

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Campus Universitário Ministro Petrônio Portela - Bairro Ininga - Teresina-PI
CEP: 64.049-550 - E-mail: sociologia_mest@ufpi.edu.br - Fone (86) 3215-5697

Site: www.posgraduacao.ufpi.br/PPGS

LUCAS EDUARDO DA SILVA MELO

ENVELHECER PUTA!:

Um olhar etnográfico para o envelhecer do corpo prostituído

TERESINA - PI

2021

Lucas Eduardo da Silva Melo

ENVELHECER PUTA!:
UM OLHAR ETNOGRÁFICO PARA O ENVELHECER DO CORPO PROSTITUÍDO

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Sociologia - PPGS, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Júnior

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras Serviço de Processos Técnicos

M528e Melo, Lucas Eduardo da Silva.

Envelhecer puta! : um olhar etnográfico para o envelhecer do corpo prostituído / Lucas Eduardo da Silva Melo. -- 2021.
130 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Teresina, 2021.

“Orientador: Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Júnior.”

1. Prostituição - Brasil. 2. Corpo feminino. 3. Interseccionalidade.
4. Envelhecimento. I. Barros Júnior, Francisco de Oliveira. II. Título.

Bibliotecária: Thais Vieira de Sousa Trindade - CRB3/1282

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Júnior
Universidade Federal do Piauí - PPGS

Externo: Prof.^a Dr.^a Lourdes Karoline Almeida Silva
Universidade Estadual do Piauí - PPGPP

Interno: Prof.^a Dr.^a Maria Rosangela de Souza
Universidade Federal do Piauí – PPGS

Suplente: Prof.^a Dr.^a Mônica da Silva Araújo
Universidade Federal do Piauí – PPGANT

AGRADECIMENTOS

Fazer pesquisa exige uma práxis, um processo de aprendizagem, uma pedagogia da escuta. Escrevê-la exige mais ainda. Os tempos áspers que a pandemia fortaleceu nos fez sobreviventes. Ficamos em casulos, mas ainda assim expostos à projetos de governos autoritários, excludentes, genocidas. Isso afeta escritas, afeta nossa respiração. Escrever uma dissertação é exilar-se, é em muitos momentos entrar em redomas, é desesperadamente querer sair delas, é absurdamente sonhar. E não se faz isso sozinho.

Chegar até aqui só foi possível graças à soma de afetos que recebi durante toda a minha vida. Nunca estive só. Pessoas que acreditavam em mim acabaram por fortalecer meus passos e são merecedoras de agradecimentos, abraços e outras glórias nos caminhos que virão.

Agradeço à Deus, força que me deu suporte para crer em dias melhores, elemento de tantas glórias e dúvidas, presença que me deu afeto em dias de solidão e medo.

Agradeço à minha mãe, que me fortalece em dias difíceis, me orienta na vida, sonha junto comigo e faz tudo isso tomando café e pensando no amanhã.

Ao meu avô, que impossibilitado de ser alfabetizado, perguntava sempre que me via como andava a “escola”; avô que tolhido pela vida vê em mim o homem letrado que a exclusão social não lhe permitiu ser, me dizendo “seja feliz!” sempre que nos despedimos. Mal sabe ele que ele é o homem que quero ser quando crescer.

À minha família, tias, primos, sobrinhos que pacientemente souberam lidar com a minha ausência.

Ao meu irmão Guilherme, super herói que me socorre sempre que o recorro.

Ao Caio, meu amigo, meu namorado, meu companheiro que paciente e afetuoso compreendeu minha ausência, minhas angústias, meus medos, sempre estando ali ao lado.

Aos maravilhosos amigos que a UFPI me deu: Hítalo, Osvaldo, Jennifer, Ramon, Rebeka, Laiala, Luana, Flor. Amigos que torceram pelos meus sonhos, vibraram pelas conquistas adquiridas; nos flops, rolês e abraços eles estavam ali, comigo. Amo muito vocês!

À Valmira, colaboradora que afetou minha escrita, meu ser. Sem ela esse trabalho não teria metade do brilho de humanidade que ele busca ter.

Ao querido professor Francisco Jr., orientador deste trabalho, arauto de sensibilidade, afeto e sabedoria, pelos conhecimentos, experiências e referências que dividiu comigo em vários momentos e que com sua humildade acreditou em mim e neste trabalho.

À professora Márcia Leila, que me fez acreditar que era possível construir uma carreira acadêmica, enchendo minha alma de sonhos e de fôlego.

À professora Rossana, que carregada de afeto me acolheu na Academia, atenta à minha escrita, aos meus dizeres.

À professora Rosângela que de forma carinhosa me apresentou a velhice como um campo potente para a sociologia reflexiva que eu almejava produzir; por ser gigante e encher minha pesquisa de atenção e carinho.

Ao Érico, secretário do PPGS que pacientemente me orientou de forma calma e serena sempre que solicitado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por permitir investir minhas energias exclusivamente à minha formação e à minha pesquisa.

À Universidade Federal do Piauí (UFPI), palco de tantas glórias e tantos sonhos.

*Ah, se a juventude que esta brisa canta
Ficasse aqui comigo mais um pouco
Eu poderia esquecer a dor
De ser tão só pra ser um sonho
(Eu e a brisa, Johnny Alf)*

RESUMO

O estudo sobre a prostituição feminina no Brasil não apenas possibilita uma maior visibilidade às vivências e às sexualidades periféricas como também realiza uma análise onde corpo, capital, poder e vulnerabilidade estão presentes nas relações ali construídas. Este trabalho almeja promover uma discussão na relação corpo e gênero analisando a experiência do envelhecer em mulheres condicionadas à prostituição de rua na Praça da Bandeira, em Teresina. Se as diferenças sociais registradas no corpo nos fazem ver as desigualdades das velhices em um mesmo Brasil, elas ampliam seu abismo quando o corpo envelhecido também é prostituído. Desta forma, questiono aqui o corpo prostituído e seu processo de envelhecimento, compreendendo os diversos valores projetados a ele. Que sentidos essas mulheres dão ao seu corpo na velhice? Como lidam com as marcas físicas e sociais de seu corpo envelhecido numa sociedade de mercado? Recorto aqui o processo de envelhecimento a partir da menopausa, marco simbólico e evento biossocial que produz uma mudança do olhar pra si dessas mulheres. Gerido por uma redução fenomenológica (MERLEAU-PONTY, 2018), analiso essa experiência utilizando a interseccionalidade (PISCITELLI, 2008) como uma ferramenta analítica para pensarmos as relações sociais de raça, sexualidades, geração e classes vivenciados em seus corpos. Os instrumentos utilizados para o acesso aos relatos foram distribuídos em observações participantes, trabalho de campo e entrevistas semiestruturadas, buscando uma descoberta contínua em campo. As análises adquiridas evidenciaram as diferentes formas encontradas por essas mulheres para lidarem com seu processo de envelhecimento, mesmo ainda condicionadas à prostituição, assumindo riscos, julgamentos, mas também exercendo um autocuidado, apoiando suas sexualidades não apenas no ato sexual, mas na construção de uma autoestima que deem conta das transformações físicas e comportamentais inerentes ao seu envelhecer. Discutir corpo, velhice e prostituição é buscar trazer para a sociedade civil a possibilidade de múltiplos olhares para nossos corpos e para o envelhecer. É preciso pensarmos em velhices múltiplas e produzirmos políticas públicas que abracem essa multiplicidade.

Palavras-chave: Prostituição Feminina. Corpo. Interseccionalidade. Envelhecimento.

ABSTRACT

The study on female prostitution in Brazil not only provides greater visibility to the experiences and peripheral sexualities, but also carries out an analysis where body, capital, power and vulnerability are present in the relationships built there. This work aims to promote a discussion on the relationship between body and gender, analyzing the experience of aging in women conditioned to street prostitution at Praça da Bandeira, in Teresina. If the social differences registered in the body make us see the inequalities of old age in the same Brazil, they widen its abyss when the aged body is also prostituted. Thus, here I question the prostituted body and its aging process, understanding the various values projected to it. What meanings do these women give to their bodies in old age? How do they deal with the physical and social marks of their aging body in a market society? Here I outline the aging process from menopause, a symbolic landmark and biosocial event that produces a change in the way these women look at themselves. Managed by a phenomenological reduction (MERLEAU-PONTY, 2018), I analyze this experience using intersectionality (PISCITELLI, 2008) as an analytical tool to think about the social relations of race, sexualities, generation and classes experienced in their bodies. The instruments used to access the reports were distributed in participant observations, field work and semi-structured interviews, seeking a continuous discovery in the field. The analyzes acquired evidenced the different ways found by these women to deal with their aging process, even though they are still conditioned to prostitution, taking risks, judgments, but also exercising self-care, supporting their sexualities not only in the sexual act, but in the construction of a self-esteem that take into account the physical and behavioral changes inherent to their aging. Discussing the body, old age and prostitution is trying to bring to civil society the possibility of multiple looks at our bodies and for aging. We need to think about multiple old age and produce public policies that embrace this multiplicity.

Keywords: Female Prostitution. Body. Intersectionality. Aging.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO OU “DE VOLTA AO COMEÇO, AO FUNDO DO FIM”	20
CAPÍTULO 1: POR UMA SOCIOLOGIA ÀS IDENTIDADES DETERIORADAS	26
1.1 “O que será, que será? Que andam suspirando pelas alcovas? Que andam sussurrando em versos e trovas?”:.....	26
1.2 Melhor que ficção	30
1.3 A dádiva dos estudos de gênero.....	33
CAPÍTULO 2: NUS NO FIM DO TÚNEL: LEITURAS SOCIOLÓGICAS PARA UM CORPO PROSTITUÍDO	37
2.1 Pensando o corpo prostituído	37
2.2 “Há mais solidão num aeroporto que num quarto de hotel barato” ou há uma função social na prostituição?	39
2.3 Etimologia da palavra puta ou a puta, nossa irmã:	43
2.4 Um corpo, duas medidas:.....	47
2.5 Teu corpo daria uma tese:	50
2.6 Itinerário da pesquisa ou “Você já falou com ela?”:.....	53
2.7 Existindo em Teresina, a que será que se destina?.....	64
CAPÍTULO 3: “NÃO TEM IDADE PRA TRANSA NÃO!”: OS AIS GOZOSOS E DOLOROSOS DE ENVELHECER PUTA	69
3.1 Quem têm medo da velhice?	70
3.2 Velhice, velhices	75
3.3 “Menopower pra quem foge às regras!”	77
3.4 O velho está nu!	80
3.5 As lobas de Ray-Ban estão na Paissandú	86
CAPÍTULO 4: “PELA IDADE AINDA TÁ PERFEITO, NÉ?”: SOBRE FALAS E.....	89
SILÊNCIOS DE UM CORPO ENVELHECIDO.....	89
4.1 “Só eu velho, sou feio e ninguém”	89
4.2 Espelho, espelho teu.....	91

4.3 Tudo que é másculo se desmancha no ar.....	97
4.4 “Por isso cuidado meu bem, há perigo na esquina!”	101
4.5 “No vai e vem dos teus quadris”: limites corpóreos na prostituição	106
4.6 “E a população vadia ficou sem nada para vender além da própria pele”	109
4.7 Noites de Valmira	112
4.8 Com amor, Valmira.....	115
CONCLUSÃO.....	118
REFERÊNCIAS:	121
BIBLIOGRÁFICAS:.....	121
CINEMATOGRÁFICAS:	129
MUSICAIS:.....	129

INTRODUÇÃO OU “DE VOLTA AO COMEÇO, AO FUNDO DO FIM”

O espaço acadêmico sempre foi um desejo latente em minha vida. Achava que o termo universidade vinha de universo, onde todos cabiam, onde todos podiam. Como um homem periférico, gay, carregando elementos marginalizáveis em mim, vi nesse ambiente toda uma universalidade se tornar cada vez mais distante, utópica. Ao entrar nesse espaço percebi o silêncio que ainda se impera a quem não pertence às classes privilegiadas, a quem é posto na invisibilidade, a quem teve suas vivências e experiências postas à margem.

Nos últimos anos, no território acadêmico, muitas conquistas ficaram evidentes, muito se têm produzido sobre sexualidades e seus sujeitos; porém tais pesquisas não redime a Academia das falhas em suas análises e escritas, muitas delas cobertas por retóricas, ocultando sujeitos da pesquisa, com objetividades científicas e planos morais, ora deturpando, ora disfarçando os silêncios encontrados.

Na Academia, vi que a história dos povos negros, das mulheres, de sujeitos LGBTQIA+ e de populações periféricas sofriam uma dupla invisibilidade: a de exercerem seus direitos na sociedade civil e a de suas vivências serem silenciadas no discurso oficializado pela dominação e hegemonia que teima em rondar os espaços acadêmicos. Quando àqueles apareciam, eram jogados à uma unidimensionalidade do existir que lhes anulava os desejos, as experiências, seus sonhos, possibilidades, apenas reforçando-os em arquétipos e estereótipos. Como sobreviver na Academia quando há regras de hegemonia e dominação que, naquele momento, não conseguimos mudar?

Tudo o que ser humano pensa, deseja, faz, demanda atenção, demanda compreensão. E cabe a mim, sociólogo em formação, inconformado com tanto silêncio, projetar na minha escrita falas e vivências de tanta gente silenciada. Afinal, o ser social é um ser percebido. Como uma pedagogia do oprimido, uma pedagogia da escuta, a minha escrita vem também como uma revelação, uma provocação, um desassossego.

Discussões sobre corpos, gêneros e sexualidades têm nas últimas décadas se processado a partir de projeções e questionamentos acerca das vivências e dos sujeitos que fazem dos seus corpos símbolos de resistência, fúria ou adaptação às condições que os sistemas capitalista e patriarcal os impõe; segundo Maurice Godelier os estudos sobre sexualidades (1996), “são um grito indiscreto das relações de opressão e de exploração”¹. Cabe a nós ouvi-los.

¹ Ver: GODELIER, Maurice. *La Production des Grands Hommes*. Paris: Fayard, 1996.

Estudos sobre sexualidades promovem uma pluridisciplinaridade e uma polissemia que os caracterizam como objeto de estudo capaz de pensar o social e a sociedade em diferentes relações, fugindo do caráter normativo e terapêutico presente em outras leituras, possibilitando escaparmos de uma abordagem unitária dessas sexualidades, obrigando assim a “saírmos do armário” das convenções normatizadoras. Segundo Maria Andréa Loyola:

(...) toda sociedade distingue e organiza (através de normas e sanções) uma sexualidade conjugal e uma sexualidade pré e extraconjugal que comportam (ou não) um sem-número (ainda que não ilimitado) de variações. Conhecer como isso se organiza, como os indivíduos se posicionam e agem face a esses diferentes contextos de sexualidade nos grupos que estudamos atualmente continua sendo uma exigência importante (LOYOLA, 1998, p. 25).

Andar pelo Centro de Teresina, é perceber seus sujeitos, é ouvir-lhes falando alto, é ver seus risos, seus rostos, seus cansaços, é saber o valor da água sem perguntar o valor, é temer o avanço dos pombos das praças, é temer perder o ônibus. É cruzar com moradores de rua, ambulantes, passageiros, taxistas, funcionários públicos, é de repente me esbarrar em você e até nas prostitutas. Sim, nas prostitutas. “Isso aqui é um pouquinho de Brasil, iaiá”.

Essas impressões inquietam sujeitos e estimulam pesquisadores; tais incursões ao Centro tornaram-se o ponto de partida para a construção do pressuposto analítico desta dissertação; olhar as margens do Centro, para suas esquinas, me fez admirar mulheres que lá estavam e aqui, ao estudá-las experienciando suas velhices na prostituição, promovo uma análise em conjunto com estas.

Somado com uma perspectiva sociológica crítica e reflexiva, busco desvendar aqui as máscaras sociais de mulheres em situação de prostituição que ao experienciarem a velhice, fazem de si a carne que desvela toda uma sociedade, procurando trazer ao leitor mais do que uma exposição de vivências marginalizadas.

A proposta dessa análise busca provocar questões que incluam minhas colaboradoras às experiências e vivências adquiridas e não às regras instituídas e moralmente aceitas pela sociedade, pois assim como Mariza Peirano (2002) considero o papel dos atores sociais e suas ações elementos capazes de conduzir a alteração nas relações estabelecidas.

O conceito de experiência trago aqui é o de Joan Scott (1998) quando esta trata a experiência não de forma essencialista, mas sim a compreendendo a partir de trajetórias e de como estas constroem os sujeitos. Ao propor olharmos esses sujeitos nas suas totalidades, com uma visão integral dos mesmos, minimizamos e até mesmo sucumbimos toda a estigmatização a estes impostas.

Assumo aqui uma abordagem metodológica que podemos chamar, talvez não muito adequadamente, de construtivista²/autonomista³, método de pesquisa esse que assim como nos diz Andréa Loyola confere (1998):

(...) à sexualidade um estatuto autônomo, no qual o erotismo, o prazer e todas as formas de vivência sexual até então tidas como periféricas – feminina, homossexual, bissexual, etc. – ocupariam um lugar de destaque (LOYOLA, 1998, p. 12).

Falar de discursos, performances, subversões e subjetividades do corpo é uma ousadia só permitida a quem o sente, a quem o questiona, a quem não se submete, a quem ocupa o corpo. Quando Eduardo Galeano afirmou que “o corpo é uma festa!” com certeza tinha a compreensão de que ele não poderia ser entendido de forma isolada.

As relações do sujeito com o seu corpo são sempre marcadas por paradoxos e contrastes; com o corpo prostituído então essas marcas deixam cicatrizes visíveis, porque o capital, mediador desse corpo em movimento, adentra as relações elaboradas e adota sem muitos triunfos um corpo potência, mas também um corpo máquina.

O corpo da puta, sujeito da presente pesquisa, é fluido mesmo estando estático, é perigoso mesmo quando aparenta ser inofensivo, é desestabilizador, é delator de si mesmo, provoca subversões, fala mesmo em silêncio, leva toda a culpa, sempre padecendo quando a cabeça não pensa; seu corpo é um social somatizado de todos os valores que recebe.

A presente pesquisa é dividida em quatro capítulos e em dois momentos de escrita. O primeiro capítulo: **Por uma sociologia às identidades deterioradas**, traz o processo de construção da Sociologia como um campo que busca pensar o outro, suas relações com a sociedade e consigo mesmo.

O segundo capítulo tem como título “**Nus no fim do túnel: leituras sociológicas para um corpo prostituído**” e traz discussões que o corpo projetou desde que se tornou um objeto de estudo; elemento essencial e funcional dentro da cadeia de relações promovida pela prostituição, o corpo da prostituta é analisado aqui para além do olhar mercadológico, trabalharemos ele pelo prisma da precariedade provocada pelo desgaste da rotina sexual à sua potência na manutenção da mesma como um instrumento de trabalho e como sujeito político.

² Trabalha o papel ativo do sujeito na criação e na sua representação como objeto de conhecimento. Ver: PIAGET, Jean.

³ Estudo descentralizado, buscando superar modelos já traçados a estes sujeitos, propondo uma colaboração em rede. Ver: DELEUZE, Giles; GUATARI, Félix.

No capítulo seguinte, **“Não tem idade pra transa não!”: os ais gozosos e dolorosos de envelhecer puta**, proponho uma antologia de existências, trazendo registros e dizeres sobre a experiência simultânea do envelhecer e do prostituir para Valmira, colaboradora que desnuda suas vivências, revelando-se sujeita da escrita acadêmica e de estar no mundo.

O quarto capítulo intitulado **“Pela idade ainda tá perfeito, né?”: falas e silêncios de um corpo envelhecido**, não finaliza, porém, condensa o objetivo desta pesquisa, trazendo leituras e pensamentos sobre o desafio que o corpo envelhecido enfrenta como sujeito-objeto dentro de uma sociedade do consumo, do espetáculo e do risco; suas resistências, suas falências, seu ir e vir é percebido aqui como um material de análise e compreensão da sociedade que vivemos.

A presente pesquisa propõe então contribuir para a discussão sobre as percepções e representações do corpo da prostituta no seu envelhecer e como estas o elaboram. Vale ressaltar que a discussão sobre prostituição e velhice são de relevância sociais o que implica uma produção de discursos produzidos para além do espaço acadêmico.

O objetivo central da pesquisa acaba se imbricando em outros, a ponto de também querer na minha escrita refletir sobre os diversos significados e imperativos relacionado ao envelhecimento dessas mulheres. Acredito que compreender tais questões significa compreender os valores impostos aos corpos em nossa sociedade.

Meu objeto de estudo, o corpo prostituído dentro do processo de envelhecimento, surgirá como um protagonista que fala e movimenta a pesquisa. Transitório e mediado pelo dinheiro, atuando na contramão de desejos aceitáveis e do lugar social para ele apresentado, saindo do seu papel de “mal necessário” para “lugar possível”, o estudo de corpos prostituídos permite aqui vislumbrar o agir destes e suas sensações manifestas no experienciar da velhice.

A imersão ao campo veio de setembro de 2019 a fevereiro de 2020 interrompidas pelo isolamento social decretado pelo Governo do Estado devido a pandemia ocasionada pelo Coronavírus, o que momentaneamente impossibilitou a etnografia em produção, porém me possibilitou novas leituras, novas questões e uma imaginação sociológica que permitiu uma maior valoração dos dados encontrados em campo.

Indo duas vezes por semana ao Baixo Centro de Teresina, sempre pela manhã, estive na Praça da Bandeira, nas ruas Paissandú e Senador Teodoro Pacheco, conversando com prostitutas que atuavam nesse território e adentrando um motel improvisado instalado naquelas ruas com Valmira, colaboradora que desnuda seu corpo às análises que viriam.

A metodologia da observação participante foi necessária para o início da imersão em campo e decisiva para a produção da escrita. Analisar o “não dito” só foi possível com a

observação participante que me possibilitou o acesso às colaboradoras e a confiança projetadas em nossas impressões.

Utilizo Gyatri Spivak e seu olhar sobre o ser subalterno como registro teórico para pensarmos os corpos dessas mulheres; estas possuindo marcadores identitários diversos recortadas por classe, raça, escolaridade e geração interseccionam-se. Para Spivak (2010, p. 12), subalternos são “As camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem plenos no estrato social dominante”.

Por não querer comungar certezas, decidi compartilhar meus desassossegos e pensar o corpo constituído a partir das ambiguidades que ele provoca. Portanto, não pretendo aqui falar pelo subalterno, mas sim trabalhar contra a sua subalternidade. Mesmo considerando essa escrita parcial, me motivo estudar essas mulheres por acreditar em um necessário registro do cotidiano de pessoas anônimas, marginais, mas interferentes nos nossos agrupamentos sociais.

Assim, tais mulheres como emissoras e receptoras de diferentes sentidos produzem continuamente problemáticas no interior de um dado espaço social e cultural e merecem uma atenção no discurso acadêmico e no contexto social, visto que a prostituição já se encontra no rol de ocupações brasileiras⁴, historicamente já possui um grande *corpus* teórico e é provocadora de discussões sobre o corpo feminino cada vez mais necessários.

A escrita desta tese veio acompanhada de momentos significativos para a história brasileira. Vi um candidato da extrema direita ganhar a eleição presidencial e com um discurso de caráter fascista trazer à tona fantasmas que sempre atravessaram a história desse país; o sistema colonial, misógino, racista e patriarcal ganham fôlego num governo que ironiza mortes e estupros, faz apologia à violência e não disfarça o título de autoritarista.

O modo ditatorial de governar do presidente eleito trouxe valores autoritários para nossos dias: um modelo de vivência preso à heteronormatividade, a uma sexualidade legítima, a um modelo de família. Seu discurso obteve uma eficácia simbólica e a violência por ele estimulada se tornou uma cadeia de produção determinando nossos corpos, nossos lugares, nosso sexo em um projeto de cruzada moral.

Atravessamos também um processo de pandemia, que a nível mundial, desvelou as chagas que marcam nosso tempo. A precarização do trabalho, uma sociedade paradoxal, marcada por privilégios e pobreza, a banalização da ciência e o advento do “novo normal” desnudou o mundo-cão que estamos inseridos. Assim vivemos agora.

⁴ Cf. Ministério do Trabalho e Emprego/Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), 2002.

Leitor, falo aqui de Brasis. Falo daquelas que têm seus direitos violados, daquelas que foram negadas o acesso à educação, saneamento básico, água tratada, eletricidade e até seus sonhos. Falo pensando naquelas que tiveram minadas suas potências de agir, adoecendo seus corpos, tornando as pernas cansadas e os pensamentos desalentadores.

Compartilho com Ruth Behar (1996) quando essa fala que a “antropologia que vale a pena” é aquela que parte o coração. Produzida a partir de contextos, realidades, conjunturas, situações, narrativas, que afetam o pesquisador e a inúmeros sujeitos de modo profundo, doloroso, desestabilizador; há tudo isso no processo dessa escrita. Entre a desordem, o barulho e a dor, tais questões perpassaram minha pesquisa, reformulou-a até e me fez entender que “escrever é sangrar” como nos diz Conceição Evaristo (2017).

A recepção agressiva aos estudos de gênero, à vulnerabilidade do outro e a coisificação do homem numa sociedade cada vez mais heterofalocrática como a brasileira trouxeram elementos de reflexão, exigiram uma práxis. Numa perspectiva otimista e ampla, esses acontecimentos deram um suporte para eu ver que o corpo envelhecido e prostituído é um bom ponto de observação para analisarmos o nosso país.

Compartilho aqui uma pesquisa que teve como base de lançamento a inconformidade diante de silêncios e marginalizações impostos a sujeitos e seus corpos. Procuro aqui estudar as insignificâncias desses sujeitos. Precisamos olhar pra onde vamos. Precisamos ouvir quem tá do nosso lado.

CAPÍTULO 1: POR UMA SOCIOLOGIA ÀS IDENTIDADES DETERIORADAS

(...) “estou farto de semideuses! Afinal, onde é que há gente no mundo?”

Fernando Pessoa

Um trabalho acadêmico é feito não apenas por epistemologias ou métodos, gráficos ou estatísticas, ele é realizado por sentidos percebidos, sentidos provocados, pelo toque. Chegar até aqui exige caminhadas que trazem dor e glória, afetos e silêncio. Escrever é praticar o exercício de tentar expor seus desejos e ser compreendido por eles, é organizar pensamentos, emoções, descobertas, frustrações em um papel em branco e ver nele o resumo de um desafio que você ousou sonhar: ser um sociólogo.

Me encantei pela ideia do sociólogo ser aquele que estuda o outro, que tenta explicar seus dias citando Brecht, que fala dos problemas urbanos em mesas de bar trazendo a cura de todos eles, citando Marx e a revolução que estaria por vir. O sociólogo tem a linda capacidade de olhar a vida enquanto ela passa, e eu - criança - sem saber de Brecht ou Marx e achando que problemas urbanos se resumiam a poluição e engarrafamentos, também tinha essa capacidade de olhar a vida enquanto ela passa. Ainda bem. Quando crescer queria ser um deles.

Estudar o outro é um elemento que te elabora por dentro. Estudar o corpo do outro então é perceber potências que você desconhecia no seu, é ampliar olhares para outros corpos, é pôr o corpo estigmatizado em evidência. Estudar o corpo mercantilizado e envelhecido é fazer o exercício de se olhar no espelho percebendo a venda de si e seu processo de senescência em tempos para consumo; porém, não é o reflexo de si que se vê no espelho, é um Brasil que te olha de volta.

Com o intuito de delinear meu objeto de pesquisa, desvelo neste primeiro capítulo leituras percebidas que presentes no meu itinerário de pesquisa surgiram como suporte para a construção de todo o trabalho, tais como a produção de uma Sociologia reflexiva e a potências dos estudos de gênero, elementos essenciais para a construção desse trabalho.

1.1 “O que será, que será? Que andam suspirando pelas alcovas? Que andam sussurrando em versos e trovas?”:

As contribuições de Émile Durkheim enquanto idealizador da Sociologia é traçada na sistematização de métodos investigativos que puderam consolidar essa ciência, diferenciando-a de outras correntes e definindo seus objetos de estudo. Em seus esforços analíticos é presente

a preocupação em discutir o nível de integração entre indivíduo e sociedade, elencando conceitos para a compreensão destes, tais como fato social, consciência coletiva e representações coletivas.

A Sociologia Clássica funda-se pelo princípio da relação indivíduo e sociedade analisando os principais fenômenos desta. Instituições como Estado, Igreja, Educação e Família ganham força no século XIX e definem a forma de pensar e analisar não só dessas organizações como outras que o interseccionam. A sexualidade, longe de ser o maior interesse da Sociologia, se intercala com tais instituições e provoca um controle maior de teóricos, utilizando das leis do Estado para legitimar uniões e reconhecer nestas a força necessária a um bom funcionamento social.

Durkheim, utilizou dos recursos do Direito – e não mais dos costumes, como antes era feito - para definir uma sociedade não apenas saudável, mas de mais fácil compreensão. Qualquer evento que fugisse do legítimo, seria anômico, destoante, mas não menos fascinante. A sexualidade então, para ser entendida deveria ser institucionalizada. Para tal, a sexualidade deixaria de ser percebida como uma questão do campo pessoal e privado e passaria a ser concebida e compreendida como uma questão política e social, exercendo nela relações de poder.

O discurso sobre a sexualidade prolifera e de maneira a se adequar a um contexto capitalista-industrial se sedimenta sobre dois polos: o da sexualidade considerada regular (heterossexual, a fins reprodutivos, no formato cristão) e o da sexualidade considerada periférica (homossexual, desviante). A sexualidade periférica é obrigada a falar e a se reconhecer como tal (FOUCAULT, 1988, p. 39), provocando uma polarização, um binarismo entre o mundo da moralidade e o da perversão.

Algumas instituições, imputavam que a vivência da sexualidade fosse normatizada e impelida ao espaço privado, tudo isso sob constante vigilância, de forma que segundo Michel Foucault, a sexualidade seria então:

(...) cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este status e deverá pagar as sanções. (FOUCAULT, 1988, p. 9-10).

Essa representação perpassa décadas e ainda no século XXI, define sociedades e projeta hierarquias. Como um ser social, o homem está inserido em um meio que lhe impõe recursos, normas e convenções e que paradoxalmente ignora as disparidades socioeconômicas e a existência de uma sociedade de privilégios. Mesmo assim, o homem realiza sua inserção no campo social tendo acesso a uma rede de símbolos que atuam como elementos de mediação entre ele e sua realidade.

Esse processo, em consonância com várias variáveis se estabelece sobre determinados dispositivos de identificação ou hostilidade, revelando as arestas dos espaços de igualdade entre indivíduos pertencentes a um mesmo grupo e dos espaços de hierarquia entre grupos diferentes, multiplicando assim violências. Para Jeffrey Weeks:

Historicamente, somos herdeiros da tradição absolutista. Ela supõe que as forças perturbadoras do sexo podem ser controladas apenas por uma modalidade muito cristalinamente definida, uma moralidade inscrita em instituições sociais: o casamento, a heterossexualidade, a vida familiar e a monogamia. Embora tenha suas raízes na tradição religiosa judaico-cristã, o absolutismo está agora muito mais amplamente enraizado (WEEKS, 2019, p. 95).

Essa institucionalização da sexualidade surge seguida de uma padronização geradora de discursos marginalizantes, opressores, anulando vivências sobre o prisma da moral burguesa, não levando em conta a intimidade e quando a considera, a leva a uma racionalização.

Abordagens que apresentavam a família burguesa como instrumento de controle e regulação social tornavam-se então elemento para a definição entre o que seria o normal e o anormal de uma sociedade. Práticas dissidentes com relação ao modelo econômico e reprodutivo da burguesia eram classificadas como desviantes e Durkheim não fugia a essa estrutura de pensamento.

Durkheim, mesmo coerente em seus estudos, explicando o social pelo social, chega a desenvolver em *As Regras do Método Sociológico*⁵, um capítulo que distingue o normal e o patológico, transferindo o binômio normalidade-desvio para o campo sociológico.

Porém, a modernidade trouxe consigo falas sobre o outro. O que fazem, o que pensam, o que sentem foi manifesto na literatura, em filosofias, discursos médicos, jurídicos, políticos.

⁵ As reflexões de Durkheim sobre desvio social são marcadas por sua concepção comunitária do social e seu caráter funcional, restringindo assim uma ideia de autonomia individual, pois a via como uma tendência ao fracasso dos laços sociais.

Mas houve um certo silêncio sobre o que desejam, como desejam, o que fazem com esse desejo. Afinal, a modernidade trouxe consigo também a moral, atravessando todos os gestos.

Fenômenos eróticos – como a prostituição e o universo que a rodeia – sobreviveram à Inquisição, mas continuam à margem na sociedade, como se não devessem ter expressão pública. Para Michel Maffesoli:

Enquanto o racionalismo abstrato contenta-se com uma visão mecânica, o procedimento intelectual atento aos valores sensíveis bebe na lógica do vivido e na sua dinâmica orgânica. Vale lembrar que essa lógica se caracteriza por ser movediça, carinhosa, erótica mesmo, ou seja, baseia-se na atração, nas afinidades, nos processos emocionais e afetivos que tanto impregnam o nosso tempo (MAFFESOLI, 2009, p. 07).

Maffesoli nos traz aqui o discurso que a modernidade faz do corpo de quem ousa fugir da norma, do padrão, da ordem e que a epistemologia que esses seres provocam ressignificam a margem e os guetos no qual cristalizaram essas vivências. A vida moral se exprimiria como uma *moral strictum sensu*, ou seja, tomaria a forma de uma categoria englobante, universal, rígida, privilegiando o projeto, a produtividade, o puritanismo, impondo-se como lógica do dever-ser.

Projetar a ideia de que a prostituição era um mal necessário, protegendo a pureza e a virtude das mulheres honestas diante da sexualidade incontrolável dos homens, vai sendo contestada por uma visão de que a sociedade como um todo se beneficiaria de um maior controle sexual destes e também do reforço da monogamia e do sexo marital entre eles, projetando uma violenta convivência do Estado com a prostituição.

Políticas higienistas, de ordem filantrópica e até mesmo promovendo guetos para a diminuição da prostituição foram criados, porém, sufocados pela dupla moral burguesa, instituição que têm como parceira a permanência da prostituição. Diante desse prisma moral, religioso e penal produziam-se discursos sobre vivências que postas à margem pouco tinha espaço para serem manifestas. O corpo, o próprio manifesto, resiste, se comunica, sobrevive.

Mary Douglas em *Pureza e Perigo* (1976) trabalha tal polarização de valores ao nos dizer que as “crenças reforçam pressões sociais”, crenças essas que o homem utiliza para coagir o outro. Segundo Douglas:

(...) ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e

abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado. (DOUGLAS, 1976, p. 15).

Considerada o centro difusor da moralização dos costumes, o “outro” assim como seu corpo, assume para Douglas, uma cobrança de conduta e padrão de higienização de si cada vez mais incisiva, devendo assim, distanciar-se de comportamentos e locais que atinjam a ordem moral e civilizada.

1.2 Melhor que ficção

Primeira importante tentativa de estudo dos centros urbanos combinando conceitos teóricos e pesquisa de campo de caráter etnográfico, a Escola de Chicago inicia um processo de abordagem aos estudos em sociologia urbana, em que o "outro" tornava-se o "próximo". Tendo no meio urbano seu foco de análise principal passa a desencadear estudos relacionados ao surgimento de favelas, à proliferação do crime, da violência e do aumento populacional, fenômenos urbanos marcadores no início do século XX. E é aí que nossas colaboradoras são percebidas como sujeitos de pesquisa.

Antes vista como uma mulher sexualmente doente⁶, presa à estigmas e práticas de controle de cunho eugênico, a prostituta passa a ser lida como um elemento com várias implicações, inclusive pelo processo a qual lhe é atribuído: o conceito de desviante. Howard Becker (2008), ao estudar tais sujeitos, não enfatizava o ato desviante em si, mas sim o processo pelo qual o desviante é definido pela sociedade.

Para Becker, ser designado como desviante resulta de uma variedade de contingências sociais influenciadas por quem tem o poder de impor essa classificação. A moral burguesa, por exemplo, adota em práticas e discursos mostras de uma sociedade para os seus e apenas a eles.

Uma inflexão epistemológica permitiu novas abordagens para os estudos dos desvios, localizando-os em paradigmas de compreensão no campo da diversidade social. Sai a Sociologia do Desvio e projetava-se uma Sociologia da Diferença, um capítulo potente da sociologia entre muitos outros que ela comporta. A emergência de novas políticas de inclusão, o desenvolvimento dos movimentos feministas, de afirmação negra e antimanicomiais foram as correntes necessárias para a emergência de novas epistemologias.

⁶ Ver: Margareth Rago, *Os Prazeres da Noite*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

Michel Foucault também elenca esse processo de mudança ao contribuir com sua obra para a produção dessas epistemologias, desenvolvendo uma metodologia histórica a sujeitos e fenômenos antes considerados naturais ou sem histórias. Para Richard Miskolci:

(...) Foucault, trouxe à tona uma história dos sem voz, a dos arquivos esquecidos e indivíduos silenciados por um saber e práticas que os transformaram em pacientes, casos patológicos, em suma, em seres considerados incapazes de proferir alguma verdade sobre si mesmos (MISKOLCI, 2005, p. 32).

Foucault fornece então armas metodológicas para repensarmos a posição desses grupos na sociedade, abordando inclusive a condição sexual destes, elemento que por muito tempo foi a base para análises deterministas e biologizantes.

Foucault nos faz entender que tudo o que existe, inclusive as relações humanas vivenciadas e seus significados, foram historicamente construídas, ressaltando que tais objetos de análise são instáveis e passíveis de ganharem novos significados nas práticas e no cotidiano, descrevendo assim a sexualidade como um contexto cultural regulador da vida social e organizador dos modos de exercício de poder. Ao pensar a sexualidade de uma forma maior, Foucault nos diz que essa:

(...) 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 encandeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (FOUCAULT, 1988, p. 100).

Ao ampliar a discussão sobre sexualidade, Foucault traz uma melhor compreensão dos discursos sobre o sexo e sobre seu cotidiano apresentando estes como produtos inerentes de sociedades em processos de formação de identidade e busca por uma modernização acelerada, controlando corpos para uma sociedade eficaz. Para Foucault, nossa sexualidade é contida, muda, hipócrita, trabalhada por sociedades e culturas, procurando conformá-la à ordem social e até mesmo reforçá-la.

Segundo Foucault, a produção de discursos sobre a sexualidade modela as formas como pensamos e conhecemos nossos corpos em uma produção de sentidos que não resvala na repressão e no silêncio, pelo contrário, vêm numa explosão discursiva que incita novas experiências para um maior saber. Para Foucault:

O dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global (FOUCAULT, 1988, p. 101).

O termo *sexualidade* é tomado aqui em sua acepção mais ampla, não designando apenas o ato sexual, mas suas dimensões afetivas, eróticas, políticas e sexuais. Estudar sexualidades é também articular desejo, gênero, poder e violência. E é importante destacarmos que esses espaços marcam o ponto de partida de toda cultura. Foi no sexo – e na produção de seus tabus – que a separação entre natureza e cultura é forjada pela primeira vez. Para Simone de Beauvoir:

Interrogar-se sobre a sexualidade dos velhos é perguntar-se como fica a relação do homem consigo mesmo com os outros, com o mundo, quando desapareceu na organização sexual o primado da genitalidade. (BEAUVOIR, 2018, p. 333).

A sexualidade periférica – escopo da nossa pesquisa – é usada como exemplo na Sociologia ao relacionar estigmas e identidade pessoal e social. No dia a dia das meretrizes, dizeres particulares se materializam: desvios, invisibilidade, risco, vulnerabilidade, são termos sociológicos que acompanham suas trajetórias. Entre as “identidades deterioradas”, a Sociologia aqui focaliza situações vividas de quem “desafina o coro dos contentes”.

É necessário considerarmos que a sexualidade deve ser sempre relacionada ao meio social e econômico que molda seus participantes, logo deve ser entendida como um resultado direto das relações de poder e do sistema de produção econômico que marcam as vivências nesses espaços inseridos, ambos imbricados um ao outro.

Das várias manifestações *naturais* – no sentido biológico do termo – a sexualidade continua sendo a mais *cultural* e *social*, sendo mobilizada por determinantes internos (representações, subjetividades) tanto quanto por estímulos externos construídos e apreendidos por um universo social e cultural, perpassados pelos sistemas que abarcam nossas vivências tais como o capitalismo e o patriarcado, mas não apenas estes.

Partimos então de uma definição de sexualidades como um conjunto de práticas, saberes, representações, vivências. Múltiplas, potentes, silenciadas. Como nos diz Maurice Godelier (2005): “A sexualidade humana sempre dissimula nela outras coisas além dela mesma”.

Adotar perspectivas não-hegemônicas sobre indivíduos cujas identidades são socialmente rejeitadas requer coragem e exercício de escuta; faltou escuta às primeiras abordagens, que não nos falte em nossas futuras escritas.

1.3 A dádiva dos estudos de gênero

As discussões e análises desta pesquisa se formam através dos estudos de gênero. Elaborados como forma de questionar a naturalização das diferenças entre homens e mulheres e o caráter de construção cultural dessa relação, os estudos de gênero se tornam uma categoria importante para a compreensão desse trabalho. Logo, gênero como uma categoria analítica, no sentido trabalhado por Joan Scott (1995), é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, formatando assim relações de poder.

Compreendidas como relações de poder, tais situações produzem assimetrias e agem de forma permanente, pulverizando-se, irradiando-se de baixo para cima, sustentando instâncias de autoridade, classificando pessoas e suas atividades, instituindo subjetividades e orientando suas práticas.

Porém, para além de uma categoria analítica, o gênero é uma relação de poder (WEEKS, 2019). Assim, padrões de uma sexualidade feminina são inevitavelmente produtos do poder dos homens para definir o que é necessário e desejável a eles; esse poder historicamente enraizado cria campos de violência onde o patriarcado e seus efeitos atuam, vide a prostituição feminina.

Diante disso, acionam-se uma concepção de gênero como um sistema binário e extremamente heteronormativo, rígido e polarizado, justificando outras tantas formas de dominação, projeções sobre o ser homem e o ser mulher formatados como uma afirmação de diferenças, aprisionando-os em posições de dominados e dominadores dentro de uma sociedade. Segundo Maria Izilda Santos de Matos:

São imagens de poder que explicitam visões mais voltados para o “deve ser” do que para o “ser”, num processo de construção das representações de gênero regido por uma dinâmica de relações de dominação e exclusão. (MATOS, 2003, p. 125).

Desse modo reconheço as diferentes construções culturais, sociais e políticas que se desenvolveram e se impuseram sobre esses sujeitos, principalmente as que fugiam da “normalidade” e as que perturbavam a ordem pública, tais como as prostitutas.

A sexualidade vista pela ótica das relações sociais promovidas, é um dos eixos que atravessam a construção da ideia de gênero, contribuindo para torná-la polissêmica. A conexão construída entre sexualidade e gênero é multifacetada, projetando assim diferentes trajetórias sexuais.

Os estudos de gênero possibilitam pensar também em toda a construção que tais vivências foram condicionadas, possibilitando um ser fora da inércia, presente em atos, palavras, omissões, performances, possibilitando um compromisso crítico com o binarismo imposto e sendo um instrumento para diagnosticarmos desigualdades. Joan Scott afirma que:

A abordagem da ciência social ao gênero pluralizou a categoria das mulheres e produziu um conjunto brilhante de histórias e de identidades coletivas; mas também esbarrou em um conjunto aparentemente intratável de problemas que se seguiram ao reconhecimento das diferenças entre as mulheres. (SCOTT, 2011, p. 91).

Esses problemas tais quais apresenta Scott se evidenciam através das diferenças e expansões que surgiram; estas por fim, incluíam a fragmentação de uma ideia universal de mulheres por classe, etnia, geração, raça e sexualidade desestigmatizando o papel da mulher como vítima ou rebelde na sociedade, possibilitando enfoques para uma interação dinâmica da imaginação, da regulação e transgressão nas sociedades e culturas que estudamos.

A expansão sobre a abordagem de gênero e sua renovação conceitual no decorrer dos anos viabilizou uma interpretação de seres anteriormente impossibilitados de reconhecimento da sua condição de sujeito; o termo gênero passa agora a indicar as construções sociais existentes na sociedade, valorizando assim experiências humanas e não mais as formas binárias que estas até então se apresentavam. Connell (2005, p. 36) nos alerta que “perceber a existência da ordem de gênero é fácil; compreendê-la não”.

Os estudos de gênero consagram o princípio de entender o outro a partir do seu próprio ponto de vista. Desta forma, no lugar de princípios universais, destacam-se os elementos locais como base para a compreensão da sociedade. O local, entra aqui como base para o acesso ao outro. Para tal, é necessário o exercício da escuta às mulheres e refletir sobre o que dizem e pensam.

Nos últimos anos, movimentos feministas têm intensificado suas reivindicações referentes às diferenças, provocadas, sobretudo, por correntes teóricas feministas decoloniais que pensam a partir de um saber situado as relações entre classe, gênero, nacionalidade, orientação sexual e raça, esboçando críticas sobre identidades essencialistas.

Adriana Piscitelli (2008), em *Interseccionalidades, Categorias de Articulação e Experiências de Migrantes Brasileiras*, trabalha a necessidade de uma perspectiva metodológica que parta da articulação entre diferentes categorias de análise. A busca pelas Interseccionalidades vem de um esforço pela compreensão da realidade social, constituída por variados prismas. Tomando o pensamento feminista como base, Piscitelli coloca o gênero cada vez mais como uma categoria de análise que deve ser feita de maneira relacionada e não como um grande e absoluto foco da atenção.

Considerando a dimensão do gênero, a contribuição deste trabalho está em trazer a ideia de que a perspectiva geracional é fundamental para a compreensão do gênero como relação social constituída contextualmente.

Falo aqui especificamente do campo geracional. Tomá-lo como um construto sócio-histórico implica em considerá-lo como um importante operador para a produção de diferenças e classificações entre as pessoas. Terei, portanto, que muitas vezes relativizar as fronteiras etárias e geracionais e até mesmo suspender para compreendê-las a partir de pressupostos comparativos que podem e devem ser investigados através de pesquisas pontuais, tal como essa se apresenta.

Guacira Lopes Louro (2013) destaca que o corpo estabelece na matriz que ancora marcas identitárias produzindo intersecções de tal modo que:

(...) as memórias e as práticas atuais podem contar da produção dos corpos e da construção de uma linguagem da sexualidade; elas nos apontam as estratégias e as táticas hoje institucionalizadas das identidades sexuais e de gênero (LOURO, 2013, p. 30).

A pedagogia da sexualidade apresentada aqui atua na legitimação de determinadas identidades e práticas sexuais, bem como na repressão e marginalização de outras, fruto do poder exercido pelas instituições na construção dessas e de outras identidades. Diferentes corpos, recortadas por semelhantes violências, reagem exigindo novos prismas para a análise de si.

Pensar a Interseccionalidade nos corpos dessas mulheres é acionar outras vulnerabilidades que atravessam esses corpos. Sojourner Truth, mulher afro-americana que foi escravizada e ficou conhecida por sua fala proferida em 1851, na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio, reflete a complexidade da posição da qual falava. Considerando o contexto histórico-cultural do século XIX em que importantes lutas sociais – em prol do voto das mulheres, de liberdades individuais, da luta pelo fim da escravidão – estariam emersas, Truth

reflete sobre o conjunto articulado de desigualdades que a afetavam enquanto mulher negra e provoca:

Aquele homem lá diz que uma mulher precisa ser ajudada ao entrar em carruagens, e levantada sobre as valas, e ficar nos melhores lugares onde quer que vá. Ninguém me ajuda em lugar nenhum! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço. Eu arei, eu plantei e eu recolhi tudo para os celeiros. E nenhum homem pode me auxiliar. E eu não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem (...) e suportar o chicote tão bem quanto! E eu não sou uma mulher? Eu dei à luz a crianças e vi a maior parte delas ser vendida como escravas. E quando eu chorei com o sofrimento de uma mãe, ninguém além de Jesus me ouviu. E eu não sou uma mulher? (BRAH & PHOENIX, 2004, p. 77).

A partir da instigante e representativa fala de Sojourner Truth, várias das questões que versam sobre entrelaçamento de diferenças e desigualdades reemergiram a partir da década de 1970 fazendo críticas acerca do essencialismo contido na categoria mulheres. Pois bem, imagine Valmira ou qualquer outras das colaboradoras da pesquisa fazendo essas provocações e teremos corpos suplicando falas e revelando verdades de si, tendo a Interseccionalidade como potências de suas agências.

Marcadores raciais, de gênero, geracional e classe se entrecruzam, marcando corpos prostituídos e intercalando dissabores, respostas e diferenças. Diferenças essas qualitativas nos modos de perceber e atuar no mundo, em práticas e desejos pulverizados que não se deixam abarcar por qualquer delimitação. Estarem condicionadas à prostituição só trazem à tona mais registros de contratos sexuais e seus marcadores.

Tais tipos mesclam o afetivo, o econômico e o político resultado de vários cruzamentos. Os desníveis de força e poder de que cada uma dessas mulheres desfruta no interior da lógica social dominante assumem um importante papel nas relações construídas. Excitação, indeterminação e risco constituem muito do impulso que lança seus corpos a esta experiência de contornos imprecisos: o encontro possível com um outro/cliente que é uma incógnita; presença dominante e hostil. Precisamos ouvi-las. Afinal, não seria Valmira uma mulher?

CAPÍTULO 2: NUS NO FIM DO TÚNEL: LEITURAS SOCIOLÓGICAS PARA UM CORPO PROSTITUÍDO

“O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo”

Espinosa

Como pensar um corpo? Como compreendê-lo? Em um caminho de bifurcações, indo de esquinas à confinamentos, indo do macro para o micro, abro neste capítulo meu caderno de campo, adentro o território da corporalidade e seus entornos, apresentando um campo de pesquisa a ser investigado, assim como seus sujeitos.

Apresentando as principais categorias que acompanham esses corpos em movimento, formo um quadro teórico metodológico concebido para compreender como os corpos são lidos e percebidos pelo feminismo e pela prostituição, como os estudos de gênero são campos importantes para a análise de sujeitos, como a prostituição abarca corpos vulneráveis e como estes à sua maneira sobrevivem em tempos pandêmicos.

2.1 Pensando o corpo prostituído

O corpo feminino foi construído em um amontoado de tabus; há muito o que não se sabe, há muito o que não se quer saber. Por quê? Marginalizado, criminalizado, confiscado por discursos normalizantes, demonizado por discursos religiosos, objeto de manipulação da medicina preventiva, tratado como um lugar de intervenções comerciais, culturais e políticas, o corpo feminino prostituído sempre foi concebido e exibido por práticas discursivas quase definitivas sempre moldadas para seu controle, mas dificilmente questionado.

Em meio à universalidade da sua natureza, historicamente, o corpo recebeu diversos significados e passou a ter várias formas de representação e apresentação. Hertz (1980), um dos pioneiros na Antropologia do Corpo, por exemplo, demonstrou em *A Preeminência da Mão Direita: estudo sobre a polaridade religiosa* a forma como a cultura baseada nos preceitos de origem religiosa interferia nos “aparatos biológicos” dos indivíduos fazendo com que o uso da mão direita em detrimento da mão esquerda fosse quase universal.

Mas então, como pensar um corpo? Estaria certo René Descartes quando define o outro como sendo essencialmente espírito com o seu “Penso, logo existo”? Ou estaria mais latente Merleau-Ponty dizendo “eu sou o corpo”, por consequência: “existo, logo sou”? (MEDINA, 1991). E quando esse corpo é prostituído, como pensá-lo?

O corpo para ser compreendido não deve ser analisado apenas em si, de forma isolada; “o corpo é socialmente construído, tanto nas suas ações sobre a cena coletiva quanto nas teorias que explicam seu funcionamento” (LE BRETON, 2011, p. 26) e em qualquer realidade do mundo é “socialmente concebido” (RODRIGUES, 1983, p. 44).

Para Mirian Goldemberg (2007, p. 13), o corpo humano se apresenta como “um verdadeiro capital físico, simbólico, econômico e social”. Partindo disso, compreendo o corpo da prostituta como um *locus* de relações, como um espaço de experimentação, projetando relacionamentos afetivos e comerciais, que através de suas performances elaboram significados sociais expressos e compartilhados nas relações por elas construídas. Descritos e designados, performativamente instituídos, espera-se que tais mulheres se ajustem às normas impostas, que repitam e recitem modos, gestos, gostos e comportamentos.

Assim, seus corpos tornam-se espaços-personagens sobre os quais se inscrevem e repelem significados culturais e sociais. Para João Paulo Medina (1991, p.24): “o corpo é o próprio homem e como tal não pode ser somente um objeto, mas sim, o sujeito, o produtor e o criador da história”.

O corpo para Merleau-Ponty (1945), constitui a fonte de sentidos e de marcadores que atribuem significados a quem o rodeia, logo o corpo seria uma experiência encarnada. Através do corpo, dos seus movimentos e expressões, o indivíduo manifestaria os significados que vai construindo ao longo da sua existência se metaforizando no social e o social se metaforizando nele.

Merleau-Ponty nos revela os entornos do seu corpo: “Meu corpo é a mesma carne do mundo” nos diz (1964, p. 153). Para o filósofo, o corpo torna-se não apenas um polo de análise conceitual, mas sim um lugar privilegiado de reflexão, um potente operador social nas ações para qual é convocado, mas também um operador epistemológico (BERTHELOT, 1983), tornando-se um meio de conhecimento, um “projeto sobre o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 272) reconhecido nas formas de poder que o social imprime da natureza, socializando-o ou explorando-o socialmente.

Foucault projeta no corpo o biopoder que o denuncia, tornando-se criador e criatura de utopias e outras perspectivas. Em *O corpo utópico*, traz dizeres de um corpo potente, mas também oprimido. Nos diz Foucault:

Meu corpo é uma jaula desagradável, na qual terei que me mostrar e passear. É através de suas grades que eu vou falar, olhar, ser visto. Meu corpo é o lugar irremediável a que estou condenado. Depois de tudo, creio que é contra ele e

como que para apagá-lo, que nasceram todas as utopias (FOUCAULT, 2013, p. 1).

Perspectiva-se aqui então o corpo destas mulheres como um todo, um *locus* de análise, através do qual estas vivenciam e experienciam os aspectos da sua vida, seja na rua, na prática da prostituição, seja na esfera privada, já que é através do corpo que estas reorganizam suas vivências e lhes dão significados delimitando barreiras orientadoras de si enquanto mulheres, esposas, mães, avós e putas.

Politizar o corpo constituiu-se, durante anos, como uma das ações mais potentes dos feminismos, visto que no mundo moderno ocidental a subalternidade feminina foi construída e legitimada a partir da afirmação do corpo da mulher como um destino. Para Raquel Soihet (2013, p. 20): “O corpo feminino é utilizado para negar toda possibilidade de comparação entre homens e mulheres, em termos de um critério comum de cidadania.”

O corpo da mulher localizado dentro da prostituição se desterritorializa⁷ do binarismo estabelecido ao corpo feminino, reagindo à sua maneira às violências a elas estabelecidas. Suely Rolnik nos diz em *Cartografia Sentimental* (2011) que tal experiência produz mulheres desdobráveis, transitando entre a casa, a rua e os seus próprios desejos. Para Rolnik, o objeto das mulheres é buscar sua desterritorialização ou a construção de sua própria territorialidade reagindo com afetos, atração e repulsa através de máscaras de simulação. Mesmo presa dentro de um sistema opressor e patriarcal ao se desterritorializar as máscaras sociais dessas mulheres ora desabam, ora são repostas.

Vale ressaltar que não é apenas o corpo prostituído alvo do mercado ou de performances dissidentes, o corpo feminino como um todo foi transformado em objeto de culto na sociedade contemporânea, curvando-se aos múltiplos dizeres do mercado, tornando-se seu principal produto e respondendo aos imperativos de beleza e *performance* sexual⁸.

2.2 “Há mais solidão num aeroporto que num quarto de hotel barato” ou há uma função social na prostituição?

Nas capitais do nordeste brasileiro, a exemplo de Teresina, a problemática da prostituição se intensifica pela ausência de políticas públicas que abarcam essas mulheres, pelo contingente populacional que intensifica a oferta e a procura e a própria cultura sexual desses

⁷ Ver: Suely Rolnik em *Cartografia Sentimental* (2011).

⁸ Ver: Baudrillard (1970), “o corpo hipostasiado se tornou o mito dirigente de certa ética de consumo”.

espaços, bem mais fluidos, expostos e violados do que nas outras regiões brasileiras. E isso deve nos provocar um olhar questionador, atento.

Vejo a prostituição como um fato social total (MAUSS, 2003), nela ora se efetuando ora não muito dos princípios gerais das subjetividades dos seus sujeitos, tendo implicações em toda a sociedade, tecendo esferas econômicas, morais, políticas, informando e organizando instituições e práticas. Para Marcel Mauss:

Existe aí (...) um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas - até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais 'totais', como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas - estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam estes fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (MAUSS, 1974, p. 187).

A prostituição não pode ser pensada a partir de um comportamento individual, mas sim como uma instituição que é parte do patriarcado e do capitalismo, ancorada nas estruturas econômicas e nas mentalidades coletivas. Ganhando diferentes sentidos nas experiências que condiciona, a prostituição vai da individualizada, à politizada, descentrada e seguindo a lógica do mercado, torna-se industrializada.

“Não há escravidão sem depravação sexual. É a essência mesma do regime”, nos escreve Gilberto Freyre (FREYRE, 2000). As relações estabelecidas no campo da prostituição imbricam-se com uma trama ampla e densa de relações sociais, extrapolando o âmbito laboral, num rol de vivências carregados de delitos e delícias.

Pesquisar o corpo da mulher prostituída, este sexualizado e condicionado ao violento mercado da prostituição, além do olhar de si e do outro, permite analisar não só a perspectiva que ela tem de si, mas como a própria sociedade, organizada por discursos excludentes e subalternizantes, vê esse corpo.

A prostituição entra aqui como um *locus* de análise devido à carga de *performances* que as mulheres submetidas a elas promovem. De forma voluntária ou não, personas com forte apelo sexual, performam experiências passíveis de análise pela carga emotiva e racional que apresentam. E tais experiências vão muito além das relações sexuais estabelecidas. Como sujeitos sociais, tais mulheres não podem ser descoladas das dimensões que circundam a prostituição, logo seus corpos e os usos que elas fazem destes podem ser lidos pelos mais diversos prismas.

A importância social da prostituição no Brasil assim como a importância das casas de prostituição é registrada por Carla Bessanezi Pinsky (2012) que ao trabalhar a condição feminina nos anos 1950, apresenta a aceitação da prostituição com a finalidade de iniciação sexual de jovens rapazes, preservando assim a virgindade das “moças de família”.

Porém, tal “alívio de tensões”, advém desde os tempos do Brasil Colônia, quando a mulher de “fácil acesso”, que entre selvagens e cristãos ganhava destaque frente as “frágeis europeias”, ganhava importância no sexo e na construção involuntária de uma sociedade em formação. Segundo Fábio Ramos de Siqueira:

Casamentos fragilizados, sociedade escravocrata e racista, concubinato como prática corriqueira e a culpabilidade imposta a quem buscava o prazer nas relações sexuais influenciaram, evidentemente, a formação da sexualidade brasileira. Até a primeira metade do século XX, por exemplo, as mulheres tinham vergonha de falar sobre sexo e o tinham mais como uma obrigação do matrimônio do que propriamente um ato de prazer (SIQUEIRA, 2008, p. 35).

Elementos citados por Siqueira, quando personificados em uma sociedade patriarcal como a brasileira, reforça o desequilíbrio dos gêneros, formando assim um sistema de proibições, de binarismos, questionando os significados que as práticas sociais e sexuais provocavam não apenas no seu dia a dia, mas em suas repercussões na vida eterna. Gérard Vincent, reforça tal ideia:

A sexualidade humana é vivida na prática e nas inúmeras “representações” que faz de si, o que distingue a humanidade da animalidade. É fluída a fronteira entre o erotismo (o certo) e a pornografia (condenada) (VINCENT, 1992, p. 378).

Localizado dentro de um sistema patriarcal e capitalista, manifestável e em formação, a sexualidade estimulada e vivenciada ganhava adeptos e curiosos que positivamente ou não, proporcionavam ao ofício meretrício uma importância social sem precedentes. Era útil, necessário, benéfico até. Peter Stearns (2010) nos mostra que tal prática estimulava a virilidade masculina e também um ciclo vicioso de abuso, miséria e satisfação sexual que a prostituição fornecia.

Por mais amoral e suja que fosse considerada a prática da prostituição, vista pela sociedade balizada numa moral burguesa, esta era para muitos considerada um mal necessário contribuindo assim para a moral nos lares. Por mais incoerente que tal afirmação possa parecer, nota-se que a aceitação dos serviços fornecidos pela prostituição feminina era natural para a

compreensão até das possíveis noivas pela simples finalidade de iniciação e satisfação sexual dos jovens rapazes, seus futuros maridos, e acreditem até para a preservação das prostitutas. Projetando-se assim performances binárias e paradoxais da vivência da sexualidade.

Margareth Rago em *Os prazeres da noite* (2008) nos apresenta uma construção particular e significativa da relação da prostituta com seu ofício e com seu corpo, estabelecendo assim barreiras e limites simbólicos variando em cada programa e para cada cliente. Rago surge aqui com seu olhar amplo e maduro para auxílio nos questionamentos que virão das relações - cada vez mais dinâmicas - entre prostituta e cliente, definindo a prostituição como algo existente, possível, dinâmico:

Fenômeno essencialmente urbano, inscreve-se numa economia específica do desejo, característica de uma sociedade em que predominam as relações de troca e em que todo um sistema de codificações morais, que valorizam a união sexual monogâmica, a família nuclear, a virgindade, a fidelidade feminina, destinando um lugar específico às sexualidades insubmissas (RAGO, 2008, p.23).

A instituição prostituição é posta como principal eixo de muitos textos já produzidos que versam sobre esta como se apenas localizando-a dentro de um sistema capitalista e patriarcal, respondesse aos questionamentos que os agentes que atuam nesse processo provocam. Diante disso a neutralização ao tema e a redução dele a números estatísticos se formulam como graves formas de análise. Procuo me distanciar dessa trilha epistemológica nesse trabalho.

Precisamos levar em conta a vida das mulheres envolvidas, o que seus corpos carregam, suas dores, suas delícias, seus sonhos, seus desejos. Não podemos reduzir suas vidas a estatísticas e transformá-las em peças de um grande processo econômico, nem cairmos no limbo de limitá-las a uma problemática social, naturalizando o tema, potencializando violências e temendo a tensão que a prostituição pode nos oferecer.

Para tal análise busquei metodologias que construísse uma sociologia reflexiva, processando mais um campo de desmontagem de sujeitos do que expor ásperos conceitos. Busquei não cristalizar tais colaboradoras já que estas já estavam inseridas em um campo já cristalizado tal qual a prostituição. Pautei essa escrita baseada em uma metodologia relacional, distendida, inclusiva. Para Pierre Bourdieu:

(...) a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir a rigidez, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o rigor, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os

vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina - e das disciplinas vizinhas: etnologia, economia, história. Apetecia-me dizer: "É proibido proibir" ou "Livrai-vos dos cães de guarda metodológicos" (BOURDIEU, 2002, p. 26).

A palavra prostituição carrega a contragosto uma violenta unidimensionalidade. Tal vivência demarca um tipo de relação que extrapola o âmbito laboral promovendo densas e múltiplas relações, variando entre forma, natureza e tom, localizando-se como um espaço de socialidades e de operação de relações de poder. Amor, desejo, estigmas, envelhecimento, riscos, sexo, solidariedades, trabalho, violências, são categorias que ressoam no delatado corpo prostituído. José Miguel Nieto Olivar, também traz amplo o conceito de prostituição. Para Olivar, a prática da prostituição:

(...) padece de uma relativa estabilidade de valor negativo 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 antropologicamente de prostituição se não for na relação com classe, gênero, geração, etnia entre outras; mas no marco de sistemas maiores de parentesco, trabalho, ganho econômico, lazer, ocupação da cidade e trocas afetivas, sexuais e corporais (OLIVAR, 2013, p. 33).

Compartilho do entendimento de José Olivar e considero que o estudo de corpos prostituídos permite vislumbrar o agir deste e de suas sensações manifestas nos territórios e articulações sociais, produzindo gestos de fetiche e procura, mesmo na condição de subalternizados. E é essa condição relacional da prostituição que nos ajuda a pensá-la em conjunto com as regras que orientam as relações estabelecidas, seus corpos, suas emoções e suas narrativas.

A prostituição permite leituras sobre comportamentos, espaços, vulnerabilidades, afinal sua permanência como ofício e opção de vida modificam as estruturas econômicas e sociais do lugar, produzindo discursos que materializados provocam desejos e exclusão, marginalidade e repulsa.

2.3 Etimologia da palavra puta ou a puta, nossa irmã:

Críticos políticos afirmam que para aprovar tal emenda parlamentar, determinado deputado se “prostituiu”; pega no flagra a secretária da pasta municipal de Mulheres em

Salvador chama a colega de “puta”⁹; ao errar o gol o jogador recebe como título “filho da puta”; quando irados ficamos “putos” de raiva. Acontecimentos e falas corriqueiras como essas mostram o quanto as prostitutas estão em nosso imaginário, no nosso pensar e no nosso emudecer. Mas não só lá, quando acionadas elas ficam reservadas à arquétipos, a binarismos, à violência, à solidão.

Presos a estatísticas em assassinatos, violência policial e produção de estigmas, a população LGBTQIA+ e prostitutas compartilham o temor de morrerem por serem quem são e de viverem carregando em seus corpos situações vulnerabilizantes. Sobre nossos corpos pairam fantasmas da segregação e da violência que não cessam de incidir sobre as margens, sobre nossas comunidades. A puta é nossa irmã! Historicamente, guetos, esquinas e bares eram áreas compartilhadas por esses seres, que além do espaço físico compartilham dores, lutas, resistências, a dança, a roda, a festa. Para Gayle Rubin:

Como os homossexuais, as prostitutas são uma população sexual criminosa estigmatizada com base na atividade sexual. Prostitutas e homossexuais masculinos são a presa primária das polícias do vício em todo o lugar. Como homens gays, as prostitutas ocupam territórios urbanos bem determinados e se confrontam com a polícia para defender e manter esses territórios (RUBIN, 2017, p. 93).

O que faz então um texto sobre mulheres teresinenses que vivem na prostituição valer a pena ser lido? Bastaria contar suas vivências sobre o formato de confidências, fofocas? Como ir além do olhar estatístico, estereotipado, moralista, policialesco dos textos já escritos sobre prostituição? Por quê e para quê expor histórias íntimas de corpos prostituídos situados na transgressão, na contra luz? Como essas mulheres estão envelhecendo? Elas envelhecem afinal?

Textos à exaustão condicionaram nosso olhar à prostituição como “a mais velha das profissões” como se com tal afirmação a compreensão do ofício e da vivência da prostituta fosse mais digerível, naturalizada, fácil de ser compreendida, desculpável até. Porém tal afirmação só desgasta o fenômeno, criando um proposital desconhecimento de quem vive do meretrício.

Ronda pelas cabeças e pelas bocas uma polimórfica e mutante violência exercida pelo Estado e pela sociedade civil sobre os corpos das mulheres prostitutas. Fruto de um ancestral estigma, a prostituição ganha no Ocidente valores negativos, não à prática em si, mas ao praticante. Construída como sendo um alto valor negativo à moral e os bons costumes, a

⁹ VER: <https://www.geledes.org.br/puta-e-vagabunda-xingamentos-usados-pela-secretaria-da-mulher-de-salvadorba-contra-ex-funcionaria/> Acesso em: ago. 2020.

prostituição se cristaliza como uma ideia referencial de negatividade categoricamente feminina, colocando em jogo os limites da sua humanidade. Prostitutas não seriam apenas menos mulheres por estarem na prostituição, seriam também menos humanas.

Outras tantas produções trazem discursos patologizantes e salvacionistas no esforço de argumentar razões para entender a “entrada” na prostituição, e na ausência de respostas especula-se para o abandono, misérias e traições. Indo sempre no caminho da explicação, da justificativa, anulando ações, decisões e subjetividades de quem vive da prostituição.

O termo prostituta – do latim *prostituo*, colocar-se diante, expor-se, apresentar-se à vista, - ganhou o mundo pela matriz romana e apresentou-se historicamente com tipologias que localizavam essas mulheres física e ontologicamente, provocando um arsenal de nomes para todas as outras que dispusessem seu tempo e seu corpo ao toque do outro.

Da *Putae* (zeladora dos banhos helênicos, todas representantes da deusa da fertilidade e do amor Afrodite), a *prostibulae* (prostitutas registradas, podendo andar livremente), passando pela *delicatae* (prostitutas de categoria elevada), pela *lupae* (atendiam nos lupanares, casas de prostituição), pela *fornicatrices* (circulavam em espaços públicos), e pela *busturiae* (se localizavam nas imediações dos cemitérios romanos) foram produzidos dentro da História estigmas que cristalizavam e especificavam essas mulheres como um produto do meio, sempre à disposição.

Mary Del Priore em *A mulher na história do Brasil* já nos apresenta toda uma construção imagética da mulher sexualizada produzida pelas análises feitas até então por Gilberto Freyre e Caio Prado Jr. Apresentando comportamentos e exposições de mulheres naturalmente sexuais essa personificação da mulher apresentada por Freyre - que regulariza e domestica a sexualidade da mulher pelo mito da boa convivência e pela mistura das raças – e por Prado Jr – que vê a mulher como licenciosa e dissoluta nos construindo uma mulher naturalmente sexual - durou por muitos anos como base de análise da sexualidade feminina.

Ao passo que Freyre nos mostra uma mulher pouco vitimizada, quase beneficiada por sua situação que alternava entre a pobreza e a domesticação, Prado Jr. em suas análises historiográficas nos apresenta um ser excessivamente sexual, “mulheres com facilidades de costumes”, “mulheres submissas de raças dominadas”, “surdas aos deveres do matrimônio” e “genitoras de irregularidade moral”.

Vemos então que em parte das produções acadêmicas brasileiras, as análises feitas à sexualidade e à prostituição feminina eram, naturalmente, associadas à miserabilidade, à pobreza e até mesmo à “volúpia” dessa mulher. Gilberto Freyre (1981) e Caio Prado Jr (1981) generalizam o fenômeno prostituição por todo o Brasil Colonial. Prado Jr. chegava a admitir

que a prostituição era uma espécie de expressão tipicamente feminina da pobreza e miséria social, tendo a criminalidade e a vadiagem como representantes do seu contraponto masculino.

Olhares para o sujeito prostituta têm deslocado aos poucos tais prismas. Força propulsora de todo o negócio do sexo, eixo de sustento de suas famílias, a mulher prostituída também é uma categoria de desestabilização moral. Sua performance erótica e seu corpo sexualizado, mesmo quando não estão em campo, são arrastados pra casa, com ela. De forma compulsória, a prostituta materializava em suas vivências um arquétipo produzido pra si em detrimento do arquétipo construído às moças de família, desterritorializando a feminilidade hegemônica, desvelando assim sua persona disfuncional. Segundo Richard Parker em *Corpos, prazeres e paixões*:

(...) a puta carrega um sentido especialmente forte e especialmente ambíguo, que se estende para além do explicitamente sexual. Ela tanto confirma as identidades masculinas de seus parceiros quanto, ao mesmo tempo, questiona a estrutura de poder sobre a qual essas identidades se fundamentam. Com mais vigor que a virgem, ela assume um papel central na constituição não apenas da feminilidade, em e de si mesma, mas da sua latente e fundamentalmente ameaçadora relação com a masculinidade (PARKER, 1991, p. 86).

Vista por todos os lados, tais mulheres sentem na pele o fardo de uma sociedade coercitiva que dentro de uma perspectiva de ordem e normalização as estigmatizam em anormal, imoral, sem vergonha. Os discursos produzidos, reforçaria não são só um distanciamento de vivências de mulheres, mas uma oposição, um binarismo. Para Dolores Juliano:

A divisão das mulheres entre boas e más beneficia a estabilidade do sistema. O estigma da prostituição nada tem a ver com o que as trabalhadoras sexuais são ou fazem. Ele representa um potente elemento de controle para as mulheres que não atuam na indústria do sexo. O modelo de esposa e mãe abnegada exige muito sacrifício. Ainda que se diga que a mulher é a rainha do lar, sabemos que não é, que é uma pessoa a serviço de todo mundo. É um modelo tão pouco atraente e com tão pouca recompensa e reconhecimento que a única forma de conseguir que as mulheres se adêquem a ele é assegurar a elas que a outra possibilidade é pior (JULIANO, 2014, p. 06).

A disparidade construída aqui elimina grandes avanços individuais e coletivos dos movimentos feministas. Este, cada vez mais pluralizado e com falas agregadoras, têm como base a luta por uma igualdade de gêneros e sofre críticas por ter a prostituição como um ponto de tensão dentro do movimento não integrando suas principais inquietações.

2.4 Um corpo, duas medidas:

A prostituição feminina é um tema que costuma dividir o feminismo e provocar discussões. No cenário brasileiro, a prostituição ora é um silêncio, ora é uma pergunta desconfortável, mas sempre com tensões. Uma abordagem a vê como uma das maiores formas de exploração das mulheres e, portanto, uma instituição a ser combatida. Outra abordagem a compreende como um exercício livre da sexualidade feminina.

A primeira abordagem entende o sexo como fonte da dominação masculina (Pateman, 1983); a prostituição, ao permitir o uso do corpo da mulher para fins sexuais reforçaria sua objetificação e conseqüentemente todas as outras relações de dominação baseadas no seu gênero. Essa argumentação tem sua base em dois pontos: o primeiro refere-se ao perfil das pessoas que atuam na prostituição, número esse majoritariamente feminino, de forma que tal mercado atenderia aos homens; o segundo argumento traz a pornografia como base e tem a objetificação feminina como bandeira; neste ângulo, a prostituta é vista como a mulher mais violentada da sociedade, à espera de quem a resgate daquela condição.

Uma outra abordagem foca na agência das prostitutas que fogem da imagem de mulher oprimida e manifesta sua sexualidade reprimida socialmente. A opressão que circunda seu ofício não estaria relacionada com a atividade em si, mas sim com o controle do seu corpo e com o estigma que permeia o mercado sexual.

Vale ressaltar que as imagens projetadas de prostitutas devem ser consideradas tipos ideais povoados na retórica feminista, uma vez que as realidades das inserções nos mercados do sexo são variadas.

Tais abordagens deixam escapar entre os dedos um outro sujeito ainda preso à condição da prostituição de rua: as mulheres transgêneros. Sua invisibilidade é reforçada quando a discussão ampara só mulheres cis. Estabelecido na premissa de que a prostituição é a situação em que uma mulher vende seu corpo a um homem, outros recortes de gênero saem ilesos e só reforçam a comodidade de terem uma mulher trans no bojo da prostituição.

Outras questões atravessam esses corpos nas ruas; quando cruzamos os marcadores de cor e classe percebemos que a violência sobre elas tornam-se maior particularmente se estes são oriundos das classes populares e não brancos.

O silêncio imposto à velhice também invade a teoria feminista. Imagens de um envelhecimento bem-sucedido presentes no senso comum, assim como a associação convencionalmente feita entre o avanço da idade e a sabedoria, criam barreiras que dificultam questões da velhice no rol das pautas centrais do pensamento feminista.

A perspectiva que considera que o envelhecer minimiza as diferenças em termos de classe, etnicidade, ocupação e gênero afetam pautas feministas, invisibilizando outras. A defesa de uma igualdade de gêneros, por exemplo, é diluída quando a mulher envelhece. Segundo Guita Grin Debert:

O desinteresse das feministas pela velhice tem sido explicado pelo medo de envelhecer e pela repulsa ao corpo envelhecido, próprio do sexismo que marca as sociedades de consumo na sua glorificação da juventude e na destituição que se opera do poder dos velhos. (DEBERT, 2013, p. 34).

A visibilidade da posição neoabolicionista do feminismo sobre a prostituição – utilizando como estratégia a vinculação entre prostituição e exploração sexual – é surgente e abafa outras vozes do feminismo, visto que esse posicionamento ganha eco em campos análogos que presentes no âmbito do Estado, extrapolam o debate feminista.

Para grande parte dos movimentos sociais, prostituição remete a ideais de exploração sexual, cárcere privado, estupro, tráfico de pessoas e outras tantas violências. Nada mais fácil do que estigmatizar e criminalizar vivências que não conhecemos, violências e silêncios que não assumimos. Para Monique Prada (2018, p. 34): “Na tentativa de evitar que mais mulheres passem a exercer a prostituição, elas reforçam o estigma propositadamente, declaradamente, numa estratégia semelhante à das igrejas, do machismo, do patriarcado”.

Trabalhos como os de Roberts (1988) e Fredereci (2004) mostram que a disciplinarização dos corpos das mulheres para que não se prostituam traz referências com a disciplinarização dos seus corpos para o trabalho das fábricas.

Tratar as múltiplas realidades da prostituição como semelhantes, incitando pânico e usando linguagens sensacionalista e policialesca, é impedir qualquer possibilidade de diálogo com essas mulheres. É criar a utopia da sua erradicação exatamente como as políticas higienistas fez durante os séculos, isolando-as e criando leis que servem apenas para jogá-las mais ainda na precariedade do trabalho.

Tomar o trabalho sexual como algo abusivo – e só abusivo – é em si mesmo um modo potencialmente perigoso de se pensar as coisas e é essa unidimensionalidade que impede tais mulheres de denunciarem as violências que sofrem; na presença do discurso “onde tudo é violência, nada é violento” há uma proposital invisibilidade, colocando-as em uma vulnerabilidade ainda maior. Como então provocar um olhar sociológico, criar políticas, construir uma luta, quando no imaginário social, ela está irremediavelmente atrelada a tudo que existe de mais perverso no campo da violência?

É preciso reconhecemos que a dominação masculina não pode ser o eixo de opressão desses corpos, é preciso reconhecemos que temos uma coerção estrutural que possibilita a prostituição como alternativa e que há outros corpos também expostos e vulneráveis à prostituição.

Alguns autores contextualizam a prostituição e a entendem com um espaço que agrega simultaneamente opressão e resistência (Piscitelli, 2005). Além disso, a interseccionalidade nos possibilita análises para estudos do mercado sexual, trazendo a experiência da prostituta para o centro do debate, oferecendo-nos caminhos para rompermos com a dicotomia opressão *versus* liberdade sexual.

A luta das mulheres para trabalhar em melhores condições, impor um protocolo de segurança, ganhar melhor e pensar estratégias para combater o estigma que pesa sobre seus ombros – servindo para manter todas em controle – só é considerada segura quando não envolve prostitutas.

Em tempos de sexualidades plásticas, a prostituição se reconfigura, fugindo do estigma-fetice atribuído a ela e se modelando aos tempos líquidos que vivemos. A historiadora Margareth Rago revela mudanças:

(...) é sintomático perceber a dissolução da antiga figura da prostituta juntamente com o desaparecimento de todo o cenário em que ela atuava. Os bordéis ou zonas do meretrício (...) já não existem, nem as figuras da prostituição descritas pelos médicos, policiais e literatos podem ser empiricamente encontradas, como outrora. Em outras palavras, aparentemente aquela forma da prostituição nascida na modernidade deixou de existir, restando dela apenas alguns traços e rastros ameaçados pelo esquecimento (RAGO, 1992, p. 59).

A unidimensionalidade que compulsoriamente rodeia a prostituição é produzida pela ameaça que ela geraria à normalidade da sociedade e ao seu ambiente social. Considerada estranha, anômica às regras morais impostas, a prostituta torna-se alvo fácil de uma sociedade baseada no medo, nas concepções, transformando estas em expectativas normativas e em rigorosas exigências: na percepção da diferença, produz-se o estigma.

É importante pensarmos aqui sobre o controle dos corpos femininos e sobre seu silenciamento quando estes fogem à lógica do mercado, e isso sabemos, vai além da prostituição. Valmira envelhece em campo, se prostituindo. Em seu corpo, Beauvoir, Karl Marx e Adam Smith o atravessam duelando e abrindo vias para se pensar a prostituição.

2.5 Teu corpo daria uma tese:

O termo *textus* consolida-se de forma tardia na língua latina. De forma metafórica, quase orgânica, *textus* seria “o conjunto linguístico do discurso como um tecido” (SEGRE, 1989, p. 152). Derivam também os termos textura, tessitura, tecido, teia, trama, todos se referindo a um encadeamento discursivo em partes que dão materialidade a um todo, a um corpo. O texto, portanto, seria um tecido linguístico cujas partes interagem tal como em um corpo, onde células e tecidos se integram viabilizando seu funcionamento. Um corpo pronto para ser lido.

Utilizando uma metodologia fenomenológica, apresento o processo de envelhecimento nos corpos de mulheres ainda condicionadas à prostituição de rua. Tendo esses corpos como um texto, falas transcritas tornam-se narrativas que são projetadas e possibilitadas ao leitor como um corpo-texto. Tal método já foi utilizado por Herbert Daniel quando este em *Meu corpo daria um romance* (1984) traz à tona seu ensaio biograficcional e outras narrativas de corpos falantes, possibilitando na sua escrita vivências, dores e delícias da carne exposta.

Ao possibilitar a fala dessas mulheres sob o prisma corporal, ressignifico seus corpos para um projeto de leitura e compreensão de suas vivências. Seus corpos revelariam à margem que elas habitam, assim como a sociedade na qual estão inseridas. Segundo Herbert Daniel:

Educado, saberá o corpo natural e o nome natural das coisas do corpo. Mas as palavras serão parcas e confusas. Educado, seguirá finamente a prática do saber para produzir seu objeto, ânfora frágil da real humanidade, pele sobre ossos, estes sobre alma, esta sobre espírito e pessoa real. Maliciosas, haverá as fissuras, nos risos das mulheres, nos seus silêncios compactos de entendimentos esotéricos. Se a prática do saber produzirá o corpo natural, outras práticas do conhecer, inclusive as vazões sub-reptícias das mulheres, desorganizarão a realidade primitiva e naturalista do corpo orgânico (DANIEL, 1984, p. 62).

A metáfora do corpo-texto se esboça na construção de um corpo que reage aos assédios do externo. Um corpo que desse um romance seria o resultado simbólico do enfrentamento do outro social, um corpo clandestino, segregado, fora da ordem, representado pela afirmação do desigual e do diferente, um corpo metaforizado. O corpo feminino, o corpo negro, o corpo trans, o corpo deficiente são exemplos de narrativas corporais cada vez mais violadas.

Trazer à tona a narrativa desses corpos periféricos é potencializar suas vivências; estas cada vez mais precarizadas pelo Estado e pelo mercado projetam uma sociedade desigual, pondo sujeitos à margem de direitos e vulneráveis às práticas criminalizantes. Dessa margem nascem sujeitos dissidentes.

A leitura dos corpos e a força política e teórica que estes carregam não é recente. Marcel Mauss (2003) em seus estudos sobre a corporeidade, apresenta o corpo como algo modelado pelos hábitos culturais, produzindo assim eficácias práticas. Desnaturalizando assim seu objeto, Mauss nos diz que provocado por técnicas, o corpo instrumentado se adapta a “empregos” para ele oferecidos, sendo variável no tempo e no espaço, mutável no decorrer dos anos, nos ritos e performances por ele cumpridas, nos valores e tabus que ele recebe enquanto corpo; tais performances, segundo Mauss, variam:

(...) sobretudo com as sociedades, a educação, as conveniências, os prestígios: é necessário ver técnicas e trabalho da razão prática coletiva e individual, onde se vê, de ordinário, a alma e suas faculdades de repetição. (MAUSS, 2003, p. 369).

Como um farol, Marcel Mauss lança luz sobre o conceito corpo convidando pesquisadores a exercerem uma imaginação sociológica do sujeito. Mauss faz o exercício de desnaturalizar o que há de mais natural na biologia, focalizando o corpo em suas dimensões culturais e sociais, trazendo este como uma realidade imagética e performática. Como um espelho epistemológico, Mauss nos revela que é no corpo que recaem e é simbolicamente sentido nossos valores, nossos fantasmas, nossos tabus, normas impostas, convenções definidas, desejos verbalizados.

A partir das noções de técnicas corporais e de pessoa, Marcel Mauss problematiza as diversas maneiras que homens e mulheres fazem do uso dos seus corpos, que nada tem de natural, pois são, antes de tudo, construções culturais. Nesse cenário, compreender a maneira como as prostitutas utilizam-se do corpo e quais técnicas corporais adotam no momento de interação social tem a partir de Mauss ampla fundamentação teórica. Se “para toda a atitude do corpo, cada sociedade tem seus hábitos próprios” (MAUSS, 2003, p. 403) o mesmo é válido para o universo do meretrício, que também tem seus próprios hábitos, ensinando a maneira como o corpo da meretriz deve ser utilizado pela mesma, assim como educa a sociedade a ler e interpretar esse corpo.

Nesse esforço de desnaturalizar o corpo, mais que uma estrutura orgânica funcionalizada apenas pela anatomia, pela fisiologia e legitimado pela ciência, ele passa também a ser recolocado como uma estrutura simbólica, sendo visto como uma realidade socializada. O corpo “fala” e falam por ele, reconhecendo seus significados. Para Marilena Chauí:

Considerado pelo direito civil como propriedade alienável num contrato (de casamento, de trabalho); pela economia, como força de trabalho, força produtiva ou instrumento; pela medicina como conjunto de funções e disfunções; pela escola e instituições “reformatórias” como disciplináveis; pelo consumo como espetáculo, o corpo é o lado menor, a parte inferior, curiosamente útil (pelo trabalho), carente (pelo desejo) e perigoso (CHAUÍ, 1991, p. 167).

Chauí nos aponta que ao mesmo tempo em que é um lugar de valor, o corpo é lugar de imaginários, de discursos autorizados, de ligações contestáveis cujas lógicas sociais exigem compreensão. Percebe-se que dentro de uma teoria, os corpos ganham novos significados, ganhando posteriormente em Michel Foucault olhares para as fronteiras racionais e disciplinares que são impostas a eles. Para Foucault, não se pode separar a história do corpo dos dispositivos de construção do biopoder.

Para Foucault, o controle da sociedade sobre os indivíduos começa no corpo, com o corpo. Com sua teoria do biopoder, Foucault adentra hospitais, prisões, escolas, conventos e possibilita irmos às ruas para mostrar a dominação, a vigilância e o punir. Censurador, adestrador e delator, o “olho do poder” disciplina e inspeciona os múltiplos microcosmos institucionais. Em nome de uma “higiene social”, o poder delata que “o corpo é uma realidade biopolítica”. E nessa delação o corpo reage:

(...) sei muito bem o que é ser visto por alguém de alto a baixo, sei o que é ser espiado por trás, vigiado por cima do ombro, surpreendido quando menos espero, sei o que é estar nu. Entretanto, esse mesmo corpo é também tomado por uma certa invisibilidade da qual jamais posso separá-lo (FOUCAULT, 2013, p. 3).

Tais conceitos nos apresentam um corpo socializado, semântico, um corpo metáfora, utópico, manifesto nas gestualidades e emoções expressas, nas técnicas que mobiliza, nas aparências que produz. Temos um corpo múltiplo, de signos verbais e não-verbais. Somamos a estes conceitos, um corpo que jaz dentro de um sistema patriarcal e capitalista: o corpo feminino prostituído. Para Eliane Pasini, o corpo prostituído é:

(...) um espaço social, do qual fazem partes elementos socioculturais que comunicam significados e simbologias do grupo. Assim, os corpos, na esfera da ação dessas mulheres, tornam-se espaços sobre os quais se inscrevem significados sociais e culturais (PASINI, 2015, p. 183).

As provocações feitas por Karl Marx nos fazem analisar o efeito do poder institucionalizado sobre o corpo na situação de trabalho e nas relações sociais por lá construídas. Ao percebermos o corpo “no centro da própria engrenagem”, as categorias mercadoria e trabalho possibilitam olharmos para a prostituição como uma mão de obra marginalizada dentre tantas outras também em condição de vulnerabilidade e para a prostituta como uma mercadoria, como um microscópio do capital, tendo o seu corpo um valor de uso e um valor de troca.

As contribuições de David Le Breton (2013) também são importantes, pois para este a existência humana é corporal, logo os tratamentos culturais e sociais objetificados, assim como as imagens e os valores adquiridos dão voz à sua existência. Em sociedades contemporâneas onde o indivíduo é posto em coletividade para melhor compreensão, o corpo prostituído surge aqui como um fator de individualização, tornando-se ao olhar do outro um corpo repulsivo e limitado. David Le Breton amplia o elemento corpo, trazendo este no campo metafórico, mas também no campo biológico, na carne. Ambos carregados de potências. Para Le Breton:

O mundo do homem é o mundo da carne, uma construção nascida de sua sensorialidade passada ao crivo de sua condição social e cultural, de sua história pessoal, de sua atenção ao meio. Erigido entre céu e terra, cepa identitária, o corpo é o filtro pelo qual o homem se apropria da substância do mundo e a faz sua por intermédio dos sistemas simbólicos que partilha com os membros de sua comunidade (LE BRETON, 2016, p. 13).

Parto da premissa compartilhada por Le Breton e busco aqui através de um embasamento teórico e etnográfico construir uma leitura corporal dessas mulheres, afinal é através de sua corporeidade que estas fazem de suas *performances* uma extensão de sua existência, transformando através de seu corpo prostituído leituras coerentes e produtivas, disponíveis à ação, à análise e à compreensão.

2.6 Itinerário da pesquisa ou “Você já falou com ela?”:

Teresina, fevereiro de 2020, centro da cidade, o *Baixo Centro* para os comerciantes; entre as ruas Firmino Pires e Senador Teodoro Pacheco um grupo de mulheres abordam os homens que por lá passam. São prostitutas. Pegam pela mão, pedem cigarro, falam que “chupam bem”. Todas maquiadas. Algumas fugiam do calor das dez da manhã ou de um rapaz curioso que perguntava se estava tudo bem. Elas logo estranharam. Não era cliente. Cliente não perguntava isso. Não ali. Nem no quarto. E não era cliente mesmo. Era eu ali, com elas.

Abordo a mais próxima da esquina, Valmira¹⁰, cujo nome de guerra é Tiazinha¹¹. Pouco seguro da primeira pergunta a fazer, pergunto se está tudo bem e se ela teria tempo para uma conversa. Ela diz que dependendo do assunto, talvez tivesse. Ao apresentar o objetivo da pesquisa ela diz que ali já passaram outras pessoas como eu, “da universidade”. E aceita assim conversar. Antes de entrarmos no quarto me diz algo que eu desconhecia da prostituição, a maioria dos programas ali não eram cobrados por hora, mas sim pelo gozo do cliente. E cada “gozada” custava 50 reais.

Tiazinha tem 46 anos, 27 deles como prostituta; têm “todo apoio da família”, me disse. Divorciada do primeiro casamento, têm duas filhas uma de 24 anos, outra de 16 anos; teve seu filho do meio, Mateus, morto a poucos meses da entrevista; é casada há 15 anos com uma mulher. Diz não confiar em homens. Entro com ela em uma espécie de prédio que fica na própria esquina; de estrutura semicolonial traz a arquitetura dos primeiros casarões da cidade, ambiente este que agora lembra muito um motel, com vários quartos, alguns valorados por 10, outros por 20 reais. O valor diferencial é a presença do ar condicionado. Ficamos no quarto 21, valorado por 10 reais.

De estrutura bem simples, o quarto possuía apenas dois cômodos. Entro e logo vejo o box do banheiro. Lá, encontro uma cama de casal com duas tolhas espalhadas e uma mesinha de mármore com duas cadeiras de plástico; um ventilador de mesa foi improvisadamente apoiado no teto.

Expliquei a proposta do meu trabalho novamente. Valmira me pergunta se precisa tirar a roupa. Mais uma vez respondo que não. Havia perguntado isso na calçada. Também me pergunta se é pra falar tudo. Respondi que ficasse à vontade e falasse o que achasse melhor. E assim ela fez. Como nos coloca Suely Kofes (2001, p. 14) “não foi possível escapar inteiramente de uma das regras da narração, ou seja, da seleção que os agentes fazem do que é ou não contado”.

Mesmo com um diário de campo - comprei um caderno específico para tal - utilizei o gravador de voz do meu celular, revezando entre a mão esquerda e a mão direita enquanto gravo. Agradeço Valmira várias vezes e ali dou continuidade a minha pesquisa.

Em orientações dialogadas com o meu orientador, tive resistência em me sentir seguro a ir a campo. Ele, sábio e paciente, me orientou: fale com elas. Mais que um imperativo, vi

¹⁰ A informação de seu nome só vai ser revelado no início da entrevista; no primeiro momento ali eu falava com a Tiazinha.

¹¹ Valmira possui biótipos que remetem a um erótico personagem da televisão brasileira na década de 1990, preservando assim estereótipos sexuais da personagem. Percebo também que o nome Tiazinha traz familiaridade e intimidade aos possíveis clientes. A “tia” também ensinaria e iniciaria sexualmente alguém.

nessa indicação algo mais forte do que o verbo *pedia*. O personagem Marco Zuluaga em *Hable com ella* (2002) tinha resistência em tocar sua esposa condicionada ao coma até Benigno lhe oferecer um simples conselho: fale com ela. Para além de coincidências, a metalinguagem produzida na película possibilita vermos no toque e no exercício da escuta algo potente, de abertura, de encontros. Falei com elas.

Iniciar meu trabalho de campo gerou em mim uma invasão de dúvidas, medos, reflexões e sentimentos, me levando sempre a recorrer a textos metodológicos como se nesses eu pudesse encontrar uma receita de bolo, uma bula que amenizasse minha insegurança e moldasse a pesquisa. Mas não era bem por aí. Era o campo que iria te dizer como fazer pesquisa.

Mariza Peirano, em *A favor da etnografia* (1992), aborda a importância da pesquisa de campo, apontando que não há como ensinar a fazer pesquisa, que o “treinamento metodológico se faz melhor quando acoplado às monografias clássicas ou aos cursos teóricos” (1992, p. 7), que ir a campo não se reproduz por paradigmas estabelecidos, mas por determinada maneira de se vincular à teoria e pesquisa.

O presente trabalho insere-se no campo da Sociologia Urbana e nos estudos de gênero, corpo e geração e tem como objetivo discutir a relação corpo-sociedade a partir do corpo feminino substituído em processo de envelhecimento assim como seus percursos de atuação e seus devires da experiência cotidiana.

Delimitei um território, o centro comercial de Teresina, numa espécie de cartografia da prostituição, analisando o uso dos corpos na prostituição de rua. Localizar na pesquisa as meretrizes em seus pontos de trabalho fortaleceu a observação participante almejada e os resultados adquiridos.

Procurei, durante toda a pesquisa, olhar para a prostituição – as experiências e narrativas descobertas em campo – como um “âmbito de eficácia” e como um “fato social total” (STRATHERN, 2006), e que as ideias que a rondam tais como casamento, família, pessoa, prazer, sexo e envelhecer se entrecruzam, movendo a pesquisa. “Âmbito de eficácia”, segundo a lógica de Marilyn Strathern, pode ser tanto o programa quanto o universo maior da prostituição, abarcando assim suas performances e suas agências corporais.

A reflexão é inerente ao pesquisador, uma vez que o conhecimento depende dela para ser construído. Pierre Bourdieu destaca a importância da reflexividade na prática de pesquisa ao afirmar que esta postura representa não apenas o pensar, mas o agir sobre o tema e os sujeitos estudados. Deste modo, frente a proposta do trabalho e à necessidade de constante construção de conhecimento que embasa a prática e sirva de subsídio para olhar para públicos vulneráveis, a reflexão se constitui como método essencial no repensar e reorganizar a escrita.

Para Roberto Cardoso de Oliveira (2000), o olhar domesticado, guiado pelas teorias aprendidas antes do início da pesquisa, é importante para a percepção do campo como um objeto de investigação. O ouvir, também disciplinado, permite a obtenção de informações que não são passíveis de serem alcançadas apenas pela observação. Porém, olhar e ouvir são apenas parte de um campo que se completa através das entrevistas, pois o que o campo antropológico busca é o sentido e a significação de determinadas ações culturais só obtidas através da articulação entre o olhar, o ouvir e o escrever.

E foi na Praça da Bandeira, entre olhar e ouvir, que iniciei minhas anotações no diário de campo. Timidamente, ainda com medo, fiz pequenas anotações, às vezes apenas frases ou palavras soltas; logo, tais impressões foram tornando-se escritas densas sobre tudo que ouvia e observava, mesmo não sendo necessariamente o discurso das minhas colaboradoras. Mas ali, em campo, tudo me interessava.

O trabalho etnográfico, o “estar lá” foi feito e ocupou majoritariamente toda a pesquisa, tendo o diário de campo em si como uma consistente ferramenta metodológica. Possibilitando um espaço para falas e *performances* da mulher em situação de prostituição, atuei em espaços por ela utilizados tais como guetos e esquinas analisando seus vestuários, sua postura, sua gesticulação, sua linguagem, seus códigos de conduta, suas *performances*, seu corpo.

Para Luís Fernandes (2002), o diário de campo é peça fundamental da identidade do etnógrafo, não sendo possível ao pesquisador uma pesquisa sem a relação intensa com a escrita. “O diário ordena, através do fio narrativo, a dispersão de acontecimentos do dia a dia” (FERNANDES, p. 26). Durante minhas idas ao campo fui desenvolvendo essa prática e mesmo durante o colhimento das falas, às vezes anotava algo que achava essencial, ou, terminada a gravação corria pra casa por temer que as impressões e outras falas colhidas me escapassem às mãos.

Como exposto por Claude Lévi- Strauss (2003), em uma ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, o observador é ele próprio parte dessa observação. Fiz então dos momentos de observação a construção de uma relação, respeitando as idas e vindas desses encontros e compreendendo que “(...) os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam – o que envolve também, e claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo” (GOLDMAN, 2005, p. 149). Deixei-me afetar pelo campo.

Cardoso de Oliveira (1997), trazendo o itinerário da pesquisa indo da ordem para a desordem, mostra-nos que no trabalho de campo as diversas impressões encontradas contribuem para a produção de um novo estilo de fazer pesquisa. Com isso, Oliveira destitui o pesquisador de um saber total, recolocando-o num processo dialógico daquilo que ele chama

de “fusão de horizonte”. E é nessa polifonia, nesse encontro, entre a cumplicidade e a estranheza que o trabalho de campo se constituiu.

A minha intensa ocupação nesses espaços não anulou as dificuldades na pesquisa; as falas e os silêncios registrados foram conquistados com uma certa resistência, comportamento habitual quando subjetividades são acionadas. Além disso, como encarar o que Michel Bozon chama de “a invisibilidade das práticas sexuais”? E como lutar com a possível “incomunicabilidade” dessas práticas?¹²

Nessa percepção corporal muitas vezes invisibilizadora, outras tantas depreciativa, percebo que esta é também fonte de aprendizagens e de conhecimentos, que segundo Shara Jane Adad (2004) contribui com elementos para uma reflexão envolvendo os aspectos de uma pesquisa qualitativa, em sujeitos que, para quem a pesquisa de discursos oficiais corriqueiramente descartaria. Nessa provocação de olhares, Shara Jane nos propõe:

(...) valorizar o minúsculo, o esquecido, o silenciado, o suspeito, o invisível, longe dos habituais critérios intelectuais da racionalidade. Trata-se, portanto, de desorientarmos nosso intelecto, caotizarmos nossa percepção e categorização do mundo e descobriremos outros significados humanos para os dados de pesquisa produzidos – tarefa descolonizadora e produtora de potência! (ADAD, 2004, p. 66).

Assim, diante das perspectivas apresentadas, conduzo o meu processo de escrita por entrevistas semiestruturadas¹³ e caminhos de valoração de cada palavra de Valmira, fala representativa da minha pesquisa, assim como seu silêncio, seus gestos, assim como as trocas de olhares encontrados nesse itinerário; se houve medo durante o início da pesquisa, ele se dissipou quando a compreendi.

Ao articular as diferentes categorias e marcadores sociais dessas mulheres, percebo que algumas de suas vivências produzem subordinação e circunstâncias singulares de adaptação a essas condições de trabalho, estabelecendo formas particulares de vivência da opressão, mas não só isso. Segundo Adriana Piscitelli (2008):

(...) os processos mediante os quais os indivíduos se tornam sujeitos não significam apenas que alguém será sujeito a um poder soberano, mas há algo mais, que oferece possibilidades para o sujeito. E os marcadores de identidade,

¹² VER: BOZON, Michel. *Sociologie de la sexualité*. Paris: Nathan, 2002.

¹³ Por entrevista semiestruturada considero a existência de um roteiro pré-concebido de questões que não necessariamente são seguidos rigidamente no decorrer da experiência prática da entrevista. Assim, respeito as informações que surgem no decorrer da narrativa e adapto ou crio outras perguntas necessárias para o momento, explorando de maneira mais maleável a potencialidade de questões surgidas no momento da entrevista.

como gênero, classe ou etnicidade não aparecem apenas como formas de categorização exclusivamente limitantes. Eles oferecem, simultaneamente, recursos que possibilitam a ação (PISCITELLI, 2008, p. 268).

Neste sentido, a Interseccionalidade nos oferece uma oportunidade de fazermos com que nossas políticas e práticas sejam inclusivas e produtivas, impedindo aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Ao invés de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam esses corpos.

A Interseccionalidade torna-se então uma questão empírica que se abre na pesquisa como um recurso metodológico amplo, considerando a diversidade das narrativas das minhas colaboradoras assim como suas subjetividades.

Vê nos relatos de Valmira a autonomia de todo texto, é reconhecer em seu corpo e em sua experiência "agências", não recursos de pesquisa. Utilizo aqui o termo colaboradora por ver na potência de suas falas vozes situadas e saberes localizados presentes no exercício de escuta quando em campo, colaborando majoritariamente para a produção dessa escrita. Nos diz Donna Haraway que:

Saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento "objetivo". A observação é paradigmaticamente clara nas abordagens críticas das ciências sociais e humanas, nas quais a própria agência das pessoas estudadas transforma todo o projeto de produção de teoria social (HARAWAY, 2009, p. 36).

Para atingir os objetivos propostos atuei sobre diversas metodologias de uma pesquisa exploratória, descritiva e qualitativa, incluindo leituras específicas de José Miguel Nieto Olivar (2013) e Cláudia Fonseca (1996) sobre gênero e prostituição, Adriana Piscitelli (2011) sobre a vivência na prostituição de rua e o próprio trabalho etnográfico, assim como leituras de Simone de Beauvoir e Mirian Goldemberg (2018) sobre velhices e seus silenciamentos.

Considerando a complexidade da temática trabalhada, foi preciso pensar cuidadosamente sobre como abordar as vivências encontradas e diante disso me permiti ter uma pesquisa dinâmica, afinal o paradigma da corporeidade possibilita transcendermos em diferentes metodologias. Haveria uma nudez dessas mulheres de sentimentos e experiências, acionadas ou não pela memória; então buscando promover uma etnografia das margens, nas margens, me permito ouvir – e no primeiro momento só ouvir – suas histórias. Etnografia essa que me permite experiências de pesquisa, tal como nos diz Albuquerque Júnior:

As experiências do fora, das margens, dos limites, das fronteiras, seriam as experiências que permitiriam cartografar novos desenhos, novas configurações para o acontecer de uma dada sociedade. Como o saber é perspectivo, esse olhar das margens permite constituir outras visibilidades e outras dizibilidades sobre qualquer tema ou problema que se queira colocar para o conhecimento. Conhecer é, portanto, também uma questão de localização, de colocação em um dado lugar, da abertura de um dado espaço para o pensamento. (ALBUQUERQUE JÚNIOR; VEIGA NETO; SOUZA FILHO, 2008, p. 10).

Coaduno o pensamento de Albuquerque Júnior ao de Donna Haraway (1987) quando essa nos diz que há um grande valor em definir possibilidades de ver a partir da periferia e dos abismos.

Para tal registro de performances e comportamentos utilizei a observação participante através do interacionismo simbólico, me pondo como um participante observador, visando um dinamismo de pesquisa ao estudar essas mulheres. Os instrumentos utilizados para termos acesso aos relatos das colaboradoras foram distribuídos em observações participantes, trabalho de campo e entrevistas, buscando sempre descobertas contínuas em campo.

Uma referência consistente para pensarmos o interacionismo simbólico é Erving Goffman (2004); Goffman se preocupava com as maneiras dos sujeitos agirem e formarem relações, acreditando que esses processos ajudavam a alcançar significado para seus atos. Sua pesquisa envolvia descrições de como as pessoas constroem suas “apresentações de *self*” e depois as representam para outros.

Goffman, à semelhança de Durkheim e Marcel Mauss e, sobretudo, Max Weber, identificaram elementos estruturantes no comportamento a partir do qual fazemos as primeiras observações sobre como “o indivíduo que está à nossa frente deveria ser” (GOFFMAN, 2004), provocando questões necessárias para a observação participante, etapa crucial da pesquisa.

Ao trazer Goffman para a teoria metodológica do meu trabalho fica mais contundente o estudo e a compreensão das *performances* dessas mulheres nas ruas, na abordagem do cliente e no êxito do seu trabalho, assim como encarar sua velhice. A observação participante me possibilitou ver a intencionalidade e a realidade por trás dessas performances onde tais mulheres atuavam visando passar a melhor impressão possível do seu capital corporal.

Construo aqui um trabalho gerido por uma redução fenomenológica, constituinte da modalidade da pesquisa qualitativa fenomenológica, a qual permite compreender o mundo e as experiências vividas pelas prostitutas tendo tal metodologia como uma epistemologia de fronteira, como metodologia de resistência.

A perspectiva da minha pesquisa consiste em interessar-se pela experiência corporal do envelhecimento, pela maneira como essas mulheres vivenciam do ponto de vista corporal, o avançar da idade, como interpretam os sinais corporais de envelhecimento e como desenvolvem práticas que visam o agir sobre seus corpos.

A fenomenologia, abordagem direta dos fenômenos e como estes são apreendidos pela consciência humana surge aqui e nos possibilita trabalhar com o seu método (MERLEAU-PONTY, 2018). Tido como um fato social, como um fenômeno, o envelhecer dos corpos femininos é interpretado a partir da facticidade, ou seja do processo em si. Entre o materialismo e o idealismo, a fenomenologia surge então como um entendimento da compreensão pelo sujeito do ato, este, apreendendo, compreendendo o fato em si, sempre buscando a essência do fenômeno.

A fenomenologia permite olharmos para o cotidiano do corpo na prostituição e no seu envelhecer vendo-o nas miudezas das suas limitações, das suas propriedades e das suas potencialidades nas suas práticas e nos seus usos, elementos estes referenciáveis não apenas a modos de ação no corpo, mas também a modos de ação do corpo.

A abordagem metodológica aqui não é a das mais fáceis de serem trabalhadas, porém é a que mais possibilita os desnudamentos de fragmentos da realidade a qual fazem parte essas mulheres. Não proponho aqui escritos sensacionalistas ou estereotipados sobre suas vivências, mas sim a experiência do envelhecer sobre seus corpos. Corroboro com os escritos de Foucault quando este afirma que descrever a vida de sujeitos infames:

Não é uma compilação de retratos (...): são armadilhas, armas, gritos, gestos, atitudes, astúcias, intrigas cujas palavras foram os instrumentos. Vidas reais foram “desempenhadas” nestas poucas frases: não quero dizer com isso que elas ali foram figuradas, mas que, fato, sua liberdade, sua infelicidade, (...), em todo o caso seu destino, foram ali, ao menos em parte, decididos (FOUCAULT, 2003, p. 206).

A presença do pesquisador – eu me apresentava como tal – em um primeiro momento às vezes provocava uma certa desconfiança nas colaboradoras. Apesar de pertencer ao gênero masculino para elas eu não era um “cliente em potencial” já que minha *performance* no falar e nos gesticular eram tidas como femininas. Minha masculinidade foi questionada quase de imediato, no falar revelador e diagnóstico de Valmira:

(...) quando eu te vi eu sabia que tu queria outra coisa. (...), eu já vi quem você é. (...). Você é uma pessoa, (hesitou) uma pessoa que gosta de homem né? É

claro, é lógico, né? (...) Então eu achava que você queria ganhar o seu e me levar pra alguém. (VALMIRA, 2020).

A ida ao campo envolve contatos diretos que provavelmente vão afetar a subjetividade das pessoas que a realizam e das pessoas que com elas interagem. Essa interação “repousa sobre um conjunto de ficções parciais que são mais ou menos percebidas” (GEERTZ, 2001).

Esses primeiros momentos de contato etnográfico, baseados em um certo grau de estranhamento mútuo e até constrangimento, me faz acessar o episódio da antropóloga Gloria Wekker (2006) em relação à sua experiência de campo analisando a vida, a sexualidade e as relações de gênero entre/de mulheres afro-surinamesas de classes trabalhadoras. Wekker percebe que na relação etnográfica não era apenas ela, enquanto etnógrafa, que estava tentando “ler” e compreender suas interlocutoras, mas também suas interlocutoras efetuavam o mesmo trabalho de “leitura” da antropóloga.

As questões que diferiam no processo de “leitura” mútua entre etnógrafa e interlocutoras eram os interesses direcionados em questões relevantes para cada uma. Gloria Wekker (2006, p. 10) afirma também que enquanto tentou “posar de pesquisadora objetiva” apenas permitindo uma visão limitada sobre suas intenções e objetivos ela alcançou pouco no contexto de sua experiência etnográfica.

O fato de ser gay criou uma dúvida informação para todas as outras mulheres que ali estavam. Não era um cliente em potencial – o que geraria nelas um certo desconforto, uma resistência; sou gay – o que produz nelas atenção, confiança.

Esses obstáculos iniciais me levaram a ser cauteloso, compreensivo e paciente, me aproximando de Valmira. O clima de confiança conquistado com um tempo com minhas colaboradoras e a abordagem não intrusiva durante a observação participante, além do respeito ao próprio momento das suas falas e seus silêncios me permitiram contornar as barreiras do pudor e da timidez que me acompanhavam, de modo que estes não representaram obstáculos para a pesquisa.

A opção de abordar as prostitutas nos seus locais de trabalho abriu duas modalidades na pesquisa, respeitando assim seus saberes localizados: os espaços “fechados” (boates, cabarés, casas de forró) e os espaços “abertos” (bares, esquinas e praças). A escolha feita por analisar suas performances em um espaço aberto exigiu uma diferente forma de aproximação assim como um grau considerável de integração e interação com elas, daí a observação participante.

É válido lembrar aqui que as prostitutas assim como a prostituição, só existem como função de um esquema maior de relações, além da espacial, as de parentesco e gênero, conceitos relevantes para refinar as análises promovidas pela observação. Para José Miguel Olivar:

Parentesco e gênero (...) 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 redes, 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 ameaça a felicidade conjugal e como ameaça, como se protege? (OLIVAR, 2013, p. 124).

As observações e as abordagens foram feitas nos locais de trabalho dessas mulheres, entre as ruas Firmino Pires e Senador Teodoro Pacheco, no Baixo Centro de Teresina, durante os meses de outubro de 2019 a fevereiro de 2020, só interrompidos devido aos decretos de isolamento social manifestos pela pandemia do Coronavírus¹⁴, impossibilitando um maior contato com o campo e com as colaboradoras. O retorno ao campo ocorreu em julho de 2021, onde volto à calçada e abordo novamente Valmira.

A observação livre e a relação construída com essas mulheres me fizeram produzir um material de pesquisa, onde foram colhidas impressões e externadas experiências; situações e falas de Valmira foram por ela expostas e ressignificadas.

Estar na rua com elas, me possibilitou uma quase interação no cenário envolvido. Como afirmava Nestor Perlongher (1987, p. 34): “Não há melhor maneira de estudar o *trottoir* do que fazendo *trottoir*”. É o “estar lá”, numa descrição densa, com elas. Para Clifford Geertz, esse estar lá faz o pesquisador:

(...) apreender uma hierarquia estratificada de estruturas significantes, em termos dos quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações são percebidas, produzidas e interpretadas e sem os quais elas de fato não existiriam (GEERTZ, 1978, p. 18).

Geertz (1978) defende que a observação participante é uma fórmula necessária para relacionar e compreender os acontecimentos com um contexto mais amplo. O autor afirma que embora essa fórmula possa ser paradoxal e enganosa, pode ser considerada séria se for baseada numa dialética entre experiência e interpretação.

¹⁴ Segundo dados do Governo do Estado do Piauí, o número de infectados em Teresina, até a data presente (02.05.2021) era de 241.000, apresentando 5.124 óbitos.

Essa experiência de campo, o estar lá, possibilita o contato próximo e contínuo com os “nativos”, criando o acesso à observação das minúcias do cotidiano, dos imponderáveis da vida real, que, segundo Malinowski (1986), são importantes por fazer “parte da substância real do tecido social”, permitindo a apreensão clara dos significados das relações socioculturais.

Assim como Geertz, Roberto DaMatta (1987) também nos orienta a pensar que o que possibilita o trabalho de campo não é uma experiência “fechada”, “desenhada”, mas “inteiramente aberta” à experimentação e à vivência com outros valores culturais achados em campo. Apresentar essas colaboradoras e suas *performances* distribuindo-as nos espaços por elas ocupados na cidade me permitiu fazer uma cartografia descritiva e analítica destas em entrevistas abertas, trazendo na pesquisa seus valores assim como suas atuações, seu corpo em atividade e as relações com seus clientes.

O recorte geracional entra no escopo da pesquisa por ser um tema que dificilmente é dialogado com a temática da sexualidade, sendo silenciado mais ainda quando acionado com a vivência na prostituição. Trabalhar com colaboradoras que percebem o sinal do tempo no corpo em exercício amplia o mote principal da pesquisa: a relação corpo-sociedade, também nos possibilita dentro da metodologia escolhida acionar a memória, elemento constitutivo para a compreensão de narrativas de vida e autoconhecimento, assim como dispositivo solidificador de consciências coletivas e individuais.

Trabalhando a existência e a resistência dessas mulheres, fazemos também o exercício de que com as suas experiências existenciais através de narrativas possamos integrá-las ao cotidiano da cidade, reconhecendo nestas um significado social. Esse processo de pesquisa:

(...) permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo “atual” das representações. Pela memória, o passado não só não vem à tona como traz águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (BOSI, 1994, p. 09).

O recorte para essas mulheres surgiu depois de visitas semanais durante cinco meses em intensa observação. O fato de serem mais velhas do que a lógica de mercado permite ao uso dos corpos me possibilitou questionamentos pertinentes. Percebi que ambas performavam de formas diferenciadas mesmo estando em um mesmo local; tais *performances* variavam durante o dia, o bem estar delas e o ir e vir dos clientes.

A observação feita nas ruas nos traz evidências que essas mulheres podiam até compartilhar os mesmos cenários, algumas facetas do mesmo universo simbólico, terminologias e performances, porém, cada uma se estabelecia em seu próprio território, com distintas negociações de identidade, desejos e práticas afetivo-sexuais.

2.7 Existindo em Teresina, a que será que se destina?

A escolha do meu território de pesquisa nos localiza na cidade de Teresina. Com 864.845 habitantes¹⁵, com um mosaico de omissão e vulnerabilidade, Teresina apresenta estatísticas assustadoras quando olhamos para a subjetividade dos seus: 6,1% dos casos de suicídio do Estado acontecem aqui; a cada 5 mulheres atacadas na Capital por um agressor que tinha a intenção de matá-las, duas morrem¹⁶, apresentando também altos índices de transfobia. Soma-se a isso uma cidade construída em um sistema de modernidade acelerada, desigualdade social e opressão, cristalizando em toda a sua existência vivências à margem dela.

O espaço meretrício em Teresina acompanhou o crescimento da cidade e se antes obtinha êxito e ganhava status de lazer, a partir dos anos 1960 o perde quando a especulação imobiliária faz do Centro, área residencial e *lócus* até então de lazer com praças, tertúlias, casas de forró e bordéis, uma área exclusivamente comercial, descentralizando esses locais para áreas periféricas da cidade.¹⁷

O mesmo processo de descentralização que ocorreu entre as áreas de lazer e entretenimento da alta e média sociedade teresinense no período de modernização da capital transferindo os espaços sociais para a zona leste ocorreu com as zonas meretrícias, e consequentemente com a parcela da sociedade mais humilde.

O trabalho *Cartografias do prazer* de Bernardo Pereira de Sá Filho ao particularizar a hegemonia da prostituição em Teresina, apresenta as diversas formas e lugares onde esta prática dava sua continuidade; tal descentralização não ocorreu de forma apenas espacial, mas também social, descentralizando a prática e o praticante às zonas periféricas da capital. Sá Filho argumenta que:

(...) com o crescimento da cidade, ocorreu o alargamento de perímetros urbanos, consequentes do início de uma explosão de bairros periféricos: Vermelha, Capelinha de Palha, Macaúba, Monte Castelo, Piçarra, Ilhotas,

¹⁵ Ver: Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

¹⁶ Ver: Dados do Núcleo de Promotorias de Justiça de Defesa da Mulher Vítima de Violência Doméstica e Família.

¹⁷ Ver SÁ FILHO, Bernardo Pereira de. *Cartografias do prazer: boemia e prostituição em Teresina (1930 – 1970)*. Dissertação de Mestrado em História do Brasil. Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, 2006.

Cabral, (...), Vila Operária, Matinha, etc. Nestes bairros ou a partir deles, formou-se um cinturão de prostíbulos em torno do centro da cidade, a maioria ajudando a compor um cenário de pobreza e miséria na periferia. (SÁ FILHO, 2006, p. 66).

A descentralização dos bordéis e casas de forró não anulou a permanência de quem por lá viviam. Mulheres que até então estavam retidas nesses espaços vão às ruas enfrentar com um misto de vergonha e coragem os efeitos perversos do capitalismo e da modernidade. E são nas ruas dessa Teresina hedonista e permissiva que situo, com minhas colaboradoras, o envelhecer dos seus corpos.

Vale ressaltar que os modelos de sociabilidades e as maneiras de apreender o mundo são inseparáveis do substrato material e simbólico que a cidade pode oferecer, condicionando aos seus prismas para se pensar como viver nesta, produzindo conseqüentemente *insider* e *outsider*¹⁸. Assim, localizar as minhas colaboradoras na cidade é também incluir esta – e seus indícios mudos de lugar – na pesquisa, identificando os espaços de atuação da prostituição feminina e o silêncio da cidade diante dessa situação de vulnerabilidade.

Olhar a cidade com um olhar próprio de quem foi excluído por ela adquire uma importância enorme na vivência de quem estudamos, assim como a violência e o silêncio imposto a elas. Segundo Sandra Jatahy Pesavento:

Ler a cidade dos excluídos, pobres e marginais, conduz (...) a “escovarmos a história a contrapelo”, como diz Benjamin, buscando os cacos, vestígios ou vozes, daqueles que figuram na história “povo” ou “massa”, ou que se encontram na contramão da ordem, como marginais (PESAVENTO, 1996, p. 29).

Sandra Jatahy Pesavento ao trabalhar a temática cidades, acaba colocando a mesma como objeto de reflexão e a torna não como um lugar, mas também como um personagem. Personagem esse, complexo, múltiplo, capaz de ser ao mesmo tempo um espaço de conflitos de memórias, de exclusão, de vivências e de silêncio.

Gilberto Freyre¹⁹ e Roberto DaMatta²⁰ já utilizaram a análise das relações sociais a partir de espaços ocupados como metodologia de pesquisa, analisando os campos das intimidades e das relações interpessoais, sublinhando as dicotomias estruturantes dos domínios público e privado e trazendo contribuições para se pensar como se organiza a sociedade brasileira. Na

¹⁸ Ver: Howard Becker. *Outsiders*. Estudos de sociologia do desvio.

¹⁹ Ver: Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*.

²⁰ Ver: Roberto DaMatta, *A Casa e a Rua*: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.

leitura desses autores, analisamos espaços simbólicos onde se vê não apenas binarismos, mas o exercício de diferentes tipos de interações sociais.

É importante esclarecer que mesmo admirando alguns aspectos da obra de Gilberto Freyre e utilizar, em parte, sua metodologia, não compartilho do seu pensar sobre determinismo cultural (a influência dos trópicos sobre comportamentos) ou biológico (a naturalização da desigualdade social das mulheres e da população negra), nem de suas concepções paternalistas e regionalistas.

Tendo como prisma as relações construídas dentro desses espaços, há o convite a se observar lugares símbolos da sociedade contemporânea: a rua, o quarto e nossas *performances* nesses espaços. Segundo DaMatta (1997, p. 30): “(...) o espaço se confunde com a própria ordem social, de modo que, sem entender a sociedade com suas relações sociais e valores, não se pode interpretar como o espaço é concebido”.

Mas será que nesses lugares onde o exercício da sexualidade mescla-se com o consumo de massa e de lazer, cabe espaço para a inventividade, para o afeto? As práticas registradas pela observação participante feitas não nos permite conclusões definitivas, porém, tais ações existem, situando-se no âmbito da inventividade, do afeto e do improvisado e não apenas no campo do racional, permitindo uma adaptação e até mesmo um subversão dos imperativos da sociedade de consumo.

Olhar a rua como um ambiente para análise nos faz perceber que ela mesmo sendo considerada um “não lugar” para alguns, tornando-se um espaço frio e impessoal, de relações anônimas, também é prisma para a modernidade de nossos tempos; ocupado por tantos outros, afinal, “(...) o espaço é um lugar praticado” (DE CERTEAU, 1990, p. 73); a rua elegeria seus significados e manifestaria *performances* da individuação, do trabalho e da desordem e segundo Néstor Perlongher (1987) é “um coletor de diferenças”.

Vale ressaltar que durante anos, a rua foi projetada exclusivamente para domínio, encontros e confrontações masculinas e mesmo com o esfacelamento adquirido pela pós-modernidade ainda preserva seus binarismos. Segundo Suely Rolnik (2011):

Enquanto a rua, para ele, é um lugar de produção, de guerra e de deriva, com seus “casos” esporádicos ou fixos, a rua, para ela, é um lugar de consumo do *lay-out* da vitrine doméstica matrimonial, lugar também de exibição desse *lay-out*. O sucesso da performance de um depende do sucesso da performance do outro. (ROLNIK, 2011, p. 58).

Sendo a rua um *locus* de trabalho, é nela que minhas colaboradoras possibilitarão o registro de si. A rua entra aqui como um microcosmo de caminhos expostos, sonhos e medos. A calçada, elemento entre o espaço público e o privado, torna-se o território de ofício dessas mulheres e o palco ideal e necessário para suas *performances*. Como um campo de batalha, de guerra, ocupam-se e produzem territórios não antes pensado a elas. Dentro da lógica de mercado, pondo horas de si ao consumo do outro, a calçada vira vitrine da prostituição, essas mulheres viram panfletos de si e por momentos a calçada torna-se um território exclusivamente delas. Olivar nos diz que:

(...) A calçada é seu espaço de exibição, negociação e sociabilidade. É o ir e vir por excelência, o ser-no-mundo do *trottoir*. A calçada (...) ou o simples ficar ali à espera, embaixo do aviso do hotel são uma máquina só. (...). É na calçada que se negociam formas e sabores, valores e transações: palavras públicas. É ali que elas riem, bebem e se aconselham sobre filhos, sexo, roupas, festas, crediários e maridos, enquanto os clientes aparecem. É a calçada o espaço público por excelência, que, com elas aí, mulheres/putas, convoca-nos ao mais íntimo erotismo e lembra ao mundo a fragilidade e a arbitrariedade de nossas junções e separações. É a calçada um (...) objeto de disputa de moralistas, modernizadores, cafetões, libertárias, vizinhanças e comerciantes. (OLIVAR, 2013, p. 233).

Estar na calçada, exposta, exige uma ritualização diferenciada de tantas outras profissões também ambulantes. O evocar clientes fazendo seu *merchan*, o descansar em pé, o rodar a bolsa, o mandar beijos, o “marcar a calçada” surgem como eventos ritualísticos fundamentais para o dinamismo da profissão. Tais propriedades simbólicas contestam à ordem vigente, marcando territórios entre o que é real e o que é fictício, formando assim uma persona disfuncional. Para José Carlos Meihy (2015):

O lugar privado e o público são cenários de diferentes atuações. O fundamental da reflexão sobre o uso dos espaços é o entendimento das formas de abordagens dos pares e os arranjos para o desempenho da prostituição. De regra, a rua é o lugar público, submetido à vigilância policesca e ao controle institucional, *locus* de regulamentação que visa ao uso coletivo do espaço. Isso complica deveras a atividade da prostituta, que muitas vezes é vista como poluidora social da ordem. Seu estatuto de cidadã se vê corrompido por uma atividade não desejável. (MEIHY, 2015, p. 117).

O rito de se manifestar performaticamente nas ruas, nas esquinas, no *trottoir*, no pedir do cigarro desregula e deforma todo um território já traçado para as mulheres. Suas *performances* interrompem os gestos já produzidos na sua vida rotineira. O que fazem na rua, no quarto e na cama são ritos para a reafirmação do prostituir. Para Alexandre Duarte:

O rito é a interrupção da vida rotineira. É a teatralização e a dramatização daquilo que é contínuo na sociedade, segundo uma vontade e uma simbologia que não está inscrita em um manual cultural. (...). As regras e normas a serem seguidas pelos nativos dão lugar a uma criatividade não regulada, exatamente por isso, potencialmente transformadora. (...). Um fato extraordinário e relevante para as configurações da vida em comunidade (DUARTE, 2013, p. 46).

Duarte compartilha um pensamento similar ao de Victor Turner (2005) ao defender a ideia de que a prática do ritual coordenaria as ações sociais. Valmira, por exemplo, comunica a quem passa por perto, com gestos e formas estéticas a sua existência, estabelecendo para a plateia uma certa hierarquia e um domínio de espaço.

Me revelando por onde dar continuidade à pesquisa, por onde encontrar mais mulheres, Valmira me apresenta uma certa geografia da prostituição em Teresina. E encontro no Centro da cidade, um espaço de sujeitos dissidentes, insurgentes. Segundo Valmira:

Têm muitas mulheres na Praça da Bandeira, têm aqui [Rua Senador Teodoro Pacheco], têm lá na esquina da Universidade [Faculdade Maurício de Nassau] perto do Banco do Brasil. É muuuuuuuita concorrência. Hoje as mulheres não tão indo mais pra bordel, pra cabaré. Pode ver que cabaré tá extinto. Porquê? Porque o Centro se tornou um centro de prostitutas. Aonde você encontrar uma mulherzinha na esquina com a bolsinha, ali é programa. (VALMIRA, 2020).

O *trottoir*, o “rodar a bolsinha”, o abordar clientes, *performances* por mim observadas no período em campo, surgem aqui como gestos racionalizados para chamar a atenção de quem passa e assim evocar interessados. Em gestos exagerados e nas provocações feitas não há quem não olhe para elas.

Contudo, essas manifestações não são fixas. Elas ocorrem obedecendo à normas da cultura local, onde comunicam aos envolvidos - quem sente e quem observa - uma mensagem, elas fazem sentido para o grupo, possuem intencionalidade, ora obrigatórias, ora espontâneas (KOURY, 2009, LE BRETON, 2009).

Analisar tais gestos, nos propõe a leitura de uma democrática linguagem corporal, onde a transa, elemento final do programa da prostituta com o cliente é alcançado depois de uma exibição de gestos, vestes e outros diferentes elementos não-verbais compreensíveis aos olhos de quem os vê.

CAPÍTULO 3: “NÃO TEM IDADE PRA TRANSA NÃO!”: OS AIS GOZOSOS E DOLOROSOS DE ENVELHECER PUTA

Tenho fome da extensão do tempo e quero ser eu sem condições.

Fernando Pessoa

O processo de envelhecer para além de um processo natural de senescência do sujeito, é um processo de mudança que intercala com outros processos, consumindo e produzindo variadas experiências em nossos corpos. Sendo a cultura para Geertz (2008) uma teia de significados construídos pelos próprios indivíduos, que sentido teria o envelhecer na nossa sociedade?

Estudar o processo de envelhecimento leva em conta não apenas o efeito desse processo sobre os sujeitos, mas também os contextos sociais as quais estes se encontram e estão inseridos. Pensar no envelhecimento é chamar atenção para uma questão que até recentemente era posta no campo do privado, do familiar, do previsto ao indivíduo.

A estrutura social a qual estamos sustentados impõe padrões que atendem a uma lógica cruel que objetifica corpos femininos, mas também produz resistências. Experienciar o envelhecer dentro da prostituição é uma experiência que ao mesmo tempo potencializa a prostituta como sujeito político que afronta o lugar que é posto a quem envelhece e leva seu corpo ao degredo quando em sociedades de consumo este detém prazo de validade, principalmente corpos empobrecidos e periféricos onde tais marcadores se tornam fatores para o envelhecimento precoce.

Neste terceiro capítulo descubro a velhice como um campo de pesquisa necessário de análise, experiência essa que ultrapassa diagnósticos biomédicos e desvelo seus entornos em campos que facilmente invisibilizam intersecções: o corpo envelhecido e sexuado, o corpo envelhecido na cama, o corpo envelhecido na rua; velhices áridas e calorosas interseccionam-se aqui.

Valmira, Gabriela Leite, Beauvoir (2018) e Goldemberg (2011) dialogam aqui em um forte encontro onde a velhice, seus entornos e seus temores reagem em uma sociedade onde capitais corporais valoram nossas subjetividades e caminhos adquiridos. O empírico do envelhecer encontra aqui categorias analíticas que ajudam a se perceber como um corpo potente e subversivo mesmo em vidas postas ao consumo.

3.1 Quem têm medo da velhice?

A preocupação contemporânea com o processo de envelhecimento produz um campo fértil de ideias, olhares, procedimentos, produtos, todos voltados para a construção de uma velhice atenta aos sinais. Nesse campo, podemos destacar entre outros elementos, as dimensões dos corpos e das sexualidades desses sujeitos.

Ao falarmos do envelhecer é necessário reconhecermos o ser que passa por esse processo como um sujeito, não apenas de pesquisa, mas na História, na sociedade e também em suas insignificâncias; é necessário descrevê-lo em sua exterioridade. Esse sujeito, interioriza sua experiência e reage a ela. Para David Le Breton (2016, p. 11): “O indivíduo só toma consciência de si através do sentir, ele experimenta a sua existência pelas ressonâncias sensoriais e perceptivas que não cessam de atravessá-lo”.

São vários os fatores que contribuem para a heterogeneidade do processo de envelhecimento; etnografar esse processo é temer cair no limbo de montar estereótipos, é temer homogeneizá-lo, uma vez que a condição humana se apresenta complexa e ao mesmo tempo peculiar, o que torna difícil estabelecer um perfil comum a todas as velhices (SIMÕES, 1994).

Para Guita Grin Debert:

(...) em todas as sociedades é possível observar a presença de grades de idades. Entretanto, cada cultura mostra (...) que a idade não é um dado da natureza, não é um princípio naturalmente constitutivo de grupos sociais, nem um fator explicativo dos comportamentos humanos (DEBERT, 1998, p. 10).

A dificuldade em escrever sobre o processo de envelhecer é que não devemos adotar pontos de vista nominalistas, nem conceitualistas, nem adotar o discurso ocidental de interpretar o envelhecimento como um processo de perdas. O processo do envelhecer está acontecendo agora, enquanto escrevo esse texto e enquanto você o lê. “A idade apodera-se de nós de surpresa” nos diz Goethe (1967, p. 07). Impossível encerrarmos a pluralidade de experiências em conceitos, em noções, em um corpo.

Como então surge o perceber do envelhecer? Para David Le Breton, esse sentimento vem de “uma mistura indefinível de consciência de si por meio da consciência aguda de um corpo que muda e de sua apreciação social e cultural” (LE BRETON, 2003). Essa apreciação passa pelo olhar do outro, sujeito atento e vigilante do nosso eu.

Em uma pedagogia da sexualidade, investimentos em nossos corpos são impostos, cabendo aos sujeitos reproduzirem práticas e acionarem em si adornos para a construção de um

corpo padronizado, com marcas identitárias e de diferenciação. O perceber do envelhecer também passa por esse processo de pedagogia corporal. Segundo Guacira Lopes Louro:

Treinamos nossos sentidos para perceber e decodificar essas marcas e aprendemos a classificar os sujeitos pelas formas como eles se apresentam corporalmente, pelos comportamentos e gestos que empregam e pelas várias formas com que se expressam. (LOURO, 2019, p. 17)

Simone de Beauvoir em *A Velhice* (2018) denuncia, entre tantas observações, a diferença entre o olhar do velho sobre si mesmo e o olhar que os outros têm sobre ele. O velho não se vê como velho, ele vê a si mesmo como um outro. Nesse sentido, características do envelhecimento podem ser confundidas como uma disfunção física passageira pelo sujeito e é o outro que delata seu envelhecer. Para Barbieri:

A percepção da velhice normalmente acontece de "fora para dentro", ela vem de fora, por parte de outra pessoa, de um espelho ou de alguma situação presente no cotidiano. Estamos falando que a velhice não é reconhecida pela própria pessoa de imediato, ela é algo do externo, tanto que os psicanalistas falam do "susto ao espelho" como um momento de surpresa e não reconhecimento frente à própria imagem (BARBIERI, 2003, p. 21).

É no contexto das relações com os outros que a consciência do avanço na idade é imposta. O existencialismo de Sartre transformou o olhar do outro em um agente do perceber do envelhecer; eis aí o inferno. Para Simone de Beauvoir: “O indivíduo idoso sente-se velho por meio dos outros, sem ter vivenciado mutações graves; interiormente, não adota o rótulo que é atribuído a ele (2018, p. 310)”.

Essa denúncia traz em si projeções de modelos de envelhecer baseados em padrões inacessíveis de saúde e bem-estar, circulando pela nossa cultura através dos meios de comunicação e de práticas saudáveis de um modelo de bem viver. Por ser também um efeito dos discursos, a velhice é pensada pelas relações do sujeito à sua imagem. Ela demanda a criação de novas vestimentas para o desejo a partir dos traços marcados por cada sujeito e um tratamento do real pelo simbólico.

Dentro desse escopo duas forças transpassam tal experiência: o discurso científico que aponta as fragilidades, os desgastes e a impotência vivenciados durante a velhice e a forte presença do discurso capitalista, pondo a velhice dentro de um rol de consumo, de um campo de publicidade, de uma lógica de mercado, utilizando eufemismos e até neologismos para denominá-la.

O contexto sociocultural que nos cerca produz uma valorização da juventude encaixada em padrões pré-estabelecidos de beleza e aceitação, moldando assim as experiências cotidianas de quem passa pelo processo de envelhecer, compartimentando o que pode ou não ser vivido por estes, negando-lhes a possibilidade de escolhas, de posicionamentos, de uma vivência plena. Para Simone de Beauvoir:

Se os velhos manifestam os mesmos desejos, os mesmos sentimentos, as mesmas reivindicações que os jovens, eles escandalizam; neles o amor, os ciúmes parecem odiosos ou ridículos, a sexualidade repugnante, a violência irrisória. Devem dar o exemplo de todas as virtudes. (...). A imagem sublimada deles mesmos que lhes é proposta é a do Sábio aureolado de cabelos brancos, rico de experiência e vulnerável, que domina de muito alto a condição humana; se dela se afastam, caem no outro extremo: a imagem que se opõem à primeira é a do velho louco que caduca e delira e de quem as crianças zombam. De qualquer maneira, por sua virtude ou por sua abjeção, os velhos situam-se fora da humanidade (BEAUVOIR, 2018, p. 09).

Percebe-se aqui os interesses de uma normalização projetada pondo o lugar do envelhecer em posto de conformação da imagem produzida pela sociedade, impondo regras com relação ao seu vestuário, subserviência à moral imposta e a repressão de seus desejos afetivos. O envelhecimento torna-se uma *persona non grata*, rodeada por adjetivos negativos.

As normas de conduta sexual e moral, étnicas, de classe social, corporeidade, divisão sexual e social do trabalho, além das *performances* de gênero e geração fundamentam as representações que posicionam diferentemente homens e mulheres frente aos modelos de condução do seu envelhecer. O gênero, visto aqui como uma categoria de articulação, se relaciona a outros marcadores sociais estabelecendo distintos arranjos aos quais emergem diferenças, singularidades e opressão a esses sujeitos.

Revestido de estereótipos e estigmas, apresentando um só processo de senescência, é necessário dizermos que coexistem velhices, persistindo no corpo envelhecido as marcas das classes sociais. Em uma Teresina ambivalente e paradoxal, produto de um sistema político marcado pelo capitalismo, encontramos uma *Belíndia*²¹ da velhice, onde há idosos que ocupam espaços elitistas e segmentados e outros tantos prematuramente envelhecidos, vivenciando sua

²¹ Belíndia" é um país fictício, ambíguo e contraditório, resultado da junção da Bélgica com a Índia, com leis e impostos do primeiro, pequeno e rico, e com a realidade social do segundo, imenso e pobre. Tal termo foi popularizado em 1974 pelo economista Edmar Lisboa Bacha, em sua fábula *O Rei da Belíndia*, na qual critica as políticas praticadas pelo regime militar, formando um país dividido entre os que moravam em condições similares à Bélgica e aqueles que tinham o padrão de vida da Índia.

velhice subdesenvolvida em áreas marginais da cidade. Mais que conflitos geracionais, foi a luta de classes que deu à velhice a noção de sua ambivalência. Para Simone de Beauvoir:

(...) um abismo separa o velho escravo e o velho eupátrida, um antigo operário que vive da pensão miserável e um Onassis. A diferenciação das velhices individuais tem ainda outras causas: saúde, família, etc. Mas são duas categorias de velhos (...) que a oposição entre exploradores e explorados cria. Qualquer afirmação que pretenda referir-se à velhice em geral deve ser rejeitada porque tende a mascarar esse hiato. (BEAUVOIR, 2018, p. 14).

Na contemporaneidade, diferentes perspectivas cercam a sexualidade de quem vivencia o processo de envelhecimento, ora considerado objeto de intervenção e controle da saúde, visando a permanência de uma suposta virilidade, ora incutido nos papéis de avô e avós assexuados. Neste sentido, arquétipos negativos e o preconceito geracional são construídos e reforçados produzindo discursos com efeitos de verdade a respeito dessa população. Nas frestas dessas determinações se apresentam aqui identidades e subjetividades autênticas, vide as mulheres que ainda persistem na prostituição de rua em Teresina.

Recorto aqui o envelhecimento a partir da menopausa dessas, marco simbólico e evento biossocial que produz uma mudança do olhar pra si dessas mulheres, assim como o olhar pra relações destas em construção. Nesta análise, suas vivências já marginalizadas potencializam um duplo silenciamento, um duplo apagamento social; seu corpo “público” agora está envelhecendo.

O envelhecimento aparece aqui em articulação com outras experiências de vida e não como um momento isolado. Tal confronto de vivências ajuda a colocar em perspectiva os múltiplos sentidos do envelhecer e do gênero como trajetórias contextualizadas.

Olhar a *performance* dessas mulheres nos permite pensar a velhice sexuada em um cenário de luta constante entre o jovem corpo desejável e o inevitável corpo envelhecido negando a arbitrariedade de uma velhice assexuada. Segundo Francisco de Oliveira Barros Júnior:

Desconsidera-se que a sexualidade vai além da genitalidade, da relação física e do orgasmo. A sexualidade representa (...) libido, impulso, força da vida, energia da qual se pode dispor e que envolve a nossa vida psicológica, emocional e mesmo ideológica, referindo-se ao corpo todo, aos prazeres de todos os sentidos, à satisfação e à alegria. Em contrapartida, é uma dimensão estreitamente ligada aos valores da sociedade, imprimindo em cada cultura normas e códigos (BARROS JÚNIOR, 2012, p. 272).

Corpo, envelhecimento e sexualidades – categorias postas apenas ao espaço privado - são agora desveladas e retiradas do armário do silenciamento. Porém é necessário um rompimento com a homogeneidade que marca os discursos produzidos acerca do envelhecer; é cada vez mais necessário o cultivo de discursos polifônicos para a velhice. Como nos anuncia Frank Schirrmacher:

(...) acabou o predomínio incontestado da juventude sobre a velhice. Mas acabou também a clássica despedida dos idosos da vida ativa. (...), um complô contra a discriminação do idoso deve, portanto, começar em nossas cabeças. (SCHIRRMACHER, 2005, p. 154).

Valmira, uma das minhas colaboradoras, ao ser confrontada com o meu questionamento sobre a interrupção do seu trabalho e a possibilidade de envelhecer me questiona: “Como posso envelhecer se tenho que pagar meu aluguel?”²²; com isso amplio o escopo da discussão: com que força essas mulheres lidam com o envelhecer de seus corpos se são frequentemente esbarradas com as limitações que fazem destes?

Para Simone de Beauvoir (2018), escrever uma história da velhice é revelar a opressão na qual a História da humanidade foi construída. O fato de mulheres terem sido ao longo dos tempos condicionada a ser passiva nos conflitos masculinos as põem em uma imobilidade ao experienciar sua velhice enquanto categoria social; essa imposta passividade é ressaltada na invisibilidade do seu envelhecer.

O homem enquanto conserva uma eficácia no meio em que vive, permanecendo integrado à coletividade, não se distinguindo dela, é apenas um homem. Porém esse homem ao entrar na velhice, perdendo a força e a agilidade que “o originava” torna-se um outro, diferente da mulher – sempre o outro - servida historicamente como um valor de troca, tornando-se no seu envelhecer um puro objeto, uma carga, não produzindo, nem reproduzindo; inútil às relações de poder.

Enquanto eles aguardam um proselitismo seguido de esquecimento, a velhice destas é marcada pelo conformismo, pela desigualdade, pela obediência, além de uma apropriação social do seu corpo, expresso no controle familiar e na medicalização das suas funções reprodutivas. Segundo Beauvoir:

(...) as mulheres jovens e velhas podem até disputar a autoridade na vida privada; na vida pública, seu estatuto é idêntico; são eternas menores. Ao contrário, a condição masculina modifica-se ao longo do tempo. O rapaz

²² Entrevista concedida a mim por Valmira em 17 de fevereiro de 2020.

torna-se um adulto, um cidadão, e o adulto, um velho. Os machos formam classes de idade cuja fronteira natural é imprecisa, mas a sociedade pode atribuir a essas classes limites precisos, como faz hoje, ao fixar a idade da aposentadoria (BEAUVOIR, 2018, p. 95).

A experiência do envelhecer não é homogênea, não é alegórica, tampouco unidimensional, carrega nas rugas e na senescência arestas diversificadas, variáveis pela classe social a qual o indivíduo pertence, assim como dos aspectos culturais e biológicos que interagem dentro desse processo.

Essa “conspiração do silêncio” em torno da velhice é apontada no evidente marcador simbólico que esta traz, principalmente pra quem traz em sua vivência performatividades dissidentes, periféricas, prostituídas; corpo e tempo se entrecruzam desafiando a quem olha, já que é no envelhecer que se aguçam as pressões, opressões e desqualificações em que o sujeito se defronta durante esse processo.

3.2 Velhice, velhices

Falei até aqui de velhice como se esta palavra representasse uma realidade definida. Muito mais que um fenômeno biológico, a velhice precisa ser lida como um processo carregado de dimensões existenciais, uma espécie de aventura individual. Afinal, ela modifica a relação do indivíduo com o tempo, com seu corpo, com o mundo e com sua própria história. Mesmo carregando seu processo biológico de senescência, o chegar à velhice é imposto pela sociedade a qual pertencemos, seu destino é vivido de maneira variável segundo o contexto social a qual o sujeito está inserido.

Para além de um discurso médico, jurídico que impõe qualidades de vida ignorando as especificidades de cada sujeito, o presente trabalho não procura falar aqui do processo de envelhecimento como ele deve ser vivido, mas sim trazer outros modos de viver esse processo, tendo as narrativas encontradas contadas a partir de seus corpos.

Um importante fenômeno que se destaca ao estudarmos a velhice é perceber sua feminização; é descortinando os dados estatísticos que perceberemos que o envelhecimento populacional também se tornou uma questão de gênero, uma vez que as mulheres estão vivendo mais que os homens (CAMARANO, 2003).

As diferenças percebidas entre os gêneros assim como os modos de vivenciá-las no seu processo de envelhecer devem ser vistas para além do prisma da estatística, que costuma homogeneizar tais experiências. Vale ressaltar que a desigualdade entre homens e mulheres não

emergem apenas em questões biológicas, mas também da influência de fatores sociais e culturais adquiridos e produzidos a esses corpos.

Dessa forma, a desigualdade de gênero está diretamente relacionada com a diferença de status, de poder, de valores, de atitudes e de papéis que mulheres e homens desempenham na sociedade e nos grupos com os quais convivem. Compreende-se aqui que as diferenças de gênero não podem cair no campo da neutralidade com a chegada da velhice, já que o gênero é fator preponderante na divisão das atividades entre homens e mulheres e na estruturação social para estes construída.

Ignorar a Interseccionalidade entre gênero e geração é anular possibilidades de vivências e assumir discursos que atrelam sujeitos à sua vida reprodutiva, não experienciada na velhice. Ignorar o sujeito no seu processo de senescência é ignorá-lo como um sujeito político, como um sujeito de desejos. Para a antropóloga Guita Grin Debert:

Gênero e idade são cruciais para entendermos certas categorias sociais como a velhice, particularmente a situação da mulher idosa. Pensar na relação entre gênero e envelhecimento, é se defrontar com duas formas distintas de conceber a experiência feminina e o avanço da idade. (...) as mulheres na velhice experimentariam uma situação de dupla vulnerabilidade com o peso somado de dois tipos de discriminação, enquanto mulher e enquanto idosa (DEBERT, 1994, p. 33).

Assumindo uma multiplicidade de aspectos, irreduzíveis uns aos outros, a velhice não é um fato estático, mas sim uma metamorfose, o resultado e o prolongamento de um processo (BEAUVOIR, 2018). E é esse processo de mudança contínua que cabe minha pesquisa ao narrar essa experiência no corpo prostituído, narrativa vinda dos poros, da pele e das falas de Valmira.

Por não ser estática, a velhice se torna complexa quando olhamos o indivíduo integralmente. Físico e moralmente, o envelhecer do sujeito não segue uma linha paralela, seu corpo e seu ser sentem o processo de forma independente. E é a partir desses diferentes processos que os indivíduos e as sociedade estabelecem hierarquias para se perceber como velho. Segundo Simone de Beauvoir:

É o sentido que os homens conferem à sua existência, é seu sistema global de valores que define o sentido e o valor da velhice. (...) através da maneira pela qual uma sociedade se comporta com seus velhos, ela desvela sem equívoco a verdade – muitas vezes cuidadosamente mascarada – de seus princípios e seus fins. (BEAUVOR, 2018, p. 92).

Destinamos ao sujeito em envelhecimento um lugar e um papel variáveis aos espaços a qual a velhice está instalada. Na velocidade logística dos tempos, em uma sociedade em rede, não levamos em conta suas especificidades, suas impotências e experiências, mas sim condicionamos o envelhecer à lógica do mercado, da produtividade, em um fordismo de atos que ignoram subjetividades. Dessa maneira, desvelamos a pele que reveste a nossa sociedade quando encaramos a velhice ora no nosso espelho, ora no outro.

Diante disso, o processo de envelhecer não poderia ser compreendido senão em sua totalidade, já que o instalar na velhice, não é somente um fato biológico, mas também um fato cultural, sendo a idade uma criação arbitrária com efetividades cada vez maiores.

A compreensão dos diferentes discursos construídos sobre a velhice e que esses são produzidos socialmente retira esta como uma categoria puramente natural, auxiliando na proposição de novos significados, assim como desfaz a associação entre velhice, doença e declínio, entendendo que a produção dessa identidade negativa da velhice é compreendida a partir das condições sociais e culturais que tantos querem negar em tempos de consumo.

Vale ressaltar que o processo de envelhecer não é apenas um produto do olhar do outro, mas também percepções e interpretações de sinais corporais inscritos nos diferentes registros do corpo orgânico, assim como da aparência e da energia desses corpos. Diante desse processo, os sujeitos que envelhecem promovem um trabalho prático e simbólico de ora atenuar seu envelhecer, ora deixá-lo ser o que é.

3.3 “Menopower pra quem foge às regras!”

Marcador simbólico e biológico, a menopausa projetou-se como um corte brusco na vivência da sexualidade da mulher. Diferente da reprodução masculina biopsicossocialmente prolongada, na mulher sua função reprodutora é brutalmente interrompida em uma idade bem mais recente que a masculina. Fato único no processo de senescência, a partir dos 50 anos acontece a interrupção do ciclo ovariano e da menstruação da mulher reduzindo sua possibilidade de fecundação e suas potencialidades sexuais.

Esse discurso clínico e limitador da menopausa ganha fôlego na lógica de mercado que na promoção de uma qualidade de vida possibilita novos olhares a esse processo. Para além de uma libido para consumo, o momento da menopausa muitas vezes é o único momento que as mulheres olham pra si, pra sua vagina, para seus reais desejos. Segundo Beauvoir (2018, p. 507): “No caso das mulheres, em particular, a última idade representa uma liberação:

submetidas durante toda a vida ao marido, dedicadas aos filhos, podem enfim preocupar-se consigo mesmas”.

O cuidar de si e a vontade de saber, lógica dos nossos tempos, nos traz uma Valmira confiante no discurso médico. É ele que define o bem estar do seu corpo e o valor dele. Se Valmira percebe que seu corpo envelhece ao ter que reduzir o valor do programa, sua juventude é acionada na ida à médica:

(...) É tão tal que eu tenho 47 anos e a última prevenção que eu fiz, a doutora ficou impressionada com o meu útero. Ela nem acreditou que eu faço programa. Ela falou que meu útero parece de moça, eu não tenho um cisto, não tenho nada contagioso. As mamas estão excelentes. Não deu nada nos exames. (VALMIRA, 2021).

Passando por dois fenômenos diversos em seu corpo, Valmira encara a pandemia e a menopausa de uma vez só, delatando descobertas que só momentos como esse lhe permitiriam:

Eu tô na menopausa, mas no meu corpo não mudou nada. A menopausa me deixou pior, eu fique mais tarada. Me fez ter coisas que eu não fazia antes, tipo me masturbar em casa. Eu ainda sinto tesão, entendeu? (VALMIRA, 2021).

O temor da menopausa é denunciado pela ex-prostituta Gabriela Leite. Vivenciado em campo a velhice em sua autobiografia desvela a ignorância e o temor que esse rito de passagem chamado menopausa provoca em corpos e olhares. Para Gabriela:

Esse é um momento bastante significativo para a mulher, porque ela deixa de ser fértil, tem uma profunda mudança hormonal, do seu metabolismo e da sua emoção. Eu, por exemplo, não sei como lidar com isso. E se a grande maioria das mulheres ainda acredita no mito da perda de potência e desejo sexual – o que dirá dos homens? Esses mitos nascidos da falta de informação e dos preconceitos, prejudicam muito a vida e a felicidade das pessoas. Contribui para isso a ideia de que a primeira menstruação é a flor se abrindo, então, por conseguinte, a menopausa é a flor morrendo. Bobagem. (LEITE, 1992, p. 77)

Valmira, ao narrar suas vivências assume que a menopausa a atrapalha nas ruas, já que sua menstruação “vai e volta” durante a semana. Sobre as relações construídas nas ruas e fora delas, Valmira se assume como uma mulher vaidosa e preguiçosa, diz que foi nas ruas que se percebeu como bissexual e diz que sua esposa só tem ciúmes dela com outras mulheres, o que a faz trabalhar sem culpa:

Não, não gostava de mulher. Aí eu comecei a gostar de mulher. (...). Ela não, ela não se impôs, ela aceitou o meu programa. (...). Ela não trabalha na prostituição, ela é muito macho. Ela não gosta dessas coisas, mas se eu te disser que se eu andar com ela, os homens todos querem ela e não eu (VALMIRA, 2020).

A fala de Valmira constata a permanência do desejo e de novas descobertas somado com a chegada da menopausa. Sua feminilidade indo de encontro à persona masculinizada da companheira faz Valmira produzir limites simbólicos ao seu corpo, assim como potencializar seus afetos fora da lógica da prostituição. Se para mulheres heterossexuais solteiras, a velhice representa um “afastamento autoimposto”, para os sujeitos LGBTQIA+ há “um espaço importante em suas vidas para projetos afetivos e sexuais” (ALVES, 2008, p. 58).

Diferentemente da relação que Valmira tem com sua esposa, muito silêncio ainda se faz sobre velhices homoafetivas; em uma interessante abordagem Debert & Brigeiro (2012, p. 38) chamam a atenção para o fato de que olhares para “velhices bem-sucedidas” o fazem baseados em uma “normatividade heterossexual” e apenas nela. Assim, os autores ponderam que:

O que mais se destaca na produção escrita sobre o tema (...) é seu viés heteronormativo. Toda a descrição da fisiologia sexual, das dinâmicas de conjugalidade no curso da vida, e as argumentações sobre as formas de experimentar a sexualidade são condizentes com a gramática heterossexual. A ausência de menção à homossexualidade é notória (...) [assim, em relação à sexualidade na velhice] a modalidade sexual a ser resgatada, estimulada e glorificada é a heterossexual. (DEBERT & BRIGEIRO, 2012, p. 41).

Ancoradas nessa liberdade de expressão de si, essas mulheres nos apresentam, indo contra um discurso que coloca a velhice em um lugar solitário, uma extensa rede relacional que não está diretamente ligada ao ideal de família tradicional, válida apenas com presenças masculinas. É comum dentro de nossa sociedade a ideia de que é preciso um companheiro para não se tornarem solitárias e filhos para cuidados futuros, entretanto essa necessidade não se mostra para elas. Valmira, por exemplo, procura formar sua família fugindo da lógica produzida às prostitutas em terminarem na solidão; suas relações se mostraram ligadas a amigos, a vizinhos, à sua esposa e até mesmo aos seus seis cachorros.

Questionada sobre a família homoafetiva que construiu, sobre a possibilidade de haver divergências por estar na prostituição, Valmira me interrompe e fala:

É daqui que sai o sustento da minha família todinha e dos meus seis cachorros. Mora só eu e minha esposa. A Jéssica que é minha filha mora com os avós dela no Dirceu, sabe porquê? Porque eles lá, é uma família muito reservada entendeu? (VALMIRA, 2020).

Valmira adota uma postura relacional muito marcada pela ideia de compartilhamento dos conflitos e interesses, da troca sexual e da amizade. No plano do ideal, seu casamento não guarda diferenças em relação ao que seria um casamento heterossexual e igualitário, porém teme estigmas que sua filha pode adquirir.

Outro ponto importante no enunciado de Valmira é ela associar prostituição à feminilidade. Para Valmira quanto mais feminina, mais apta à prostituição. Performar-se no gênero masculino e até identificar-se como tal, seria para ela, algo improvável à prostituição.

A associação natural entre prostituição e feminilidade feita por Valmira ao mesmo tempo denuncia e oculta o caráter construído e inscrito a corpos que performam no feminino. Como um construto, para Butler (2019, p. 45), o gênero se constitui em “um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido”. Um molde, onde devemos nos encaixar. Daí a reprodução de dispositivos e gestos apreendidos e legitimados para a prostituição que sua esposa “muito macho” não convenceria à cultura meretrícia.

3.4 O velho está nu!

Considerado como elemento fundamental nas relações de poder do mundo capitalista, o tempo tornou-se o alvo das instituições comprometidas com as políticas de disciplinamento e controle social, através de discursos e agentes que atuam demarcando territórios e ordenando vivências, comercializando o tempo e o espaço, assim como o território do público, do íntimo, do silêncio, do pensar, do falar e do fazer. Nesse controle do outro, o tempo da velhice se contamina com adjetivos similares aos utilizados pela sociedade quando esta refere-se à fragilidade, à apatia, à anomia, à solidão e à morte.

O experienciar da velhice produz duas fortes análises que concomitantemente sobrevivem em nossa sociedade, uma delas assimila a velhice como uma experiência negativa, na qual “envelhecer e ficar velho representava também um momento trágico de existência do homem” (MASCARO, 2004, p. 14). Essa ideia, associada à decadência, dependência e inatividade surge no século XIX (ÁRIES, 1981) e segue promovida no século XXI.

Paula Sibilia (2011) nos apresenta tal ideia quando nos diz que em nossa sociedade “a velhice é censurada como algo obsceno e vergonhoso, que deveria permanecer oculto, fora da

cena, sem ambicionar a tão cotada visibilidade” (SIBILIA, p. 94, 2011). A obscenidade censurada da velhice nos nossos dias surge quando esta é classificada como um prenúncio do fim, como um desdobramento da morte, tornando-se assim anômica às suas subjetividades, digna de pudor, passando a ser indecente, feia, suja e nas palavras de Norbert Elias (2001), “empurrada para os bastidores”.

Trazer a discussão da condição do envelhecer é reconhecer que esta foi projetada em imagens variáveis em tempos e lugares. Vale ressaltar que a imagem que se projetou da velhice é incerta, confusa e contraditória. Adjetivos associados à fragilidade, à deformação e a uma sabedoria questionável estiveram presentes em significativos registros históricos sobre esse processo. Simone de Beauvoir em *A Velhice* nos traz momentos onde essa era comparada ao horror e a sua sexualidade vista com sátiras e violências.

“Potência destruidora que todos temem” (BEAUVOIR, 2018), a velhice é para os poetas, o retrato de si. Aristófanes, na Grécia Clássica, acrescentava um tom cômico à existência do sujeito velho em suas peças teatrais. A figura do velho com libido foi tema de várias de suas comédias, sempre no escopo do ridículo²³.

Eurípedes, seu contemporâneo, colocou em cena camponeses ao lado de príncipes, trazendo igualdade e visibilidade aos seus sentimentos. Mostrando-nos a realidade da guerra, criticou a religião, falou dos excluídos de sua época e em um cru encontro percebo que são semelhantes aos excluídos de nossos tempos: mulheres, escravizados e velhos. Na boca de Jocasta (EURÍPEDES, 1993, p. 58) trouxe a resistência de quem vive a velhice: “Nem tudo é desprezível na velhice, Eteócles, meu filho - a experiência bem tem a dizer sua palavra, mais sábia que a palavra dos jovens”.

Ao longo da Idade Moderna a figura da velhice foi representada na sabedoria pela persona masculina e digna de respeito na coadjuvante persona feminina. “Queres tu, velha enrugada, ouvir por que não posso te amar?” repulsa Erasmo de Roterdã ao manifesto afetuoso de uma mulher idosa ao outro. Essas e outras falas resistem até o século XIX, deixando sobreviver representações de mães irritadas e em postura quase militarizadas enfeitando álbuns de família.

Porém no século XX, tais figuras desaparecem da vida pública e o envelhecer começa a ser associado à perda de prestígio e ao afastamento do convívio social (DEL PRIORE, 2012). Um outro prisma difundido no final do século XX e início do século XXI assimila o envelhecer como uma experiência positiva, “uma nova etapa da vida, que deve ser vivida de maneira

²³ Ver: Simone de Beauvoir: *A Velhice*, p. 103, 2018.

positiva, saudável e feliz” (ZIMERMAN, 2000, p. 28), valorizando a liberdade e rompendo com o estereótipo de que a vida acabou com a chegada da velhice. Esse estereótipo atravessa gerações e faz morada no imaginário social de quase todas as civilizações (BEAUVOIR, 2018), ganhando uma expressão potencializada nos dias de hoje.

De acordo com Stephen Pugh (2002), quando a barreira da concepção culturalmente difundida de “neutralidade sexual” na velhice é rompida e a sexualidade destes é levada em consideração, ela tende ainda muitas vezes a ocorrer em um contexto social de tensão patologizante ou de imagens fundadas no escopo do ridículo. Termos como “velho safado”, “velha assanhada” e “velho sem vergonha” ganham fôlego e imagem.

A revisão de alguns estereótipos dados a quem envelhece acaba se transformando na produção de outros tantos, ainda cruéis, na medida em que oportunidades para a construção e vivência de experiências mais saudáveis de envelhecimento, tais como alterações no estilo de vida, tecnologias para rejuvenescimento, mercados de consumo não estão distribuídas de forma igualitária na sociedade. A valorização da diversidade de experiências possíveis acaba se traduzindo em uma gritante desigualdade social.

Uma das consequências diretas do desprezo histórico pela sexualidade no envelhecer é o fato do sexo se constituir como um tabu, ganhando amplidão quando a libido alcança a velhice. E não por acaso o velho encarna os fantasmas que perseguem a juventude hedonista na busca por um corpo potente, forte e *sexy*. Johnson (1990) citado por Botelho-Gomes *et al.* (2010) nos diz:

O corpo de cada um de nós é um projeto, é o resultado obediente de imposições e imperativos sociais. Assim sendo, mesmo os corpos das idosas não estarão dispensados dessas imposições; a sociedade tende a ter uma visão discriminatória da idade sobre o que é um comportamento “apropriado” para mulheres mais velhas. (JOHNSON, 1990 *apud* BOTELHO-GOMES *et al.* 2010, p. 02).

Vale ressaltar que não foi apenas a sexualidade do idoso a ser repelida e vista com estranheza. A própria velhice e seu percurso natural se patologizou em diversos diagnósticos, ganhando um olhar excessivamente clínico. O gostar de estar só passou a ser visto como fobia social, os ciclos de sono são prescritos com medicamento e a velhice passou a ter seu processo retardado. Tal comportamento nos possibilita evocar Marcuse (1999) quando este nos diz que tecnologias como as citadas podem ser consideradas formas de organização das relações sociais, beneficiando uma ideologia dominante, servindo como instrumento de controle e dominação.

A nova configuração societária revela uma velhice em variados contornos, caracterizada por uma multiplicidade de processos sociais. A persona do velho deixa de ter um "perfil monolítico" e se desdobra em um conjunto de figurações, marcadas "pela matização, pela diferença e pela polivalência" (BIRMAN, 2013, p. 52).

Por que então em tempos de culto à imagem, de exposição através das mídias digitais, onde o corpo entra em cena como um produto a ser comercializado, explorado, vendido, equiparado a qualquer outra mercadoria, só o corpo prostituído é punido, só o corpo envelhecido é alvo de horror?

Em tempos de capital, de vidas para consumo, a sexualidade e o corpo ganharam uma forte centralidade. Celebram-se e vigiam-se os corpos; o olhar panóptico ao corpo não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: "Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado" nos orienta Michel Foucault (2012, p. 236) sobre as novas exigências dadas aos corpos e a produção de poderes desses corpos. Para Foucault: "não estamos mais nem nas arquibancadas nem no palco, mas no interior da própria panóptica" (FOUCAULT, 1975, p. 218).

Norbert Elias em *O Processo Civilizador* nos apresenta as ferramentas para uma reflexão sobre a "moral estética" em momentos históricos onde a liberdade corporal aparece. O surgimento das roupas de banho, por exemplo, exigiu um maior autocontrole a fim de conformar seu corpo a um modelo civilizado.

Indo sob esse prisma podemos defender a ideia de que o corpo feminino paradoxalmente esconde e revela um "processo civilizador". Sob esta nova moral estabelecida a exibição do corpo exige não apenas um controle de seus impulsos como também o auto controle de sua aparência física. Nascem assim, novos códigos para a exibição de seus corpos.

Atendendo aos reclames de Foucault, a mulher do século XXI se despe. Como afirma Del Priore (2012) o nu nas revistas, nas televisões e nas praias, incentivou o corpo a desvelar-se em público, banalizando-se sexualmente, criando a demanda de cobrir o corpo com silicones, pílulas vitamínicas, bronzeadores, antirrugas e outros cremes. A pele tonificada, apresenta-se idealmente como uma nova forma de vestimenta, só que sem marcas. Troca-se o salvar das almas, para o salvar dos corpos da desgraça da rejeição social. O medo do Inferno, foi substituído pelo temor da balança e do espelho. Sabine Melchior em *História do Espelho* nos diz:

A autoridade do espelho se impõe primeiramente à mulher, que pelo menos em certo período cultural, construiu-se a partir do olhar do outro. A civilização

pode oferecer meios de realização fora da espiral beleza-sedução-amor, mas o espelho permanece sempre o lugar privilegiado e vulnerável da feminilidade: tribunal impiedoso que toda manhã convoca para uma prestação de contas quanto aos seus encantos, e ela, um dia, percebe não ser mais a mais bonita. (MELCHIOR-BONNET, 2016, p. 268).

O olhar no espelho provoca desencontros, catarses, revelações. Quem seria aquele velho que veste minha roupa e usa minha escova de dentes? Esse reconvexo entre o inconsciente atemporal e o corpo que envelhece pode portar traumas cuja complexidade situa-se no arranjo entre corpo, suas subjetividades e suas relações com o outro.

O espelho, matriz do simbólico, traz em seu histórico a busca da identidade²⁴. Ferramenta de tomada da consciência de si, do seu corpo, implica no seu encarar operações reflexivas, algo narcisístico, punitivo, revelador.

O filósofo francês Gilles Lipovetsky (2000, p. 143) analisa a permanência da juventude como uma “tirania implacável sobre a condição das mulheres”. Para o autor, tal formação dos corpos testemunham o poder normalizador de si, o desejo maior de conformidade estética do seu eu, divergindo assim com o ideal individualista e sua exigência de personalização dos sujeitos.

Visualizando o paradoxo apontado por Lipovetsky, podemos somar a este o “equilíbrio de antagonismos” explorado por Gilberto Freyre (2002, p. 123). No Brasil, o desenvolvimento do individualismo e a intensificação das pressões sociais das normas do corpo caminham juntas. De um lado, o corpo da mulher brasileira busca condições de se emancipar das servidões impostas a ela. De outro, submete-se às coerções estéticas e imperativas geradoras do sistema capitalista. Para Mirian Goldemberg:

Um corpo que, apesar de aparentemente mais livre por seu maior desnudamento e exposição pública, é, na verdade, muito mais constrangido por regras sociais interiorizadas pelos seus portadores (GOLDEMBERG, RAMOS, 2002, p. 38).

Inúmeros prismas se põem sobre o envelhecer, ora negando a existência do seu processo através de atividades rejuvenescedoras - que vão desde dietas, passando por academias até a aplicações hormonais -, ora na eufemização de termos que fogem à sua verdadeira significação tais como idoso, maduro, terceira idade, processo de envelhecimento e, finalmente com o desleal termo “melhor idade”.

²⁴ Ver: Melchior-Bonnet (2016)

Por quê? Porque na sociedade ocidental capitalista a velhice é associada à incapacidade, dependência, decadência. Criam-se então novas palavras, novos conceitos, como se fosse possível classificar sujeitos por recortes geracionais como classificamos, perversamente, países segundo seus índices de desenvolvimento e pobreza. A terceira idade surgiria então como o terceiro mundo da política da vida. Socialmente marginalizada, é permitida só quando aquele corpo está inserido no mercado ou nega o próprio processo do envelhecer.

Refletindo ainda sobre a noção de perda, é evidente que essa concepção se dá comparativamente ao corpo jovem. É exatamente a relação com a juventude que faz com que o envelhecimento se torne sinônimo de perdas/incompetências. Fabíola Rohden, por exemplo, fala dessa valorização do corpo jovem:

(...), há que se notar que a promoção das novas drogas e recursos caminha lado a lado com a promoção de modelos de comportamento centrados na valorização do corpo jovem, saudável e sexualmente ativo. E no que se refere ao caso masculino, é necessário observar a criação de novas narrativas que aproximariam os homens de mais idade de um modelo mais feminino, no sentido de mais vulneráveis e mais sujeitos às intervenções médicas, em um processo constante de “vigilância da virilidade” (ROHDEN, 2012, p. 197).

O campo me possibilitou perceber que o processo do envelhecer das minhas colaboradoras, preso dentro da lógica de mercado anula no momento do programa tais eufemismos, pois ressignificando o envelhecimento construído no imaginário social, muda a relação de si com seu corpo, com o tempo e com as demais construções culturais associadas, produzindo novas subjetividades, mas ainda presas à ideia de obsceno. Segundo Paula Sibilia:

(...) no império da cultura audiovisual hoje triunfante, as rugas se tornaram marcas de fraqueza. Constituem sinais de uma derrota e, por isso, são moralmente condenáveis. Ter a coragem de ostentá-las despidoradamente equivale a praticar uma nova forma de obscenidade. Assim como acontece com todas as outras “imperfeições” e “impurezas” que o envelhecimento costuma cinzelar nos corpos humanos, as rugas constituem uma afronta à tirania da pele lisa sob a qual vivemos. (SIBILIA, 2012, p. 151).

Como nos diz Sibilia (2011) as barreiras inseridas pelo envelhecimento e a morte, que sempre constituíram graves limites para a expansão dos corpos, hoje estão sendo pulverizadas. As novas ciências flertam com a possibilidade de “reprogramar” os corpos para torná-los imunes às doenças, driblando tanto o processo de envelhecimento como o momento em que a

“indesejada das gentes chegar”²⁵. Consolida-se assim o culto à eterna juventude, verdadeira odisseia de nossa época. Ser velho torna-se um projeto de vida não desejável.

Entretanto, enquanto a fábula da juventude eterna não findar, nossos corpos envelhecerão e lidaremos com o desatinar da velhice. Nesse período, novas tecnologias em aliança com a mídia e o mercado oferecerão soluções alternativas destinadas a “contornar essa defasagem entre tão soberbas ambições e as metas ainda modestas que por enquanto são atingíveis” (SIBILIA, p. 89). Nesse rol de paliativos incluem-se tanto as variadas técnicas de rejuvenescimento quanto as drogas que apaziguam as angústias da alma, uma vez que “as primeiras jamais conseguem a eficácia prometida e o decepcionado consumidor precisará, portanto, de algum outro consolo” (SIBILIA, 2011, p. 89).

3.5 As lobas de Ray-Ban estão na Paissandú

Andar pelo Centro de Teresina é perceber ruas de serviços específicos. A avenida Miguel Rosa oferece uma gama de serviços automotores. Um trecho da rua Elizeu Martins ganha destaque por ser climatizado e por dar espaço a pequenos artesãos competirem com grandes lojas à sua volta. A rua Pires de Castro oferece serviços médicos de variadas áreas, assim como seus entornos oferecem variadas pensões para típicos e outros pacientes. A rua Barroso oferta grandes óticas que disputam com abordagens e panfletos o interesse do cliente. A rua Paissandú entre as décadas de 1930 e 1960 foi a rua indicada para encontros amorosos, para a frequência de zonas, para “ir atrás de mulher”²⁶; seus entornos ficaram conhecidos como espaços do sêmen e do amor. E essa ideia se cristalizou. E é lá que nossas colaboradoras ainda estão.

Ter dezoito anos completos é o elemento essencial para que a prostituição não seja classificada como exploração sexual infantil. Na rua, mais que o ofício a ser exposto, a idade também é revelada. Logo o ambiente adequado a quem já passou dos 30 – idade apontada como a “limite” a permanecer nos bordéis – são as ruas e a rua Paissandú é uma delas.

A questão da idade acaba sendo tensionada com as performances dos sujeitos da zona. Depois dessa idade as mulheres acabam indo para outros espaços de prostituição - ruas, praças - sobretudo espaços públicos. Muitas mulheres com mais de quarenta anos, as lobas²⁷, oferecem seus serviços na Praça da Bandeira ou nas esquinas que entrecruzam o Mercado Velho.

²⁵ Ver: Manuel Bandeira, *Consoada*.

²⁶ Ver: SÁ FILHO, Bernardo Pereira de. Cartografias do prazer: boemia e prostituição em Teresina (1930 – 1970).

²⁷ Regina Lemos (1995) consagrou o termo “idade da loba” no Brasil para descrever a mulher de quarenta anos.

Percebo que a lógica ali é diferenciada, promovendo distinções. O fator geracional acaba sendo importante na diferenciação das práticas de prostituição: os espaços e horários são diferentes, o preço, os dias do mês com maior movimento, os clientes, compõem um quadro de grande distinção entre a faixa etária dessas mulheres, fazendo a prostituição ali ser reinventada à força, estando mais ainda na precariedade.

A cartografia da prostituição tem o fator geracional como elemento principal para a sua definição. A geografia do espaço assim como seus altos e baixos revelam disparidades. Na Paissandú, na Vila Mimosa no Rio de Janeiro, na Boca do Lixo em São Paulo, mulheres de diferentes gerações não se misturam. Segundo Gabriela Leite:

O limite de idade para uma prostituta depende muito do lugar onde ela trabalha. Em Copacabana, por exemplo, com 30 anos já não dá mais para trabalhar, enquanto no Mangue, você encontra mulheres de 60 anos (LEITE, 1992, p. 76).

Ressalta-se que a noção de geração e envelhecimento utilizadas neste trabalho tem um sentido amplificado. Representa a posição e atuação do indivíduo em seu grupo de idade e de socialização no tempo. “Daí o sentido dinâmico ou instável e plural que essa condição, de saída, representa.” (MOTTA, 2010). Assim, não defini aqui mulheres que se prostituem de forma rígida, mas sim pensando em seu processo de envelhecimento como um processo orgânico e em movimento.

Questionada sobre envelhecer dentro da prostituição, Valmira apresenta outras mulheres mais velhas do que ela; fazendo um exercício de comparação geracional e dentro de um discurso léxico mercadológico, nos revela que pela lógica do fetiche ou da acessibilidade promocional, a idade não é um fator de exclusão de programas:

Não me incomoda, mas eu vou te dizer uma coisa: não tem idade pra transa não! Não existe! Porque... existe aqui uma senhora que vai fazer 65 anos e tem rapaz novo, novo, novo de 28 anos que me vê e fica com uma idosa. Não sei se é tipo uma atração ou se é pena, mas que troca. Acho que não existe isso não. (VALMIRA, 2020).

Percebemos aqui uma fala dúbia e corajosa sobre o corpo envelhecido, o apontando muitas vezes como algo negativo, associado a perda de beleza, de tónus da pele e o indicando como um corpo forte, potente, ainda apto. Os valores aqui desvelados por Valmira ultrapassam o campo da prostituição, mostrando como a relação entre esta, a beleza e as relações sociais ali estabelecidas estão intimamente ligadas.

Outro ponto que podemos identificar na fala de Valmira é a questão do envelhecimento como fato e como processo. Esta identifica o envelhecimento como fato ao indicar ou determinar que sua companheira de calçada é velha, atribuindo um valor negativo ao indivíduo a que é associada. Por sua vez, o envelhecimento como processo volta-se para a própria Valmira onde as características ressaltadas do seu processo de envelhecer são positivas.

Gabriela Leite, referência empírica na prostituição de rua, apresenta em sua autobiografia, o perceber do seu processo de envelhecimento. Compreensão necessária de ser sentida, Gabriela nos revela uma reflexão advinda de um silêncio que dura pouco. Não só o espelho denuncia a velhice das prostitutas, seus parceiros e elas também se delatam. Gabriela nos diz que:

Ainda não me deparei com a velhice e não sei como vai ser. Estou numa idade crítica: 40 anos, mas que estão mais fáceis de viver do que os meus 30 anos. Aos 30 tive crises existenciais brabas, aquela coisa pesada de pensar que tinha chegado o último degrau de uma subida e que iria começar, necessariamente, a descida. Um mito. Porque agora, aos 40, nunca estive melhor comigo mesma. (LEITE, 1992, p. 76).

Desta forma, devemos pensar o envelhecimento do mesmo modo que pensamos o gênero: como performatividade. Não existe um padrão rígido de envelhecer, mas sim múltiplas experiências, em múltiplos corpos e que resultam em múltiplas valorizações pela sociedade. Devemos pensar o envelhecimento através do campo relacional. A “velhice” assim como a “juventude”, não é uma característica substancial que acontece com a idade, mas sim uma categoria cuja delimitação resulta do estado – variável - das relações de força entre as classes e a distribuição do poder e dos privilégios destas.

As imagens percebidas no campo, as memórias invocadas e proclamadas por elas revelam: elas envelhecendo nas ruas promovem uma potência estética. No horror midiático do corpo jovem em que estamos mergulhados, velhice e prostituição operam como um imã, como uma afronta, mas também como uma proposta e um convite a acreditar no mundo, no resistir de afetividades e no terror de envelhecermos mercadoria, trazendo à tona o invisível. É o gesto de viver a vida em seu mais puro acontecimento, no seu desdobrar ora suave, ora seco. Elas, ali, mesmo envelhecidas, estão na vanguarda, estão além, estão no futuro.

CAPÍTULO 4: “PELA IDADE AINDA TÁ PERFEITO, NÉ?”: SOBRE FALAS E SILÊNCIOS DE UM CORPO ENVELHECIDO

O que me surpreende é a impressão de não ter envelhecido embora eu esteja instalada na velhice.

Simone de Beauvoir

A velhice, fenômeno associado à mortalidade e à finitude, resiste a seu modo em tempos pandêmicos. Lugar posto em silêncio, o corpo em envelhecimento encontra a sua catarse em métodos de cuidado e resistência ao que ainda lhes cabe: sua pele.

Simone de Beauvoir em *A Velhice* denunciava uma conspiração do silêncio feita ao envelhecer, sensação de invisibilidade carregada em corpos passados já que os barulhos e ruídos presentes feitos por quem envelhece já não podem ser silenciados. Ainda bem.

Em tempos líquidos, encarar a solidez da velhice é anular a rapidez da modernidade, é existir quando o ministro da Economia Paulo Guedes expondo a lógica do governo genocida a qual participa declara: “Todo mundo quer viver 100 anos, 120, 130 (anos).” Questão de todos nós, a velhice é um momento de reflexão de potências, mas também de exercê-las, é um momento de trânsito psíquico onde o desejo ainda pulsa.

Neste último capítulo, organizo os campos que a envelhescência de Valmira ocupa e é posta; seu reflexo no espelho, o trabalho que lhe resta, os riscos, seus fetiches, seus temores, as relações por ela construídas revelando masculinidades diluídas e feminilidades reinventadas.

4.1 “Só eu velho, sou feio e ninguém”

Os relatos encontrados na pesquisa provocam uma desconstrução da noção de assexualidade impregnada na figura da pessoa no seu envelhecer, como alguém que por um caminho “natural” deixou de vivenciar desejos. De acordo com Risman (2005), a velhice é estimada como período assexual e andrógino do indivíduo e entre os diversos estereótipos atribuídos ao processo do envelhecer o estigma de uma sexualidade amorfa permanece.

Por esse prisma, torna-se um desafio falar sobre a sexualidade no envelhecimento quando somos sustentados por mistificações e crenças que reforçam o estereótipo de que o prazer sexual está limitado exclusivamente a períodos tipicamente produtivos do indivíduo. Como se seus desejos findassem no diminuir da sua carga horária de trabalho. Assim, aspectos de gênero e processos civilizatórios são acionados na discussão. Para Teresa Negreiros, as

mulheres ainda guardam resquícios normalizantes do envelhecer de suas mães e avós (2004). Segundo Negreiros, estas:

(...) foram educadas num código de sexualidade ainda muito rígido – o que é próprio ou impróprio; o que é natural, agradável, normal, ou ao contrário: danoso, excessivo, insultuoso; aquilo que é passível de admiração, aceitação ou, inversamente, de repulsa, negação (NEGREIROS, 2004, p. 81).

As crenças e os valores impostos por esse código definiram a sexualidade e a relação de intimidade com o corpo de maneiras intensas, baseadas nas regras do patriarcado e da submissão feminina. Confrontadas com o envelhecer masculino, diferenças de um mesmo processo geracional são desveladas.

Se por um lado existe o apelo pela vivência sexual dos homens através de fármacos para disfunção erétil, por outro, as mulheres são constantemente alvo das biotecnologias de controle de seus corpos, medicalizando seu envelhecimento através do apelo à manutenção de um estimado modelo de saúde, bem-estar e qualidade de vida. Se a prática sexual para ele surge como uma experiência a ser resgatada, estimulada, para ela a vivência da sexualidade deve ser nula.

A imposição da vivência ativa da sexualidade como condição para um bom desempenho da saúde, desconsidera a diversidade de vivências e valores conferidos a ela. Se as diferenças sociais registradas no corpo nos fazem ver a discrepâncias das velhices em um mesmo Brasil, ele amplia seu abismo quando o corpo envelhecido também é prostituído. A narrativa de Valmira nos revela as dificuldades e os (des) caminhos que fizeram-na transitar por diferentes projetos de vida. A necessidade de trabalhar com prostituição para sobreviver, a tentativa de tornar seu corpo uma subjetividade desejante, as dificuldades nos relacionamentos familiares ou conjugais são marcantes em seu depoimento.

O retrato aqui exposto dessas mulheres se diferencia da condição atribuída tradicionalmente às outras mulheres contemporâneas de sua geração no momento em que sua permanência na prostituição também afirma um posicionamento singular diante do seu corpo e do trabalho sexual, de maneira autêntica.

Os lugares de fala das relações de gênero, classe e geracionais que condicionam a vida e a subsistência dessas mulheres, produzem opressão, discriminação e a desvalorização de si quando apresentadas a uma sociedade imperativa e marginalizadora como a teresinense. Entretanto, é notável a força e a potencialidade dessas mulheres no sentido de afirmarem sua posição e as possibilidades do seu existir.

As narrativas e as experiências apresentadas aqui possibilitam uma discussão acerca dos estereótipos de gênero, geração e classe às quais são continentes. Os arranjos específicos que elas comportam configuram diferenças e identidades, no entanto elas não remetem, necessariamente, à exploração, desigualdade ou opressão; seus diversos modos de envelhecer são forjados em meio aos contextos específicos e suas relações de poder.

A diferença frente aos padrões normativos de vivência geracional da mulher é importante, pois tece conflitos, subjetividades e pontos de resistências construídos sob as relações de poder impostas, contrapondo-se à ideia de que poder é somente algo que se detém, como uma propriedade. Construído historicamente (FOUCAULT, 1988), o poder se formata aqui através das distâncias, das diferenças e das oposições existentes que constituem um campo relacional, tal qual o campo sexual.

Nesta relação de poder, ao qual mulheres prostitutas estão submetidas, dentro dos sistemas heteronormativo, capitalista e sexista revela-se uma dupla invisibilidade: a de permanecerem na marginalidade da prostituição e a de vivenciarem sua velhice ainda em campo.

O vivenciar dessas mulheres nas condições de prostituição e envelhecimento demonstram a possibilidade de questionarmos a relação entre dominador e oprimido. O entendimento acerca das relações de poder pressupõe aqui que o poder não exprime apenas uma força negativa, mas também uma resistência implicada nessas relações (FOUCAULT, 2004), colocadas de maneira produtiva, definindo posições nesse campo de forças.

4.2 Espelho, espelho teu

Antes de iniciarmos o diálogo, Valmira me pergunta se precisa tirar a roupa e fala que se tirar, iria cobrar. Está vestida com um justo vestido preto e branco, de tênis esporte de cores cinza e azul. Tem Betty Boop tatuada no ombro direito e no braço esquerdo a palavra “Amor” e o nome do filho Matheus, algumas pulseiras no punho, lente de contato de cor verde e cabelo solto. Usava um batom vermelho. Ficamos um de frente pro outro. Ela na cama, eu sentado na mesa. Próximos e distantes.

Observo todo o local; vejo que não possui ventilação; o mofo é perceptível e a umidade do banheiro invade também o quarto. A luz artificial era dividida entre o quarto e o banheiro, o que gerava uma meia luz. Agradeço várias vezes Valmira e “esqueço” meu caderno de campo. Nasce um diálogo entre nós. Perguntas como a origem do seu nome de guerra ficaram de fora do áudio. Ela fala que vêm da semelhança dela com uma personagem sensual da televisão, mas

que “com a idade” o nome de guerra “deu certo”. Pergunto sobre como se classificaria como trabalhadora, se adota o nome de profissional do sexo, se puta, prostituta, meretriz, rapariga. Ela responde: “Nenhum. Gosto de ser chamada de gostosa!”.

Questionada sobre sua beleza e o quanto pode ser vaidosa, Valmira reforça o termo “gostosa” como se implicitamente visse nele o argumento de ainda permanecer na prostituição, reconhecendo não estar entre os padrões de beleza estampados nas revistas, mas almejado pelos homens. Desabafa uma experiência de entrar pelos fundos de um bordel por não ser “bonita”; segundo Valmira (2020): “Tinha muita mulher bonita no Copacabana. Tinha muita mulher bonita. Não existia mulher feia lá dentro, entendeu? Pra ‘mim passar’ eu tive que dizer que eu era da cozinha”.

O gostar de ser chamada de gostosa por Valmira vêm da sua resistência em não se enquadrar nos estigmas e chavões impiedosamente ofertados ao ofício do prostituir e do temor em “tornar-se invisível para os homens, fora do mercado da sedução” (GOLDEMBERG, 2008, p. 95). Cair no campo da invisibilidade tem sérias implicações na sociedade do espetáculo em que vivemos.

Segundo David Le Breton (2003), vivemos em tempos que o corpo, matéria modulável, pode ser concebido como acessório do sujeito, uma peça variável às situações, modificada e acionada de acordo com a ideia que fazemos dele. Ideia essa que advém das relações que são formadas na sociedade.

Na sociedade ocidental contemporânea, princípios do consumo, do hedonismo e do narcisismo levaram autores a analisarem como estes valores interferiram na elaboração simbólica do corpo (BOURDIEU, 2007; LIPOVETSKY, 2000; MAFFESOLI, 1999). Tais análises são importantes para a compreensão do contexto histórico, social e cultural nos quais o corpo envelhecido, analisado, está inserido.

Para compreender as representações associadas ao corpo no seu envelhecer, é necessário levar em conta os significados atribuídos pela sociedade à velhice, refletindo assim na sua inclusão ou exclusão social. Se esta sociedade se preocupa e valoriza a juventude e seus entornos, através de medidas e procedimentos para um retardamento da velhice, deixa claro que as marcas do envelhecimento só podem ser incômodas, sobretudo, numa cultura em que o corpo – e, principalmente, o corpo feminino – é um capital sujeito aos altos e baixos do mercado. Como em uma bolsa de valores (GOLDENBERG, 2008), o corpo vira moeda e ganha um preço: vigor e juventude tornam-se características essenciais para a “alta das ações”; envelhecimento, rugas e cabelos brancos revelam “ações em franca queda”.

Mirian Goldenberg (2007) nos apresenta um mercado do corpo e a produção de slogans para a sua eficácia: "Não existem indivíduos gordos e feios, apenas indivíduos preguiçosos", "No pain, no gain"²⁸ são dois deles. Um slogan semelhante é utilizado pelo apresentador Sílvio Santos com suas marcas de cosméticos Jequiti, onde o mesmo em uma espécie de grande circo estimula a sua plateia – na sua quase totalidade feminina e acima dos 40 anos - a repetirem a máxima: "Não existem mulheres feias, existem mulheres que não conhecem os produtos Jequiti", evidenciando um padrão de estética a ser seguido com a utilização de seus produtos. Nas caravanas à emissora, dezenas de mulheres voltam às suas casas com perfumes Jequiti, supondo tornarem-se mais bonitas com o uso do cosmético.

Compreendendo a cultura do corpo, trazendo-a ao meu campo e relacionando com a permanência dessas mulheres na prostituição de rua temos um fato social que ganha o espaço urbano com adereços que se não trazem a juventude, retardam o envelhecimento e provocam novos questionamentos.

Adereços, maquiagens e afins são acionados em corpos que para se manterem na evidência os acolhe como recursos de poder e visibilidade. Na produção de si, como em um espetáculo, o corpo é manipulado até tornar-se ideal aos desejos do consumidor. Sou visto, logo existo. Para Foucault, esse corpo acessório, torna-se um corpo-ator:

Usar máscaras, maquiar-se, tatuar-se, não é exatamente, como se poderia imaginar, adquirir outro corpo, simplesmente um pouco mais belo, melhor decorado, mais facilmente reconhecível. Tatuar-se, maquiar-se, usar máscaras, é, sem dúvida, algo muito diferente; é fazer entrar o corpo em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis. A máscara, o sinal tatuado, o enfeite colocado no corpo é toda uma linguagem: uma linguagem enigmática, cifrada, secreta, sagrada, que se deposita sobre esse mesmo corpo, chamando sobre ele a força de um deus, o poder surdo do sagrado ou a vivacidade do desejo. (FOUCAULT, 2013, p. 4).

Mirian Goldemberg em *A bela velhice* (2013) apresenta esta como um momento de investimentos de outros capitais, de liberdade, de escolhas para as mulheres. Mas quais mulheres? Valmira, por exemplo, têm sua bela velhice ameaçada pelo ofício que ocupa. Então, como viver a bela velhice se o único capital que pode investir é o seu capital corporal?

Para Pierre Bourdieu (1990), a dominação masculina transforma as mulheres em objetos simbólicos, acabando por colocá-las em permanente estado de insegurança com seu corpo;

²⁸ Tradução: sem dor, sem ganho.

desse estado de insegurança é projetado um estado de dependência simbólica em relação à sua imagem, daí em diante suas existências logo se tornam dependentes da afirmação de si mesmas.

Dinâmico de uma sociedade para outra e até mesmo em uma mesma sociedade, o corpo traz em si marcações de gênero, idade, etnia e classe. Carrega tacitamente as marcas do envelhecimento, muitas vezes, vistas como máculas numa sociedade que prioriza a juventude. Que sentidos essas mulheres dão ao seu corpo na velhice? Como lidam com as marcas físicas e sociais de seu corpo envelhecido numa sociedade da corpolatria, do narcisismo, do mercado?

Durante as incursões, a questão do envelhecer como aspecto negativo para a permanência das atividades como prostituta ficou bastante claro. A prostituição evidencia como a selvageria do capitalismo atinge mais cedo as mulheres que estão nessa condição.

O estigma que carregam da profissão, muitas vezes mantida em sigilo, acaba por afastá-las de um contato social que as oriente acerca de questões básicas como planejamento financeiro. Soma-se a isso os maus tratos físicos e psicológicos aos quais são submetidas se configurando como mais um agravante desse quadro, que também conta com a constante busca por prostitutas mais novas por parte dos homens. Aos 40 anos, elas já não podem mais contar com a prostituição como uma segura fonte de renda, ou seja, perdem a validade da única matéria que têm: seu corpo.

Contudo, estar fora do mercado do sexo não é visto como algo totalmente negativo pra algumas mulheres. Debert (2012) conta que mulheres mais velhas afirmam em diversas entrevistas que se sentem libertas da “obrigação” de praticar sexo e que até se reinventam na cama. Não é o caso delas.

Em uma sociedade heterofalocrática como a brasileira onde as relações sexuais são postas no escopo da dominação, da penetração, da violência, da presença do falo, o sexo dentro do programa não abre espaços para reinvenções, toques, preliminares. Os sexos dentro dos quartos dos bordéis são localizados, objetivos e até ásperos. Vale ressaltar que o escopo da discussão aqui não é a iniciação sexual, mas sim a atividade da vida sexual, onde as performances exigidas e manifestas são outras.

Com esse dado apresentado, nos cabe uma reflexão sobre a erotização da velhice e de como o corpo feminino se apresenta ainda preso a binarismos, mesmo na velhice, onde a homogeneidade dos sujeitos é produzida e a androginia do seu corpo torna-se compulsória.

Tratando a sexualidade de forma independente à idade, em muitas mulheres de classes médias e altas é produzido um discurso livre da hegemonia do genital. Essa mudança é inferida pela diminuição do vigor fisiológico experimentado na velhice, situação que convida os idosos

a redirecionar sua libido a outras zonas erógenas do corpo, que acabam por representar quase sua totalidade. Para José Carlos Ferrigno:

[homens e mulheres mais velhos] relatam uma vivência diferente de seu corpo, do corpo do(a) parceiro(a) e da própria relação. Não mais a premência da descarga do orgasmo, não mais, principalmente entre os homens, as sensações eróticas concentradas apenas nos genitais, mas sim a erotização plena de toda a epiderme, sexo de corpo inteiro e de espírito inteiro. Sexo sem pressa. Não mais o "hambúrguer com batatas fritas" devorado sofregadamente na juventude, mas sim um prato cuidadosamente elaborado e delicadamente saboreado (FERRIGNO, 1988, p. 16).

No campo meretrício, a penetração não só é essencial, como quase obrigatória. É como se não existisse sexo sem penetração, cabendo às prostitutas com seus hormônios em desarmonia e seus corpos enfrentando a menopausa, sustentar sexos ásperos, localizados e sem sabor.

Destaca-se aqui a *hexis* corporal (BOURDIEU, 2004) como um forte marcador de gênero construído socialmente, a exemplo das atribuições e atributos físicos e morais elencados a homens e mulheres na sociedade.

Durante a observação, percebo que Valmira e todas as outras mulheres ali expostas utilizam recursos estéticos para fugirem da apatia imposta à velhice, resgatando sua feminilidade em maquiagens, recursos artificiais tais como lente de contato e tratamentos capilares, expulsando a velhice que lhes ronda. Segundo Simone de Beauvoir, tais recursos se tornam fetiches de si para si:

Quando o prazer genital está enfraquecido ou não existe, são todos esses elementos que tomam a dianteira. E muitas vezes (...) lhe atribuem grande valor, porque elas manifestam a presença desse universo erótico que continua precioso para elas. Continua a viver num certo clima, a fazer existir seu corpo num mundo povoado de corpos (BEAUVOIR, 2018, p. 339).

Tal resgate de uma feminilidade surge para “expulsar a velhice”, visto que a velhice, episódio detestável na sociedade de mercado a qual está inserida, pode revelar-se um corpo improdutivo, uma carga. Paula Sibilia (2011, p. 93) nos afirma que “se hoje proliferam as técnicas dedicadas a evitar essa catástrofe, é porque essa evidência está se tornando cada vez mais verdadeira, mais pesada e absolutamente indiscutível”.

Foucault (2012) responderia tal provocação nos dizendo que o corpo está preso em poderes que lhe impõe limitações, proibições e obrigações, mas não apenas isso. Não basta

apenas cuidar do corpo, é preciso trabalhá-lo, vigiá-lo sem folga, controlá-lo, torná-lo dócil e útil, discipliná-lo. Tais processos de controle e disciplinamento incidiram sobre os corpos individuais e depois sobre os corpos enquanto espécie. Com um caráter produtivo, tais estratégias trazem em si micropoderes, poderes exercidos sobre a vida, não para retirá-la, mas sim para geri-la e potencializá-la. Não mais um vigiar e punir, mas sim um vigiar e adorar.

Os cuidados com o corpo dessas mulheres são permeados por relações de poder exercidas sobre os outros e sobre si mesmas, governando aos modos do mercado seus corpos, já que estão constantemente envolvidas no exercício do exhibir, do dirigir e de regular modos do agir de si. Esses exercícios para Foucault:

(...) só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... Tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde, contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor (FOUCAULT, 2012, p. 235).

Embora para essas mulheres o culto ao corpo jovem tenha um peso maior devido a sua estreita ligação com suas profissões, Valmira deixa transparecer fortes traços de autoestima elevada quando diz que sempre se sentiu bonita, gostosa, quando se impõe no modo de falar, gesticular, quando tem segurança em sua fala livre de pudores, quando afirma gostar de fazer as unhas, tomar banho de lua e não fazer consumo de álcool. Valmira me diz que:

A única droga que eu uso é o cigarro. Que é uma droga, eu sei que é droga e eu uso ele. Mas dizer assim de dez meninas de Centro uma escapa que não gosta de bebida chama-se Tiazinha. Porque até mesmo se me verem um dia num bar já dizem logo: “gente vai chover hoje! A Tiazinha tá bebendo? Não acredito!” (VALMIRA, 2020).

São nesses cuidados de si que reconhecemos a expressão dos fortes discursos de bem estar que educam corpos para uma vida saudável, promovendo uma satisfação pessoal, uma higienização do organismo, buscando desvincular o uso do cigarro a outros elementos tóxicos acionados quando estigmatizam as prostitutas.

Valmira se intitula no enunciado acima como umas das “meninas do Centro”, revelando a fuga de pertencer ao grupo das mulheres mais velhas. Me confessa posteriormente que até o

fato de estar com cabelos molhados indica um processo de cuidado, de limpeza, assim como um convite erótico. “Eles gostam”, me diz.

4.3 Tudo que é másculo se desmancha no ar

Por ser relacional, os estudos de gênero não mais se debruçam em questões localizadas. Estas atravessam toda uma sociedade, logo seus sentidos e seus efeitos não estão restritos às mulheres, tornando-se assim um dos eixos centrais que organizam nossas experiências no mundo.

O conceito de gênero possibilita trabalharmos também as masculinidades, visto que seu interesse implica na compreensão das relações de gênero produzidas, considerando que estas são fluidas, o que pressupõe mudanças e permanências, desconstruções e reconstruções de elementos simbólicos, de práticas, comportamentos, normas, valores e representações.

Parto agora de um olhar para o sujeito que também está na prostituição. Por ser relacional, a prostituição possibilita também olharmos para o cliente. Sujeito presente nas transações feitas, ele possibilita dentro desse texto, estudar as diversas masculinidades que também permeiam as esquinas.

O estudo de masculinidades é um necessário projeto de exploração da nossa história, da diversidade dos sistemas de gênero e das sexualidades no mundo. Tais estudos são urgentes e se não forem adequadamente analisados podem facilmente cair em biologias superficiais reduzindo os homens e suas sexualidades ao homem e sua sexualidade, assim, no singular mesmo, daí a necessidade de inquietações. Para Benedito Medrado (2011):

(...) investigar sobre masculinidades significa não apenas apreender e analisar os signos e significados culturais disponíveis sobre o masculino, mas também discutir preconceitos e estereótipos e repensar a possibilidade de construir outras versões e sentidos. Situa-se, portanto, nos usos e efeitos que orientam os jogos de discursos e práticas, ou mais precisamente práticas discursivas, que tendem a transformar diversidade em desigualdade (MEDRADO; LYRA; AZEVEDO, 2011, p. 48).

A partir da queda da genitalidade, observa-se uma inclinação na concepção dos papéis sociais relacionados à sexualidade designados a homens e mulheres. A decadência estrutural do pênis possibilita o homem, quase o condiciona, a experimentar uma sexualidade um tanto quanto distinta da que ele era comumente alvo, uma sexualidade estritamente ligada ao falo e

que tem como marca uma repressão a outras formas de obtenção de prazer, especialmente no homem heterossexual.

No caso das mulheres, essa inflexão se dá pela sensação de autonomia e liberdade sexual que a velhice propõe, afinal, espera-se que não se sintam mais presas a um modelo moralista, à criação dos filhos, à ideia de satisfazer primeiro o parceiro e depois a si.

Com mais de 20 anos na prostituição de rua, Valmira nos traça um perfil de cliente que não apenas rondam aquela zona, como também utilizam seus serviços. Segundo Valmira: “São homens casados, coroa, coroa, viúvo, idoso. Aqueles que a parceira já não tem mais relação e eles procuram”.

Segundo Valmira, expressões como “fazer tudo”, “querer tudo”, “dar tudinho...” são as primeiras dúvidas que os homens tiram, antes até do valor do programa. Esse “tudo” indica uma clara certeza de dominação, não só combinada como assumida, além de indicar uma fantasia de um totalitarismo e de uma superação de barreiras típicas do *habitus* imputados aos homens. Valmira me diz:

Quando eu chego, o cliente pergunta quanto é, eu digo que é 50 (reais), às vezes eu digo que é até mais, dependendo do, da pessoa né? (...) aí ‘a gente’ vem pro quarto, quando chega aqui no quarto eu já digo logo, eu pergunto assim: você quer completo? Ou se é... têm deles que só quer boquete. (VALMIRA, 2020).

O fazer ou não o “serviço completo” questionado por eles, inclui um vasto repertório de posições sexuais, além da liberdade de diversas fantasias eróticas não realizadas no casamento destes. “Comer ela toda” é a lógica de um totalitarismo adjunto de um projeto de masculinidade que demarca performances e as propõe de formas quase animais, como se estivessem no cio²⁹.

A existência de relações de poder nesses espaços é observada pelo antropólogo Don Kulick (2008) quando este nos fala que é na cama que o gênero é estabelecido e Michel Foucault (2012) ao afirmar que é na cama que as relações de poder se ampliam e se definem. Guacira Lopes Louro pulveriza a autoridade imaginada e traz aqui tais relações como jogos de poder, onde:

²⁹ Ver: DaMatta (1983, p. 36) faz a seguinte interpretação: “(...). Uma forma de comer a mulher todinha, possuindo-a integralmente. Talvez isso estivesse ligado à nossa forma intensamente relacional de viver a sexualidade em que os parceiros se integram um ao outro de modo pleno e totalizante.”

(...) muitas vezes, com cumplicidade e malícia, eventualmente com violência ou consentimento, mas sempre, com ingredientes de resistência. Como em outros jogos, a posição dos participantes pode ser transitória e movente; quem assume a iniciativa e o protagonismo num momento pode, em outro, se submeter. E pode se submeter para, adiante, ganhar uma nova posição. Se as formas de exercer o poder nessas relações (...) são, frequentemente, discretas e quase invisíveis, as formas de resistir ou de escapar à submissão são, igualmente, sutis e múltiplas. Por isso, é ingênuo reduzir as relações de gênero a uma equação formada pelo binômio homem dominante versus mulher dominada. Os enredos e as estratégias desses encontros são bem mais complexos (LOURO, 2017, p.16).

Provocada por mim pra relatar as diversas relações de poder expressas a partir das suas experiências e do seu saber local, almejei ouvir diferenças entre os gêneros nesse campo, porém, Valmira anula a ideia de uma procura à prostituição exclusiva aos homens mais velhos, mas não só possível como adequada também às mulheres mais velhas. Segundo Valmira:

É como se um casal vivesse junto, os dois tão bem velhinho, a velhinha ali se ficar viúva pode procurar; ela pode até pagar um garoto de programa e o velhinho ele escapa porque vem pro prostíbulo atrás de uma novinha ou então de uma que ele goste ali. Nem precisa ser muito novinha. (VALMIRA, 2020).

Valmira, vê na velhice e na solidão fortes elementos para uma vida contínua na procura de afetos e desejos entres os homens e as mulheres. Seu saber situado nos permite ver que as desigualdades impostas ao homem e à mulher ora se reforçam, ora se dissipam na procura destes por parceiros sexuais.

Em alguns programas, a lógica fálica da heterossexualidade permanece no campo da prostituição, tendo casos descritos por Valmira onde o cliente paga mais pela penetração. Em outros casos, é no programa que ele realiza seus fetiches e procura ser penetrado:

Às vezes ele nem quer transar, ele quer ver é a mulher dele se esfregando em mim mesmo. E outra também, outra coisa que me chama atenção: cliente que adora o tamanco. Eles gostam de mulher do salto alto que tenha ponta pra meter dentro do ânus dele. O fio terra que chamam, mas é com a ponta do salto, não com o dedo (VALMIRA, 2020).

Valmira declara aqui uma performance pouco relatada nas falas sobre prostituição. Ao homem que busca mulheres na prostituição é ignorada sua complexidade e feita sua reserva em relações fixas de poder. É cada vez mais necessário então tirarmos os homens heterossexuais de seus armários, apresentando a estes, suas particularidades e não universais categorias sexuais.

Habitados a fazerem sexo à maneira higienizada e com pudores comuns à moral burguesa, são com as prostitutas que os clientes se permitem experimentar posições mais ousadas e expressões com menos pudor. Sai o “papai e mamãe” e entra o “69”, posições que revelam o controle dos nossos corpos na cama e de como a moral burguesa não só nos afeta como também é dupla. Com suas esposas, posições sem um pingão de sabor são feitas, com as prostitutas, evitadas. Valmira também nos apresenta uma curiosa situação:

Teve um que me chamou muita atenção, muita atenção. Ele toma a minha urina todinha. Ele queria que eu mijasse na cara dele todinha. E ele traz água pra mim beber, pra mim beber como se eu estivesse fazendo um exame e quanto mais eu bebo, mais minha bexiga fica cheia. Ele me paga 150 apenas pra mim mijar na cara dele. Ele não quer mais nada (VALMIRA, 2020).

Em sociedades normativas como a brasileira, corpos e prazeres vêm na cama, possibilidades de resistências e até mesmo contrapoderes. Para Georges Bataille (1992, p. 122) a sexualidade mesmo “domesticada” é também uma forma de transgressão. Diz Bataille que: “O ato sexual sempre teve valor na contravenção, no casamento e fora dele.”

Para analisar comportamentos, práticas e representações expressas entre quatro paredes não podemos nos limitar a classificações binárias do tipo ativo/passivo ou hetero/homo. O contexto, a cama, as relações produzidas pelos agentes revelam muito mais do que binarismos maniqueístas. Gayle Rubin (2017) demonstra que relações sexuais não podem ser reduzidas a posições de gênero e as inter-relações entre este e a sexualidade não podem ser resumidas a relações de causa e efeito.

Não podemos reduzir aqui a sexualidade masculina à presença do pênis nas relações. O fetiche totêmico do falo é tão grande em nossa sociedade que até nos discursos de saúde masculina a preocupação do pênis se sobressai: disfunção erétil, impotência sexual, higiene do prepúcio. Questões de bem estar emocional, libido, prazer – fatores também do campo sexual – são excluídas. Não excluídas quando as mesmas questões são postas como metas de saúde da mulher.

O tipo ideal de masculinidade também é fetichizado. Valmira compra os discursos impostos e constata que os homens não são como os de antes. Qualquer afetividade a eles antes por ela projetada, hoje torna-se questionamento e até mesmo parceria. Valmira nos diz que:

Hoje eu já vejo que eu não sinto amor nos homens. Porque eles têm suas mulheres em casa e pagam para as prostitutas, né? Eles procuram até mesmo homem! Quantos homens, quantos homens casados procuram homens pra

transar. E eu pensando que é comigo, às vezes eles me pagam ‘preu’ arranjar outros homens pra ele. Isso também acontece (VALMIRA, 2020).

Carregada de moral e pudor, Valmira revela uma ausência de expectativas em relação aos homens que encontra. Mesmo no centro da engrenagem da prostituição, Valmira vê nos homens a errata, por estes procurarem outras mulheres e até outros homens para relações sexuais. A ética protestante e o espírito do capitalismo nunca estiveram tão vivos.

4.4 “Por isso cuidado meu bem, há perigo na esquina!”

Vulnerabilidade, risco, medo, perigo são termos que dialogam com frequência no dia a dia dessas mulheres. O entrar em quartos ou carros com desconhecidos revelam uma coragem não admirada por tantos outros, nem por elas. O temor de envelhecer, exposto nas falas adquiridas é minimizado e até mesmo pulverizado por outros temores como o de sofrer violências físicas, estupros e até mesmo serem assassinadas.

Por uma combinação de dimensões culturais, como classe, gênero e trabalho, pelo lugar marginalizado imposto à essas mulheres, não foi difícil encontrar narrativas similares quando na pesquisa o escopo da violência surge. Estar na rua na condição de prostituta produz corpos com saberes e sensibilidades diferenciados por outras mulheres em situação doméstica; segundo Cláudia Fonseca (2004) distintamente das feminilidades das camadas médias, feminilidades de camadas mais vulneráveis sabem lidar ativamente com a violência, não suportando com tranquilidade abusos ou outras dominações, o que não exclui o medo de serem assassinadas.

O temor de morrer se faz presente no corpo de Valmira, quando me narra a insegurança que a acompanha do *trottoir* da calçada até o momento do programa. Para Valmira:

Não é fácil você se deitar com quem você não conhece. Não é fácil um homem grande, enorme, entrar aqui e você ser pequenininha igual eu. Ele pode me matar com a mão dele, não precisa nem de faca, nem de revólver. Se ele quiser me matar, ele me mata. Não é fácil. Outra coisa também que eu não faço, entrar em carro, é muito difícil acontecer isso. (...). Eu gosto mais daqui. É mais seguro. Têm câmeras. Todo mundo me conhece, por isso que eu não vou muito em carro. Mas aí eu passo mais pras outras que têm mais coragem, porque o rapaz vai, quer levar pra algum motel e aí? (VALMIRA, 2020).

O contato físico da prostituição exige por si só uma determinada submissão, um confronto com uma alteridade portadora de perigo. Valmira nos traz o temor e põe significado da presença masculina como uma presença ameaçadora. Mesmo expondo seu corpo ao outro,

percebe nele a possibilidade da violência. E é nesse momento que ela impõe seus limites, sua vida.

Ao indicar outras mulheres aos seus clientes, Valmira não as expõe ao perigo, mas sim, reconhece suas limitações. Nesse momento, o perceber de estar envelhecendo e de que seu corpo não é mais o mesmo surge; Valmira percebe que não é mais a mesma, nem pra surpresas nem para sobreviver a elas. Seu temor, de desconhecer clientes, surge nas falas seguintes:

Eu não vou ali [entrar em carros], porque eu posso tá lidando com um psicopata. Eu posso tá lidando com alguma pessoa que tá usando algum tipo de tóxico, de droga, né? E na ilusão dele, ele pode me matar, isso pode acontecer. Outra coisa perigosa, a gente entra aqui com vários homens que a gente não conhece, que não sabe de onde vêm. Então não é uma vida fácil, de jeito nenhum (VALMIRA, 2020).

Em sociedades de riscos, imperam não apenas a violência física. O temor da morte por feminicídio é acompanhado também pelas infecções sexualmente transmissíveis, eventos que estão presentes no itinerário dessas mulheres. O surgimento da AIDS, nos anos 1980, criou o medo do corpo do outro, reforçando um certo desprezo do corpo, tornando-o perigoso e suspeito. Já nascíamos proibidos de tocar o corpo do outro³⁰. Para Jean Baudrillard:

Tem-se medo de pegar Aids, tem-se também medo de pegar o sexo simplesmente, tem-se medo de pegar qualquer coisa parecida com uma paixão, uma sedução, uma responsabilidade. (BAUDRILLARD, 1997, p. 133).

Em tempos de Covid-19, estar na rua é algo não só negligente, como punitivo. O outro nunca esteve tão em evidência. O medo do contágio gerou desassossegos em todos, o medo da morte se tornou cada vez mais evidente. Mas é preciso reconhecermos que a letalidade perde o caráter universal em terras brasileiras. A morte por Covid-19 tem classe e cor. Categorias essas presentes nos corpos das minhas colaboradoras. Ser negra e pobre – comorbidades já engendradas a esses corpos – tornam-se o alvo mais fácil à ausência de projetos públicos de saúde.

No Brasil, marcadores de classe também estão ligados à raça, uma vez que segundo dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, em 2018, pela pesquisa “Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil”, 75% das pessoas que vivem na extrema

³⁰ Ver: ABREU, Caio Fernando. *Dama da Noite*, p. 95.

pobreza são autodeclarados como negros ou pardos³¹. As disparidades sociais impostas em nossa sociedade tornam tais sujeitos mais vulneráveis a endemias. Dessa forma, desfavorecidos socioeconomicamente são condicionados a trabalhar em empregos informais e carecem de recursos financeiros necessários para um autoisolamento.

A intersecção entre pobreza, frequência na informalidade do trabalho e precarização nas condições de vida atingem esses corpos e convergem para as condições de saúdes dessas mulheres. Assim, ainda que esses corpos sejam suscetíveis ao vírus, é a construção social que criamos que determina a preservação de seus corpos ou não.

O coronavírus nos colocou diante de um espelho de consequências e provocou o exercício de olharmos para as forças produtivas que provêm nossa existência, ou seja, nossos corpos. E isso não é um exercício dos mais fáceis.

A construção de imagens sobre ser velho em tempos de Covid-19 promoveu uma violência simbólica tão traumática quanto a violência física que estes sujeitos sofrem. Concepções limitadas, ultrapassadas e sobretudo problemáticas sobre a velhice saíram do casulo e viraram piada em grupos de família e figurinhas de Whats App. Segundo Carlos Eduardo Henning:

Embora nas últimas décadas tenham surgido discursos mais positivos sobre a velhice refletidos em noções como “terceira idade”, “melhor idade” “velhice ativa” e “juventude como estilo de vida” tal fluxo de imagens em muitos casos reatualiza a ideia de pessoas velhas como sem autonomia, subjugadas, com capacidade de agência, racionalidade e bom senso questionadas. (HENNING, 2020, p. 150)

Imbricado nesse horror, vários discursos governamentais têm banalizado a ideia de idosos como um “fardo social”, produzindo percepções preconceituosa e perigosas de que vidas em envelhecimento seriam dispensáveis, pouco relevantes, indignas da proteção coletiva e do Estado. Quem envelhece, portanto, se tornaria um ente pluripotente, ao mesmo tempo que é um problema social demandando políticas públicas, prioridade na vacinação, também é uma existência jocosa e risível, uma oferenda sacrificial à economia. Esse conjunto de questões, além de sinalizar alterações discursivas tem criado uma arena permissiva para sérias e cruéis práticas de violação de direitos humanos de pessoas idosas; sedimenta-se aí mais uma formatação da necropolítica.

³¹ VER: Instituto Brasileiro de Geografia e estatística (IBGE). Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. 41ª ed. Brasília: Estudos e Pesquisas: Informação Demográfica e Socioeconômica; 2018.

Achille Mbembe (2011) considera tais atitudes como uma necropolítica à brasileira tendo em mente o poder e a capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer. O filósofo, utilizando o conceito foucaultiano de biopolítica, trabalha a ideia de que fazer morrer ou deixar viver faz parte de projetos eugênicos de governo. Nesse sentido, o Estado exerceria um controle sobre a mortalidade como revelação e manifestação em si do poder, produzindo, entre outras questões, o “assassinato do inimigo” como um objetivo primeiro e absoluto. Deixando agir o vírus, só os fortes sobreviverão. “É a morte morrida e a morte matada”. Goebbels ficaria orgulhoso.

Valmira me diz que o medo de morrer, de “pegar doença”, produz um cuidado de si, uma prevenção. Foucault nos traz tal ideia ao dizer que todo o discurso propagado ao sexo, pondo-o em uma zona endêmica, gera um efeito preventivo, asséptico. Mesmo em espaços insurgentes como a calçada e a cama, há uma docilidade nos corpos dessas mulheres. Valmira, em uma postura quase maternal me diz:

(...), a prostituta se cuida mais que uma mocinha. A mocinha vai pra balada encontra um boy e pronto, ali ela bebe, se droga e vai pro motel. Ali ela transa sem camisinha. Ali ela engravida. Ali pega uma doença. Ela pega uma sífilis, entendeu? A prostituta só vai pra cama com camisinha. Eu tenho 15, 16 anos com a minha esposa, ela nunca pegou uma coceira. Nós “se penetra”, nós se chupa, eu beijo na boca dela, ela beija na minha. Eu tenho um pênis em casa pra “mim” usar com ela. Então, a prostituta hoje se cuida mais do que a casada, a casada ela confia demais. Porque o homem quando ele sai pra rua, como eu te falei oferece dinheiro pra transar sem camisinha. (VALMIRA, 2020).

Ao trazer suas narrativas, Valmira reproduz um discurso muito dirigido às prostitutas na tentativa de construir binarismos ao corpo feminino. Os cuidados da prostituta versus os cuidados da “mocinha” revelam que mesmo em condições de vulnerabilidade e marginalização, seu ofício possibilita uma certa assepsia, uma certa ética, impondo limites simbólicos necessários no exercício e na continuidade do trabalho. A rua é pública, seu corpo não. Valmira continua:

E se ele pega uma que não usa droga, que é facinho de usar droga, ele vai conseguir transar com ela sem camisinha e é aí que está a doença. Aonde ele vai transmitir pra esposa dele, que tá lá na casa dela. E ela confia no esposo e ele vai transar sem camisinha com aquela noiada né? Agora, existe os locais das noiadas, existe os locais das garotas certas. Aquelas de programas certos e existem aquelas bagunceiras, que vai por cinco reais, as que fumam pedra, que vão por dez reais. Tem homens que ainda ficam aqui, que entram com as mulheres fedorentas. E a gente vê homem arrumado entrando apenas pra se saciar (VALMIRA, 2020).

O uso de drogas é um forte elemento segregador na vida dessas mulheres. Resvalada no corpo, o uso da droga é o primeiro a ser percebido quando a prostituta é solicitada. Sua vulnerabilidade a entorpecentes, aciona-se a uma segregação geográfica, pondo-a mais vulnerável à violência física e até à morte. Por ter mais experiência Valmira me relata que há uma “rota” dessas meninas do uso de drogas à miséria absoluta:

Eu tenho pena, das meninas que se drogam. Muiiiita pena. Porque hoje elas começam com a cocaína, amanhã ela não tem mais dinheiro para a coca, depois ela vai pro crack. Do crack a dona do ambiente não vai querer mais e ela vai se tornar uma ‘noiada’, como no caso que aconteceu a alguns dias que faleceu uma menina que era *stripper* de uma boate muito conhecida aqui do Centro e aí ela consumiu muita cocaína só que ela caiu no crack, do crack ela veio pra rua e poucos dias ela foi morta. Passou até na televisão. (VALMIRA, 2020).

Esse último relato de Valmira foi feito a pedido dela; acionada a falar das experiências de violência física presentes nas ruas, no quarto, ela volta à temática do uso de drogas, amplia a pergunta feita e reconhece na ausência do Estado em construir políticas públicas a maior das violências. Essa trajetória do uso da cocaína nos quartos com clientes à morte por abuso do crack nas ruas, nos revela um caminho de vulnerabilidade e perigo a quem não vê outras alternativas de fuga.

Se por um lado, a pandemia recortou minha presença em campo, ao ser posta em análise, revelou mais problemáticas e mais vulnerabilidade aos sujeitos compulsoriamente expostos a ela. Meu retorno ao campo me trouxe uma Valmira com mais cuidados e mais temores:

Eu fico com medo. Não adianta ser apenas vacinado, tem que ter máscara. Porque nesse quarto abafado o vírus pode estar aqui dentro. Eu sempre exijo máscara. (...) Tá difícil porque fazemos várias coisas sem a máscara. E outra, tem coisas que eu aceitava, mas agora eu não aceito por causa da pandemia. O boquete, por exemplo, o cara fazer em mim, por exemplo. Eu não aceito mais. Outra coisa lubrificar a camisinha com a saliva, não tem como, não dá mais pra existir isso. E a maioria quer que a gente entre sem a máscara. Eu não tiro. A não ser pra cliente antigo que eu tenho uma certa confiança. (VALMIRA, 2021)

Valmira descortina aqui a cultura negacionista e negligente vinda de seus clientes que alimentadas pela ausência de um plano amplo de saúde, ganha força em um governo que promove a ideia de masculinidades autoritárias e fortes personificadas no presidente. O temor de Valmira desvela a necessidade da implantação de estratégias de melhoria de vida da

população negra e periférica não só durante a pandemia, como também após sua passagem, produzindo uma cultura de saúde, promovendo uma qualidade de vida.

4.5 “No vai e vem dos teus quadris”: limites corpóreos na prostituição

De todos os matizes que as relações sexuais dentro da prostituição podem promover, do sexo repulsivo e sórdido ao mecânico ou com tesão, experiências corporais são promovidas, apresentadas, coreografadas, no ir e vir de performances que possuem uma racionalidade e uma eficácia simbólica. Ou seja, é no corpo dela que ocorre o permitido e o não permitido nas relações sexuais. Tais reservas são expostas em um ser moralmente em construção que mesmo no preservar do seu corpo, o expõe ao toque do outro. Ora frustrando o cliente, ora evidenciando a autonomia corporal da meretriz.

Vale ressaltar que nem tudo no programa é submetido pela razão econômica, Marcel Mauss em *Ensaio sobre a Dádiva* (2013), nos diz que o que entra em processos de troca são muito mais do que simples mercadorias e elementos materiais. Valmira, por exemplo, impõe seus limites corporais com base em vários critérios, entre eles a delicadeza:

(...) se ele tiver delicadeza eu faço completo, mas se não tiver, não faço. Se ele disser que tá pagando, que têm que ser do jeito que ele quer, eu não faço. Comigo têm que ter educação, do jeito que eu trato ele eu quero que ele me trate também. O dinheiro é bom, mas aquele trauma de um homem fazer anal com você, bruto, na ignorância, faz você ter nojo daquele dinheiro. Por isso que eu gosto do normalzinho mesmo, aí sim, aquele dinheiro vai ser uma glória pra mim. (VALMIRA, 2021).

Outros limites também se apresentam como divisores simbólicos encontrados por exemplo na negação do beijo na boca, no não tirar a roupa toda, no uso do preservativo, no evitar do orgasmo, o não dormir com o cliente, o não cobrar pelo programa e no demonstrar dos gestos carinhosos.

O não dormir com o cliente é um importante divisor que traz à tona a fluidez desse limite que por vezes não é conseguido conscientemente ou inconscientemente na relação que se estabelece entre o cliente e a prostituta, assumindo também uma vulnerabilidade que a prostituição apresenta. A formação de alianças aqui é cabível nas diversas relações sexuais e evidenciada na prostituição. Para Michel Foucault:

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. (FOUCAULT, 1988, p. 101).

No quarto, as relações sexuais são promovidas com regras sobre o uso do corpo. Regras e valores variáveis na tabela, não muitas vezes respeitadas, inclusive. Os sexos anal, oral e vaginal possuem valores diferentes, variando entre meretrizes e clientes. Podem ser feitos/cobrados pelo ato isolado ou pelo “serviço completo”. Resguardando assim um corpo ainda a ser exposto. Para Eliane Pasini:

A compreensão dessas regras é fundamental, pois, inscritas nos corpos, elas dão visibilidade tanto à performance dessas mulheres na prostituição como à algumas distinções em suas relações sociais. As práticas das garotas em relação aos clientes são constituídas e constituintes das regras específicas de ser uma garota de programa, da organização do ponto e do seu entendimento da prostituição. No cotidiano, essa relação poderá ser realizada de outras formas e as regras poderão ser transgredidas (PASINI, 2015, p. 190).

O sexo anal e o sexo oral - práticas que são mais procuradas pelos clientes das minhas colaboradoras – revelam performances não permitidas às suas esposas. E nem à algumas putas. O sexo anal, por exemplo, produz um desgaste corporal além de uma perda relativa de poder da puta; já o “boquete”, segundo Valmira “é fácil e rápido!”³², permitindo um controle da prostituta sobre o ato sexual. De passiva e controlada ela passa a ser a ativa controladora. Valmira (2020) me questiona e revela que há também fronteiras no prostituir:

Já pensou você beijar todo homem? A gente se transmite doença na boca também. Transar sem camisinha... nunca! Nem pra colocar a cabecinha, (...), fazer o boquete sem camisinha até o pênis endurecer: não existe isso! Não pode, porque tudo transmite doença. Se uma pessoa vem pra mim e chega e me oferece 500 reais, “eu vou te dar 500 reais só pra mim meter, mas na hora de gozar eu boto a camisinha ou gozo fora”, eu não vou, porque essa pessoa ela não tá com saúde, pra ela tá oferecendo muito, é pra desconfiar. Então eu prefiro normalzinho mesmo, do jeito que eu gosto mesmo, não pra não fazer o que eu não gosto; eu digo assim: eu faço só oral e vaginal. (...). Até mesmo

³² Vale ressaltar que a posição controladora do sexo oral é variável com a iniciativa do gesto. Em uma relação heterossexual, por exemplo, se a feação começa por iniciativa do homem, sem muito cuidado, exigida de maneira áspera e brutal, é vista como a forma direta de dominação masculina. A mulher, no entanto, mantém o papel de sujeito ativo da relação quando sugere o sexo oral, controlando o ato e o cliente.

porque eu gosto de dar o de trás só pra minha mulher mesmo. (VALMIRA, 2020).

Sobre limites, o permitido e o não permitido, Mary Douglas, em *Pureza e Perigo*, nos diz que esta é uma reflexão sobre a relação entre ordem e desordem, ser e não ser, vida e morte. Assim, o limite corporal de Valmira assume um caráter positivo, acionando uma margem de manobra³³, ou seja, uma alternativa para se definir e saber o que quer em meio à “desordem” da imposição masculina sobre seu corpo. “Se a sujeira ofende a ordem, eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente” (DOUGLAS, 1976, p. 12). Para Anthony Giddens:

O controle regular do corpo é um meio fundamental através do qual se mantém uma biografia da autoidentidade. [...] Todos os homens, em todas as culturas, preservam uma separação entre suas autoidentidades e as “performances” que fazem em contextos sociais específicos (GIDDENS, 2003, p. 59).

Interessa pensarmos aqui o quanto essas mulheres estão expressando relações diversas, mesmo apresentadas em um repetitivo ato. A lógica da preservação do corpo da prostituta está na separação que ela faz entre o amor e o sexo. Dessa forma, tais mulheres racionalizam seu trabalho e estabelecem um controle através do seu corpo, a maneira de experienciar sua vida tanto na prostituição quanto fora dela. Valmira faz a distinção entre afeto e programa, assim como os sujeitos envolvidos nessas relações:

Eu não me envolvo com homem casado depois daqui. Eu não sou amante, eu sou prostituta, é diferente. E outra, eu sou lésbica. Eu gosto mesmo é de mulher. Então, nem venham com essa de querer ficar depois comigo. (VALMIRA, 2021).

A definição que Valmira faz aqui quebra estigmas até então lançados às prostitutas. A ideia de que estas fogem à ótica do trabalho e são reduzidas a promiscuidade – afetando outras famílias - vai a falência quando Valmira se diz desapegada de qualquer produção de afeto ou posse almejada pelo cliente. Valmira expõe a fragilidade da ideia de conquista sexual vinda dele, anulando-a e em um fragmento de um discurso amoroso se declara lésbica.

³³ Ver: Gilberto Velho (1999).

4.6 “E a população vadia ficou sem nada para vender além da própria pele”³⁴

Momentos de crises exigem ideias, revelam verdades, desvelam poderes. Com o início da pandemia, gestores públicos não apresentaram pudores ao insinuar o sacrifício dos mais velhos como saída inevitável e houve até quem lembrasse o impacto positivo sobre as contas da Previdência. Uma verdadeira balada para Narayama, deixando o envelhecer no alto da montanha para morrer.

O conceito “feminização da pobreza” cunhado por Diane Pearce e entra no escopo da pesquisa por ser uma das maiores circunstâncias que condicionam muitas mulheres a entrarem na prostituição e a permanecerem nela. Para Pearce³⁵ (1978), este é um processo que se inicia quando a mulher com filhos passa a não ter mais marido ou companheiro morando no mesmo domicílio e se responsabilizando pelo sustento da família e tem que, sozinha, manter a si e a seus filhos.

Valmira me diz que a pandemia a fez vender sua cama de casal e viver “só pra pagar o aluguel”. Seu auxílio emergencial demorou pra ser analisado, mas ainda assim lhe deixou na mão. A volta às ruas, reivindicada na mídia televisiva, gerou popularidade e exposição. Em nosso último encontro³⁶ me diz que se a calçada já era concorrida, agora ficou mais:

Sempre foi concorrido, mas agora tá mais. A concorrência tá tão terrível que se você bota seu preço, a outra não tá nem aí, ela põe mais barato. Por exemplo, se eu cobro 100, o cara olha pra mim, olha pra ela e ela acena pra ele e diz que faz por 50. Aí, o cara termina indo com ela, porque tá mais barato. E o homem, não tá aqui pra se apaixonar, mas pra se aliviar. (VALMIRA, 2021)

O desemprego estrutural no país, deixou fora do mercado de trabalho 14, 8 milhões de brasileiros³⁷. Tal realidade os empurra pra miséria, subempregos e criminalidade. Valmira me diz que temendo que sua filha mais velha “se metesse em outro tipo de coisa” a indicou para a prostituição:

(...) O povo fala: “meu deus uma filha na prostituição? Será que ela acha bonito?” Gente não é achar bonito, é não querer ver sua filha se meter em outro tipo de coisa já que ela tava necessitando. Tipo, vender drogas. Eu disse:

³⁴ Ver Karl Marx. O Capital: Crítica da Economia Política (Livro 1). São Paulo: Boitempo, 2017.

³⁵ Seu pressuposto era o de que “a pobreza está rapidamente se tornando um problema feminino” (1978, p. 28)

³⁶ Dia 21 de julho de 2021.

³⁷ <https://www.correiobraziliense.com.br/economia/2021/07/4934787-desemprego-segue-em-alta-e-chega-a-147-milhoes-de-brasileiros.html/> Acesso em 12/07/2021.

“minha filha eu vivo essa vida, mas eu durmo com a cabeça tranquila, acordo com a cabeça tranquila e não vai ter ninguém pra lhe prender e você não vai passar vergonha. Hoje a sua mãe sai na televisão, no Youtube reclamando sobre o lockdown e revidando. Por que os motéis acabaram fechando. Com motel fechado, a gente não tinha onde trabalhar. Eu pelo menos, que só faço no motel.” (VALMIRA, 2021).

Diferente da mãe, Mayara não trabalha durante o dia, nem no mesmo ponto. Seus programas são noturnos e acionados por redes sociais. O recorte etário é um dos dispositivos que registram as diferenças do programa entre mãe e filha, mas não o único. Se Mayara se esconde através de perfis em aplicativos, Valmira se exhibe em praças e calçadas.

Se o processo de envelhecer nos possibilita o revelar das paixões, desvelando a frágil liberdade que a velhice traz, por outro lado exaspera as necessidades do corpo velho, pela impossibilidade de satisfazê-las. O corpo envelhecido não é mais o mesmo a ser docilizado e servir o “exército industrial de reserva” (MARX, 1967), porém assim como tantos outros corpos, têm frio, têm fome, têm pressa.

Visto no Brasil como um capital, o corpo é talvez o mais desejado por indivíduos das camadas médias urbanas e das camadas mais baixas que percebem o corpo como um veículo fundamental para a sua ascensão social e uma forma importante de capital no campo do trabalho, no campo do casamento e no campo erótico.

Pierre Bourdieu utiliza a noção de capital corporal (1987), afirmando que o corpo pode funcionar como capital para a obtenção de lucro, concedendo ao dominado uma espécie de valor de si. Por ser um lugar de prática, de invenção e de improvisação de condutas ajustadas às situações impostas, o corpo é objetificado e torna-se a moeda de troca nas transações que o exploram. Daí o uso destes para fins lucrativos.

Tal reflexão empreendida por Bourdieu nos faz pensar o corpo como lugar de senso prático e como um lugar de aposta, de investimento, de poder e de dominação, anulando prismas dos corpos apenas como máquinas, mas também vendo estes como capital.

Entre tantas violências, o capitalismo domestica nossos corpos de acordo com o que lhe é conveniente e utiliza nossas diferenças de sexualidade, gênero, étnico-racial e geracional como arma de desassociações, de hierarquização de opressões que lhe favorecem. Com o corpo na condição de objeto, sua valoração vai perdendo fôlego quando ele está envelhecendo.

A exibição do corpo prostituído e envelhecido desvela uma Teresina carregada de uma censura às rugas e presa aos interesses do mercado. Com olhos cheios de fúria, traços visíveis do envelhecimento se tornam marcas de fraqueza por questionar sinais de uma derrota e por si

só são moralmente condenáveis. À luz desse julgamento, ter a coragem de ostentá-los tonifica a obscenidade da prostituta. Já não bastam serem putas, ainda estão velhas.

O corpo mercantilizado deixa de ser humanizado e torna-se máquina. Passível de tornar-se obsoleto como toda máquina. E é na condição de máquinas, é na alienação, é na exclusão, que corpos negros, indígenas, trans, periféricos e feminilizados se cruzam e se tornam alvos primeiros de execuções públicas em tempos pandêmicos. Para Márcia Fontes:

(...) quase como a hierarquia teológica de Santo Agostinho, os corpos que mais distanciados estiverem como corpos disponíveis à execução (...) dessa racionalidade do capital, mais dispensáveis são. Se não podem ser abstraídos como capital variável, são corpos improdutivos, inúteis. Nisso se incluem os idosos, cuja força física já foi sugada e esgotada como força de trabalho; a massa de contingentes que não é integrada ao mercado pelo próprio sistema de exclusão que sustenta esse modo de produção desde o seu início que, em nossa população marcada duramente pela desigualdade racial, é predominantemente de negros; e os corpos indígenas. E, no contexto de pandemia, haja vista o desprezo e desamparo por essas classes de corpos por parte do poder público executor dessa racionalidade, se eles não sobrevivem é apenas proveitoso, uma vez que não serão aproveitados como mão de obra. (FONTES, 2020. p. 08).

Valmira, reage e expõe em suas falas a realidade do desemprego estrutural da capital, seu estar na rua é pra prover o lar em que vive, vide que sua companheira também procura em outros campos uma forma de trabalho. Atuando em vários espaços a fim da conquista do emprego, Valmira (2020) fala: “Têm muita gente que fala: ‘vão trabalhar, vão caçar um lavado de roupa’. É fácil dá emprego pra todo mundo né? Todo mundo que passa quer dá um emprego pra nós, mas cadê o emprego? Na hora não existe”. E segue:

Já botei placa na prefeitura pra trabalhar de gari, já trabalhei pra candidato pedindo promessas pra trabalho, já pensei em sair daqui, já botei espetinho aqui no Centro, a prefeitura tomou meu carro, entendeu? Já, já lavei carro na beira do rio eu e minha esposa, entendeu? Do que você imaginar, eu já fiz na vida. (VALMIRA, 2020).

A lógica da prostituição segue a lógica da “ida ao Centro” no começo de mês. Pagos no quinto dia útil do mês, Valmira me diz que é certo que nesse período, a clientela aumenta e procura seus serviços:

Começo de mês é ótimo, tá todo mundo ganhando dinheiro; os velhinhos vêm, todo mundo ganha dinheiro. Final de mês é mais pros clientes certos. Eu tenho contatos de clientes certos que liga perguntando se eu tô. Amanhã é dia de eu

me encontrar com um que já é certo. (...) E mais ou menos assim, não vou mentir não, se desse pra fazer assim por telefone escondido eu faria, eu não vou mentir. (VALMIRA, 2020).

A lógica do trabalho para Valmira expõe o quanto a prostituição atravessada por recortes de classe, raça e geracionais revelam sujeitos complexos e desmontam hierarquias e remontam vulnerabilidades. Em um mundo de Deus-Dinheiro nem tudo é pecado.

4.7 Noites de Valmira

Pobre, romântica, ora ingênua, ora raivosa, esperançosa, sonhadora, cômica, frágil, brava, lutadora, com uma forma totalmente incomum de expressar sua sexualidade advinda da necessidade da sua profissão. Aqui falo de Valmira, mas também de Cabíria. Representação empírica e cinematográfica do prostituir, essas duas mulheres se cruzam na minha escrita por compartilharem além de experiências particulares o olhar pra si carregado de esperança.

Quem é Valmira? Quem é Cabíria? Ao encontrá-las na rua e na tela senti um alvoroçar de múltiplas sensações, que iam da expectativa à realidade tórrida e me vi limitado por não poder perceber mais do que estava ali na minha frente. Encontrei elas entre Becker, Jorge Amado, Goffman, Patrícia Hill Collins num caminho habitado por seres que viviam na contra luz, unindo-nos em um tênue fio de reminiscências, desejos e memória.

Federico Fellini dirigiu *Le notti di Cabiria* em 1957. Nele, o diretor, ao mesmo tempo que nos mostra o cotidiano excludente e marginalizante de uma prostituta nos subúrbios de Roma, oculta sua realidade com noites divertidas e descompromissadas; semelhantes a seus sonhos, Fellini desvela sociologicamente sociedades devastadas pela miséria humana. Para Scamparini:

(...) Fellini não deixa de abordar em seus filmes aspectos sociológicos, academicamente pouco estudados como parte de seu rol temático, mas tão importantes na trama de suas histórias. Assume-se que a carência de observação científica sobre o emaranhado de significações nos filmes de Fellini seja reflexo de sua poética, cujo onirismo é, a nosso ver, um dos aspectos que distinguem seu cinema e que localizam mensagens em um nível subjacente da comunicação (SCAMPARINI, 2011, p. 5).

Valmira, nossa Cabíria da vida real, têm em suas falas sonhos que projetam uma mudança de vida, senão isso pelo menos uma mudança de emprego. Entre ceder sua condição de prostituta para realizar seus desejos, Valmira me diz:

Eu penso em largar assim se eu arrumar um emprego fechado. Agora pra mim trabalhar assim em casa de família, aguentando as coisas, eu não vou! Não vou mentir! A maioria desses que têm que dormir em casa, eu não vou. Não dá pra mim. Agora se eu arranjar um emprego de carteira assinada na Prefeitura, trabalhar como gari, seja lá como for, eu aceitaria sim. Sairia sim dessa vida. (VALMIRA, 2020).

Cabíria e Valmira são vítimas das trapças de homens que vendo suas fragilidades a desabam pro abismo inexistente nos contos de fada. Se Giorgio empurra Cabíria no rio Tibre, o esposo de Valmira a empurra pra rua. Mas ambas sobreviveram e fizeram do único campo que lhe acolheu - a prostituição -, um espaço de inocência, mesmo com tanta brutalidade e violência ao seu redor.

Valmira e Cabíria dividem o mesmo espaço: a rua. Uma em uma Teresina pandêmica, a outra em uma Roma pós-guerra. Prédios e lojas rodeiam-na, uma é dama do dia, a outra dama da noite, ambas mariposas, putas, mulheres da vida, rameiras. Paradas ou em movimento, são nas ruas, nos motéis, nas esquinas e nas praças que saem da invisibilidade de cidadãs para acionarem suas visibilidades de sujeitas. Suas colegas de ofício potencializam as mesmas forças e até as mesmas expressões. Diferentes corpos e seus adjetivos se mostram e se escondem com homens e mulheres. Não têm como voltar pra casa sem delas lembrar.

Os dias e as noites de Cabíria e Valmira são vivenciados em interessantes prismas. Enquanto as noites são alegres e divertidas para Cabíria nas ruas, Valmira as vive na companhia de sua esposa e seus seis cachorros na sua casa, sete agora; os dias para as duas são marcados pelas decepções, pela sorte no trabalho e por conflitos de existência. Se na película há oscilações entre o cômico e o dramático, noites e dias, Valmira também as percebem em um ofício onde a sorte aproxima-se do trágico. Mas ainda assim sonham. Valmira me diz:

Eu nunca digo que eu vou parar. Eu tenho o sonho de deixar né? Mas pra deixar eu tenho que realizar meu sonho de ter uma casa. Eu quero juntar dinheiro pra comprar uma casinha. Porque tá com 15 anos que eu moro de aluguel. (VALMIRA, 2021).

De um lado da calçada vejo Valmira fugir do sol e atrair clientes, trocando o apoio das pernas no muro da esquina, ora era a perna esquerda, ora era a perna direita que a sustentava e a fazia descansar, com sua garrafinha de água procura se hidratar numa terça-feira quente de fevereiro em Teresina. Na tela, do outro lado da calçada vejo Cabíria remexer suas nádegas de um lado pro outro diante de uma pequena janela de um grande hotel na Via Veneto e, de costas

para a rua, começa a dançar rebolando os quadris. Gestos de eroticidade chegam a passar despercebidos já que entre o erótico e o cômico há uma linha tênue que ambas parecem não saber administrar.

Ambas – a seu modo – performam, como se tivesse um grande público a observá-la. Eu estava. Damian Pettigrew concordaria comigo; Pettigrew (1995, p. 120) nos diz que: “A mulher, para o homem em geral e em particular para um criativo, está em intercâmbio com uma fonte de inspiração, qualquer coisa de profundamente nutritiva.”

Por minutos, me reconheci no mágico que buscando atração para o seu espetáculo/currículo, almeja encontrar em Cabíria respostas cínicas e caricaturais. Perdemos. Embalada por gestos de timidez e afeto, conduzida pelo silêncio do desbravador, Valmira/Cabíria desperta da ilusão de si, do teatro que interpreta nas ruas; passa agora a narrar uma história, sua própria história, repleta de desejos, segredos, lacunas; sem tirar uma peça de roupa se despe na minha frente, revelando seus sonhos, seus anseios, sua intimidade. Valmira/Cabíria “se despem”, mas quem estava nu era eu.

Olho o obsceno espetáculo/diálogo no qual segredos são revelados; cego de tanto ver prostitutas representadas em variadas linguagens, me perco na fala da prostituta real, desencontrando-me da imaginação projetada; estou de frente pra ela, sem profundidade, sem perspectiva. Nas noites de Valmira/Cabíria não há espaços para quem não está pronto pra lidar com o real. Para Mendes:

Noites de Cabíria apresenta em seu leito fílmico a teleologia de uma mulher visionária ao seu próprio inferno, dado que ela é refém da desventura, e à sua salvação, motivada essencialmente pelo gesto final emocionado de tirar o espectador da sua posição de voyeur e o inserir na fábula como o olho do espírito que vê o reflexo de si mesmo no outro (MENDES, 2013, p. 194).

Para além de neorealismos, Cabíria e Valmira são esperanças em tempos mortos. Valmira sonha com o desempenho da filha mais nova em concursos públicos, Cabíria com o fato de sobreviver e saber que ainda pode sentir algo. Esperançar é a palavra de ordem das duas. Se não é isso que o sorriso de Cabíria ao final da projeção significa então não sei mais o que pode significar.

4.8 Com amor, Valmira

O que procurei perseguir durante todo esse trabalho foi trazer a experiência de envelhecer em um corpo prostituído, trazendo a trajetória de Valmira como lócus de análise para a pesquisa, porém, ao tomar sua trajetória como fio condutor não significa aqui que o enfoque principal seja conhecer apenas sua singularidade subjetiva, mas sim, seu meio, seus entornos.

A trajetória de Valmira foi desenhada sobre categorias que foram emergidas na sua narrativa, no seu corpo, tendo destaque o campo do trabalho, do sexo, do envelhecer e das relações afetivas que construiu em campo. Tais conceitos só foram possíveis de serem analisados a partir de leituras que me possibilitaram uma interpretação, mas sem Valmira nada disso seria possível.

Ouvir Valmira falar de si, do seu corpo, é perceber o outro se metamorfoseando, é se perceber metamorfoseando enquanto escrevo esse texto, enquanto passo pela Praça da Bandeira. Falar de Valmira me provocou sentidos. Para Geertz:

(...) a maior parte das pesquisas em ciências sociais envolve contatos diretos, íntimos, e mais ou menos perturbadores com os detalhes imediatos da vida contemporânea, contatos de um tipo que dificilmente pode deixar de afetar a sensibilidade das pessoas que o realizam (GEERTZ, 2001, p. 31).

Valmira é atenta aos sinais e numa pedagogia da oprimida, lança falas às mulheres que virão. O estudo que não concluiu se torna a base da transformação e é ela quem indica à outras tantas mulheres a educação. “Se essa moça têm uma família boa, tá estudando, continua estudando e outra não se ‘impregne’ agora em relacionamento não. Vá primeiro no seu estudo, porque se eu tivesse estudado eu não estaria aqui não”, me diz.

Há algum tempo a Editora Elsevier tinha lançado uma coleção intitulada “Cartas a um jovem”. Como o título sugere seria uma carta onde conselhos, truques e desejos de pessoas experientes em diferentes áreas seriam oferecidos a jovens escritores, jovens atrizes e outras tantas categorias que viriam. Como uma carta à uma jovem prostituta, trago aqui dizeres de Valmira às jovens que virão. Consciente de que a prostituição não se finda em rápidas soluções, Valmira traz sua experiência como um ponto de observação para outras mulheres e aconselha:

Pras prostitutas é que ela dê valor ao trabalho dela porque isso aqui é um trabalho por mais que a sociedade não aceite ou julgue, mas é um trabalho, entendeu? (...). Que elas guardem o dinheiro delas, as que tão começando

agora, valorizem agora, porque quando chegar nos 45 anos, não ganha mais quando ganhava nos 23 anos. Isso aconteceu comigo. Eu não ganho mais aquele dinheiro que eu ganhava lá atrás (...) (VALMIRA, 2020).

Relacionamentos afetivos também ganham pauta nos conselhos de Valmira. O relacionamento abusivo que a fez sair de casa e ir para a prostituição desvela a construção de uma moral sexual que a acompanha e de toxicidades em relacionamentos. “Como uma segunda pele, um calo, uma casca” Valmira assume potências e falências que a vida lhe deu. Em tempos de vida para consumo, percebe que tudo é prostituição.

Pras meninas que não são prostitutas, que são filhas, que são estudantes, estude! Quer namorar, namora, mas não caia nesse de dizer assim: ‘amor, tô precisando de um tablet, de um celular bom’ e ele fala: ‘eu vou lhe dar, mas vambora sair hoje, vâmo curtir’; você vai curtir com ele, você vai transar com ele, ele vai lhe dá um celular, é prostituição, você tá trocando por sexo. A maioria são universitárias. E é prostituição do mesmo jeito, se ele tá lhe dando as coisas e você tá transando, é prostituição. (VALMIRA, 2020).

Se denominar prostituta, assumir suas vulnerabilidades, é também declarar sua potência e Valmira faz isso. Sua política nas ruas a faz protagonista de si e a tira da lógica da subalternidade imposta pela prostituição. Valmira nos diz:

Eu prefiro eu que venho pro Centro dou minha cara a tapa pra sociedade, fico numa esquina conhecidíssima, perto da Americanas, no Centro de Teresina. Da família têm pessoas que me conhecessem e me ver. (...). Então, eu não tenho vergonha. (VALMIRA, 2020).

A vida de Valmira não se finda nas ruas, nem no estigma de mulher pública. Seus 47 anos a reservaram momentos de glória e dor. A mesma Valmira que satisfaz o cliente no quarto, sente a falta do filho morto. Nesse confronto com a morte do filho, valoriza a vida que têm.

Passei dois anos e 5 meses mais ou menos, dentro do HUT. Ele pegou 6 tiros, ficou cadeirante, nós cuidamos dele eu e minha esposa, cuidamos dele 5 anos e 7 meses. Ele deu problema no pulmão, do pulmão foi pra hemodiálise, atingiu os rins (...) e ele chegou a falecer. Mas foi uma luta muita boa, porque eu aprendi lá dentro o valor que a vida tem e que o dinheiro não dá. É por isso que hoje eu me previno; o dinheiro não me compra, ele compra o que eu tô dizendo, mas ele não me compra mais do que a minha postura. Tipo assim, eu cobro 100 porque eu vou fazer isso e acabou, o cara vêm e me dá 300 porque quer que eu faça isso, não, ele não vai me comprar! (VALMIRA, 2020).

Em uma análise fria, já que esta foi uma das últimas perguntas que lhe fiz, quase de surpresa, fora do roteiro já apresentado, Valmira desnuda a prostituição. Ali não é bagunça. É só pra fortes. A culpa imposta a quem se prostitui ganha carne e revela desejos. Ao mesmo tempo que lamenta, Valmira reconhece: seria outra se a vida também lhe fosse outra.

A lição que eu aprendi hoje é que eu me arrependi de não ter estudado. E isso é uma grande lição. Se eu pudesse voltar, eu voltaria e teria estudado, porque eu só vim pra cá porque eu me decepcionei com os homens, com o meu marido. (VALMIRA, 2020).

O discurso apresentado aqui por Valmira denuncia a ausência de políticas públicas que afetam majoritariamente mulheres pobres e pretas. A educação, elemento para a inclusão social de Valmira ganha ares utópicos, distantes. A falta do ensino básico a fez vulnerável à relacionamentos abusivos e a se prostituir. Valmira sabe na pele que pobreza têm rosto de mulher.

CONCLUSÃO

A impressão que em mim permanece ao alcançar essas considerações finais é a de que, por um lado, como canta Paulinho da Viola, “eu não posso explicar meus encontros, ninguém pode explicar a vida num samba curto” e por outro, mesmo se fosse possível, ainda parece que fica de fora do texto um sem-número de problemáticas que poderiam ser potencialmente interessantes de trazer à luz, descrever e analisar. Apesar disso, há momentos em que é necessário fazer escolhas, definir recortes, assim como estabelecer um ponto final e cá estamos.

“A velhice não é uma conclusão necessária da existência humana, mas sim a denúncia do fracasso de nossa civilização”, disse Simone de Beauvoir (2018) sem imaginar que o ministro da Economia culpabilizaria anos seguintes o aumento da expectativa de vida como o motivo do fracasso de sua gestão.

Pensar a velhice pelo corpo de mulheres que se prostituem é reconhecer suas lutas diárias e de que seus corpos buscando ganhar fôlego no mercado sexual, mesmo objetificados revelam potências; é reconhecer o envelhecer como existência e como perspectiva de existência, já que ser vista é o que as faz vivas. Há algo heroico no reconhecer de suas velhices.

Não tive a pretensão de “explicar a vida” de minhas colaboradoras em seus amplos e profundos aspectos - uma tarefa, de todo modo, difícil de ser executada - tendo optado pela análise mais modesta de alguns elementos os quais atravessam recorrentemente as relações ali desenvolvidas. Falar de sexualidade, de prostituição e dos processos de envelhecimento em tempos complexos e difusos exige muito de todos. Exercício este, aliás, que desde o início me pareceu desafiador em seus próprios marcos.

Marco-me como um homem periférico, gay, a trabalhar a prostituição feminina e corroboro com os argumentos de Joice Berth (2018) quando esta fala da necessidade de que diálogos em prol da redução de disparidades sociais aconteçam por todos, visto que o empoderamento, termo cada dia mais vago, não deve abranger apenas àqueles diretamente afetados pela violência e pela opressão, tampouco pelo seu gênero.

Ser homem, dentro do privilégio de sê-lo e de estar em um ambiente acadêmico me tira do “lugar de fala” de trabalhar corpos femininos em sua plenitude e em sua precariedade. Mas, ser sociólogo me traz desassossegos que problemáticas como essas me provocam a não emudecer, a não me silenciar, me dando forças para escrita e para análises, dissipando meus temores.

Escrever sobre vivências periféricas dentro da velhice é reconhecer fragilidades e potências, é olhar para o subalternizado e pô-lo na visibilidade, na Academia, espaços esses que

o ignoram e o deixam de fora em políticas públicas e projetos de inclusão social. Escrever em meio a uma crise de saúde pública é potencializar a Ciência, valorizando-a, é olhar o outro, reconhecendo-o, é promover minimamente direitos humanos a que têm sua História apagada, é acreditar que vidas são mais que corpos para consumo e sim veículos de sonhos e glórias.

A grande luta dessas mulheres é contra a invisibilidade imposta a elas. Nós não somos ninguém e nada se alguém não nos olha, não reconhece nosso valor, não preza nossa existência, não devolve a nós a nossa imagem ungida de algum brilho, de alguma vitalidade, de algum reconhecimento.

Ali, na Praça da Bandeira, essas mulheres nos impõem a sua visibilidade, paradoxalmente, era ali na prostituição que fugiam da subalternidade imposta. Com seus corpos na rua essas mulheres produzem em nós variados sentimentos, através do qual elas recuperam sua visibilidade, reconquistam sua presença como sujeitas, reafirmam sua existência social e sua existência humana, uma auto constituição, uma nova estética de si através do seu corpo prostituído e envelhecido, mediado ali às claras.

A partir das discussões promovidas nesta escrita, pode-se perceber que ainda que o envelhecimento seja uma realidade presente no ciclo de vida de cada sujeito, estes estão suscetíveis a seleção de determinadas formas de experimentar esse processo, de vivenciar seus entornos, como sua sexualidade.

O que se observa em campo é a presença para essas mulheres de uma nova forma de exercerem sua velhice, mesmo ainda presas à prostituição, tendo que lidar com o expor de si no seu ofício, assumindo riscos, julgamentos, mas também exercendo o autocuidado, ou seja, uma sexualidade que se apoia não apenas no sexo, mas na construção de uma autoestima que dê conta das transformações físicas e comportamentais inerentes ao seu envelhecer. Suas pequenas glórias estando ali nas ruas trazem a construção e reconhecimento de ter algum valor de si, para si, de prezar sua autoestima.

Percebeu-se, que mesmo com a presença cada vez mais forte do discurso da bela velhice, ainda há traços presentes do peso social que o estágio da velhice carrega e isso se encontra presente na fala de Valmira quando esta conta sobre a admissão de estratégias para negar essa “inutilidade social” assumida muitas vezes ao papel do sujeito em senescência.

Para que mulheres marcadas pelo efeito do patriarcado e do capitalismo avancem, faz-se necessário que todos, antecipadamente, assumam o compromisso político de respeito e defesa de pautas raciais, feministas e anticapitalistas, pois tais diálogos precisam afetar, sobretudo, os reprodutores do machismo, do patriarcado, do capitalismo e da colonialidade do ser/saber/poder.

Considerando que a libertação das mulheres enquanto classe não será possível se uma delas ainda for exposta à violência, a necessidade de pensarmos em novas abordagens para a prostituição se torna cada vez mais evidente. Não podemos reduzir a prostituição a mera equação sexo - dinheiro. Precisamos falar de suas trajetórias, de seus marcadores sociais.

Penso a prostituição como um campo de forças, não como um espaço de corpos cristalizados, logo vejo que análises reflexivas e socioantropológicas do corpo prostituído possam levar essas mulheres a se oporem à pressão dos aparelhos legitimadores da sociedade, contribuindo assim para modificar as instituições sociais básicas que restringem as suas possibilidades humanas, além claro de inserir na universidade um campo de pesquisa necessária à análise da sociedade em que vivemos: o outro e seu corpo.

Determinar a relação entre igualdade, liberdade, autonomia, reconhecimento e sexualidade é tarefa que se desdobra para que seja possível produzirmos diálogos construtivos para (re) pensarmos a prostituição como uma instituição que ainda hoje regula as relações de gênero, classe e raça.

Para isso, é necessário fazermos-nos compreender pela discussão de saberes e pelo trabalho de campo que a conquista e a colonização se constituíram em um ato de violência contra o outro, evidenciando-se também no seu corpo. É preciso pensarmos em velhices múltiplas e em políticas públicas que as abracem, também múltiplas. É preciso pensarmos a prostituição para além da dicotomia opressão *versus* escolha, vendo-a como um campo aberto que pode simultaneamente agregar opressão e resistência.

Qual será então a minha umbilicalidade com as prostitutas da praça da Bandeira? Com Valmira? O que nos une? O que nos aproxima? Nada tão simples. Acredito que como no poema de Hilda Hilst “vivemos secretamente, em sigilo”. Não um sigilo que se opõem ao orgulho e a expressão das nossas sexualidades, mas um sigilo poderoso que só quem é posto à margem guarda: existimos e esperamos em um mundo que nos quer em armários.

O estar na rua, com elas, faz-nos compreender como a prostituição se promove num eixo de relações que fogem da ótica da promiscuidade ou da lógica laboral e se permite estar entre o imaginário, a violência, o desejo, a resistência e o poder. Ser puta, estar puta, é provocar o olhar do outro, é marcar sua existência, é pôr a subalternizada no centro, no palco e na vida.

Enquanto finalizo esse texto, memórias minhas entre os corredores da UFPI serão acionadas, Valmira estará em casa com sua esposa, seus sonhos e seus sete cachorros e Gabriela Leite, voz que estimulou novas provocações para a prostituição estará presente! E a vida, absurdamente, continua!

REFERÊNCIAS:**BIBLIOGRÁFICAS:**

ADAD, Shara Jane Holanda Costa. **Jovens e educadores de rua: itinerários poéticos que se cruzam pelas ruas de Teresina.** 2004. 242 f. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de. Uma cartografia das margens. *In:* ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de. (Org.). **Cartografias de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica, p. 9 – 12, 2008.

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

BARBIERI Natália. Trabalho com velhos: algumas reflexões iniciais. **Pulsional:** Revista de psicanálise, set; 16:18-24, 2003.

BARROS JÚNIOR, Francisco de Oliveira. Desejo, rugas e cabelos brancos: corpo envelhecido moldando identidades assexuadas. *In:* **Corpografia:** multiplicidades em fusão. Francisco de Oliveira Barros Júnior, Shara Jane Holanda Costa Adad (orgs.). Fortaleza: Edições UFC, p. 264-278, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-estar da Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998

BEAUVOIR, Simone de. **A Velhice.** Maria Helena Franco Martins (trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BECKER, Howard. **Outsiders:** Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BIRMAN, Joel. A terceira idade em questão. *In:* **Revista de São Paulo**, 24 (58), p. 50-68, 2013.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTELHO-GOMES, Paula; ROCHA, Libânia; CARVALHO, Joana. Os (Re)novados Corpos nas Mulheres Idosas: a influência de um programa de atividade física. *In:* **Fazendo Gênero 9:** Diásporas, diversidades, deslocamentos: Florianópolis, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra:** quando a vida é passível de luto? Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha (trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade.** Renato Aguiar (trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O ofício do antropólogo ou como desvendar evidências simbólicas. **Série Antropologia**, nº. 413, Brasília, UnB, 2007.

_____. **Sobre o pensamento antropológico.** Rio de Janeiro, 2000.

CARIA, Telmo H. A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais: reflexividade e fronteiras. *In:* CARIA, Telmo H. (org). **Experiência Etnográfica em Ciências Sociais.** Porto: Ed. Afrontamento, 2002.

CASTILHO, Ela Wiecko V. de. A criminalização do tráfico de mulheres: proteção das mulheres ou reforço da violência de gênero? *In:* **Cadernos Pagu**, núm. 31: 101-123, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual: essa nossa (des) conhecida.** Editora Braziliense, São Paulo, 1991.

COUTO, Edvaldo Souza; GOELLNER, Silvana Vilodre. **O triunfo do corpo: polêmicas contemporâneas.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

DAMATTA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. *In:* Nunes, Edson de Oliveira. (org.). **A aventura sociológica.** Rio de Janeiro: Zhara, 1978.

_____. **O que faz o Brasil Brasil.** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. **Relativizando: uma introdução à antropologia social.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

_____. **A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANIEL, Herbert. **Meu corpo daria um romance: narrativa desarmada.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DEBERT, Guita Grin. Gênero e Envelhecimento. **Estudos Feministas**, 1994.

_____. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. *In:* BARROS, Myriam Moraes Lins de (Org.). **Velhice ou Terceira Idade?** Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política, 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 53-63.

_____. Feminismo e velhice. *In:* **Sinais Sociais.** Dossiê: Velhice, família, Estado e propostas políticas. Vol. 1, n. 1 (maio/ago. 2006). Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2006.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero: uma perspectiva global.** Tradução, Moschkovich, Marília. São Paulo: nVersos, 2015.

DEL PRIORE, Mary. **Corpo a corpo com a mulher:** pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2000.

_____. Conversas sobre a história do corpo. *In:* Vilhena, J. Novaes (org.) **Corpo pra que te quero:** usos, abusos e desusos. Rio de Janeiro: Appris, 2012.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** Coleção: Debates. São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.

DUARTE, Alexandre Ambiel Barros Gil. (s.d.). **Antropologia da Performance:** a liminaridade e as contradições do social. Recuperado em 2019, setembro 28, de http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/antropologia_da_performance.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador:** uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

ELIAS, Norbert; SCOTSSON, L. **Os estabelecidos e os Outsiders:** Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **A solidão dos moribundos:** seguido de “envelhecer e morrer”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FERNANDES, Luís. Um diário de campo nos territórios psicotrópicos: as facetas da escrita etnográfica. *In:* CARIA, Telmo. H. (Org.). **Experiência Etnográfica em Ciências Sociais.** Porto: Afrontamento, 2003. p. 23 - 40.

FERREIRA, Vitor Sérgio. **Elogio (sociológico) à carne:** a partir da reedição do texto “as técnicas do corpo” de Marcel Mauss. Conferência para a sessão de lançamento da Coleção Arte e Sociedade, do Instituto de Sociologia, na Faculdade de Letras da Fundação Universidade do Porto. Disponível em: <www.letras.up.pt/isociologia/uploads/files/Working37.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2019.

FERRIGNO, José Carlos. A sexualidade dos mais velhos. *In:* **Intercâmbio**, pág. 5 – 16, 1988.

FONSECA, Cláudia. A dupla carreira da prostituta. **Revista Estudos Feministas**, 1996, n. 1, pp. 7 – 33.

_____. Ser mulher, mãe e pobre. *In:* DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, p. 510 - 553, 2004.

FONTES, Márcia Santos. Corpo e capital: reflexões acerca do que a pandemia de Covid 19 nos revela. *In:* **DILEMAS:** Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. Reflexões na Pandemia. Rio de Janeiro, pp. 1-17, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir:** história da violência nas prisões. Roberto Machado (trad.) Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1997.

_____. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque (trad.) Rio de Janeiro, Editora Graal, 1988.

- _____. A vida dos homens infames. *In: Estratégia, poder-saber: ditos e escritos IV.* FOUCAULT, Michel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 203-222, 2003.
- _____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. F. DURANT-BOGAERT (trad.). *In: Revista Verve*, n. 5, [1984] 2004, p. 260-277.
- _____. **Microfísica do poder.** Paulo Machado (org.) São Paulo: Editora Graal, 2012.
- _____. **O corpo utópico, as heterotopias.** São Paulo: Edições n. 1, 2013.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala:** Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GASPAR, Maria Dulce. **Garotas de programa:** prostituição em Copacabana e identidade social. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1984.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação da Cultura.** Rio de Janeiro: LCT, 1978.
- _____. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GIDDENS, Antony. **As Transformações da Intimidade:** Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo, Editora da Unesp, 1992.
- _____. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Estigma:** Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GOLDENBERG, Mirian. **Nu e vestido:** Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. 2ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- _____. **Coroas:** corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- _____. **Corpo, envelhecimento e felicidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de campo**, n. 13: 149-153, 2005.
- GUTMANN, Matthew. O fetiche totêmico da sexualidade masculina. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, n. 69. São Paulo: ANPOCS, 2009.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7 – 41, 2009.
- HOLANDA, Adriano F. Pesquisa Fenomenológica e Psicologia Eidética: Elementos para um Entendimento Metodológico. *In: BRUNS, M.A.T.; HOLANDA, A.F. (orgs.) Psicologia e fenomenologia: reflexões e perspectivas.* Campinas: Alínea, 2003.

- JULIANA, Dolores. “**Si la prostitución no fuera acompañada del rechazo social, podría resultar atractiva para más personas**”, 2014. Disponível em: <http://www.pikaramagazine.com/2014/03/si-la-prostitucion-no-fuera-acompanada-del-rechazo-social-podria-resultar-atractiva-para-mas-personas/Acesso em jun. 2020>.
- KOFES, Suely. “Os papéis de Aspern”: anotações para um debate. *In*: KOFES, Suely (org) Histórias de vida, biografias e trajetórias. **Cadernos do IFCH**; 31. Campinas, SP: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.
- KOURY, Mauro. Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: CRV, 2009.
- KULICK, Don. **Travestis: Prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.
- LE BRETON, David. **A Sociologia do corpo**. Sônia M. S. Fuhrmann (trad.) Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- _____. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Luís A. S. Perreti. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009
- _____. **Antropologia do corpo e modernidade**. Fábio dos Santos Creder Lopes (trad.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- _____. **Antropologia dos sentidos**. Francisco Morás (trad.). Petrópolis: Vozes, 2016.
- LEITE, Gabriela Silva. **Eu, mulher da vida**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- LENOIR, Remi. **Objeto sociológico e problema social**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A terceira mulher**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LOURO, Guacira Lopes. Currículo, gênero e sexualidade. O “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. *In*: Louro, Guacira Lopes (org). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**, 2013. p. 43-53.
- _____. **Flor de açafão: takes, cuts e close-ups**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- _____. Pedagogias da sexualidade. *In*: **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Guacira Lopes Louro (orgs.); Tomaz Tadeu da Silva (trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- LOYOLA, Maria Andréa. **A sexualidade nas ciências humanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.

- _____. **O Mistério da Conjunção:** ensaios sobre comunicação, corpo e racionalidade. Juremir Machado da Silva (trad.). Porto Alegre: Sulina, 2009.
- MALUF, Sônia Weidner. **Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas:** abordagens antropológicas. Esboços. v. 09, nº 09, pp 87 – 101, 2001.
- MARCUSE, Herbert. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. *In:* Marcuse Herbert (Org.). **Tecnologia, guerra e fascismo.** p. 71-104. São Paulo: Unesp, 1999.
- MARTIN, Denise. **Riscos na prostituição:** Um olhar antropológico. São Paulo: Humanitas/FFLCH /USP: Fapesp, 2003.
- MARX, Karl. **O Capital:** Crítica da Economia Política (Livro 1). São Paulo: Boitempo, 2017.
- MATOS, Maria Izilda Santos de. Delineando corpos: as representações do feminino e do masculino no discurso médico (São Paulo: 1980 – 1930). *In:* **O corpo feminino em debate.** Maria Izilda Santos de Matos, Rachel Sohiet. (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- MASCARO, Sônia de Amorim. **O que é Velhice.** São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Lambert Puccinelli (trad.). São Paulo, EPU, 1974.
- _____. **Ensaio sobre a dádiva.** São Paulo: Editora Cosac Naify, 2013.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica seguido de sobre el Gobierno Privado Indirecto.** Madri: Melusina, 2011.
- MEDINA, João Paulo. **O brasileiro e seu corpo:** educação e política do corpo. São Paulo: Papyrus, 1991.
- MEDRADO, Benedito., LYRA, Jorge., AZEVEDO, Mariana. 'Eu Não Sou Só Próstata, Eu Sou um Homem!': por uma política pública de saúde transformadora da ordem de gênero. *In:* GOMES, R., (org.). **Saúde do homem em debate.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2011, pp. 39-74.
- MELCHIOR-BONNET, Sabine. **História do Espelho.** José Afaro (trad.). Portugal: Editora Orfeu Negro, 2016.
- MENDES, Euclides Santos. **Cristais de tempo:** o neorrealismo Italiano e Fellini. 2013. 228 folhas. Tese de Doutorado em Multimeios. Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política:** uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MISKOLCI, Richard. Do desvio às diferenças. *In:* **Teoria & Prática,** v. 1, n. 47, 2005.
- MOTTA, Alda Britto da. “A atualidade do conceito de gerações na pesquisa sobre o envelhecimento”. **Revista Sociedade e Estado.** Brasília, vol. 25, n. 2, 2010, p.225-250.

- PARKER, Richard; BARBOSA, Maria (orgs.). **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.
- PASINI, Elisiane. Limites simbólicos corporais na prostituição feminina. **Cadernos Pagu** (14): p. 181-200, 2000.
- PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- PEARCE, Diane (1978). The feminization of poverty: women, work and welfare. **Urban and Social Change Review**, p. 28-36.
- PEIRANO, Mariza. A favor da Etnografia. *In: Série Antropologia*. Brasília, 1992.
- _____. Rituais e eventos. *In: O Dito e o feito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 17- 40, 2002.
- PERLONGHER, Néstor Osvaldo. **O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo**: Editora Brasiliense, 1987.
- PERROT, Michelle. **Mulheres Públicas**. Roberto Leal Ferreira (trad.) São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. *In: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 08, nº 16, 1995.
- PETTIGREW, Damian. **Fellini: Eu sou um grande mentiroso**. São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 1995.
- PISCITELLI, Adriana. **Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- _____. Apresentação: gênero no mercado do sexo. *In: Cadernos Pagu*, v. 25, p. 7-23, 2005.
- _____. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *In: Revista Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez. 2008. pp. 263-274.
- PRADA, Monique. **Putafeminista**. (Coleção Baderna). São Paulo: Veneta, 2018.
- RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo, 1890 – 1930**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- ROHDEN, Fabíola. A ‘criação’ da andropausa no Brasil: Articulações entre ciência, mídia e mercado e redefinições de sexualidade e envelhecimento. **Psicología, Conocimiento y Sociedad**, vol. 2, n. 2, 2012, pp. 196-219.
- ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Edições Liberdade, 2011.
- RUBIN, Gayle. **Políticas do Sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

- RISMAN, Arnaldo. Sexualidade e Terceira Idade: uma visão histórico-cultural. *In: Textos sobre Envelhecimento*, v. 8, n. 1. Rio de Janeiro: UNATI/UERJ, 2005, pp. 89-115.
- SÁ FILHO, Bernardo Pereira de. **Cartografias do prazer: boemia e prostituição em Teresina (1930 – 1970)**. Dissertação de Mestrado em História do Brasil. Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, 2006.
- SCHIRRMACHER, Frank. **A Revolução dos Idosos: o que muda no mundo com o aumento da população mais velha**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. v.20, n.2, p.71-99. Porto Alegre. Jul./dez. 1995.
- _____. História das Mulheres. *In: A escrita da história: novas perspectivas*. Peter Burke (org.). Magda Lopes (trad.). São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 65 – 98, 2011.
- SEEGER, Anthony. **Os Índios e nós**. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- SIBILIA, Paula. A moral da pele lisa e a censura midiática da velhice: o corpo velho como uma imagem com falhas. *In: Goldenberg, M. (org.). Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011, p. 83-108.
- SILVA, Daniele Andrade da. **Feminilidades: corpos e sexualidades em debate**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013.
- SIMÕES, Regina. **Corporeidade e terceira idade: a marginalização do corpo idoso**. Piracicaba: Unimep, 1994.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SOIHET, Rachel. **Feminismos e antifeminismos: mulheres e suas lutas pela conquista da cidadania plena**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.
- STRATHERN, Milyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia**. Campinas, São Paulo: Unicamp, 2006.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VELHO, Gilberto (Org). **Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- WACQUANT, Löic. 2001. **Os condenados da cidade: estudo sobre marginalidade avançada**. Rio de Janeiro: Revan, 2011.
- WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. *In: O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Guacira Lopes Louro (orgs.); Tomaz Tadeu da Silva (trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

ZIMERMAN, Guite. Aspectos físicos, psicológicos e sociais do envelhecimento. *In: Velhice: aspectos biopsicossociais*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000, p. 24-36.

CINEMATOGRAFICAS:

ALMODÓVAR, Pedro. **Hable con ella**. Espanha, 2002.

FELLINI, Federico. **Le Notti di Cabiria**. Itália, 1957.

IMAMURA, Shohei. **A Balada de Narayama**. Japão, 1983.

MUSICAIS:

BALEIRO, Zeca. Meu amor, minha flor, minha menina. *In: Baladas do Asfalto & Outros Blues*: 2005, 3 min., 16 seg.

BUARQUE DE HOLANDA, Chico. O que será? (À flor da terra). *In: Meus caros amigos*. Philips: 1976, 2 min., 50 seg.

COSTA, Gal. De volta ao começo. *In: Profana*. RCA/BMG: 1984. 5 min. 7seg.

LEE, Rita, Menopower. *In: Rita Lee*. Som Livre: 1993, 4 min, 15 seg.

MATOGROSSO, Ney. Pro dia nascer feliz. *In: Pois é...* Polygram: 1983, 4 min. 17 seg.

REGINA, Elis. Como nossos pais. *In: Falso Brillhante*. Phonogram: 1976, 4 min, 21 seg.

SECOS E MOLHADOS. Primavera nos dentes. *In: Secos e Molhados*. Continental, 1973. 4 min. 50 seg.

VELOSO, Caetano. Fora da Ordem. *In: Circuladô*. Philips: 1991, 5 min, 54 seg.

_____. Odeio. *In: Cê*. Universal Music: 2006, 5 min. 58 seg.

VIOLA, Paulinho da. Num samba curto. *In: Paulinho da Viola*. Odeon: 1971, 2 min, 49 seg.

