas com diversos atores do universo da prostituição feminina na cidade, principalmente com mulheres prostitutas. Houve observação em locais de trabalho (especialmente “salas”, “drink-bares”, “casas”, ruas e praças), conhecimento de espaços de moradia e acompanhamento a algumas mulheres em determinadas atividades cotidianas extra-laborais. Participei de maneira ativa nas diversas ações políticas e pedagógicas do NEP e acompanhei o cotidiano dessa organização e a vivência prática das tensões e transformações das políticas públicas. O trabalho de pesquisa incluiu também revisão documental e bibliográfica. Com cada uma das quatro mulheres protagonistas realizei ao redor de três entrevistas em profundidade, gravadas, além de mapas de redes de relações e de trajetórias afetivas, familiares, laborais, corporais (transformados aqui em texto narrativo) e de um sem-número de conversas informais e entrevistas não gravadas.

Entre setembro e dezembro de 2007 realizei um trabalho de campo centrado na “zona de

tolerância” de Puerto Berrio, na Colômbia. Tratava-se de um trabalho exploratório, vinculado a uma organização de desenvolvimento e paz que atua na região do Magdalena Medio, no centro-norte do país. Os dados ali coletados não serão incluídos aqui; porém, tal experiência ajudou a ver com maior clareza (por algumas semelhanças e diferenças ainda muito intuitivas) meus dados porto-alegrenses (Olivar, 2008). Entre março e dezembro de 2009, morei do Rio de Janeiro, colaborei com a organização DAVIDA e sua griffe DASPU, conheci de perto a Gabriela Leite e sua equipe (ela, fundadora do movimento brasileiro de prostitutas), e tive a oportunidade de acessar a uma visão nacional e internacional da história e do presente do(s) movimento(s) “da categoria”. Apesar de ter oficialmente meu campo encerrado (janeiro de 2009), muitas das conversas com Gabriela e com o pessoal do Davida, assim como com outras pessoas vinculadas à prostituição carioca e ao universo político da prostituição, e, já esporadicamente, com as mulheres do NEP, continuaram alimentando minhas reflexões e conhecimentos sobre esse campo. De igual maneira, no ano 2009 colaborei numa pesquisa da ABIA, coordenada por Sônia Correa, sobre as políticas nacionais de HIV/AIDS para “profissionais do sexo” e as ofertas de atenção e prevenção em Porto Alegre e no Rio de Janeiro para esse segmento. Tal relação favoreceu a visão “externa” dos movimentos nacionais e internacionais, assim como suas conexões como movimentos de mulheres e das sexualidades, e a exploração do assunto “prostituição” em diversos níveis do setor saúde.

Metodologicamente, já o leitor irá descobrir, essa tese está baseada fundamentalmente em dois procedimentos. Etnografia e narrativas de trajetória. Tratava-se, como já vimos, de compreender os eventos do presente etnográfico na sua relação com a trajetória biográfica e com o universo cultural conceitualizado. Antes que iluminar desde a historiografia ou desde os dados contextuais, busquei realizar conexões intra-etnográficas e intra-narrativas que permitissem compreender as experiências desde elas mesmas para depois, sim, oferecê-las ao exterior; isto é, não explicar os dados desde objetivações numéricas, mas tentar tecer os sistemas de conceitualizações e significações “nativas”, locais, endógenas. Não fiz um trabalho comparativo com outras mulheres, outros trabalhos ou outras formas de relação, o que sem dúvida teria permitido ampliar a rede de conexões e ganhar pontos de vista mais abrangentes (nesse sentido há só algumas inferências).

É verdade que numa lógica de “etnografia densa”¹⁸, clássica, as trajetórias e narrativas de memória estariam incluídas (Ortner 2006), como se evidencia no trabalho que dá sustento ao livro “Life and Words”, de Veena Das (2007). Muito do trabalho de Das está baseado em longos e profundos trabalhos etnográficos que tecem diversas fontes, métodos e disciplinas de maneira simultânea. Narrativas de biografia, acompanhamento etnográfico presente, etnografia de documentos e análise histórica, etnografia de processos judiciais, trabalho de análise literária, entre outros. Destaca-se, no trabalho dessa autora, por exemplo no texto citado, a presença

18 Sherry Ortner (2006) defende a necessidade de realizar etnografias realmente densas, em oposição ao costume identificado por ela de “etnografias delgadas”. Em comunicação pessoal, a antropóloga Ceres Victora adverte que o uso do adjetivo “denso” é desnecessário, porque não é possível fazer uma etnografia que não tenha essa característica. Do contrário, não seria realmente uma etnografia.

da sua experiência subjetiva na construção dos dados, nas narrativas e nas análises. Nesse marco, é interessante observar a proposta do antropólogo médico Arthur Kleinman, que junto com a autora antes referida tem realizado um importante trabalho teórico e metodológico na compreensão da dor, da violência e do sofrimento. Kleinman, enfatizando a importância de reconhecer no trabalho antropológico interpretativo a experiência do pesquisador, suas transformações e afetações subjetivas (éticas, políticas, corporais) no contato com os Outros, pensa numa “etnografia da experiência interpessoal” (Kleinman 1997: 96-100).

Não se trata de uma exaltação do eu, do ego aural, ou de um problema de “estilo” (na versão mais superficial da palavra), mas da evidência de uma forma de construção de conhecimento. Isto é, trata-se de uma ruptura total e evidente com a unicidade disciplinar (“só” antropologia) e com a ainda forte e pretensa “objetividade”. O etnógrafo, como escritor e como trabalhador de campo, é afetado, mobilizado, sacudido e afirmado pelo seu contato com as realidades e universos pesquisados. No caso da Das, a violência, o gênero, o sofrimento¹⁹. Tal enfoque teórico-metodológico implica, leva a, possibilita, uma necessidade escritural que muitas vezes se desloca de certos estilos antropológicos (de viés mais objetivista, literalista e pontual), para abrir passo a narrativas, por vezes mais literárias, que surgem de, e transportam os diversos encontros etnográficos, “interpessoais”. É um tipo de texto, então, produzido nesses encontros e na duração das relações, que não pretende libertar-se das subjetividades, mas trazê-las à tona, disponibilizá-las para o leitor. Finalmente, produzem-se trânsitos textuais entre ambientes mais analíticos e outros mais descritivo/narrativos.

Nesse sentido, é possível pensar o trabalho que sustenta essa tese como uma “etnografia da experiência”, do encontro etnográfico. Apesar dessa compreensão integradora do trabalho metodológico, e com o intuito de destacar o uso e importância das memórias e narrativas, ausentes em quase a totalidade de trabalhos brasileiros sobre prostituição (com exceção, quiçá, de Piscitelli (2002, 2004, 2007b) e Silva (1993)), traço uma linha virtual entre etnografia e memória. Quanto ao trabalho “puramente” etnográfico, seu objetivo era o presente, a prática observável. Importavam-me os investimentos práticos, corporais, cotidianos dessas mulheres para ser-no-mundo, para lidar com as violências, para seduzir e ganhar poder, para tecer-se nas transformações pessoais, coletivas e sociais. A maneira como no dia-a-dia se tornam tudo quanto são, inclusive putas e prostitutas, e, claro, a maneira como tudo isso ia tendo um lugar na minha própria experiência de homem, de antropólogo, de estrangeiro.

Por outro lado, importavam-me suas trajetórias como lembradas e contadas por elas. A memória sobre si mesmas, sobre a cidade, sobre o trabalho e seus afetos (Halbwaks 1990). A memória não é um objeto para ser provado ou demonstrado, não precisa a validação a partir de signos estabilizados e “neutrais”. A vida prática se tece na memória, como símbolo auto-significante. As maneiras como elas lembram e narram suas vidas é uma forma radical

19 Lembremos que a experiência subjetiva de mulheres ao redor desses temas tem sido um dos eixos centrais no trabalho da autora (por exemplo, no livro *Violence and subjectivity*, editado por Das em companhia de Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, and Pamela Reynolds (2000)).

de “agenciamento” (Ricoeur, 1994, Veena Das, 2007, Rocha e Eckert, 2000; Eckert 1998). Um veículo privilegiado para conhecermos as políticas da prostituição em Porto Alegre, a configuração do Movimento; as transformações e tensões locais dos últimos trinta anos ao redor do gênero, da sexualidade, das formas de produção, da ocupação do centro da cidade, das configurações familiares²⁰. “É a força interpretativa reconhecida à memória como espaço de construção de conhecimento que desponta como fenômeno a ser aqui aprofundado” (Eckert e Rocha 2000a: 2).

No trabalho com narrativas, a trajetória biográfica e a experiência do coletivo se colocam em jogo constantemente. Constantemente as autoras/narradoras testam suas vozes com os diversos públicos, aprendem a chocar ou a agradar, mas, além da performance, encontram-se com seus próprios limites e possibilidades; isto é, com a própria configuração da sua imaginação e do seu corpo no presente. Há negociações intra-subjetivas, como veremos amplamente, além das tensões autorais, como diria Das (1999). E se a perspectiva da memória/narração como espaço de agenciamento, construção e coletivização poderia ser relativamente generalizável, no caso de pessoas vinculadas a práticas, redes ou trabalhos que têm na interação caçadora, na sedução ou na forte negatividade simbólica um diferencial constituinte, tal perspectiva constitui um aspecto fundamental. Assim, o tempo e as novas relações modificam os presentes, os passados e as outras relações. O que foi pode ser apagado, transformado, sublinhado, transferido, diluído, em função da sedução, da caçaria ou da inversão dos símbolos sobre si.

O tempo não é algo meramente representado, mas um agente que “trabalha” nas relações, permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, modificadas, no embate entre vários autores pela autoria das histórias nas quais coletividades são criadas ou recriadas. (Das, 1999: 37)

Essa perspectiva metodológica de “etnografia da experiência” e a sua conseqüente produção escrita tem, além das já referidas, outras conexões teóricas possíveis que foram importantes na minha construção. O primeiro é o texto teórico e metodológico “Resistance and the problem of ethnographic refusal” da Sherry Ortner (2006), no qual a autora afirma que os relativos poucos avanços no campo da descrição antropológica de processos de resistência política não se devem à fraqueza em tais processos, mas às categorias e formas de observação dos antropólogos. Ortner apresenta linhas de investigação concretas que os trabalhos sobre a prática e sobre resistências deveriam seguir para serem “densos”. Trata-se de avançar no conhecimento das “políticas internas dos grupos dominados”, da “riqueza cultural desses grupos” e das “subjetividades das pessoas engajadas nesses dramas”. Para a autora, o trabalho

20 Nesse mesmo sentido, entender que essas quatro mulheres fazem parte de uma geração (tanto ou quanto de um -?- gênero e de uma classe) é fundamental para compreender muitas das ações e alcances do Movimento, assim como sua relação com as mulheres mais novas, as travestis e as novas formas de “prostituição”. É claro que essa geração não as “determina”, mas, como falamos antes, orienta sua experiência (falamos então de “experiência geracional”), dá sentido a suas memórias. François Dosse (1996), tecendo um diálogo entre De Certau e Ricoeur, apresenta a categoria “geração” como útil no trabalho histórico por significar uma mediação entre o “tempo cósmico” e o “tempo vivido”.

de campo deve comprometer integralmente a experiência do etnógrafo. A conexão com as propostas de Das e de Kleinman são evidentes. Essas linhas nos sugerem um olhar sobre as nuances da memória, da intimidade, das emoções e do detalhe micro-relacional como partes constitutivas da prática dos sujeitos.

O segundo é a minha leitura do trabalho de um antropólogo e duas antropólogas brasileiras referentes no tema “prostituição”, cuja perspectiva (e delícia) etnográfica é grandemente inspiradora. Por um lado está o trabalho de Hélio Silva, principalmente no livro *Travesti* (1993), no qual, a partir de uma etnografia cuidadosa do cotidiano e das práticas de travestis prostitutas, oferece um belo texto narrativo cujo foco é a evocação. Isto é, não fecha em teorias condicionantes, introdutórias ou conclusivas, mas abre para as múltiplas interpretações dos leitores. Seu investimento é a etnografia e a narração. O próprio Silva se entrega às narrativas e à lógica prática e temporal das suas “nativas”. A estrutura do livro, sem capítulos teóricos nem grandes esquemas de resenhas bibliográficas é um reflexo dessas afirmações. Do outro lado estão Claudia Fonseca e Adriana Piscitelli, antropólogas que, a diferença de muitos colegas, continuam baseando suas aulas, reflexões e publicações no trabalho de campo sempre aberto, “denso” e constante. Trabalhos como “Família e Profissão...” e “A morte de um gigolô” (Fonseca 2003b e 2004b), e “Exotismo e autenticidade”, “Entre a praia de Iracema e a União Européia...” e “Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial” (Piscitelli 2002, 2004, 2009), são alguns dos trabalhos mais importantes da antropologia brasileira sobre prostituição, não só pelos questionamentos, posições e conexões conceituais que propõem e levantam, mas pelo forte viés etnográfico que os sustenta e pelas reflexões que as autoras se permitem.

Finalmente, uma influência central na minha própria trajetória e opção profissional. Não se trata de antropologia, ou pelo menos não disso que chamaríamos o “campo” antropológico. Esta inspiração vem da literatura... de certa literatura produzida na América Latina entre os anos 40 e os anos 70 do século XX, que propunha a constituição de um novo movimento. Trata-se do conceito êmico latino-americano de “Realismo Mágico” ou “Real Maravilloso”, como apresentado por Carpentier na introdução do romance *El Reno de este mundo*. O “realismo mágico” distancia-se tanto do “realismo” e do “naturalismo”, quanto da literatura “fantástica”, “surrealista” e “folclorista”. Obras como *Cien Años de Soledad*, de Gabriel García Márquez, *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, e *El Llano en Llamas*, de Juan Rulfo, apresentam uma leitura do cotidiano rural dos seus países naqueles anos, que, ao meu ver, traduz um conhecimento profundo e sistemático dos universos simbólicos, das experiências corporais, das vozes narrativas, da memória, das emoções e saberes práticos dos “nativos”, em relação com os processos macro-estruturais das culturas de referência. O “realismo mágico” não estava na invenção literária, mas no “mundo da vida” das pessoas; não dependia do gênio criativo do escritor, mas da sua capacidade de reportar o mundo visto e narrado (Harss, 1973).

García Márquez, antes de ser romancista, foi, durante muitos anos, escritor de crônicas; Juan Rulfo, do mesmo modo que Guimarães Rosa, fizeram extensos e intensos “trabalhos de

campo” antes da escritura das suas obras; os dois primeiros escreveram sempre sobre o mundo no qual nasceram, incorporaram as vozes dos seus avôs, seus tios, dos velhos narradores da sua infância²¹. Como bem entende Nei Clara de Lima, esse “mágico” ou “maravilhoso” assume sua forma na experiência “real” das pessoas daquela cultura, é parte fundante do “real”, não é uma vivência fantástica nem surreal (2003)²². É desde esse princípio de realidade que deverão ser explicados os “tapetes voadores” que os ciganos levaram a Macondo... e os pulos das mulheres dos fuscas da Polícia Civil. Na minha perspectiva, muitas das preocupações e propostas da Ortner (op.cit) para o trabalho etnográfico, ou algumas das propostas da linha Wagner-Strathern (Strathern, 1990 e 2006) sobre diferença e auto-referência simbólica, encontrariam eco, resposta, caminho, no “realismo mágico” como veículo de produção/comunicação de conhecimentos.

*

O corpo narrado.

Então nessa tese a narrativa tem um lugar central. A narrativa permite ver, imaginar, compreender os processos complexos de fazer-se mulher, puta, militante. A narrativa constitui, como veremos, o movimento político e a memória coletiva. As narrativas delas e as minhas. Essa é uma tese fundada sobre tecidos de narrações orais e escritas (Das, 2007; Eckert, 1998). Nas suas reflexões sobre História e narrativa, Paul Ricoeur (1994) encontra a produção do conhecimento histórico com a hermenêutica através da experiência permanente de narração, memória, interpretação e criação. Trata-se da hipótese da “Triple Mimese”, em cuja lógica baseia-se não só a estrutura dessa tese, mas sua tática de produção de conhecimento.

Para o autor, o conhecimento histórico está centrado em três fases que se alternam, se suplementam e se retroalimentam mutuamente. Tais fases são: pré-figuração, configuração e reconfiguração. Inspirado no Aristóteles da Poética, Ricoeur assume a mimese não como imitação, mas como uma lógica criativa de produção/re-produção, na qual a criação precedente é o modelo, o ponto de partida e o referente de transformação. Assim, a “pré-figuração” teria a ver com a experiência corporal de, nesse caso, o encontro etnográfico, a revisão documental, a imaginação apriorística. É tudo aquilo que antecede (temporal ou topograficamente) a ação da escrita e o texto escrito. A “pré-figuração” deve ser estimulada e favorecida pela abertura ao campo, aos outros, ao encontro inter-subjetivo; assim como pelo acesso perceptivo, sensível e imaginativo à alteridade e à própria subjetividade. Posteriormente, vem a “configuração”, na qual o pesquisador/autor organiza, manipula e apresenta os dados coletados, as experiências vividas e lembradas num texto escrito que responde a certos códigos de leitura e a certos interesses (pessoais, acadêmicos, políticos) dele próprio e de suas “comunidades dialógicas”. Nesse momento é central a estrutura textual e narrativa, as decisões estéticas e narratológicas

21 Enrique Vila-Matas apresenta a Juan Rulfo como um copista, um Barthleby que parou de escrever o dia em que seu tio narrador morreu e que ele próprio contou as histórias que queria contar (2005). Sobre Rulfo ver também Vital (2004).

22 “...torna-se o real maravilhoso, especificidade primeiramente cultural e depois literária (...). É por detectar o maravilhoso como parte da realidade latino-americana que ele [Alejo Carpentier] pode afirmar: ‘o que é a história de toda a América Latina senão uma crônica do real maravilhoso?’” (De Lima, 40). Sobre o “realismo mágico” ver também o livro *Los Nuestrros* Harss (1973).

relacionadas com o uso das vozes diretas, as percepções de verdade, as conceitualizações dos protagonistas, as redes de relações, as conexões simbólicas que permitam aos leitores construir imagens e ideias sobre aqueles universos outros. É a fase/camada na qual a responsabilidade autoral é maior. Finalmente, Ricoeur, na expansão dos círculos hermenêuticos, entende que o processo de fabricação de conhecimento não termina na publicação da obra textual, mas que esse momento abre as portas para uma nova fase mimética. A reconfiguração é, em muito, o trabalho do leitor. Supõe um leitor ativo, interessado, disposto a encarar com valor criativo a sua leitura do texto. É o momento no qual o texto configurado transforma-se em matéria prima para um novo processo de interpretação e de ação narrativa/criativa, de limites insuspeitados pelo autor²³.

Evidentemente, cadeias narrativas se entrelaçam e se encontram de maneira permanente, pois, como bem colocara Geertz (1989) baseado em Ricoeur, os “nativos” são também interpretes da sua trajetória, das suas experiências e da sua cultura. Nesse sentido, o momento de pré-figuração do Eu pesquisador em campo encontra-se com camadas de complexa e densa reconfiguração das memórias e narrativas dessas pessoas a quem escuto pela primeira vez. Narradoras como Janete ou Soila, por exemplo, vão contando uma e outra vez suas histórias, preocupadas com a construção da própria memória, do presente e do futuro. É um ensaio permanente, reconfiguração que nunca termina. Do mesmo modo, a leitura ativa dessa tese alimentará processos pré-figurativos dos leitores/pesquisadores.

Desse modo, proponho para o leitor e a leitora uma conjunção de vozes, de formas e de camadas que lhe permitam circular de maneira mais complexa, um pouco barroca quiçá, pelas narrativas de (sobre) estas mulheres e da própria experiência de campo. Esta ‘estratégia



23 Voltamos a encontrar a processualidade necessária na ideia de experiência. Dessa vez, na perspectiva da interpretação, narração e produção do conhecimento. Para Ricoeur, como o foi para Das e Kleinman, a presença da subjetividade, da criatividade e da experiência do autor é central, e não colateral, na produção desse tipo de conhecimento.

de produção de conhecimento antropológico’, que foi se elaborando no percurso do trabalho de campo, está composta por duas camadas formais, uma textual e outra meta-textual. A primeira tem a ver com a manipulação das formas textuais, narrativas e analíticas, e a segunda com a inclusão de imagens e poemas que favoreçam a evocação sensível e a reconfiguração. Vale a pena anotar que, sendo essa uma “estratégia” epistemológica narrativa e mimética, a proporção



osé miguel 2009

entre dados e análises fechados é inversa à encontrada em muitas pesquisas antropológicas acadêmicas, e a relação não é de coesão e correspondência um-a-um. Isto é, há muitos mais dados que análises, muitos cabos soltos, muitas possibilidades em aberto, muitos caminhos que potencialmente poderiam ser andados. A configuração proposta privilegia duas ou três linhas que me pareceram centrais na reflexão das políticas da/sobre prostituição feminina urbana hoje no Brasil, e que, claro, implicaram uma alta mobilização da minha própria experiência corporal.

A dimensão imagética não se reduz só às imagens visuais incluídas (fotos, scanners, desenhos), mas às formas textuais que favoreçam a evocação de ambiências, jeitos, climas, relações, humores... (Eckert e Rocha, 2000; Rocha e Eckert 2000 e 2000b). Por isso tal dimensão encontra-se também na inclusão de poemas, músicas e epígrafes, assim como no próprio estilo textual presente em diversos momentos do texto, tanto nos mais narrativos como em alguns de caráter mais analítico. As imagens e demais objetos evocativos não necessariamente correspondem de maneira linear ao texto,

mas podem significar caminhos alternativos ou complementares de aproximação narrativa e analítica (Olivar, 2007).

**

Esse trabalho está dividido em quatro partes. Na primeira, a presente, busco estabelecer o vínculo comunicativo com o leitor, criar com ele/ela um pacto, apresentar-lhe minhas posições

éticas, políticas e epistemológicas mais gerais (já resultantes do próprio processo doutoral) que, se estou certo, se desenvolveram por diversos caminhos do corpo da tese. Ofereço nessa parte um espaço de familiarização com a escrita e com a linguagem. Um posicionamento teórico sobre “Gênero, perspectiva e corporificação”, ao mesmo tempo hipótese e resultado da pesquisa, ocupa um lugar especial nessa Introdução geral, pois se trata de um enfoque de ordem metodológica que será transversal ao conjunto do trabalho.

As partes I e II conformam o corpo central da tese. Cada uma delas está composta por três capítulos. A parte I, denominada “Sexo, Predação e Família”, conta as histórias das quatro protagonistas desde os tempos pré-prostituição, nos anos 70, até o final dos anos 80, quando já elas faziam parte completa e formalmente do “mercado do sexo” local. A configuração dos seus relacionamentos amorosos e familiares, e a relação destes com a prostituição, ocupa um lugar privilegiado. Os dois primeiros capítulos são fundamentalmente narrativos, o terceiro está dedicado principalmente à análise do “programa não é sexo”, à luz das narrativas, das trajetórias e de dados etnográficos. A imagem da “família” se constitui em motor central para a corporificação e imaginação da prostituição. No último capítulo, o conceito antropológico de “predação (incorporante ou familiarizante)”, servirá para a compreensão da corporificação das políticas familiaristas na prática cotidiana do “programa” (núcleo mínimo da prostituição). Tal conceito abrirá as portas para a ideia de “apropriação por sedução”.

A parte II ocupa-se das trajetórias e transformações acontecidas entre o ano 89, ano de início do NEP, e os primeiros 2000, quando o movimento da categoria se fortalece, as mulheres protagonistas ficam sem companheiros estáveis, se estabilizam como militantes e uma clara mudança geracional é percebida. De forma similar à parte anterior, nesta os três primeiros capítulos são narrativos, e o quarto, analítico. A violência estatal exercida contra elas nos anos oitenta e noventa é colocada em evidência com diversas narrativas, ao mesmo tempo que o surgimento do NEP é narrado criticamente. Delineiam-se as formas de uma “biopolítica da cidadania” que a partir dos anos 80 vai se conformando e sofisticando na sua ação de produção/controle, estimulação/punição da prostituição. No quarto capítulo, a reflexão sobre a ideia de Guerra, muito presente no campo, é central como eixo articulador de políticas, movimentações, práticas e discursividades. “Guerra, trabalho e movimentação” é o nome dessa parte II.

A quarta parte é um epílogo. Antes que conclusões ou resultados finais, tal parte está configurada como uma insinuação fragmentária do que seriam as narrativas e análises da configuração da prostituição porto-alegrense e das trajetórias das quatro mulheres na primeira década do século XXI. Devido à quantidade de dados, ao cuidado com a extensão do documento final, e o limite temporal do doutorado, decidiu-se deixar esse conjunto em repouso. Assim, no epílogo apresento uma reflexão derradeira sobre a condição de “ser avulsa” e guerreira; uma tentativa para re-colocar o lugar político da ação dessas quatro mulheres e de outras prostitutas como elas, nas lutas cotidianas de classe, gênero, erotismo, controle produtivo, entre outras. O epílogo é, literalmente, um território inacabado, prenhe de provocações e linhas de fuga.



josé miguel 2009







PARTE I

**SEXO, PREDACÃO E FAMÍLIA:
fazer-se prostituta de rua no centro de
Porto Alegre nos anos 80.**

Qué tanto la defiendes!
–le dijeron cuando lo vieron sangrando en el suelo–,
si al fin de cuentas va a ser puta.
Laura Restrepo. La novia oscura: 46

“A paciência de Manjit para encobrir o tempo, de modo a seleccionar determinados momentos, quando podia impor sua visão da verdade de sua família, aproxima sua atitude daquela de um caçador à espreita, mais do que de um rebelde.”
Veena Das (1999): 36

I. “PRIMEIRAS ESTÓRIAS...”

1.1 Soila

“...por livre e espontânea pressão”

Entre Santa Maria, São Pedro do Sul... até em Tramandaí [cidades do interior do Rio Grande do Sul] eu morei, na casa da minha madrinha. Porque a mãe, ela... quando ela me teve, quando ela estava grávida, né? descobriu que o cara de que ela tava grávida, esse namorado dela, meu pai, né? era casado e tinha um filho. Daí ela fez uma... como é que a gente chama? uma... Re-jei-ção... Ela não me quis. Então ela me entregou com três meses.

Estamos sentados na mesa da cozinha da sua casa no bairro Sarandi. Paga aluguel. É maio do ano 2007, faz frio em Porto Alegre, e no fogão se prepara cheirosa uma feijoada que enche de vapor o espaço. A *casa gremista* é uma casa humilde, de fundos, em um bairro de camadas populares na região norte da cidade. Não tem luxo nenhum, nem carro estacionado fora, nem piscina, nem fogão de bancada. Um cachorrinho preto nos acompanha. Num canto, duas máquinas de costura profissionais.

Só que ela não queria que meu pai me criasse, então ela me trocava de lugar... Quando ela suspeitava que meu pai sabia, ela me tirava daquela cidade e me botava em outra. Uma vez eu fiquei na casa da minha madrinha, de empregada, um ano e meio... Fiquei no internato dois anos... Ahhhh, eu adorava aquele internato. No internato fiquei dos 6 aos 8 anos, só que daí meu tio... (não sei quem foi que falou pra ele que no internato estavam ensinando as crianças fumar! Daí ele, muito direito, muito honesto, muito correto, foi lá e me tirou do internato. Uma coisa muito louca (depois ele falou que foi uma ignorância muito grande dele). Então eu fui morar com ele direeeto, com ele e com a minha avó. Fiquei lá até fazer a sétima série, 14 anos... é.

Ela, narradora maravilhosa e maravilhosa lutadora, me conta da sua vida no acaso das centenas de fotografias e nos meandros da memória. É nessa época que esta pesquisa começa a adquirir forma e sentido. É essa uma, não a primeira e não a última... uma, de muitas conversas longas, próximas e cheias de carinho que a gente tem até hoje.

Soila, como é muito comum em alguns enfoques de intervenção com prostitutas, e como pude observar que é muito frequente na população geral de Porto Alegre, já passou várias vezes por terapias psicológicas. A história começa com a “re-jei-ção” da mãe, palavra pronunciada no mesmo tom “chique”, de nomenclatura técnica e sofisticada, em que pronunciará depois outras, como “nossa união”.

Daí, quando eu ia começar a oitava série, vim pra cá pra Porto Alegre. Cheguei a me matricular aqui pra terminar o primeiro grau. Vim pra casa de uma tia minha que morava em Viamão e depois no Jardim Botânico e aí eu me inscrevi num colégio e ela me botou a trabalhar num Zaffari [supermercado]. Fiz a minha inscrição pra estudar de noite, só que eu só agüentei seis meses, né? Porque passava muito cansada. Começava de manhã, trabalhava até seis horas

da tarde, no caso, e depois pegava no colégio até meia noite que eu chegava em casa... Trabalhei seis meses lá, eu acho. Daí eu discuti com a minha tia e ela me mandou pra casa da minha mãe lá em Canoas.

Morei com ela dois ou três meses, porque ela me botou de empregada dos filhos dela. E eu não gostei. Eu não podia chamar ela de mãe, nunca pude chamar ela de mãe. Tinha que chamar ela de tia, porque o marido dela... a família do marido dela não sabia que ela tinha uma filha... quando casou com ele. Era uma família muito tradicional, de Bagé, uma família com graaana, essas coisas. Daí eu sei que ela me botou pra empregada, eu discuti com ela e fui embora. Voltei pra casa da minha tia.

Algumas fotos da sua mocidade na prostituição enfeitam o lugar. Outras também. Fotos da vida, de viagens, do NEP, da “finada Mulita”, sua amada cadela. Essas fotos que tenho nas minhas mãos me falam de uma vida realmente intensa, de uma trajetória cheia de êxtases e buracos, de lugares que nunca conheceria e tempos totalmente alheios. Ela cuida do arroz, de narrar sua história e de me fazer sentir à vontade.

Aí, um dia, eu encontrei a Mana, prima minha, irmã da Ângela, que estava morando numa pensão no Centro (trabalhando como copeira no Hospital Fêmeina). Quando a gente se encontrou, foi total, né? Eu peguei minhas coisas e fui morar lá naquela pensão. [Seria o ano de 1980, talvez 81]. E acho que duas semanas de eu estar na pensão, conheci o Mimoso... Eu tinha 16 anos, quase 17.

Soila, a moça interiorana que começava a circular na capital no início dos anos 80, e o Mimoso se conheceram em um bailão “que não era pra mim ter ido”. As meninas da pensão tinham sido convidadas a uma danceteria na Cristóvão Colombo, mas, já na rua, caminhando para lá, enfeitadas e cheirosas, uma delas trouxe a informação de que tinha um bailão lá na Farrapos com um conjunto maravilhoso. Então o caminhar mudou de direção. Não lembra o tal do conjunto, só que lá estava ele, “o desgraçado do meu cafetão”. Soila ri um riso constante, um riso profundamente cínico e vital. Ri dela, a maior parte do tempo.

Ele era um homem mais velho do que elas, próximo dos 30, lindo, bem arrumado e com um cheiro incrível. Aproximou-se delas, pediu fogo e, pertinho do ouvido, perguntou-lhe se depois podia tirá-la pra dançar. “Claro”.

O cara tri convencido. Daqui a pouco... 'ah, mas tu dança bem mal, hein?' Ele pediu pra nós sentar. 'Ah, mas tu dança bem mal... Quer beber alguma coisa?' 'Não, eu não bebo, obrigado'. Então pediu um refri. Daí a gente ficou conversando um tempo e depois... 'Bom se queres uma carona pra casa eu te dou, mas deixa eu te dizer uma coisa, não te faça muitas esperanças porque eu não sou um cara de namorar, só de ter amigos'. Daí ele nos deu uma carona, fomos eu e a minha prima. Ele tinha um Maverik branco do ano... a coisa mais linda do mundo! Me levou em casa e daí perguntou se podia me convidar um dia pra almoçar, eu disse que não, que eu trabalhava, daí ele disse que podia me pegar no meu serviço... 'Tá, tudo bem'. Eu tava com dois meses de aluguel atrasados...

Mexendo o feijão, e talvez novamente com dois meses de aluguel atrasado, Sô me conta que ela não começou a namorar com ele nem foi morar junto como produto do amor. “Foi

interesse”, insiste. Ele, evidentemente, tinha dinheiro e se mostrava muito interessado nela, que queria sair da pensão e melhorar um pouco seu padrão de vida. Um Maverik branco do ano. Agenciava-se no universo do centro da capital gaúcha dos anos 80 com as ferramentas que tinha, de moça interiorana. Não lia as assimetrias, confiava em alguma malandragem feminina e quiçá nas palavras das músicas românticas que escutava em uma pequena rádio na pensão. Acreditava, estratégica e não iludida, nas possibilidades do que se lhe apresentava na frente, pulava em cima do homem bonito, gentil e generoso que se oferecia para satisfazê-la, para cobrir-lhe as dívidas e os pequenos luxos que ela também ia jogando na estrada como pequenas provas de amor. Não estava apaixonada, gostava dele, “o que é distinto”, mas, fundamentalmente, queria esse sonho que ele, aparentemente, materializava. Por que não aceitar as seduções de um homem bonito, inteligente e generoso?

Então começaram os convites para jantar, para sair na noite, os restaurantes bons. Tudo, claro, bancado por aquele que assegurava trabalhar em contabilidade. No final de semana não se largavam e assim um após o outro até que chegou o dia em que, de repente, já estavam namorando. A frequência dos encontros aumentou. Passava pelo “serviço” dela duas vezes por dia. Uma, de tarde, de manhã ou no almoço, “pra dizer oi”, e outra a noite, para acompanhá-la à pensão. Já não queria deixá-la sozinha, como a tarde em que saiu mais cedo da loja e, caminhando pela Av. Independência, percebeu que estava sendo seguida. Era ele. “E tu por que não me avisou que ia sair mais cedo?” Ele não queria que ninguém chegasse perto, “me cercou de uma maneira que nunca vi”. E aquilo foi...

O namorado então pagou as contas atrasadas da pensão, encheu-a de presentes e levou-a para conhecer a grande casa de Ipanema (bairro de camadas médias e médias altas da zona sul de Porto Alegre). Ela gostava cada vez mais da companhia e dos dias juntos (“o que é distinto...”), do universo ao qual ia tendo acesso, dos modos algo “convencidos”, mas sem dúvida firmes e charmosos do galã. Ia-se dando aquilo que esperava: seu atraso no aluguel foi resolvido e um tecido de cuidado e carinho fazia parte do dia-a-dia. Foi apresentada à mãe, ao irmão mais velho e a cada canto da casa. Só não conheceu o quarto dele, porque, diferentemente de muitas outras mulheres de cafetão, o eixo do seu relacionamento não era o sexo, não estava movida por uma vontade “louca” de sexo. E, imagino eu, uma moça decente da época não devia frequentar o quarto do pretendente.

Sua inexperiência nesses assuntos fez-lhe tirar a importância aos comentários de uma das primas: “Te cuida, que esse aí é bem vagabundo e tem outra namorada”. “Ah, grande coisa”, pensou ela. Ser vagabundo e ter namorada não era uma razão suficiente para descartar um homem. Era, digamos juntos, “normal”. Afinal, o tempo que passava na sua companhia não era pouco, nem insuficiente para sua não-paixão. Não importou. Pelo contrário, “nessas coisas de guria”, terminou juntando-a mais, ao pensar que os comentários da prima deviam-se a alguma inveja pelo bom cara que tinha arrumado (ri Soila a gargalhadas na metade da sua cozinha azul e branco).



O grande dia foi quando ele chegou e disse: 'bom, eu acho que é hora da gente resolver a nossa vida. Tu morando nessa pensão e eu naquela casa tri-grande em Ipanema... Que tu achas de tu morar comigo?' 'Ah, por mim, tudo bem!' 'Tá, mas então tu vai ter que sair do teu serviço, porque vai ter que me ajudar, agora tu vai trabalhar no meu serviço... Tá a fim de me ajudar? De me dar uma força?' E eu, 'claro, como não, imagina, nunca tive medo do trabalho...' [Suspira fundo enquanto olha uma foto do Mimoso, de chapéu Panamá e óculos-de-sol, na sua mão] *Ai, meu deus...*

No bailão estava também Floriano, um dos irmãos do Mimoso. E, segundo ela compreende hoje, não era simplesmente um par de irmãos que saíram para se divertir e namorar. No círculo da prostituição do centro da cidade, aquele bailão era um reconhecido centro de encontro de cafetões, mulheres e clientes, e um dos espaços privilegiados de “recrutamento” de moças novas. “Esse e a Rodoviária”. Floriano, como todos os irmãos do Mimoso, também tinha mulheres “na quadra”. Na época, Mimoso morava junto com a Renata, que teria uns 15 anos e não andava muito bem de saúde. Ela fazia ponto na Rua Voluntários da Pátria, duas quadras ao norte do serviço da Sô. Antes da Renata, uma outra mulher já tinha sido expulsa do negócio e da casa por causa do uso de drogas... que Mimoso nunca suportou.

Daí eu me mudei pra casa dele e tudo...

(- Momento, Sô... e a Renata?)

- Ele mandou ela viajar, visitar a família. Baixou a Renata nesses dias que... que... antecederam a nossa união... Ai, que chique: 'nossa união'!).

Então passou uma semana e ele: 'tá, cara, agora vou te apresentar o meu local de trabalho'. A gente ia de carro, indo pro Centro, 'não te preocupa que vai ter um monte de gente, tá?' Daí ele parou... 'Desce aí que eu quero te apresentar algumas pessoas'. Tudo isso aí, bem na Voluntários, entre o Viaduto da Conceição e a Senhor dos Passos. Desci no bar, pediu um suco pra mim, e um suco pra ele. 'Ai, meu deus, que será que está acontecendo?' Daí ele me mostrou as mulheres que tinha aí. 'Cara, é o seguinte, ó, tu sabe o que essas mulheres estão fazendo aí?' 'Sei...' 'Mmmm e tu que opinas disso...???' 'Ahhh eu acho que cada um tem que fazer o que tem que fazer... Se elas estão fazendo isso é porque elas precisam...' E aí ele disse bem assim: 'e o que é que tu acha de tu fazer isso?' 'Olha, eu não faria isso...' 'Por quê?' 'Por que é que eu venderia o meu corpo?' [risada novamente] 'Ahhhh pois é, mas acontece que é isso que tu vai ter fazer porque é isso que eu faço. Meu trabalho é assim... E acontece que eu tenho outra mulher...' E aiiiiii ele escancarou tudo! Que a outra mulher estava viajando, que também morava nessa casa...

Eu disse: 'Olha, eu não quero fazer isso, eu não vou fazer isso'. Ele

começou me xingar, que eu era burra, que ele pensou que podia contar comigo, que grande coisa, que aí estava era só meu corpo, que na verdade ele era o meu homem, que não tinha nada a ver, que era uma boa forma de ganhar dinheiro, que eu tenho uma mulher que faz três anos trabalha comigo e nunca reclamou, que quem era eu para questionar isso... E aí começou a me esculachar... Que era melhor eu voltar para minha vida, para o serviço que tinha... Aí eu disse: 'ah, agora tu vem me dizer isso? Agora, depois que saí do meu serviço...'

Eu sei que chorei, chorei... Ele disse que queria me largar, que ele pensava que eu era mulher que ia dar uma força pra ele, que ele gostava muito de mim, mas que desse jeito não ia dar...

O fato é que acabei cedendo, achei que não tinha mesmo nada de mais, e que não faria a menor diferença pra mim e ainda estaria com ele... Não estaria sozinha... Ele dizendo que a gente poderia ganhar mais grana, que ia ter uma casa melhor, uma vida melhor... Que ele sempre estaria do meu lado me defendendo... Foi uma lavagem cerebral assim das mais... Foi bem trabalhado o negócio.

Nesse meio tempo a Renata voltou, nos apresentou... Começamos a falar da viagem e ela me perguntou, se era verdade que eu não queria batalhar. É. Deu uma risada na minha cara, 'mas tu é bem boba mesmo, grande coisa'. E começou também a me trabalhar... 'Grande coisa, porque tu vai dar de graça; é o mesmo, mas aqui pelo menos tu vai cobrar...'



1.2 Janete

Antes que prostituta, Janete é atriz (“e puta, Miguel... e puta!”). Atriz-meretriz é um dos seus slogans favoritos. Nos meados dos anos 70, fez seu ingresso no mundo do teatro. Era uma adolescente da capital, moradora do bairro Menino Deus (“quando era o Menino Deus do Caetano”) e nascida na Beneficência Portuguesa, “quando era um hospital bem burguês”. Filha de José Célio e de uma portuguesa da qual não se fala muito (bem), Janete, muito mais do que sua irmã, foi aprendendo desde criança o prazer da música, dos espetáculos e da vida noturna. O pai era um cantor e empresário musical chileno “bem índio”, que na infância da Janete gerenciava uma casa noturna conhecida como “Clube dos 40” (“que de dia era restaurante e de noite jogatina”), no bairro Alto Teresópolis. Ali moravam. Músicos como Luiz Gonzaga, Caubi Peixoto, Nila Maris e seus cantores de Ébano e Lupicínio Rodrigues se apresentaram no Clube e configuram as vozes e os corpos da memória daqueles primeiros anos. “Pra mim aquilo era muito mágico.”

Já adolescente, a família saiu do “Clube”, o pai assumiu a representação de alguns artistas e foram morar no Menino Deus. Janete se encontrava com o sonho hippie dos anos 70 em Porto Alegre. Primeiro nas ruas do Menino Deus, bebendo algum vinho, acompanhando seus amigos a fumar maconha e provar outras substâncias que apareciam. Era uma festa constante na rua.

Naquela época era muito comum tu beijar na boca as mulheres, cumprimentar de beijo na boca, entendeu? Todos, mulheres, homens, todos. Engraçado, não tinha tanto preconceito naquela época. Pelo menos a nossa turma, né? E nós ficava nas calçadas com paus e latas, tirando sons, improvisando músicas... só assim, porque a gente estava muito doido, assim, fumados... eu de bira (álcool), porque não fumava naquela época.

Nessas, pelos catorze anos ou alguma idade assim, conheceu e se fez amiga íntima da famosa Nega Lu²⁴, IMAGENS um “moreno lindo do bairro”, alguns anos mais velho que ela. Fingia ser a namorada para a avó dele não se angustiar demais com a sexualidade do moço. As famílias eram amigas, circulava a música, a arte, a noite e o sexo latente. Com a Nega Lu se arrumavam e maquiavam e experimentavam roupas luminescentes para possuir a rua, para circular de pé-no-chão pelas esquinas do bairro e, com o passar dos anos, descobrir essa Porto Alegre mítica e rebelde dos anos 70. A cidade que preparava, entre outros, o Caio Fernando Abreu mais irreverente, a quem ela conheceria nos anos vindouros.

Eu me criei com ela, entendeu?... A gente saía de casa pronta, montada pra ir pras esquinas, porque a gente... os adereços, a gente montava as nossas roupas, eu era meio hippie naquela época... costurava na hora... um detalhe aqui, um detalhe ali... Montava os brincos, aquela coisa toda. Íamos pra nos

¹ A Nega Lú foi uma personagem icônica das sexualidades alternativas da Porto Alegre dos anos 70 e 80. As fotos da Nega Lú são tomadas do *Jornal do NUANCES*. Ano 6, n° 35 novembro 2005. Também ali pode se encontrar uma pequena resenha da personagem.



Janete e a sua irmã Jaque, arrumando os triciclos. Arquivo pessoal Janete

encontrar com o pessoal, entendeu? E dali, quando era tipo três da madrugada nós ia pro Correntão e a Aquarela, na João Pessoa... curtir som, dançar. Ou ir pro apartamento de alguém. Isso se a gente não se infiltrava lá no meio dos loucos que iam fazer performance lá no Ocidente... que tinha microfone pra gente fazer aquelas acústicas ou alguém declamava alguma coisa ou fazia uma performance de teatro ou cantava. E depois vamos terminar a noite lá no apartamento de alguém... Garrafão de vinho, discos de vinil, alguma novidade da época, aquele vai apresentar seu trabalho, não sei o quê, blá blá blá... E rolava festa até de manhã.

Por essas caminhadas chegou às orgias noturnas do Bom Fim, era a época do milagre econômico, da presença militar mais repressiva, o berço da “esquina maldita”²⁵. Revolução, sexo e arte eram a herança do 68 francês, uma herança que começava a chegar sob o olhar militar e do próprio conservadorismo da cultura local. Também nessa época chegou o vinho e ela abandonou o colégio, que anos depois terminaria (Duque de Caxias, Infante Dom Henrique, Monteiro Lobato, McKenzie e IPV, “quando Fogaça [prefeito atual] era professor de português”). Foi a Nega Lu quem a ensinou a beber; foi a Nega Lu quem uma tarde a levou

25 Bares como o Alasca, o Ocidente e o Copa 70 foram intensamente habitados pela Janete. “É neste clima de euforia [final dos anos 70] que nasce o período áureo da ‘esquina maldita’, lugar de contraste com a fase do milagre econômico, onde a intelectualidade e os artistas se encontravam para debater as questões políticas locais e nacionais” (Pesavento, 1991: 114). Ver também *Jornal do NUANCES*. Ano 6, nº 35 novembro 2005 e Reis, 2001.

para assistir “Boneca Teresa”, no DAD²⁶ (“uma faculdade de arte dramática que tem ali na Salgado... bom, não sei se ainda existe”) e lhe abriu as portas da sua grande paixão pelo teatro. É a Nega Lú o referente obrigatório daqueles anos.

A Nega Lú me apresentou o Carlos Laporta, que era dono de um curso profissionalizante de teatro. Eu fiquei lá quatro anos estudando arte dramática... Lá no final da Andradas, num prédio que agora é estacionamento. Ali eu tive professores maravilhosos, tipo Túlio Amaral, que formou os locutores de rádio da época; Carmen Silva, que faleceu há pouco, também foi a minha professora; Dani Gris, Carlos Laporta, Nega Lu com jazz e dança, e Rose Porto Alegre, que era expressão corporal. A Nega Lu era professora de ballet clássico e jazz, cantava no coral da Ospa. Ela estava envolvida com pessoas numa elite um pouco alta, falava inglês, falava francês... E as pessoas procuravam ela por ser uma pessoa inteligentíssima. No meio da cultura ela se envolvia com todos. Ela tinha um grupo que se chamava “Rabo de Galo”, onde ela cantava. Tinha um vozão bem grave, assim... E se apresentava no teatro, com músicas que eles compunham na hora... Aqui na Belas Artes, na Senhor dos Passos, e lotava, lotava... Ela foi a líder da Coligay, a torcida gay do Grêmio.

Janete era uma moça com suficientes possibilidades econômicas, que havia morado já em Alto Teresópolis (“era uma casa gigante, quase um sítio, que dividia o quintal com o *Clube dos 40*”), no bairro Azenha e que, na segunda metade dos anos 70, habitava uma casa grande na Paes de Andrade (contígua à Av. Érico Veríssimo), com babá que cuidava dela e da sua irmã. Mas o pai, o chileno cantor, morreu.

Nesse momento eu queria saber era do teatro... E, como eu estava com o pessoal que organizava festivais estudantis, eu ajudava a organizar, também... Eram festivais de música estudantil. A gente até compunha música

26 Departamento de Artes Dramáticas da UFRGS



Hippogagem. Anos anteriores à prostituição. Arquivo pessoal Janete.



aí, todo mundo ficava comendo na mesa e tudo... A gente organizava aqui nos altos do Mercado Público, porque antigamente tinha ali um auditório muito grande, enorme, mega. Agora não tem mais, são só aqueles barzinhos fuleiros, mas antigamente tinha e lotava o Mercado Público. E as letras, tudo, saíam dali, dos botequins, dos bares ali, o pessoal ia pra lá pra compor, tinha mais inspiração no bar do que em outro lugar... pra depois gravar em vinil, né? no caso.²⁷

José, o chileno, viajava, cantava em espanhol no seu violão, negociava com importantes cantores e compositores da época, e administrava o “clube”; a mãe cuidava do lar até que ele não voltou mais. Fecharam o “Clube dos 40” e José foi-se para Santiago, com um sócio amigo dele, para abrir uma boate. O negócio começou a dar bons resultados e ele, então, decidiu viajar a Porto Alegre, talvez para levar algum dinheiro para sua família, talvez para levá-la embora para o Chile. Só que em Santiago, quando a sua volta se aproximava, e como resultado da crise de ciúme de uma amante argentina, recebeu uma bala de revólver na sua cabeça. A mãe conheceu a notícia junto com os detalhes do ‘caso extraconjugal’ do seu finado José.

Meu pai era muito mulherengo, eu me lembro dele com smoking preto e gravatinha borboleta. Ele botava Gomex no cabelo e tocava um violão que Deus me livre... Eram umas músicas chilenas que eu não me lembro... e Dorival Caymmi, marchinhas de carnaval. Eu me lembro dos perfumes dele. Era só Lancaster que ele usava, sabe? Eu me lembro, porque tinha caixas que trazia das viagens. Ele era muuuuito charmoso. As mulheres admiravam ele. Um moreno lindo. E ele só fumava charuto Havana, legítimo, na caixinha de madeira, todo mundo queria, tinham ciúmes daquilo.

“A mãe enlouqueceu” com a evidência grotesca da existência da amante e a vida virou numa esquina inesperada. A viúva queimou todos os documentos do marido, as contas, os contratos, vendeu a casa e se afundou no álcool. Perdeu todo o dinheiro. Foram morar num cortiço na Getúlio Vargas, ainda no Menino Deus. Acabaram todos os luxos e comodidades. Um casarão de madeira no qual moravam mais cinco ou seis famílias, e onde o único banheiro devia ser dividido. Assim, lidando com a tristeza e os crescentes problemas econômicos, a mãe começou a procurar meios de viver. Janete e a sua irmã, já adolescentes, foram compreendendo aos poucos e sofrendo a discriminação conseqüente. A mãe saía às noites e voltava no dia seguinte com a comida e alguns presentes.

Quando meu pai foi assassinado, minha mãe caiu na prostituição. No Menino Deus, mesmo, lá no tempo da [rua] Cabo Rocha, que tinha... [Zona de prostituição na região central da cidade, no bairro Azenha. O primeiro Centro de Orientação e Assessoramento em Sorologia –COAS- da história da epidemia da AIDS no Brasil foi aberto no Ambulatório de Dermatologia Sanitária, perto dali. Essa zona foi desmantelada como parte da modernização urbana de Porto Alegre. O COAS, hoje CTA –centro de testagem e aconselhamento- quase não é frequentado por prostitutas mulheres]. Ela não arrumou ninguém, homem nenhum, ela se desiludiu até hoje. Trancava eu e a minha irmã dentro de casa, com cadeado de fora e ia se prostituir, à noite.

27 É curioso ver como na narrativa da Janete sobre aqueles tempos, “anos 70”, a vida política, artística e noturna de Porto Alegre já se percebe como intensamente revolucionária, enquanto que para outros narradores, como se vê em Reis (2001) e Pasavento (1991) esse clima só floresce justamente com o fim desse período. Deu pra ti anos 70 é o grande slogan de uma classe acadêmica e artística que apresenta os anos 80 como marco do boom cultural da cidade.

Chegava de manhã bêbada. Se prostituía em cabarés, na rua, na Getúlio e na boate que tem lá na Ipiranga. Ela vinha com as moquete, coisas, comida, doces, pra mim e pra minha irmã. Ai destrancava a gente. Quando ela não vinha, a gente sabia que ela estava presa... sempre soubemos... naquela época eles prendiam as mulheres 'por vadiagem' [nas Delegacias de Costumes].

E enquanto a gente ficava assim, como a gente não tinha televisão, a gente tinha um rádio e a gente ouvia tudotudotudotudotudo o que pudesse ouvir na rádio. Ou a gente pegava as roupas dela, pegava os bambolê que tinha, as saias dela, e ficava brincando de dama antiga.... porque nós tava chaveado, não tinha como.

Foi um tempo difícil, claro. A mãe se fez amiga da famosa Nega Diaba, uma prostituta da qual se dizia que ia lá, na Rua Cabo Rocha, para roubar, que botava “coisas” nas bebidas dos homens para depois assaltá-los (“pra mim essa era ladra, não era prostituta”)²⁸. Da Cabo Rocha, rua do Bairro Azenha famosa pelos cabarés, dizia-se que era um “antro de drogas” e um famoso ponto de prostituição da cidade²⁹. A mãe chegava sempre bêbada, e as filhas, antes de ela sair

28 A Nega Diaba (Teresa Franco), ex-vereadora pelo PTB, “apadrinhada” pelo Sérgio Zambiasi, parece uma dessas lendas urbanas perante as quais não há acordo. Ver, por exemplo: http://www.ptbrs.org.br/noticia_view.php?id_noticia=1390 , <http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2438413.xml&template=3898.dwt&edition=11897§ion=1007> e <http://lovely69.blogspot.com/2008/02/valentines-day.html>

29 Segundo o livro *As ruas de Porto Alegre* (Terra, 2001), no ano de 1956 numa ação conjunta entre a Câmara de Vereadores e a Prefeitura de Porto Alegre, realizou-se um desalojo violento e radical de “marginais”



para a rua, faziam-lhe um chá que, quando acordava, ajudava-a a vomitar e a sentir-se melhor. Ela ficou três ou quatro anos se prostituindo às noites, “lá no meio disso”, até que baixou no hospital por causa duma vesícula que precisava ser operada. Depois nunca mais voltou à prostituição. As filhas já haviam crescido e decidiram procurar trabalhos para ajudar em casa e poupar a mãe do que elas interpretavam como um sacrifício. Jaqueline, a irmã, trabalhou então na lavanderia *Ok*, na Av. Getúlio Vargas.

Hoje a mãe vive numa casa pequena na Tristeza, seu sustento provém da aposentadoria do INSS como costureira.

Tipo assim, eu acho que na cabeça dela, como quem diz... “já que ele fez isso comigo, eu vou virar mulher de todos os homens”. Digo eu, na minha imaginação.

**

Foi nessa época que a Janete “perdeu a virgindade” e começou a “trepar muito”. Ela não lembra idades. E me pede, pelo amor de Deus, não lhe perguntar isso. Sabe que foi pela metade dos anos 70 quando foi com a Nega Lu à festa em que, numa orgia, perdeu a virgindade. “Acordar com uma manchinha de sangue entre as pernas e o dedo enfiado na bunda de um cara” é uma boa lembrança, de um tempo divertido e tranquilo, sem drama nenhum e nenhuma nostalgia. Perder a virgindade não era uma grande coisa, “foi legal...”. Foi em uma festa. “Foda-se a primeira vez!!!”

Putá sempre fui, né? Independente de ser prostituta, sempre fui puta... Para começar eu perdi a virgindade numa festa. A gente saiu da Oswaldo Aranha e daí eu fui pra uma festa num apartamento e bom... todo mundo já sabe essa história³⁰. Não sei quem me comeu. Eu não sei, mesmo. Sempre gostei de foder, de me atirar, aquela coisa da sedução. Puta sempre fui, desde que comecei...

Nesses anos, já na segunda metade dos anos 70, vinculada ao teatro e entregue ao mundo da boemia, fez sua primeira peça, a mesma que foi ver junto com a Nega Lu um tempo atrás. “Boneca Teresa”. Tinha namoradinhos, amantes. Morava na Casa de Estudantes e participava ativamente de todo o movimento estudantil. Foi na preparação da peça “Navalha na Carne”, do

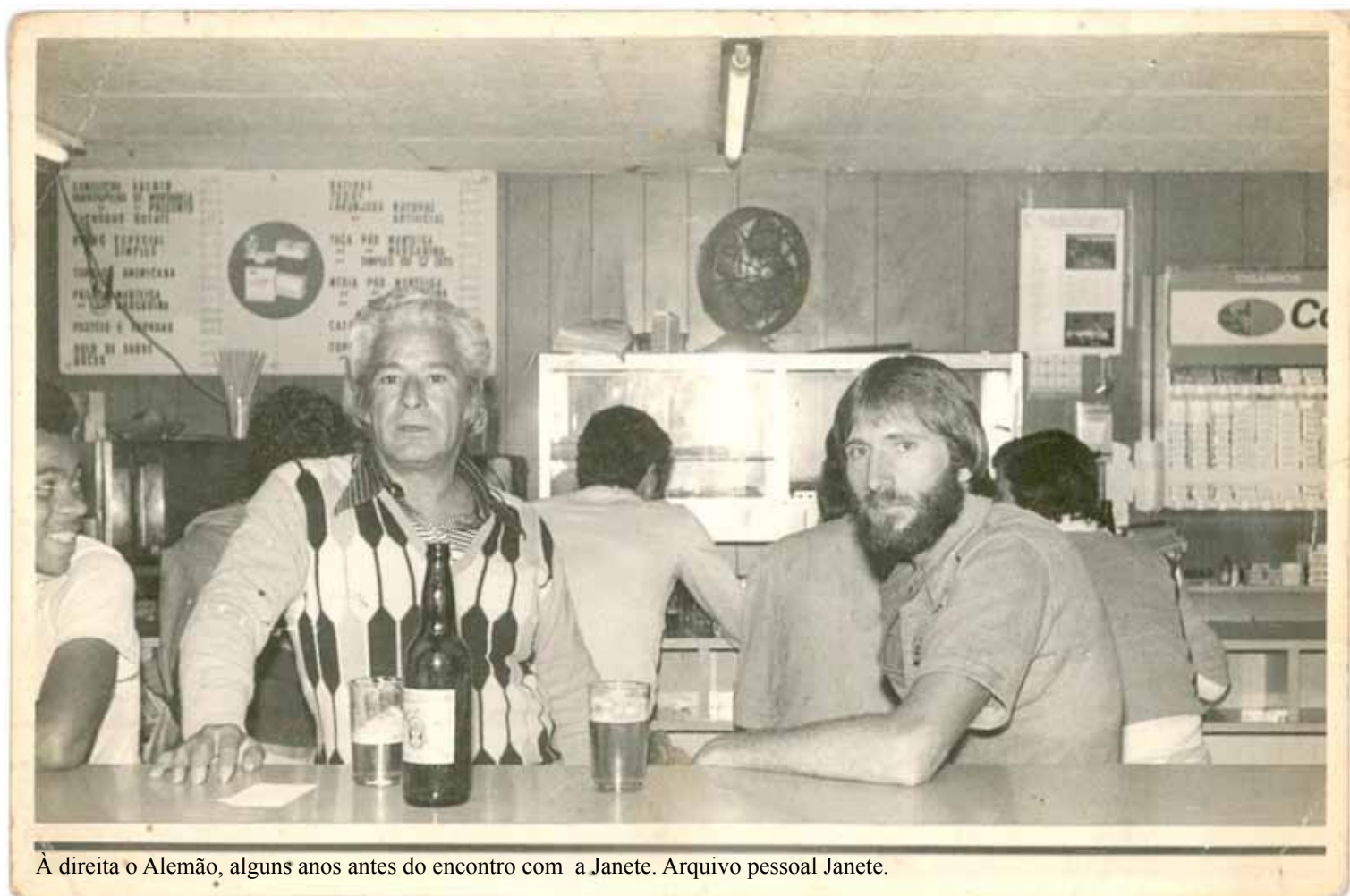
solicitado pelos moradores do setor. Mas isso não era suficiente. No dia 11 de novembro de 1956, os moradores apresentam um abaixo-assinado à Câmara dos Vereadores, no qual solicitam, para bem encerrar a limpeza, uma necessária mudança do nome da rua. “...a campanha contra o meretrício na Rua Cabo Rocha está vitoriosa. Praticamente 80 por cento do mal elemento ali aquartelado desagregou-se, indo fixar-se nos pontos mais distantes da nossa cidade.” (2001: 81) A proposta foi aceita pela Câmara, trata-se da hoje Rua Professor Freitas e Castro (médico higienista), entre a Av. Azenha e a Rua Zero Hora (Terra, 2001: 80-81).

30 Janete, nossa nega atriz-meretriz, publicita constantemente as mesmas histórias e causos sobre sua sexualidade. Nunca usei calcinha. Essa é uma afirmação que já escutei em todos os contextos e horas. A Fabi vendendo lingerie, e ela: “não, isso não é comigo porque eu nunca usei calcinha...” Ela em oficinas falando para outras mulheres sobre sua experiência na prostituição, ela na frente da minha câmera de vídeo na Voluntários... Em entrevistas, festas, jornais... No “argumento” de um documentário que alguém, faz algum tempo, está fazendo sobre ela, encontro que “Desde criança odiava usar as calcinhas de pano florido que a mãe costurava para ela e a irmã. Escondida no banheiro, livrava-se da peça insuportável e ficava de bunda de fora.” De menina gostava de ir pra escola com um pequeno prendedor de roupa pendurado do grelhinho... Ele ficava de um lado pra outro, embaixo da saia... “ahhh... olha, Miguel, tu não sabe como isso era gostoso!!!”

dramaturgo Plínio Marcos (parcialmente censurada e estreada em 1967 no Rio de Janeiro e São Paulo), com o grupo “Batalha Coletiva”, que decidiu fazer um laboratório na rua Voluntários da Pátria para conhecer de perto o mundo da prostituição. De perto.

Aí está ela, digamos que pelo ano 76, com vinte-e-poucos anos, sentada no balcão de algum barzinho da “Volunta”, com o quebrar das bolas de sinuca no fundo, o cheiro de álcool e a fumaça. Tenta se aproximar das prostitutas que frequentam o lugar. Está estudando e ganhando elementos, ganhando um corpo que lhe permitisse ser a Neusa Sueli da peça. Olha os gestos, as falas, as roupas, os hábitos das mulheres presentes. Quiçá pensa na sua mãe ou lembra das mulheres que conheceu dançando no Clube do pai. Ou quiçá não, radicalmente, não pensa nisso. Quiçá se sente profundamente seduzida pela exuberância e pela desordem; ela, “hippie”, artista e rebelde. Filha e fazedora de uma cidade que entrava na sua época dourada de rebeldia e imaginação. Irmã das revoluções, ativista contra a ditadura, estuda sistematicamente esses corpos, as elaborações estéticas, as relações.

A filha do José Célio tenta uma aproximação diferente à prostituição, tão próxima da sua memória; uma aproximação a través da observação e do estudo, quando um galã loiro e cheiroso senta-se do seu lado. Uma outra abordagem, que talvez ela não esperasse, se lhe oferecia. Os olhos azuis já vinham marcando o caminho do encontro. É um homem não muito bonito, vários anos mais velho que ela, com um olhar de malandragem irresistível e, na manga, as cartas que ela procurava. É o Alemão.



À direita o Alemão, alguns anos antes do encontro com a Janete. Arquivo pessoal Janete.

1.3 Dete

Eu estava na roça, aí me senti molhada... fui fazer xixi no mato. Já era quase meio dia que a gente ficava na roça. Então cheguei em casa, me lavei, tomei banho, lavei a calcinha... e agora? Não botei pano nenhum, porque não tinha os meus ainda.

Aí a mãe estava sentada na máquina, eu sentada na cadeira bebendo chimarrão e o pai sentado na porta. Daí o pai, 'vamo vamo trabalhar, que a roça está esperando, as enxada estão esperando...' Tudo em italiano pra nós. Aí a mãe olhou pra ele: 'a Dete não vai'. E eu, 'ué e por quê?' 'Porque vai chover'. 'E o que é que tem, eu sou de açúcar, que vou derreter?' 'Não, mas eu sei por que tu não vai ir'. 'Qual é, mãe, tu tá me pegando?' Daí o pai disse, 'se tua mãe está te falando é porque tu não pode ir'. Tá, eu queria saber o porquê... Mas meus irmãos estavam aí, e ninguém podia saber. Eram só as comadres que podiam saber.

Eu só fiquei sabendo o que era a menstruação porque eu me dava com as minhas irmãs mais velhas. Então eu perguntava que é que era o "Boboi" que elas chamavam a menstruação... "O Boi" ??? Mas e o que é o "boi". Que é um sangramento, assim e assim que sai sempre da xexeca. Então ninguém sabia o que é que era. A menstruação eu fui saber o que era depois, quando já saí de casa...

Eu já sabia que aquilo ia acontecer. Só que eu fui a única que tomou banho no primeiro dia. A única, ninguém podia. Eu, quando cheguei da roça, fui direto pro tanque. Aí quando a mãe falou aquilo disse assim: 'E pega aquele pano lá que vou fazer os teu'. Aí ela foi lá, cortou, bem quadradinho, bonitinho, fez bainha e tudo, bonitinho! 'Esses aqui são os teus'. Ela fazia uns dez paninhos pra cada guria. 'Tu vai usar, lavar, não quero uma mancha. Tu vai cuidar disso aqui que é teu. Não vai misturar com os das outras... Isso é teu'. Não tinha os absorventes que tem agora, eram panos, mangas de camisetas, camisetas velhas. Daí a mãe cortava, fazia paninhos... bonitinhos os paninhos. Só que vou te contar, se tinha uma mancha, ela jogava na cara. Tinham que ser branquinhos, branquinhos, branquinhos. Ela nunca deu um pano escuro pra nós. Até que eu usei poucos, como eu comecei a menstruar com catorze anos, daí quando saí de casa comecei a usar absorventes. Aí ela me explicou tudo, como é que colocava na calcinha, que se chamava "boi", tudo.

Então eu fui pedir explicação pra mãe, por que é que eu não podia ir na roça trabalhar. Que não podia porque se tomava chuva podia morrer... 'E por que é que tu não falou pro pai?' 'Porque teu pai não é burro, ele entende. Quando não é pra uma ir pra roça ele já sabe por quê'. 'Mas, e a mãe, como sabia que eu estava boboi?' 'Porque estava no teu olho'. Não sei o que é que eu tinha no olho... 'Teu olho mudou'.

Na manhã seguinte não podia ir pra roça porque tinha orvalho e não podia molhar os pés... Tinha que ser com água quente. Não podia ir no tanque lavar. Só que como eu era meio louca, eu ia no tanque, quando iam ver eu estava no tanque, bem faceira, lavando as pernas. Daí o pai... 'que vão estalar teus miolo!!!' E nunca aconteceu nada... Mas a mãe sempre dizia, 'isso vai dar resultado mais tarde...' E é, realmente, com 29 anos tirei as trompas, tirei

ovários, eu sempre tive problemas com o negócio de gravidez... Então é uma coisa que realmente deu problemas mais tarde. Mas aí eu não entendo é como é que as mulheres de hoje tomam banho na cabeça e tudo e não dá... Ou é por isso que as meninas de hoje estão sempre doentes? Porque nós não ficava doente. Nunca. Eu me criei sem ver hospital. A única vez que fui, foi no farmacêutico, que comprei remédio pro estômago. Nunca tive outra coisa. As meninas hoje são tudo doente. Hoje eu acho que isso tem um pouquinho a ver. Por que é que eu sou a mais doente da família? Hoje em dia eu vejo que a minha mãe tinha razão... Eu sempre tomei meu banho.

Linha Lemes - Modelo, Santa Catarina. Uma granja que produz feijão, soja, milho, leite de vaca, ovos, carne de galinha e de porco para o consumo da própria família e para vender ou trocar por outros produtos. Um núcleo familiar de ascendência italiana, estruturado ao redor da autoridade e da organização materna (que incluía uma estrita linha de respeito e obediência geracional) e do trabalho comum na roça, comandado pelo pai. Próximo à fronteira com Paraná.

Os avós da Dete chegaram da Itália; a *nonna*, varinha em mão, xingando em italiano entre a casa e a roça, perseguindo a menina que se escondia durante três ou quatro dias na casa vizinha pra não apanhar. E apanhava, não importava o dia que voltasse, a *nonna* não esquecia. Pai e mãe casados pela igreja, quinze filhos nascidos vivos trabalhando juntos na roça ou já fora do lar construindo suas próprias famílias. É por volta do ano 78 quando a menstruação chega pra menina. Há no mundo uma revolução sexual em marcha e no país, uma ditadura. De nenhuma das duas se escuta falar. Em 1975, em Paris, na França, um grupo de prostitutas toma a igreja de Lyon para denunciar o estado cafetão: é o símbolo que marca o início dos movimentos políticos da categoria da qual Dete, alguns anos mais adiante, fará parte.

Com doze anos saiu da escola para trabalhar em casa porque os irmãos mais velhos tinham já ido embora. Era mais esperta que os outros. O normal era fazer até segunda, terceira série. Ela fez até a quinta. Doze anos e já na quinta série, tinha chegado mais longe do que a média das crianças vizinhas. Porém, seu prazer principal na escola não era estudar, era jogar bola, “dar pau nos guri”. Dar pau nos guri. Amava dar pau nos guris. Mas agora era trabalhar na roça.

O único que menino não podia fazer era lavar roupa. As meninas tinham que lavar, passar, cozinhar e trabalhar na roça feitas que nem boi. Tanto que eu parei num hospital de tanto carregar peso.

(...) Eu estava com vinte-e-poucos sacos de feijão na rua. Que eu tinha colhido e estavam aí pra secar. De noite a gente botava nuns sacos para guardar e no outro dia botar de novo. Mas deu tempo para chuva e o pai disse: 'tem que colher, tem que colher!'. Então comi aquele tortéi que tinha feito e fui carregar peso. Aí fodeu. Deu uma dilatação no estômago. Eu vomitaaaava... Passei mal... Então fui pro hospital porque não agüentava nem comer. Fiquei uma semana.

Passaram três dias e eu falei pro médico que eu tinha que ir pra casa porque tinha que cuidar da casa. (...) 'Eu vou fugir'. (...) De tanto encher o saco do médico, o médico me tirou embora. Mas daí marcou assim, que era pra daqui a uma semana eu voltar. Daí o médico fez o pai firmar um termo de

comprometimento de que ia me trazer dia x. Eu tinha vinte anos, mas na época era menor, né? Eu estava ainda no INPS do pai. Aí o pai tinha que assinar o termo de comprometimento, e se não me trazer, o médico podia botar na justiça o pai. Então, na época dava, hoje em dia não dá puta que pariu.

No dia que o médico marcou, meu pai me levou de volta lá. (...) O médico disse pro pai 'ela é uma mulher, ela não é um homem pra erguer 80 quilos num ombro'. Aí o pai olha pra ele e diz que era a única que podia fazer, que ele não tinha quem fizesse. O pai era operado da coluna. 'Então troca um dia, manda ela fazer alguma coisa leve em outro lugar e traz um homem da outra roça te ajudar.' 'Que peso, nem que nada, não vou ir trabalhar nas casas dos outros!' Aí nunca mais fiquei doente... e já daí eu fui embora de casa.

A vida na roça é lembrada com muitas saudades, narra-se quase sem nenhuma precisão de datas e idades. Era uma adolescência feliz, de campanha, lembrada como um espaço de força, brincadeiras e muita inocência. “Não tinha a maldade toda de hoje em dia”, afirma ela. A Dete gostava, já mocinha, talvez perto da idade de ir-se embora, dos passeios que a “gurizada” realizava para tomar banho em rios próximos. “Era rebeldinha”. Iam meninos e meninas, “gurizada rebelde” - enchiam uma combi, bebiam, iam aos bailes, mas sempre sob o patamar do “respeito”, afirma ela. “Não agarravam as xexeca, as teta da gente”. Não havia “destrato” dos meninos com as moças: era quase um jogo de crianças. Eles eram bem guris, e os pais não pareciam se preocupar. “Nós brincava junto, passeava... Hoje não dá mais para isso aí.” O tempo do sexo veio mais tarde, com a cidade grande. Nem o Neguinho dos seus amores proibidos (pelo racismo do pai e dos irmãos) acessou a virgindade guardada.

- Se um dia eu voltar lá e ver o neguinho eu vou comer ele, porque eu não comi ainda!!!!

- Mas e por quê?

- Porque eu era mocinha ainda... Eu tinha medo de engravidar... Daí não dei, mas se eu encontrar ele eu dou.

- E não sabia de camisinhas ou pílula?

- Não sabia de naaada disso. Seu eu soubesse de camisinha claro que tinha dado!!!!

- E era só por isso? Ou tinha alguma coisa mais romântica, tipo casar ou sei lá...?

- Não, nunca passou pela minha cabeça eu casar, trocar meu nome... Eu não queria era casar, tirar o nome do meu pai, nem ter filhos. Então não era por isso. (...) Com catorze anos eu disse pra mãe que não ia casar nem ter filhos. E não casei nem tive filhos.

No mês de julho do ano 1981 a mãe morreu. Há dois anos a família acompanhava a quimioterapia que buscava combater o câncer de seio que a ameaçava. Em abril tinham comemorado os dezoito anos da Dete. Foi uma morte relativamente tranquila, em casa, acompanhada pelos filhos e pelo assustado marido. Nesses dois anos muito do capital e da força do trabalho da família tinha se destinado a pagar o tratamento. Tiveram de começar a vender porcos, galinhas, vacas, terras. E Dete, então, começou a trabalhar fora de casa para conseguir



Arquivo Pessoal Dete

algum dinheiro adicional. Trabalhava na roça familiar durante a semana e no sábado saía para a casa de uma prima, em Serra Alta, Modelo, SC, onde trabalhava como doméstica.

Com a morte da mãe, a família acelerou um processo de transformação (migração, urbanização, individuação) que já vinha experimentando. Olinda, uma irmã mais velha que já morava em Gravataí (região metropolitana de Porto Alegre) fazia alguns anos, estava junto quando da morte da mãe. Era uma sexta-feira. Ela propôs para o pai ir-se embora com ela para passar a dor. Mas o velho não aceitou. Recusou-se a abandonar as crianças e, num pacto explícito, pai e Dete juraram nunca se abandonar. “E eu nunca abandonei ele e ele nunca me abandonou, tanto que quando eu vim pra cá ele foi me levar na Rodoviária como a uma criança pequena.”

Dete não queria mais morar lá. Estava cansada de trabalhar na roça, de lidar com a desobediência dos irmãos ao seu cargo. A unidade produtiva-familiar tinha se perdido com a doença e a morte da mãe.

Meu pai era muito mulherengo... A gente trabalhando feito doido e ele saia comer puta por aí! Não é pelas puta, eu também sou puta, mas é que ele era muito mulherengo. Ele ia pros cabaré, ele entrava às vezes no sábado e saía só segunda, terça... Voltava duro. Ainda antes da morte da mãe já era assim... Imagina depois.

Dois anos depois da morte da mãe, foi a Dete quem aceitou o convite de Olinda. Já a Ica, uma das irmãs mais novas, assim que a mãe morreu, pegou suas coisas e foi-se embora para a capital. Então quando a Dete finalmente saiu de Modelo e seus arredores, chegou com caixa e mala e cuia e queijo da colônia na casa das irmãs. Começou a trabalhar como faxineira com carteira assinada numa casa de família. Rondava os vinte anos e começava a sua vida sexual. “Quando perdi o cabaço? Foi com um alemão nojento que namorava”.

Era o centro de Porto Alegre no início dos anos 80. Uma moça “cataúcha” forte, trabalhadeira, de cabelos e olhos claros e forte sotaque de “gringa”, começava a encarar as promessas que a cidade grande oferecia. Era ela e centenas de homens e mulheres que migravam para a capital e a região metropolitana³¹. Muitas das terras de pequenos produtores “italianos” começavam a ser compradas ou alocadas pelos grandes produtores de vinho e outras empresas maiores que cresciam no Estado³². O trabalho como faxineira era cansativo, mas não era grande coisa comparado com o que seu corpo fazia desde sempre lá na roça. O problema era outro, além do dinheiro, cuja escassez é pilar central na construção da cidade. O problema, se existia algum, era realizar todo aquele trabalho para uma patroa, para uma casa alheia, para alguém que se autorizava a mandar sem que existisse nenhum laço de parentesco ou de solidariedade.

31 Na Região Metropolitana de Porto Alegre, nos anos 40, se concentrava o 12% da população do Estado. Para 1970 foi o 23%, para 1980 o 29% e para 1991 o 33%. Na década seguinte o incremento não foi tão significativo. Fonte: Jardim, Barcellos 2005: 79. Entende-se que a chegada da Dete, da Soila e da Nilce faz parte desse movimento populacional que nas décadas de 1970 e 1980 quase duplicou a população da capital. Ver: Fundação de Economia e Estatística do RS: http://www.fee.tche.br/sitefee/pt/content/estatisticas/pg_populacao_tabela_03.php?ano=1990&letra=P

32 Ver: Azevedo 1994; Constantino, 1991; Ponso, 2003.

Uma manhã de domingo, quando a faxina tinha descanso, ela, a Ica e outras amigas e amigos foram a um jogo de bola “sei-lá-onde” perto de Porto Alegre. Era uma saída como aquelas lá da colônia. “Daí fomos, bem faceiras, brincando... E aí estava ele.” Júnior era o motorista da Combi. Um moço interessante, trabalhador, mais ou menos da mesma idade dela, que conseguia seu sustento de dirigir uma lotação em Porto Alegre. “Começamos a falar e, bom, tu sabe como é que é, terminamos namorando. Antes de transcorrido um mês, ele já tinha me botado na quadra... Moramos juntos dois anos. Ele foi meu gigolô, meu primeiro gigolô”.

Pausa. Dete, como assim ele te botou? Pra mim isso foi sempre uma intriga. Como é que alguém bota outrem na quadra? Como é que acontece isso de hoje uma mulher não é prostituta, alguém a bota na quadra e no dia seguinte ela é prostituta?

- Pois é, Miguel, ele começou com aquele papo... 'Quem sabe se a gente faz algum dinheiro extra... tu não gostarias de trabalhar em alguma coisa menos cansativa e ganhar mais dinheiro? A gente poderia viver melhor...' E quem não quer ganhar mais, Miguel?

- E foi fácil esse trânsito?

- Foi. Quer dizer: não, não foi. As primeiras semanas era muito esquisito... eu me sentia esquisita... suja... sentia meu corpo muito sujo... Mais ainda naquele tempo sem camisinhas... e nos boquetes! Mas bom, já era. Daí fui acostumando e depois foi sem problema...

Numa conversa posterior (25 de março de 2008, sendo que a anterior era de abril de 2007) Dete nos permite ver outra perspectiva daquele “ele me botou”. Uma narrativa na qual ele, o mítico cafetão que bota na quadra, só aparece como uma referência tangencial.

Eu tinha duas irmãs minhas que trabalhavam de domésticas... Daí eu vim pra cá trabalhar de doméstica também... Depois conheci a Nilce e o Marcelo e o meu primeiro gigolô e aí fui pra puta que pariu... Na real eu entrei sozinha, porque eu vinha pagar as conta de uma patroa minha no Banco do Brasil... não, no Banrisul, e eu passava ali e tinha uma irmã que era prostituta ali [a Ica foi-se embora para Porto Alegre e entrou na prostituição antes que a Dete], daí eu parava e ficava conversando com ela... Teve um dia que eu vim ali pagar as conta e parei conversar com ela e chegou um velho e começou me arrojar querendo me dar dinheiro pra sair... E num primeiro momento eu não queria. Então minha irmã arrumou e eu saí com ele... No pouquinho que eu fui no hotel com o velho ganhei mais do que o mês todo que eu trabalhava. Aí nos sábados eu saía de lá e vinha pra Praça d'Alfândega batalhar.

- Por que decidiu aceitar?

- Porque no início eu não queria e o velho insistia... Mas daí minha irmã disse que saindo com ele eu ia ganhar mais dinheiro do que o mês todo que eu trabalhava. Daí eu peguei e fui, e realmente, ganhei mais dinheiro. Então comecei a estar todo fim de semana... E vi que era melhor batalhar do que trabalhar.

**

Não houve chantagem, manipulação nem univocidade de um homem dominante e perverso. Houve, talvez, uma boa opção de conseguir dinheiro, uma opção já familiar, já

constituente de parentesco e do universo das relações cotidianas (o pai “ia nas puta”, a irmã era prostituta em PoA), uma opção que foi se experimentando aos poucos, com cuidado. Dete sempre conta que uma das coisas que a fez continuar foi ter encontrado clientes, como o velho da primeira vez, muito gentis e cuidadosos. Era melhor batalhar do que trabalhar. Talvez na batalha se encontrassem ganhos e universos que no trabalho não, talvez batalhar, e não trabalhar, como universos de experiência corporal, fosse mais próximo da sua trajetória de vida na roça da serra catarinense, das suas expectativas de vida, de temporalidade, de solidariedade... Hoje em dia, apesar da hegemonia do discurso profissionalizante e trabalhista da prostituição, escuto com frequência, em conversas desprevenidas e principalmente de mulheres que se prostituem na rua ou por anúncio, que “é muito melhor batalhar do que trabalhar...” Assim, traçando uma cisão entre o trabalho e a batalha...



Arquivo Pessoal Nilce

1.4 Nilce

“Eu não guardo sofrimento. Para mim ontem foi ontem e morreu... é uma maneira da gente viver bem, assim, não é?”

Nilce nunca me falou muito da sua vida antes da prostituição. Sempre palavras muito curtas e frases sem desdobres. Silêncios e pulos pra frente. Nunca me senti à vontade para insistir. Ela, como a Sô, odeia “história”, mas a Sô gosta de falar.

Perdido nos meus diários de campo, e entre perguntas para desentruvar os monossílabos, encontro fragmentos de uma criação no interior do estado. Por meados dos anos 50, um pai moreno, “não preto, brasileiro”, e uma filha de russos fundam uma família no pequeno Três de Maio, município da região noroeste do Rio Grande do Sul. Ele é caminhoneiro, motorista; ela, do lar. Nilva, Nilza, Nilda, Nilce e Neila são as pequenas crias da família. Nilce é forte, grande, bem loira, de cabelos cacheados como o pai e muito branca como a mãe. Era o ano de 1963 quando ela nasceu e, uns meses depois, terminando o inverno, a família se deslocava para a Argentina. Deve-se a isso, interpreta Nilce hoje, toda a confusão com seu registro de nascimento. Nilce tem duas idades. Às vezes 45, a biológica, às vezes 47, a de papel. O registro foi feito duas vezes. É uma enorme vantagem. Para trabalhar, ir no cinema adulto, para se aposentar, enfim.

O pai trabalhava dirigindo um caminhão que transportava palmito. Eles iam buscar o produto lá dentro do mato e o transportavam até a fábrica. Ou alguma coisa assim. Algumas imagens ela lembra da casa, da vida lá. Depois de mais ou menos cinco anos na Argentina, a família volta ao Brasil, desta vez, ao Paraná. Mas o retorno não é grato. Um tempo depois de

terem voltado, a mãe adoece e morre. “9 de julho, eu fiz nove anos o dia 27 de julho. Disso nunca esqueço”. Sem nenhuma pausa a narração continua, tranquilamente. Numa calorosa tarde de janeiro de 2009 no NEP, tentamos fazer um mapinha mínimo das suas relações familiares e afetivas. Então voltam para Três de Maio e, antes de um ano da morte da mãe, o pai casa com outra mulher.

Encontro em alguma página mal escrita dos meus primeiros diários de campo, quando comecei a me fascinar pela força e pela calma dessa mulher, que, após a morte da mãe, o pai a tinha deixado sob o cuidado de uma família rica em um município próximo. Alguma outra vez perguntei isso de volta e ela desconversou. A pequena Nilce não gostava de ficar lá. Era tratada como uma faxineira. É bem provável que para a família receptora, de fato, o entendimento fora esse. O pai ia visitá-la com muita regularidade. Às vezes sozinho, às vezes com a madrasta, com quem até hoje ela mantém uma boa relação. Um dia de visita, já cansada, depois de muito ter pedido para o pai levá-la embora dali, decide escapar.

E lá vai ela. Com uma mochilinha pequena, roupa confortável e os cabelos bem presos. Com aquela sensação de liberdade que até hoje será horizonte fundamental da sua vida. Lá vai ela, escondida na parte de trás do caminhão do pai. Ele, claro, não teve outra chance que aceitá-la de volta, talvez pelo reconhecimento de que sua intenção de deixá-la em boas mãos, umas que a cuidassem e protegessem, era desfeita pela atitude escravista dos outros. Não sei o que aconteceu com as irmãs. Não sei como foi o cotidiano dos anos com a madrasta, mas a Nilce também não faz muita questão de trazer à tona aquele novo arranjo doméstico. Ela querera mais é falar da ética do trabalho, da sua família e da prostituição.

“Aos onze anos comecei a trabalhar. Porque, naquela época, menor podia trabalhar”. Caixa de supermercado, sua primeira profissão. É isso que consta do seu registro do INSS: caixa operadora. Continuou morando na casa paterna, interrompendo os estudos, sustentando-se sozinha. As irmãs mais velhas foram embora de casa, e o pai e a madrasta, pedagoga, tiveram mais dois filhos: Fernando e Marília. Com o Fernando sua relação sempre foi próxima, assim como com as irmãs mais velhas, mas da Marília só agora, na maturidade, começou a se aproximar e a tecer com ela alguma confiança.

Parece que Nilce sempre gostou de namorar. Sempre muito discreta, mas sempre namoradeira, com dezessete anos ficou grávida da Jose. O pai é “um preto” que ela namorou lá em Três de Maio. Nunca moraram juntos. Depois do nascimento da Jose, o relacionamento termina e Nilce sai da cidade. Muda-se para Campo Bom, RS, para trabalhar em uma fábrica de calçados. Lá vive também a mãe do “preto” pai da Jose, com quem a pequena morará por vários anos. Alguns anos depois, já com vinte ou vinte e um, a Nilce conhece o Rubem e com ele começa a namorar. Ele será o pai da Juliana, a filha mais nova dela. De novo, o namoro não dura muito e, já cansada de morar em cidade pequena do interior, Nilce começa a projetar sua saída para Porto Alegre.

Não tinha família na Capital, ninguém com quem pudesse estabelecer uma base ou que

pudesse ajudá-la na criação das filhas. Por isso opta por deixá-las em melhores condições. Jose com a avó, e Juliana com o Rubem. As duas irmãs vizinhas, em Campo Bom. Por volta dos 23 anos, Nilce larga tudo e só com alguns pertences envereda-se para Porto Alegre. Sobre a sua chegada e as primeiras semanas, não nos resta mais que a imaginação. Talvez, como a Soila, tenha morado numa pensão no centro, perto da Rodoviária, um local barato e que ficasse perto dos lugares onde procuraria trabalho. Talvez sentisse as maiores saudades das pequenas, ou talvez um alívio em segredo. Caminharia sozinha, tranquila e esperançosa pelas ruas do centro da cidade, conhecendo aos poucos seu novo lar. Por ali conheceria seus primeiros amigos e amigas em Porto Alegre. Assim que chegou, começou a oferecer seu sólido currículo de mais de dez anos de experiência em todos os lugares possíveis.

*Parei de trabalhar na fábrica de calçados, vim pra Porto Alegre, fiquei numa pensão e fui arrumar um serviço, no comércio, como caixa operadora... Daí fiz entrevista e fiquei no primeiro lugar e não sei o quê. Só que nesse meio tempo eu arrumei um namorado. Só que esse namorado era vagabundo e eu não sabia. Eu não sabia. Porque até então eu tinha o mesmo conhecimento de "essa vida" que vocês têm. Eu também já tive essa percepção que a sociedade ainda tem. Por isso é que eu costumo dizer que muitas vezes não é um preconceito e sim uma falta de conhecimento. (...)*³³

- Vagabundo?

- Gigolô, que não trabalha... Sei lá, desses que exploroaram as mulheres, essa coisa toda [voz de dramatização melodramática]. Daí ele me falou e eu fui. Fiz o meu primeiro programa e gostei. Ganhei meu dinheiro, larguei o meu serviço e continuei. (...)

Eu fiz o teste e tudo mais para mim trabalhar no Zaffari de Higienópolis [bairro de classe média da região norte de Porto Alegre], mas, quando fui saber o salário que ia ganhar, o programa dava muito mais do que o salário. É brincadeira, para caixa operadora eles não pagam quase nada!

A isso me levou a falta de conhecimento, eu não sabia que existia esse tal mundo de gigolô, de vagabundo... Ele era bonito, lindo, maravilhoso... Ninguém nunca me falou sobre isso: 'cuidado que no mundo existem pessoas assim assim e assado também'. Por isso hoje eu falo pras minhas filhas, e outras gurias por aí... Mas também tem a parte de tu te apaixonar por ele... Eu me apaixonei de cara! Ele era bonito, maravilhoso, tinha bom papo... tu só conhece as pessoas superficialmente... E isso é geral pra tudo, não só pra prostituição.

Uns dois, três meses depois que começamos a namorar, ele chegou e... 'Pois é, quem sabe tu... e a gente... e não sei o quê...' Eu me apavorei. 'Não, Deus me livre'. Porque eu pensava como é que aquelas mulheres não arrumam uma faxina. Eu pensava isso. 'Por que é que elas não vão trabalhar?' Mas eu nunca pensei que eu poderia um dia também fazer isso. E daí já fui conhecendo outras gurias que faziam também, nesse meio tempo, que ele me apresentava... A Dete foi uma dessas, ela tinha começado também fazia uns dois meses... A prostituição foi a grande escola da minha vida. E continua sendo...

33 Entrevista realizada na casa da Nilce, no início do meu trabalho de campo, ainda no ano 2006.

A conversa é interrompida pela chegada do neto mais velho, que naquela época devia ter uns cinco ou seis anos. Estamos na casa dela. Própria. Um terreno grande no bairro SanSouci, no município de Eldorado do Sul, região metropolitana de Porto Alegre. Na casa dos fundos mora a Nilce com a Jose, a pequena Julia e, hoje (2009), o novo namorado da Jose. Na casa da frente, um pouco maior, mora a Juliana, com seu marido, a pequena Luana e o Bruno.

**

Em uma outra conversa, sentados no NEP no meio do asfixiante verão porto-alegrense (de 2009), Nilce conta que depois da frustração que foi saber o salário do Zaffari

...de noite o Marcelo me falou, 'quem sabe a gente vai na [rua] Senhor dos Passos' [entre Voluntários da Pátria e Rua dos Andradas, naquele tempo era um reconhecido quarteirão de prostituição de rua]. 'Então tá, vou ver, vou ver como é que é isso'. E daí peguei um cliente que era um senhor idoso, nunca esqueço, bem idosinho. Daí o Marcelo me disse quanto é que era pra cobrar... Eu não lembro o valor agora, mas é como ir hoje e cobrar R\$ R\$ 50 por fazer um programinha ligeirinho. Daí eu gostei. Aí aquele dia fiz esse programa e no dia seguinte fiz mais e daí fiquei. E sempre pensava: 'ah, mas e se eu trabalhasse...'. Agora, nunca me preocupei com questões morais... Eu pensava assim: 'puta! transei tanto tempo com o pai da Juliana, dei tanto tempo pra esse filho da puta e nunca cobre nada!!'

Mas a Nilce não fica tranquila com a história de o Marcelo tê-la colocado na quadra. Fundamentalmente, na informalidade de conversas no NEP, na Praça da Alfândega ou em tantos outros lugares, ela se posicionou em outro lugar. “Eu botei o Marcelo na quadra”, é a frase mais recorrente e celebrada, a que suas colegas lembram em primeira instância. “Entramos juntos” é outra versão que parece mais moderada. De maneira diferente do Mimoso da Sô ou do Alemão da Janete (que já tiveram mulheres na batalha), Marcelo não era nem mais velho do que ela, nem, previamente, gigolô. Ele, amigo do Júnior da Dete, era um jovem que “se virava” fazendo bicos e que queria conseguir mais dinheiro. Certamente eles conheciam o mundo da prostituição. Marcelo, por exemplo, trabalhava para e era apadrinhado por Seu Nereo, o gerente de um “hotelzinho de programas” aí no Centro. Ele ajudava o “velho” em diversas funções quando começou o namoro com a Nilce. Talvez tenha visto na Nilce sua possibilidade de entrar no negócio... talvez não, talvez só tenha se apaixonado. Talvez tudo junto.

Então a Nilce foi a sua primeira mulher na quadra e a sua primeira esposa. “Aprendemos juntos”. E essa experiência será um marcador fundamental na constituição dessa relação. Abre-se o caminho para longas e intensas relações de troca nas quais cada um colocará em jogo o seu capital e os seus interesses; estabelecendo assim, em negociação com a lógica cultural, relações mais ou menos assimétricas, mais ou menos predatórias. Contudo, tecidos de amor, de paixão, de acolhida, amizade e parentesco são muito presentes nessas narrativas.

**

De novo, a figura desse namorado malandro, o lindo e maravilhoso Marcelo, ocupa um lugar fundamental nas narrativas do início da “vida”. De novo esse “início” aparece nas



Arquivo Pessoal Nilce



narrativas como uma complexa trama de decisões e reflexões. Como um testar prático em presente contínuo... ir decidindo. O “início na prostituição” é um tema muito delicado na arena das políticas da prostituição. É ali onde, por exemplo, muito do discurso patologizante e salvacionista se esforça por encontrar razões, depoimentos, argumentos. Espera-se uma “queda”, uma falta essencial, uma traição, um seqüestro, o abandono da miséria. É sempre a necessidade da explicação, da justificativa que liberte a mulher imaginada das suas próprias decisões. Isto é, a prostituição seria algo tão, tão ruim e longínquo, que só por uma doença ou uma falta moral, ou então por uma crua exploração, uma mulher entraria nessa vida. É na radicalização de narrativas levantadas com centenas de mulheres prostitutas, como as aqui apresentadas, que muito do discurso do Movimento da categoria vai se basear. Numa lógica individualista moderna e, às vezes extremamente racionalista, funda-se “a mulher que decidiu ser prostituta”³⁴. Nilce, como as outras três, refletem a tensão que é responder isso para um pesquisador não muito conhecido, ou para um amigo; responder isso em uma entrevista oficial ou em uma conversa informal. Não se trata de contradições nem muito menos de mentiras, mas da enorme complexidade e ambigüidade que constitui essa memória.

Trata-se da junção de projetos e de decisões que vão se construindo sobre a marcha do presente e da memória, que nunca acabam de estabelecer-se e que ultrapassam em muito a não-opção, a “desculpa” pela pobreza ou a perversão masculina. Trata-se, sim, talvez, como nos contam a Nilce, a Dete e, especialmente, a Soila, de uma certa ingenuidade de moças interioranas (que não conhecem esse universo cêntrico da Capital, que não imaginam certas relações) colocada em jogo em um universo de masculinidades malandras supervalorizadas e, digamos, pouco escrupulosas.

Nesse sentido é muito importante ressaltar na argumentação da Nilce um assunto que será transversal na leitura desse trabalho. Como expus detalhadamente no artigo sobre prostituição, pobreza e conflito armado na Colômbia (Olivar, 2008), e no trabalho sobre direitos sexuais (Olivar 2007 [2009]) se existe um mote que gera dor, um “isso” do que sempre se quer fugir e onde a ingenuidade se paga caro, não é exatamente a prostituição. O “isso”, que a Nilce evocava anteriormente com certa lástima e do qual a Soila fugirá é o universo dos gigolôs, a lógica perversa da cafetinagem/conjugalidade/trabalho, não a prostituição. Trata-se de um fundamental processo de construção da prostituição como uma experiência não necessariamente vinculada àquelas relações, a gestão de uma forma endógena de imaginar e sentir a própria experiência e as possibilidades. O “isso” do que a Lady tenta fugir (Olivar 2008), e até para isso mesmo testa a prática do sexo pago, é um sistema de relações de gênero, de parentesco e de classe extremamente violentas para uma “mulher pobre, gorda e feia” como ela.

Na história da Janete não parece haver duplos jogos. Mesmo que a aceitação da proposta não seja fácil e precise de um ano de “convencimento”, foi lá na própria ‘zona’ que ela conheceu e se apaixonou pelo Alemão. É ela quem toma a iniciativa de mergulhar no universo dele, quem

34 Referência ao recente livro da Gabriela Leite, liderança nacional do Movimento: “Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta” (Leite 2009).

corre atrás, busca e, já seduzida e apaixonada, por ele e pela “Volunta”, vai decidindo pela vida. Ela era já, até por sua história familiar, uma mulher muito mais próxima das lógicas da noite na cidade, do sexo comercial, das “sexualidades transgressoras”.

Virar prostituta é uma decisão que essas mulheres narram sempre como tomada em relação com a categoria “família”, seja como pré-existente nas trajetórias de vida, seja como pedra de fundação das novas famílias desejadas ou requeridas. O lugar moral que a imagem prostituição ocupa na experiência dessas mulheres era (e continua sendo em algumas) extremamente ambíguo. No livro “Família, fofoca e honra”, Cláudia Fonseca (2004), sugere que a “prostituição”, nas camadas populares, não é um universo tão longínquo e exótico como poderia acontecer nas camadas médias. Sua demonização moral-sexual não parece ser tão consistente, pelo menos nos discursos femininos, talvez porque a experiência próxima desestabiliza o preconceito...³⁵ ou talvez porque o tal “preconceito”, como sugere Claudia Fonseca, nunca conseguiu estabelecer raízes tão fundas e firmes em todas as camadas, grupos e setores sociais. Talvez seja isso o que possibilita a muitas mulheres prostitutas o desmantelamento mais ou menos bem sucedido e mais ou menos simples das suas próprias restrições morais. Agora bem, vemos também que não é uma decisão banal e que só se faz efetiva como um exercício coletivo. Uma decisão nunca muito fácil, mas sempre parte e resultado de processos de sedução e de parcerias masculinas (às vezes chantagem, é verdade), assim como de intensos universos reflexivos femininos (Nilce com a Dete e outras, Dete com a irmã, Soila com a Renata, e Janete...?).

35 É interessante notar como a presença de mulheres de camadas médias na prostituição é cada vez maior, pelo menos em países como Brasil e Colômbia. Talvez esse fenômeno se deva a uma tendência mundial de empobrecimento e escassez de possibilidades profissionais, junto com uma consolidação de multiplicidades de projetos de vida femininos e a presença generalizada de um discurso de “tolerância” ao “trabalho sexual”.

II. FAZER(-SE) UMA PUTA ESPOSA...

2.1 *Dete & Nilce > Núcleo Alfândega*

“Eu sempre apanhei dos meu macho, mas nunca apanhei quieta”: Dete

É o início dos anos 80, olhamos para o mundo desde um dos bancos da nobre Praça da Alfândega, no centro de Porto Alegre. Enquanto ouço, sinto saudades de um universo que jamais conheci (eu me fazia criança numa casa de classe média em Bogotá, enquanto elas se faziam prostitutas em Porto Alegre: a Praça da Alfândega só começou a existir para mim em março de 2006) (Imagens)³⁶. Um tecido de frondosas árvores anciãs guarda um dos lugares mais belos e mais interessantes da cidade. A Praça da Alfândega foi sempre um espaço de intensa sociabilidade das mais diversas redes, grupos e pessoas e, nas lembranças mais antigas de algumas delas, ainda com circulação de veículos particulares e de transporte público. Engraxates, camelôs, aposentados jogando damas, artesãos, malandros, pequenos vendedores de drogas, algum morador de rua, famílias de várias camadas sociais, crianças brincando nas pracinhas, algum artista para quem deu os anos 70, socialistas resistentes, mulheres vendendo um cafezinho, executivos circulando com pressa, desempregados no sol das segundas-feiras, crentes aumentando proliferando... e discretíssimas putas com suas bolsinhas penduradas no ombro e um cigarro nos lábios. Policiais fardados sempre fazendo ronda, circulando e ameaçando; policiais secretos, “X9”, transformando-se em moradores de rua, em compradores de drogas, em clientes excessivamente conversadores...

É aquele tempo e lugar o berço de uma das relações mais sólidas e bonitas dessa história toda. Uma amizade. Um conjunto de bancos de ferro e madeira no beco sudoeste da Praça. Nilce e Dete se conheceram lá, começando no negócio do sexo mais ou menos ao mesmo tempo, mais ou menos com a mesma idade, e com trajetórias de vida relativamente similares. Menos de um ano levavam na capital a “gringa” e a “polaca”, e não sentiam nenhum impulso de pensarem-se enquanto vítimas da vida ou de explorador nenhum... E não sentiam nenhuma vontade muito muito forte de serem as esposas de alguém. Elas estavam ali para ganhar o mundo amando e trabalhando. Júnior, marido da Dete, e Marcelo, marido da Nilce, eram amigos bastante próximos. Eles também começavam juntos no negócio, fazendo sua parte, porque naqueles tempos a parte masculina do negócio... e da vida, se sabia necessária.

No início Dete e Nilce moraram cada uma com o seu amor em algumas das muitas pensões do Centro. Perto da Praça, se não às margens dela. Era o início do romance. Elas não eram mais umas menininhas, eles não eram uns expedientes cafetões. A relação não se construía no nível de assimetria que, veremos, foi marcante para as outras. Contudo, continuavam sendo eles que tinham a prerrogativa de ditar as normas do trabalho. Dava-se início a um processo de

36 Sobre a história, arquitetura, transformações urbanísticas e “cotidiano” da Praça da Alfândega, desde duas abordagens diferentes, ver: Pedroso, 2007, e Flores, 2005. Para uma abordagem antropológica “experimental”, sobre as relações sociais na Praça, ver: Gravina, 2006. E para uma aproximação antropológica à relação Praça da Alfândega / prostituição feminina, ver Fonseca (2003b e 2004b).

“As três poderosas”. Arquivo pessoal Nilce



corporificação, a partir de um conjunto de técnicas, saberes e práticas importantes no específico universo de socialidade, que possibilitava a vivência do amor, do trabalho, do pertencimento à rede específica.

Dete: ... o gigolô era que ensinava mesmo a gente... Claro que eles ensinavam era pra fazer com eles, não com os trouxas...(...) Com ele eu aprendia a transar, transar mesmo. Bem gostoso, mas enquanto ele me ensinava uma coisa eu aprendia outra... que se eu apertasse, o trouxa gozava mais rápido. Aprendi duas coisas em uma só... Então quando o trouxa estava em cima de mim me penetrando, aí eu apertava a vagina e daí ele gozava... Uma mordida... no pau... daí mesma coisa..... Então eu tenho isso até hoje. É bom, a gente aprende!

Esses aprendizados possibilitavam o sucesso profissional delas, já que conseguiam fazer dos clientes fregueses, pela pura satisfação sexual, ao mesmo tempo em que poupavam seu corpo, seu tempo e o seu casamento. Mas os ensinamentos, como será uma constante, traduziam-se as mais das vezes em proibições. Tudo o que fosse além do considerado “normal” (penetração vaginal, masturbação) estava sob suspeita e, às vezes, era interdito pelos maridos. Porém, Nilce e Dete tinham uma força de insubmissão que desconstruía as próprias lógicas do campo, e provocava a existência de outras.

Dete: Tinha um gigolô que espiava as mulheres no quarto... E foi me espiar e ele viu que eu estava fazendo oral no cara... E foi contou pro meu gigolô. 'E que é que foi... que estava chupando uma pica? O engraçado é tu não saber que uma puta chupa piça... E quer saber? Não tem aqui uma puta que não chupe piça...' E daí o outro: 'não, que as minhas não...' 'Ahhhh as tuas... as tuas... vai te foder, as tuas são as que mais piça chupam...' 'Mas é só a minha...' 'Que só a tua!! Chupam a tua e chupam as dos trouxas também... tu quê pensa? que o trouxa quer boceta? Boceta eles tem em casa... eles querem é uma chupadinha, querem é meter a língua no rabo da gente, eles querem é dar o cu deles... querem é comer nosso cu... Tu está te pensando o quê?????'

É muito interessante ver nessas falas da Dete três coisas. Primeira, uma lógica de interdições corporais sendo operada e construída em tempo real que traduz não uma lógica da sexualidade/subjetividade da prostituta como indivíduo (como sugeriria Pasini 2000), mas umas ideias e imagens de relações de gênero e de parentesco que construíam a prostituição para essas pessoas e essas pessoas na prostituição. A tensão entre “dispositivos” de parentesco e de sexualidade na corporificação do gênero e da prostituição, como fichas chave na constituição de universos simbólicos e de toda uma experiência humana (modernidade) está na base das argumentações principais desta tese e, por isso, será desenvolvida e retomada mais adiante. Segunda, no mesmo sentido, a maneira como a Dete agencia a lógica comercial, que é interessante para os maridos (ganhar o dinheiro do cliente), para se defender das agressões e acusações dos outros. Isto é, em caso extremo, para legitimar a quebra das interdições e, agora sim, poder jogar no campo a sua própria sexualidade como linha de fuga. Terceira, as características da troca sexual-comercial com os clientes; as características da “demanda comercial sexual”. Trata-se,

nas narrativas da Dete e como é discutido por Bernstein (2008), de um tipo de consumo sexual, de um tipo de erótica masculina muito construída na lógica da “necessidade biológica” e da satisfação do que “não se tem em casa”.

**

“A moda da época”, como diz a Nilce, era ter bóia³⁷. Desde o início, Júnior tentou incluir algumas bóias na unidade produtivo-familiar, mas a Dete, radicalmente, se negou. “Eles brigavam muito”, conta a Nilce sobre Junior e Dete. Antes de fazer um ano na prostituição, Nilce arrumou um “velho” de Ijuí, um Major do Exército aposentado, que era completamente enlouquecido por ela. Encontravam-se uma vez por mês, quando ele viajava a Porto Alegre para encontrá-la. Para seus encontros, e para “ajudar” a sua amada Nilce e aquele que foi apresentado como seu irmão (o Marcelo), o velho alugou um apartamento no bairro Cristal. Foi lá que a família –em expansão– morou durante quase a totalidade da sua vida juntos.

Diferentemente do Júnior, o Marcelo efetivou a ideia de ter bóias. Apesar das brigas intensas e violentas com a Nilce (“nós quebrava no pau”), que não aceitava que ele tirasse algum tipo de vantagem, pois “a gente entrou junto”, Marcelo estava sempre na tentativa. Ela rasgava o dinheiro na frente dele quando o enxergava com outras. Mas um dia, já no apartamento do Cristal, Marcelo chegou com a Margareth. Claro que houve briga, mas a Margareth ficou. Depois foi a Preta (“por quem ele é apaixonado até hoje”). Ter bóia trazia vantagens econômicas, já que a força produtiva da família-empresa se duplicava ou triplicava; porém,

Ter bóia era horrível.... dividir o mesmo homem não é legal. Assim não é legal. Eu era apaaaaixonada mesmo, era amor de verdade.

- E tu porque aceitou que o cara tivesse bóias?

- Não é querer... Não tem aceitar... Eles fazem e pronto! Era a moda, era assim que funcionava. Um homem tinha que ter várias mulheres, eles eram os caras... quanto mais mulheres tinha, ele era o melhor.

Era uma noite com cada uma das suas mulheres. A relação foi ficando cada vez mais tensa. Para a Nilce a imagem de “ter entrado juntos” não era compatível com as bóias e com a lógica cafetina que o Marcelo afirmava. Por outro lado, o fato de saber que o apartamento em que moravam era “meu” (porque o “velho era meu”), que todo o mobiliário da casa era “meu”, que o rancho era o velho que pagava, dava-lhe uma raiva e um poder enorme. “Eu não era submissa, não pagava cota, não dava todo o dinheiro para ele, não me deixava bater... as outras sim”. Perto de sete anos durou essa história de amor, mas antes de finalizar tiveram que acontecer mais algumas coisas.

Como se fosse pouca gente em casa, durante quase um ano a família de Marcelo teve que se concentrar só num dos quartos. A cada noite ele era acompanhado na cama de casal por uma das três mulheres, enquanto as outras duas se acomodavam na sala. No outro quarto, outrora ocupado pelas mulheres de Marcelo, dormiam, transavam, brigavam e sonhavam a

37 Inicialmente, poderíamos dizer que ‘bóia’ é toda mulher (ou travesti) que se junta à família-negócio numa condição que não é a de esposa. Seria como uma amante agregada à vida da unidade familiar-produtiva. Porém, como Tedesco (2008) nos mostra, é um tema que não se esgota aí.

Dete e o Júnior. As duas famílias moravam juntas. A amizade da Nilce e da Dete se consolidou radicalmente, assim como a decisão da segunda por nunca aceitar bóias. Elas se faziam amigas em um universo que se tornava a cada dia mais hostil. Os homens, claro, também fortaleciam sua amizade e talvez em Júnior crescesse a insatisfação enorme de só ter uma mulher. Quiçá sua masculinidade fosse colocada em escárnio. O espelhamento era duplo: Dete e Júnior olhavam através dos seus amigos a experiência de “ter bóias”. Dete afirmava a resistência, e ele, o desejo insatisfeito.

Antes de um ano Júnior e Dete voltaram a morar sozinhos, num apartamento bancado por algum cliente, mas já as histórias estavam no limite do amor e do sentido. Nilce, então, decidiu convidar a Jose, sua filha mais velha, para morar com ela. A pequena rondava os seis anos, morava em Campo Bom e sentia uma saudade imensa da mãe. A distribuição da casa mudou; ela e a pequena começaram a ocupar com predileção o segundo quarto. Nilce baixou o ritmo do trabalho, de 14 ou 15 programas por dia, começou a fazer 8 ou 10, estava menos tempo na Praça. Imagino a situação cada vez mais tensa em casa; ela, profundamente incomodada e dolorida com a “traição” do marido e ele e as outras duas vendo completamente invadido seu espaço, modificadas suas rotinas pela presença de uma criança. Mas Nilce era o pé-no-chão do Marcelo, e ele não se atrevia a desfazer-se dela.

Um dia, eu tinha brigado com a Preta. Daí a Preta... Daí eu tinha deixado os meus cigarros lá no quarto, daí eu pedi pra Jose entrar lá e pegar pra mim... Daí a Jose entra e a Preta diz: 'sai daqui sua filha da puta!!!'... Bom, não deu outra, né? 'Vai chamar assim...' Mas grudei! E dei um pau nela. Dei, dei, tudo o que eu tinha direito e o que não tinha também, porque já tava com ela aqui.

Não passou muito mais tempo até ela operar sua saída. Por outro lado, Júnior não agüentou mais o fato de não ter bóia, e Dete abriu algumas concessões. Arrumou uma cabeleireira e a levou para o apartamento. O final desses tempos se aproximava, avançavam os anos 80 e, com o iminente fim da ditadura, ares mais “progressistas” voltavam a circular.

...botou uma bóia, na mesma casa, no quarto de ao lado... e eu aí, apaixonada, escutando no quarto do lado ele comer a outra.... não dá.... Ele foi trouxa... se ele tivesse sido esperto, teria botado ela em outra casa... se ele tivesse sido esperto estaria com as duas até hoje, mas ele bancou o trouxa, quis botar as duas no mesmo ambiente. Sabendo que eu era ruim, que eu era fogo....

(Uma promessa: três pares de perspectivas opostas, que aparecem aqui expostas serão fundamentais na compreensão das relações de gênero e parentesco no universo da prostituição: bóia de/mulher de, trouxa/gigolô e trouxa/puta (onde “trouxa” é o cliente e, como será repetido em diversas ocasiões, para elas todo homem é cliente potencial). Esses três pares configuram a oposição ontológica ser-trouxa/ser-esperto, central nas políticas da prostituição de rua, e na qual “trouxa”, como “esperto”, são categorias que não correspondem diretamente à oposição feminino/masculino, mas evidenciam a existência de um plano categórico paralelo ao gênero).

Ao redor de cinco ou sete anos ficaram Dete e Nilce unidas com seus maridos/gigolôs. A

batalha era intensa e tinha seu território principal na Praça da Alfândega. Dete batalhou também na Av. Borges de Medeiros e na Voluntários da Pátria. Nilce, ainda que também frequentasse a Voluntários, estava mais restrita à Alfândega. Dete fazia vinte, trinta programas por dia. Uma vez anotou: dezesseis na Alfândega e vinte na Voluntários e, no final do dia, o dinheiro para o Júnior. Ela sempre ficava com um tanto, sempre mentia, mas entregava. Batalhava direto de manhã, de tarde e de noite, sem parar, não fazia outra coisa. Quando não ia de madrugada a alguma boate na Av. Cristóvão Colombo. “Quem não quer ganhar mais dinheiro?” Nos primeiros anos, o clima era de festa e aventura total. Gastavam bastante dinheiro e, como diz a Nilce, “esqueceram as famílias [pais, irmãos, filhos]”. Sem filhos esperando em casa, sem dívidas, com a arrogância dos corpos jovens bem pagos e desejados, sem propriedades nem cansaços, as famílias viveram um tempo de paixão e gasto intensos.

**

O mundo vivia o início da epidemia da Aids, era talvez o ano 1990; a camisinha ainda era um objeto pouco frequente na prostituição de rua em Porto Alegre, e todo o desenvolvimento e incorporação de cuidados médico-sexuais que a Aids promoveu nas décadas seguintes ainda não haviam sido implantados. Muito se queixavam elas das doenças, das pequenas lesões, como a que se transformou em evento detonante e propulsor da separação da Dete e do Júnior.

“Um dia apareceu um abscesso na perereca.” Uma coisa grande. Tinha muita dor e pediu para o Júnior lavá-la de carro para o médico, não estava conseguindo trabalhar. Enquanto ele dirigia, ela olhava pela janela, segurando a dor e a reflexão que já a acompanhava fazia umas semanas. “O que é que eu estou fazendo?”. Novamente o “isso” do qual falamos. Na metade do caminho ele a olha e pergunta se tem dinheiro. Não. Faltou gasolina. “Ô meu, não tenho, e se tiver não te dava. -E então? Vamos fazer o quê? -Me deixa aqui, meu, que eu vou de ônibus, de táxi ou caminhando... eu sempre dei conta das minhas coisas, sei como me virar sozinha, sem dinheiro...” Baixa a besta-fera, ariana de fogo e aço, toda a inconformidade se transforma num xingamento imemorial que ele só consegue silenciar com uma seqüência de bofetadas. “Eu sempre apanhei dos meus homem... Mas nunca apanhei quieta”. Aí foi o fim. “Nunca mais”, disse ela, olhando entre brasas ao tremendo Júnior.

O final dos relacionamentos da Dete e da Nilce, com o Júnior e o Marcelo, conflui com o início de amores novos e de uma nova década.

Aí mesmo saí e peguei um táxi. Sem dinheiro.

- Ô, senhor, eu estou sem dinheiro, mas o senhor pega meu endereço e o senhor passa lá mais tarde ou amanhã... Ou então o senhor entra aqui na Alfândega e eu peço o dinheiro pras minhas amigas e elas dão.

Eu fui na Praça, fiz dois programas, peguei o dinheiro e fui pra casa. Ele chegou, brigou comigo, me levou um litro de leite e um pão... E eu com aquele troço na vagina... Foi embora.

Então de manhã saí. Mal. Não podia nem caminhar... E aquilo latejava. Mas fui lá, fiz dois programas, só na chupadinha. E o cara do táxi chegou lá: aqui está teu dinheiro, muito obrigado...

Daí fui pra casa, cheguei e fui botar compressas de água quente... (...) Eu fiquei cinco dias em casa. Fiz um chá de Malva e comecei lavar, bem devagarzinho... Doía. Quanto mais lavava, mais pus saía. E ele não apareceu. Três dias depois eu fui pra Alfândega. Claro que doía ainda, mas era minha vida. Tinha que arrumar o que comer. Aí fui pra praça, comprei dois TeTreck, um comprimido, e peguei e fiz uns 4, 5 programas, só na chupadinha, só no boquete. Daí peguei e fui pra casa.

No outro dia, o gigolô da Nilce falou pra ele que eu estava indo lá, fazendo programas... E eu tinha já feito um mooonte, só na punhetinha e na chupadinha, na punhetinha e na chupadinha, porque não podia meter... Mas tinha feito um dinheiro bom. Quando eu olho, ele está bem assim, paraaaado me olhaaando.

E daí ele só fez assim com a cabeça para mim [vem cá].

- O que é que é?

-Vem cá, vamo conversar...

- Eu não, tu vem cá-. Ele lá e eu cá. Daí ele veio...

- Tá, vamos lá, vamos conversar... [Ela, indo em cima, já agressiva] O quê que é, é dinheiro que tu quer? É dinheiro que tu quer?-. E enfiei a mão no bolso...

- Não, não quero dinheiro, não quero dinheiro [ela trazendo a voz dele assustado, num tom um pouco mais agudo que o dela]-. Mas claro que era dinheiro que ele queria.

- Vamos lá conversar.

- Então vamos... Senta e vamo conversar. O que é que tu quer?

- Não, não... vamos, melhor, no Guaíba.

- Não, meu amor, tu acha que eu sou burra? Tu sabe que eu não sei nadar e tu sabe. Aqui ó, que tu vai me levar pro Guaíba. Chega lá, me dá um pauzão e me joga lá pro meio do rio? Não! Quer conversar? Aqui ó, aqui eu posso gritar e tem um monte de brigadianos... Aqui, nós senta e conversa logo aqui.

Daí ele 'Ai que vem, que não sei o quê...' [Dete imposta uma voz masculina meio melosa]. E ela continua:

- É assim, ô, tu deixa eu fazer meu lado, e tu pega tuas bóia, tuas puta e vá pro teu lado e deixa tranquilo o meu.

Ele tentou responder...

- Tchou, tchau pra ti. Toma dois pila pra tua gasolina e some da minha frente.

Daí, eu sabendo que meu rabo era grande, fiz dois, três programas na cara dele. Tava caindo a noite. No último programa que fiz, ele me disse:

- E então, vam'bora?

- Não vou-me embora! Vai pra onde tu quiser, vai pro inferno se tu quiser, mas eu pra casa não volto mais.

Dei meia volta e larguei pra Voluntários. Cheguei lá e ele chegou juntinho... Subi no hotel, botei as roupas e desci³⁸. Assim que eu desci, ele

38 Existia um código estrito de vestimentas diferenciando os pontos de prostituição. A Praça da Alfândega, nas narrativas delas e de outros porto-alegrenses, era um lugar de intensa socialidade familiar diurna. Lá não eram permitidas as roupas muito chamativas. O comportamento devia ser mais discreto. Isto é evidente ainda nos anos 90, na etnografia da Claudia Fonseca, e é esse tipo de socialidade que influi fortemente sua proposta de relativizar a imagem transgressora da prostituição. Já no eixo da rua Voluntários da Pátria a situação é diferente, como nos mostram Janete, Soila e a própria Dete. Esse eixo era o território noturno, das botas de salto alto, as minissaias, os brilhos, decotes e farra carnavalesca. Hoje os códigos são similares, ainda que a geografia e morfologia da pros-

veio pra cima de mim, mas daí chegou um trouxa e subimos. *IMAGEM JORNAL*

Quando desci, fiquei na porta. Parei na porta, escorada, levantando a perna, tu sabe como é que é, né? Bem puta, bem puta. Daí eu estava na porta, conversando com o Júnior e do outro lado um trouxa me cuidando.

- Vamos subir? - diz o Júnior.

- Vamos.

Aí ele me deu um tapa e eu grudei nele. Aí, claro, eu enfiei a unha, né? Rasguei todo de unha, e daí ele segurou minhas mãos assim, não podia mais arranhar ele, então comecei a chutar nas canelas dele. Aí ele pro seo Nereo [o gerente do Hotel, padrinho do Marcelo, amigão e, depois, cliente da Nilce] :

- Ai que mulher desgraçada essa aqui, Seo Nereo, essa aí é um diabo, não é uma mulher.

- (Seo Nereo) Te mete, te mete com essa alemoa pra tu ver o que ela faz...

- Ô meu, me larga, me larga e me esquece de vez da tua vida...

- Ahhh, alemoa desgraçada, me rachou toda as minhas canela.

Então eu peguei minha bolsa, desci e larguei. Saí correndo, peguei o ônibus, fui lá na minha irmã... E cheguei assim pro marido dela:

- Agora vamos, vocês dois, e vamos lá onde estou morando pegar as minhas roupas.

A gente morava láaaa na Cavahada, na frente do Cristal [zona sul, vizinha do Marcelo e da Nilce]. Fomos de ônibus, cheguei lá, entrei e zui zui zui, nem troquei de roupa, vamos e me mandei. Levei tudo, levei tudo, só deixei o colchão e uma bicama que era minha e não dava pra levar no táxi.

Fiquei na casa da minha irmã acho que uma semana... semana e pouco. Aí, eu tinha medo de vir pro Centro... de ele me pegar. Até que num dia eu disse, 'eu vou pro Centro hoje'. E a minha irmã:

- Ai, Dete, pelo amor de Deus, esse cara vai te matar.

- Não mata nada! O Júnior não vai me matar porra nenhuma.

E vim pro Centro. Me vim pra Praça da Alfândega. Aí fiz um monte de programa, dei pra todo mundo, fiz um monte de dinheiro... Ô maravilha!!! Dinheiro na mão... Aí no final do dia fui pra Voluntários. O dia estava bom pra mim, por que não vou aproveitar? E aí estou bem bela, fazendo meus programinhas... Conforme eu saí de casa assim estava vestida, dei uma enrolada na saia pra ficar mais curtinha... Eu estava aí quando vejo ele do outro lado. Fiiilho da Puta... Subi pro quarto, peguei a minha bolsa que era pequeninha e botei assim [no meio dos seios]. Daí eu desço e ele me pega e me gruda.

- Ahh porque tu é puta, vagabunda, filha da puta...

- Eu sou, sou puta, sim... E quem te disse que eu era certa?!

- Vai agora pra casa.

- Não vou pra casa. Não vou pra casa.

- Então vamos lá em cima que eu vou pegar um dinheiro.

- Tá, vamos.

Deixei ele subir três degraus e zuipp, corri, vi um táxi e me atirei

tituição tenham mudado bastante. É difícil encontrar na Praça da Alfândega mulheres de minissaia ou qualquer vestimenta do tipo, já na rua Garibaldi, entre Voluntários e Avenida Farrapos, assim como nesta última, as roupas mais sexualmente apelativas são frequentes.

dentro do táxi... Me mandei.

Daí fiz as comprinhas da casa e depois fui pro banco. Comecei a ir todo dia na Praça da Alfândega e larguei a Voluntários, porque aqui tinha gente pra me cuidar, lá não³⁹. Então saía da Praça todos os dias e ia pra casa [da casa]. Na Alfândega ele ficou dois dias comigo. No terceiro dia não me incomodou. No quarto dia eu disse, tá, não está me incomodando aqui em cima [Alfândega], vou lá embaixo [Voluntários] pra ver se ele aparece. E fui.... Aiaiaiaiaiiii que lindo!!!!!! Apareceu. E ainda bem assim [Dete assume corpo e voz de galã] :

- Vamos jantar?

- E pra que, pra tu me matar numa esquina?

- Não, tu é louca, não tem essa...

- Tão tá, vamos.

Fomos numa churrascaria que ficava ali embaixo, nos sentamos e ele disse:

- Eu quero que tu tome Martini.

Porque quando eu tomava Martini virava puta.

- Tão tá, dá uma dose de Martini com cereja dentro-. E falei pra ele: mas estou sem dinheiro, hein?

- Não tem problema.

- Então tá bom.

Comi, bebi...:

-Vam'bora? Vam'bora... [Diz ela].

- Mas eu não quero ir embora, nós vamos pro hotel.

- Como é que é?

- Nós vamos pro hotel.

- Aonde?

- Lá na Glória...

- Então tá bom.

Eu cheguei lá e comecei... E comecei... [gesto de sexo oral]. O cara não levantou o pau de jeito nenhum. E eu puuuta da cara. Então sentei na cara dele.

- Agora tu vai me chupar. Vai me chupar até eu gozar.

E não subiu a peça de jeito nenhum... e era bom de cama... Filho da puta!!!

- Pô, meu, qual é, tu já está brocha? Quem brocha são os trouxa, não o homem que vem me comer!

Tá... não foi mais, daí tomei um banho e dormi. De manhã acordei, fui tentar de novo e NADA!!!

- Tchê, vai pra puta que te pariu, tchê! Nunca mais me procura. Se é pra me comer com o dedo, eu mesma me como. Não quero mais saber. Vou embora.

Trinta dias depois Júnior volta para reclamar porque a Dete contou da brochada para Nilce, e ela, para o Marcelo. Veio com um novo convite pra sair e tentar mais uma vez. Talvez

39 A Praça da Alfândega era e é um território de prostituição diurna. Sua moralidade, para jogar com a ideia do Park (1987), é orientada pela visibilidade pública, o encontro familiar, a sociabilidade turística e de camadas médias, também. Ali não havia barzinhos, botecos, drinks construindo o clima, produzindo a trilha sonora e o ritmo das relações. Nesse sentido, a presença de policiais militares ou de guardas municipais na Praça era e é frequente.

RAL



Na praça da Alfândega, elas esperam que o cliente se interesse. Já na Voluntários, é necessário "caçá-lo"



para demonstrar a integridade da sua masculinidade, talvez para cobrar alguma vingança. “Ô meu, pra quê, pra quê, pra que me chapá, me embebedá e não me comê? Pra que isso? Eu não quero homem assim... Tu acha que eu quero um trouxa igual aos outros aí?”

Com o segundo convite do Júnior o jogo começou a virar (narrativa do dia 7 de fevereiro de 2007). Dete começou a fazer o Júnior pagar na íntegra os convites, pagar algumas contas, enquanto “ele me comia gostoso”, achando, segundo ela diz, que por esse caminho Dete, sua ex-mulher, voltaria ao lar e ao negócio familiar. Ele pensava, interpreta ela, que todos aqueles gastos eram um investimento que depois, com ela de novo sob seu braço, recuperaria. “Mas nem louca que eu ia voltar com ele... eu gosto de vingança assim, de moeda pequena”. A inversão foi indo, até que fez o Júnior pagar-lhe umas contas enormes de coisas que tinha comprado a crédito. “E nesse tempo era uma loucura, Miguel, porque era aquela coisa de um dia a moeda valer muito no dia seguinte nada... então os juros eram tri altos.” Os irmãos estavam preocupados, porque pensavam que ela estava-se metendo em uma cilada, não acreditavam que ela pudesse pagar tudo aquilo. “E consegui. Até pagou um fogão pra minha irmã... Consegui fazer o filho da puta me pagar muito mais do que eu dei pra ele”.

Vemos então uma Dete por cima dos 25, esbelta e altiva, de pernas e braços fortes, de sexo feito na batalha, guerreira em uma cidade que já é sua e se tece nos galhos das alianças novas. A Aids já ronda a batalha. A ditadura terminou, o movimento social começa a florescer, mas ainda faltarão alguns anos para os corpos dessas mulheres desfazerem-se da brutalidade de policiais e maridos. Entre os vai e vem com o Júnior (que não sabemos bem quanto tempo levaram) e as esquinas do trabalho, Dete conhece o Miro. “Meu segundo gigolô”, o pai da Guga. É por esse meio tempo que a Nilce opta também por se separar do Marcelo:

Eu sei que um dia não agüentei mais, peguei, saí de casa e fui pro hotel... Não agüentava mais... muita mulher, muito tumulto, não servia mais... não dava mais... eu estava no meu limite. Foi numas férias do colégio da Jose... Eu disse 'agora eu vou embora e não quero mais saber desse papo'.⁴⁰

Houve um dia em que decidi que não daria mais nem um real para ele. Marcelo tinha mais duas mulheres que lhe davam tudo. Por uma delas, pela Preta, ele era “totalmente tarado”. “A gente sente isso, né, Soila?” Soila está do nosso lado, fuma e olha com certa distância, segurando a sua própria memória, tão próxima e tão incrivelmente distante da Nilce. “Ahhh, diz com voz lastimeira, e como sente! O Mimoso era completamente tarado pela ‘Louca’. E ela dava tuuuudo, pra ele... t-u-d-o...” Segundo a Nilce, a Margareth, além de lhe dar todo o dinheiro sempre, de aceitar as cotas que ele impunha, apanhava quieta. Apanhava muito. Soila ouve atenta, larga uma nuvem funda de fumaça e olha para bem longe: “Bah -diz finalmente-

40 Reconstruo essa narrativa a partir de trechos de uma conversa que surgiu sozinha na Praça da Alfândega, no dia seis de agosto de 2008, e de uma conversa conduzida e gravada já em janeiro de 2009. Esta segunda conversa foi pensada para ser complemento da primeira, especialmente, para superar a enorme dificuldade que tenho em lembrar e reproduzir certos detalhes lingüísticos característicos das falas delas. Sentados no encosto da banca, que é delas, no centro da Praça, e conectando dezenas de conversas entre um programa e outro, Nilce volta sobre aquele motivo de não dar dinheiro para os homens. “Eu ensinei ele a ser gigolô, não podia ir pra cima de mim, né?!” E é nesse motivo de pensamento que ela chega até o final da história com o Marcelo.

essa aí é uma Soila-da-vida”. Ou, como a Soila costuma se pensar: “joga pedra na Geni!!”. “É, amiga, era mesmo,” diz a Nilce antes de retomar afirmando que estava muito cansada do clima, até que um “belo dia” saiu e se encerrou em um hotel do Centro.

Sai da casa onde a gente morava e vim pra cá prum hotel... e lá caiu ele: que preciso grana, que me dê dinheiro... 'Ô meu, não vou te dar grana, não vou te dar e tal...' Mas o cara se instalou aí e não ia sair até eu não trazer dinheiro. 'Então tá, quer dinheiro? Muito bem... Tu me espera aqui e eu te trago teu dinheiro, mas depois tu vai embora, cara...' Daí sai do hotel e vim aqui pra Praça, nesse tempo a gente trabalhava naquele beco de lá [sudeste, frente a um McDonald's que hoje tem ali]. As duas bóias estavam aí. Eu cheguei na Margareth, que era a mais trouxa e dei um papo: que o Marcelo estava colhendo todo o dinheiro e que precisava urgente... E pedi pra ela o cartão e fui tirar o dinheiro... Dela fui lá e tirei, vamos dizer hoje, 500 reais, voltei, entreguei o cartão e fui pro hotel... [lembramos que a Nilce administrava as bóias, tinha autoridade sobre elas]

'Ô meu, aqui tá teu dinheiro. Não me incomoda mais, agora some daqui, vai embora e me deixa tranquila... Depois fui pra Praça e ele tava aí... Ele chegou pedindo pra elas a grana de todos aqueles dias que ficou enfiado no hotel me cuidando. Sentou com a Preta e ela deu o dinheiro e depois a Margareth... E eu olhando, já em outro canto da Praça. Daí veio, sentou do meu lado, deu uma cotovelada no braço e disse: 'Muito bem, tu ganhou, vou te deixar em paz... mas não precisava sacanear a outra, né? Tu é foda, Nilce...'

(...)

Daí a Dete também tinha saído embora do Júnior. Um cliente da Dete alugou um apartamento pra ela... Daí fomos [só as duas] morar nesse apartamento e é aí que começou a nossa vida... Foi daí que eu conheci o finado Pedro. Fiquei uns dois anos naquele apartamento.

Vale a pena ver na narrativa da Nilce a maneira como se estabelece a relação micro-política entre a ‘mulher’ e as bóias. Em muitas narrativas, como veremos mais adiante com a Soila, a ‘mulher’ tem uma função de controle e certa administração das bóias. Sobre essa lógica, Tedesco (2008) se detém suficientemente para mostrar-nos que, em muitos casos, a relativa “traição” e o desamor gerado pela inclusão de bóias na vida familiar, transforma-se em uma predação comercial trabalhista favorecida pela experiência e o status da ‘mulher’ do cafetão. Muita dessa relação micro-política, e da maneira como as forças de aplicam e constroem é atravessada pela obediência financeira e sexual ao marido. Dar o dinheiro ou não pro marido/gigolô, dar tudo ou parte, dar na boa ou xingando e escondendo, são práticas que estão no centro da constituição desse espaço de relação. Uma das maneiras pelas quais o poder se disputava entre marido, ‘mulher’ e bóias era também esse. No final do “expediente”, ou várias vezes no dia, o marido/gigolô chegava para pedir o dinheiro arrecadado. Alguns deles exerciam controle fechado do número de programas, ora pela observação direta, ora pela encomenda nas mãos de gerentes de hotel ou suas próprias mulheres “principais” (como fica sugerido nas narrativas da Nilce). Em outros casos, e daí a assimetria perdia sua solidez, elas conseguiam driblar o

controle e apropriar-se de grande parte do dinheiro.

Dete: *Claro, eu sempre tive o meu escondidinho, né? Eu guardava um pouquinho, porque gostava de gastar em outras besteiras... em viagens... Eu viajava muito, se dizia que queria ir lá pro meu pai eu ia...*

- Sozinha?

- Nunca levei meus homem pra lá....

- E ele te deixava ir sozinha?

- Interior, não tem problema... Ele dizia, 'se tu achar por aí uma bóia tu traz pra nós'. 'Tá, tá legal, eu vou ver se acho uma'.

- Mas era sério ou era brincando?

- Não, ele falava sério, mas eu dizia 'tá, tá legal...' Que fazer bóias nem que nada!! Eu ia, ficava uma semana, duas.... Eu ia, me divertia... tinha dinheiro... Porque ele dava uma quantia, eu dizia, vamos dizer, vou com 50... mas mentira, eu tinha guardado 100, 150 muitas vezes... tu achas que eu sou burra? Aqui ó!

2.2 Janete > Núcelo “Volunta”

“Nunca usei calcinha”

- *Que significou começar a trepar com outros caras?*

- *Dinheiro.*

- *Tá! Mas não era assim fácil, Janete [ela tinha dito que demorou um ano e que quando o Alemão pediu ficou triste]. . .*

- *Claro que era.*

- *E que acontecia com teu corpo, que acontecia contigo quando estavas aí???*

- *Não, ele me ensinou a não deixar tocar... E tudo. E eu não tinha aquela vontade. Era: tan, tan, tan... deu. Terminou? Tchau.*

- *[O tom da conversa aumenta] Ai, mas era fácil assim, Janete? Não dava nojo, não era difícil... como “puta merda, agora vou me deixar penetrar por aquele cara”?*

- *... Sim!!! Era. Mas para quem transava horrores como eu transava antes de entrar na prostituição, quando não conhecia ele... que perdeu a virgindade numa festa, já tinha essa experiência, essa facilidade de deixar alguém deitar em cima de mim, entendeu???* E deu, deu, deu já me pagou mesmo, estou com dinheiro na mão... Aquilo de estar com dinheiro na mão já era um incentivo legal, entendeu?? Como é que vou te explicar, eu tava com dinheiro, vou ter que fazer alguma coisa por ele... Deu. Vamos pra outro que preciso mais dinheiro⁴¹.

Para quem precisava construir a personagem da Neusa Sueli em sua relação com o brutal Vado (cafetão da Neusa), a vida oferecia condições, digamos, privilegiadas. Janete está no barzinho da Volunta, ávida para aprender a prostituição, para decifrar sentimentos, gestos, corpos, sons... quando o Alemão aparece pela primeira vez. São os últimos anos 70, o final do milagre econômico. “Eu cheguei à prostituição pelo teatro”, dirá ela incansavelmente.

“As mulheres estão nervosas, querem saber o que é que tu faz aqui”. Janete encarna o seu amor: olhar de lobo velho e mão pesada sobre o ombro. Voz calma e firme. Ela caiu apaixonada no primeiro respiro. A conversa foi intensa e divertida, o homem do seu lado era um sedutor insuportável. O namoro começou quase ao instante.

Passou um ano, entre aquela tarde de sedução anestésica e a sua entrada na prostituição. Hoje ela afirma, sem espaço para dúvidas nem perguntas, que sua entrada na prostituição foi um ato completamente autônomo e consciente, que não houve pressão do Alemão nem influência implícita da sua mãe. Não foi uma não-opção, insiste sempre. E é importante que seja essa e não outra a memória, que seja essa a verdade, a história sentida e narrada⁴². É entre esses

41 Tomado da primeira entrevista formal que realizei no meu trabalho de campo. Iniciava a primavera do ano 2006 e, com ela, meu trabalho de campo, minha aproximação “às putas” e à antropologia. Nesse trecho, além dela, se evidencia o processo de deslocamento epistemológico e moral que eu começava. Minhas perguntas e dificuldades. Era muito difícil para mim imaginar como tranquilo o momento da entrada, da transição à prostituição. Insistia com elas nisso, talvez, abusivamente. A entrevista foi realizada na “maloca”, a casa anterior da Janete, um sobrado alugado, nos fundos de outra casa. Novamente, ver a ideia de “orgasmo monetário” de Deschamps (2006).

42 Um belo exemplo da importância dessa memória, enquanto memória pública e política, é, de novo Leite (2009).



lençóis que se mexe a autonomia. Memória meta-pragmática.

...e depois de um ano ele me convenceu a me prostituir... Eu me esqueci de teatro, me esqueci de família e várias coisas.

O Alemão era um malandro. Um vagabundo. Mas não um cafetão nem gigolô. Sempre dividindo despesas, ele não vivia de ninguém. As outras mulheres da época expressam certa dúvida nos olhos, mas ninguém contradiz a voz da *nega*. Malandro é um sobrevivente, uma pessoa que sabe lidar com o mundo, que se vira no limite do crime, circulando de dentro para fora sem ser percebido como um criminoso por elas. Não é traficante, pode até vender um pouco de droga, ou guardar ou anunciar, mas não é um traficante (traficante é uma categoria policial, malandro é cultural). Não escutamos muito o nome “malandro” como sinônimo de cafetão; isto é, como um homem afirmado no negócio de (e aqui se usam muitas palavras não sinônimas) “agenciar”, “explorar”, “cuidar”, “botar” mulheres na prostituição e controlar o dinheiro por elas produzido. “Vagabundo” é uma palavra que circula com maior fluidez para denominar, enquanto adjetivo e enquanto substantivo, “aquele que não faz nada, que vadia⁴³”. Malandro, pode até ser um ladrão, “mão-grande”, mas fundamentalmente malandro não é sinônimo de gigolô.

Malandro, não gigolô. Ficava na volta, tinha o hábito de estar passando... falando... o conto do cheque (cheque sem fundo...). Ele passava cheques nas firmas onde ele trabalhava, para comprar material. Ele fazia trambique... aquela malandragem toda ali da volta... Ele fazia aquele jogo do dedal... Todas essas coisas assim...

-E assaltava?

- Não, isso não. Ele fazia o famoso 171, que é o estelionato... Pessoas que mentem. Que te convencem, só na conversa, que ele é uma pessoa honesta e tu acaba abrindo um crediário pra ele, mas ele não é nada disso... esse é

43 “Não fazer nada”, aqui, seria não trabalhar formalmente, não estar inserido em uma empresa ou emprego mais ou menos formal, legalizado... “profissionalizado”. É vadiar, virar-se na informalidade para conseguir o dinheiro ou viver do trabalho de outrem.

o malandro, entendeu?... Não tirando da mulher, e comigo também não foi assim... ele não me explorava.

“Tu vai ter que ter uma pessoa aqui do teu lado, pra te cuidar, as mulheres não são amigáveis”. Essa foi a frase que fechou o início da história. O velho mito. A moça que precisa dos cuidados de um homem (ou de outra mulher, ou de uma pequena máfia, ou da ‘colaboração’ da polícia) para sobreviver na zona de prostituição sem perceber claramente que é ele quem significa a principal ameaça. A identificação das ‘outras mulheres’ como inimigo fundamental marca as perspectivas de relação almejadas pelo Alemão. “O tecido das tuas confianças e solidariedades”, pareceria dizer, “não é com elas com quem deverá ser feito, é comigo. Elas são, de fato, tuas inimigas.” A quebra das solidariedades de gênero ou de grêmio é impedida desde o início da relação. É ele, então, que se faz profecia auto-cumprida, que se torna protetor daquilo que ele mesmo corporifica e chama. Defensor e ameaça. É nesse tipo de construções, da ordem da lógica cultural de gênero, que uma relação se funda como principalmente assimétrica.

...fiquei triste quando ele me pediu isso. 'Mas não precisas fazer com eles o que fazes comigo...' 'Como assim?' 'Engana eles, não deixa isso, não deixa aquilo... Não tira toda a roupa, não beija na boca...' 'Ai, tá, vou tentar, né?' A primeira vez eu tirei toda a roupa, fiz tudo errado... Aí ele começou a me ensinar... Não a ser prostituta, mas o que pode e o que não pode... Regras e ética. A ética profissional da prostituição...

Então a nossa puta-atriz-meretriz agora se encontrava casada com o idolatrado e bem-amado Alemão. Depois de ter tido sexo com dezenas, agora puta só com ele para ter não-sexo com centenas. Toda aquela trajetória de hiper-sexualização, rebeldia e promiscuidade que ela se orgulha em narrar e performatizar, devia se restringir e distribuir sabiamente em dois campos muitos bem diferenciados. Ora com ele, numa entrega total a esse amor, onde a paixão sexual era pedra fundamental; ora na atuação da puta dentro do quarto, cujo objetivo era ganhar mais dinheiro familiar. A nega Janete, na fabricação desse desbordado amor, aprendia a circular entre corporeidades diferentes, a ser corpos distintos, numa legítima “troca de perspectivas”. Sem dúvida, se Janete não tivesse encontrado nele um amor profundo e intenso, e um companheiro que a satisfizesse nas suas buscas e prazeres, não teria se jogado da forma como fez.

Assim, de repente, todo final de semana, pescando juntos em algum riacho ou lagoa próxima da cidade. O namoro estava feito, o



amor fervilhava. No percurso desse ano de “convencimento” foram morar juntos numa pensão no Centro, ele bancava a totalidade dos gastos dela, enquanto ela se decidia. Ela estudava teatro com intensidade, fugia de uma relação familiar dolorida e cuidava dele. “Quando uma mulher se apaixonava...” Foi-se “entregando” ao seu marido. À relação.

Ele chegava bêbado, mijado, eu lavava ele, trocava as calças... Ele me xingava, mesmo assim. Eu me dediquei inteiramente... só nos sentimentos. Os sentimentos de mulher por um homem, durante vinte anos. Eu me dediquei, né? Praticamente. Não me isolei do mundo, lógico, né? Isso não. Eu fazia as minhas coisas, isso ele não me impedia. Participava das reuniões do NEP, eu ia no teatro... Mesmo se ele interferisse, eu acho que iria, porque a minha paixão é o teatro, entendeu?

Sou Sim
e Daí

trabalhando

-E tudo isso é parte desse amor?

... .. É... [suspira]... É... Porque, como eu sempre digo, "amor vem com uma venda nos olhos." E quando tu gosta, quando ama de verdade, tu suporta... Sempre com aquela coisa de acreditar que ele vai mudar... na questão da bebida, da violência... Mas como a gente não muda as pessoas, ninguém muda ninguém... Tu simplesmente faz com que as pessoas permaneçam do teu lado, com as tuas condições... É só tu mostrar pra pessoa que tu também tem defeitos e se ele aceitar os teus defeitos está tudo bem... e ele aceitava os meus defeitos...

- Que eram quais?

Ahhh... Vááááários... Eu era atrevida. Eu xingava, eu respondia à altura... não com palavrões, sabe? Eu sempre disse 'não tenho medo de ti, eu te respeito, é diferente'. Eu era atrevida, se dissesse 'não vai botar essa roupa pra sair comigo', eu botava. 'É dessa roupa que eu gosto, não vai mudar o meu estilo'. É dizer pra pessoa que assim como eu tou te aceitando da maneira que tu é, não custa nada me aceitar assim como eu sou... Ele me chamava muito de atrevida. 'Nega atrevida...' E depois ria. Ele tentava me mudar, mas depois dava risada, 'ai, tu não tem jeito...'

**

Essa explicação do amor feminino natural, cego e ilimitado será recorrente na narrativa dela, alma de poeta maldita. Ela não se preocupa por esconder a assimetria, pelo contrário, faz dela um fogo apaixonado que sempre chocará o leitor. O amor não estava aí para questionar o poder do poderoso Alemão, pelo contrário, veremos, era na afirmação do tal poder masculino que se sustentavam os sentimentos dela. Essa “força natural do amor” não é um discurso que tenha ouvido das outras três mulheres, nem que me pareça muito presente em geral no campo. Diferentemente da Janete, nunca me pareceu que fosse recorrente no campo uma narrativa de si como seres cujo amor, sexo, afetividade estivessem presos a alguma natureza superior. Sobre os homens, sim. Tanto deles sobre eles próprios, como Peres (2009) nos mostra no seu trabalho “Coisa de Homem...”, quanto delas sobre eles. Aquele imperativo sexual masculino é um discurso muito presente no universo de prostituição. “Homem que é homem tem que comer”. “É a sua natureza”. “Homem tem essa coisa que sempre precisa mais sexo”. Tal imperativo, por exemplo, foi operado sobre mim em múltiplas situações durante a pesquisa. Mesmo que deixando sempre explícita a razão da minha presença, mesmo que a colaboração para a pesquisa tenha sido quase-sempre o motivo explícito de encontro, o fato de estar aí, de passar horas junto e de fazer-me presente com certa regularidade, me colocava no lugar de, no mínimo, um cliente potencial. Depois de evadir gentilmente (às vezes ambígua e dificilmente) as ofertas de serviços, depois de elas terem que me agüentar fazendo perguntas, ouvindo conversas, olhando cenas, a sutileza acabava: “Como é que tu tá aqui e não come? Tu és homem, homem?” Essa era uma boa maneira de chamar a minha atenção sobre o lugar, sobre a lógica do campo, sobre as perspectivas em jogo.

**



das áreas de atuação das prostitutas porto-alegrenses.

Foto: Clenio Lentino. Arquivo NEP

O Alemão era um dos braços direitos do Buda (mítico cafetão, policial e “traficante” de menores, que exercia a chefia geral da região)⁴⁴ IMAGENS e durante um tempo morou, junto com a Janete e a Cristiane pequeninha, na que era a sede de trabalho da organização que seu patrão comandava. O Hotel Aliado, na rua Voluntários da Pátria, entre a Barros Cassal e o Viaduto da Conceição (fechado e selado no final dos anos 90, e quase em ruínas, foi ocupado clandestinamente em anos recentes). Ele fazia parte, num lugar bem específico, de um universo altamente mediado por diferentes formas de violência, onde o dinheiro circulava e podia florescer com certa facilidade. O Alemão não mexia com prostituição nem com outros negócios (como drogas, por exemplo) da organização, segundo a Janete. Tal era a diferença e especificidade do seu lugar e a razão da insistência da Janete em não chamá-lo de gigolô ou cafetão. Seu trabalho era a manutenção da infra-estrutura física dos imóveis do Buda. E isso resulta muito interessante, porque tem a ver diretamente com a constituição dessa história de amor e com as possibilidades financeiras do casal. Ou seja, por um lado, diferentemente dos outros casais iniciais dessa pesquisa, parece que aqui havia menos preocupação por crescer no negócio do sexo, por fazer-se prostituta e cafetão, do que por curtir um amor e uma paixão no limite... Vemos o casal morando em quartos de hoteizinhos do Centro, na Vila Bom Jesus e em uma pensão na Ramiro Barcelos. Nunca em moradias próprias, nunca com carros nem luxos, nem com narrativas de grandes gastos ou viagens. Pode ser que sua decisão de não ser gigolô o mantivesse à margem do grande negócio e das possibilidades maiores (basta pensar no Mimoso da Soila).

A família, então, morou vários anos no segundo andar do Hotel Aliado, em um quarto que dava para a rua e pelo qual a Cristiane aparecia de tanto em tanto para falar e brincar com a sua mãe e as amigas dela. Daquela moradia provêm as melhores lembranças da Janete sobre o tempo da “Volunta”. Nesses anos todos, ela usava “boleta”⁴⁵ e com muita frequência virava a noite batalhando. De madrugada, e ainda sob o efeito da droga, cozinhava para suas colegas enquanto chegava o sono. Os vagabundos ficavam do outro lado, bebendo, conversando, jogando, assando carne e cuidando “as mulhé” na frente dos hotéis e barzinhos, em um estacionamento aberto que ali existia. A Voluntários tinha um intenso movimento 24 horas, segundo me contam várias. Janete vendia seus pratos de refeição tanto para aquelas que, como ela, terminavam a batalha noturna, quanto para as que chegavam cedo de manhã. Assim fazia um dinheiro a mais e talvez precisasse batalhar menos⁴⁶.

44 Ver Tedesco (2009), para uma descrição mais detalhada da figura do Buda, e uma “defesa” quase judicial, de perspectiva relativista, do seu papel como “mediador”.

45 Medicamentos sem indicação médica.

46 Sobre esses anos há um véu. Lembro que na primavera de 2006 quando iniciava a minha relação com elas, estava falando com algumas das colegas de batalha da Janete sobre a vida daqueles tempos na rua. Era uma conversa informal, rápida, de entrada por saída. Eu, então, tentei puxar a Janete como exemplo, que se encontrava ausente, e uma delas, com um gesto de total incredulidade, disse alguma coisa assim como: ‘ahhh... mas a Janete não sabe o que é se matar batalhando...’ Houve troca de olhares e a mulher que falou saiu de cena, meio rindo meio arrependida, com a mão na boca. Nunca mais se falou sobre isso. Há muitas coisas neste universo, e no corpo da Janete, que não estão para ser contadas, verbalizadas, comentadas... muito menos na frente de um pesquisador intrometido.

**

Num trabalho que envolve, a maior parte das vezes, o sistema biológico sexual e reprodutivo dos participantes, temas como o orgasmo e a gravidez (altamente valorados na nossa cultura e separados radicalmente do mundo laboral) requerem uma reflexão e conceitualização especial na ação social local. Ainda mais numa época na qual o uso de preservativos não era costumeiro. Janete fez dez abortos na sua vida... O primeiro nascimento foi no ano 1978, alguns dois ou três anos depois de começar a namorar, e o último, nove anos depois. Quatro nascimentos vivos, no total. Os abortos começaram logo depois do primeiro e terminaram quatro ou cinco anos depois do último, num evento dramático. Depois disso as gravidezes pararam. O casal assumiu consistentemente o uso das camisinhas que a Janete já começara a usar no trabalho.

Janaina e eu nascemos no mesmo ano. Quando ela nasceu, a vida da Janete junto com o Alemão e a vida na prostituição mal estavam começando. A vida da Janete flutuava entre prostituição, teatro e boêmia. Era o final dos anos 70 e Janete rondava os vinte e três. Não moravam ainda no Hotel Aliado, mas em uma pensãozinha próxima. Era um universo cercado por muita violência, consumo e tráfico de drogas, barulho, perseguição policial e largas horas de insônia ou de rua ou de sexo ou de pescaria. Dificilmente poderia ter se estabelecido nesses primeiros anos uma rotina para cuidar de crianças do jeito que Janete teria idealizado, então a Jana foi morar com a avó.

Depois veio a mudança para a Vila Bom Jesus, que não durou muito. Todos os dias Janete pegava ônibus até o centro da cidade para batalhar. Nas primeiras horas da manhã voltava. O marido assumia serviços que alternava com o de cuidar da sua mulher. Mas no meio desse idílio, Janete engravidou de outro homem. O Alemão tinha ido embora com uma ex-namorada. Julio é o único filho que não é do Alemão.

A gente se separou um tempo e foi quando eu engravidei de um namorado que eu tive, porque o Alemão... A gente estava morando junto já, a gente se separou, porque ele foi pra pescar e voltou com a ex-mulher dele, que tinha antes de mim... E ele foi, ficou um tempão sem aparecer... (Ele pegou uma sacola pequena embaixo do braço e disse "negona já volto". E esse "já volto" durou quatro meses.) Com o passar do tempo a situação da Vila foi ficando mais complicada, os homem começaram a ver que eu estava sozinha e quiseram tirar vantagem...

Vendi tudo que tinha dentro de casa, arrumei um serviço de carteira assinada no Centro, numa imobiliária... É tempo de fazer agora o que eu quero. Daí, um dia, eu estava bem bonita, bem arrumada, de cabelão, no salto... Quando ele me viu de novo. Aí voltamos tudo de novo, mas eu já estava grávida do outro namorado. 'Eu engravidei e não vou tirar'. 'Não, sem problema nenhum...' E voltei com ele. Foi só ele me olhar com aqueles olhinhos e eu afrouxei as pernas.

(Claro, é inevitável prestar atenção à saída da prostituição quando o Alemão vai embora. Este "fazer o que eu quero" não deixa de ser instigante e incômodo para os discursos

do movimento, para os discursos que tenderiam a entender a autonomia como uma obsessão libertária individualista e profissionalizante. Posso ver a Janete como muitos de nós, decidindo por um amor, por um grande amor... tendo que negociar cartas importantes, desistindo de algumas coisas para ganhar outras que, parece, davam-lhe muito mais felicidade. Ficar ou não na prostituição, arrumar ou não um serviço de carteira assinada, nada parecia tão importante como ficar com esse homem de olhos encantadores. Mas a prostituição estava intrinsecamente ligada a ele. Não imagino uma obrigação, mas a constituição de uma unidade lógica/afetiva. Não imagino o Alemão obrigando-a ou alguma ação do tipo, mas quiçá ela se encontrando com um universo que era indivisível. Nem imagino a Janete voltando à prostituição no tom da resignação e da chantagem, mas da volta ao lar perdido... com a assimetria de gênero que lhe é constitutiva).

Julio, tanto quanto Jurdemir -que chegaria dois anos depois- e Janaína, a mais velha, foram deixados aos cuidados da avó na zona sul de Porto Alegre. Os três primeiros filhos nascidos saíram diretamente do útero para a casa da avó viúva, que, junto com a tia, os esperava no hospital. Janaína, Julio e Jurdemir, continuariam a senda nominal dos batizados pela viúva do José, mãe da Janete e da Jaqueline. A mãe não gostava do Alemão, não gostava da vida que a Janete tinha ao lado dele. “Para ela era tolerável estar envolvida com drogas, que nem ela, mas não ter um vagabundo do lado.” Ela própria, a Janete, “no meio da confusão daqueles anos”, tampouco tinha como manter uma criança, era melhor para todo mundo, mesmo com as dores da separação e dos julgamentos morais, deixar as crianças morando com a avó.

O que sente mais isso até hoje é o Jurdemir. Ele me atira na cara direto. Ele chora quando fala comigo, chora muito... Na verdade, eu acho que ele sempre quis ser criado por mim... Eu tento explicar pra ele que não tinha condições de levar...

A Nega e o Alemão iam todos os finais de semana vê-los. Levavam dinheiro, presentes, tentavam construir uma relação de presença e carinho com os filhos. A mãe, lembra Janete, não os deixava entrar. A visita era na porta. Organizava cadeiras, fazia um café e ficava todo mundo no quintal. “Não deixava as crianças serem muito abraçadas ou agarradas pela gente”. Em um momento, quando a mãe considerava oportuno, dava por encerrada a visita, guardava as crianças e entrava. Desse modo, quando a mais nova nasceu, Janete percebeu que essa relativa não-presença, mas principalmente, as palavras da sua mãe nos ouvidos das crianças, trazia um efeito que começou a lhe parecer ruim. Distância, algo de rancor. O casal morava no Hotel Aliado, mas seria o início da perseguição e da decadência. Os anos mais brilhantes, de maior intensidade na vida e na batalha, terminariam logo. É o final de 1987, Janete estava novamente grávida, seria a sua última filha. Então o Alemão decide ficar com a pequena, não entregá-la à avó, criá-la junto. Chamou-se Cristiane e é quem hoje acompanha os gozos e felicidades da “nega maluca que nunca usou calcinha”. E se afirmo que foi o Alemão quem decidiu, é porque a Janete é taxativa na afirmação.

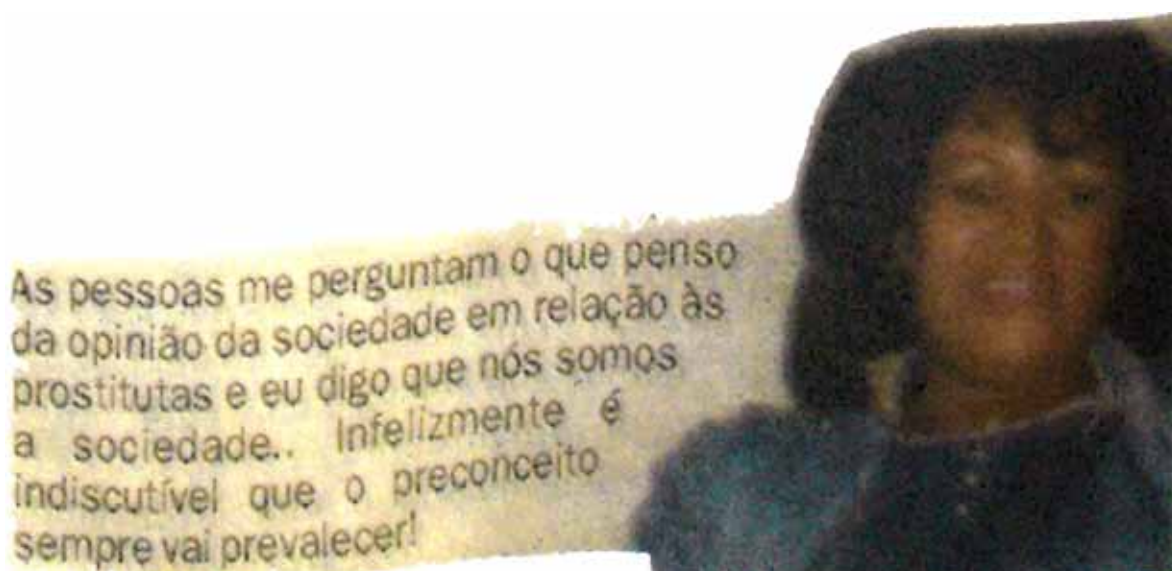
Ele... foi ele quem decidiu. Ele disse 'essa não vai ser com letra J'. 'Essa vou criar, tua mãe não vai pegar'. Ele tomava essas decisões. Ela

chamava ele de vagabundo, de beberrão. Eu... não me chamava de prostituta.... mas de... de... china... China da Voluntários...

Como tantos outros dados que a performática Janete joga para a cara estupefata dos entrevistadores neófitos, esse dos dez abortos é mais uma provocação. Ela estará sempre colocando no limite os seus interlocutores, pronta para arranhar qualquer assomo de moralismo ou surpresa. Janete é o limite da transgressão, uma espécie de convulsão exagerada e perigosa de amor romântico setenteiro...

Mas para além das provocações, o tema dos abortos da Janete nos fala sobre o lugar da gravidez e as suas conexões naquele universo, naquelas relações. A razão que, na memória, motivou os abortos era uma e simples. Não eram filhos do Alemão. Mas como sabê-lo? Quando a Janete começou no sexo e na batalha, a camisinha era um objeto muito estranho. E durante muitos anos assim foi: não se usava. A tecnologia contraceptiva não estava tão desenvolvida nem tão acessível quanto hoje; muitas das 'pílulas' ainda estavam em fases de provas ou tinham efeitos colaterais nos anos 80, por exemplo, além da constante dificuldade que, para muitas mulheres e casais, implica a disciplina necessária para o seu uso eficaz. Por outro lado, o programa incluía, na maioria das vezes, a ejaculação do cliente dentro da vagina da mulher. Dessa maneira, as probabilidades de uma gravidez como resultado das práticas laborais eram muito altas. O aborto era uma prática bastante comum na prostituição da época. A Chris, ex-Gruta Azul, com quase vinte anos na profissão, teve cinco abortos. A Renata, nove, antes de ser ensinada/obrigada pela Soila a tomar pílulas. E assim muitas delas. Só as que tinham muito clara a sua decisão de não ter (mais) filhos, e que conseguiam ter um estrito controle sobre seus corpos, conseguiam reduzir ou evitar os abortos. Nilce, por exemplo, depois do nascimento da Juliana solicitou uma ligadura de trompas.

A única gravidez não produzida com o Alemão que se deixou concluir foi da qual o Julio nasceu. E aquela, claramente, não era do Alemão, pois, lembremos, eles estavam temporariamente separados. Mas e os outros? Como saber?



- Como tu sabe que o Jurdemir, por exemplo, é filho do Alemão?

Ahhhh pois é! Aí é que tá, né? Sabe aquela coisa? É que a mulher sabe... Quando a gente ficou trepando direto, direto, direto... Tu sabe que... como é que vou te explicar? É que com alguns clientes não chegava nem a gozar dentro, fazia sexo oral.

- Tá, Janete, mas com muitos gozava dentro...

Sim, mas... É que eu estava com ele direto... Foi uma época bem legal. Sabe quando tu tem uma fase bem legal na relação? Que não tinha hora, não tinha lugar, não tinha momento? Foi quando eu engravidei. E ele disse: "Esse tu deixa..." Porque automaticamente quando eu sabia... ele também.

- E esses outros que tu abortou?

Ahhh não, eu sabia que eram de... de... de... clientes... Porque teve uma época que o Alemão teve um bom tempo hospitalizado no Partenon, por um problema pulmonar... Aí eu engravidei, não tinha como!!!

- Eu acho isso muito interessante, como saber de quem é o filho?

- A mulher sabe. E eu não sei se tu sabe de um detalhe. Quando a mulher está transando, e num momento atinge o óvulo, coisa assim, no mesmo momento te dá... na garganta, aquela ânsia... entendeu? Cada vez que me engravidava sentia, na hora... Depois dele gozar, depois tu sente essa coisa de ânsia de vômito. E quando tu não goza, no outro dia tu sente assim, como é que vou te explicar, parece que tu tá no terceiro mês de gravidez... mas foi ontem. Quando tu não goza tu vai sentir o efeito é no outro dia [o que significa que na opção A, sentir na hora, ela gozou?]. O organismo sente. A mulher sente tudo. Daí já pára a menstruação... é só esperar um mês, parou a menstruação? Tá grávida... Aí eu corria lá pra sonda... Lá em Alvorada era que eu fazia...

Rosângela, uma bela prostituta negra com mais de 45 anos de idade que se juntou recentemente à militância do NEP, me conta que tem um "marido" com o qual teve três filhos antes de adquirir a AIDS. Não era ele o único com quem tinha sexo (ou fazia programa) sem camisinha. Contudo, era ele quem se constituía no seu parceiro. Os filhos, então, são dele, isso não podia estar em questão. Assim, o Alemão assumiu o Júlio, talvez num exercício de pragmatismo amoroso e vital; o que estava em jogo não era a biologia, nem a presença fantasmagórica dum outro homem... o que estava em jogo eram os anos por vir, a sedução, o ficar juntos, seu próprio poder e plasticidade. Quiçá ele tenha assumido o Júlio como quem paga uma dívida. Eu fui embora, agora tenho que assumir, ou algo assim⁴⁷.

As quatro gravidezes que a Janete deixou completar não foram escolhidas à toa. Esses filhos nasceram no marco do amor estabelecido. Janete-e-o-Alemão não era um casal de união temporária. Era um casamento, no sentido mais dogmático que a nossa cultura deu para essa palavra. Foi um casamento para toda a vida (espaço-temporalmente); um amor total, feito para penetrar todos os buracos da experiência, capaz de informar-nos segredos dos eventos reprodutivos. "Nele eu achava tudo que precisava". Tratava-se de um sistema lógico, simbólico,

47 De um modo similar, sem esquecer as diferenças que dizem respeito a gênero/família, a Guga será filha da Dete, mesmo que tenha sido parida pelo ventre da outra mulher do seu marido, mesmo que ela tenha decidido não ter filhos.

emocional, que produzia a experiência total da vida presente e que se articulava, claro, com a memória e a trajetória anterior. Vejamos, como nos mostrava a Dete nas suas narrativas iniciais sobre a menstruação, que toda uma biologia e uma fisiologia fugitiva das explicações “científicas” estabelecidas era perfeitamente vigente na experiência dessas mulheres. Um saber no qual os eventos corporais não eram funções biológicas autônomas (nas ciências médicas alopáticas os eventos e sistemas tendem a ser relativamente autônomos ou, no máximo, conectados somente de maneira intra-corporal), mas estavam diretamente ligados ao universo dos desejos, aos afetos coletivos e a inexplicáveis mas certas razões naturais (a temperatura d’água, a ânsia na garganta, o ser mulher como categoria explicativa inexplicável).

**

Janete nos coloca na senda da compreensão das relações entre orgasmo feminino, gravidez e família nas políticas dessa prostituição que vemos aqui. Mas é necessário ir à Soila, para podermos compreender mais claramente esse assunto. Atrevo-me, por enquanto, a sugerir uma dúvida que desdobraremos depois. Eu não tenho certeza de poder incluir os dez abortos numa hipotética pergunta pela sexualidade daquela Janete... Esses abortos eram parte da ética do trabalho/família, da fabricação desse corpo-profissional/conjugal que operava uma intensa tarefa de domesticação do erotismo e de dessexualização da prostituição... O aborto seria, desde a perspectiva do poder, um procedimento de dessexualização e de proteção da unidade familiar/produtiva, porque simultaneamente lembrava que aquilo que acontecia com os clientes não podia ter nada a ver com sexo, nem com prazer, nem com familiarização. A gravidez colocava em risco a família, a produção e “a cidadania”⁴⁸. Mas, como veremos, o assunto é em chave fechada, pois orgasmo e gravidez constituíam um sistema só naquele universo, a materialização de diversos riscos e ameaças.



“Os quatro fantásticos”: Cristiane. Autor desconhecido. Arquivo pessoal, Janete.

48 Lembremos todos os esforços e políticas mais ou menos explícitas de “controle da natalidade” ou de “planejamento familiar” que tem acontecido na América Latina nos últimos 40 anos, que estão vinculadas com ideais de produtividade social, de cidadania planetária e que atingem, principalmente, os grupos populares. Jardim 2009, Heilborn et, all 2006.

2.3 Soila > Núcleo Volunta e General Vitorino

A Voluntários fervilhava de mulheres espalhafatosas e de mocinhas que arretavam a timidez com botas de salto alto e minissaias coloridas. Uma dessas era ela, Soila, a mais recente mulher do promissor Mimoso. 1984. E o cara da janela, gordão, feio e onipresente, era o Buda, que cuidava tranquilo de toda alma que respirasse na região. Uma cidade na qual, segundo contam, com a exaustiva coordenação da Polícia Civil, circulava a maconha e a cocaína, o sexo e o dinheiro com a mesma fluidez que o churrasco e o chimarrão de boca em boca. Soila conta que a Voluntários era um dos centros de comércio sexual com menores de idade durante os anos 80. Buda era o patrão; garantia, eficazmente, que elas pudessem trabalhar. Ali elas chegavam, trazidas diretamente por ele ou, como Soila, da mão de algum marido.



Arquivo pessoal Soila

Quando eu cheguei lá pela primeira vez, a faxineira do hotel me olhou da cabeça aos pés e me perguntou a idade. 'Dezessete', respondi. 'Ah, mas tu é velha, hein?' É que, por exemplo, a Renata começou com treze.

Logo que eu cheguei, o Mimoso queria me vender pro Buda. Não deu. Nunca soube por quê. Só sei que não deu. Mas o negócio nem foi comentado comigo, é a coisa mais louca. Buda e outros foram jogar cartas no apartamento [logo depois de ela ter iniciado na prostituição, Mimoso, Renata e Soila se mudaram para um apartamento na Tristeza, a promessa da casa grande em Ipanema acabou rápido] pra me avaliar, eu fiquei sabendo disso depois, quando eles foram embora e o negócio não se fechou. Eles só falaram do jogo.⁴⁹

É a partir desse momento que um peso muito importante na consolidação familiar começa a se dar. Mimoso era uma espécie de patriarca, no mais clássico sentido da palavra, fundador de uma família que girava ao seu redor e na qual o projeto coletivo ultrapassava qualquer anseio individual (especialmente das suas mulheres). Soila não tinha praticamente nenhum vínculo familiar próximo, além de uma relação bastante conflituosa com uma prima. Um dia, pouco tempo depois de conhecer o Mimoso, mas ainda antes de começar a batalhar, Soila descobre e conhece o seu pai; vínculo potencial de parentesco.

...então contei pro Mimoso, aquela história toda. Uma vez que a gente estava conversando lá na casa dele, que ele me levava de vez em quando lá em Ipanema. 'Eu conheci meu pai faz pouco tempo, ele tem um bicho assim que nem o teu.' 'Tem um galo de briga?' 'Isso aí...' 'E como é o nome dele?' 'Rogério...' 'Mas... não é o Pacheco, né?' 'É, conhece?' 'Mora lá em Santo Antônio? Assim meio japonês que nem tu?...' 'É, tu conhece?' Se conheciam faz anos... Daí ele cortou qualquer possibilidade de eu falar com ele, porque meu pai conhecia toooda a história dele... Ele disse pra mim que não ia me deixar ficar com ele, porque ele já tinha comido duas filhas dele... 'Ai! Não acredito, nem quero mais conhecer uma pessoa assim...'

Mimoso e suas primeiras duas mulheres estavam no centro nevrálgico da prostituição naquela cidade; e estavam querendo jogar e crescer. Ele, afilhado do Buda na Voluntários, queria independência total, ser também um chefe da rua, por isso, quando as suas mulheres fizeram 18, migraram da asa protetora do ex-delegado da polícia, para construir o próprio ponto na Rua General Vitorino. Como todos os cafetões da época, foi inimigo, submisso e parceiro dos “ratos”⁵⁰ que governavam “os baixos mundos”. Ao longo da década, ele se fez dono do seu trecho de rua, amo e senhor dos corpos das suas mulheres e de quanto homem ou mulher pensasse em tirar dinheiro do mesmo pavimento. Seus três irmãos aprenderam dele o negócio e se submeteram às regras impostas. Crescia um exemplar negócio familiar sob seu comando.

Produto de um trabalho familiar intenso e bem administrado pelo Mimoso, a Soila alcançou em menos de dez anos um padrão de vida, um universo de existência, de sonhos e de possibilidades, que a sua condição de moça pobre do interior (sem primeiro grau completo) não lhe permitia... e que não lhe permitiu completar o primeiro grau. Estudar era uma proibição

49 Comentário inserido pela Soila na leitura de uma versão preliminar desta narrativa.

50 Policiais civis

explícita do Mimoso. “Pra ele não convinha, né, Miguel?” Contudo, o topo da riqueza só chegará anos depois...

Mimoso era uma espécie de onipresente marido que a cada noite fechava contas com a totalidade do dinheiro ganho por elas... Declarado, confessa a Soila, sob ameaça de surra se a mentira fosse detectada. E não era pouco, não. Nunca fez falta nada nas casas. O dinheiro sobrava, o luxo, os caprichos, as festas, as roupas, a colaboração para as famílias, para os guris que trabalhavam com ele e jogavam futebol financiados pelo seu bem-feitor. Mas isso não aconteceu de um dia para outro, foi uma cuidadosa tessitura de vinte anos em que toda a família tinha que participar, acompanhar-se e “ser de fé”.

O negócio exigia um engajamento tal, que a prática corporal das mulheres não colocasse em risco a família, a integridade da esposa/trabalhadora e nem os ganhos financeiros. Uma cuidadosa construção corporal era necessária. Os anos 80 foram os anos em que as bases dessa corporificação, das redes, da família, se fundaram. Os anos de tomar conta da rua e das emoções.

Soila batalhou mais de vinte anos na rua. Todos os dias. E durante os dez primeiros anos, no sábado tinha que fazer o dobro de programas para descansar no domingo. Todos os dias ser da rua, desde uns meses depois de começar o namoro. Todos os dias ser da rua, dos 16 aos 37, quando o sol começava a cair. Fazia 15, 20, 30 programas por dia, mas houve dias de 40, 60, em tempos que a família precisava de mais dinheiro, em dias ou semanas em que alguma das mulheres estava doente ou que o Mimoso precisava pagar alguma dívida, dívida ou dádiva. Tudo sem camisinha. Tudo entre quinze ou vinte minutos. Então se fez usuária do *lacto-vagin*, um medicamento cuja prescrição médica ela não consegue descrever com exatidão, mas que era usado por todas para lavar por dentro depois de encerrar o expediente⁵¹. Era uma verdadeira e familiar “indústria do sexo”, produção em série.

Consistentemente com essa lógica industrial/patronal/conjugal, assim como estudar, gozar – ter um orgasmo, sentir prazer sexual com o cliente - também estava explicitamente proibido. Afinal eram prostitutas, trabalhadoras e esposas, as que estavam aí, não “putas sem-vergonha”. Não era para gozar, não era para sentir prazer que deitavam com esses outros; era para conseguir dinheiro, para aportar na construção do projeto familiar. Durante todos esses anos, Soila tomou pílulas contraceptivas de maneira clandestina, não só porque não desejava ter filhos, mas porque naquelas ruas se sabia que “só ficava grávida quem tinha gozado...”. Eis uma relação curiosa entre um e outro evento (orgasmo e gravidez), que nos obriga a pensar nos lugares e limites que ideias sobre o corpo, a sexualidade, a família, o trabalho, a produção, o prazer tinham no universo narrado. “Se uma mulher queria que o Mimoso a largasse, só precisava ficar grávida.” Assim, quando Soila foi ganhando intimidade com a Renata, descobriu que ela abortava com muita frequência e com muitos estragos para seu corpo. Renata era uma moça mais nova, viciada em “boleta”, e com muito menos educação e experiência no mundo-

51 É interessante ver que num estudo biomédico realizado na UNICAMP sobre a relação entre duchas vaginais e perda do equilíbrio da microbiota vaginal em mulheres profissionais do sexo, mostra que contrariamente ao senso comum, os problemas vêm menos pelas duchas e mais pela “alta frequência” dos coitos (sete ou mais na semana, segundo o estudo!) (Giraldo et al. 2005).

fora. Sô, então, começou a acompanhar solidária e amorosamente as angústias e decisões da outra. Levou-a uma tarde, em segredo, à farmácia próxima do ponto de trabalho para comprar suas primeiras pílulas e lhe explicar que não era verdade que a gravidez denunciava um gozo extra-marital.

Elas aprendiam a fazer programas, a serem as mulheres dos seus maridos, a lidar com os “trouxas” para depois se descobrirem “prostitutas”. “Foi um dia, que a gente estava na quadra, já levava um tempo fazendo programas, que passaram uns guris num carro e nos gritaram, nos xingaram... foi aí que a ficha caiu.” Inseriam-se dentro de um universo de imagens que antecedia esses corpos (corporificação), que já se atualizava nos corpos das suas colegas mais velhas, dos seus clientes e, como no caso do Mimoso, nas pessoas dos seus maridos. Aprendiam das outras. Recebiam conselhos dos clientes mais próximos. Acatavam a doutrina do marido-patrão. Mimoso, como parece que era uma prática comum da época, controlava o tempo que as suas mulheres gastavam dentro dos quartos, espiava alguns programas por, segundo contam, pequenos buracos nas paredes (aqui, mais uma vez, o que menos importa é se os buracos existiam ou não, mas a eficácia simbólica da enunciação). Se demoravam mais que o devido, eles, principalmente no início do processo formativo, efetivavam a sua presença. Tossiam, comentavam em voz alta com frases indiretas (“bah, mas já está tarde, hein?”) ou diretas (“Tá, Soila, tá demorando... tá tudo bem aí dentro?”), batiam à porta e, se nada disso funcionasse, alguém terminava machucado. Tudo isso, claro, era acionado como um sistema de controle em favor da segurança delas, pois houve casos nos quais clientes abusaram das mulheres no interior dos quartos fechados. A violência dos clientes é uma virtualidade sempre presente, um fantasma, uma ameaça que justifica a existência do controle.

Mas, como podemos ver, a freqüência da violência dos maridos, e será também a das polícias, não era virtual, mas se constituía de um mecanismo constante e fundamental na familiarização e corporificação de si mesmos e desses sujeitos prostitutas, suas esposas. Não era um aprendizado superficial, verbal, o que eles lhes forneciam... mas uma sorte de aprendizado “pré-reflexivo”⁵², de fazer o corpo, a percepção e as relações, num outro patamar de sensações e emoções. “Ele não admitia que a gente fizesse mais do que papai e mamãe.” Eram castigadas. “A gente apanhava na cara quando ele descobria que a gente fazia alguma coisa a mais. Vocês que provocaram!”. Nessa transformação do corpo, a violência, a marca direta no corpo, a presença da dor, do sangue e das cicatrizes, era fundamental⁵³.

“Tu já viu um galo de briga quando apanha?” Assim concluiu Soila a história do único dia em que a Renata bateu no Mimoso. “É que a Renata era muito revoltada... Gringa, que nem tu”, explicava a Soila para a Dete uma noite de cervejas e gargalhadas. Dete afirmava que o

52 Voltamos aqui à ideia de “pré-objetivo”, na teoria do primado da percepção de Merleau-Ponty (1990, 2006), que será fundamental para Csordas (1990) na construção do seu “paradigma do embodiment”. Também Crapanzano (1994) se refere a esse tipo de aprendizados quando discute as perspectivas sobre “as emoções” que alguns antropólogos constroem.

53 Clastres falará da tortura nas sociedades “primitivas” como espécie de corporificação da norma e dos eventos ao seu redor (2003). Silva comentará das cicatrizes nas travestis como elemento fundamental na invenção dos seus corpos e dos seus femininos, como memória da luta, transgressão, ameaça sentida e comunicável (1993).



Mimoso nunca teria conseguido domesticá-la, porque ela o teria espancado igual. Mas Soila, analisando cuidadosamente a história, explicava que a Renata muito que tentou, mas que, quando ela a conheceu, a menina tinha catorze anos e estava amarrada por uma coleira. Era assim que o Mimoso agia. Dete dizia que não, que com ela não teria conseguido. E Soila operava então a razão das diferenças de idades, tanto a existente entre Dete e Renata no momento de entrar na prostituição (20 e 14), quanto a delas com seus maridos (1 e 15 aproximadamente). Domesticar é sem dúvida a palavra mais adequada para o processo operado pelo Mimoso, a corporificação da obediência e do temor de Deus.

Um dia dos anos 90, na boate familiar, Renata, bêbada e presa da raiva e dos ciúmes pela Clara (a terceira esposa do Mimoso), ameaçou com uma faca a cara do Mimoso. Perante o olhar das suas mulheres e empregados, Mimoso deixou-a terminar, só para sentenciar: “vamos pro banheiro, Renata”. Era essa a frase que sempre antecipava os castigos em lugares públicos. No banheiro fechado, Renata recebeu uma das piores surras da sua vida. “E apanhou, isshh... a-pa-nhou!”. Soila, desesperada, ouvindo o interminável barulho dos golpes, inventou que na porta alguém procurava por ele. Inventou qualquer coisa. Um dos garçons foi lá, bater na porta e avisar o patrão. Deteve-se. Soila então correu para o banheiro. “Tu já viu um galo de briga quando apanha?”

III. PROGRAMA NÃO É SEXO. Prostituição e “Predação Familiarizante”.

*E do meu corpo os leves arabescos
Vão-te envolvendo em círculos dantescos
Felinamente, em voluptuosas danças...*
Volúpia. Florbela Espanca.

3.1 Quando o programa não é sexo.

Eu, como muitas pessoas que se aproximam ao tema da prostituição pelo caminho dos “estudos de sexualidade”, assumia que se alguma coisa a mulher prostituta faz é “trepar”, “transar”, ter sexo por dinheiro. Afinal elas, além de serem mulheres urbanas contemporâneas, são, hoje no Brasil, “profissionais do sexo”. Seja como opressão ou como transgressão sexual, seja como prática erótica, como “perversão” ou como simples “mercado”, vincular sexualidade e prostituição é uma operação naturalizada para muitos de nós. O programa⁵⁴, então, seria uma prática sexual que a mulher prostituta significaria, representaria, de maneira especial. A prostituta (aquela eterna abstração), teria em um dia 5, 10, 15, 30 relações sexuais (aquela eterna...) com 5, 10, 15, 30 homens diferentes (aquela...).

Mas um dia, sentados na sala do Núcleo de Estudos da Prostituição (NEP) com Dete e Soila, com 45 e 43 anos, tais estabilidades acabaram de vez se desmanchando. Desde o início da pesquisa eu me interessara pela sexualidade dessas mulheres, pelo seu erotismo, pelas maneiras como no percurso da vida foram construindo e sentindo seus corpos (trajetórias corporais). Muitas das nossas conversas giravam esses redores. Era o 24 de maio de 2007, levávamos nove meses nos conhecendo e apaixonando, e falávamos confortavelmente sobre sexo. Elas me contavam histórias que não eram delas, mas de colegas e amigas. Apareceu o assunto do sexo anal. Pergunto então se elas “dão o cú”.

- Não, em geral não... - diz a Soila.

- Mas dá?

- Dou, claro, mas não transando –afirma [não transando? –penso eu- Tem como ‘dar o cu’ sem ser transando?–].

-Ahhhh eu já gosto é no amor! No programa não gosto. Já dei, mas não gosto –revira com força a Dete.

Então eu pergunto, sinceramente confuso:

-Mas Só, como assim “não transando”? E o programa não...

Ela me interrompe com um olhar de lástima.

-Mas tu não entendeu nada, né Miguel? –conclui taxativa.

54 O programa é, pelo menos na prostituição de rua, o objeto principal da transação entre cliente e prostituta. É uma relação cujas condições e limites são negociados explicitamente entre os dois termos e que, geralmente, começa com o acerto financeiro e termina com a ejaculação do cliente.

Então Dete continua:

-Ai, no amor eu gosto! Gozar assim é uma coisa... Tu fica assim, com as pernas tremendo... Eu adoro!-

E Soila reafirma [sofisticando ainda mais a reflexão]:

-Eu transando não, e antes dava menos... porque não precisava tanto, tinha meu corpo mais... [com as mãos desenha uma silhueta bem esbelta].

Atento a essa lógica, fui percebendo que toda uma complexa conceitualização, uma política corporal e sexual, que distinguia totalmente entre o sexo e o programa, estava presente nas narrativas biográficas dessas quatro protagonistas, assim como nas falas de outras mulheres prostitutas no meu presente etnográfico. Além disso, era um tipo de distinção que se juntava com outras que eu vinha tentando compreender já não desde um olhar universalista da prostituta, mas desde as trajetórias e processos de corporificação específicos dessas mulheres. Mulheres prostitutas que, voltando de fazer programa, me diziam que estavam chateadas porque fazia dois meses estavam “virgens”, fazia dois meses não tinham sexo. ‘Oficinas de Prevenção’ no NEP nas quais mulheres de diversas idades afirmavam a distância radical, corporal, sensível, prática entre o sexo e o programa (“tu não sente, Miguel, entende?” / “Com meu marido eu não faço isso [‘sacanagem, putaria’], que tal; isso é só no programa”). Conversas em que o programa era sistematicamente pensado como alguma coisa que, para elas, não tinha –ou não devia ter - a ver com sexo. Algumas, como a Soila e a Janete, estabelecendo uma relação excludente (se é programa, não pode ser sexo); outras, principalmente mulheres mais novas, submetendo a diferença às aventuras do dia (“juntando o útil ao agradável”).⁵⁵

O que fazer com essa afirmação radical? O que fazer com o programa que não é sexo e o sexo que é amor? Como opera na prática do corpo e como foi construída a afirmação da Soila, no dia em que nos conhecemos, de que “fora daqui eu sou quase uma freira”? O que sustenta em pé a posição da Janete, da libertária Janete, sobre não gozar com cliente nenhum? E o que fazer com a Dete contestando com fúria tais restrições e separações? Como entender a Nilce, sentada na praça fumando e falando putaria, quando conclui dizendo que ela é um mulher conservadora?

O que é que isso tem a ver com gênero, com geração e com formas específicas de prostituição? Ou seja, como esses conceitos se transformariam nas suas próprias trajetórias, como funcionam para mulheres de gerações mais recentes ou para mulheres cuja experiência atravessa outras formas de prostituição?

A “teoria da dissociação”: pequeno parêntese.

O mote das separações vitais (prostituição/o outro –família, trabalho, sexo, entre

55 É muito interessante observar como hoje a fronteira entre sexo e programa não é mais vivida da mesma maneira, não só para as garotas mais novas, ainda que para elas seja mais “natural”, mas também para as que estão por volta dos 45-50 anos de idade. Hoje as fronteiras são negociadas, são permeadas, uma coisa pode se transformar, eventualmente, em outra; mas dificilmente se perde a noção de que existe uma fronteira, de que não são, claramente, a mesma coisa. Essas mudanças estão no cerne do meu trabalho.

outros), e portanto o das conjunções, é mais ou menos constante na bibliografia brasileira sobre prostituição. Talvez o trabalho mais representativo seja o da antropóloga Claudia Fonseca e o da sua discípula Elisiane Pasini. Fonseca sustenta sua hipótese da “dupla carreira da mulher prostituta” quando pesquisa na Praça da Alfândega em Porto Alegre. Tendo por um lado a família e por outro a profissão, tal lógica suporia a existência mais ou menos autônoma e principal desses dois campos de relações, entre os quais a mulher, através de uma série de estratégias e agenciamentos femininos, saberia estabelecer os vínculos e as distinções. Devido a uma ordem cultural de camada popular que orientaria e explicaria as práticas das mulheres pesquisadas, primária a carreira afetiva/conjugal (familiar) sobre uma hipotética carreira profissional, o que deixaria na figura do “véio” (freguês mais ou menos fixo e duradouro) a possibilidade de juntar nos anos da velhice os dois campos (2003b). No seu trabalho, Claudia Fonseca apresenta o tema família como contraponto e complemento à prostituição na experiência das mulheres, e traça um relativo *continuum* (de sociabilidade, de práticas de família, de relações de gênero) entre o bairro e a Praça. Assuntos como produtividade, política, amizades, sexualidades não são incluídos nas análises.

Já Elisiane Pasini se centra na descrição dos “limites simbólicos” que na prática do programa fariam possível a separação e o convívio entre a prostituição e a sexualidade, dando um destaque especial ao uso da camisinha e ao mítico “não beijar o cliente na boca” (2000 e 2000b). Ainda que sem muita problematização sobre as maneiras como esses limites são construídos, ela se permite incluir amantes e namorados dentro do outro lado, e não só família conjugal. Do mesmo modo, Araújo (2006), usando-se das “técnicas corporais” de Mauss, constata também em Goiânia a interdição de beijar na boca e o uso da camisinha como práticas que simbolizariam “a intencionalidade de dissociar o corpo do prazer” (o sublinhado é meu), o ato sexual realizado com o companheiro e com o cliente. Para ele, a prostituta negocia performaticamente sua identidade estigmatizada marcando diferentes “representações” (“barreiras simbólicas”) entre dois espaços que corresponderiam, como em Fonseca, à divisão trabalho / família: a rua e a casa. Vemos, nesse caso, como parecia norma na aproximação sócio-antropológica brasileira à prostituição nos anos 80 (Gaspar 1984), um foco interacionista e fortemente racionalista, já criticado por Fonseca (2003b).

Tedesco (2008), sobre mulheres prostitutas em Porto Alegre, retoma essa discussão para começar a problematizá-la trazendo à tona narrativas sobre os companheiros, o mundo dos afetos e do comércio, e a tensão entre práticas cotidianas e tendências discursivas. E ainda que não se debruce sobre isso, seu exercício de reflexão traz à tona um assunto que parece tomado por dado nos outros autores... Afinal, quem são esses companheiros? Qual é o estatuto dessas famílias de que nos falamos? Que tão sustentável é esse jogo de separações? Quais são os termos do antagonismo? Como mudam os tempos e as formas da prostituição?

Mudando de contexto e de cenário de discussão, Deschamps (2006), para as mulheres que fazem *trottoir* nas ruas de Paris, detecta um ponto importante que contrastaria a visão proposta por Araújo... de qual prazer estamos falando? Do prazer para quem? Ela percebe muito

sagazmente que as narrativas sobre não gozar e sobre separar sexo de programa não eliminam uma importante política sobre o prazer. A existência de um “orgasmo monetário” feminino diretamente relacionado com o orgasmo sexual masculino, que é fundamental na prática da prostituição. O prazer não é só sexual. “Enquanto o cara faz o dele eu penso nas contas que vou pagar... e aí é muito bom!” – me diziam várias mulheres em Porto Alegre. Desde uma perspectiva psicológica dicotômica, poderia pensar-se numa dissociação mente/corpo, e talvez seja isso o que Araújo sugere com a separação prazer/corpo (imaginando o prazer como uma função mental, no programa estaria “só” o corpo). Desde as narrativas escutadas, e desde uma perspectiva da “corporificação”, é necessário pensar na experiência de corpos e prazeres que são diferentes (cliente e prostituta), assim como de experiências de trânsitos corporais (perspectivas em corporificação).

Então, ainda que Tedesco e Deschamps não eliminem o assunto das dissociações, das duplas carreiras, permitem-nos olhar para ele com uma complexidade maior. Também o meu campo está prenhe dessas dicotomias e das tensões e negociações entre elas. Trata-se de um sistema de relações de perspectivas, de potências, de emoções e de pessoas que nos chama a atenção sobre os estatutos do prazer, da família, da profissão, dos afetos, do sexo... e de como esses conceitos são e se fazem carne, desejo, impulso, reação. E de como se transformam, se modulam, se negociam consigo e com os outros. Talvez uma perspectiva de trânsitos e diferenciações, antes que de dissociações algo naturalizadas, seja mais enriquecedora para compreender as complexidades do campo.

3.2 *Entre sexualidades e parentescos*

Depois daquela conversa com a Soila e com a Dete no NEP meu ouvido se aguçou e a tranquilidade que sentia quando afirmava que fazia uma tese sobre sexualidade (mítica e autônoma) se esfumou⁵⁶. Então, é “sexualidade” o melhor patamar teórico para aproximar-me às práticas corporais, às formas de corporificação que essas mulheres estão narrando? Ou melhor, é legítimo incluir, sempre, a experiência corporal do programa na categoria “sexualidade” quando elas afirmam que não é sexo? O que é que entendemos por sexualidade, afinal?

Na introdução do importante livro *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*, Maria Luisa Heilborn e Elaine Reis Brandão afirmam:

O olhar antropológico caracteriza-se, em particular, por tomar de maneira mais ou menos radical a afirmativa de que os temas a serem investigados fazem sentido somente a partir da teia de significados e relações sociais que os sustentam em um determinado contexto. **Assim, o que é sexo para um certo grupo não necessariamente é para o outro, e os nexos estabelecidos entre essa dimensão e as demais da vida social também variam.** (...) Se essa é uma aposta antropológica mais ou menos consensual, é igualmente verdade que, para efeito de construção de um dado objeto ou de uma perspectiva, é necessário fixar um ponto arbitrário onde paramos de inquirir e desconstruir nossas pressuposições para que a investigação possa prosseguir. Nesse sentido, adota-se sempre uma definição do que se está concebendo por atividade sexual, o que depende fortemente das perguntas e problemas que orientam a pesquisa. **Ter claras as implicações dessas decisões –a um só tempo teóricas, metodológicas, políticas e determinadas pelas circunstâncias de financiamento– é condição importante para uma postura não-ingênuo diante dos “dados”** (1999: 8).

Para meu caso, e mesmo com algumas diferenças de ordem teórica, é na primeira parte do trecho citado onde começo a enveredar os argumentos e perspectivas. “...o que é sexo para um certo grupo não necessariamente é para o outro, e os nexos estabelecidos entre essa dimensão e as demais da vida social também variam.” No percurso da introdução, como no percurso do livro referido, as diferentes tensões e versões dos construtivismos sairão à superfície⁵⁷.

Se assumirmos uma versão forte do princípio antropológico de que as coisas são culturalmente construídas, podemos pensar que não são só expressões diversas de mais ou menos as mesmas coisas, como sendo essas coisas universais, mas que as coisas, elas próprias e não só sua expressão e simbolização, têm existências diversas nos diversos tempos e lugares. É a versão “radical” do construtivismo social (Vance, 1999). Ao contrário, na “middle-grounded version” parece estar aceita a suposição da existência de um fundo corporal, emocional e simbólico universal comum. Uma certa pré-culturalidade da espécie. Parafraseando a crítica da

56 Sobre a sustentabilidade das categorias de gênero e sexualidade enquanto categorias autônomas ver: Correa 1996.

57 Sem dúvida, é interessante perceber a última parte da citação em contraste com a primeira. A “não-ingenuidade” proposta pelas autoras está relacionada com a fixação de uma dimensão conceitual em razão dos interesses diversos do pesquisador ou do campo acadêmico. A “não-ingenuidade” significa então um tipo de pragmatismo que antecede o universo pesquisado e sobre ele se estende. Curioso, contudo, que privilegiar as lógicas do próprio campo acadêmico e as dos financiadores, entendê-las como bom juízo, como limite pragmático, último e necessário, não seja imaginado também como, no mínimo, uma ingenuidade. Principalmente, quando nos referimos ao tema/campo da sexualidade; tema que nos últimos 25 anos tem mobilizado grandes quantidades de dinheiro para pesquisa e expansão política, e no qual olhares fortemente deterministas, universalistas e patologizantes continuam sendo hegemônicos.

Strathern (2006) sobre essa perspectiva, é como se, no fundo, no fundo, os problemas de todo mundo fossem os mesmos – sejam naturais ou sociais - e o que as sociedades, analogamente às pessoas, têm como tarefa é inventar as mais diversas soluções. A perspectiva antropológica da Marilyn Strathern no “Gênero da Dádiva” antecipa a aparição da diferença, não a limita à resolução, mas à própria problematização. As sociedades, como as pessoas, criam problemas, eles mesmos, os mais diversos; sendo a tarefa da comparação antropológica reconhecer tais alteridades e estabelecer as possíveis conexões e afetações (Strathern 2006: 63-71). Assim, a suposta base pré-cultural seria desconsiderada.

Em algumas dimensões da vida, essa base pré-cultural é muito mais estável dentro dos campos políticos e acadêmicos. Em alguns temas, existem grandes investimentos de diversos setores para manter forte e vigente a base “natural”, pré-cultural; naturalizar-se é parte das suas políticas de existência. A sexualidade e as emoções são dois bons exemplos. Linhas importantes da psicologia ou da psicanálise, organizações religiosas, áreas da saúde (saúde pública, saúde sexual e reprodutiva), além do próprio senso comum, sustentam visões que universalizam e naturalizam a base existencial do sexo, do amor, do desejo, do ciúme, das diferenças entre homens e mulheres, entre outros. Tal esforço é feito através de publicações, de financiamento de pesquisas, de elaborações discursivas cada vez mais sofisticadas e, curiosamente, moldando as emoções dos seus públicos. Por isso é importante estar atentos ao tema das emoções quando abordamos o tema do sexo e da sexualidade, porque no Ocidente moderno esses dois campos são sistematicamente juntados e essencializados.

Vincent Crapanzano (1994), introduzindo uma antropologia das emoções a partir do trabalho da Lutz e Abu-Lughod, afirma o cuidado que os antropólogos devemos ter para não assumir posturas naturalistas na pesquisa sobre emoções. Baseando-se criticamente na proposta das autoras, de constituir seu estudo sobre a base de discursos emocionais e do discurso (no sentido foucaultiano) sobre as emoções, Crapanzano se pergunta se esse foco de análise não mantém uma certa naturalização, “mistificação”, das emoções, como “coisa” só expressável em certos discursos, e não em outros, e se não assumem as “emoções” como eventos universais dos que se procuram as formas expressivas e não sua vigência, existência, e sua ação pragmática (meta-pragmática) na cultura e na experiência dos sujeitos. Como afirma Papataxiarchis, citado por Crapanzano, trata-se de uma “forma moderada de construtivismo” que pareceria distinguir “emoções pré-culturais” e emoções “culturais” (1994: 5).

Para Crapanzano, eleger certos discursos, como a poesia e a música, e não outros, como a discursividade política, para estudar “as emoções”, implica uma definição a priori, exógena, do que são as emoções e a sua maneira de se articular à experiência cultural maior. Assumir-se-ia, assim, uma separação extremamente fictícia entre razão e emoção, que seria transportada a outras culturas, ao mesmo tempo que se suporia, a priori, um certo catálogo de emoções. Então Crapanzano arrisca: “Dito de outro modo, as emoções possuem um efeito pragmático nos diversos discursos e, definindo um contexto, elas podem até certo ponto contribuir a fazê-lo nascer” (1994: 4). Sem dúvida, faria falta uma delimitação sócio-antropológica da categoria

“emoção”.

Essa “meta-pragmática” se refere tanto à prática da cultura quanto ao conhecimento produzido sobre a cultura. Isto é, devemos acreditar, desde um olhar não naturalista, que não existem emoções universais, nem uma categoria “emoção” universal, pré-cultural, mas que, “emoção”, e no que ela colocarmos, é um assunto a ser provado e construído etnograficamente. Nesse sentido, a partir não só dos nossos dados de campo, mas de uma extensa produção antropológica sobre esses temas, pensamos sexo e sexualidade como experiências culturais, e não apenas pré-culturais.

Influenciado por essa postura “radical”, optei por potencializar etnograficamente a afirmação em questão (“o programa não é sexo”), correr atrás da sua trajetória, das suas formas... para ver até onde me levaria. Aconteceram três movimentos entrelaçados que me jogaram na cara a categoria “parentesco” e colocaram em questão a validade absolutista da “sexualidade”⁵⁸. O primeiro (1) movimento veio pela revisão das narrativas; isto é, pela própria história da fabricação desses corpos e dessas prostituições no centro de Porto Alegre nos anos 80: o conjunto das narrativas evidenciam, entre outras coisas, que longe de qualquer separação entre família e prostituição, por exemplo, uma e outra juntavam-se numa amálgama totalitarista e produtiva, assimetricamente orientada por um marido/cafetão, e apoiada em fortes pulsões de amor, trabalho e violência. O segundo (2), pela revisão teórica da proposta de Michel Foucault sobre os “dispositivos de aliança e de sexualidade” não só enquanto formas de poder, mas enquanto bases existenciais, bases de corporificação e personificação de culturas diferentes e das tensões entre elas. Já o terceiro movimento (3) é a inspiração vinda de um campo no qual os estudos de parentesco são centrais: a etnologia amazônica. Trata-se da reflexão das conexões entre parentesco, noção de pessoa, políticas grupais, tipos de relações e as operações práticas/corporais para a sua atualização.

A leitura de “programa não é sexo” trouxe algumas evidências quando olhada através das narrativas vitais dessas mulheres (primeiro movimento (1)). A família/unidade produtiva, antes que qualquer primado do indivíduo/subjetividade, era eixo dominante na construção dos corpos e na orientação das práticas corporais delas. A prostituição era encarada como um negócio familiar. Fazer-se esposa de alguém e fazer-se prostituta não eram processos entre os quais possamos traçar qualquer fronteira, como sim sugeriria a teoria da “dissociação”. Fazer-se esposa de, amante de, e trabalhadora de, eram experiências que aconteciam em, mais ou menos,



58 Tal crise da “sexualidade” está principalmente focada nas narrativas correspondentes à prostituição de rua no Centro de Porto Alegre nos anos 80, e não obedece só a uma distinção teórica, mas nos permite compreender toda uma transformação nas políticas da prostituição nesse final de século. Sobre outros espaços, assim como sobre décadas seguintes, as aproximações deverão apresentar algumas mudanças. Contudo, parece-me que, pelo peso que “a família” e “a produção” assumem nos discursos biolíticos contemporâneos, e nos discursos sobre prostituição em cidades como PoA, a tensão entre “sexualidade” e “parentesco” é uma caminho útil de análise.

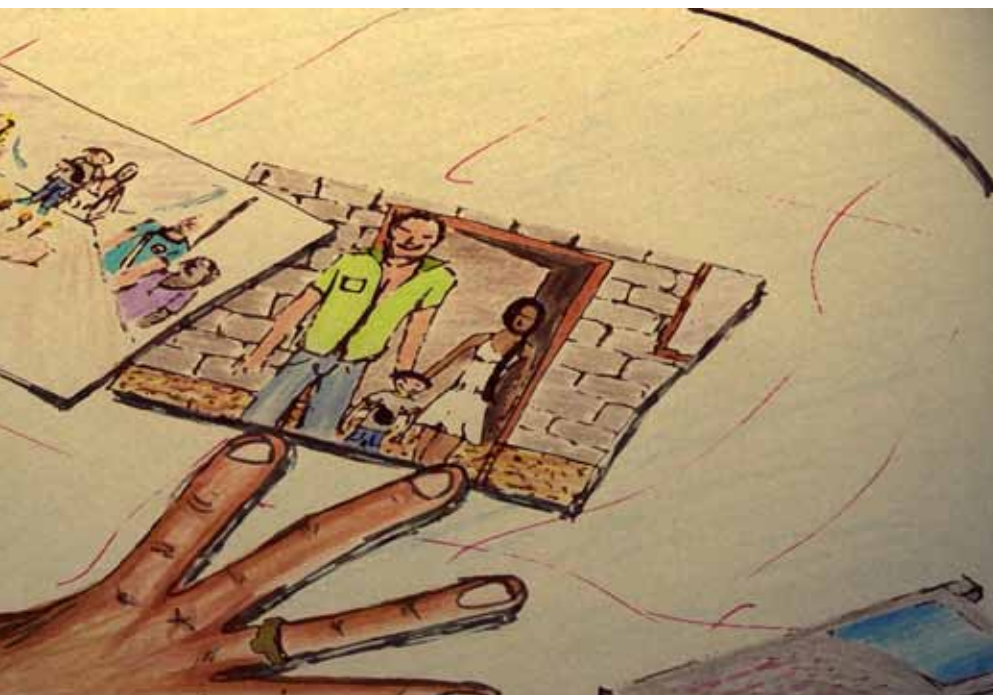
um tempo só. A família, ser de família, ser esposa, ter um marido/cafetão, estavam na base da maneira pela qual o sexo, o amor, o trabalho se pensavam e construía. A perspectiva da família androcentrada, heteronormativa, monogâmica e mono-domiciliar (as duas últimas para a mulher), como poderosa força integradora das vontades, dos interesses e das subjetividades, impunha-se sobre uma certa perspectiva individualizante que os anos anteriores à prostituição sugerem na trajetória das mulheres e que alguns anos depois ganhará protagonismo. Lembremos que nas quatro trajetórias existe um relativo desprendimento individualista dos núcleos familiares de criação, posteriormente a aventura mais ou menos solitária no mundo e a conformação de novas redes de relação feminina com irmãs, primas, amigas.

As mulheres aprenderam a ser esposas, a imaginar-se enquanto tal, exatamente ao mesmo tempo em que aprendiam a imaginar-se enquanto prostitutas. Isso não constituiu um acidente, mas uma pré-condição. Foi preciso ser esposa desses homens para ser prostituta, foi preciso ser prostituta para ser esposa desses homens; prostituição e projeto amoroso constituíram, para elas, uma junção necessária⁵⁹.

Nos trabalhos de Fonseca (2004), Knauth (1996) e VÍctora (1996), pode se apreciar um quadro bastante completo das formas de organização e conceitualização da “Família” nas classes populares porto-alegrenses na mesma época que a narrada nas histórias das minhas protagonistas. Nos trabalhos referidos, como nas narrativas apresentadas, o sangue e o sêmen são símbolos primários na coesão e na reprodução social-familiar (lembremos a Dete afirmando que não quer casar para não perder seu sobrenome); o protagonismo da família na constituição

da pessoa (*aliança* antes que *sexualidade*); a circulação de crianças na família estendida; a matrilocalidade, e uma “intranquilidade” nas relações de gênero são muito chamativas. Porém, a existência de algumas diferenças chama a atenção sobre as especificidades e “singularidades” da experiência das famílias que compõem o nosso estudo.

Primeiramente, a óbvia e característica ocupação dos bairros centrais



59 No caso de mulheres prostitutas de uma ou duas gerações posteriores, a individuação será já um valor cultural presente e importante no universo de criação, que encontrará espaço nas formas contemporâneas da prostituição feminina urbana, e será constitutivo das maneiras de construir-se enquanto mulheres sexuadas.

da cidade e não unicamente das vilas da periferia por parte das prostitutas e de suas famílias (Fonseca (2003b e 2004b) sugere pensar a Praça da Alfândega quase como uma pequena vila, mas isso significaria perder sua singularidade). Por outro lado, a poliginia constituinte, manifesta, com unidade domiciliar pactuada, com convívio familiar e, em muitos casos, com organização hierárquica operativa intra-feminina. A centralidade da ‘promiscuidade’ de contatos corporais íntimos das mulheres com diversos homens, também como elemento manifesto e constituinte, e a “teoria da dissociação”, são também elementos de diferenciação importantes. Encontramos também, a abundância de dinheiro líquido; o forte androcentrismo que, temporariamente, colocou em crise a matrifocalidade destacada por Fonseca (2004: 63-64); a obrigatoriedade e positividade do trabalho feminino em contraposição à (também positivada, também necessária) “vagabundagem” masculina; a extrema e sistemática violência contra elas, e (paradoxalmente?) uma potência latente de individuação e de sexualização feminina (já detectada por Victora (1996) nas ‘mocinhas’ da Vila Dick).

Eis então que começa o segundo movimento (2). Sabemos por Foucault, e por toda uma enorme corrente de pensadores sociais que com ele têm dialogado (como Gayle Rubin, 1999; Jeffrey Weeks, 1998; Parker, 2008; Correa, 1996; Duarte, 1999) que falar de sexualidade não é falar de um conjunto mais ou menos estável e mais ou menos universal de práticas corporais. Falar de sexualidade é falar de disciplina. De uma política muito específica de produção de verdade, de gestão dos corpos, das pessoas, das relações, que é central na fundação e expansão da modernidade ocidental. Uma política vinculada ao primado do indivíduo, do prazer erótico, do casal burguês, da produtividade, dos saberes científicos ou reflexivos sobre “si” e sobre o corpo.

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se aprende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (Michel Foucault 1988: 100)

Na memória da Soila, da Nilce, da Dete e da Janete sobre aqueles anos, vemos que o que elas corporificam principalmente é antes uma lógica familiarista e produtiva fechada sobre si, e não individualista, sensualista e universalista. Não existia no seu cotidiano todo um aparato científico iluminando seus sexos e seus “Édipos”, não iam para o psicólogo a falar das suas carências e traumas (como anos depois acontecerá), e dificilmente visitavam o médico. Não se falava daquilo tudo, não existia um estímulo para falar de si, não era da sua sexualidade que queriam ouvir e falar... não era a sua sexualidade a que existia e ganhava relevância, porque sua sexualidade talvez fosse uma “ars erótica”, um saber fazer não-verbalizável. Sua sexualidade talvez não existisse⁶⁰. Era, como evidenciam contundentemente Fonseca (2003b, 2004b) e

60 Lembro do meu outro eu: meu trabalho de promoção dos direitos sexuais e da saúde sexual. Lembro que sempre em espaços de oficinas, formação de grupos ou assessorias individuais com grupos rurais, por exemplo, a ideia de “sexualidade” é (era, uns anos atrás, pelo menos) inexistente. Sempre se precisa de bons investimentos de tempo e palavras para tentar conceitualizar e definir aquilo que a sexualidade é ou não é para certos objetivos.

Bacelar (1982): de família e de trabalho (e talvez de pecado?) é que elas eram estimuladas a falar. Era disso que elas queriam saber e ouvir. Seu sexo era um sexo familiar.

Então, se naqueles anos o programa não era sexo, não podia ser por uma construção individual e subjetiva, nem para realizar uma dissociação simbólica entre família e profissão, nem entre corpo e prazer ou entre trabalho e subjetividade, mas, pelo contrário, como garantia do primado da perspectiva familiar/produzida. Era essa não dissociação estrutural a que exigia uma “dividualidade”⁶¹ prática e os antagonismos, por uma série de interdições do grupo agonisticamente corporificadas pelos sujeitos em questão, entre puta e prostituta, que tinham na base um modelo específico de pessoa/família/produção. A família (essa já descrita) era central demais. Realizava-se então a corporificação da esposa/trabalhadora (prostituta), que, para ser eficaz, implicava a existência dessa mulher alternada entre corporeidades diferentes⁶².

Isto é, presencia-se nas narrativas um universo muito mais parecido com aqueles orientados pelos “dispositivos da aliança”, do que com aqueles produzidos pelas sexualidades modernas.

O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o lícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. **O dispositivo da aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege;** o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente de domínios e de formas de controle. **Para o primeiro, o que é permanente é o vínculo entre parceiros com status definido;** para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões (...). Enfim, **se o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia é devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas,** o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal –corpo que produz e consome. (Foucault 1988: 101)

Mesmo que eu faça o exercício analítico de privilegiar a “aliança”, a foto é mexida, borrada. Não tanto por mau pulso do pesquisador, mas porque as apresentadas são, fundamentalmente, narrativas de diferenciação e transformação intensiva, num mundo social extremamente complexo. Como o próprio Foucault sugeriria e como as narrativas evidenciam, os dois dispositivos não mantêm uma relação auto-excludente porque não são ideia-corpo-matéria realizada; são forças. Podem co-existir, sobrepor-se momentaneamente, substituir-se e atualizar-se mutuamente... tanto na escala da sociedade, quanto de um grupo ou de um sujeito

61 A noção de ‘divíduo’, baseada nas conceitualizações melanésias sobre pessoa como compreendidas por Strathern, não se limita a um evento local, mas se constitui numa crítica ao sistema de compreensão antropológico ocidental. Nesse sistema, do qual a minha formação faz parte, o indivíduo (uno indivisível) moderno foi transportado mais ou menos impunemente a outras sociedades e tempos. O ‘divíduo’ é a possibilidade de reconhecer a fractalidade e a multiplicidade contínua ou descontínua de potências (ou perspectivas) dentro de uma pessoa, um grupo, uma sociedade (Strathern 2006).

62 Entenda-se bem, não se trata de afirmar que a “teoria da dissociação” não existe, ou que os autores que sobre isso têm se debruçado estão errados. É, de fato, uma teoria nativa de ação social, bem detectada pelos pesquisadores. O que me parece é que até o momento não foi suficientemente explorada nas suas formas, mecanismos, implicações e operações. Facilmente é naturalizada, quiçá, desde os valores próprios de nós pesquisadores, a quem nos parece suficientemente óbvio que, para manter sua “saúde mental” e sua subjetividade protegida, a mulher prostituta devesse traçar “limites simbólicos” entre uma e outra coisa. Talvez se fizessemos trabalhos comparativos na área do trabalho ou das práticas sexuais intra-conjugais, encontrássemos respostas mais interessantes.

particular. Isso fica evidente ao ler a última parte da proposição foucaultiana e compará-la com os nossos dados. O tipo de família e de trabalho que descrevemos, o tipo de relação da aliança e do corpo com a produção de riqueza (família/prostituição) está tanto num lado quanto no outro. A aliança garantia melhores condições econômicas, é verdade, já que garantia a transmissão da riqueza e possibilitava o uso da terra (“o ponto” era administrado por um marido/patrão; muitas vezes foi herdado), mas também anulava a possibilidade da propriedade feminina, por exemplo; ao tempo que, ao trabalho em questão ser prostituição, desenvolvia-se uma série de mecanismos de sujeição e estimulação do corpo sensível como matéria de produção.

O peso da “aliança” sobre a “sexualidade”, e talvez a existência de outros dispositivos (mistos ou autônomos) que eu não consigo enxergar ou imaginar, não é uniforme, homogêneo nem muito menos estável nas quatro mulheres. Basta comparar as maneiras como a Nilce, na simetrização violenta, e a Soila, no medo e na obediência, se relacionaram com seus maridos/cafetões, com as suas próprias experiências de prazer erótico, e corporificaram assim conjuntos de saberes, poderes e emoções muito diferentes.

Não se trata simplesmente de substituir sexualidade por aliança, mas de entender como os processos de corporificação dessas mulheres estavam inscritos, circulavam, transitavam e contestavam, fugiam, desmanchavam formas de poder específicas em um momento de importante mudança na cidade. A alternância e a simultaneidade dessas duas formas de relação e de poder sugeridas por Foucault parece-me significativa nas análises dessa prostituição, já que, de fato, a prostituição é atravessada e circula pelas polaridades mais fortes na nossa cultura. Como veremos depois, porque se supunha um certo poder familiarizante no sexo, na intimidade erótica, e se pensava que tais coisas estavam perigosamente próximas no programa, a unidade totalizante mulher/família/prostituição requeria assumir e colocar em prática uma oposição fundamental na conceitualização do ser mulher no ocidente cristão: a puta e a esposa.

Assim, o retrato da mulher pública é construído em oposição ao da mulher honesta, casada e boa mãe, laboriosa fiel e dessexualizada. A prostituta, construída pelo discurso médico simboliza a negação dos valores dominantes, “pária da sociedade” que ameaça subverter a boa ordem do mundo masculino. Seu objeto principal é a satisfação do prazer e, nesta lógica, prazer e trabalho são categorias antinômicas. Por isso ela deve ser enclausurada nas casas de tolerância ou nos bordéis, espaços higiênicos de confinamento da sexualidade extraconjugal, regulamentados e vigiados pela polícia e pelas autoridades médicas e sanitárias (Rago, 1985: 90).

De acordo com Rago, e trazendo sua argumentação para a ordem das perspectivas e das escalas, a existência dessas duas perspectivas profunda e radicalmente opostas na prática corporal do sujeito prostituta e dos demais agentes servia perfeitamente à manutenção do modelo familiar/produtivo. Afinal, tal modelo é produto histórico desse conjunto de operações descritas pela autora no seu trabalho. Entre as quatro paredes do motel e o resto da vida/família, entre o trabalho e o prazer/amor, entre o programa e o sexo... Entre uma e outra devia existir uma relação clara de hierarquia que deixava para a puta a vergonha e a punição. O programa, na sua intimidade, era a ação de uma outra mulher (a puta), um devir, cuja periculosidade era bem conhecida, e que devia ser gerenciada por um ser necessariamente dessexualizado: a prostituta/

esposa/trabalhadora.

Finalmente, assumir os trânsitos e tensões entre ‘aliança’ e ‘sexualidade’ como hipótese possível na fabricação desses corpos e da própria prostituição, implica, seguindo a sugestão foucaultiana, pensarmos o lugar que certas imagens de família, “como poder de interdição” ou como “fator capital de sexualização” (Foucault, 1988: 107), ocupam na constituição dessas pessoas e dessas relações (casais, famílias, grupos). Vale sublinhar que a discussão foucaultiana, ainda que os leve em consideração histórica, está muito menos preocupada com modelos específicos e concretos de arranjos familiares (se é homo ou heterossexual, se tem uma ou duas mulheres...), do que com a tensão entre ser-corpo-família (ou não) por interdições coletivizantes e produtivas, e ser-corpo-família (ou não) por estimulações individualizantes e sensuais.

*

“Parentesco” (movimento 3) é uma das categorias centrais na história da antropologia, uma categoria que tem experimentado intensas disputas e transformações desde seus primeiros anos com Sir Henry Lewis Morgan. Nascida e criada nessa ciência, no compasso das diferentes escolas e das suas mudanças, teve talvez sua maior revolução nas últimas décadas do século XX a partir das famosas críticas de David Schneider, que a fez despregar-se do lastro naturalista que a amarrava privilegiadamente à biologia (sangue, sêmen, reprodução, ato sexual heterossexual) (Parkin e Stone 2004). Tratava-se de um movimento maior da antropologia de final de século (contemporâneo das narrativas apresentadas), no qual as premissas de construtivismo e de relativismo cultural se aprofundavam e radicalizavam. Nesse sentido, Carsten explica:

No ponto de vista do Schneider, as mudanças no parentesco eram parte do deslocamento geral do entendimento antropológico de estrutura para prática, e de prática para discurso (...) Esses arranjos aconteceram conjuntamente com o que Schneider chamou uma ‘democratização da empresa intelectual’, na qual assuntos de justiça social, provenientes dos movimentos feministas e dos direitos civis, foram cruciais (Carsten 2000: 2).

Para Schneider, parentesco tinha sido construído como uma categoria sociológica *a priori*, a partir dos referentes e das formas institucionais da cultura dos pesquisadores, da mesma maneira que os outros grandes nomes que emolduravam como caixinhas separadas o olhar do estrangeiro: política, religião, economia, entre outras (Schneider, 2004: 270). Com as críticas desse autor, o parentesco entra no domínio do culturalismo mais radical e, assim como seu discípulo Roy Wagner fará com “sociedade”, a categoria entra parcialmente em crise. Perde a universalidade e a autonomia estruturante que a mantinha em pé, altamente difundida pelo clássico trabalho de Levi Strauss (2008), e começa a ser concebida sempre como uma “pergunta empírica aberta” que precisa ser feita em cada caso etnográfico (Schneider, 2004: 261), na mesma ordem que em páginas anteriores falávamos de “sexualidade”.

Se um suposto mesmo evento biológico (ato sexual, reprodução, sangue) não é mais a razão propulsora universal, se não seriam mais sustentáveis modelos universais de parentesco, o que é que estamos autorizados a incluir, e por quais motivos, dentro de uma hipotética categoria chamada *parentesco*? O que é aquilo que o coletivo que estudamos entenderia por *parentesco*? Existe alguma coisa semelhante em tais grupos ou sociedades? Como se classificam, organizam,

produzem, conceitualizam, imaginam as relações humanas (e extra-humanas) nas diversas experiências sociais ou culturais às quais temos acesso? Nas palavras do Schneider: “What are the underlying symbols and their meanings in this particular segment of concrete action and how do they form a single, coherent, interrelated system of symbols and meanings?” (2004: 262).

Seguindo as mudanças acadêmicas no campo antropológico, e muito influído ou eclipsado (Carsten 2004: 58) pela categoria gênero, *parentesco* vem sendo moldado pelas transformações do próprio campo e, como sugere Fonseca (2003), pelas transformações do mundo. Categorias tais como “reprodução” social e biológica (Rayna Rapp 1992, Strathern 1995), “relatedness” (Carsten 2000), “redes” (Latour 1994), além do inescapável uso construtivista de perspectivas de gênero, geração, classe e etnia, se juntam a experiências como tecnologias reprodutivas e contraceptivas, casamentos homossexuais, famílias homoparentais, circulação e adoção de crianças, divórcios e múltiplos re-arranjos domésticos, entre outros (Parkin e Stone 2004, Fonseca 2003 e 2007, Grossi e Schwade 2006). “Relatedness”, por exemplo, seria uma metáfora útil na compreensão das maneiras, mais ou menos regradadas, mais ou menos necessárias, através das quais as pessoas, grupos, redes, culturas imaginam, tecem, organizam e narram suas *conexões* de maior e menor proximidade, suas parentelas, suas famílias, seus inimigos, “seus idiomas de estar relacionado” (Carsten 2000: 4).

Parte desse processo de perda de autonomia e de universalidade naturalista da categoria parentesco é a sua vinculação com as perguntas sobre gênero e sobre corpo. Não é gratuito que tenha sido justamente das estudiosas do gênero que vieram as maiores redefinições e novas aplicações dessa categoria. Corpo, gênero e parentesco, despojados da sua origem cultural ocidental moderna (natural) constituem uma tríade que, para Carsten e para o desenvolvimento do meu trabalho, não só é inseparável, mas cuja existência possibilita uma melhor compreensão analítica de cada um dos três elementos e de cada sistema cultural maior (Carsten 2004: 58-92). As maneiras como as relações são estabelecidas e conceitualizadas estão vinculadas às maneiras como as pessoas imaginam categorizado o mundo segundo diferenças sexuais, o que por sua vez dará sentido às produções e transformações corporais⁶³.

No Brasil, paralelamente aos estudos de “família” e “reprodução”, impulsionados por estudiosas feministas e de gênero, a etnologia indígena tem desenvolvido também, intensa e solidamente, os “estudos de parentesco”. Sem perder o constante diálogo com Levi-Strauss, a etnologia brasileira tem incorporado crítica e eficazmente as múltiplas mudanças no campo, tanto ou quanto revisões teóricas e filosóficas novas, que lhe permitem compreender, por um lado, as importantes conexões entre parentesco, alimentação, canibalismo, cosmologia, política e sexo e, por outro lado, os processos e conjuntos de conceitualizações e saberes, como realidades vividas, que orientam a produção do parentesco (Viveiros de Castro, 2002). Nesse

63 Na lógica da Strathern (2006), gênero é uma categoria de análise englobante das dinâmicas culturais. Gênero não precisa ser contextualizado, mas gênero contextualiza. Gênero seria um patamar de análise não autônomo, porém não inferior a outros como parentesco, “sociedade” ou pessoa.

sentido, existe uma sugestão a compreender as relações de parentesco sempre como parte de um sistema maior de relações, de trocas que às vezes podem adquirir a forma de guerras, de caça ou de transações com outros não-humanos.

Nesse marco todo, a conceitualização de Foucault, ainda que limitada a um diálogo com Lévi-Strauss (“aliança”, troca, interdição, sangue) e com certa antropologia anterior aos anos 70, por construir uma consistente análise das formas do poder e da fabricação da sexualidade, continua sendo útil para a nossa análise. “Aliança” e “Sexualidade” não são soluções sociais para um mesmo e único problema natural (o sexo, o desejo), são problemas diferentes criados por diferentes sociedades (ou pela mesma em momentos singulares de transformação), para usar a didática da Strathern. Problemas meta-pragmáticos, estruturantes, aliás; isto é, problemas que alimentaram decisivamente a criação da diferença e do contraste entre, por exemplo, sociedades camponesas e sociedades industrializadas. A sexualidade, enquanto dispositivo, é central na criação da sociedade ocidental moderna e na diferenciação da burguesia européia com relação aos antigos e aos ‘primitivos’⁶⁴.

Nesse sentido, a utilidade da proposta de Foucault para esse caso é importante por três motivos. Primeiro, a sociedade em transformação estudada por ele é, em muito, memória corporificada por nós e por nossas protagonistas; uma sociedade na qual os modelos de família e os conflitos entre eles são, no mínimo, análogos. Segundo, Foucault consegue desconstruir a tentação do motivo naturalista e universalista, evidenciando como profundamente sociais e históricas as formas e os mecanismos do poder. É justamente o pensamento pós-estruturalista e desconstrutivista promovido por personagens como Foucault, Derrida e Deleuze, entre outros tantos, que mobilizará muitas das transformações na antropologia contemporânea (lembramos que, como vimos acima, o processo de transformação epistemológica promovido por cientistas como Schneider ia, numa lógica evidentemente foucaultiana, da estrutura ao discurso). Terceiro, porque tal como na tradição etnológica, trata-se da descrição de complexos modelos de pensamento e de ação que abrangem a totalidade da experiência dos sujeitos e a eficácia de diferenciação entre grupos e culturas.

**

Parentesco e gênero (como condições da relação) nos ajudam a pensar os conjuntos de regras, que notamos mais ou menos estáveis no meio da diversidade e do momento de transformação descrito, que orientavam a constituição de relações cotidianas, dos corpos, das emoções, e o estatuto das mesmas nas narrativas apresentadas. Com quem se tem sexo e com quem não, com quem se faz um programa, o que é sexo e o que é programa, quem e como se ameaça a felicidade conjugal, como se protege? Como se é uma mulher digna sendo também a substancialização da indignidade e se é dessa última, a puta, de quem recebemos enormes

64 No caso das prostitutas da região central de Porto Alegre nos anos 80, parece existir uma centralidade dos “laços de sangue”, da unidade domiciliar, da atividade sexual altamente regrada e da autoridade masculina (esposo/cafetão) na configuração do parentesco-família. Uma centralidade que, para dizer a verdade, parece sempre ameaçada e permeada de maneiras diversas por outras relações (clientes, famílias consanguíneas e amigas, principalmente) e pelas particularidades e transformações do mundo vivido.

ganhos e dignidades? Como se faz um corpo de parentes, como se fazem os corpos dos parentes e como se evita fazer alguém parente, como se neutraliza a proximidade do inimigo?

Que lugar ocupa o cliente, com quem a proximidade corporal seria a máxima, nessa lógica? Que lugar a polícia? Qual a amizade? Qual o marido? Entender essa lógica das relações é importante para imaginar como se corporificavam “pré-reflexivamente” os saberes que faziam possível essa forma específica de prostituição/família; isto é, como se criavam conjuntos de emoções e sensações corporificadas que faziam possível que uma penetração, uma “punheta”, um “boquete”, quando efetivados com um “trouxa”, não fossem sexo? Como entender radicalmente que “não, não é sexo; tu não sente *aquela* vontade”?

Noções como “sair a caçar”, “ser comida por”, “comer alguém” ou uma parte do corpo de alguém, “batalhar”, “roupa de batalha”, “nome de guerra”, assim como práticas explícitas de interdições corporais, de *predação* de clientes e de guerra policial contra elas, além das já apresentadas relações familiares, sugerem-me um caminho fértil de trabalho. Eis então que, buscando enriquecer mais a minha compreensão sobre as relações familiares, a guerra e as interdições corporais, encontro-me com a inspiração vinda da etnologia (movimento terceiro (3)). O conceito de Carlos Fausto de “Predação Familiarizante” (2001 e 2002), por um lado, e a conexão prática por ele apresentada entre canibalismo, comensalidade e parentesco, por outro, me parecem, com os devidos limites e questionamentos, ideias especialmente inspiradoras para o campo que nos compete⁶⁵.

No seu artigo “Banquete de gente...”, Fausto (2002) constrói seu conceito de “Predação Familiarizante” na trilha de Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro e Aparecida Vilaça (Fausto 2002: 7), superando vazios que, segundo ele próprio, teria deixado na sua tese (2001) na tensão entre os modelos de economia do dom - troca recíproca maussiana -, e os modelos de economia de mercadorias - consumo e produção marxistas. “Em particular não articulei, para usar o vocabulário marxiano, o consumo produtivo à produção consumptiva” (2002: 7). A partir do livro *Inimigos Fiéis* (2001), entendemos a predação como um tipo de relação de troca na que consumo, produção, apropriação e reciprocidade não se apresentam como necessariamente excludentes. A “predação familiarizante”, como seu nome o indica, tem como objeto a produção de subjetividades e de corpos de parentes a partir do consumo dos outros; a partir da caça, do canibalismo e da comensalidade. Para Fausto, a produção do parentesco, numa lógica do tipo consumir fora para produzir dentro, é a razão englobante da predação.

Ela é entendida como “um ato subjugante, por meio do qual se determina quem detém o ponto de vista numa relação. A maior potência subjetiva do predador equivale à capacidade de impor sua perspectiva e, assim, controlar a alheia” (2001: 538). A predação tem como centro

65 Não se trata de traçar um improvável *continuum* histórico ou étnico entre universos de prostituição urbana e os povos estudados por tais autores, nem tampouco é um movimento no sentido de enquadrar uma realidade X em uma teoria Y. Sou consciente (±) do perigo das transposições insensatas. O meu percurso é o outro. Trata-se de um processo de aprendizado antropológico das lógicas e políticas da prostituição, no qual as abstrações teóricas e os procedimentos analíticos seguidos pelos autores mencionados me dão insumos para entender, enriquecer, potenciar e situar meus dados.

a alteridade, o Outro. “A predação não implica, portanto, simples negação da perspectiva do outro e imposição da própria (...) Para serem poderosos, xamãs e guerreiros não podem jamais controlar inteiramente seus xerimbabos, devendo garantir a condição subjetiva do outro e correr o risco de perder a sua” (2001: 540-1). Entre predação e aniquilação há um abismo. Trata-se de uma relação na qual sempre se é ao mesmo tempo caçador e caça potencial, na qual se pode ser predado enquanto se tenta preda a potência de um outro; já que a predação é, e isto vai ser muito importante na compreensão do nosso campo, uma relação que acontece sempre entre “entes dotados de agência e intenção”, não entre sujeitos e objetos (2001: 538). É uma teoria sobre agências e potências, englobada por formas de família, de produção, de gênero e de intercâmbios sexuais.

A ideia de “predação familiarizante” leva diretamente ao problema da caça; isto é, ao problema do canibalismo/comensalidade/guerra (Fausto, 2002). Nesse marco, a definição de “canibalismo” do Fausto, colocada em diálogo com o material coletado na minha pesquisa, oferece uma inspiração interessante para pensarmos o problema da construção de pessoa no universo da prostituição de rua em Porto Alegre:

Redefinimos, pois, a noção de canibalismo: **é canibal toda devoração (literal ou simbólica) do outro em sua condição (crua) de pessoa, condição que é o valor default.** Já o consumo não-canibal supõe um processo de dessubjetivação da presa, de redução a objeto, no qual o fogo culinário tem um papel central. Na dimensão cotidiana, é preciso que o animal enquanto sujeito esteja ausente para que a identificação possa se produzir entre humanos. É necessário bloquear a relação, sempre possível, entre o humano e o animal, a fim de que, por meio da carne deste último, os comensais possam se produzir enquanto humanos e parentes (2002: 19).

Fausto elabora aqui o par animal - humano, mas sabemos que tal diferenciação é justamente um problema de perspectivas. No caso de uma relação intra-humana como a que nos ocupa, nos movemos entre pares como família/sujeito, prostituta/trouxa, esposa/puta e cafetão/prostituta, entre outros, que podem nos ajudar, porque de devorar, controlar, seduzir, aparentar e impor estão nos falando, a re-configurar a provocação do Fausto para um novo campo.

A questão, belíssima aliás, é que, em geral, todos os seres caçáveis são parentes potenciais porque tem agência e intenção, então aparentar com a caça (ser familiarizado por ela) é um risco sempre latente. Caça-se e preda-se para alimentar-se ou para produzir família, a distância entre um e outro depende não só do ser caçado, mas de uma série de disposições práticas, corporais, e de interdições e de transformações operadas sobre a caça. Fausto, no “Banquete de gente...” (2002), analisa cuidadosamente os procedimentos mediante os quais os Parakanã fazem de uma carne alimento/objeto ou potencial parente. Esse procedimento analítico serve como exemplo para compreender as trajetórias e a vasta gama de práticas e diferenças que as relações propõem e exigem quando se definem como “sexo” ou como “programa”.

O tipo de relação chamada na etnologia brasileira como “predação” está nos falando do quê, afinal? O que de tudo isso podemos aprender para a aproximação ao nosso universo de estudo? Trata-se simplesmente de afirmar que a prostituição é um tipo de predação? Que

tão exato etnograficamente e que tão conveniente politicamente seria essa afirmação? Estão as nossas putas locais se imaginando como predadoras? Não devemos abstrair a lógica que sustenta o conceito e pensá-la à luz dos nossos dados? Em que me ajuda isso? Em que ajuda à elaboração teórica sobre prostituição e sobre predação? Porque me chama tanto a atenção esse diálogo entre as conceitualizações amazônicas e aquelas que intuo das minhas amigas prostitutas? É o idioma da predação presente nas suas falas e práticas? Como, a partir de quais lógicas e metáforas conceitualizam as suas práticas? É a prostituição de rua um tipo de predação ou uma relação inserida em um universo maior de relações que me parece muito com o da predação amazônica? É pelo valor constituinte da ideia de família? Como sair da selva com uma nova bagagem que muda meu olhar sobre a cidade sem violentar as particularidades e diferenças? Voltemos aos dados, pois.

Tentarei, no segmento seguinte, olhar para o programa (suas práticas e narrativas na experiência das quatro protagonistas) como um “âmbito de eficácia” (Strathern 2006) em que a relação prostituição se materializa e no qual as ideias sobre sexo, família, pessoa, prazer e casamento se atualizam. “Âmbito de eficácia” seguindo a própria lógica da Strathern (de espaços temporários de relação e de poder que são homólogos nas diferentes escalas) pode ser tanto o programa quanto o universo maior de prostituição. A prática, dizia Sahlins (1997), coloca em risco os “esquemas conceituais”... os re-cria constantemente. A eficácia da imaginação criadora, das performances e corporificações (agency) acontece só em âmbitos de relação específicos e momentâneos. Assim o programa⁶⁶.



Drink Bar Leticia
Lindas Garotas *Hablamos Espanhol*
Fantasiadas e safadas
Experientes e iniciantes
c/ acessórios - strip-shows
Quartos com ar. *AT. SÁBADOS DOMINGOS E FERIADOS*
DAS 10 h. Às 24 h.
Rua dos Andradas, 1790 - Fone: 3225 9249
Vale um Drink Cortesia

66 Numa clássica lógica de troca maussiana, o programa seria entendido como um “fato social total”, porque nele se efetuam ou contra-efetuam muitos dos princípios gerais da vida, do/s mundo/s dos participantes (Mauss 2003).

3.3 Caçar o comer: o risco da prática e a guerra de perspectivas.

“Caçar” e “comer”, conceitualizadas como “conhecer alguém para relacionar-se sexualmente”, são categorias muito frequentes nas classes médias e populares de cidades como Porto Alegre. Geralmente, correspondendo com o par ativo/passivo atrelado a masculinidade/feminilidade, o sujeito da ação -o caçador e o comedor- é masculino, e a presa, feminina. Pois bem, tais categorias são também centrais e explícitas na prostituição feminina em tal cidade, especialmente na de rua. Porém, na perspectiva das mulheres prostitutas, ainda que na maioria das vezes “comer” seja a ação de um sujeito masculino e ser comido(a) produza feminilidade, “caçar” é uma ação profunda e radicalmente feminina.

Elas, prostitutas, são as caçadoras; e as deslumbrantes, hipnóticas e escorregadias feminilidades das que se investem, o corpo requerido para a “batalha”. Porque nesses anos 80, em ruas como a Voluntários da Pátria, caçar era um ato de guerra. “Caçar” é um termo usado por elas para nomear a ação de ir atrás de um homem e fazê-lo cliente, arrumar um dinheiro, batalhar. Uma noção ao mesmo tempo relacionada com o universo do sexual e com o universo da viração, do trabalho informal. Não só as nossas prostitutas caçam clientes e “se viram” na rua; também os camelôs de Porto Alegre, panfleteiros e outros trabalhadores informais⁶⁷. No ato da caça começa uma corporificação (mutação de emoções, de peles, de roupas, de sentidos e sensibilidades) que se completará na hora de comer. Naquelas primeiras histórias, no início das suas vidas no casamento/prostituição, elas aprendiam sistematicamente sua relação com “o comer”. Essa deliciosa “devoração (literal ou simbólica)”⁶⁸.

Na lógica da prostituição narrada, “comer a puta” está na base dos desejos do cliente e, portanto, no centro da eficácia da prostituição. Permitindo-me uma fácil generalização, para elas o cliente se pensa também como um caçador, um comprador, um comedor, um que usufrui do corpo por ele entendido como disponível. Esse é o ponto de vista do cliente, que deverá ser satisfeito pela prostituta⁶⁹. A puta está aí para ser comida: a perspectiva do cliente é a perspectiva

67 Em Puerto Berrío e, em geral, na Colômbia, é bem conhecida a noção de “rebusque”, como a ação de buscar-se (n)a vida, de, diríamos, virar-se. “El rebusque”, “rebuscarse”, são palavras diretamente associadas a atividades informais lícitas ou ilícitas que pessoas de camadas baixas ou moradores de rua fazem para conseguir dinheiro, sustento e relações. No universo da prostituição “rebuscarse” também é presente. Varias mulheres em Puerto Berrío, por exemplo, usavam essa palavra como substituindo a palavra “prostituição”. “Desde hace diez años me rebusco en la zona”, por exemplo; ou, “aquella mujer también se la rebusca”.

68 A caçaria merece alguns exemplos e algumas reflexões específicas que nos falam de importantes diferenças territoriais e temporais. Devido a sua especificidade performática, a um necessário olhar multi-situado (rua, sala, antes, depois), e à percepção que tive dessa através da etnografia presente, a caçaria não será abordada por enquanto. Algumas aproximações serão feitas no epílogo desse trabalho.

69 Ver, por exemplo, Peres (2009). Mas esse também é ponto de vista que muda entre diversos espaços sociológicos e que se transforma no tempo. Bernstein (2008) nos mostra claramente as maneiras como o erotismo masculino e, portanto, as buscas no mercado do sexo, têm mudado fortemente nos últimos anos. De um uso funcionalista unilateral vinculado ao ideário do “mal necessário”, as relações estão cada vez mais sexualizadas, mais carregadas de recreação, de erotismo, de seduções e de especializações. Isso é perfeitamente visível também nas trajetórias das quatro mulheres, na comparação delas com as moças mais novas ou de diferentes camadas sociais e na compreensão de outras formas do Mercado do Sexo. Definitivamente, servir de “acompanhante” de executivos, por exemplo, não é o mesmo tipo de trabalho que fazer programas na rua, mesmo que as primeiras também façam



hegemônica de gênero sobre a relação (heteros)sexual. Ele, enquanto um homem, agente, consumidor, que sai de casa para comer porque precisa ou porque quer e pode (a “natureza masculina” (Peres, 2009)), avalia cuidadosamente as opções disponíveis, escolhe e paga para a “mulher pública” atendê-lo. Perspectiva também duplamente corporificada por elas e seus maridos, que têm nesse “comer”, além do eixo produtivo, um dos eixos da sua relação conjugal. A puta está aí para ser comida (por quem pague o justo). A esposa está aí para ser comida (exclusivamente pelo marido).

Mas esse corpo na esquina parado ou sentadinho na boate esperando ser chamado, é a caçadora travestida de isca. Não há passividade possível nessa relação, são todos guerreiros atentos. Não existe passividade nenhuma em “deixar-se comer”, pois lembremos que nessa lógica o que o cliente espera na hora da caçaria são corpos prenes de agência e subjetividade (Bernstein, 2008; Peres, 2009). São extremamente escassas as narrativas de clientes que pediam ou esperavam passividade total delas; pelo contrário, as narrativas de prostitutas de todas as idades que contam saberes, agenciamentos, truques, manhas que são bem agradecidas e pagas pelos clientes são abundantes (Araújo, 2006; Deschamps, 2006). Alguns clientes com quem falei, de fato, buscavam mulheres que os seduzissem de maneira inescapável, que os surpreendessem na cama, que “soubessem fazer”.

Aí os riscos e as potências que o programa envolve para a produção da conjugalidade.

Se o sexo naqueles anos 80 era central nas imagens de família e de amor que elas, enquanto mulheres, personificavam... se o sexo era uma atividade idealmente vinculada ao amor e que ocupava espaços e momentos pontuais e muito específicos, aquilo que acontecia com 15, 20 ou 30 clientes por dia, podia ser qualquer coisa menos sexo. Ou talvez devesse acontecer em tal quantidade para lembrar-nos que não era sexo. A produção em série tira o afeto entre o sujeito produtor e a obra produzida; não era artesanato, era industrialização. Por outro lado, se nas relações com seus cônjuges, também essas de intenso conflito e cheias de tentativas de imposição subjetiva, as relações de gênero deviam afirmar relativamente as perspectivas de comedor (masculino/homem) e comida (feminina/mulher, homem ou trans...), qualquer analogia prática na relação com os clientes devia ser quebrada. Isto é, poder conceitualizar o cliente como outra *coisa* que não comedor (masculino/homem), seria de grande utilidade. Produzir um programa que não fosse sexo não era fácil, no meio de um universo cada vez mais sexualizado onde tudo apontava para destruir essa afirmação.

Estou querendo dizer, entre outras coisas, que o fato do intercâmbio corporal envolver dinheiro de maneira mais ou menos explícita, ou ter uma ou outra hiper-publicada interdição corporal (como o clássico “não beijar na boca” ou o uso laboral da camisinha: muito mais propagandísticos do que práticos no dia-a-dia), não me parecem suficientes explicações para a eficácia da distinção entre uma coisa e a outra. Pois a inclusão de dinheiro ou bens materiais nas trocas sexuais e afetivas, assim como a presença de maiores ou menores interdições corporais, é muito mais frequente do que a imaginação romântica prevê em universos conjugais vinculados

programa e as segundas também possam “acompanhar” alguém.

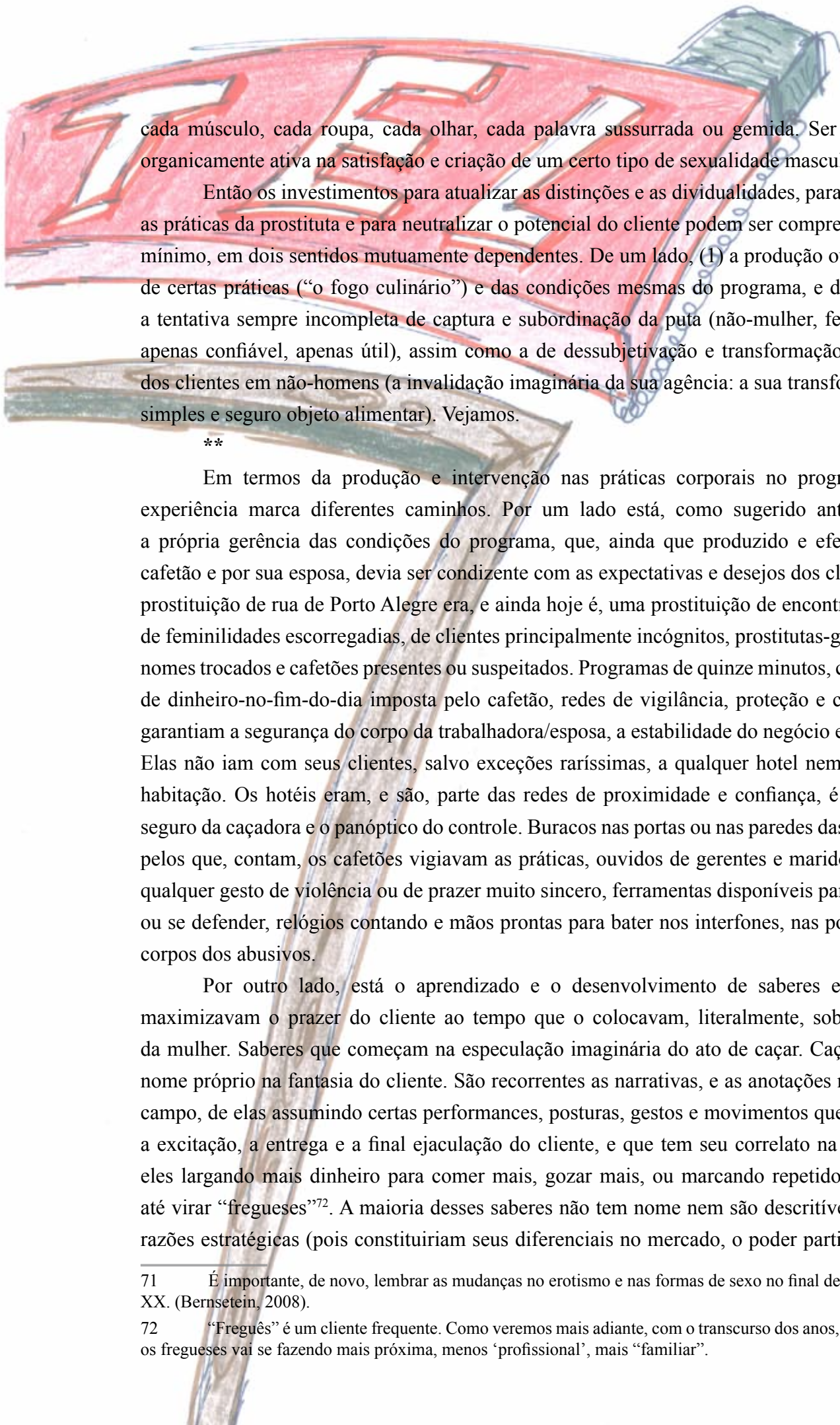
ou não à prostituição (Goldenberg (2008), Fonseca (2004), Olivar (2008), Jardim (2009)).⁷⁰ Tais elaborações estão presentes de diversas formas nas relações dessas mulheres com seus maridos... Soila interessada no poder econômico do Mimoso e afirmando que certas “coisas” eram outras, e não ela, as que davam pra ele. Nilce e Dete juntando-se com os seus como uma aliança produtiva e exigindo boa administração dos recursos. Janete reconhecendo a importância do Alemão também trazer dinheiro para casa. Então a distinção entre sexo e programa devia passar por outras composições mais sólidas; isto é, pela operação prática de um sistema, de umas relações entre pessoas, perspectivas, órgãos, que estimulassem a individualidade e a coesão familiar.

Nessas relações de forte conjugalidade e cafetinagem, elas corporificavam (ou pelo menos era esse o dispositivo majoritário) uma perspectiva amalgamada de esposa: mulher/família. A perspectiva do marido... ou melhor, dessa forma específica de casamento/produção, era assumida nos primeiros meses ou anos de relação. Essa era a perspectiva da caçadora: um guerreiro aparentado, literalmente, domesticado. Como todas nos lembram, os maridos “doutrinavam”, mas tinham que contar com a complacência ou a permissividade delas; isto é, com a existência preliminar de uma perspectiva que aceitasse as propostas deles (como no caso da Soila e da Janete, que buscaram ativamente e com razões estratégicas seduzir e segurar seus homens). Doutrinar significava domesticar; isto é, fazer da casa, estabelecer a perspectiva familiar como ponto zero. As potências sedutoras e feiticeiras da caçadora deviam ser potencializadas e, simultaneamente, controladas, colocadas ao serviço do projeto produtivo familiar.

Do cliente interessava sua potência financeira, sua frequência, seu respeito. Se por um lado se requeria o cliente na sua máxima potência e capacidade de agência (para ter uma mulher – esposa - e não se apaixonar por elas, para ter dinheiro disponível, para ter vontade de sexo, para sempre voltar, querer mais e sempre sempre ir-se embora), por outro lado se precisava a neutralização de um poder tido como muito importante nas masculinidades em jogo (para que não tentasse tirar mais proveito do pactuado, para que não conseguisse seduzir à caçadora). Eram suas capacidades de sedução e de malandragem que deviam ser neutralizadas para que a relação acontecesse tranquila.

É através de uma cuidadosa organização operativa do trabalho, gerenciada pelo marido/cafetão, assim como de uma série de saberes corporais para a estimulação erótica do cliente, para o controle absoluto do tempo e das condições da ejaculação (ação ao redor da qual girava o ‘programa’), que, mesmo sendo comida, a prostituta guerreira/esposa, consegue impor sua perspectiva e assim apropriar-se dos poderes do cliente com o menor risco possível. É nessa imagem fundida e inebriante, nada ambígua nem paradoxal, de caçadora e presa desejada, de guerreira vencida, que está o seu poder na relação. É isso que seu corpo sabe fazer com

70 Lembro de uma amiga minha, não “profissional do sexo”, professora universitária casada com um empresário, que me contava que ante as insistentes petições do seu marido para que ela lhe “desse o cu”, ela tinha optado por uma troca. Ela aceitaria o sexo anal se ele lhe desse uma grande viagem que ela sonhava e que não tinha condições de pagar.



cada músculo, cada roupa, cada olhar, cada palavra sussurrada ou gemida. Ser profunda e organicamente ativa na satisfação e criação de um certo tipo de sexualidade masculina⁷¹.

Então os investimentos para atualizar as distinções e as individualidades, para domesticar as práticas da prostituta e para neutralizar o potencial do cliente podem ser compreendidos, no mínimo, em dois sentidos mutuamente dependentes. De um lado, (1) a produção ou interdição de certas práticas (“o fogo culinário”) e das condições mesmas do programa, e do outro, (2) a tentativa sempre incompleta de captura e subordinação da puta (não-mulher, fera caçadora apenas confiável, apenas útil), assim como a de dessubjetivação e transformação ontológica dos clientes em não-homens (a invalidação imaginária da sua agência: a sua transformação em simples e seguro objeto alimentar). Vejamos.

**

Em termos da produção e intervenção nas práticas corporais no programa (1), a experiência marca diferentes caminhos. Por um lado está, como sugerido anteriormente, a própria gerência das condições do programa, que, ainda que produzido e efetivado pelo cafetão e por sua esposa, devia ser condizente com as expectativas e desejos dos clientes. Essa prostituição de rua de Porto Alegre era, e ainda hoje é, uma prostituição de encontros fugazes, de feminilidades escorregadias, de clientes principalmente incógnitos, prostitutas-guerreiras de nomes trocados e cafetões presentes ou suspeitados. Programas de quinze minutos, cota mínima de dinheiro-no-fim-do-dia imposta pelo cafetão, redes de vigilância, proteção e controle que garantiam a segurança do corpo da trabalhadora/esposa, a estabilidade do negócio e da família. Elas não iam com seus clientes, salvo exceções raríssimas, a qualquer hotel nem a qualquer habitação. Os hotéis eram, e são, parte das redes de proximidade e confiança, é o território seguro da caçadora e o panóptico do controle. Buracos nas portas ou nas paredes das habitações pelos que, contam, os cafetões vigiavam as práticas, ouvidos de gerentes e maridos atentos a qualquer gesto de violência ou de prazer muito sincero, ferramentas disponíveis para satisfazer ou se defender, relógios contando e mãos prontas para bater nos interfones, nas portas ou nos corpos dos abusivos.

Por outro lado, está o aprendizado e o desenvolvimento de saberes eróticos que maximizavam o prazer do cliente ao tempo que o colocavam, literalmente, sob o controle da mulher. Saberes que começam na especulação imaginária do ato de caçar. Caçar é ganhar nome próprio na fantasia do cliente. São recorrentes as narrativas, e as anotações no diário de campo, de elas assumindo certas performances, posturas, gestos e movimentos que alimentam a excitação, a entrega e a final ejaculação do cliente, e que tem seu correlato na imagem de eles largando mais dinheiro para comer mais, gozar mais, ou marcando repetidos encontros até virar “fregueses”⁷². A maioria desses saberes não tem nome nem são descritíveis, seja por razões estratégicas (pois constituiriam seus diferenciais no mercado, o poder particularíssimo

71 É importante, de novo, lembrar as mudanças no erotismo e nas formas de sexo no final desse século XX. (Bernsetein, 2008).

72 “Freguês” é um cliente frequente. Como veremos mais adiante, com o transcurso dos anos, a relação com os fregueses vai se fazendo mais próxima, menos ‘profissional’, mais “familiar”.

de cada feiticeira), seja por razões da própria natureza do saber (que não passa pela ordem da palavra pública); porém, algumas nos dão algumas pistas. “Aprender a dar uma apertadinha”, dizia a Dete, acelerava a ejaculação do cliente, e Manu, uma “garota de programa” expunha sem palavras, só na encenação do seu quadril, os tempos e movimentos necessários para finalizar felizmente um programa.

Esses saberes são centrais na hora de corporificar a puta, “virar puta, mesmo”. É esse o ponto exato em que a complexidade do programa adquire sua maior eficácia, onde se efetua totalmente a relação, já que é “baixando a puta” para satisfazer a perspectiva do cliente, que elas conseguem impor sua perspectiva e, por conseguinte para as nossas prostitutas/esposas, a perspectiva da família. Assim mesmo, é nesse investimento no erotismo do cliente (“ars erotica”), na gerência sofisticada desses anseios, que o “divíduo” puta, a puta enquanto potência topográfica e corporal (“o devir puta”), tem seu espaço limitado de existência... Devemos supor, então, como sugerido pelas quatro mulheres, que essa performance da puta não acontece isenta de conflito para o convívio inter e intra-pessoal. Afinal, para elas, enquanto esposas e prostitutas, ‘puta’ será o nome da mais fiel das inimigas⁷³.

É por esse caminho que chegamos a entender que, como se faz visível nas narrativas delas, não todas as práticas eram avaliadas da mesma maneira, não todas tinham o mesmo nível de eficácia no programa, nem o mesmo nível de periculosidade na constituição das pessoas, das relações e na proteção do parentesco⁷⁴. Voltemos a encontrar a Dete sendo espiada e interdita por um gigolô depois de realizar um “boquete” em um “trouxa”. Maridos/chefes atentos a ensinar e lembrar as regras do casamento/trabalho, a executar as penas quando as normas eram violadas, a neutralizar as potências das suas próprias mulheres... todas nos falaram disso. E todas nos falaram que as tais regras eram vulneradas⁷⁵. Como a Dete argumentava para o Júnior e para os outros gigolôs, a satisfação da fantasia do cliente garantia a eficácia da empresa, e não todas as práticas tinham a mesma potência na hora de caçar o cliente.

“Dar o cu” e praticar sexo oral neles (o famoso “quete”), por exemplo, parecem ser, até hoje, práticas muito apetecidas e buscadas pelos homens e que, talvez por tal razão, favoreciam

73 Mesmo que os modelos de cafetinagem no Centro de Porto Alegre tenham aparentemente perdido força, e que o modelo familiarista tenha mudado, o peso da noção guarda-chuva de ‘família’ continua hegemônico na experiência das prostitutas/garotas de programa/ profissionais do sexo hoje. Nesse sentido, na relação de perspectivas, como pode se inferir do trabalho de Maria Filomena Gregori sobre sexshops, o combate férreo entre esposa e puta continua vigente e exemplarizante, agora com um desdobre na massificação consumista da domesticação da puta através da compra e uso de “brinquedos” e roupas sexuais por parte de mulheres casadas de camadas médias, sempre nas margens da habitação conjugal (Gregori, 2004).

74 Claro, não todos os clientes significavam o mesmo tipo de ameaça para a relação conjugal, nem as mesmas possibilidades de prazer e satisfação. Exercícios de classificação e escolha são permanentes na prática da prostituição, relacionadas com idade, raça, aparência, características corporais, capacidade de pagamento, entre outras tantas.

75 Lembremos que essa prostituição “familiarizante” das narrativas principais começava, de fato, com o aparentamento. Nesse marco, caso a imposição familiarista fosse bem sucedida, entre os maridos/cafetões, as mulheres e os seus clientes não se estabelecia uma relação triangular, mas bipolar (prostituta/família-cliente). Tal triangularidade, parece-me, só será possível com um processo intensivo de individuação que terá lugar nos anos vindouros.

a excitação e a chegada mais rápida da ejaculação⁷⁶. Porém, não todas as mulheres aceitavam o sexo anal, pois, além de interdições culturais referidas à sujeira ou à ‘natureza’ dos órgãos, na prática da prostituição significava um desgaste corporal maior e uma perda relativa de poder (no sentido de ficarem expostas à dor ou a ferimentos de diversas intensidades). Já o “boquete”, em geral, era aceito e muito frequente. Ele permitia o controle total da cena por parte da prostituta. No sexo oral não se percebe maior desgaste corporal e o homem, em geral, ocupa uma posição passiva com relação a ela.

Por outro lado, na lógica dessa prostituição familiarizante, o sexo anal e oral (nos clientes), em tempos de não camisinha, asseguravam de fato a não reprodução biológica.

Nilce, por exemplo, não era especialmente amiga do famoso “boquete” nem de fazer nada diferente ao “normal” e, mesmo assim, nunca lhe faltaram clientes. Fato que contradiz a Dete na sua argumentação de que os clientes querem o que não tem em casa, ou seja, penetração vaginal: exatamente o que a Nilce oferecia. Já a Janete, mesmo com as proibições do marido, foi se configurando em “Janete, a rainha do boquete”. Soila não “dava o cu” porque não gostava, e porque o seu “capital corporal” (Damo, 2005), segundo disse, ainda lhe garantia bons lucros sem precisar recorrer a “ísto”. Para ela “dar o cu” é uma prática interdita mas, hoje, necessária, pois na medida em que o corpo se afasta da idealizada juventude, seu capital de jogo no mercado de sexo diminui e se faz necessário re-estruturar a oferta.

Fazer um “quete” e depois “bater uma punheta até o cara gozar” era uma das maneiras mais eficazes e seguras de apropriação da potência do cliente. É provável que essa prática não garantisse os maiores lucros financeiros, que não pudesse se obter o máximo da potência da presa; porém, permitia facilmente neutralizá-lo, pois além do “quete” ser altamente valorizado no mercado erótico, seu corpo de caçadora multiplicava sua agência na medida em que não era penetrada e se mantinha fisicamente distante da senda do contato íntimo, da reprodução, da poluição e do gozo. Lembremos que nos anos 80 o uso da camisinha era quase nulo, o que implicava, necessariamente, o contato permanente com a pele, as mucosas e os fluidos do cliente; o “quete-e-punheta” reduzia as possibilidades desse contato (em uma cultura onde isto é altamente problemático⁷⁷), realizando a ejaculação à margem do próprio corpo.

Em múltiplas narrativas delas se ouve que essa prática é ativamente usada quando um

76 Num site sobre “Garotas de Programa” em diversas cidades do Brasil, os homens escrevem seus depoimentos e experiências nos diversos lugares e com as diversas mulheres. Existe um primeiro funil avaliativo quando se deseja escrever sobre alguma “garota”: Faz sexo anal? Faz oral? Com ou sem camisinha? No site a capacidade de ação das mulheres, sua não passividade, seus saberes e iniciativas são muito bem avaliadas, do mesmo modo que o sexo oral e anal ocupam um lugar especial nas narrativas. Assim mesmo, em muitas das “abordagens” que as mulheres realizam nas salas ou ruas, um dos convites de grande força mercadológica é o “cuzinho” e o “quete”. Em geral, programas que incluam essas duas têm valores adicionais.

77 Fausto (2002) na discussão sobre “predação familiarizante” re-coloca a dualidade passivo/ativo como presentes na relação de caça, na produção de parentes e, seguindo Strathern, em cada sujeito particular. Pelo que eu posso perceber, essa substância ‘sêmen’, não era o agente fundamental de risco e de perigo para a construção das relações, pois, como veremos a continuação, o sêmen nem sempre provinha de um ‘homem’. A construção da alteridade antecede o contato com o fluido.

homem “brocha”⁷⁸. Assim mesmo, nas re-construções performáticas da Janete ou da Dete (em algum drink-bar ou no escritório do NEP) apreciava como o sexo oral e a punheta implicavam muitas vezes - sentadas, ajoelhadas ou em pé - o total domínio da situação e do espaço por parte delas enquanto o cliente se entrega ao gozo (ativo/passivo = puta/cliente = esperto/trouxa). Essa combinação de práticas era também usada, como vemos nas narrativas da Dete e da Soila, para não suspender o trabalho em tempos de doenças ou ferimentos. Também em casos de encontros rápidos e fora dos quartos (sexo em carros, em “drives”, em parques e praças ou na estrada com caminhoneiros e motoqueiros, por exemplo), significa uma boa possibilidade de conseguir dinheiro sem maiores investimentos.

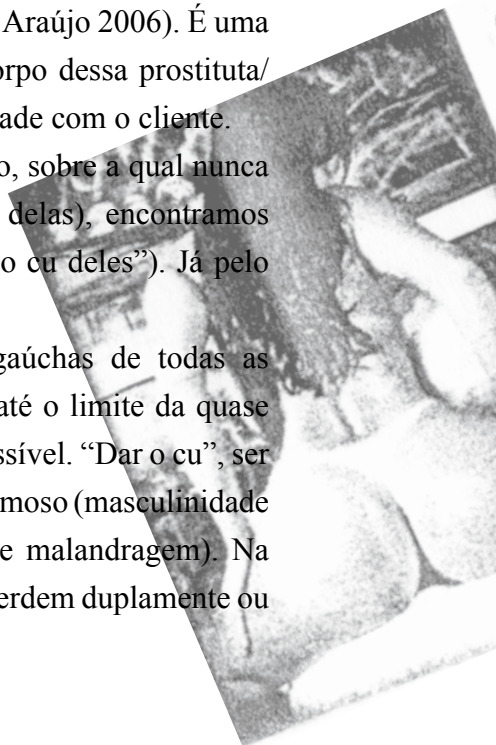
Sobre a penetração vaginal nunca ouvi nenhuma interdição na perspectiva de mulheres prostitutas heterossexuais. Trata-se da base “natural” da relação de prostituição. Mesmo que havendo outras práticas envolvidas em um programa, de uma forma ou outra, mais tarde ou mais cedo, tudo parece passar por ali... mesmo que nem sempre passe. O silêncio fala dessa prática. É essa naturalidade que faz dela o risco por excelência; já que é a prática de “papai e mamãe”, de marido e mulher, ícone de todas as reproduções. A prática que possibilitaria o parentesco consanguíneo, tão valorizado nas camadas populares (Fonseca 2004, Victora 1996), com o cliente, e que debilitaria assim, por completo, a estrutura familiar/produzida.

Devemos lembrar os dez abortos da Janete e a junção lógica da gravidez com a interdição maior: o gozo. Só ficava grávida quem gozava com o cliente. Duplo controle. Gravidez como máxima imagem da experiência reprodutiva/familiar; orgasmo como sexualização efetivada: as duas restritas ao âmbito do casamento. Gravidezes e prazeres de motel: atentados à família e à produtividade. Daí, quiçá, além do aborto e das próprias emoções corporificadas de não prazer sexual, a proliferação de pequenos, mas palpáveis limites simbólicos para reduzir o potencial sedutor, caçador, do cliente: não beijar, não tirar todas as roupas, não ter expressões de carinho e, em tempos mais próximos, em que a moralidade sexual é quiçá menos rígida e o discurso sanitaria mais sofisticado, usar sempre camisinha (Pasini, 2000 e 2000b; Araújo 2006). É uma imagem forte de afirmação da agência da mulher e uma proteção do corpo dessa prostituta/esposa que se imagina vulnerável na nudez, na “entrega” total, na intimidade com o cliente.

Finalmente, há duas práticas que me parecem limites. Por um lado, sobre a qual nunca ouvi nenhuma interdição por parte dos maridos (e de algumas poucas delas), encontramos “[comer] o cu deles”, como mencionada pela Dete (“eles querem é dar o cu deles”). Já pelo outro lado, está “meter a língua no rabo da gente”.

A primeira prática, muito presente nas falas das prostitutas gaúchas de todas as idades, efetiva absoluta e felizmente a imposição da perspectiva delas, até o limite da quase dessubjetivização. Presa caçada, presa comida... e do jeito mais seguro possível. “Dar o cu”, ser penetrado, é negação da masculinidade corporificada por cafetões como Mimoso (masculinidade prenhe de agência, de atividade, de estratégia, de impermeabilidade, de malandragem). Na perspectiva delas e dos seus maridos, homens que pagam para “dar o cu” perdem duplamente ou

78 Broxar é perder ou não conseguir uma ereção.



triplamente qualquer potencialidade de virar ameaça. Primeiro porque “o cu” é conceitualizado como um órgão feminino, um órgão com gênero próprio, que feminiliza a quem o usa como bem penetrável. Segundo porque na lógica de predação, como sucederia com elas próprias, quem “dá o cu” ocupa por excelência o lugar de passividade. E, finalmente, porque em um universo em que “assumir a identidade” é supervalorizado, a maioria desses homens são definidos com alto desprezo como “bichas mal-resolvidas”, “bichas enrustidas”; isto é, homossexuais que não conseguiram se assumir⁷⁹.

Dessas quatro mulheres nunca ouvi nenhuma narrativa do menor tesão sexual ou gozo erótico “familiarizante” delas com essa prática; pelo contrário, conjugado com o desprezo, algumas prostitutas narram um intenso prazer no que entendem como “dominação” ou “humilhação” (sentimentos não “familiarizantes”, claro, pelas mesmas relações de gênero já mencionadas).

A segunda prática em questão era, quiçá, a mais interdita, pois como Dete sugere, tornava-se quase sinônima de gozar, de baixar as fronteiras e multiplicar a entrega. Como “na língua não tem mulher que não goze”, a prática do sexo oral nelas (cunnilinguis) estava estritamente proibida. Gozar era a proibição por excelência, pois materializava de maneira indiscutível a relatividade da presença do marido, ao mesmo tempo em que afirmava a agência e a intenção do cliente, a vitalidade da sua perspectiva... e a aparição descontrolada de, como veremos adiante, o temido fantasma da puta.

Soila: Naquela época eu só transava com o Mimoso. Com cliente é diferente. No início eu me controlava, era muito errado sentir aquela coisa. Um dia, três anos antes de eu ir embora, a Renata me falou um segredo, me fez jurar que eu não podia contar pra ninguém. Tu acredita que eu gozei com o alemãozinho aquele? Fiquei pasma. Eu nunca, nesses anos, gozei com um cliente.

Janete: Não gozei, nunca, mas uma vez, muito raras vezes, assim, bateu uma tesãozinha.... mas aí depois me deu nojo. Ai! Que é o que está acontecendo comigo... Me deu nojo. Algumas vezes aconteceu isso, mas daí eu pensava o que é que é isso??? Não entendia o que estava acontecendo. Eu já estava acostumada a não sentir nada, tá entendendo? E como já estava acostumada, aquilo pra mim era o fim do mundo.

Dete: Puta que nunca gozou com cliente está mentindo, Miguel!!! Ahhh, pelo amor de Deus!!! [hihihihihihi!!!!!! Dete, Dete!].

A sensação insuportável de ver ou imaginar o “trouxa” virando malandro, homem inteiro, com sua cabeça oculta entre as pernas dela e em pleno uso dos seus poderes... o gesto da mulher trêmula, disposta e sorridente esperando o inevitável. Com o cunnilinguis, o cliente e a prostituta abandonavam temporariamente a centralidade que o pênis ejaculador tem no programa (o que necessariamente deslocava a imagem frequente do cliente que “vem já de pau

79 Uma vez, em Porto Alegre, conversando com uma colega de doutorado, gaúcha de camadas médias do interior do estado, não-prostituta, perguntei o que ela faria se seu marido pedisse para ela “comer seu cu”. Ela, sem duvidar um segundo, afirmou que pediria o divórcio. A mesma conversa, com os mesmos tons e afirmações se repetiu com várias mulheres prostitutas.

duro louco pra gozar”) e se disponibilizavam para uma outra relação que gestava/gerenciava o erotismo dela. Fazer uma mulher gozar ‘na língua’ falava do homem que conseguia tal façanha, e tinha, assim, um altíssimo valor simbólico no mercado. Então gozar na língua do cliente, deixava ver o fracasso ou a fragilidade da corporificação esposa/trabalhadora, da solidez da perspectiva amalgamada (mulher/marido/família), pois, necessariamente, o corpo dela tinha que ter se disposto para a devoração enquanto o dele se transformava de cliente a sagaz caçador.

Isto é, por um lado, “fazer a mulher gozar” atentava contra a relação de aliança (monoândrica) no cerne da sua existência, pois, cruzando a fronteira da profissão, possibilitava a entrada da mulher de sexualidade possível no quartinho do motel. Abria-se a porta para uma outra relação entre as perspectivas, intensamente subversiva para o estado das coisas, e na qual

a perspectiva do marido/família ficava do lado de fora da porta enquanto a do outrora dessubjetivado cliente se encontrava com uma puta/prostituta. Uma relação que a Dete nos apresenta na sua argumentação contra os gigolôs e na qual a puta e a esposa se encontram e se aliam estrategicamente, ou na qual a puta se insere num processo de imposição da sua perspectiva... uma espécie de prostituta/sexualizada-individualizada que pode aos poucos neutralizar a perspectiva familiarizante.

A interdição ao gozo nessa prostituição violentamente familiarizante dos anos 80 se faz ainda mais visível e importante de ser levada em consideração quando observamos sua quase total ausência nas afirmações das mulheres prostitutas que hoje beiram os vinte ou trinta anos de idade. De muitas poucas mulheres dessa geração ouvi afirmações sérias que indicassem a proibição do gozo; ainda que de algumas se ouvisse uma “preferência” por não gozar, ou, em algumas poucas, uma certa inexistência corporal de tal possibilidade (“não sei,

simplesmente não acontece”) que pode ser conectável também com a configuração das relações familiares, de gênero e de produção/trabalho. Mulheres como a Manu, de 27 anos em 2007, afirmam que seu primeiro gozo e muitas das suas melhores experiências eróticas aconteceram com clientes (e colegas) no marco de relações de prostituição. Não imaginamos as mulheres descritas por Piscitelli (2002, 2004, 2009) ou por Carrier-Moisán (2008), nos seus trabalhos sobre mercado do sexo no nordeste, abstendo-se de investir em experiências prazerosas no marco da sua participação no mercado do sexo; como não temos nas pesquisas de Bacellar (1982) e de Fonseca (2003b, 2004b) informações sobre licenças eróticas das trabalhadoras.

**

Agora bem, as maneiras de conceitualizar, produzir e interditar as práticas operativas



do trabalho precisavam e produziam certos tipos de perspectivas e de pessoas em relação com as maneiras como se pensava o gênero e se corporificavam cotidianamente as feminilidades e as masculinidades (2).

Um pequeno exemplo nos ajudará a compreender melhor essa lógica. Conta a Janete que um dia de manhã cedinho, enquanto o sol nascia de cara ao Hotel Aliado e ela se dispunha a encerrar seu serviço, a Negra Rosa, sua amiga e colega, arrumou um cliente disposto a pagar por satisfazer sua vontade de ficar com as duas morenas. Janete, cansada, resistiu um pouco, mas o fato do homem ser um “bebum” de final de jornada, e de oferecer um bom dinheiro, a convenceu. Bêbado e cansado, a tarefa poderia ser até chata, mas com certeza o homem não demoraria muito tempo em... dormir. Entraram no hotel.

O homem deitado de boca para cima recebia o sexo de uma das mulheres na sua boca enquanto a outra lutava para vencer a moleza do álcool e do cansaço. Conta a nossa Janete que enquanto ela fazia profissionalmente o seu trabalho, observou que a Negra Rosa, reconhecida malandra⁸⁰, com uma mão estimulava o sexo do homem, e com a outra, sutilmente, mergulhava nos bolsos em busca das potências financeiras da caça. Parece que esse tipo de prática era mais ou menos comum naqueles anos. O problema é que o homem percebeu e violentamente tirou as duas mulheres de cima, correu até a porta e trancou com chave para ninguém fugir. Mas a Negra Rosa já estava pulando pela janela. O homem olhava seus bolsos vazios e gritava enfurecido ameaçando matar as mulheres. Desde o pátio a Negra Rosa gritava para a Janete pular também. Ela saiu, se preparou, mas os três andares de queda livre a intimidaram. O homem denunciava o roubo gritando.

O fato é que, antes de elas conseguirem fugir, a polícia chegou, atenta aos gritos do cliente e ao espetáculo da Janete, de mini-saia e sem calcinha, pendurada da janela do hotel. Enfurecido, o bêbado exigia a devolução do seu dinheiro. A polícia então registrou a Janete e não achou nada, registrou a Negra Rosa e só achou um facão na sua bolsa (que reteve). Dinheiro nenhum. As mulheres, então, virando o jogo e a raiva, disseram que esse “filho da puta” queria matá-las, que nem tinha com que pagar o programa e que, pior de tudo, nem era um homem mesmo, pois “queria que a gente comesse seu cu!!!”. Na continuação vemos a polícia xingando e zombando esse não-homem, completamente dessubjetivado, aconselhando-o de procurar um homem que o comesse. As mulheres foram liberadas. Então a Janete conta que uns minutos depois, quando a tensão baixou, a Negra Rosa entrou com ela no banheiro da recepção do hotel, abriu as pernas e de dentro da sua “boceta” tirou o dinheiro enroladinho. Janete não quis, porque “eu sou puta, não ladra”.

Conceitualizações locais de gênero e de capacidade de agência (malandragem/esperteza=viração), em conjunção com as já trabalhadas noções de família (e, nos anos vindouros, de profissionalismo), são as variáveis superpostas mais destacadas na compreensão das diferenças entre tipos de pessoas nessas narrativas. Entre capacidade de agência e gênero não existe uma correlação total e necessária; funcionam mais como planos simultâneos e

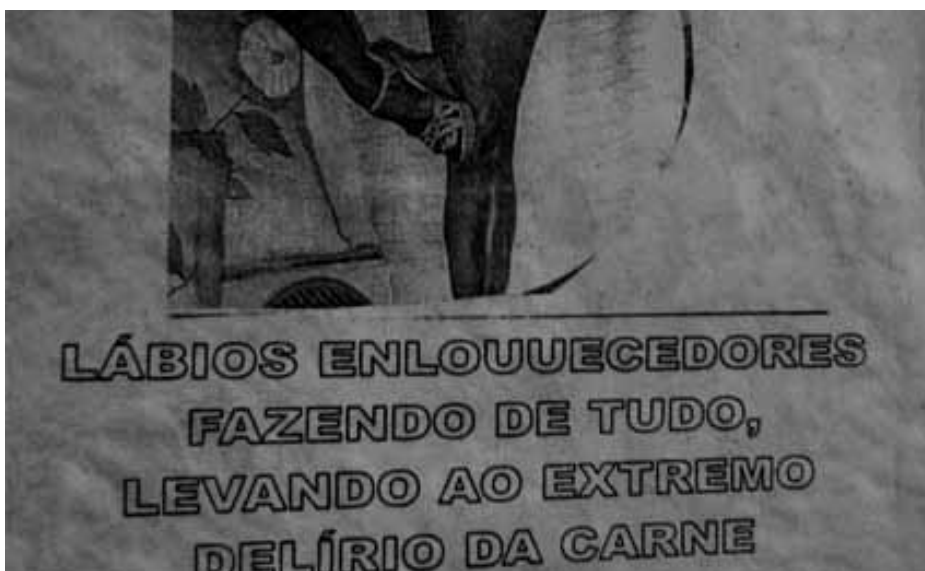
80 (A Nega Lu, a Nega Diaba, a Negra Rosa... e a própria Nega Janete)

tangenciais na constituição da pessoa e das relações. Isto é, malandragem não é sinônimo de masculinidade nem é uma propriedade “natural” e exclusiva dos corpos masculinos. Assim, como no caso da Janete, a ativação dos dois planos (“bicha enrustida”, além de bêbado e roubado) efetiva totalmente a redução da pessoa, até o ponto de a polícia, inimiga fiel, aliar-se às mulheres.

Que o programa não fosse sexo, estava relacionado fundamentalmente com essa ordem produtora de pessoas, pois sexo é sempre narrado por elas como uma relação marcada pela mútua satisfação; isto é, como uma relação entre agentes (o que não é sinônimo de simetria). Para existir de forma segura, a relação (prostituta/esposa) precisa da existência (potencial) de um cliente enquanto não-agente; precisa-se imaginar a dessubjetivização mais ou menos estável do cliente, ao mesmo tempo que a sedução domesticada da puta. Uma relação alimentar que se substancializa na imagem do cliente como “trouxa” e da “puta” como matadora, e que, como veremos com o passar dos anos, era sustentada principalmente pela presença totalizante do marido/predador (uma vez fora desses sistemas de aliança, os clientes, as putas e as esposas encontram-se em outras relações).

“Trouxa” é sinônimo de inábil, de incapaz. “Trouxa” é também qualquer pessoa, homem ou mulher, que se deixa roubar, “passar a perna”, lograr... Trouxa ou burra era, por exemplo, a mulher que dava o dinheiro para o marido, que deixava-se passivamente bater ou que tolerava bóias sem tirar alguma vantagem. Janete e a Negra Rosa, no caso de terem se deixado pegar pelo homem ou pela polícia, não teriam sido malandras o suficiente: teriam sido trouxas. Dete nos lembra que o Júnior foi trouxa quando levou morar a bóia na mesma casa, se não “ele estaria com as duas até hoje”. Mas “trouxa”, com muita frequência, era a palavra usada para nomear o cliente. Aquele cliente regular, meio anônimo, cuja existência estava estritamente mediada pelo lucro, pelo programa. Embora até hoje todo mundo às vezes possa ser adjetivado como ‘trouxa’ (elas próprias muitas vezes se narraram assim, o Júnior), esses clientes, parece-me, eram um tanto substantivados como “os” trouxas.

Em um universo de gênero onde os homens-homens “comem” várias mulheres que lhes dão seu dinheiro, onde masculinidades como a do Mimoso são referidas com tanto medo quanto admiração (“aqueles eram cafetões de verdade!”), e onde a escassez de dinheiro é sempre discursivamente presente, pagar para comer alguém (render-se ao feitiço) era visto com





certo desprezo⁸¹. A malandragem era constitutiva das relações e das imagens de gênero que mulheres e maridos corporificavam e construíam no dia-a-dia, assim como da própria prática da prostituição. Não havia muito lugar para “bobear”. Em um universo de batalha e “viração”, onde a caçadora está sempre em risco de ser caçada, ter a possibilidade de caçar e ser comida por alguém que, antes de qualquer contato já seja dessubjetivado, seria uma enorme tranquilidade (principalmente para o marido). Por tal razão o contato com o sêmen não era, necessariamente, um evento familiarizante, pois a imaginação criadora saberia distinguir entre o sêmen do não-homem (o trouxa) e o sêmen do verdadeiro homem.

“Trouxa” é uma espécie de não-agência. Uma espécie de não-homem com quem se tem um não-sexo, um programa, e cuja maior atualização é a imagem do cliente que paga para ser comido e para ser logrado. Um outro cuja produção e devoração constituía e fortalecia os laços de parentesco. Cujas devoração (e produção enquanto “trouxa”), muitas vezes só se completava na mesa coletiva, na sua redução e esquitejamento na palavra, no riso, na narração: é a comensalidade que, afinal, faz do alimento um eixo central na produção do parentesco. São muito frequentes tanto em rodas de mulheres prostitutas, como em conversas delas com agentes externos mais próximos, as fofocas, piadas, causos, narrativas sobre clientes, sobre programas. Na maioria das vezes, para afirmar a condição subalterna, neutralizada e pretensamente dessubjetivada do personagem em questão⁸². Lembremos a polícia rindo do “trouxa”.

É isso o que acontece com a Dete quando nos conta lá encima sobre a “brochada” do Júnior. Dessa vez, a dessubjetivação e a devoração alimentar acontecem como parte de um processo de transformação das relações fundamentais, da própria experiência: não se trata

81 Não era aquele o tempo nem o lugar do cliente/amigo que hoje se faz possível nos mesmos prédios e quarteirões ou que é visível em dinâmicas livres de cafetinagem (como em algumas “cantinas” da zona de Puerto Berrio).

82 Sobre o lugar da fofoca na sociabilidade feminina e na constituição de relações de gênero, ver Fonseca 2004.

de um homem qualquer, mas do próprio marido/cafetão. Por um lado, se os “trouxas” eram aqueles não-homens, era só em oposição ao homem-homem que seria o marido/patrão. O topo da nossa imaginária cadeia alimentar. Esses Homens, em consequência, perdiam qualquer direito à moleza,



à ingenuidade. O grande Mimoso se fazia maior na abstinência total de substâncias que lhe fizessem perder o controle e a frialdade: Soila nos lembra que até hoje ele não bebe álcool nem consome droga nenhuma. Estavam condenados a comer (e não só a tentar comer) a maior quantidade de mulheres possíveis, a estar sempre eretos e bem dispostos.

Nilce nos lembrava disso quando afirmava que quanto mais mulheres tivessem mais homens eram; sua eficácia enquanto homens e maridos, enquanto centro motor do negócio e da família, dependia da corporificação firme dessa perspectiva. Brochar era o limite. Qualquer um brochava; brochar era um direito do trouxa – como ser vítima de uma malandragem financeira, de uns cornos, de um logro qualquer; não do próprio marido. Era esse o evento que transformou o Júnior, definitivamente, em um não-homem e que possibilitou o desmantelamento total da unidade familiar/produtiva.

Narrar o fracasso complementa a eficácia da redução. Dete contou para a Nilce do pau brochado do Júnior, riram juntas, xingaram, devoraram a carne servida, como se fazia com muitos clientes. Viravam irmãs, aliadas, transformando definitivamente os eixos da predação, da família. Dete me conta, eu publico.⁸³

Mas o Alemão da Janete e, principalmente, o Mimoso da Soila, não amoleciam, não cediam na imposição das suas perspectivas. No caso da segunda, com a enorme força gravitacional dos ganhos materiais e a conexão brutal entre cafetão e polícia, a relação de guerra se transformou em uma aniquilação brutal da alteridade; isto é, num processo de dessubjetivação total (fim da predação). O Alemão nunca brochou, nunca deixou de comer a Janete bem comida, e, quando ela quis boiar e um outro malandro impor-se sobre a relação conjugal, assim como quando ela quis “atrever-se” e insubordinar-se, as surras que ele proporcionou, completadas com “trepadas maravilhosas”, só afirmaram sua grandeza e a razão da paixão dela. As perspectivas reencontravam a ordem e, não sem mudanças, o corpo de parentes era (re-)produzido e protegido.

83 Uma alternativa que com frequência o cliente terá nos anos vindouros com as mulheres dessa geração, mas que em geral significa também sua construção como “não-homem” será virar amigo. O amigo, para muitas das mulheres prostitutas que conheci em Porto Alegre, ocupa um lugar ambíguo. Nas narrativas dos anos 80 não aparecem amigos de gênero masculino, eles aparecerão depois em um lugar estranho que pode lhes fazer perder suas chances como clientes, mas, principalmente, não lhes garante um lugar como “homens”; isto é, como sujeitos desejáveis sexualmente. Janete nos dirá anos mais adiante: “Eu fiz amizade com um cliente e aí piorou, porque aí é que tu não sente nada: é um amigo, né?”

Como resulta evidente, o enorme esforço para neutralizar sugere o alto poder, ainda que virtual, desestabilizador do programa. Desde o início apreciamos que predação é sempre o risco de ser predado. A prática do programa, as séries de operações de precaução e cuidado que o constituíam chama a atenção sobre o potencial que nele se suspeitava. O cliente era sempre um risco. Nessas conversas que tantas vezes e em tantos lugares tive o prazer de ouvir, entre trouxas mal-passados brilhavam sujeitos particulares, um aqui um ali, que venciam a caçadora e, realmente, “sabiam comer”. Eles conseguiam virar o jogo, escapar do destino que lhe estava prometido, contra-efetuar a predação. “Eram verdadeiros homens”.

**

A prostituição em Porto Alegre nos anos 80 era um espaço de relações constituído pelas imagens de gênero privilegiadas na época, pelas experiências das pessoas que ali chegavam. O “dispositivo da aliança”, as normas do parentesco, muito antes que qualquer assomo de proeminência da “sexualidade” individualista, parecem ser o estatuto de socialidade presente nas narrativas iniciais delas. Segundo Fonseca (2004), nas classes populares de Porto Alegre existiria “uma mistura tal de origens étnicas e regionais que (...) preferimos pensar o sistema de valores dos moradores da vila em termos do espaço social que ocupam na sociedade de classes” (18)⁸⁴.

Uma ética que privilegiava a família heterossexual, mono-domiciliar e androcentrada como núcleo produtivo e social, assim como o trabalho intenso e esforçado, eram eixos hegemônicos no circuito da prostituição local. Uma ética que assumia a forma da predação: prostituição familiarizante. As formas sobre o sexo, então, as normas sobre os usos dos corpos e sobre os estatutos das relações afetivas, estavam mediadas por essa lógica, que promovia, ademais, a vinculação quase absoluta, para elas, de sexo e afeto (quando não amor).⁸⁵ Os movimentos de liberação sexual, de igualdade de gênero, de direitos humanos... todo o aparato discursivo da pós-modernidade ocidental contemporânea não tinha a transversalidade e a difusão que ganharia anos depois na cidade. Talvez estivesse ainda muito restrito às camadas médias urbanas e intelectualizadas que protagonizavam o “deu pra ti anos 70”, como se vê claramente na história da Janete (cujas performances são até hoje marginalizadas, e por isso hiper-performatizadas, no NEP).

Vemos produzirem-se masculinidades que tinham na sagacidade, na malandragem e na sedução seus valores de classificação e corporificação. Masculinidades que, e isso talvez já esteja nos falando da eficácia da ação do “biopoder” predatório, produziam fundamentalmente

84 Vale a pena lembrar das reflexões sobre “mulher valente”, “relações intranquilas de gênero” e “violência rotineira” que Cláudia Fonseca (2004) propõe na sua reflexão sobre grupos populares, para descentrar o foco total explicativo na prostituição, e ganhar perspectivas de pertencimento grupal, classe-gênero. Ou seja, a prostituição fabrica corporeidades ao mesmo tempo que é construída pelos corpos que a habitam. As trajetórias de vida das pessoas envolvidas afirmam nuances, matizes, versões. Mas essa canibalização e suas transformações será objeto de reflexão na segunda parte.

85 O “dispositivo da aliança”, os valores de unidade familiar-produtiva-doméstica, a contundente assimetria com eixo masculino, a alta concorrência no mercado do sexo, o uso legitimado de diversas formas de violência, e o tom discurso de guerra, eram elementos constituintes dessa relação. Para uma reflexão sobre parentesco, predação, corpo e relações políticas, ver: Fausto, 2002.

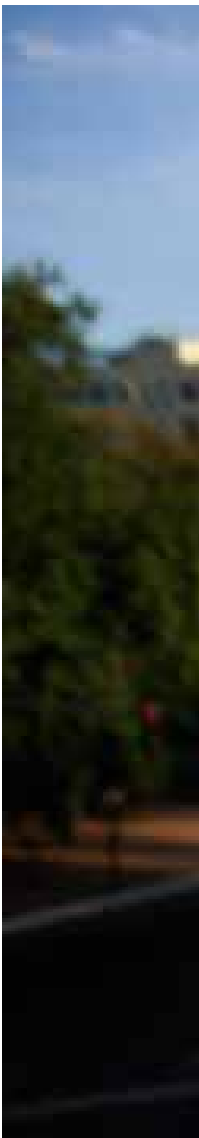
homens cafetões de masculinidades hipervalorizadas, direitos garantidos sobre os corpos e obrigações iniludíveis, as perspectivas e as capacidades (re-)produtivas das suas mulheres (não conheço muitas narrativas de mulheres cafetinas ou de casais lésbicos no negócio do sexo na Porto Alegre daquela época). Homens em diálogo direto e par com policiais, traficantes de drogas, “malandros” e clientes que, em alguns casos, sentiam-se com o direito de agredir as mulheres. Homens apaixonados e violentos que garantiam a satisfação das necessidades e os sonhos delas, que cumpriam as promessas ou eram vencidos pela força inapreensível das suas mulheres.

Produziam-se policiais, às vezes amados cafetões às vezes bárbaros inimigos, que tinham na chantagem financeira e moral, e na violência legalizada suas ferramentas de ação. Também havia “trouxas”. Narrados como homens majoritariamente casados, nada “malandros”, para quem sobrava a obediência aos seus instintos e algum dinheiro com que pudessem pagar por uma mulher que jamais conquistariam e dominariam⁸⁶. E havia tudo junto e tudo instável. Cafetões, cujas mulheres foram mais espertas e mais fortes, viraram trouxas. Trouxas que por algum erro da caçadora, ou alguma malandragem da presa, se faziam “homens” e viravam possíveis parentes.

É esse o marco de existência para a corporificação contundente e conflituosa da oposição que não é entre prostituição e família, mas entre trabalho/família e ‘putaria’, entre esposa/trabalhadora e puta, entre prostituta/esposa e bóia. Afinal, essa mulher não estava ali para se divertir, transar, gozar ou qualquer coisa assim; eram possibilidades estranhas ao seu universo de existência. Estava ali para trabalhar, para conseguir o dinheiro familiar. Estar, caminhar de ida e volta, rodar bolsinha, pegar um cliente, negociar e ir para o hotel e para o andar de sempre. Quinze, vinte minutos e era isso. Na rua de novo e de novo negociar. Ir e vir, pular da cama, botar as roupas e descer “pra pedra”, era, fundamentalmente, não ficar, não expor-se, evitar o risco da contra-efetuação da predação.

Nesse mapa todo, uma personagem floresce. Como virtualidade, como potência topográfica, como promessa nunca inteiramente realizável, como prenúncio dos tempos vindouros, um nome se destaca. A *puta* é a força propulsora de todo o negócio do sexo, o eixo de sustento dessas famílias produtivas, mas também a categoria da desestabilização moral. *Putas* é o objeto milenar de desejo dos clientes, a razão do investimento, a sábia e prodigiosa amante, mas também a devassa, aquela que trai e não trabalha. Só quer o gozo, o sêmen, uma taça de Martini. *Putas* é uma personagem afim na experiência da profissional; porém, deve (devia) ser tratada com cuidado para não aparentar-se com ela, para não ser predada por ela. As mulheres prostitutas corporificavam, como talvez o faça um ginecologista, uma massagista, um sindicalista ou muitos pesquisadores, uma radical separação entre “vida pública” e “vida privada”. A certeza “pré-reflexiva” de que não é o seu um corpo sexuado quando está em campo, que o contato com o pênis não é necessariamente sexual nem que essa vagina que devora é a

86 É importante levar em consideração a hipótese de que “trouxa” é uma categoria que excede o gênero. O desfecho infeliz para um mulher prostituta é virar trouxa.



sua, mas a da *puta*⁸⁷.

Feminilidades também malandras e sagazes, prenes de força física e de trajetórias de desejo e fuga, ainda que temporariamente esmagadas pela culturalmente aceita proeminência masculina e estatal. O tempo inteiro, elas estão nos falando de rupturas, de reinvenções, de malandragens e subversões, de intersecções clandestinas de perspectivas e de toda uma outra rede de relações, lateral à dominante conjugalidade, que florescerá nos anos vindouros: as irmandades e amizades femininas, a força política, a crescente proximidade com alguns fregueses.



87 Agradeço as amigas antropólogas Paula Machado e Nadia Meinerz pelas reflexões sobre os ginecologistas...

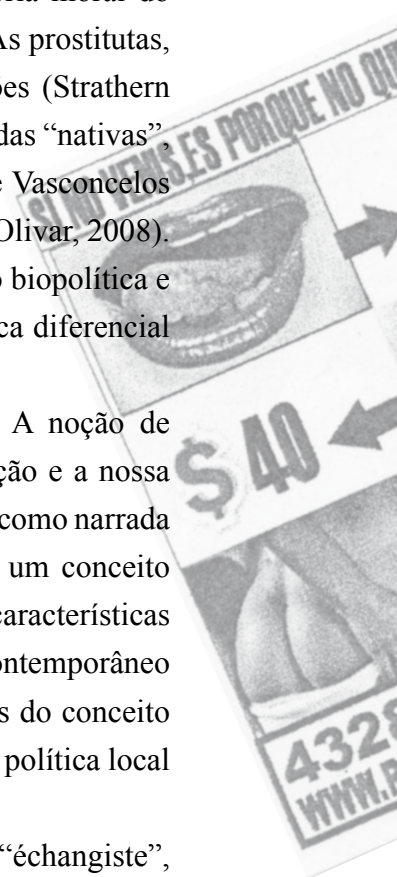
3.4 Da “Predação” à apropriação por sedução.

“Predação” é um conceito antropológico, fortemente enraizado na etnologia produzida em/sobre o Brasil, que tem suas origens, ora nas re-elaborações “marxianas” sobre a relação produção e consumo (Fausto 2000 e 2002), ora nos princípios de troca e reciprocidade [relação] levisstraussianos (Viveiros de Castro 2002), centrais ambos, aliás, na compreensão da prostituição urbana contemporânea. Ao ser um conceito nascido na compreensão de sociologias e cosmologias amazônicas, não podemos simplesmente transferi-lo ao mundo porto-alegrense, mas tampouco apavorar-nos perante as distâncias e diferenças. Os conceitos, porque são construções “ficcionalis”, tecidos de muitas pontas, com genealogias mais ou menos conhecidas, possuem uma relativa flexibilidade que, me parece, deve ser aproveitada.

Por outro lado, “predação” (como “individualismo”), não é uma categoria moral do senso comum, nem uma maneira de nominar, para depredar, a ação prostituinte. As prostitutas, como a prostituição, só existem como função de um esquema maior de relações (Strathern 2006), como Piscitelli (2002) mostra suficientemente para o caso dos “gringos” e das “nativas”, para as migrações femininas internacionais (Piscitelli 2007b, 2009 e Piscitelli e Vasconcelos 2008), e eu próprio observei no meu trabalho de campo em Puerto Berrio (Col.) (Olivar, 2008). “Predação”, como veremos, faria referência muito mais a uma forma de operação biopolítica e econômica que afeta, estimula e constrói a prostituição, do que uma característica diferencial dessa relação.

Contudo, é necessário também manter-se fiel aos dados e ao campo. A noção de “predação” foi de grande ajuda até o momento para enriquecer a nossa percepção e a nossa compreensão das intensidades e dinâmicas das relações no campo da prostituição (como narrada e experienciada). É sem dúvida uma bela metáfora. Porém, nem “predação” é um conceito nativo, nem, como veremos a partir de agora, se ajusta com precisão conceitual às características das formas de produção e de relação que estudamos num contexto urbano contemporâneo como o da prostituição em Porto Alegre. Uma revisão de algumas bases teóricas do conceito “predação” à luz dos nossos dados nos permitirá avançar na compreensão de uma política local da “viração”, da guerra e da *apropriação incorporante* e criativa.

Para Carlos Fausto, separando-se de uma tradição descrita por ele como “échangiste”, a “predação” (a) se inscreve na lógica da produção marxista (produção consumpiva/consumo produtivo), e (b) é englobada pelo parentesco (como objeto da produção). Inicialmente, Fausto (2000: 326-327) assume o “consumo produtivo” como base da sua “predação familiarizante”, seguindo o rastro deixado por Gregory que, segundo Fausto, entendia o consumo produtivo como “processo de objetificação” e a produção consumptiva como “processo de personificação” (Fausto 2000: 327). Essa separação é traduzida em termos de doméstico e público, criando uma hipotética continuidade entre foco no consumo, subjetividade e âmbito doméstico, e foco na produção, objetividade e âmbito do público. Porém, à margem das discussões intra-etnológicas,



parece-me que o uso que Gregory (apresentado por Fausto) faz da lógica marxiana não é o mais exato, pois assume uma separação substancial entre consumo produtivo (objeto) e produção consumptiva (pessoa) que não está presente na conceitualização do próprio Marx (1973).

Fausto assume, segundo ele e segundo Viveiros de Castro (2002), a lógica da produção, da produção de parentes, como razão explicativa. É para produzir parentes em casa que se devoram, literal ou simbolicamente, inimigos fora. Assim, uma lógica de consumo produtivo, que integra fortemente uma lógica relacional e instável de produção, se colocaria ao serviço da sociologia nativa fundamental (parentesco). A opção pela “produção”, que, seguindo Fausto, é central nesta tese, implica a necessária reciprocidade e a agência intensa dos sujeitos (para seduzir, atrair, caçar, comer, “comer bem”, fazer do cliente um trouxa ou um freguês, mas também para proteger-se de feitiços sedutores e de violências neutralizantes), mas na lógica relacional da Strathern, a eficácia está na própria relação (mesmo que seja no sujeito como relação corporificada).

Eis o permanente e duplo risco da contra-efetuação da predação; pois a produção não é controlada por nenhum termo em especial (nem termo-pessoa nem termo-momento), mas pela dinâmica própria das relações de troca e da imaginação que estas materializam (economia). A agência, então, circula tanto entre as relações como “âmbitos de eficácia”⁸⁸, como entre as corporificações e performances dos sujeitos em relação. Nesse ponto, Viveiros de Castro concorda com Fausto e se aproxima intrigantemente da lógica “marxiana” do consumo produtivo: “Sujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substância, do predicado como acidente)” (2002: 165). É pois na questão pela reciprocidade e pela alteridade que se funda a lógica relacional da “predação”, e é aí onde encontra o seu limite.

“Na guerra, em vez da dessubjetivação [como aconteceria na caçaria], temos a determinação da condição subjetiva da vítima para dela se apropriar mais eficazmente” (Fausto 2000: 538). Na guerra, a caça, enquanto inimigo, é uma alteridade cuja subjetividade precisa ser reconhecida, sublinhada, alimentada, para poder ser controlada e, assim, fazer das potências presentes nesse outro corpo um parente. Comer (ou apropriar-se de) essa carne, esse corpo pleno de subjetividade e de agência, então, é consumir uma potência que não é passiva, que te transforma; necessariamente um aparentar-se com (no duplo sentido da aparência e do parentesco).

E Fausto continua: “Atividade guerreira e cinegética [caçaria] são formas diversas de consumo: a primeira visa à aquisição de princípios de subjetivação para a produção ontológica de pessoas; a segunda implica a extração prévia desses mesmos princípios para assegurar o crescimento vegetativo do indivíduo” (Fausto 2000: 538). “Guerra” e “caça” são então ações opostas (ou as duas caras de uma moeda? Duas escalas duma mesma natureza? Duas relações

88 Lembremos que para Strathern a capacidade está nas relações. “O que precisamos realmente é prestar atenção ao fato de que são as capacidades das relações, não os atributos das coisas, que constituem o foco dessas operações” (Strathern, 2006: 263).



de naturezas diferentes?), que para o nosso caso traduziremos como “guerra” e “aniquilação”⁸⁹. O grande diferencial entre uma e outra será o lugar que a alteridade ocupa na relação (e o ponto de vista eleito para contar a história: carne no fogo ou irmão comendo; mulher trocada ou cunhado potencial). Na segunda parte exemplificaremos abundantemente essas diferenças e limites práticos.

A linha que o parágrafo citado traça entre “guerra” e “caça”, se faz dramática quando se olha para uma lógica de consumo produtivo brutalmente assimétrica e hierarquizada. Mata-se fora, aos minoritários, para os majoritários comerem em casa. “Produção ontológica de pessoas” (guerra) e “crescimento vegetativo do indivíduo” (aniquilação) devem ser lidas à luz do “consumo produtivo/produção consumptiva”, como atividades “imediatamente idênticas” mutuamente mediadas (Marx 1973: 90-93) dentro do plano geral das relações macro-sociais. Isto é, dentro de uma biopolítica das sacralizações e das exclusões, que tem no Estado uma

⁸⁹ Para Fausto a guerra e a caça são componentes da predação. Para as nossas análises devo discordar, pois a “caça” (no sentido dado por ele) é o fim da subjetividade e da agência. Nesse ponto o risco da contra-efetuação da predação desaparece e à caça só lhe resta a utilidade instrumental. Isto, é o consumo produtivo desaparece e se faz consumo puro, no sentido, criticado por Marx, de mera “destruição”. Como vimos no nosso caso, a caça das prostitutas caçadoras não busca a dessubjetivação do cliente, mas a apropriação estimulante das suas potências. Para o nosso caso a caçaria é parte da guerra, parte da sedução, parte das lógicas da apropriação. É por isso que Aniquilação, sinônima de Depredação, me parece um termo mais justo, que marca a ruptura com a Guerra/predação.

figura central. Chegamos, então, a uma forte limitação, e a uma necessária modificação, da noção de “predação” como proposta pela etnologia.

Nos grupos amazônicos, como já vimos, a produção, a estimulação e a afirmação da diferença, da alteridade, é a Relação (Viveiros de Castro 2002). Mas para o nosso caso urbano contemporâneo, quando mudamos de escala e olhamos para as relações macro-sociais, tal lógica não é suficiente. Diferentemente da conceitualização etnológica, como Clastres nos mostraria (2004 e 2003), na qual alteridade e diferença não estão atreladas a uma ordem hierárquica institucionalizada, nossa cultura é fortemente orientada pela razão dos merecimentos, diria Weber (1998). Uma lógica hierárquica que implica a existência de uma perspectiva zero, a necessidade intrínseca da ordem que subordine, porque organize, a alteridade⁹⁰ e, nesse sentido, de uma intenção de exteriorização e de monopólio do poder.

Ora, qual é esse poder legal que engloba todas as diferenças a fim de suprimi-las, que só se sustenta ao abolir a lógica do múltiplo para substituí-la pela lógica contrária da unificação, qual é o outro nome desse Um que recusa por essência a sociedade primitiva? É o Estado (Clastres 2004: 185).

Conceitualmente, a noção de predação, como sentido de relações, está construída sobre a base empírica de sociedades sem Estado, sem centralização do poder em uma pessoa fora do continuum social, como explica Clastres na “Arqueologia da Violência” (2004). Assim, na conceitualização amazônica, as relações com o Estado (branco) dificilmente são incluídas no marco das possibilidades da “predação”, pois o Estado, como Clastres mostra, implica uma lógica sócio-cosmológica contrária ao pensamento “primitivo”. “A recusa do Estado é a recusa da exonomia, da lei exterior, é simplesmente a recusa, inscrita como tal na estrutura da sociedade primitiva, da submissão” (2004: 186). É nesse sentido que a predação se pensa como central numa estrutura conflituosa de relações relativamente simétricas: entre famílias, grupos, aldeias, “Nós indivisos”. A hierarquização desentranhante, com o seu aparato de verdade, e a conseqüente institucionalização do Estado, com seus infortúnios por merecimento (“por puta!”), seriam nessa lógica o fim da predação.

Deleuze e Guattari voltam a Clastres (2008b -vol. 5: 21) para encontrar tal separação e depois sair da etnologia para, num trânsito pelas artes, a epistemologia e a noologia, afirmar a Guerra como ação exterior e oposta ao Estado (lembramos que é essa uma das premissas fundamentais de Clastres (2004)). Num primeiro olhar, isso suporia, parece-me, a imagem do Estado como “organismo” sólido e totalizado. Eterno e em absoluto exterior; impermeável. A separação absoluta, por oposição, entre sociedade e estado. Assim, nem guerra nem predação seriam possíveis numa sociedade-com-Estado. Entre sociedade e Estado só seria possível a anulação mútua. A negação ou a estratificação.

Mas (1) o Estado, enquanto imagem detentora exterior do poder, constitui-se numa perspectiva importante e culturalmente endógena nas práticas de ser pessoa nas sociedades

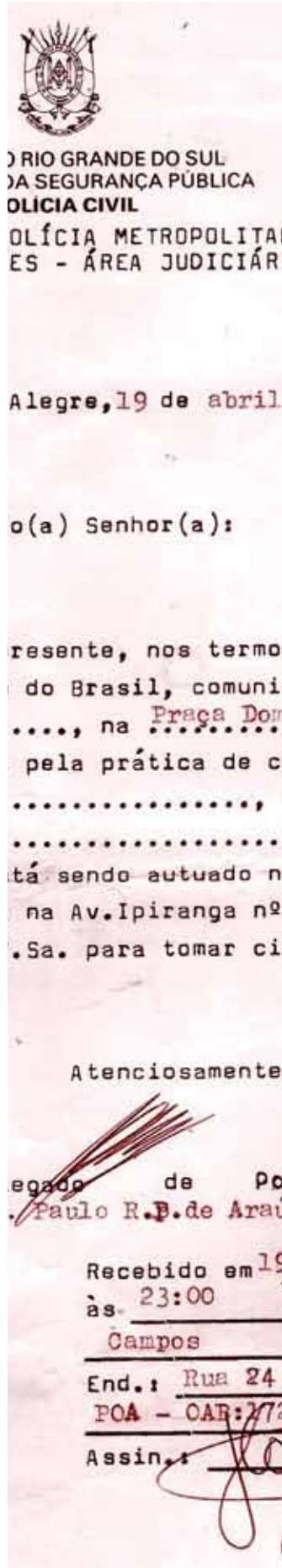
90 Seja “natural” ou refletida, a necessidade da ordem será central na constituição do saber moderno, como mostra Foucault em *As palavras e as coisas* (2007).

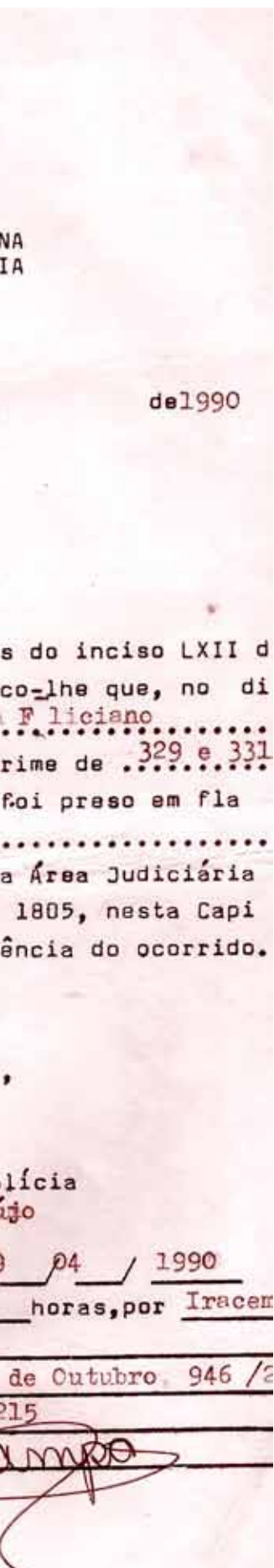
urbanas contemporâneas. Relação corporificada de exterioridade. Seguindo a lógica expressa por Deleuze e Guattari em outro lugar, devemos entender que nessa compreensão de forças e perspectivas o Estado dilui-se em maneiras de agir, de sentir. É a “forma-Estado” (transformação secular da “forma-Deus” (Deleuze, 1991)), resultante de um estatuto de relações hierárquicas governadas desde um ponto imaginado como exterior, na qual os privilégios e merecimentos (os direitos e suas punições) deverão ser diferencialmente distribuídos. Muito mais parecido com “o poder” foucaultiano, desentranhado de instituições, feito corpo dócil, sensação estimulante, número disciplinar.

Como dissemos desde o início (2), essa relação de perspectivas, estável na imaginação criadora, corre o permanente risco da prática da sedução e da apropriação. Corporificar não significa incorporar, mas fazer(-se) corpo, atualizar parcial e permeavelmente. O Estado que observamos nessas narrativas, esse Estado de transição entre a ditadura e a democracia, esse Estado brasileiro de final do século XX, operado e tangenciado por “organizações da sociedade civil”, por sindicatos e intelectuais... esse Estado, como imagem e como instituição, é, ao meu ver, qualquer coisa menos solidificação e coerência (Comaroff e Comaroff 2006). E não se trata de erros excepcionais da matriz, mas de uma condição diferencial de existência. Os próprios Deleuze e Guattari, no quinto volume dos Mil Platôs, percebiam na sua argumentação (ainda que como momento liminar) tal instabilidade, tal não-solidez do organismo-Estado.

Sempre sobrevêm períodos em que o Estado enquanto organismo se vê em apuros com seus próprios corpos, e em que esses, mesmo reivindicando privilégios, são forçados, contra sua vontade, a abrir-se para algo que os transborda, um curto instante revolucionário, um impulso experimentador. Situação confusa onde cada vez é preciso analisar tendências e pólos, naturezas de movimentos. (...) Uma ópera cômica, da qual não se sabe o que vai resultar, acontece até de gritarem: “A polícia conosco!” (2008b: 33)

Sem dúvida, a reflexão dos autores não remete no nosso caso a períodos excepcionais, mas à imaginação prevalecente sobre o Estado e “a sociedade” nas narrativas apresentadas. Veremos, na Parte II, a ansiedade permanente do Estado e “da sociedade” por ora aniquilar, ora apropriar os corpos produtivos/gozos das mulheres prostitutas. Veremos a intensificação das seduições, das violências, das alianças e da capacidade criadora. Veremos às mulheres em estratégica sedução incorporante aos brigadianos; eles, agentes do Estado, defensores da “sociedade”, fazendo um pacto de cuidado mútuo contra pastores, esposas e superiores. Veremos às prostitutas organizadas contra o Estado, sendo o Estado das putas mais “depravadas”, sendo a sociedade. E demarcando claramente fronteiras e identidades. Veremos os esforços para congelar as movimentações, para deter os trânsitos afetivos, sexuais, corporais, vitais.





Transitando entre corpos de putas e corpos de políticas decentíssimas; entre “donas do lar” e “bóias”, as mulheres nos ensinarão a “viração”. A apropriação criativa e sedutora, incorporante, transitiva e contingente como marco de relações... A insubmissão não é propriedade exclusiva das “sociedades-sem-Estado”, mas é condição de existência do Estado que veremos. A guerra está imbuída no nosso jogo com o Estado porque ele é, aqui e agora, um santo brutal e domesticável. É um inimigo sempre afim potencial.

Porém, não é um inimigo, nem um afim qualquer, pois, (a) como já vimos, o Estado, mesmo familiarizável, mesmo criação necessária, é exteriorização da razão legitimante. É a força do poder e da hierarquia que subordina a alteridade: força da punição e do estímulo. Eis a eficácia da invenção. O Estado (b), na sua operação institucional, materializa a assimetria radical dessa relação; ele deverá lutar por ser exterior, por ser verdade, por ser inquestionável, ao mesmo tempo que busca a apropriação. Por isso Mimoso não bebe nem duvida. E nessa performance se produz enquanto brutalmente violento. Facilmente, o Estado se transforma em aniquilação (ou estimulação ostensiva das semelhanças), não contra a sociedade, mas, antes, na proteção desta contra a diferença, contra a alteridade. Mas notar-se-á que a guerra, e não a aniquilação, é possibilitada pelo intenso poder das mulheres e as suas redes, pelo confronto permanente entre apropriar-se produtivamente das potências do Outro (ora para a produção de parentes ora para a produção de si⁹¹), e não deixar-se apropriar nem dominar pela alteridade e a hierarquia. Qual é então a natureza dessas relações macro-sociais? Como se transformam no percurso dos anos, nas novas alianças e relações, as perspectivas em confronto? Quais trânsitos e apropriações estão em jogo nesses corpos? O que acontece com o tom “familiarizante”, com o “dispositivo da aliança” e esse programa que não pode ser sexo ao entrarem massivamente em cena agentes como a AIDS, a democracia, o feminismo, entre outros?

91 Na lógica privilegiada nas narrativas desses anos 80, a produção de parentes, de família, é central e englobante. Veremos que nos anos vindouros as motivações da caçaria e da apropriação serão também de individuação. Produção de si. Do si mesmo puta, do si mesmo trabalhadora/mulher autônoma.