> Meninas Desamparadas? A Pastoral da Mulher Marginalizada e o nascimento do movimento brasileiro de prostitutas

> Helpless Girls? The Pastoral da Mulher Marginalizada and the birth of the
Brazilian prostitutes' movement

por **Meg Weeks**

Doutoranda em história e nos estudos de mulheres, gênero, e sexualidade pela Harvard University. E-mail: mweeks@g.harvard.edu. ORCID: 0000-0002-7387-1259.

Resumo

Este artigo aborda o nascimento do movimento de prostitutas no Brasil partindo de uma análise da Pastoral da Mulher Marginalizada, uma iniciativa da Igreja Católica que realizou um trabalho assistencialista e de conscientização política com mulheres prostitutas no Brasil a partir da década de 1970. Minha pesquisa examina as tensões entre as participantes e os agentes da Pastoral que deram origem a um movimento autônomo de profissionais do sexo em meados da década de 1980. Eu argumento que a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) foi influenciada não só pelo clima político da democratização, mas também pelo discurso de autoestima e do valor intrínseco do indivíduo pregado pela Pastoral. Finalmente, eu considero o Primeiro Encontro Nacional de Prostitutas, realizado em 1987, destacando como a RBP acabou rejeitando o tropo da prostituta-como-vítima e as crenças abolicionistas do ramo progressista da Igreja.

Palavras-chave: Prostituição. Igreja Católica. Movimentos sociais. Abertura política.

Abstract

This article examines the birth of the Brazilian sex-worker movement by foregrounding an analysis of the Pastoral da Mulher Marginalizada, a ministry of the Catholic Church that conducted outreach and political consciousness-raising among prostitutes in Brazil starting in the 1970s. My research explores the tensions between ministry participants and agents that eventually led to the founding of an autonomous movement of sex workers in the mid-1980s. I argue that the Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) was influenced not only by the political climate of Brazil's democratization process, but also by the discourse of self-esteem and the intrinsic value of the individual espoused by the Pastoral. Finally, I consider the Primeiro Encontro Nacional de Prostitutas, held in 1987, highlighting how the RBP came to the trope of the prostitute-as-victim and the abolitionist beliefs of the progressive branch of the Catholic Church.

Keywords: Prostitution. Catholic Church. Social Movements. Political opening.

> Artigo recebido em 09.04.2021 e aceito em 10.05.2021.

1. Introdução

A gente quer o nosso direito de ser gente. Que a igreja aceite batizar nossos filhos como aceita os outros filhos. Que a igreja lute pra que a gente não seja marginalizada pela sociedade, pra que a sociedade olhe a gente com mais respeito e não negue emprego pra gente. Que todas as companheiras encontrem a Força da libertação¹.

Essa foi a declaração final de uma carta dirigida ao “povo de Deus”, escrita pelas prostitutas presentes ao VI Encontro Nacional da Pastoral da Mulher Marginalizada, realizado em Salvador, Bahia, em 1984. Esse encontro, um momento importante na história do movimento brasileiro de profissionais do sexo, deu origem a uma série de debates polêmicos sobre sexo, trabalho e direitos civis, debates que eventualmente geraram conflito entre feministas radicais, trabalhadoras sexuais politizadas e agentes católicos de caridade. O encontro também consolidou um discurso de autodeterminação entre as prostitutas brasileiras, uma afirmação de que as prostitutas eram de fato seres humanos, o que seria uma ferramenta retórica indispensável no movimento autônomo pelos direitos das trabalhadoras do sexo que começou a se formar após esse encontro. Presumivelmente, os agentes pastorais que supervisionaram a redação da carta interpretaram a menção a “emprego” como referência à possibilidade de ex-prostitutas conseguirem trabalho livre do estigma que historicamente as classificou como inadequadas para profissões “respeitáveis”, mas acredito que as prostitutas tinham uma ideia muito diferente do significado dessa palavra. A partir de meados da década de 1980, quando o país passou da ditadura civil-militar para uma democracia tênue, as prostitutas brasileiras começaram a articular uma visão de si mesmas como trabalhadoras e cidadãs que mereciam direitos civis e trabalhistas e reconhecimento social. Elas foram influenciadas não apenas por novas ideias sobre cidadania e participação cívica que estavam circulando entre os brasileiros das classes populares, mas também por um

¹ “Carta Aberta ao Povo de Deus”, 1984, Arquivo da PMM.

crescente movimento global de feminismo sexo-positivo e de defesa dos direitos de trabalhadores do sexo.²

Neste artigo, discutirei como a Pastoral da Mulher Marginalizada (daqui em diante a PMM ou a Pastoral), uma organização católica ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), forneceu a estrutura ideológica e logística para um movimento autônomo de profissionais do sexo se enraizar em meio ao processo prolongado de democratização na década de 1980. Além disso, examinarei os primeiros protestos organizados por profissionais do sexo em São Paulo em 1979 e 1980, investigando como o discurso da cidadania que emergiu desses eventos anárquicos e inéditos preparou as profissionais do sexo para uma troca frutífera, embora conflitual, com a Pastoral alguns anos depois. Mais especificamente, abordarei a participação das ativistas Gabriela Leite e Lourdes Barreto nas atividades da PMM antes de fundar a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) em 1987, destacando como elas adaptaram a teologia da libertação ensinada pela Pastoral para fornecer a base filosófica para um movimento independente que passou a ter objetivos radicalmente divergentes.

Essa história é pouco conhecida entre os pesquisadores da história brasileira, porém se insere de maneira fascinante nos desenvolvimentos do final do século XX, no País, ao revelar novas formas de os brasileiros da classe trabalhadora entenderem a transição de seu país para a democracia. Crucialmente, ela também aprofunda as análises acadêmicas da Igreja e seu papel na política nacional e nas mobilizações populares durante esse período. Vários historiadores têm notado que, à medida que a Igreja Católica brasileira se posicionava firmemente ao lado da oposição ao regime militar do País, no poder desde 1964, comunidades de base eclesial e projetos de caridade administrados por clérigos proliferaram, tanto nas áreas rurais quanto nas cidades do Brasil. Essas iniciativas, cada vez mais comuns depois que o regime começou a afrouxar seu controle sobre a sociedade civil em 1974, variaram de (*ranged from*)

² Embora eu reconheça que o termo “sexo-positivo” é anacrônico e que Gabriela não o usou para se descrever, é útil para identificar a tendência do feminismo que via a expressão sexual como um componente-chave da libertação das mulheres, distinguindo-a do ramo do feminismo que interpretava a sexualidade principalmente como instrumento de opressão das mulheres.

campanhas de caridade tradicionais como clínicas comunitárias a programas mais radicais, como cursos de alfabetização e conscientização política, e serviam a todo tipo de brasileiros pobres e da classe trabalhadora, desde as trabalhadoras domésticas aos indígenas rurais.³ A inovação que distinguia a Pastoral da Mulher Marginalizada nesse campo de programas eclesiais era que, além de dar assistência material às prostitutas por meio da doação de roupas e do oferecimento de cursos de profissionalização em cosmetologia e costura, também buscou incluí-las nos debates nacionais sobre direitos políticos e sociais, uma possibilidade resultante do contexto político em que a PMM nasceu e cresceu.⁴ Afirmo que o posicionamento da PMM dentro da vanguarda católica progressista que participou primeiro na pressão pela mudança de regime e depois na construção de um novo estado democrático ofereceu um novo repertório político às trabalhadoras do sexo, que, embora profundamente céticas em relação ao estado, passaram a empregar essas técnicas e alavancar essas conexões em seu ativismo independente, uma vez que se separaram da Pastoral. Em meados da década de 1980, as prostitutas de São Paulo já haviam organizado uma série de manifestações públicas contra a violência policial, mas seus esforços ainda não haviam produzido uma formação política durável e organizada. Após a intervenção da PMM nessas redes já semiconstruídas, seu discurso de empoderamento, autoestima e libertação apresentou às ativistas prostitutas um léxico de direitos individuais, modelos de ação coletiva além do protesto de rua, e uma plataforma pública para se manifestarem e estabelecerem laços com atores de diversos setores da sociedade civil. Quando Gabriela Leite finalmente se separou de seus antigos aliados no ramo progressista da Igreja Católica, ela levou consigo muitos dos métodos de conscientização empregados pelos agentes pastorais, bem como seu discurso sobre a importância suprema da autoestima na politização da prostituta.

Embora uma análise do surgimento da RBP a partir da PMM revele uma importante genealogia ideológica e metodológica, é também crucial considerar os

³ Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, 1986, p. 79-103.

⁴ Andreia Skackauskas, *O Benevolente e a 'Vítima' na Prostituição: Poder e Violência Simbólica em Interações Entre Prostitutas e a Pastoral da Mulher Marginalizada*, 2017, p. 74.

motivos pelos quais a RBP se afastou da PMM. Embora a PMM fosse profundamente influenciada pelos princípios da teologia da libertação e pela justiça social da CNBB, sua visão da prostituição diferia fundamentalmente das ideias posteriormente articuladas pelos líderes da RBP. Para os agentes pastorais, sair da prostituição era o resultado desejado do seu trabalho a curto prazo, enquanto o objetivo a longo prazo era ver o fim tanto da demanda pelo sexo comercial quanto das circunstâncias econômicas desfavoráveis que, ao seu ver, obrigavam as mulheres a exercerem a profissão. O trabalho sexual como uma doença social para cujo fim todos os católicos conscienciosos deveriam trabalhar foi aceito como dogma da Igreja e não foi contestado até meados dos anos 1980, quando as próprias profissionais do sexo foram convidadas a participar dos encontros pastorais pela primeira vez. Essa postura doutrinária foi reforçada por meio da obtenção de aliadas do movimento feminista, muitas das quais tinham opiniões fortemente abolicionistas⁵ sobre a prostituição. Embora Gabriela Leite só tenha rejeitado inequivocamente o abolicionismo mais tarde em sua carreira de ativista, sua objeção ao paternalismo da Pastoral, bem como sua recusa em negar sua profissão, a colocaram em desacordo com o PMM, que deixou pouco espaço para ambivalência ou nuance em sua análise do papel da prostituição na sociedade. Neste artigo, analiso os antagonismos e as tensões produtivas no que a socióloga Andreia Skackauskas chama de “o campo de hostilidade” (citando José Miguel Nieto Olivar) entre as prostitutas e os agentes da PMM, um conflito que culminou na fundação da RBP e na convocação do Primeiro Encontro Nacional de Prostitutas em 1987.⁶

2. A primeira década da Pastoral da Mulher Marginalizada: 1974-1984

É impossível analisar as origens e a evolução da Pastoral da Mulher Marginalizada sem considerar o contexto mais amplo, tanto teológico quanto

⁵ Abolicionismo, neste contexto, refere-se à convicção moral e política de que o Estado deve trabalhar pela abolição da prostituição, evitando criminalizar quem vende sexo, considerada vítima de exploração e violência de gênero.

⁶ Andreia Skackauskas, *O Benevolente e a 'Vítima' na Prostituição: Poder e Violência Simbólica em Interações Entre Prostitutas e a Pastoral da Mulher Marginalizada*, 2017, p. 71.

político, em que surgiu. A teóloga Margaret Eletta Guider afirma que o Concílio Vaticano II, convocado no início dos anos 1960, que resultou em reformas litúrgicas e administrativas significativas na Igreja Católica global, bem como a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de 1968, que proclamou uma “opção preferencial pelos pobres” em meio aos anos tensos da Guerra Fria regional, induziram o desenvolvimento de novas formas de catolicismo popular em toda a América Latina. Esses desenvolvimentos em uma escala global e regional se mostraram muito influentes para a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a organização episcopal que iria patrocinar a Pastoral na década de 1970.⁷ Fundada no início dos anos 1950 por um grupo de bispos reformistas, a CNBB defendia o aumento da participação dos leigos nas atividades da Igreja, relações mais igualitárias entre o clero e os leigos e uma agenda geral de reformas socioeconômicas, embora permanecesse fortemente anticomunista.⁸ Enquanto os EUA e Cuba disputavam a soberania econômica e política e a agitação social e política aumentava na América Central, um golpe militar em 1964 destituiu o presidente João Goulart e interrompeu abruptamente a o Período Populista (também chamado a Quarta República), uma era de reformas institucionais e mobilizações populares de trabalhadores urbanos e rurais. Depois de um período de intensa repressão política imposta por militares e apoiada pelas elites civis conservadoras, vários líderes importantes da Igreja começaram a criticar o governo e suas práticas de prisão arbitrária, tortura e execução. Foi nessa época, o fim dos anos 1960, que Dom Hélder Câmara, bispo pernambucano e um dos fundadores da CNBB, estabeleceu-se como um dos maiores críticos do regime.⁹

Dentro dessa ala progressista da Igreja Católica brasileira, a Pastoral da Mulher Marginalizada surgiu em meados dos anos 1970. Vários clérigos foram cruciais para a fundação da Pastoral, incluindo Dom Antônio Batista Fragoso, bispo de Cratêus, padre Hugues D’Ans, e Jean-Pierre Barruel Lagenest, um padre dominicano e psicólogo da França que havia participado de esforços para

⁷ Margaret Eletta Guider, *Daughters of Rahab: Prostitution and the Church of Liberation in Brazil*, 1995, p. 74-76.

⁸ Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, p. 48-51.

⁹ Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85*, 1989, p. 78.

“reintegrar” e “reabilitar” prostitutas em São Paulo na década de 1950. Esses homens foram influenciados pela metodologia do Mouvement du Nid, ou Movimento do Ninho, uma pastoral católica francesa que prestava assistência a prostitutas, bem como pela orientação popular da Juventude Operária Católica (JOC), uma organização internacional de jovens católicos da classe trabalhadora.¹⁰ À medida que o Brasil entrava em seu prolongado período de abertura política a partir de 1974, a Pastoral abraçou a efervescência popular resultante do aumento do espaço para a participação política dos movimentos de base, combinando elementos da teologia da libertação, do marxismo e da segunda onda do feminismo em seu discurso sobre a importância de cultivar autorrespeito em suas “irmãs oprimidas”¹¹. Afastando-se significativamente do consenso social do século XIX e do início do século XX de que a prostituta era moralmente corrupta e sexualmente desviante, a PMM identificou as raízes da prostituição na pobreza, na misoginia e na discriminação contra negros, pobres e mães solteiras, forças que restringiam o acesso dessas mulheres a empregos alternativos.¹²

Em 1974, Fragoso e Lagenest uniram as numerosas pastorais católicas dedicadas às prostitutas no Brasil sob a égide da CNBB, batizando a nova organização A Pastoral da Mulher Marginalizada. De imediato, seus líderes estabeleceram laços fortes com a Federação Abolicionista Internacional, uma rede global de organizações dedicadas à extirpação do tráfico sexual e da prostituição fundada na Grã-Bretanha durante as cruzadas morais e reformas sanitárias do final da era vitoriana.¹³ Desde o seu início, o discurso da PMM destacou sua orientação fortemente abolicionista, muitas vezes traçando semelhanças entre a prostituição e a escravização de africanos e seus descendentes que o Brasil manteve até o final do século XIX.¹⁴

¹⁰ Andreia Skackauskas, *Prostituição, Gênero e Direitos: Noções e Tensões nas Relações Entre Prostitutas e Pastoral da Mulher Marginalizada*, 2017, p. 28.

¹¹ José Maria Pires, “Apresentação”, 1983, p. 15. Carta de Maria Lúcia Simões, equipe da PMM de Salvador, 1984, Arquivo da PMM.

¹² Para saber mais sobre as atitudes sociais quanto à prostituição no final do século XIX e no início do século XX, consulte Sueann Caulfield, “The Birth of Manguê: Race, Nation, and the Politics of Prostitution in Rio de Janeiro, 1850-1942”, 1997, p. 86-92.

¹³ Andreia Skackauskas, “Prostituição, Gênero e Direitos: Noções e Tensões Nas Relações Entre Prostitutas e Pastoral Da Mulher Marginalizada”, 2017, p. 28.

¹⁴ Hugues D’Ans e José Oscar Beozzo, *Mulher: da escravidão à libertação*, 1989, p. 5.

Os primeiros anos da PMM foram caracterizados por uma série de inovações teológicas e metodológicas que refletiram uma tendência mais ampla da Igreja brasileira de se orientar para a esquerda. Conforme mencionado anteriormente, ao fundar a PMM, seus criadores esperavam diferenciá-la de outras pastorais católicas que atendiam aos pobres e desprivilegiados, quebrando uma tradição de caridade, ou assistencialismo, para operar na esfera de autoajuda, capacitação e ativismo. “O que me parece uma novidade da Igreja do século XX é o esforço de valorização da prostituta como pessoa, independente de ela permanecer ou não na prostituição”, escreveu o bispo Dom José Maria Pires em 1983, refletindo sobre a primeira década da Pastoral.¹⁵ Esta posição foi baseada na convicção de que vender sexo era o resultado da pobreza e miséria, não a depravação moral ou desvio sexual das próprias prostitutas, uma reviravolta teológica que refletia os princípios da teologia da libertação, do socialismo e da segunda onda do feminismo, ideologias que fizeram incursões significativas no pensamento político brasileiro nas décadas de 1960 e 1970. “Pode-se considerar”, escreveu Pires, “o contexto social que gera a prostituição como gera a delinquência juvenil, gera os mocambos e as favelas, gera a pobreza escandalosa. Aliás, prostituição não é só alugar o corpo, o sexo para sobreviver; há também o aluguel dos braços, da força a que é forçado o operário”¹⁶. Enquanto Pires e seus colegas comparavam o trabalho sexual a outras formas de exploração do trabalho, seus escritos consideravam a venda de sexo um ato degradante e aqueles que o praticavam indelevelmente prejudicados psicologicamente.

Skackauskas aponta que, embora Pires e os outros ideólogos da PMM pretendessem identificar o capitalismo como o sistema econômico responsável pela exploração e subjugação de mulheres prostituídas, suas críticas não se estendiam de forma significativa às profissões mal pagas que empregariam as mulheres após deixarem o trabalho sexual. Assim, ao contrário das feministas marxistas, que associam a prostituição ao trabalho doméstico e a outras formas de trabalho físico e afetivo realizado em condições precárias por pouca

¹⁵ Dom José Maria Pires, *O Grito de Milhões de Escravas: A cumplicidade do silêncio*, 1976, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

remuneração, os agentes pastorais mantinham a visão essencialmente moralista de que a prostituição era particularmente desumanizadora para aquelas mulheres que a praticavam.¹⁷ Levando a análise de Skackauskas um passo adiante, também se pode aplicar uma crítica feminista marxista à posição da Pastoral sobre a escolha individual e sua relação com o trabalho: será que as mulheres pobres, especialmente as negras, as migrantes e aquelas sem instrução, realmente têm o poder de escolher suas atividades profissionais? Por que se presumia que a decisão de vender sexo fora coagida, enquanto a decisão de fazer manicure ou faxina não era sujeita ao mesmo escrutínio? Além disso, por que o trabalho sexual era considerado fundamentalmente diferente de outros tipos de “trabalho de cuidado” realizados por meio dos esforços corporais e emocionais? Aliás, algumas teóricas feministas contemporâneas do trabalho afetivo associam o trabalho sexual ao cuidado de crianças e de idosos, à massagem e a outras categorias profissionais que dependem de intimidade, toque físico e relações afetivas entre o consumidor e o fornecedor, destacando que, embora a prostituição possa ser significativamente diferente de, por exemplo, trabalho de fábrica, não é inteiramente única nas demandas que exige de seus profissionais.¹⁸

Para os teólogos católicos, a distinção, é claro, está na crença fundamental da Igreja de que a sexualidade não pode ser comprada ou vendida e de que é uma parte intrínseca do ser humano, sendo que seu livre exercício ou mercantilização fora dos limites do casamento monogâmico, heterossexual e procriador resulta na degradação da pessoa. Com essa premissa inequívoca dando força à missão da Pastoral, a possibilidade de que uma trabalhadora do sexo possa experimentar prazer, satisfação, ou orgulho do seu trabalho está totalmente ausente de seu discurso, exceto nos poucos casos em que tais sentimentos são presumidos como o resultado de falsa consciência ou trauma psicológico. Além disso, no período que analisei, os agentes da PMM raramente ou nunca consideraram os benefícios de trabalhar na prostituição, benefícios facilmente identificados pelas próprias profissionais do sexo, incluindo altos salários em relação a outras profissões

¹⁷ Andeira Skackauskas, “Sou filha da Pastoral, sou filha da P...’ desigualdades, rebeldia e afetos nas relações entre prostitutas e a Pastoral da Mulher Marginalizada”, 2014, p. 516.

¹⁸ Barbara Ehrenreich and Arlie Russell Hochschild, *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, 2003.

braçais, flexibilidade na jornada de trabalho e autonomia financeira para mulheres cuja agência como trabalhadoras já era bastante limitada sob o capitalismo patriarcal.

Apesar de suas críticas de esquerda à desigualdade estrutural, a abordagem metodológica da Pastoral de desenvolver a autoestima da prostituta implicava que os obstáculos para extrair uma mulher do trabalho sexual eram tanto psicológicos quanto econômicos e, portanto, podiam ser pelo menos parcialmente resolvidos por meio de orações, estudo da Bíblia, solidariedade entre pares, e aconselhamento pelos agentes. Aqui podemos ver que enquanto a Pastoral identificava a pobreza e a misoginia como as causas da prostituição, discursivamente ela operava sob o pressuposto básico de que apenas mulheres com baixa autoestima poderiam tolerar a venda do sexo. Embora a Pastoral pregasse que seu projeto era de libertação, em vez de mero assistencialismo, essa libertação seria atingida somente quando uma mulher recuperasse o seu senso de autoestima, deixasse a zona de prostituição e reconhecesse os danos que a profissão lhe havia infligido. “A curto prazo, quase todos concordam em que a vítima da prostituição precisa recuperar a confiança em si mesma, a consciência de sua dignidade de pessoa humana e filha de Deus igual às outras. Ela deve encontrar alguém que a ame desinteressadamente. Sem isso, nunca será capaz de se libertar¹⁹”, elabora um manual de formação de agentes de 1987.

Segundo Skackauskas, a autoformação da Pastoral como um "sujeito benevolente" se construiu a partir de tradições abolicionistas duradouras que datam do final do século XIX.²⁰ Nas décadas de 1970 e 80, a organização atualizou sua retórica, distanciando-se daquela das cruzadas morais do século anterior para refletir o zeitgeist político e teológico da época e até adotou uma postura de reflexão autocrítica, incentivando os agentes a interrogar as formas pelas quais a Igreja institucional contribuíra para a marginalização da prostituta ao longo da sua história. No entanto, muitos dos pressupostos básicos da Pastoral

¹⁹ Teodoro Rohner, "Prostituição e libertação da mulher: pastoral da mulher marginalizada: subsídios para a formação de agentes", 2014, p. 15.

²⁰ Andreia Skackauskas, "Prostituição, Gênero e Direitos: Noções e Tensões nas Relações Entre Prostitutas e Pastoral da Mulher Marginalizada", 2017, p. 9, 30-31.

permaneceram fundamentalmente semelhantes aos sustentados pelos moralistas vitorianos, isto é, que a prostituição corrompia o corpo e a alma da prostituta, e que as prostitutas eram vítimas de exploração, manipulação psicológica e violência infligida pelos cafetões e clientes.²¹ “Quem considera [a prostituta] antes de tudo como vítima de uma situação que ela não criou nem desejou começará de maneira mais evangélica a manifestar sua compreensão, a valorizá-la como pessoa e a não considerá-la irre recuperável”²², escreveu Dom Pires em 1983. O objetivo principal da Pastoral era duplo: a curto prazo, visava ajudar as mulheres a alcançar o respeito próprio que considerava crucial para a sua saída da zona e, a longo prazo, lutava para dismantelar o capitalismo desenfreado, o racismo e a misoginia que eles acreditavam ser as causas básicas da prostituição. No entanto, como Skackauskas argumenta, e como Gabriela Leite e Lourdes Barreto apontariam posteriormente, o discurso de libertação do PMM foi limitado a uma visão do sujeito humano aceitável às sensibilidades católicas socialmente conservadoras dentro dos limites da Igreja institucional.

3. A vida fácil? Gabriela Leite e as primeiras manifestações contra violência policial

À medida que a Pastoral expandia seu alcance nacional e destilava sua filosofia institucional por meio de uma série de encontros nacionais no final dos anos 1970 e no início dos anos 1980, um grupo de prostitutas brasileiras começou a participar de atos de resistência que expressavam descontentamento generalizado com a violência estatal enquanto o país caminhava lentamente em direção à democracia. Em 1979 e 1980, atos de abuso policial na zona de

²¹ O discurso da vitimização prevalecia nas campanhas contra a prostituição da era vitoriana, mas na maioria das vezes, era seletivamente aplicado a prostitutas brancas, causando um pânico moral sobre a chamada “escravidão branca”, ou a migração forçada de mulheres europeias para as Américas para trabalhar na prostituição. As prostitutas pardas e negras e as brancas nascidas no Brasil não recebiam a mesma consideração, e sua decisão de trabalhar como prostitutas era em grande parte interpretada como resultado de sua fraqueza moral ou patologia sexual. Veja Beatriz Kushnir, *Baile de máscaras: mulheres judias e prostituição : as polacas e suas associações de ajuda mútua*, 1996; Donna J. Guy, *Sex & Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, 1991.

²² José Maria Pires, *Op. cit.*, p.15.

prostituição de São Paulo galvanizaram as trabalhadoras do sexo para a ação política junto com outros grupos marginalizados e as impulsionaram para a participação cívica de novas maneiras. Antes de narrar o encontro entre Gabriela Leite, Lourdes Barreto e a Pastoral em 1984, devo primeiro apresentar Gabriela e detalhar esses acontecimentos que contribuíram para sua politização no final dos anos 1970.

Gabriela Leite, nascida em 1951, filha de uma mulher analfabeta de descendência indígena e um crupiê de cassino de uma família aristocrática em declínio, cresceu como uma criança protegida em um bairro de classe média de São Paulo. Depois de abandonar o curso de sociologia da Universidade de São Paulo no início dos anos 1970, ela decidiu se prostituir, escolha profissional pouco ortodoxa para uma mulher de suas origens socioeconômicas. No início, ela experimentou dificuldade com o anonimato do sexo transacional, mas rapidamente internalizou a etiqueta profissional e a perspicácia para os negócios dos quais precisava para ganhar um salário razoável. Gabriela trabalhou em bordéis na Boca do Lixo durante vários anos, chegando mesmo a pensar na zona “como um lar”²³. Embora sofresse com o afastamento da família causado por sua escolha profissional, ela gostava da vitalidade crua de seu novo ambiente, em seu animado círculo social e nas possibilidades de exploração sexual e crescimento pessoal que a profissão lhe proporcionava. No entanto, como se pode imaginar, a vida de uma prostituta em São Paulo durante a ditadura militar não era nada fácil, o maior desafio sendo, segundo Gabriela, a violência policial.

O assédio e a perseguição policial sempre foram onipresentes no cotidiano das prostitutas paulistanas, mas em 1979, sob o mandato do delegado Willian do Amaral, a repressão e a violência se tornaram particularmente flagrantes.²⁴ Embora a prostituição nunca tenha sido criminalizada no Brasil, as atividades comerciais em torno dela, como o proxenetismo e a operação de bordéis, são ilegais, e outras, como a solicitação pública, são policiadas a critério de um

²³ Gabriela Leite, “Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta”, 2008, p. 72.

²⁴ Rafael Freitas Ocanha, “Amor, Feijão, Abaixo Camburão’- Imprensa, Violência e Trottoir em São Paulo (1979-1983)”, 2014, p. 100-101.

poderoso aparato policial que sempre operou com liberdade para infligir violência à população civil. Em 1979, em meio a uma onda intensa de repressão à prostituição, as prostitutas da Boca do Lixo ficaram alarmadas quando duas de suas colegas, uma das quais grávida, desapareceram depois de serem levadas em um camburão da polícia. Indignada com a impunidade da polícia, Gabriela e várias colegas decidiram organizar uma manifestação na Praça da Sé, no centro de São Paulo. Elas notificaram alguns jornalistas da *Folha de São Paulo* e distribuíram panfletos por todo o bairro lamentando o péssimo estado do policiamento na cidade e chamando membros de suas várias comunidades marginalizadas para a manifestação. Em dezembro de 1979, um grupo de profissionais do sexo se reuniu em frente à catedral principal da cidade para denunciar as táticas repressivas de Amaral e as atitudes moralistas de seus apoiadores civis. Como Gabriela lembra em sua segunda autobiografia (embora ela provavelmente exagere o número de manifestantes): “Minha militância política começou na prática, não partidária. Milhares de prostitutas e travestis fechando o centro de São Paulo em pleno dia”²⁵. Um jornalista descreveu o protesto como uma “cena [que] poderia figurar em qualquer antologia surrealista: uma manifestação pública de prostitutas, mal vestidas, precocemente envelhecidas, gritando palavras de ordem obscenas em frente a uma delegacia de Polícia no centro da cidade”²⁶.

Após a significativa publicidade gerada pela manifestação, Gabriela se sentiu inspirada a continuar organizando politicamente sua comunidade. “Na passeata percebi que, se nós conseguíamos realizar aquilo com o centro de São Paulo, é porque dava para fazer outras coisas mais. No auge da excitação com a passeata, algumas perguntas brotaram na minha cabeça: 'Por que nós não nos organizamos de uma forma mais permanente?' 'Por que a gente não se organiza contra a violência policial?' Comecei a ver nisso um trabalho político seríssimo, concreto, que faz parte do dia a dia da prostituição”²⁷. O evento chamou a atenção de diversos artistas e intelectuais notáveis, entre eles a atriz e ativista Ruth

²⁵ Gabriela Leite, “Eu, mulher da vida”, 1992, p. 85.

²⁶ Antonio Carlos Fon, “Prostitutas Exigem Melhores Condições de Trabalho”, 1979.

²⁷ Gabriela Leite, *Op. cit.*, p. 86.

Escobar, que dirigia um teatro no centro de São Paulo. Escobar, que estava envolvida no nascente movimento feminista brasileiro, convidou Gabriela e suas recém-formadas colegas ativistas a usar seu teatro para convocar uma assembleia pública para discutir a violência policial. “Imagina uma cidade do tamanho de São Paulo, conservadora como é, onde prostituta e travesti não existiam, nem sequer era gente, e nós todos discutindo o problema em público! Foi de arrepiar”²⁸, lembra Gabriela. Na plenária, as trabalhadoras sexuais juntaram-se a ativistas gays, esquerdistas, sindicalistas, estudantes, e até católicos progressistas, incluindo, curiosamente, um dos fundadores da PMM, Frei Barruel Lagenest.²⁹

Segundo Skakhauskas, os participantes do encontro criaram uma organização para coordenar as ações em prol das prostitutas, chamada Núcleo de Apoio às Prostitutas. João Silvério Trevisan, jornalista do jornal homossexual *O Lâmpião da Esquina*, participou da reunião e notou as inusitadas alianças consolidadas no encontro, relatando que entre as participantes estavam “algumas feministas [que] resolveram efetivar sua solidariedade a essas jovens proletárias, esquecidas pelas cartilhas do progressismo nacional”³⁰. Um jovem, que Trevisan descreve como “um desses rapazes com síndrome democrática”, expressou sua preocupação de que os esquerdistas estivessem usando uma linguagem que era muito complexa para as prostitutas entenderem e que as pessoas mais escolarizadas deveriam ser sensíveis às “diferenças culturais” entre os participantes. Depois desse comentário, Trevisan escreve, “as putas começam a rir e dizem que estão entendendo tudo – são pobres mas não burras”³¹. Ficou decidido que o Núcleo se encarregaria da distribuição de informações sobre assessoria jurídica em casos de prisão arbitrária e do pedido à Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de São Paulo que examinasse formalmente as táticas violentas empregadas pela polícia municipal. Inicialmente, essas ações não impediram a repressão da polícia: os policiais responderam à primeira onda de mobilização intimidando ainda mais as

²⁸ *Ibidem*, p. 87.

²⁹ Andreia Skackauskas, *Op. cit.*, p. 63.

³⁰ João Silvério Trevisan, “A Vida é Fácil? O Lâmpião da Esquina”, 1980.

³¹ *Ibidem*.

mulheres em seus locais de trabalho, ameaçando-as com mais violência se continuassem a se organizar. “Se a vida para elas já era dura, ficou pior”, declarou Trevisan.

Solicitada por um jornal conservador para acelerar a limpeza do centro de São Paulo em face dessa primeira vaga de resistência local, a força policial da cidade respondeu com a substituição de Amaral por José Wilson Richetti, delegado com uma história infame de reprimir a prostituição e os estabelecimentos comerciais que atendiam aos homossexuais.³² Na primeira metade de 1980, Richetti e sua equipe empregaram táticas brutais para cumprir sua missão; *O Lampião da Esquina* relata que moradores de bairros centrais da cidade sofreram extorsões, roubos, abortos forçados e espancamentos rotineiros que resultaram em dentes perdidos e ossos quebrados.³³ Gabriela, em sua primeira autobiografia, reflete sobre suas experiências durante o mandato de Richetti: “Polícia e tortura andam juntos. Sadismo puro, doença perversa fascista, que sempre tenta se acobertar sob o motivo de ‘moral e bons costumes’. É uma doença profunda em nossa sociedade”³⁴.

Diante de um toque de recolher restritivo, do aumento de prisões arbitrárias (1.500 em uma semana segundo algumas fontes)³⁵ e da diminuição dos negócios em virtude da intimidação policial aos clientes, as prostitutas da Boca do Lixo, representadas pelo Núcleo, fizeram uma manifestação na Praça Júlio Mesquita, no início de junho de 1980, em que queimaram uma grande figura de Richetti, “três metros de altura, gordo, de suspensórios e dois revólveres na cinta”³⁶. Uma semana depois, prostitutas e travestis juntaram-se a vários outros grupos para organizar uma manifestação massiva contra o delegado em frente ao Teatro Municipal. Milhares de pessoas estavam presentes, incluindo homens e mulheres homossexuais do Grupo Somos, ativistas afro-brasileiros, esquerdistas e feministas. Em um raro momento de solidariedade entre prostitutas e feministas, várias mulheres seguraram faixas adornadas com as

³² Rafael Freitas Ocanha, *Op. cit.*, p. 104.

³³ João Silvério Trevisan, “São Paulo: A Guerra Santa do Dr. Richetti”, 1980.

³⁴ Gabriela Leite, *Op. cit.*, p. 85.

³⁵ João Silvério Trevisan, *Op. cit.*

³⁶ “Manifestação Contra o Delegado Richetti”, *Folha de São Paulo*, 1980.

palavras “Somos todas prostitutas”. Travestis de patins, casais do mesmo sexo se beijando e homens e mulheres seminus gritando lemas profanos formaram um grupo rebelde que contestou o cerne do aparato de poder local do regime. A antropóloga Maria Filomena Gregori descreve a cena: “Por momentos, o prazer conjugou-se ao protesto, abrindo a possibilidade de enunciação de uma nova linguagem... Por instantes, a utopia da igualdade se expressou: aquela em que pessoas de diferentes posições políticas e opções sexuais gritavam num coro uníssono e constituíam um sujeito 'nós'”³⁷. Esse estilo irreverente e lúdico, presente nesse primeiro evento que inaugurou o movimento de prostitutas no Brasil, passaria a caracterizar a abordagem de Gabriela em seu ativismo ao longo da vida.

Gabriela escreve em suas memórias que os protestos pressionaram o governo do estado de São Paulo a demitir Richetti, substituindo-o por um novo delegado e restaurando o *status quo* da zona. No entanto, não pude verificar essa afirmação na imprensa da época. Segundo o historiador Rafael Freitas Ocanha, que realizou uma pesquisa sobre as campanhas de limpeza no centro de São Paulo em 1979 e 1980, Richetti foi convocado a depor na Comissão dos Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo em resposta a denúncias de violência infligida à população civil. Ruth Escobar liderou a campanha para responsabilizar o policial por seu infame registro de prisões arbitrárias, extorsões e espancamentos, apoiada por vários legisladores estaduais e um advogado que representava uma organização católica progressista.³⁸ Para sustentar o processo, Escobar submeteu o depoimento de uma prostituta identificada como Marly Ferreira Daniel, que havia apresentado uma queixa oficial acusando Richetti de espancar e extorquir a ela e seus colegas. No entanto, quando a ação foi levada ao comitê, Marly teria dito a um jornalista do *Estado de São Paulo* que Escobar a havia pressionado e até pago para falar contra o chefe de polícia e aumentar suas denúncias de abuso.³⁹ Richetti foi então capaz de se aproveitar da confusão resultante das queixas renegadas em seu favor, alegando

³⁷ Maria Filomena Gregori, *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*, 1993, p. 32.

³⁸ Rafael Freitas Ocanha, *Op. cit.*, p. 111-16.

³⁹ “Richetti Vai Amanhã Depor Na Assembléia,” *O Estado de São Paulo*, 1980.

que Escobar o havia difamado publicamente e ameaçando que iria processá-la por calúnia. Embora tenha comparecido perante o comitê para defender suas táticas draconianas, ele não foi considerado responsável por nenhum delito e até foi promovido vários anos depois.⁴⁰

Ocanha supõe que o abrandamento da violência policial que Gabriela percebeu pode ter-se originado de uma “greve branca” de policiais em sua delegacia, e não de uma mudança significativa na liderança nem nos parâmetros de policiamento. De qualquer forma, Gabriela não ficou satisfeita com o retorno à “normalidade” como suas colegas pareciam estar, pois ela havia começado a sonhar com um movimento social de prostitutas, que chamasse a atenção do público para questões enfrentadas pela comunidade além da violência policial. Inicialmente energizada pelo poder que tinham exercido em seus atos de desobediência civil, Gabriela logo ficou frustrada com a falta de interesse entre suas colegas em dar continuidade ao ímpeto. Logo após o protesto em junho, o Núcleo deixou de realizar reuniões.⁴¹ “Assim a vida voltou ao normal, no que tinha de bom e de ruim. As prostitutas voltaram a se recolher, fecharam a boca e fizeram silêncio. Afirmaram mais uma vez que prostituta não tem que falar nada, afinal é prostituta. Foi assim para todas, menos para mim. Para mim foi diferente”⁴², escreve ela sobre aquela época. Desanimada com a falta de solidariedade em sua comunidade profissional e afligida por problemas em sua vida pessoal, Gabriela partiu para Belo Horizonte em 1981 em busca de novos horizontes e dinheiro rápido. Depois de passar um ano trabalhando como prostituta na Zona Boêmia de BH, ela se mudou definitivamente para o Rio de Janeiro, assumindo rapidamente suas atividades profissionais na zona de prostituição carioca, a Vila Mimosa.

Situada no contexto da política nacional, é notável que a primeira mobilização em grande escala de profissionais do sexo ocorreu no mesmo ano em que o presidente João Figueiredo aprovou a Lei da Anistia, que permitia que os presos políticos exilados retornassem do exterior sem medo de perseguição.

⁴⁰ Rafael Freitas Ocanha, *Op. cit.*, p. 137, 173-74.

⁴¹ Andreia Skackauskas, *Op. cit.*, p. 64.

⁴² Gabriela Leite, *Op. cit.*, p. 76.

Sônia Corrêa e José Miguel Nieto Olivar ecoam as afirmações de muitos historiadores ao afirmarem que a implementação da anistia para os dissidentes “representou um ponto de inflexão no processo de democratização brasileiro”, que coincidiu com a “abertura [de] espaço para a inclusão da prostituição na agenda da democratização brasileira”⁴³. Os ativistas que participaram dos protestos em São Paulo de 1979 e 1980 estavam conscientes do momento temporal e do posicionamento político de sua mobilização; aliás, uma edição da *Folha de São Paulo* em junho de 1980 inclui uma carta de uma prostituta paulistana que começa com o seguinte trecho: “Não me orgulho nem me envergonho, sou uma prostituta. E, mesmo não estando incluída entre as que vêm sendo presas, nas tais rondas, quero deixar registrado o meu protesto...Será que direitos humanos só os exilados políticos que tinham? E por falar nestes, nós que tanto pedimos a anistia não merecemos agora uma palavra de solidariedade? Nem o Lula, que opina sobre tudo, disse uma palavra a nosso favor”. Ela se despede: “Por favor, não deixem de publicar a minha carta. Enquanto permitirem, protestarei.”⁴⁴ Além das mobilizações de trabalhadores, culminando nas greves de operários em São Paulo em 1978 e 1979, as pesquisas de Sonia Alvarez e James N. Green, entre outros, mostram que o final dos anos 1970 e o início dos anos 1980 também foi um período importante para o desenvolvimento dos movimentos gay e feminista no Brasil, que criaram seus próprios meios de comunicação, convocaram encontros nacionais e construíram infraestruturas institucionais, reforçados com o retorno de ativistas do exterior e pela expansão da sociedade civil.⁴⁵ As tênues alianças forjadas entre esses grupos durante as manifestações de 1979 e 1980, embora muitas não tenham durado ao longo da transição democrática, refletiram a ascensão da contestação popular a um governo autoritário e o surgimento de uma efervescência contracultural.

⁴³ “...represented a turning point in the Brazilian democratization process...opened space for prostitution to be included in the agenda of Brazilian democratization.” Sonia Correa and José Miguel Nieto Olivar, “The Politics of Prostitution in Brazil: Between ‘State Neutrality’ and ‘Feminist Troubles’”, 2013, p. 178. Tradução minha.

⁴⁴ “A Palavra Do Leitor”, *Folha de São Paulo*, 1980.

⁴⁵ James Naylor Green, *Beyond Carnival: Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil*, 199.; Sonia E. Alvarez, *Engendering Democracy in Brazil: Women’s Movements in Transition Politics*, 1990.

4. “As prostitutas chegaram:” O Sexto Encontro Nacional da PMM

À medida que a PMM se expandia e o Brasil se aproximava da governança civil, Gabriela, agora instalada na Vila Mimosa, continuou a construir uma carreira como defensora das profissionais do sexo, tanto no país quanto no exterior. Em 1983, a recém-eleita vereadora carioca Benedita da Silva convidou Gabriela para participar do primeiro Encontro de Mulheres de Favela e Periferia. Ela relembra sua reação quando perguntada se ela queria se dirigir à multidão:

Eu, num ímpeto, sem saber que aquela era só a primeira das minhas centenas de plenárias, levantei e fui lá para a frente, morrendo de medo, claro. ‘Meu nome é Gabriela, eu sou prostituta da Vila Mimosa.’ Aí foi um rebu. A prostituta falou. Parece incrível, mas o tabu perdurava mesmo ali, entre as mulheres conscientes: prostituta não fala. Falei⁴⁶.

Em sua autobiografia, Gabriela identifica esse momento como fundamental em sua trajetória como ativista. A partir de então, ela se identificaria publicamente como prostituta, eventualmente reivindicando o epíteto pejorativo ‘puta’ e encorajando as outras trabalhadoras sexuais a se livrarem de sua vergonha internalizada, orgulhando-se de se identificar como tal.

No ano seguinte, Gabriela foi procurada por Leonardo Boff, respeitado teólogo e proponente da teologia da libertação, depois que ele leu uma entrevista que ela concedera à revista *O Pasquim*, bastião do jornalismo contracultural e dissidente durante os anos da ditadura. Na entrevista, uma das primeiras após “se assumir” como prostituta no Encontro de Mulheres em 1983, Gabriela reafirma a posição que havia articulado vários meses antes, chegando a dizer que gostava de ser prostituta. “Para ela”, escreve o jornalista Ricky Goodwin, “é um trabalho como qualquer outro, até melhor, por causa de sua riqueza humana”⁴⁷. Questionada sobre as razões pelas quais ela achava que as prostitutas tinham direito à garantia de segurança no trabalho e outros benefícios como a Previdência Social, Gabriela responde: “Nós também somos cidadãs. Votamos também, entendeu. Somos trabalhadoras. Como não vamos ter moral pra reivindicar? Não adianta virem com paternalismo [e dizer] ‘Vamos criar aqui um

⁴⁶ Gabriela Leite, *Op. cit.*, p. 134.

⁴⁷ Ricky Goodwin, “Eu gosto de ser prostituta: entrevista com Gabriela Leite,” *O Pasquim*, 1983.

curso de corte e costura, outro de atendente de enfermagem, pra essas meninas terem uma profissão.' Tudo bem, as mulheres [da zona] vão fazer curso de datilógrafa, mas depois de todo mundo formado, tem campo de trabalho? Qualquer pessoa sabe que não tem. Faço questão de frisar que nós estamos lutando é pela continuidade da nossa profissão”⁴⁸.

Por ter lido essa entrevista, Boff sabia que o ponto de vista de Gabriela quanto à prostituição não se alinhava com as crenças da Pastoral, muito menos com as da Igreja como um todo. No entanto, sua franqueza, seu carisma e sua clareza de propósito devem ter atraído o padre iconoclasta, um reformista zeloso com simpatias marxistas, cujas críticas à Igreja resultariam, posteriormente, em uma censura oficial do Vaticano. Após o encontro inicial, no qual eles beberam umas cervejas na casa de uma prostituta da Vila Mimosa, Boff convidou Gabriela para participar do sexto Encontro Nacional da Pastoral da Mulher Marginalizada, do qual ele seria um convidado especial. Ela aceitou, pois ficou comovida com a descrição de Boff do compromisso da Igreja com a opção preferencial pelos pobres. O encontro de 1984, realizado em Salvador, Bahia, reuniu clérigos, monges e leigos como antes, mas pela primeira vez nos seus dez anos de existência como uma organização nacional, algumas prostitutas foram convidadas a participar. Uma carta de convite escrita pela equipe da Pastoral de Salvador diz que a participação no sexto encontro será “mista, ou seja: agentes de pastoral e meninas, sendo que as mesmas deverão estar preparadas para isto”⁴⁹. Gabriela lembra que recebeu um tratamento especial ao chegar a Salvador, por ser a “grande figura convidada pelo frei Leonardo Boff”, já tendo estabelecido uma reputação de ativista declarada.⁵⁰ Em suas memórias, Gabriela comenta que enquanto as prostitutas viajavam muitas horas de ônibus, chegando “com os ossos quebrados” de fadiga, os agentes e o clero apareciam “bem-dispost[os] com adesivos de companhias aéreas colados nas malas”. “Ali”, ela diz, “o território já estava claramente dividido”⁵¹.

⁴⁸ Citada em Goodwin.

⁴⁹ “Caros colegas,” 1983, Arquivo da PMM.

⁵⁰ Gabriela Leite, *Eu, mulher da vida*, 1992, p. 90.

⁵¹ Gabriela Leite, “Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta”, 2008, p. 141.

Embora os princípios da justiça social e da libertação continuassem a caracterizar a agenda do sexto Encontro Nacional, a metodologia e a filosofia da Pastoral não deixariam de ser contestadas dessa vez, como já acontecera nos cinco encontros anteriores. A participação de Gabriela no congresso trouxe à luz novas questões que não apenas desafiavam os dogmas católicos duradouros relativos à sexualidade e ao trabalho sexual, mas também interpelavam a estrutura fundamentalmente hierárquica do evangelismo da Pastoral. Em primeiro lugar, Gabriela se opôs fortemente ao termo ‘menina’ usado pelos agentes da Pastoral como um eufemismo “carinhoso” para a prostituta. Em suas memórias, ela escreve que, de imediato, começou a se apresentar com a seguinte frase: “Ao contrário da minha colega, eu não sou uma menina, sou uma prostituta mesmo”⁵². Outras seguiram seu exemplo: na transcrição do encontro, uma participante afirma: “Outra questão continua sendo a forma como as mulheres são chamadas, isto é, “meninas”, só que menina é uma criança, portanto não tem responsabilidade nem sexualidade definida”⁵³. Ao longo dos vários dias do encontro, Gabriela se irritou com a condescendência dos agentes e o que ela percebeu ser a falta de compreensão das realidades vividas pelas prostitutas. Ela também se incomodou com a divisão mantida pela PMM entre as mulheres que ainda trabalhavam na prostituição e as que haviam deixado a profissão, as “convertidas,” ou “as Madalenas arrependidas” que eram apresentadas como os bons exemplos para as outras. A disposição de Gabriela de questionar o dogma da Igreja e as estruturas pastorais de divulgação parece ter encorajado outras participantes a protestarem contra a relação tensa entre agentes e prostitutas. As transcrições do encontro revelam que várias outras participantes também expressaram preocupação quanto ao paternalismo e a condescendência inerentes à estrutura do PMM. “Mulheres que deixam a prostituição para trabalharem como agentes continuam numa situação de dependência, isto é, existe uma mudança de pressão das madames para os agentes”, opinou uma prostituta.

⁵² Gabriela Leite, *Eu, mulher da vida*, 1992, p. 92.

⁵³ VI Encontro Nacional da Pastoral da Mulher Marginalizada, 1983. Arquivo da PMM.

Outra disse: “se a equipe é paternalista, ajuda as madames, não ajuda as meninas a se libertar”⁵⁴.

Por fornecer o ambiente no qual Gabriela poderia enfrentar a concepção da prostituição pregada pela Pastoral e pela Igreja como um todo, o Encontro Nacional de 1984 foi um momento catalisador no movimento independente pelos direitos das trabalhadoras sexuais, que tomaria forma nos anos seguintes. Ao confrontar ideias que ela intuitivamente rejeitou, Gabriela conseguiu interrogar, desenvolver e defender suas próprias ideias.⁵⁵ No entanto, embora ela se refira ao encontro como uma “tragédia” na sua autobiografia, ela continuou participando dos encontros regionais da PMM nos dois anos seguintes e até compareceu ao sétimo Encontro Nacional em 1987. Ela também continuou escrevendo matérias para *Mulher-Libertação*, o periódico trianual da Pastoral, no qual ela teve espaço para criticar o “culto da virgindade” da Igreja que valorizava as mulheres castas enquanto denegria as sexualmente desviantes.⁵⁶ Durante uma parte da década de 1980, Gabriela ainda era católica praticante, apenas deixando a Igreja e rejeitando seu abolicionismo posteriormente, uma vez que seu afastamento da Pastoral e sua proximidade com outros ativistas abriram um novo espaço psicológico e institucional para ela afirmar a prostituição como trabalho legítimo. Ao contrário de suas descrições posteriores de uma ruptura definitiva e contenciosa após 1984, o afastamento de Gabriela da PMM foi gradual e não impediu várias formas de colaboração, mesmo após a formação de um movimento independente de prostitutas em 1987. Vale ressaltar também que as posturas da Pastoral parecem ter mudado sutilmente em resposta às provocações e objeções de Gabriela e de suas colegas, mas não o suficiente para garantir que a colaboração continuasse.

Provavelmente o acontecimento mais importante do encontro da Pastoral de 1984 foi que Gabriela conheceu Lourdes Barreto, uma prostituta de Belém, que de imediato se tornou sua “parceira de ativismo”⁵⁷. Lourdes, que tinha

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Gabriela Leite, *Eu, mulher da vida*, 1992, p. 92.

⁵⁶ *Idem*, “Prostituição e Religiosidade,” *Mulher-Libertação*, July 1986, Edição 6.

⁵⁷ Gabriela Leite, “Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta”, 2008 p. 140.

trabalhado quase trinta anos na prostituição, alguns deles nos garimpos do Pará, participava das atividades da Pastoral havia muitos anos. A amizade e afinidade ideológica entre as duas mulheres duraram até a morte de Gabriela em 2013 e renderam muitos frutos, inclusive a fundação da RBP em 1987. Gabriela lembra que em Salvador, ela e Lourdes começaram “a pensar num movimento autônomo das prostitutas. Sem a guarda da Igreja, sem nada. Lourdes, diferente de mim, já vinha de uma longa trajetória dentro da Igreja. Ela não concordava com um monte de coisas, mas não via outro caminho. Eu via, embora ainda tivesse que pesquisar mais”⁵⁸. Em uma entrevista com a historiadora Amanda de Mello Calabria, Lourdes lembra-se de uma conversa depois do encontro em Salvador: “A Gabriela disse: ‘Lourdes, Maria de Lourdes, bora fazer um encontro de puta?’ Eu digo: ‘Mas como a gente vai fazer? Sem a Pastoral? A Pastoral vai tá com a gente pra ajudar?’ Aí ela disse: ‘Não, vai ser nós!’”⁵⁹. Recém-equipadas com contatos em todo o Brasil⁶⁰ e uma consciência crescente do potencial político latente entre suas colegas prostitutas, Gabriela e Lourdes começaram a construir o alicerce de um movimento nacional.

5. “Mulheres da Vida, é preciso falar”: 1985-1987

À medida que ela ganhava destaque como defensora das profissionais do sexo brasileiras, Gabriela começou a viajar ao redor do mundo para se encontrar com outras ativistas e discutir questões enfrentadas por suas comunidades. Em 1986, Gabriela viajou para Bruxelas para participar do segundo World Whores’ Congress, onde conheceu Margo St. James, fundadora da organização de defesa das prostitutas COYOTE (Call Off Your Old Tired Ethics), Gail Pheterson, uma psicóloga e professora feminista, e Annie Sprinkle, uma atriz pornô feminista e educadora sexual, entre outras. No Congresso, Gabriela foi exposta ao ativismo irreverente de St. James, que era voltado tanto para a provocação quanto para a

⁵⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁹ Amanda Calabria, “Eu Sou Puta: Lourdes Barreto, História de Vida e Movimento de Prostitutas no Brasil”, 2020, p. 161.

⁶⁰ Esses contatos não foram limitados a ativistas-prostitutas; o 6º Encontro Nacional reuniu ativistas do Movimento Negro Unificado, as associações de trabalhadoras domésticas e o Movimento de Defesa dos Favelados. Circular Nº 04/84, Arquivo da PMM.

reforma política. Esse estilo parece ter ressoado em Gabriela, cujo ativismo se caracterizava por senso de humor, inclinação para a vulgaridade e irreverência quanto aos valores burgueses. “Ficamos furiosos, mas também rimos”, refletiu Pheterson sobre o Congresso, invocando o ditado da anarquista Emma Goldman: “Se eu não posso dançar, não é minha revolução”⁶¹. De volta ao Brasil, Gabriela aplicou esse abraço do desvio e da ousadia no trabalho que estava desenvolvendo com Lourdes: a construção de um movimento independente de profissionais do sexo.

No ano anterior, buscando afastar-se da PMM, Gabriela havia começado a procurar um lar institucional para seu ativismo que fosse mais acolhedor a suas ideias e seus objetivos. Logo, filiou-se a uma organização de sociedade civil com sede no Rio de Janeiro, o Instituto para os Estudos da Religião (ISER), e com os novos recursos fornecidos por essa parceria, fundou um programa chamado “Religião, Prostituição e Auto-Respeito”. Por meio dessa iniciativa, cujo discurso de autoestima ecoava o da Pastoral, ela criou uma série de palestras, projetos de pesquisa e encontros locais para profissionais do sexo interessadas em criar suas próprias redes de apoio e conscientização. Conforme referenciado no nome do programa, Gabriela optou por colocar a religião em primeiro plano, embora não especificamente o catolicismo da PMM, mas sim uma noção mais ampla de religiosidade pessoal e popular que incluía o culto à entidade afro-brasileira Pomba Gira, comum entre as prostitutas brasileiras.⁶² Em 1987, o ISER conseguiu os recursos financeiros para a realização do sonho de longa data de Gabriela, o Primeiro Encontro Nacional de Prostitutas, que aconteceu no Rio, reunindo cerca de cinquenta profissionais do sexo de todo o país para discutir questões de sexualidade, policiamento, saúde e violência. O encontro, que Gabriela e Lourdes haviam previsto pela primeira vez em Salvador em 1984, foi “um sucesso absoluto” e levou à fundação da Rede Brasileira de Prostitutas, uma

⁶¹ Entrevista com Gail Pheterson, Nov. 2017.

⁶² “*Religion, Prostitution, and Self-Respect: a project for women at the end of the Third World*” Acervo Davida, Caixa 239.

organização nacional de profissionais do sexo liderada por Gabriela com apoio institucional do ISER.⁶³

Um documentário produzido pelo ISER mostra cenas do Primeiro Encontro, povoadas por uma variedade de mulheres, jovens, velhas, negras, brancas, de diferentes regiões do Brasil, discutindo suas experiências de trabalho na indústria do sexo. Diferentemente dos eventos da PMM em que os depoimentos das mulheres se limitavam a determinados tópicos, as participantes do Primeiro Encontro eram livres para discutir suas alegrias e seus triunfos, além de suas lutas e frustrações. Muito do diálogo centrava-se no trabalho, em particular a prostituição como ganha-pão principal da mãe solteira. “Eu adoro minha vida”, relata uma mulher, “porque é dela que ganho meu pão de cada dia. É da minha vida que pago o colégio das duas filhas que tenho. Pago meu aluguel. Não tenho problemas com minhas colegas, graças a Deus. Na zona, eu ganho muito mais que um salário mínimo... qual é o funcionário que tira cinco, oito, dez mil cruzados? Eu ganho bem!” Lourdes, que viajou 55 horas de ônibus para participar do encontro, comenta: “Também me orgulho de ser prostituta”, uma afirmação que seria impensável sob o olhar atento dos agentes nos encontros da PMM. “Eu digo para os meus filhos”, ela diz, olhando para a câmera, “você têm uma mãe que em nenhum momento teve coragem de desprezar vocês, mesmo tendo que armar uma rede no cantinho num quarto dentro de um bordel para ter relações com um homem para comprar o leite, para comprar a comida ou até organizar uma casa.”

Ao falar sobre suas atividades profissionais em relação a seus papéis de mães e provedoras, as mulheres demoliram as associações binárias que as dividiam em duas categorias, uma virtuosa e outra pecadora. Crucialmente, elas também afirmaram a prostituição como trabalho legítimo e, portanto, se posicionaram como trabalhadoras com utilidade social. Enquanto as crenças religiosas tradicionais defendidas pela Igreja consideravam a maternidade e a vida doméstica a província de mulheres devidamente socializadas e o sexo

⁶³ Gabriela Leite, “Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta”, 2008, p. 149.

comercial uma violação do propósito natural e divinamente determinado da sexualidade humana, as mulheres presentes no Primeiro Encontro de 1987 rejeitaram essa narrativa, ligando sua profissão à capacidade de serem boas mães. Ganhar dinheiro suficiente para sustentar a família, além de manter um horário flexível e a autonomia profissional para estar mais presente na vida dos filhos, foram os principais motivos citados para valorizar a profissão. Um homem, não identificado no filme, fala sobre sua relação tumultuada com sua mãe prostituta; ele comenta que, quando adulto, ao refletir sobre a devoção de sua mãe por ele, foi capaz de superar sua vergonha e reconhecer que ela "não foi menos mãe do que nenhuma mãe da burguesia"⁶⁴.

Além das vantagens práticas que a profissão proporcionava, as participantes falam dos aspectos mais leves e menos tangíveis de seu trabalho que as atraíam. "A vida é bom demais. O que eu gosto mais na vida? É de passear, conhecer pessoas estranhas... Conheci várias pessoas que nunca sonhava de conhecer", diz uma jovem com um sorriso brincalhão. Outra mulher, fumando um cigarro reclinada descalça numa escada, fala sobre o tecido social da comunidade da zona: "Conheci pessoas que me deram carinho, que cuidaram de mim e me deram atenção, e me aceitam como eu sou e onde eu vim trabalhar, que é na noite."

Entre as questões mais concretas discutidas na reunião estava a violência policial, o assunto que havia levado as profissionais do sexo à ação política pela primeira vez em São Paulo oito anos antes.⁶⁵ O tema dos direitos trabalhistas permaneceu bastante abstrato no encontro, com a exceção de uma pequena divergência quanto à questão da carteira assinada, se as prostitutas deveriam ser incorporadas ao mercado de trabalho formal. Porém, segundo a socióloga Aparecida Fonseca Moraes, esses debates não ocuparam muito espaço no encontro, com pequenas diferenças em torno das especificidades de um eventual regime de trabalho regulado ofuscadas por um forte consenso sobre a necessidade

⁶⁴ *Fala Mulher Da Vida* (ISER, 1987).

⁶⁵ Soraya Silveira Simões, *Vila Mimosa: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca*, 2010, p. 57-58.

de lutar pelo reconhecimento da profissão de uma forma geral.⁶⁶ Essas discussões serviram para formular uma subjetividade política para a categoria das trabalhadoras do sexo, que até então era difusa e sobretudo despolitizada, em grande parte pelo fato da prostituta brasileira ser considerada marginal e delinquente, um sujeito não merecedor das identidades de trabalhadora e cidadã. Em 1987, a partir do discurso do respeito próprio, elas reivindicaram essas identidades para si próprias.

Apesar das divergências ideológicas significativas em relação à PMM, em exibição no Primeiro Encontro da RBP, houve nele também muitos vestígios das origens da organização na Igreja progressista. Além da Pastoral dar apoio logístico à organização incipiente, a influência ideológica do catolicismo progressista na RBP fica evidente nos materiais distribuídos no Encontro. A linguagem da cidadania e a consciência do direito à saúde, ao policiamento responsável e à educação sustentada pelas dirigentes da RBP ecoa grande parte da literatura produzida pela Pastoral na década e meia anterior, assim como o discurso da importância da autoestima e do valor intrínseco do indivíduo. No documentário feito pelo ISER, uma participante do Primeiro Encontro afirma emocionalmente: “Acho que nosso grito de liberdade é um direito que temos que exigir de nós mesmas”⁶⁷. Antes do encontro, Gabriela disse a um repórter de *O Fluminense*: “Para que este encontro seja vitorioso é preciso que ao final dele as prostitutas saiam com a sensação de terem conquistado um espaço. Este é o nosso primeiro passo para o reconhecimento da nossa cidadania”⁶⁸. Se este foi o primeiro passo, então o alicerce foi estabelecido, em parte, pelos esforços de conscientização da PMM. É um tanto irônico, então, que o próprio discurso de autoestima e empoderamento promovido pelos agentes da Pastoral como caminho para deixar a prostituição tenha contribuído para a formação de um movimento independente pelos direitos das prostitutas, um movimento que defendia melhores condições de trabalho para as prostitutas e acabou rejeitando o abolicionismo, o paternalismo e o moralismo da Igreja. Nos anos seguintes, a

⁶⁶ Aparecida Fonseca Moraes, *Mulheres da Vila: prostituição, identidade social e movimento associativo*, 1996, p. 206.

⁶⁷ *Fala Mulher Da Vida*.

⁶⁸ “Prostitutas fazem seu Primeiro Encontro Nacional,” *O Fluminense*, 1987.

RBP apoiou a fundação de associações de prostitutas em cidades de Belém a Porto Alegre, começou a publicar um jornal e, em 1992, se separou do ISER para se tornar uma organização não-governamental inteiramente independente, alcançando finalmente a autonomia com a qual Gabriela e Lourdes tinham sonhado anos antes.

6. Conclusão

Não é por acaso que o movimento de prostitutas nasceu durante um período de grande mobilização no Brasil, permitindo que as profissionais do sexo acrescentassem suas vozes às expressões cacofônicas de política popular que impulsionaram seu país em direção à democracia formal. As profissionais do sexo, na sua maioria mulheres pobres, negras e pardas que eram pouco escolarizadas e precariamente empregadas, ocupavam posições na intersecção de uma série de identidades subordinadas e, portanto, tinham muito a ganhar com a transição para a democracia, durante a qual várias mobilizações sociais ocorreram na luta para refazer a ordem social após duas décadas de ditadura e séculos de desigualdade racial e socioeconômica aguda. Como essas mulheres puderam entrar em diálogo com correntes intelectuais em prol da justiça racial, do feminismo sexo-positivo, da militância trabalhista e do ativismo pelo direito à terra que circulavam na consciência pública durante aquele período, elas foram capazes de moldar uma subjetividade política única para si mesmas durante uma época em que mudanças radicais pareciam possíveis. Além disso, o clima político e social do Brasil na democratização tornou a identidade de vítima que a Pastoral procurava construir para as prostitutas particularmente desagradável para um grupo de mulheres que queriam ir além das ortodoxias da segunda onda do feminismo e do moralismo católico em relação à sexualidade e gênero. Encorajadas por um contexto político nacional em mudança, ativistas como Gabriela e Lourdes se recusaram a ser sujeitos dóceis e submissos em suas interações com a Igreja e mais tarde, na década de 1990, com o estado. As mulheres da RBP rejeitaram tanto a condenação conservadora à prostituição como um mal necessário praticado por desviantes sexuais quanto a noção

esquerdista de que o sexo comercial resultou de um capitalismo patriarcal descontrolado. Em vez dessas visões maniqueístas, elas ofereceram uma alternativa, uma visão que tanto reconhecia as dificuldades presentes na profissão quanto defendia sua legitimidade como trabalho - e em alguns casos - bom trabalho.

Em certo sentido, Gabriela e Lourdes foram capazes de posicionar as profissionais do sexo como mais um eleitorado anteriormente privado de direitos, procurando inclusão na nova ordem democrática do Brasil. No entanto, em parte porque elas se recusaram a higienizar seu discurso ou a conformar-se com noções socialmente aceitáveis não só de feminilidade, mas também de militância, seu movimento permaneceu sem um caráter político distintamente legível no ambiente da abertura política do país. Enquanto o movimento negro se envolveu em esforços para implementar medidas de ação afirmativa nas universidades públicas e no funcionalismo público, as trabalhadoras domésticas pressionaram a Assembleia Constituinte, se sindicalizaram e se filiaram à Central Única dos Trabalhadores, e feministas assumiram papéis de liderança nos comitês governamentais voltados para a igualdade de gênero, as prostitutas se mantiveram afastadas do estado e de outros grandes agentes do poder político. O estilo não convencional de reivindicação e a rejeição do tropo da prostituta-como-vítima da RBP tornavam-se obstáculos para sua participação política em uma nação que preservava elementos de seu caráter socialmente conservador, mesmo em meio à onda de mobilizações progressistas nos últimos anos da ditadura e nos primeiros anos de democracia. Embora o movimento finalmente tenha passado por um período de institucionalização que coincidiu com a virada neoliberal no Brasil e os esforços iniciais de prevenção da AIDS, Gabriela Leite, Lourdes Barreto e as mulheres da Rede Brasileira de Prostitutas conseguiram manter em grande parte sua idiossincrasia, irreverência e tendência à provocação ao longo da década de 1990.

Referências consultadas e indicadas

“A Palavra Do Leitor.” *Folha de São Paulo*, June 18, 1980.

ALCIONE; FRAGOSO, Antônio Batista Fragoso. *O Grito de milhões de escravas: a cumplicidade do silêncio*. Petrópolis: Vozes, 1983.

ALVAREZ, Sonia E. *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

CALABRIA, Amanda de Mello. “Eu Sou Puta: Lourdes Barreto, História de Vida e Movimento de Prostitutas No Brasil.” 2020. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.

CAULFIELD, Sueann. “The Birth of Manguê: Race, Nation, and the Politics of Prostitution in Rio de Janeiro, 1850-1942.” New York, USA: New York University Press, 2020.

CORREA, Sonia; OLIVAR, José Miguel Nieto. “The Politics of Prostitution in Brazil: Between ‘State Neutrality’ and ‘Feminist Troubles’”. In MURTHY, Laxmi; SESHU, Meena Saraswathi. *The Business of Sex*, 2013.

D’ANS, Hugues; BEOZZO, José Oscar. *Mulher: da escravidão à libertação*. Coleção “Pastoral e comunidade” ; nova sér. 13. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1989.

EHRENREICH, Barbara; HOCHSCHILD, Arlie Russell. *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. 1st ed. New York: Metropolitan Books, 2003.

Fala Mulher Da Vida. ISER, 1987.

FON, Antonio Carlos. “Prostitutas Exigem Melhores Condições de Trabalho.” *O Jornal Da República*, Dezembro 1979.

GOODWIN, Ricky. “Eu Gosto de Ser Prostituta: Entrevista Com Gabriela Leite.” *O Pasquim*, Setembro 1983.

GREEN, James Naylor. *Beyond Carnival: Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil*. Worlds of Desire. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro : São Paulo: Paz e Terra ; ANPOCS, 1993.

GUIDER, Margaret Eletta. *Daughters of Rahab: Prostitution and the Church of Liberation in Brazil*. Harvard Theological Studies No. 40. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

GUY, Donna J. *Sex & Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*. Engendering Latin America ; v. 1. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.

KOCH, Gabrielle. “Producing Iyashi: Healing and Labor in Tokyo’s Sex Industry.” *American Ethnologist* 43, no. 4 (2016): 704–16.

KUSHNIR, Beatriz. *Baile de máscaras: mulheres judias e prostituição : as polacas e suas associações de ajuda mútua*. Rio de Janeiro, RJ: Imago Editora, 1996.

LEITE, Gabriela Silva. *Eu, mulher da vida*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Rosa dos Tempos, 1992.

LEITE, Gabriela Silva. *Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

LEITE, Gabriela Silva. “Prostituição e Religiosidade.” *Mulher-Libertação*, n.6, jul, 1986.

MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1986.

“Manifestação Contra o Delegado Richetti.” *Folha de São Paulo*, June 6, 1980.

MORAES, Aparecida Fonseca. *Mulheres da Vila: prostituição, identidade social e movimento associativo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MURTHY, Laxmi; SESHU, Meena Saraswathi. *The Business of Sex*. New Delhi: Zubaan, 2013.

OCANHA, Rafael Freitas. “Amor, Feijão, Abaixo Camburão’ - Imprensa, Violência e Trottoir Em São Paulo (1979-1983).” 2014. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.

“Richetti Vai Amanhã Depor Na Assembléia.” *O Estado de São Paulo*, June 29, 1980.

RIVERS-MOORE, Megan. “Affective Sex: Beauty, Race and Nation in the Sex Industry.” *Feminist Theory* 14, no. 2 (2013): 153–69.

RIVERS-MOORE, Megan. “Selling Sex, Selling Care: Affective Labor in the Tourism Sector.” University of Chicago Press, 2016.

ROHNER, Teodoro Helmut. *Prostituição e libertação da mulher: pastoral da mulher marginalizada : subsídios para a formação de agentes*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SIMÕES, Soraya Silveira. *Vila Mimosa: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca*. Biblioteca EdUFF. Niterói: EdUFF, 2010.

SIMÕES, Soraya Silveira; SILVA, Hélio R. S.; MORAES, Aparecida Fonseca; MURRAY, Laura (Laura Rebecca); Reunião Brasileira de Antropologia, Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais; Reunião Brasileira de Antropologia. *Prostituição e outras formas de amor*. Niterói, RJ, Brasil: Editora da UFF, 2014.

SKACKAUSKAS, Andreia. “O Benevolente e a ‘Vítima’ Na Prostituição: Poder e Violência Simbólica Em Interações Entre Prostitutas e a Pastoral Da Mulher Marginalizada.” *Sexualidad, Salud y Sociedad*, no. 27 (December 2017): 66–96.

SKACKAUSKAS, Andreia. “Prostituição, Gênero e Direitos: Noções e Tensões Nas Relações Entre Prostitutas e Pastoral Da Mulher Marginalizada.” 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, SP.

SKIDMORE, Thomas E. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85: Thomas E. Skidmore*. Acls Humanities E-Book. New York: Oxford University Press, 1989.

TREVISAN, João Silvério. “A Vida é Fácil?” *O Lampion Da Esquina*, fevereiro 1980.

TREVISAN, João Silvério. “São Paulo: A Guerra Santa Do Dr. Richetti.” *O Lampion Da Esquina*, 26 julho, 1980.

WHITNEY, Shiloh. “Byproductive Labor: A Feminist Theory of Affective Labor beyond the Productive–Reproductive Distinction.” *Philosophy & Social Criticism* 44, no. 6 (2018): 637–60.

Referência para citação deste artigo

WEEKS, Meg. *Meninas Desamparadas? A Pastoral da Mulher Marginalizada e o nascimento do movimento brasileiro de prostitutas*. **Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte**, Porto Alegre, volume 3, número 1, p. 239 – 271, maio de 2021.