

**“A gente vive assim, mas a gente precisa de uma luz”**

**As experiências religiosas das mulheres prostitutas que batalham na Praça do Diário - Recife - PE**



**Gleidson Vieira**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**Gleidson Vieira**

**“A GENTE VIVE ASSIM, MAS A GENTE PRECISA DE UMA LUZ”:**

**AS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DAS PROSTITUTAS QUE BATALHAM NA PRAÇA  
DO DIÁRIO - RECIFE - PE**

RECIFE-PE  
2010

FRANCISCO GLEIDSON VIEIRA DOS SANTOS

**“A GENTE VIVE ASSIM, MAS A GENTE PRECISA DE UMA LUZ”:**

AS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DAS PROSTITUTAS QUE BATALHAM NA PRAÇA  
DO DIÁRIO - RECIFE - PE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Felipe Rios do Nascimento

Recife – Pe  
2010

**Vieira, Gleidson**

**“A gente vive assim, mas a gente precisa de uma luz” : as experiências religiosas das prostitutas que batalham na Praça do Diário – Recife - PE / Gleidson Vieira. - Recife: O Autor, 2010.**

**135 folhas : il.**

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. 2010.**

**Inclui bibliografia.**

**1. Antropologia. 2. Prostituição. 3. Religiosidade. 4. Sexualidade. 5. Gênero. I. Título.**

**39  
390**

**CDU (2.  
ed.)  
CDD (22. ed.)**

**UFPE  
BCFCH2010/138**

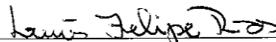
FRANCISCO GLEIDSON VIEIRA DOS SANTOS

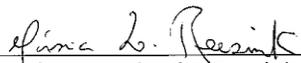
**“A GENTE VIVE ASSIM, MAS A GENTE PRECISA DE UMA LUZ: AS  
EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS DAS PROSTITUTAS QUE BATALHAM NA  
PRAÇA DO DIÁRIO – RECIFE-PE”.**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Antropologia da  
Universidade Federal de Pernambuco como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 26/05/2010.

**BANCA EXAMINADORA**

  
\_\_\_\_\_  
Profº Drº Luis Felipe Rios do Nascimento (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – UFPE

  
\_\_\_\_\_  
Profª Drª Mísia Lins Reesink (Examinador Titular Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

  
\_\_\_\_\_  
Profº Drº Pedro de Oliveira Filho (Examinador Titular Externo)  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – UFPE

Este trabalho é especialmente dedicado a Maria José Vieira e Pedro Rodrigues, meus pais, e a minha mais amada irmã, Glauciene Vieira, que ao superarem preconceitos dedicaram apoio, compreensão e respeito a minha forma de pensar e de viver...

É dedicado também às mulheres prostitutas da Praça do Diário, que como muitos outros trabalhadores brasileiros, batalham cotidianamente para dar conta das suas questões materiais de existência...

## AGRADECIMENTOS

À Simone Simões Ferreira Soares, mais do que minha orientadora na graduação, uma grande, saudosa e inesquecível amiga, que com suas apoteóticas e apaixonadas aulas de antropologia, na universidade e na cozinha de sua casa, encorajou-me a dar continuidade seguindo os tortuosos caminhos da pesquisa antropológica. Saudade... das notívagas conversas na alameda maranhão nº 27...

Aos professores do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UEVA. Meu muito obrigado pelos estímulos e saudável convivência partilhados durante os anos em que lá estive como graduando. A eles devo meus primeiros passos e encantamentos no universo da teoria e da pesquisa social. Em especial à Isaurora Martins, minha orientadora de Iniciação Científica, a Nilson Almino, meu primeiro professor de teoria antropológica, à antropóloga ungará Eva Sebestyen, por ter me transmitido o vírus do trabalho de campo, à Diocleide Lima e Rosangela Pimenta, pelos métodos e as técnicas da pesquisa em Ciências Sociais, à Ivaldinete Belmiro, Verber Moreno e Regina Raick...

Ao meu Orientador, Luiz Felipe Rios, por ter aceitado esta empreitada e com interesse me guiado nas encruzilhadas desta pesquisa. Obrigado pelos insights iluminadores e tranqüilidade com que sempre me recebeu e escutou minhas idéias emaranhadas, transformando-as em idéias claras e viáveis...

Às mulheres prostitutas da Praça do Diário, em especial as que me possibilitaram transitar entre elas e se disponibilizaram a conversar não apenas sobre suas experiências religiosas, mas sobre suas vidas.

Aos professores do programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, em especial à Danielle Perin Rocha Pitta, Roberta Campos, e Perry Scott, pelas magníficas aulas e interessantes sugestões a este trabalho ainda quando se tratava de um projeto. À Mísia Lins Reesink, pelas elegantes críticas e sugestões na banca examinadora desta dissertação.

Aos funcionários do PPGA-UFPE, Ana, Ademilda, Regina e Jonas, carinhosamente sempre dispostos a ajudar no que fosse necessário.

A Vitor Fernandes pelas imagens cedidas do animação “a chegada da prostituta no céu”, uma adaptação do cordel de J. Borges, utilizadas para comporem a capa da dissertação e dos capítulos.

A capes, pela bolsa de estudos concedida para a realização desta pesquisa.

Aos meus melhores amigos, não poderia deixar de citá-los, com quem partilho verdadeiramente meus sonhos, ilusões, utopias, amores, alegrias, frustrações, tristezas e conquistas, enfim a vida. Sem eles eu não conseguiria suportar o lado “sério” da existência. Sem as noites de gargalhadas e “besteiro!” a vida não seria nada:

Aos daqui. Àqueles que desde os primeiros momentos em que cheguei a Recife fizeram com que minha estadia se tornasse mais do que prazerosa: À Ana Paula Melo, Ana Cristina Melo (Kika) e Rosângela Pimenta (Rô), pela amizade e apoio incondicional desde os primeiros momentos em que decidi me candidatar ao mestrado, uma família conquistada em terras pernambucanas. À Lígia Gama, amiga mais do que amiga, pela sua sensibilidade, disponibilidade e leituras atentas, as quais geraram calorosas discussões ao longo da construção deste trabalho. À querida irmã Andréa Eichemberg pelo cotidiano, conversas, sorrisos, lágrimas, sonhos, abusos, cervejas, cigarros e charutos, dentre tantas outras coisas compartilhadas ao longo de um ano de morada, um amor para vida inteira. A Marcelo Miranda (Marcelinho) e Marcelo Ferreira

(Marcelão), meus companheiros confidentes e fiéis escudeiros na universidade, em casa, e nos becos e entrebecos da noite recifense... À Marcia Mansur, Jeíza Saraiva e Mercês “cara cortada”, amores à primeira vista, pela amizade, carinho e respeito construídos ao longo desses dois anos de mestrado, meu muito obrigado pelos estímulos nas horas difíceis da escrita. À Hanna Godoy pelas “Noites de Cabíria”. À Ester Monteiro e Luciana Gama (Xuxu), minhas queridas e carinhosas irmãs de Yemanjá. À Fernada Ferrari (Nanda), pelas tensões mútuas amainadas (risos). A Gilson Rodrigues, Hugo Menezes (Huguinho), Carol (Índia), Cristiane Nogueira, Tatiane Vieira, Rita Vasconcelos (minha amiga de berçário)... Simplesmente por existirem em minha vida...

Aos de lá. Àqueles que mesmo distante sempre se fizeram presentes no meu cotidiano: A Edilson Mesquita (Mémé), Jeferson Souza (Negão), Simone passos, Vagna Lima, Ítalo Carvalho, Tony Newman, Sergio Presley, Leo Mc’lene, Gilda Flanks, Ineuma Lima, Valdir Augusto, Isa Martins, Diocleide Lima... o AMOR... É tão GRANDE que dispensa justificativas.

Por fim, mas não menos importante, a toda minha mais do que amada família... de sangue e de santo. AXÉ!

Pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das próprias coisas, a claridade vacilante de uma chama pela luz do verdadeiro sol. É entrar no labirinto, mais exatamente fazer ser e aparecer um labirinto ao passo que se poderia ter ficado “estendido entres as flores, voltado par ao céu”. É perder-se em galerias que só existem porque as cavamos incansavelmente, girar no fundo de um beco cujo acesso se fechou atrás de nossos passos – até que essa rotação, inexplicavelmente, abra na parede, fendas por onde se pode passar.

Cornelius castoriadis – As encruzilhadas do labirinto

## Resumo

Este estudo se debruça sobre as experiências religiosas das prostitutas que batalham na Praça do Diário, localizada no centro da cidade do Recife-PE. O foco da análise recai sobre os significados que tais mulheres atribuem à dimensão religiosa em suas vidas. Para tanto, por meio da observação etnográfica no referido local, e de entrevistas com enfoque biográfico, investigou-se as matrizes religiosas que as informantes se sentem pertencentes, quais os sentidos, a partir das suas perspectivas, que suas religiões atribuem à carreira de profissional do sexo. Por fim, buscou-se perceber como estas mulheres articulam suas práticas profissionais com o sagrado. A hipótese que conduziu o trabalho de investigação vislumbrou a possibilidade das mulheres prostitutas possuírem algum tipo de relação com a Pomba-gira. Por instrumentalizarem o aspecto mais intocável das religiões cristãs, a carne, as mulheres prostitutas não encontram aceitação/legitimidade para as suas práticas profissionais/sexuais nas religiões cristãs. Nesta perspectiva, apoiando-me em Geertz, no que se refere à noção de religião como sistema cultural, a Pomba-gira, símbolo sagrado disponibilizado pelos panoramas das religiões afrobrasileiras, emergiria como modelo para situar e mesmo organizar as condutas das mulheres prostitutas diante no mundo. Paradoxos a parte, as religiões acentuadas pelas prostitutas entrevistadas estão inseridas no segmento evangélico pentecostal. Entretanto, por não se conformarem às normas de sexo/ gênero/ elas não se ligam formalmente a tais religiões. Articulam estrategicamente o que lhes é "conveniente", desligam-se da instituição e passam a pessoalmente transacionar com Deus. Concernente à Pomba-gira, a hipótese não pode ser totalmente refutada, visto que no cotidiano da Praça do Diário, em diferentes contextos, a menção à entidade se faz presente, o que pode ser interpretado, como sugere Otávio Velho, não simplesmente como recursos lingüísticos, mas atingindo as esferas das crenças de comportamentos pessoais.

**Palavras-chave:** religião, experiência religiosa, prostituição, sexualidade e gênero.

## Abstract

This study is concerned about the religious experiences of prostitutes and their daily battle at the *Praça do Diário*, square located in the city center of Recife-PE. It focuses the meanings these women attribute to the religious dimension in their lives. Through ethnographic observation in that square and interviews with biographical approach, It was investigated the religious matrixes the informants belong to, and the senses, from their perspective, that their religions ascribe to professional sex-careers. Finally, it was inquired how these women connect their professional practice with the sacred. The hypothesis that conducted the research work envisioned the possibility of prostitutes women have some relationship with the *Pomba-gira*. By instrument the most untouchable aspect of the Christian religions, the flesh, prostitutes are not accepted and they don't find the legitimacy to their professional/sexual practices in Christian religions. In this perspective, referring to Geertz, as regards the notion of religion as cultural system, the *Pomba-gira*, a holy symbol provided by panoramas of Afro-Brazilian religions, would emerge as a model for locating and even arranging the prostitutes in the world. Paradoxically, the religions accentuated by the interviewed prostitutes are connected with the evangelical Pentecostal segment. However, for not follow the gender/sex norms they do not formally bind to these religions. They articulated strategically what "convenient" is to them by disconnecting to religion and becoming personally dealing with God. Concerned to the *Pomba-gira*, the hypothesis can not be completely ruled out, because in daily different contexts the reference to the entity is present, which can be interpreted, as suggesting Otávio Velho, not simply as linguistic resources, but concerning the sphere of personal behaviors.

**Key-words:** religion, religious experience, prostitution, sexuality and gender.

# Sumário

## **Introdução –**

<b>"na esquina da rua eu vi uma mulher, quem ela é?"</b> .....	13
1. Pontos de partida .....	14
2. Delimitação do tema e elaboração das questões desta pesquisa.....	19
2.1. Mas quem é mesmo a Pomba-gira? .....	19
2.2. A antropologia e o campo das religiões (afrobrasileiras): os deuses, a sociedade nacional, a pessoa .....	22
2.3. Questões e hipóteses formuladas para a investigação.....	24
3. Organização dos capítulos .....	29

## **Capítulo I –**

<b>Quando a "aldeia" está situada no centro da metrópole</b> .....	32
1. Percursos metodológicos: a caminho da "aldeia" .....	33
2. Nas trilhas das informantes.....	38
3. Aportando no centro da "aldeia": a Praça do Diário .....	42
4. Procedimentos metodológicos .....	53

## **Capítulo II –**

<b>As Mulheres Prostitutas da Praça do Diário</b> .....	59
1. Breves apontamentos acerca da batalha .....	60
2. As mulheres prostitutas: para além do universo da batalha.....	62

## **Capítulo III –**

<b>As mulheres prostitutas e as religiões cristãs: Abandono da religião e permanência do sagrado</b> .....	84
1. O cotidiano da Praça do Diário: Os Obreiros cristãos e as mulheres prostitutas.....	85
2. As mulheres prostitutas e as religiões cristãs .....	91
3. Desligamento da religião e permanência do sagrado: um atalho para deus .....	99

<b>Capítulo IV – As mulheres prostitutas e a Pomba-gira nas entrelinhas .....</b>	<b>115</b>
1. A pomba-gira nas entrelinhas .....	116
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>124</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>129</b>

# Introdução

*“Na esquina da  
rua eu vi uma  
mulher, quem  
ela é?”*



Este trabalho tem por objetivo compreender como mulheres prostitutas que batalham na Praça do Diário, situada no centro da cidade do Recife-PE, experimentam e dão significado às suas experiências religiosas. Situando-se, dessa forma, no interior dos estudos da religião e sexualidade. Debruça-se sobre material produzido durante quatro meses de observação etnográfica na referida praça, e entrevistas realizadas com oito mulheres prostitutas com idades entre 26 e 50 anos.

Objetivando uma melhor compreensão da definição do tema e da construção das questões que nortearam o trabalho de investigação – visando à elaboração desta dissertação –, passo a partir de então a delinear os caminhos e componentes pertinentes à definição do objeto.

## **1. Pontos de partida...**

A prostituição, enquanto segmento estigmatizado em virtude da conduta erótica<sup>1</sup> dos que dela fazem uso, assim como, a repercussão que tais comportamentos despertam na sociedade mais ampla, geralmente associados à marginalidade e a discriminação, desde muito cedo aguçaram a minha curiosidade. O fato de ter crescido em pequenas cidades do interior do Ceará, nas quais as relações entre os seus habitantes se dão de forma bem mais estreita do que nos grandes centros urbanos, onde a circulação das informações acerca das identidades e dos fatos ocorridos na vida de um indivíduo corre a “toque de caixa”, possibilitou-me, ainda que de forma indireta, entrar em contato com tal segmento.

Do ponto de vista conceitual, no que se refere ao senso comum, a expressão prostituta está intimamente relacionada à imagem de uma mulher desqualificada, sem

---

<sup>1</sup> A respeito do estigma tendo como base a conduta erótica dos indivíduos ver Gayle Rubim (1998). A autora conceitua como “estigma erótico” um tipo de ética sexual, construída pelo discurso popular, médico e religioso que hierarquiza e valoriza as diferentes formas de se fazer sexo.

caráter, escandalosa, permissiva, não só em virtude de negociar sexo em troca de ganho material. Desta forma, tal substantivo, quando adjetivado, desqualifica qualquer mulher possuidora de um comportamento sexual não condizente com os valores e os critérios que regem a moral sexual das cidades em que habitei, o que também pode ser notado no Recife. É claro que nos bastidores da vida cotidiana os fatos se dão de forma muito diferente do que é “objetivado”: ocultam-se as virgindades perdidas, as gravidezes precoces, os abortos, as homossexualidades. A “puta” é sempre a filha do vizinho, a amante, a mulher pobre possuidora de um *ethos* sexual diferente da classe média em que fui educado. Aqueles que possuem um comportamento afetivo-sexual desviante são muitas vezes “deportados” por suas famílias para outras localidades. O que se configura como estratégia de concerto, controle e invisibilização do comportamento desviante, com o intuito de não macular a imagem das famílias tidas como tradicionais, ainda perpassada pelos valores de uma sociedade patriarcal.

No cotidiano, podia-se observar (ainda se pode) expressões pejorativas tais como: “filho da puta”; “puta que pariu!”; utilizar o nome de uma prostituta “famosa” da cidade como xingamento para com um amigo: “filho da Bené”, “filho da Maria loco loco”, “filho da Chica fulepão”. Ser “filho da puta”, como bem nos revela a semântica das expressões supracitadas, embora na maioria das vezes utilizadas de forma jocosa, revela-se como o mais infortúnio dos insultos, e por muitas vezes o que começa por brincadeira finda em conflito. É interessante observar o que subjacente se expressa neste jogo infanto-juvenil: a dicotomia existente no que se refere à construção de duas figuras femininas polarizadas, qual seja: a santa/mãe e a *femme fatale*/prostituta<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Margarete Rago (1997), em seu estudo intitulado “Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890 – 1930, no qual versa sobre a formação da classe operária nos inícios da industrialização no Brasil e a

De modo geral, o imaginário social acerca das mulheres prostitutas está marcado por preconceitos, mistérios, curiosidades, desejos, medos e tabus. Tais sensações e percepções puderam ser por mim, de certa forma, “desconstruídas” quando no início dos anos 2000, nos primeiros anos da faculdade de Ciências Sociais, me aproximei do universo da prostituição.

Na qualidade de bolsista de iniciação científica, pesquisando os “lugares e práticas da prostituição no município de Sobral – CE”, tendo como recorte da pesquisa mapear e caracterizar os espaços e as práticas prostitucionais inerentes aos espaços mapeados, adentrei em cabarés, postos de gasolina, rodovias e ruas. Familiarizei-me com os atores e a dinâmica dos espaços-territórios da prostituição. Esta experiência se constituiu *sine qua non* na minha trajetória<sup>3</sup>, visto ter me possibilitado perceber as mulheres prostitutas e as travestis prostitutas para além dos estereótipos criados em torno deste segmento.

O convívio com os atores nos espaços-territórios da prostituição, e fora dele, fez-me percebê-los como sujeitos possuidores de sentimentos, famílias, amigos, amores, afetos e

---

imposição de um modelo disciplinar ao proletariado, tendo como parâmetro os valores da burguesia, no capítulo em que aborda a “colonização da mulher” nos remete a polarização entre duas figuras femininas no discurso burguês: “Identificada à religiosa ou mesmo considerada como santa, à imagem de Maria, a mãe será totalmente dessexualizada e purificada, ainda mais que, ao contrário, a mulher sensual, pecadora, e principalmente a prostituta será associada à figura do mal, do pecado e de Eva, razão da perdição do homem. Assim serão contrapostas no discurso burguês duas figuras femininas polarizadas, mas complementares: a santa assexuada mas mãe, que deu origem ao homem salvador da humanidade, que padece no paraíso do lar e esquece-se abnegadamente dos prazeres da vida mundana, e a pecadora diabólica, que atrai para as seduções infernais do submundo os jovens e maridos insatisfeitos. A primeira toda alma e sacrifício – símbolo do bem; a segunda, exclusivamente carnal e egoísta – encarnação do mal. Ambas no entanto submissas, dependentes, porcelanas do homem, incapazes de um pensamento racional e conseqüentemente, de dirigirem suas próprias vidas” (1997: 82).

<sup>3</sup> Compartilho com a idéia desenvolvida por C. Whight Mills no ensaio “sobre o artesanato intelectual”. Neste, objetivando compartilhar de forma detalhada como procede em seu ofício, especialmente com aqueles que estão iniciando um trabalho independente na pesquisa social, nos diz que trabalho intelectual e trajetória de vida se complementam mutuamente: (...) “aprender a usar a sua experiência de vida em seu trabalho intelectual: examiná-la e interpretá-la continuamente. Neste sentido, o artesanato é o centro de você mesmo, e você está pessoalmente envolvido em cada produto intelectual em que possa trabalhar. Dizer que você pode “ter experiência” significa, por exemplo, que seu passado influencia e afeta seu presente, e que ele define sua capacidade de experiência futura.” (2009: 22)

desafetos como qualquer outro ser humano. Fato extremamente importante para que eu não delimitasse meus interesses de pesquisa "nos ritos e práticas que circundam a relação profissional e sexual<sup>4</sup>" (FONSECA, 1996: 08). À mesma época me interessava por temáticas ligadas às religiões afrobrasileiras e ao me aproximar cada vez mais do “mundo” das prostitutas, passei a detectar uma série de elementos que me suscitaram curiosidades acerca de uma possível conexão existente entre os dois universos.

Tais elementos na sua maioria estavam ligados à entidade feminina do panteão umbandista, a Pomba-gira. Ao terminar uma entrevista que realizava com uma travesti dona de um cabaré situado na periferia da cidade de Sobral-Ce, uma prostituta de forma discreta, com velas na mão, pediu para que a travesti as acendesse. Curioso, aproveitei o contexto para me inteirar do fato, descobri que a travesti era médium iniciada na umbanda e as velas seriam acesas em oferecimento a Pomba-gira para que trouxesse a namorada da prostituta de volta; em outro cabaré, numa estante onde estavam dispostos litros de bebidas alcoólicas, carteiras de cigarros, dentre outros objetos, pude ver uma estatueta de uma Pomba-gira. Em outro canto no chão, um pouco mais escondido, um pratinho com uma maçã cortada em quatro pedaços com mel e um bilhete; por acaso encontrei uma prostituta em um dos terreiros dos quais eu pesquisava. No momento do ritual dedicado às incorporações das Pombas-giras a prostituta cantava as músicas rituais da divindade com entusiasmo e logo em seguida com as mãos viradas para trás, o corpo cambaleando, entrou em transe.

---

<sup>4</sup> Sobre este aspecto, Claudia Fonseca (1996) diz que a abordagem interacionista representou um avanço com relação à perspectiva vitoriana, na qual as mulheres prostitutas eram rotuladas como uma espécie à parte da sociedade, contaminada e rotulada. Com a perspectiva interacionista, no lugar de essências, as categorias são construídas nas tramas das relações dos indivíduos concretos. Entretanto, apesar desta perspectiva acentuar que as mulheres prostitutas têm uma vida além da prostituição, acabou-se por se tratar quase que exclusivamente sobre esta dimensão.

Assim, a partir de então passei a guiar mais o olhar e ficar atento aos indícios que corroborassem com minhas primeiras reflexões acerca de tal fenômeno social e a cada nova descoberta ou vestígio dessa conexão, certificava-me de que esta faceta da realidade era passível de ser estudada antropologicamente. Destarte, diante dos inúmeros obstáculos (materiais, subjetivos e epistemológicos), encarei o desafio, o que resultou na minha primeira abordagem acerca desta temática, o trabalho monográfico intitulado, “A Pomba-gira no Imaginário das Prostitutas”.

No referido trabalho circunscrevi o olhar, o ouvir e o escrever às narrativas de seis mulheres prostitutas, identificadas com antecedência como devotas ou possuidoras de uma relação com a Pomba-gira, acerca das suas representações imagéticas e dos “usos” correntes que faziam dessa entidade nos seus cotidianos. Nesta perspectiva, pude observar, seguindo os passos de Marcel Mauss (2003), que o princípio da dádiva: dar, receber, retribuir, permeava a relação das mulheres prostitutas pesquisadas com a entidade. Entretanto, essas negociações não se davam de forma tranqüila, voluntária ou subentendida, existia uma série de fatores explicitados pelas prerrogativas da Pomba-gira, relacionados ao lugar que ela ocupa na hierarquia do panteão umbandista – Exu-mulher –, bem como relacionados às suas representações míticas, que regulavam esta negociação. Para além, o fato de a Pomba-gira congregar sobre si duas características fundamentais: ser divina e prostituta, associada a outras dimensões pertinentes ao universo das religiões afrobrasileiras e a construção da sexualidade, faziam com que as prostitutas pesquisadas acreditassem serem filhas, afilhadas, acompanhadas, perpassadas pela entidade. Com isso, disponibilizavam devoção para com a Pomba-gira, responsabilizando-a pelo fato de serem prostitutas e estendiam esta responsabilidade a todas as prostitutas de uma forma geral:

Esse meu lado de prostituta não é de mim, porque eu sou filha dela, ela me possui, não é de mim, não é com minha vontade, eu não faço isso com minha vontade, eu faço isso porque ela me acompanha, porque ela diz que eu não sou mulher de um homem, e eu não fico fixo, não dou certo com homem nenhum, não duro com homem (...) ela que me possui, ela não me deixa ficar com ninguém, ela não me deixa ter um casamento. Eu fico, mas ela toma, entendeu? Ela toma, quer dizer, é por isso que as vezes eu quero me afastar, mas se eu me afastar é pior, toda vida que eu me afasto eu só falto morrer, falto morrer mesmo, fico desesperada querendo me suicidar, eu sinto que é ela. (Rosa, janeiro de 2005)

Não tô aqui porque eu quero, eu tô aqui por ela eu não vou mentir. É tipo aquela história, eu quero sair, como eu fui junta duas vezes, mas ela me traz (Flor, janeiro de 2005)

Eu quero é ver alguma garota de programa não ter nada a ver com ela (...) todas tem, todas são possuída por ela, como a minha história, eu não tô aqui porque eu quero, eu tô aqui por ela, eu não vou mentir. (Maria, dezembro de 2004)

Descrever, tentar compreender a relação estabelecida entre as duas personagens: a mítica e a social, assim como a afirmação de algumas das mulheres prostitutas de que, conscientes ou não, todas as prostitutas têm a ver com a Pomba-gira, corroboraram para se pensar que a entidade permeia o imaginário da prostituição. Este trabalho se configurou como um ponta-pé inicial e consciente de ter dado um primeiro passo, ao me submeter à seleção de mestrado, vislumbrei dar continuidade reelaborando, rediscutindo, aprofundando conceitos e questões.

## **2. Delimitação do tema e a elaboração das questões desta pesquisa**

### *2.1 Mas quem é mesmo a Pomba-gira?*

As Pombas-giras são Exus femininos do panteão umbandista que se caracterizam por seus atributos “ligados” à sexualidade e à prostituição: luxúria, desejos carnisais, lascívia, vida sexual desregrada, desordem, escândalo, oriundos – assim como no caso dos Exus –,

de suas vidas na Terra em que foram prostitutas, cortesãs, mulheres de “baixos princípios”. Diferentes de Maria Madalena, que é caracteriza na religião católica pelo arrependimento, as Pombas-Giras quando incorporadas nos médiuns fazem apologia à Prostituição. Nos rituais em que “o povo da rua<sup>5</sup>” possui papel de destaque, logo após a incorporação dos Exus masculinos, elas se transformam em protagonistas da festa, podendo ser observado um ritual que celebra a força da mulher sexualmente ativa, do poder de manipular o mundo em seus mais variados aspectos por meio de estratégias associadas ao “poder genital feminino”<sup>6</sup>.

Para Monique Augras (1989), a Pomba-gira é pura criação brasileira, tendo surgido a partir de um processo de destituição das características sexuais de Iemanjá, sincretizada com a Imaculada Conceição, canalizadas para nossa personagem:

a Umbanda, parece ter promovido, em torno da figura de Iemanjá, um esvaziamento quase total do conteúdo sexual. Tal sublimação (ou repressão?) deu ensejo ao surgimento de nova entidade, pura criação brasileira, a Pomba Gira, *síntese dos aspectos mais escandalosos que pode expressar a livre expressão da sexualidade feminina, aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais* (op.cit., 1989: 15). [grifos meus]

Com base na sua experiência, Roberto Motta (1995) nos chama atenção para o risco em se fazer suposições sobre a origem de entidades cultuadas em religiões populares. No entanto, em consonância com Augras, no que concerne ao nome da entidade, colocam-nos que advém de Bombonjira, equivalente congo do Exu iorubá, que por assonância

---

<sup>5</sup> Este conceito é usado pelos praticantes de umbanda e está relacionado à posição que os Exus e Pombas-giras ocupam no cosmos umbandista. Birmam (1985) afirma que contrário aos valores da casa, da família – afeto, relações de parentesco -, o Domínio dos exus é a rua – marginalidade, anonimato, relações impessoais -, por isso, marginal e ambíguo.

<sup>6</sup> Dados coletados no terreiro de “Ogum e Exu, Ilê Axé de Obaluaê”, na “Tenda de Ogum Marinho”, no “Centro de Umbanda Ogum Megê” e no terreiro do “Rei Tapinaré”, situados na cidade de Sobral-Ce, no período da pesquisa intitulada “A Pomba-gira no Imaginário das Prostitutas”, apresentada como requisito para a obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais, na Universidade Estadual Vale do Acaraú.

transformou-se em Pomba-gira, com as associações semânticas as quais popularmente conhecemos:

Não parece haver dúvidas que o nome de Pomba Gira resulta de um processo de dissimulação, que primeiro transforma Bombonjira em Bombagira, depois, em Pomba Gira, recuperando assim palavras que possam fazer sentido em português. Pois a “gira”, palavra de origem bantu (njila/njira, “rumo, caminho” segundo castro, 1938, p. 100) remetida ao português girar, é, como sabemos, a roda ritual da umbanda. E “pomba”, por sua vez, além de ave, designa também órgãos genitais, masculino no Nordeste e feminino no sul. Até no nome aparecem a ambigüidade e a referência sexual. (AUGRAS, 1989: 25-26).

A Pomba-gira é hoje no Brasil, ao lado de Iemanjá<sup>7</sup>, uma das entidades mais populares do universo das religiões afrobrasileiras. Para além, diria que mesmo as pessoas não detentoras de um conhecimento mítico e ritual das religiões brasileiras de origem africana possuem algum tipo de referência sobre a entidade. Estas referências estão ligadas a analogias feitas entre as mulheres sensuais – na maioria das vezes, quando vestidas com roupas extravagantes ou que salientam seus corpos, ou possuidoras de um comportamento lascivo - e a Pomba-gira.

A visibilidade que esta entidade conquistou no imaginário da cultura brasileira pode ser observada, além do cotidiano, em produções artísticas nacionais, como na novela Carmem<sup>8</sup>, em que a personagem principal, uma jovem do subúrbio carioca, faz um pacto com a Pomba-gira prometendo-lhe dedicação em troca de poder de sedução sobre os

---

<sup>7</sup> Sobre o culto a Iemanjá no Brasil ver Vallado - Iemanjá a Grande Mãe Africana do Brasil – 2002. Segundo o referido autor, na Umbanda é prestado um culto especial à Pomba-gira. “Prostituta, é personagem antagonico à grande mãe, da qual seria, como mulher, a outra face. Na Umbanda, sobretudo nas festas públicas, dificilmente se deixa de fazer referência à Pomba-gira, quando se cultua Iemanjá.” (2002, 192)

<sup>8</sup> Novela escrita por Gloria Perez, adaptada do conto “Carmem” de Porsper Merimée, publicado pela primeira vez em 1845, na França. Motta (1995) nos revela que umas de suas maiores surpresas foi encontrar citada neste conto “uma entidade de “Camdomblé ou de Umbanda”, uma das mais populares Pombas-giras encontradas nos terreiros, Maria Padilha. Quisera ele, a princípio, acreditar que tal entidade fosse autenticamente fruto do imaginário brasileiro, igual a outras entidades como Zé Pelintra, Maria do Acáis, dentre tantos outros, sem “antepassados em mitologias européias, africanas ou ameríndias”.

homens. Na literatura e na versão cinematográfica de “O Xangô de Baker Street”, de autoria de Jô Soares, Sr. Watson, assistente do famoso detetive consagrado da literatura inglesa Sherlock Holmes, ao visitar um terreiro é incorporado pela Pomba-gira. Assim como também citadas em músicas, como “Canibaile” composta por Guinga e Aldir Blanc, interpretada por Leila Pinheiro: “haraquiri, maracutáia, eu vou soltar a Pomba-gira nessa praia” e “Moça Bonita” de Jair Amorim e Evaldo Golveia, interpretada por cantoras consagradas da música popular brasileira como Ângela Maria, Fafá de Belém e Rita Ribeiro.<sup>9</sup>

Estas reflexões, acerca da visibilidade que a Pomba-gira alcançou na cultura brasileira, assim como determinadas lacunas teóricas e empíricas suscitadas pela pesquisa da graduação foram basilares para a problematização, construção e sistematização das questões que nortearam a presente investigação.

## *2.2 A antropologia e o campo de estudo das religiões (afrobrasileiras): os deuses, a sociedade nacional, a pessoa*

O fenômeno religioso se constituiu, ao longo da consolidação da antropologia como ciência, em um dos seus campos de estudos privilegiados. Célebres antropólogos filiados às mais diversas escolas antropológicas dedicaram grande esforço intelectual objetivando compreender o fenômeno do sagrado, assim como o lugar desse sagrado na organização social, na conduta dos indivíduos pertencentes as mais variadas sociedades estudadas.

---

<sup>9</sup> Uma rosa cor de sangue cintila em sua mão, um sorriso que nas sombras não diz nem sim nem não, põe na boca a cigarrilha e mais se acende o olhar, que conhece o bem e o mal de quem quiser amar. De vermelho e negro, o vestido à noite, o mistério traz. De colar de contas, brincos dourados, a promessa faz, se é preciso ir, você pode ir peça o que quiser. Mas cuidado, amigo, ela é bonita ela é mulher. E no canto da rua zombando, zombando, zombando está. Ela é moça bonita girando, girando, girando lá, ô girando lá oiê, ô girando lá oiá.

Atrelado à religião, o fenômeno da possessão atraiu a atenção dos antropólogos e de outros estudiosos, desafiando-lhes a compreensão e impondo-lhes desafios teórico-epistemológicos, testando as “fronteiras da racionalidade ocidental e os limites da inteligibilidade cultural, e, por esta razão foi central na constituição da antropologia como uma disciplina distinta” (HAYES, 2005: 82).

No Brasil, a constituição da disciplina antropológica, mesmo ainda antes de sua institucionalização acadêmica, deu seus primeiros passos no final do século XIX, tendo como elemento central de suas preocupações as denominadas religiões afrobrasileiras. Caracterizadas por serem religiões de possessão, mais uma vez esta característica tornou-se central nas análises dos pesquisadores que delas se ocuparam. Na tentativa de dar uma explicação em termos acadêmicos, historicamente foram desenvolvidos dois modelos teóricos de explicação: o primeiro, já ultrapassado, compreende a possessão como um problema neuropsiquiátrico, acentuando o seu caráter biológico e individual. O segundo, contrapondo-se ao primeiro, de caráter sociologizante, acentua questões relacionadas ao poder, classe e gênero, compreendendo a possessão como um instrumento de resistência, de protesto social, conectando-a a ordem social abrangente (Goldman, 1987; Hayes, 2005).

Como se pode observar o discurso sobre a possessão é paradigmático para a antropologia, tendo sido no Brasil, ao longo de mais de um século de pesquisas, objeto de uma ampla literatura.

Ainda se tratando da possessão, embora com enfoques distintos dos dois grandes paradigmas de análises desenvolvidos ao longo dos estudos das religiões afrobrasileiras, a partir da década de 1970 uma geração de estudiosos enfocando questões relacionadas ao poder, gênero e sexualidade, contribuiu significativamente para o alargamento da compreensão da possessão (HAYES, 2005). Entretanto, ao centrar o foco das análises em

tão contingente, complexo e multifacetado objeto, pouco se voltou o olhar para outras dimensões dessa religiosidade. Segundo Kelly Hayes (2005), para além do seu contexto ritual, poucos estudiosos se detiveram em como os devotos compreendem e experimentam os espíritos nas suas vidas cotidianas - valendo destacar aqui os trabalhos de Augras (2008), Rios (1997 e 1998). A carência é ainda maior no que se refere aos não devotos, e como experimentam entidades que se expandiram para além dos contextos religiosos, tornando-se, a exemplo de Iemanjá, símbolos da cultura nacional.

### *2.3 Questões e hipóteses formuladas para investigação.*

A realidade brasileira, no que diz respeito à diversidade religiosa e ao pertencimento dos adeptos, já foi pedra de toque de com excesso autores estudiosos das religiões em território nacional. Os estudos apontam para a possibilidade de se tráfegar, ou ter um duplo pertencimento religioso (NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 2005; PRANDI, 1999; SEGATO, 2005). Com isto, cogitei que mesmo as prostitutas fiéis a outras religiões cristãs, por não encontrarem nestas religiões aceitação/legitimidade para as suas práticas sexuais/profissionais, requereriam, mesmo que de forma velada e/ou episódica o auxílio, a legitimidade, a referência para a construção das suas identidades pessoal (AUGRAS, 2008; GOLDMAN, 1987; LÉPINE, 1987; SEGATO, 2005), social e principalmente sexual (BIRMAN, 1995; FRY, 1982; MOTTA, 1995; RIOS, 1997, 1998, 2004; SEGATO 2005; TEIXEIRA, 1987), em elementos das religiões afrobrasileiras. Como já demonstrado pela literatura especializada, as formas não normativas de sexualidade possuem uma maior aceitação na comunidade dos terreiros (*idem*).

Este aspecto discriminativo me foi salientado quando no dia 14 de novembro de 2008, em uma espécie de ensaio do que seria o meu campo. Por volta das 15:00 horas estive em observação na Praça do Diário, localizada no centro da cidade do Recife-PE. Neste local pude observar a pregação de um evangélico. Com a Bíblia em punho, confronte a algumas prostitutas que sentadas fingiam não lhes dar atenção, o evangélico dizia que caso essas mulheres não se arrependessem dos seus pecados e não mudassem de vida, elas iriam queimar no fogo do inferno.

Aproveitei a oportunidade, sentei e fiquei a observar a dinâmica do local. Em poucos minutos tive a oportunidade de conversar com Xuxu, uma das muitas mulheres prostitutas que lá batalham. Sobre o discurso do evangélico, ela de forma muito tranqüila, em tom de pergunta afirmativa me falou: “que direito tem esse evangélico de vir aqui e dizer que eu não vou para o céu?”, que era muita pretensão alguém achar que vai para o céu, que o “inferno é aqui”! No desenrolar da conversa, remeteu-se a um “crente” que fora seu cliente, que ao sair do culto ia chupar a sua “boceta<sup>10</sup>” - sempre que falava um palavrão ela me pedia desculpas -, que por razão do *ethos* cristão/evangélico, não lhe era permitido praticar este tipo de modalidade sexual com sua esposa. Concluiu a conversa dizendo que os evangélicos eram iguais a todo mundo, “come pão, come farinha, come boceta”<sup>11</sup>.

Ampliando o escopo da discriminação para além da religião, vale lembrar com Gayle Rubim, que as “*prostitutes are a criminal sexual population stigmatized on the basis on the sexual activity*” (1989: 112). Mesmo se referindo a outro contexto histórico, político e geográfico, creio que esta afirmação pode ser aplicada à sociedade brasileira, reiterando e justificando o que foi argumentado nos parágrafos acima.

---

<sup>10</sup> Designação popular para órgão genital feminino.

<sup>11</sup> Fragmento do meu diário de campo.

Ademais, mesmo considerando as atividades das prostitutas enquanto ocupação e não como conduta erótica como argumenta Rubin (1989). Compreendo a vida sexual - agenciada pelas mulheres prostitutas para fins profissionais - como um processo socialmente construído, assim como toda a vida social, “uma atividade provocada pelas circunstâncias sociais e culturais” (Gagnon, 2006, p.215), a ocupação profissional das mulheres prostitutas também necessita passar por um processo de aprendizagem. O que não está circunscrito apenas as suas atividades enquanto profissionais do sexo. Pois, intrínseca à sexualidade, a atividade prostitucional possui implicações nas suas condutas eróticas, assim como em outros âmbitos, pessoa e social, das suas vidas. Parafraseando Simone de Beauvoir, não se nasce prostituta, torna-se prostituta.

Dessa forma, apóio-me no conceito de “religião como sistema cultural”, produtor de símbolos sagrados – sintetizadores do ethos de um povo -, de modelos para se ver o mundo, viver nele e agir sobre ele (GEERTZ, 1989). Acreditando que as mulheres prostitutas encontrariam na entidade Pomba-gira – símbolo sagrado que sintetiza sobre si “os aspectos mais escandalosos que pode apresentar a livre expressão da sexualidade feminina, aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais” (Augras, 1989: 14) – parâmetros para situar e mesmo organizar suas condutas diante do mundo, o que John Gagnon conceituaria como roteiros:

(...) unidade suficientemente ampla para abarcar elementos simbólicos e não verbais numa seqüência de condutas organizada e delimitada no tempo, por meio da qual as pessoas contemplam o comportamento futuro e verificam a qualidade do comportamento em andamento. Esses roteiros fornecem os nomes dos atores, descrevem suas qualidades, indicam os motivos dos comportamentos dos participantes e estabelecem a seqüência de atividades apropriadas, verbais e não-verbais, que devem ocorrer para que o comportamento se conclua com êxito e para permitir a transição para novas atividades (2006, 114).

Com efeito, as religiões afrobrasileiras, na imagem da Pomba-gira, disponibilizariam, em detrimento de outras religiões nas quais o sexo é um aspecto da vida intocável, mecanismos para o ajuste dos comportamentos das prostitutas – mulheres que mercantilizam o intocável - a uma ordem cósmica, e projetaria imagens dessa ordem cósmica, no plano de suas experiências (GEERTZ, 1989).

De outro modo, parti, então, de uma hipótese ampla de que, estando a entidade presente no imaginário de grande parte da população brasileira, conseqüentemente estaria presente de forma muito mais do que significativa no imaginário das prostitutas, tendo como argumento básico para esta afirmação, o fato da Pomba-gira representar mítica e ritualisticamente o estereótipo da prostituta. Além disso, a existência de diversos santos católicos para as mais variadas categorias, inclusive para a prostituição, com a diferença de que os santos católicos a partir de uma ética cristã não estão aptos a atenderem os desejos tidos como transgressores, fizeram-me crer que as prostitutas, por não possuírem um estilo de vida condizente com esta ética, requereriam o auxílio da entidade com a qual mais elas se identificassem, estando apta, mediante os dispositivos necessários, a atender as suas demandas, por mais transgressoras que pudessem vir a ser, qual seja, a Pomba-gira.

Com estas afirmações, não busquei generalizações, nem ingenuamente vislumbrei a possibilidade de todas as prostitutas serem devotas dessa divindade. A existência de uma diversidade de categorias prostitucionais, subdivididas a partir do gênero, raça/etnia, idade, classe, clientela, localização geográfica, de alguma forma poderiam influenciar, ou não, a existência dessa relação.

Ademais, apesar da hipótese está centrada na relação das prostitutas com a Pomba-gira, o processo de investigação não excluiu, como veremos, a possibilidade de observar, refletir e problematizar o envolvimento das mulheres pesquisadas com outras divindades

pertencentes ao campo plural das religiões afrobrasileiras<sup>12</sup>, bem como suas ligações a outros seguimentos religiosos de caráter cristão.

Sintetizando: partindo das reflexões supracitadas, o que se propõe não é focar a religião em si ou experiências extáticas proporcionadas pela possessão, já exaustivamente observadas pelos pesquisadores. O que se propõe é apreender, analisar, compreender as experiências religiosas de mulheres prostitutas. Tendo como hipótese norteadora do trabalho de investigação, que em algum momento a Pomba-gira emergiria espontaneamente nas narrativas das prostitutas acerca das suas histórias de vida. Seguindo essa premissa, as prostitutas pesquisadas foram acessadas fora do mundo dos terreiros, bem como, não se procurou identificar com antecedência qualquer tipo de pertencimento ou relação destas com as religiões afrobrasileiras. Entretanto, o olhar centrou-se nas articulações do sagrado na vida cotidiana dessas mulheres.

Para tanto, partindo de uma perspectiva fenomenológica em que todo enunciado é significativo, sem a preocupação de saber se as experiências narradas pelas prostitutas foram verdadeiras ou fruto das suas fantasias, assumo uma postura hermenêutica, compreendendo que ao selecionarem determinados fatos em virtude de outros, evidenciaram aquilo que compreendem como significativo (AUGRAS, 2008). Destarte, “do ponto de vista do nativo”, observo quais os significados que as mulheres prostitutas pesquisadas atribuem as suas experiências religiosas; como compreendem e experimentam o sagrado; qual a influência e como vivenciam esse sagrado no cotidiano

---

<sup>12</sup> O termo, religiões afro-brasileiras, é utilizado na perspectiva de não restringir a adesão de prostitutas a uma modalidade específica de culto, tendo em vista, “a intensa circulação de símbolos e práticas rituais entre as diferentes modalidades dos cultos afro-brasileiros” (Capone, 2004, p.121), como é o caso dos Exus e Pombas-giras. Como exemplo podemos citar o “complexo mágico-religioso jurema”, culto aos encantados (Brandão, 2001). Nele podemos observar a presença da Pomba-gira, entidade que segundo Augras (1989), pertencente a umbanda, tem origem na cidade do Rio de Janeiro-RJ. Na jurema, as entidades denominadas Mestras, quando trabalham na esquerda apresentam todas os atributos míticos e rituais da suposta entidade carioca, inclusive o nome.

das suas vidas urbanas na Praça do Diário, na cidade do Recife-PE. Pomba-gira teria centralidade na vida destas mulheres?

### **3. Organização dos capítulos**

No primeiro capítulo, *Quando a "aldeia" está situada no centro da metrópole*, reconstruo os percursos do trabalho de campo, abordando alguns aspectos relacionados à escolha da cidade do Recife-PE e mais especificamente a Praça do Diário como lócus de investigação. Descrevo como se deram os primeiros contatos com as informantes, ressaltando os aspectos teóricos, empíricos e subjetivos vivenciados no recorte do universo da pesquisa e no cotidiano deste espaço público.

O segundo capítulo, *As mulheres prostitutas da Praça do Diário*, tem por finalidade primordial apresentá-las. Para isto, duas dimensões de suas vidas são abordadas. A primeira, de forma sucinta, trata das peculiaridades da prostituição na Praça do Diário, a segunda, a partir de suas narrativas, identifico de forma mais específica as oito mulheres prostitutas com quem estabeleci simultaneamente um contato mais próximo e a coleta de informações.

No terceiro capítulo, *As mulheres prostitutas e as religiões cristãs: abandono da religião e permanência do sagrado*, exponho as matrizes religiosas que as mulheres prostitutas se filiam, mesmo que temporariamente, e os valores atribuídos às religiões cristãs em suas vidas. Destacarei, por meio das suas perspectivas, os sentidos que as religiões atribuem à carreira de profissionais do sexo, acentuando como estas mulheres articulam tal prática com o sagrado. Concluirei o capítulo, buscando compreender como as experiências das prostitutas com o sagrado mediam suas relações com o mundo.

No quarto capítulo, *A pomba-gira nas entrelinhas*, dando continuidade as experiências religiosas das mulheres prostitutas, abordo de que forma a Pomba-gira emergiu no/do cotidiano da Praça do Diário e nas narrativas das mulheres acerca de suas experiências.

## CAPÍTULO I



Quando a “aldeia” está  
situada no centro da  
metrópole

É claro que o debate metodológico e a auto-reflexão sempre existiram na Antropologia. Eles são constitutivos das Ciências Humanas. No entanto, de um modo geral, eles estavam voltados para a questão fundante – como conhecer? – ou para a questão prática – para que conhecer? – Ao colocar sobre o foco dos refletores o que normalmente se vivia atrás do pano – as estratégias do pesquisador, seus afetos, o modo como o pesquisado o vê e acolhe, as condições muitas vezes precárias em que sua pesquisa se realiza – erigimos o avesso da pesquisa como constitutivo do conhecimento.

*Paula monteiro apud Grossi, 1992, 8-9*

O trabalho de campo é uma experiência ambígua. Razão, intuição, ansiedade, entusiasmo, medo e prazer se fazem presentes mesmo antes da empreitada do antropólogo ao lócus de sua investigação. A incerteza da existência de condições favoráveis para que a realização do seu trabalho se concretize, torna os primeiros momentos da empreitada rumo ao “novo” universo a ser desbravado uma experiência permeada pela razão e pela sensibilidade.

Instrumentalizadas como forma de dar inteligibilidade ao encontro etnográfico, razão e sensibilidade permeiam o trabalho do antropólogo desde a escolha do objeto de estudo à redação do texto final. Concernente ao uso da razão, aquele que se propõe a ser “iniciado” na escola graduada, passa por um treinamento rigoroso nas teorias antropológicas, *a priori* extremamente significativo para a realização de um proeminente trabalho de campo, tendo em vista propiciar as condições de saber o que e como observar o que é teoricamente relevante (Evans-Pritchard, 2005). Entretanto, a entrada no campo suscita no antropólogo, em decorrência de sua existência humana, uma série de sensações.

Diante disto, o encontro com a “realidade concreta”, possibilitado primordialmente pelo envolvimento intersubjetivo entre os participantes da pesquisa – sujeito

pesquisador/sujeitos pesquisados -, suscita emoções, aflora percepções, desperta lembranças e desejos, os quais possuem uma série de implicações no que se refere aos caminhos percorridos ao longo da pesquisa. Embora a discussão acerca da relação do pesquisador com o seu objeto de estudo já tenha sido pedra de toque de antropólogos clássicos como Malinowski, Levi-Straus, Evans-Pritchard, dentre outros, os aspectos subjetivos e a carga afetiva vivenciadas nas pesquisas de campo em antropologia foram por muitos tempos negligenciados do ponto de vista epistemológico (DaMatta: 1985).

Portanto, Neste capítulo, dando início à proposta metodológica de construir uma descrição densa (Geertz; 1989), cuja idéia geral é desvendar os significados que as prostitutas atribuem às suas experiências religiosas, reconstruo os percursos do trabalho de campo, abordando alguns aspectos relacionados à escolha da cidade do Recife-PE e mais especificamente a Praça do Diário como locus de investigação; o contato e o estabelecimento dos vínculos com as informantes, ressaltando os aspectos teóricos, empíricos e subjetivos vivenciados no recorte do universo da pesquisa e no cotidiano deste espaço público.

## **1. Percursos metodológicos: a caminho da “aldeia”...**

Estudar a experiência religiosa de prostitutas, não estando o foco centrado na dinâmica da prostituição em si, bem como, o fato das prostitutas não terem sido acessadas no mundo das religiões de matriz africana, implicou em princípio não haver uma “tribo” espacial e geograficamente situada. As significações simbólicas que acompanham a imagem mítica da Pomba-gira, em decorrência da popularidade alcançada por esta divindade na cultura brasileira, atravessam fronteiras geográficas, podendo ser observada

do norte ao sul do Brasil, o que possibilitaria realizar o trabalho de campo em uma infinidade de localidades. Embora o trabalho de campo pudesse ter sido realizado em Sobral-CE, onde eu já possuía uma rede de campo<sup>13</sup> constituída, o que me facilitaria o acesso a novas informantes, alguns elementos teóricos, empíricos e subjetivos impuseram à necessidade de se pesquisar num outro/novo contexto. Deste modo, a partir de então, passo a descrevê-los tendo como intuito erigi-los a uma perspectiva epistemológica, tendo em vista as suas implicações nas “escolhas” dos caminhos percorridos e nos resultados desta pesquisa.

Ao longo de minha formação acadêmica, mesmo pertencente a uma tradição antropológica voltada para a investigação da/na sua própria sociedade<sup>14</sup>, alimentei a necessidade de uma experiência em terras distantes. Estimulado pelas leituras dos clássicos, no que se referem às viagens homéricas, descritas muitas vezes de forma apoteóticas, a lugares “exóticos”: cultural e geograficamente distantes da origem do pesquisador. Corporificadas pelo intenso trabalho de campo em busca da fusão dos horizontes, na

---

<sup>13</sup> “conjunto de relações sociais que o antropólogo estabelece com as pessoas pesquisadas e que permite a realização do trabalho etnográfico” (Silva, 2000: 32)

<sup>14</sup> Gilberto Velho (2003), no que se refere ao lugar ocupado pelas pesquisas urbanas realizadas no Brasil desde o final do século XIX, diz que os cultos afro-brasileiros e as populações de origem africana tem sido foco das observações de antropólogos brasileiros e estrangeiros, como Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Roger Bastide, Artur Ramos, Ruth Landes e Melville Herkovitz. Atuaram mais intensamente entre as décadas de 1930 e 1960 do século XX, enfocando na maioria dos casos populações urbanas. Considera as temáticas relacionadas às religiões afro-brasileiras e outras manifestações religiosas como uma das áreas mais férteis no interior dos estudos urbanos, permanecendo importantes até os dias de hoje, entretanto, associadas a alterações de enfoque e de perspectiva a partir dos anos 1970. Velho observa que, a partir desta década, de forma mais sistemática a cidade foi incorporada ao campo das pesquisas antropológicas, até então tendo como eixos centrais de suas observações a etnologia, as relações interétnicas, os estudos de grupos camponeses ou que se configuraram como objetos dos estudos de comunidade. A partir de então, os antropólogos que erigiram as cidades como lugares de suas investigações voltaram seus interesses, progressivamente, para as investigações de sistemas e redes de relações, favelas, cultos afro-brasileiros, a classe trabalhadora, as camadas populares, os grupos desviantes, as análises de rituais da sociedade brasileira. Dessa forma, os antropólogos brasileiros passaram a se aproximar cada vez mais dos seus universos de origem, o que possibilitou se confrontarem “com situações próximas e mais ou menos “conhecidas”” (Velho, 2003). Sobre esse tema ver também Eunice R. Durand, A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectiva – 1986; e Mariza Peirano, A alteridade em contexto: o caso do Brasil – 2006.

perspectiva de apreender o *native's point of view*, fizeram com que eu acreditasse que seria necessário para a formação de um bom antropólogo vivenciar esta experiência.

Dessa forma, ao chegar à cidade do Recife-PE em 2008, para cursar o mestrado em antropologia, a possibilidade de viver novas experiências concernentes ao cotidiano de uma grande metrópole me encheram de entusiasmo. Advindo de uma pequena cidade do interior, sentia-me num movimento inverso aos caminhos percorridos pelos antropólogos nas suas pesquisas clássicas em busca do “primitivo”, “exótico” e distante. A complexidade da vida na metrópole, materializada pelo cotidiano da universidade, a diversidade sociocultural e principalmente a polifonia da cultura afro-pernambucana, diante dos meus interesses de pesquisa, apresentaram múltiplas possibilidades. É claro que, em decorrência das configurações da contemporaneidade, acentuada pelo intenso desenvolvimento tecnológico, dos meios de comunicação e pelas novas configurações do tempo e espaço, as fronteiras entre o que é vivido, física e simbolicamente, numa pequena cidade e numa grande metrópole se estreitaram. Entretanto, o meu desejo em busca do “exótico” transformou a cidade do Recife-PE numa grande “aldeia”.

“Inebriado” pelos movimentos, cantos e recantos da metrópole, não pude me furtar de a todo o momento colocar em prática o exercício antropológico do estranhamento<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Vindo de uma cidade do interior, embora já tivesse estudado na capital cearense durante um ano, entretanto sem viver o seu cotidiano de forma mais intensa, visto concomitantemente trabalhar em duas cidades do interior, não havia experimentado de fato a atitude *blasé*, apontada por George Simmel (1979) como incondicionalmente reservado à metrópole. Para o autor, a atitude *blasé* se configura como fenômeno psíquico experimentado pelos indivíduos, resultante dos múltiplos, rápidos e contrastantes estímulos externos. Com efeito, ao nível de inconsciente, de forma mais extremada se constituiria no embotamento do poder de discriminar. “Isto não significa que os objetos não sejam percebidos, como é o caso dos débeis mentais, mas antes que o significado e valores diferenciais das coisas, e daí as próprias coisas são experimentados como destituídos de substância” (1979: 16). Com isto, pondero que, o fato de não possuir propriamente tal atitude tenha me possibilitado quase que “naturalmente”, o exercício do estranhamento.

Num movimento dialético em tornar o “exótico” familiar e o familiar em “exótico”, aventurei-me desbravando o que era aparentemente inusitado e também o aparentemente comum. Como um *flâneur*, um simples passeio pelas ruas de Recife era revestido de um caráter investigativo, observando as pessoas, os lugares, as peculiaridades lingüísticas, as formas de interação entre os indivíduos, enfim, a cultura local. Como num primeiro momento o tempo o qual eu passaria na cidade de Recife estava circunscrito ao necessário para se cumprir os créditos do mestrado, período de um ano, tratei de percorrer os caminhos que me levassem aos cultos afro-recifenses<sup>16</sup>. Por já possuir uma familiaridade maior com a umbanda, privilegiei as visitas ao Xangô e ao Catimbó-jurema. Destarte, em agosto do mesmo ano, mês dedicado aos Exus em Pernambuco, fui convidado para uma festa das mestras da Jurema<sup>17</sup>.

Ainda não detentor de um conhecimento teórico, mítico e ritual da Jurema e exultante com a possibilidade de enriquecer meu repertório no que se aludia ao conhecimento das religiões afro-ameríndias pertencentes à cultura pernambucana, deparei-me com uma inusitada surpresa. A mestra do pai-de-santo do terreiro onde a festa foi realizada se chamava Luziara, mesmo nome de uma Pomba-gira encontrada nos terreiros pesquisados por mim na cidade de Sobral-CE. Contudo, não apenas o nome se ajustava

---

<sup>16</sup> Ver artigo de Roberto Motta, intitulado “Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação”, no qual discorre sobre as quatro principais religiões afro-brasileiras do Recife. No sumário do texto Motta nos afirma: “O catimbó (ou jurema), compreendendo na origem o culto dos mestres e caboclos e que é uma forma infra-sacrificial e infra-organizacional de religião popular. O Xangô (equivalente pernambucano do candomblé da Bahia), caracterizado inclusive por sua ligação com comunidades étnicas, é um culto por excelência sacrificial, que se organiza em congregações (terreiros), chefiadas por sacerdotes e sacerdotisas. A umbanda, resultado de uma reinterpretação kardecista dos cultos afro-brasileiros, representa uma forma supra-sacrificial de religião, atribuindo importância acrescida à palavra em detrimento da imagem. Finalmente o Xangô Umbandizado representa uma adaptação da religião afro-brasileira à sociedade abstrata e massificada que decorre do acelerado crescimento demográfico das grandes cidades brasileiras.” (1999: 32)

<sup>17</sup> Para uma compreensão mais aprofundada sobre o culto da Jurema, ver a dissertação de mestrado de Clélia Pinto, “Saravá Jurema Saravá (1995), realizada no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE.

perfeitamente à Pomba-gira. O uso de bebidas alcoólicas, o cigarro, as músicas, as vestimentas e a performance ritual das mestras, corroboraram para se perceber que as significações simbólicas que acompanham a imagem mítica da Pomba-gira eram as mesmas.

Esta realidade etnográfica, tendo em vista o espanto que me causou – no sentido que é dado por Heidegger –, suscitou a necessidade de lançar mão da bibliografia concernente ao Catimbó-Jurema. Dentre os trabalhos que pude consultar, o artigo de Roberto Motta (1999), “Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação”, bem como, a dissertação de Clélia Pinto, “Jurema Saravá Jurema” (1995), foram relevantes na decisão de tornar a cidade do Recife-PE lócus de investigação.

De acordo com Motta (1999), a Jurema consiste no culto aos mestres curadores, os quais em princípio teriam origem luso-brasileira e com o passar do tempo foram acrescentadas as entidades africanas e caboclas, que como indicado pelo nome seriam de origem indígena. Na segunda metade do século XX, “reinterpretados em sua posição mitológica, posição ritual e expressão ritual”, foram acrescentados exus e Pombas-giras (MOTTA, 1999:19). Pinto (1995), intrigada com a força e popularidade do culto à Jurema no Recife, pelo fato de ter sobrevivido ao longo do tempo mesmo associado a outras formas de religiosidade, não se configurando como um culto independente, debruçou-se sobre os aspectos rituais da prática da Jurema entre o grupo indígena Atikum, o Xangô e a Umbanda. Atinente aos caboclos, mestres, exus e pombas-giras, Pinto observa:

Diferente da interpretação do caboclo, o mestre é percebido por alguns dos entrevistados, como entidade autêntica do panteão juremeiro. É menos evoluído que o caboclo, por tratar-se de espíritos mundanos, tendo um comportamento ético e moral duvidoso. *Por outro lado, estas entidades, os mestres, parecem ter sofrido, no processo sincrético com a macumba carioca, uma transformação. Foram então incluídas entidades como*

*Exus-fêmeas, as pombas-giras, e Exus machos, que atendem por Zé. Essas entidades confundem-se com os mestres e mestras, tornando-se difícil separar o que são mestres e o que são exus. (Pinto: 1999, p. 162) [grifos meus].*

A dificuldade apontada pela referida autora, em distinguir o que são mestres e o que são exus, ratificou a minha surpresa diante da mestra Luziara, e do que foi observado em outras festas dedicadas às mestras, em diversos terreiros ao longo do mês de agosto de 2008.

Esta dualidade suscitou conjecturas acerca de uma possível disseminação mais abrangente da figura da Pomba-gira na cultura recifense. Deste modo, diante da polifonia do campo religioso afro-recifense, estando o culto da jurema anexado aos demais, associado às argumentações elaboradas por Pinto (1995) concernentes à adesão do culto da Jurema, mesmo por religiosos ligados aos Xangôs considerados os mais ortodoxos, ainda que de forma velada, corroboraram com tal assertiva. Essas reflexões, em virtude da delimitação do meu objeto de estudo, indicaram-me a cidade do Recife como um campo particular e fértil a ser observado. Ademais, a possibilidade de realizar o trabalho de campo em uma infinidade de localidades, como já argumentado acima, somando-se a necessidade de se pesquisar em outros contextos, certificaram-me que a referida cidade seria o lugar “ideal”.

## **2. Na trilha das informantes**

Ao decidir realizar o trabalho de campo na cidade do Recife, o segundo momento da pesquisa se configurou na elaboração de estratégias de acesso às informantes, pensadas a partir da minha rede de relações. Nessa perspectiva, como até então o recurso metodológico privilegiado para o acesso às questões que eu me proponho observar estava centrado na

análise de entrevistas, uma rede composta de colegas do mestrado e do movimento feminista, foi acionada. De forma imediata e unânime, as pertencentes à rede me indicaram a possibilidade de entrada no campo por meio da Associação Pernambucana das Profissionais do Sexo – APPS<sup>18</sup>. Vale salientar que uma das amigas acionadas, ao cruzar com a coordenadora geral da APPS, no Encontro da Rede das Mulheres de Terreiro<sup>19</sup>, fez menção a minha pesquisa. A coordenadora se mostrou disponível a ser entrevistada, entretanto condicionou a entrevista à troca monetária.

Mesmo inseguro com relação à quantia que poderia ser cobrada, no início do ano de 2009 busquei entrar em contato com a APPS. Mediante os contatos telefônicos disponibilizados pela rede de relações acionada, tentei me comunicar com as coordenadoras, tencionando me apresentar, falar rapidamente do que se trava a pesquisa e marcar uma visita à sede onde eu poderia explicar melhor acerca dos meus objetivos, assim como perceber a disponibilidade para serem entrevistadas. Tentativa frustrada, os telefones estavam todos desligados. Procurei saber onde se localizava a sede da Associação, deparei-me com a informação de que naquele momento a APPS estava sem sede, e as coordenadoras estavam viajando pelo país, participando de congressos referentes à Rede Brasileira de Prostituição<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> APPS – Fundada em 17 de outubro de 2002 em Recife-PE, é uma entidade de caráter classista sem fins lucrativos e de duração ilimitada com personalidade jurídica e de direitos privados destinado à defesa, proteção, coordenação e representação legal das prostitutas de Pernambuco. Tem como principais objetivos: promover a cidadania das profissionais do sexo, no respeito aos seus direitos e combate a violência; lutar contra toda forma de preconceito e discriminação; Reivindicar condições de saúde adequada às necessidades das profissionais do sexo; lutar pela promoção dos direitos humanos; promover programas de profissionalização e qualificação profissional para geração de renda e autosustentabilidade; participar de articulação e intercâmbio com ONGs e instituições públicas comprometidas com a transformação da sociedade em nível local, estadual, nacional e internacional. (A zona expõe as suas artes)

<sup>20</sup> Fundada em 1987 durante o I Encontro Nacional de Prostitutas, no Rio de Janeiro, é composta por grupos, associações de prostitutas e entidades colaboradoras de todo o Brasil. Comprometidas com a defesa da cidadania e os direitos humanos da categoria, tem como missão promover a articulação política do movimento organizado de prostitutas e o fortalecimento da identidade profissional da categoria. Visa o pleno exercício da

A ausência do contato com as mulheres prostitutas ligadas à APPS, de certa forma me causou ansiedade, pois a Associação naquele momento se apresentava como um salvo conduto diante dos possíveis contatos que ela poderia me proporcionar com outras prostitutas da cidade do Recife. Além do mais, refletindo sobre as relações de poder concernente ao *status quo* ocupado por estas mulheres diante da categoria, suscitou-me o medo de adentrar aos espaços-territórios da prostituição sem ter a princípio passado por elas, o que poderia, *a posteriori*, reverberar num embargo do trabalho de campo. Todavia, sem saber ao certo a data dos seus regressos, sem poder esperá-las, por uma questão de prazos acadêmicos, outro caminho de acesso mais direto às informantes foi vislumbrado.

Como diante não já sabia onde se localizavam vários espaços-territórios da prostituição, dispersos em uma infinidade de lugares da cidade do Recife, a alternativa vislumbrada se constituiu na visita, mesmo sem salvo conduto, a um desses lugares. Entretanto, algumas questões iminentes se faziam presentes: diante das condições materiais e subjetivas, como adentrar a esses lugares tendo em vista a distância e os perigos possibilitados pelos lugares e horários em que a atividade prostitucional era mais intensa? Foi refletindo sobre estas questões que, naquele momento, a Praça do Diário, onde eu já havia estado algumas vezes em observação, apresentou-se como a alternativa mais viável. Deste modo, atraído pela peculiaridade de uma prostituição que é realizada a luz do dia, com o objetivo de estabelecer um contato que possibilitasse o acesso a outras informantes, aportei na Praça do Diário.

---

cidadania, a redução do estigma e da discriminação e a melhoria da qualidade de vida na sociedade. Efetiva a sua missão assessorando a formação e capacitação de associações de prostitutas, apóia e promove eventos e encontros da categoria, formula políticas públicas em parceria com órgãos governamentais e luta para obter o reconhecimento legal da profissão.

Observando os caminhos que foram percorridos em busca dos primeiros contatos com as informantes, os quais me conduziram à Praça do Diário, fazem-me refletir sobre as estratégias de aproximação com os grupos urbanos os quais se deseja estudar. Gilberto Velho (2003), problematizando “os desafios da proximidade” dos pesquisadores que tomam como objeto de estudo grupos pertencentes a sua própria sociedade, incluindo sua própria experiência, narra que “esses pesquisadores chegaram a diferentes grupos e a diferentes locais por intermédio de pessoas que faziam parte de suas relações mais ou menos íntimas” (2003: 12). Ressalta que a experiência do pesquisador brasileiro – geralmente em sua própria cidade – difere daqueles que em terras distantes se aproximam de informantes que poderão lhes proporcionar novos encontros. (Velho: 2003)

De fato, como bem observa Velho (2003), a primeira estratégia de acesso as informantes, como descrito acima, foi pensada a partir da minha rede de relações. Entretanto, a tentativa frustrada de acesso às mulheres prostitutas a serem entrevistadas via APPS, culminou na necessidade de me aproximar – sem salvo conduto – de informantes que poderiam possibilitar novos contatos, fazendo-me trilhar o caminho, apontado pelo autor, como pertinente àqueles que trabalham em terras distantes. Com isto, quero apontar, sem temer contradições, por ter metaforicamente revestido a cidade do Recife como a minha “grande aldeia”, que este caminho não é uma peculiaridade apenas daqueles que trabalham em terras distantes. A complexidade da metrópole, tendo em vista a existência de uma gama de grupos sociais, possuidores de códigos, normas e valores particulares ao grupo, impõe, muitas vezes, ao pesquisador brasileiro, deparar-se com a necessidade de romper os limites impostos pelas diferentes tradições culturais e visões de mundo, indo diretamente ao encontro dos informantes, com todas as implicações que este encontro possa causar no curso da pesquisa.

É claro que, em se tratando das pesquisas urbanas realizadas no Brasil, por pesquisadores brasileiros, em virtude da homogeneidade da cultura brasileira, pelo fato de compartilharmos a mesma língua, comermos a mesma comida e cremos nos mesmos espíritos, como observado por Peter Fry (2005) ao entrar em contato com nossa cultura, a aproximação com determinados grupos sociais se dá de forma menos radical do que aqueles que pesquisam em terras distantes, como bem ressalta Mariza Peirano (2006). Entretanto, mesmo não se deparando com o “exótico”, nos termos de uma alteridade radical (Peirano, 2006), a noção de diferença emerge como categoria essencial, na perspectiva de que sem essas noções não seria possível o exercício da alteridade, o que de alguma forma colocaria a apreensão antropológica da realidade em cheque.

### **3. Aportando no centro da “aldeia”: A Praça do Diário**

A Praça da Independência, conhecida popularmente como “Praça do Diário”, adquiriu esta denominação em virtude de estar localizada confronte ao jornal mais antigo da América latina, o Diário de Pernambuco. Sua existência data da época da administração dos holandeses e era conhecida pelo nome de “Terreiro dos Coqueiros”, onde funcionava um grande mercado. Ao longo dos anos foi conhecida também como “Praça Grande”, “Praça do Comercio”, “Praça da Ribeira”, “Praça da Polé<sup>21</sup>”, “Praça dos Campineiros” e “Praça da União”. Somente em 05 de novembro de 1833 o logradouro recebeu o nome de “Praça da Independência, o qual permanece oficialmente até os dias atuais (Vainsencher: 2009).

---

<sup>21</sup> Do Aurélio: antigo instrumento de tortura, que consistia em pendurar o torturado com uma corda grossa de cânhamo pelos pulsos e pelas mãos, com pesos de ferro preso aos pés. O nome “Praça da Polé” tem origem no século XVIII pelo fato de ter sido colocado na praça este instrumento de tortura, com o qual se castigavam os negros.

A Praça do Diário está situada no bairro de Santo Antônio, no centro da cidade do Recife. Localiza-se bem próximo a uma das mais conhecidas e importantes avenidas comerciais da cidade, a Conde da Boa Vista. A “Pracinha”, como também é conhecida, é um dos locais de maior fluxo de pessoas e automóveis que trafegam nas ruas e avenidas circunvizinhas: as ruas Duque de Caxias, 1º de Março, a rua Nova, a Matias de Albuquerque, a Engenheiro Ubaldo Gomes de Matos, e as Avenidas Dantas Barreto, Guararapes, e o Largo do Rosário.

Palco de grandes acontecimentos políticos e culturais ao longo da história do Recife, permanece até os dias atuais como espaço utilizado por organizações e poder público para comemorações de datas específicas, protestos, manifestações religiosas, apresentações teatrais. Passeatas, procissões, blocos carnavalescos, cortejos cívicos, dentre outros, tem passagem certa por seus arredores.

Por situar-se no “coração” do centro comercial recifense, está ladeada por farmácias, bancos, lotéricas, restaurantes, sapatarias, posto policial, vendedores de frutas e verduras, igrejas, sem deixar de mencionar os camelôs e quiosques especializados na venda de cocos, cigarros e cafés instalados nas cercanias da “Praça do Diário”, compondo mais de perto sua paisagem.

O fluxo de transeuntes que cruzam a pracinha é intenso praticamente todas as horas do dia. Idosos, jovens e crianças de ambos os gêneros e de etnias diversificadas, inclusive estrangeiras, engravatados ou com roupas de passeio, na maioria das vezes apressados, seguindo o ritmo da metrópole passam por ali. Alguns arriscam um breve descanso na sombra das poucas árvores existentes no local, com esse intuito podem ser percebidos trabalhadores do comércio fazendo a sesta nos seus horários de almoço. Outros a utilizam como ponto de encontro, para logo em seguida prosseguirem a outros destinos.

A estrutura física da Praça do Diário pode ser descrita tendo como parâmetros duas muretas circulares feitas de alvenaria, com altura de mais ou menos oitenta centímetros, as quais funcionam, uma, como canteiro para as poucas árvores lá existentes, a outra, como dique para uma fonte. Entre essas duas muretas, utilizadas como bancos pelas prostitutas, por seus clientes, por outros *habitués* da praça, ou por aqueles que apenas param para descansar, existe uma espécie de pátio, onde estão dispostos de forma irregulares alguns monumentos, tais como busto, placas de reinauguração, dentre outros. Paralelo ao que foi descrito, existe um espaço que se configura como uma grande rua que cruza a praçinha de ponta a ponta.

A primeira vez que me deparei com a Prostituição Praça do Diário aconteceu de forma inesperada. Havia chegado à cidade do Recife há pouquíssimo tempo, não sabendo ainda transitar pelos labirintos da cidade, uma amiga recifense, conhecida nas primeiras aulas do mestrado, utilizou a Pracinha como ponto de encontro para em seguida nos dirigirmos ao Recife Antigo. Cheguei ao local uns quinze minutos antes do horário marcado. Sentei, acendi um cigarro e fiquei a espera. Não foi necessário muito tempo para que uma senhora se aproximasse e solicitasse um cigarro. De posse do que foi solicitado, a senhora levantou a perna e a escorou do lado onde eu estava sentado. Com o cotovelo direito apoiado na perna direita, utilizando a mão oposta para proteger do vento, acendeu o cigarro. A essa altura eu já havia percebido que a abordagem da senhora não se tratava apenas da solicitação de um cigarro. Seu olhar e a maneira mimética com que seu corpo se exprimiu, revelavam algo mais. Poderia apenas ter se tratado de uma forma de sedução, entretanto, a frase proferida pela senhora revelou de forma mais explícita os seus intentos: “vamos fazer um amorzinho?”

Surpreso com a abordagem, porém sem constrangimentos, respondi que não, apenas estava à espera de uma amiga. Entretanto, como meus interesses de pesquisa estavam ligados à temática da prostituição, arrisquei um diálogo. Antes que a senhora se afastasse e desse continuidade a sua busca por outros possíveis clientes, perguntei: a senhora trabalha aqui? Ela respondeu: “BATALHO AQUI!” E prosseguimos num breve diálogo. A referida me senhora relatou que se prostitui desde os doze anos de idade, batalhava antes no mercado São José, possui quarenta e oito anos e pretende parar ao completar cinquenta anos. O interessante de tudo até então era que eu estava habituado, mediante envolvimento com outras pesquisas, a freqüentar cabarés no período noturno. E, embora, já houvesse encontrado referências literárias sobre uma prostituição diurna e obtido relatos informais sobre um tipo de prostituição insipiente no centro comercial da cidade de Sobral durante o dia, nunca, de fato, havia me deparado com ela. No mais, na verdade, pensei estar sendo perseguido pela temática.

O fato narrado acionou minha curiosidade investigativa. A partir de então, ao longo do ano de 2008, de forma despretensiosa, passei a conversar com amigos recifenses sobre a prostituição na Praça do Diário e o que mais me chamava atenção era a indiferença com que se referiam à temática. Dois daqueles com quem conversei, revelaram não saber da existência de prostitutas batalhando naquele local. Outro, mostrou-se surpreso por ainda existirem prostitutas na praça, e resgatando sua memória, disse-me que quando adolescente evitava cruzar os seus limites, pois tinha medo de ser abordado.

Tamanha indiferença me suscitou reflexões acerca da invisibilidade sofrida pelas “mulheres do diário”, pois como poderiam não saber de suas existências, tendo em vista comporem a paisagem central do Recife, um lugar que necessariamente “todos” têm que passar? Entretanto, utilizando-me da mesma reflexão, ancorado na premissa metodológica

em antropologia a qual para se conhecer o familiar é necessário colocar em prática o exercício do estranhamento – o que de certa forma para mim não foi necessário - cogitei que exatamente por fazerem parte do cenário cotidiano da cidade do Recife é que poderiam passar despercebidas para muitos. Para além, apesar das prostitutas estarem na Praça do Diário cotidianamente, sob a luz do sol, não seria esta invisibilidade de certa forma desejada por elas? Tendo em vista serem mulheres marcadas pelo estigma (Goffman, 1988) que a prostituição carrega na cultura brasileira? Afinal de contas muitas das mulheres prostitutas que lá batalham ocultam a atividade dos seus familiares.

Com efeito, todas as vezes que, porventura, passava pelos espaços-territórios da pracinha observava sua movimentação. Algumas vezes, estimulado por acontecimentos extraordinários, sentava e me punha a observar. Foi a partir dessas observações, sem objetivas pretensões, que pude perceber a presença de evangélicos pregando em meio a prostitutas.

As peculiaridades da Praça do Diário, tendo em vista o objeto desta pesquisa, a apresentaram como um espaço profícuo para a realização do trabalho de campo. Dessa forma, diante das condições já explicitadas, a possibilidade de adentrar aos seus espaços-territórios se configurou como um desafio, resvalando nas seguintes questões: Como abordaria as prostitutas? Caso existissem cafetões, teria que obter os seus avais para entrevistá-las? Revelaria de imediato a minha identidade de pesquisador? E caso me identificasse como pesquisador revelaria o que eu estava pesquisando mais especificamente? Iriam condicionar as entrevistas à troca monetária? E se condicionassem quanto teria que dispor?

Estas reflexões permearam o meu cotidiano dia e noite gerando ansiedade e insegurança, e mesmo consciente de que não havia mais como protelar, estava sempre

“forjando” desculpas que me impossibilitassem efetivamente adentrar aos espaços-territórios da praça e estabelecer minimamente um primeiro contato que possibilitasse dar início, de fato, a pesquisa de campo. Confesso que todas as questões no fundo se resumiam à conquista das informantes, pois como diria Roberto DaMatta (1985), “Afiml, tudo é fundado na alteridade em antropologia: pois só existe antropólogo quando há um nativo transformado em informante. E só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado (1985: 34).

A essa altura do trabalho já não tinha mais a certeza de que pesquisar em Recife fora a decisão mais acertada. Foi quando me dei conta de que na verdade, em plena metrópole, trancado no quarto do meu apartamento, os sons do “*anthropological blues*”, mesmo ao longe, já começavam a ser escutados, e que de fato, eu já estava dialogando com minhas informantes, mesmo sem tê-las encontrado corpo a corpo.

Veamos o que Roberto DaMatta nos diz sobre o “*anthropological blues*”:

Por *anthropological blues* se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos mais interpretativos do ofício de etnólogo. Trata-se de incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos extraordinários, sempre prontos a emergir em todo relacionamento humano. (DAMATTA, 1985, p. 27 e 28)

De acordo com DaMatta (1985), o “*anthropological blues*”, termo tomado de empréstimo da Dra. Jean Carter Lave em uma carta do campo, evoca os aspectos subjetivos e a carga afetiva vivenciadas nas pesquisas de campo em antropologia, aspectos por muito tempo negligenciados do ponto de vista epistemológico e cunhados como fatos anedóticos e/ou românticos.

Nessa perspectiva, ter a consciência das emoções e limitações subjetivas experimentadas naquele momento da pesquisa, deflagradas pela iminência do encontro com uma “realidade concreta” a qual eu me propunha desvelar, referentes, na ótica de DaMatta, à segunda etapa da pesquisa em antropologia<sup>22</sup>, constituiu-se como *insight* “iluminador”. Pois de forma dialógica, as sensações experimentadas, as quais me impossibilitavam a efetiva entrada no campo, quando observadas de um ponto de vista mais racional, certificavam-me de que tudo aquilo que eu estava vivenciando fazia parte do cotidiano da pesquisa antropológica. Destarte, diante da construção da minha própria identidade como pesquisador, em consonância com a experiência dos meus pares, fui impulsionado a romper os liames da liminaridade e imergir à terceira fase da pesquisa, o encontro etnográfico.

Com efeito, no dia 26 de março do ano de 2009, após um longo trajeto percorrido, no qual as imagens da praça em minha mente se sobressaíam às demais, por volta das 17h desci do ônibus na Avenida Guararapes. O fluxo de pessoas já havia começado a se intensificar, o que de certa forma fez com que eu me sentisse diluído em meio à multidão e pudesse, como havia arquitetado, observar a Praça do Diário a certa distância, antes de me lançar nos seus territórios.

---

<sup>22</sup> No que se refere às etapas da pesquisa em antropologia, observadas a partir do seu cotidiano, assim como nos ritos de passagem, possuem três fases ou três planos: a primeira a qual denomina teórico-intelectual, refere-se à preparação teórica do pesquisador na academia, cujas referências acerca do trabalho antropológico se dão a partir das experiências de outros pesquisadores. Não estando o conhecimento, nas palavras do autor, permeado por “cheiros, cores, dores e amores”. A segunda, denominada período-prático, relaciona-se a fase na qual o antropólogo está prestes a imergir ao trabalho de campo, deslocando suas preocupações da teoria para questões mais concretas, tais como, quantidade de comida e remédios que levará consigo. Nesta fase já se anunciam as especificidades e relatividades da própria experiência do pesquisador. A terceira fase, a qual ele caracteriza de forma mais geral como globalizadora, por não se poder mais distinguir as etapas da formação acadêmica do pesquisador, o que se dá por meio de uma visão mais conjunta, possibilitada por uma espécie de prolongamento das outras fases, denomina de pessoal ou existencial. Nesta fase, acentuam-se as lições que o pesquisador pode obter por meio da sua própria experiência, sintetizando a biografia com a teoria e a prática do mundo com a do seu ofício, por isso globalizadora (DAMATTA: 1986).

Não obstante, após ter caminhado poucos metros por entre bancas de revistas, de flores, vendedores de livros, engraxates e sapateiros instalados embaixo das marquises dos edifícios datados da década de 1970, contrastante a outros logradouros da paisagem urbana central do Recife, parei em frente à Igreja de Santo Antônio, situada na Avenida Dantas Barreto, e pus-me a observar. Essa estratégia fora pensada objetivando visualizar a praça de forma panorâmica, e projetar com antecedência, mediante a estrutura física da praça e a disposição das prostitutas dentro dessa estrutura, qual seria o percurso mais conveniente para abordá-las. Vale lembrar que, como já havia conversado minimamente com duas prostitutas na praça, tendo anotado propositadamente o nome de uma delas, vislumbrei a possibilidade de reconhecê-las à distância e utilizá-las como porta de entrada para dar início ao trabalho etnográfico.

Organizado o trajeto, lancei-me à empreitada com todos os sentidos atentos. Como não havia identificado as prostitutas, planejava misturar-me aos transeuntes, cruzar o pátio, a grande rua e dirigir-me a um quiosque especializado na venda de cocos e de lá observar a dinâmica da praça mais de perto. Assim o fiz, entretanto, ao iniciar o cruzamento da grande rua, percebi, de soslaio, a presença de Xuxu<sup>23</sup>, o que me fez discretamente retornar e sentar próximo a ela. Como havia cogitado a possibilidade de encontrá-la, a estratégia de abordagem já tinha sido pensada. Dessa forma, como chamariz, acendi um cigarro<sup>24</sup> e fiquei a espreita da primeira oportunidade de diálogo.

---

<sup>23</sup> Com o intuito de preservar a identidade das mulheres prostitutas pesquisadas e de alguns *habitués* da praça do diário, seus verdadeiros nomes foram substituídos por nomes fictícios.

<sup>24</sup> Pensar o cigarro como elemento de aproximação e envolvimento do pesquisador com alguns dos seus informantes, também fumantes - é claro - é algo que perpassa as minhas reflexões metodológicas desde outras experiências de pesquisa. Lembro-me bem das inúmeras vezes em que cheguei à casa do Sr. Pedro Cruz, pai-de-santo de um dos terreiros de umbanda pesquisados outrora, de imediato ele solicitava que fizessem uma garrafa de café. Nossas longas e prazerosas conversas, tarde adentro, eram intercaladas por goles de cafés e tragos de cigarros. Tais elementos partilhados revestiam nossas conversas em uma *mise-en-scène* de caráter

Não tardou para que Xuxu se aproximasse e pedisse-me fogo para acender o cigarro que segurava em uma de suas mãos. Sem surpresa, atendi ao seu pedido, esperei que ela agradecesse e em seqüência proferi a frase tradicional de resposta acrescida do seu nome: por nada Xuxu! Admirada, olhou-me no rosto e indagou sobre como eu poderia saber o seu nome? Não tive mais dúvidas de que a estratégia havia sido bem sucedida.

Entretanto, mesmo entusiasmado, algumas questões metodológicas fizeram com que eu desse prosseguimento ao diálogo com extrema cautela, sempre atento aos movimentos que nos circundavam e quais seriam as informações, acerca da minha identidade e dos meus intentos, mais convenientes de serem reveladas naquele primeiro momento. Estas questões estavam intimamente relacionadas às impressões que as informantes poderiam vir a formular a partir da minha presença na Praça do Diário.

Tais ponderações se fizeram presentes mesmo antes de adentrar aos espaços-territórios da Pracinha, inclusive em detalhes simples, que poderiam parecer insignificantes - e talvez até preconceituosos. Como, por exemplo, quais seriam as roupas mais apropriadas para ir ao primeiro encontro, ou se trocava a minha marca de cigarro predileta por uma mais barata, temendo as implicações dos julgamentos de valor que os *habitués* poderiam

---

formal e informal, concomitantemente. Depois de algumas tardes na companhia do referido senhor, observei que as respostas às questões mais obtusas, as saídas pela tangente, eram sempre acompanhadas por intensas baforadas, as quais pareciam proporcionar tempo para a elaboração das respostas. Talvez se eu não fosse um fumante, as conversas não tivessem sido tão prazerosas e frutíferas, pois, inclusive nas situações de entrevistas formais, dar uma pequena pausa, desligar o gravador para se tomar um café e fumar um cigarro, era-nos possível repensar determinadas questões, dentro de um tempo que era permitido divagar, o que muitas vezes resultou em melhores informações do que determinados dados coletadas em caráter formal. Na Praça do Diário, o cigarro, funcionou num primeiro momento como moeda de troca. Não no sentido de obter determinadas informações, mas de me aproximar das prostitutas, assim como de outros personagens que compunham o seu cenário. A existência de uma quantidade significativa de fumantes na pracinha, fez com que o cigarro se constituísse como um elemento de sociabilidade, pois a cada pedido – e não foram poucos -, eu aproveitava a oportunidade e arriscava algumas palavras que pudessem de alguma forma me aproximar do solicitante. Depois que consegui me inserir no cotidiano da pracinha, os cafés partilhados vieram logo em seguida. (fragmentos retirados dos meus diários de campo)

fazer sobre mim a partir desses elementos. Sobre este aspecto da pesquisa em etnografia Gerald D. Berreman (1980), pondera:

O etnógrafo surge diante dos seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e freqüentemente indesejado. As impressões que estes têm dele determinarão o tipo e a validade dos dados aos quais será capaz de ter acesso e, portanto, o grau de sucesso de seu trabalho. Entre si, etnógrafo e seus sujeitos são, simultaneamente, atores e público. Têm que julgar os motivos e demais atributos de um e do outro com base em breve contato, mas intenso, e em seguida, definir que definição de si mesmos e da situação circundante desejam projetar; o que revelarão e o que ocultarão, e como será melhor fazê-lo. Cada um tentará dar ao outro a impressão que melhor serve aos seus interesses, tal como os vê. (BERREMAN, 1980, p. 141)

Dessa forma, “ter” o controle das impressões que as prostitutas elaborariam sobre mim e sobre os meus intentos, a partir daquele primeiro contato, era condição *sine qua non* para dar continuidade ao trabalho de campo sem maiores problemas. Assim, partindo dessa premissa, sem um salvo conduto que garantisse a minha integridade, tendo em vista objetivar coletar dados acerca das suas vidas, optei, diante da receptividade da informante, rememorar o episódio em que conversamos sobre o evangélico<sup>25</sup> e revelar a minha identidade de pesquisador.

Todavia, por considerar ser desnecessário do ponto de vista ético e incorreto metodologicamente o etnógrafo explicitar suas hipóteses e seus campos de interesse, temendo possíveis implicações na obtenção de informações indispensáveis a compreensão do objeto (Berreman, 1980), restringi minha curiosidade neste primeiro momento ao cotidiano vivido pelos *habitués* na Praça do Diário, o que incluía, além das prostitutas, vendedores de cafés, evangélicos, dentre outros.

---

<sup>25</sup> Ver introdução

A informante, embora tenha se mostrado atenciosa, não esboçou nenhum tipo de expressão que revelasse ter memorado, ou não, o episódio do evangélico. Aparentemente sem surpresa ou interesse pela minha presença, seu olhar não se fixava em mim, passeava pelas cercanias da praçinha, provavelmente a procura de clientes. Ademais, aproveitei o ensejo e perguntei de forma solícita se poderia permanecer na praça observando o movimento. Xuxu nesse momento socializou nossa conversa com Hugo, seu companheiro, com sua filha Tatiane, uma jovem de vinte anos de idade, também prostituta e com Gilson, um morador da praça. A resposta da informante, ratificada pelos novos personagens inseridos em nosso diálogo, deu-me o aval para permanecer na Praça o tempo desejado, pois evidenciaram o caráter público daquele espaço. Ricardo complementou me alertando sobre a não necessidade de “pagar pedágio” a ninguém, referindo-se aos cigarros e trocados, comumente solicitados pelos *habitués* da praça, inclusive pelas prostitutas.

Os novos personagens inseridos em nosso diálogo estavam sentados em um palanque localizado bem próximo a mureta onde estávamos sentados, de modo que permanecemos noite adentro conversando amenidades e trocando informações acerca de nossas vidas. Xuxu e Tatiane, assim como outras mulheres as quais pude observar durante o tempo que permaneci na praça, intercalavam idas e vindas em busca dos seus clientes, quando não, solicitando-lhes trocados.

Por volta das vinte horas, em decorrência dos ritos católicos da semana santa, uma procissão vinda do Recife Antigo em direção a Igreja de Santo Antônio, pareceu instaurar um corte na realidade do local. O que era antes marcado pelo profano fora revestido por uma atmosfera monástica. Os cânticos, as ladainhas, as roupas dos sacerdotes, os semblantes das pessoas, pareciam dar vida à dor e ao sofrimento do Jesus Cristo pregado na cruz. Esta atmosfera, como num toque de mágica, tomou o lugar dos corpos das mulheres

em movimento, das conversas proferidas em voz alta, dos tragos de cachaça compartilhados por nós e por outros grupos formados em diferentes espaços da Praça do Diário.

Naquele momento não pude deixar de pensar na máxima “a vida imitando a arte”, pois assim como nas “Noites de Cabíria”, obra cinematográfica do cineasta Italiano Felini, as prostitutas pararam e olharam com atenção a procissão.

Emocionado, observei mais especificamente os movimentos de duas prostitutas as quais me pareciam mais contemplativas. Uma delas se dirigiu até a extremidade da pracinha, no limite com o asfalto parou e contemplou um andor sustentado por homens vestidos com longas túnicas brancas e semblantes entristecidos. Sobre ele, coberto por um tecido de cetim, na cor roxa, estava a imagem de Jesus Cristo. A prostituta, os olhos fixos no andor, acompanhou a procissão do lugar onde estava, movimentando apenas o corpo sobre o seu próprio eixo. A outra se escorou em uma estátua localizada no pátio da pracinha e apreciou o cortejo. Ao fim da procissão, como se nada tivesse acontecido, tudo foi voltando ao normal e todos retornaram aos afazeres dantes: as prostitutas voltaram a caminhar e, assim como outros grupos, nós retomamos o diálogo...

#### **4. Procedimentos metodológicos**

Este primeiro contato, em virtude do turbilhão de sensações e principalmente dos fatos observados referentes à dinâmica da prostituição, às redes de sociabilidade e solidariedade estabelecidas no local<sup>26</sup>, suscitaram a necessidade de uma maior imersão no cotidiano da Praça do Diário.

---

<sup>26</sup> Retomo estes aspectos no segundo capítulo desta dissertação.

As possibilidades de captar as ações e os discursos das prostitutas em ato (Goldman, 2006), no que se refere mais especificamente às suas experiências religiosas – suscitadas ao observar as mulheres prostitutas contemplarem a procissão, somando-se ao proselitismo dos evangélicos – fizeram com que a observação participante ressurgisse como técnica necessária à compreensão do fenômeno. Ademais, por acreditar estarem as experiências religiosas conectadas a outros aspectos da vida das prostitutas, seria caro a este estudo desconsiderar os imponderáveis de suas vidas cotidianas (Malinowski, 1976) na Praça do Diário.

Mesmo se tratando de um local público, como bem ressaltou o informante, a praça é demarcada territorialmente pelos usos que os indivíduos fazem dela. Sendo assim, a minha permanência na pracinha foi paulatinamente conquistada por meio do convívio com seus *habitués*. A necessidade de conhecer e estreitar os laços com as informantes, objetivando uma maior cumplicidade, fizeram com que eu decidisse observar os seus cotidianos de forma mais sistemática, para num segundo momento, após os laços solidificados passar a entrevistá-las.

Destarte, as técnicas privilegiadas para a construção deste trabalho, que se quer etnográfico, centraram-se na observação-participante e nas entrevistas com foco biográfico, complementadas com anotações em caderneta e diários de campo, longe dos olhos das informantes.

O trabalho de campo, com a duração de quatro meses, foi realizado de abril a julho do ano de 2009. Nos dois primeiros, com o intuito de me familiarizar ao cotidiano da Praça do Diário e aos seus atores, fiz-me presente em seus espaços-territórios quase que diariamente. Visto que seu cenário se transforma ao longo do dia, alternei as horas em que lá estive,

privilegiando, depois de conhecida a dinâmica do local, os horários nos quais a presença das mulheres prostitutas é percebida de forma mais contundente.

A imersão no campo me possibilitou afecções as quais se refletiram não apenas na forma do olhar para com os *habitués*, mas na minha própria prática enquanto pesquisador e ser humano. Nessa perspectiva, mais do que me tornar um “nativo”, prerrogativa conectada à noção de observação-participante, pude exercitar o que Massimo Canevacci (1993) conceitua como “observação observadora”. Com esta noção, o autor dá ênfase a um tipo de observação “que observa a si próprio como sujeito que observa o contexto” (*op. cit.*, 1993: 31), portanto uma meta-observação, já que na sua ótica a observação não mais seria “participante” da ação. Possibilitando, dessa forma, um olhar antropológico sobre o próprio fazer antropológico, ou as interdições que o pesquisador se impõe para que uma pesquisa se torne viável.

Com esta perspectiva não me designo a desconsiderar ou desqualificar a dimensão da “participação” do pesquisador na vida dos indivíduos, nos seus cotidianos e nas suas práticas. Mesmo porquê, determinados contextos etnográficos - quando não fazemos parte dele - nos obrigam a “participar” efetivamente das tramas e dos dramas sociais vividos pelos sujeitos pesquisados. Contudo, quimeras a parte, não nos tornamos um deles<sup>27</sup>. Deste modo:

A observação-participante significa, pois, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo. E consiste, também, no meio privilegiado para a elaboração de teorias etnográficas, expressas, aliás, à primeira vista, um pouco estranha, mas que serve para solucionar o dilema do antropólogo,

---

<sup>27</sup> Ver Geertz (1997), “do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”

preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o diálogo com eles<sup>28</sup> (GOLDMAN, 2006: 170).

Assim, a noção de “observação observadora”, surgiu como complementar a observação-participante. Nesta perspectiva não as concebo como técnicas excludentes, visto só ter podido refletir sobre a minha própria prática e inclusive ser afetado por ela, a partir das ações e dos discursos das informantes em ato.

“Familiarizado” ao cotidiano da Praça do Diário, e estabelecido vínculos com algumas informantes, dei início à realização das entrevistas com enfoque biográfico. Esta técnica possibilitou abordar quatro aspectos da vida das mulheres prostitutas: vida, no sentido mais amplo; carreira profissional; trajetória religiosa; contato com a Pomba Gira.

Estas quatro entradas, seguindo a ordem apresentada, visou não conduzir as entrevistadas à hipótese inicialmente proposta, já explicitada na introdução. Assim, observei se as prostitutas agenciam a Pomba-gira, em que momento, de que forma e em que contexto ela emergiu nas suas narrativas e como elas agenciam essa entidade para a construção dos seus roteiros sexuais, no sentido dado por Gagnon (2006).

Entretanto, é imprescindível chamar a atenção que esta pesquisa seguiu a proposta metodológica de construir uma descrição densa (Geertz; 1989), cuja idéia geral é desvendar os significados que as mulheres prostitutas da Praça do Diário atribuem às suas experiências religiosas. Portanto, embora as entrevistas realizadas estivessem no estilo foco

---

<sup>28</sup> Sobre a teoria etnográfica, Marcio Goldman (2006:170) diz que “não se confunde nem com uma teoria nativa (sempre cheia de vida, mas por demais presas às vicissitudes cotidianas, às necessidades de justificar e racionalizar o mundo tal qual ele parece ser, sempre difícil de transplantar para outro contexto), nem com uma teoria científica (cuja imponência e alcance, ao menos na antropologia, só encontra paralelo em seu caráter anêmico e, em geral, pouco informativo). Evitando os riscos do subjetivismo e da parcialidade, por um lado, do objetivismo e da arrogância, por outro, trata-se de encontrar o que Milan Kundera (1991:78) chama de “o soberbo ponto mediano, o centro. Não o centro, ponto pusilânime que detesta os extremos, mas o centro sólido que sustenta os dois extremos num notável equilíbrio”.”

biográfico, as conduzi de forma aberta, deixando as informantes versarem livremente sobre os quatro aspectos apontados, o que me possibilitou rever e observar novas questões e seguir os novos caminhos apontados por elas.

## CAPÍTULO II



**As mulheres prostitutas da  
Praça do Diário**

Tendo em vista o objeto desta dissertação está centrado na experiência religiosa das mulheres prostitutas que batalham na Praça do Diário, este capítulo tem por finalidade primordial apresentá-las. Para tanto, duas dimensões de suas vidas se fazem necessárias serem abordadas. A Primeira, de forma suscita, acerca das peculiaridades da prostituição vivida na pracinha. A segunda, identificar de forma mais específica as oito mulheres prostitutas com quem estabeleci simultaneamente um contato mais próximo e a coleta de informações.

Tal empreendimento se justifica, como veremos, por acreditar estarem as dimensões religiosas vivenciadas pelas mulheres prostitutas, de alguma forma, conectadas as suas trajetórias: enquanto mulheres advindas das classes populares, bem como, inseridas em uma categoria de prostituição perpassada por determinadas especificidades.

Ressalto que com o segundo tomo desta cessão, construídos a partir das entrevistas com enfoque biográfico, não seguiu a perspectiva dos trabalhos que objetivam a construção de histórias de vidas. Diferentes desta, “que na própria situação de coleta de dados tem como diferencial possuir um roteiro de entrevista mais flexível, abordando a trajetória de vida do sujeito ao sabor de sua própria narrativa” (RIOS, 2004: 40), a entrevista com enfoque biográfico, embora possa ser considerada aberta, possui um foco com o qual o entrevistador conduz as suas questões.

Nesta perspectiva, meu foco central eram as experiências religiosas, contudo, buscou-se perceber as articulações que outros campos de suas experiências individuais realizam com o foco central deste trabalho (Rios: 2004).

Portanto, espera-se que você leitor, ao reencontrar as mulheres prostitutas nos capítulos que se seguem, onde eu verso de forma mais específica sobre as experiências

religiosas das mulheres prostitutas, possua recursos biográficos mínimos que possam “diacronizá-lo” à minha análise. Rememorando as origens e as trajetórias que conduziram as mulheres aos seus ofícios e como isso se conecta com suas religiosidades.

## **1. Breves apontamentos acerca da batalha**

As mulheres prostitutas se fazem presentes cotidianamente na Praça do Diário. Mesmo nos dias de domingo, em que o comércio está fechado e o fluxo de transeuntes é diminuído significativamente, ainda assim, é possível encontrar alguma delas em meio a um cenário totalmente diferente do que é observado no período de segunda a sexta-feira.

Nos dias da semana em que o comércio e as repartições públicas dão ritmo intenso ao centro da cidade do Recife, as “mulheres do Diário” aportam no local por volta das nove horas da manhã.

Advêm de cidades pertencentes à região metropolitana do Recife e de diferentes bairros da periferia. Uma minoria é moradora do centro da cidade, dormem nas pensões de “entrada e saída” quando o dinheiro adquirido com a batalha é suficiente para custear o pernoite, no valor de doze reais (R\$12,00). As que não conseguem acumular a referida quantia, em decorrência da inconstância dos seus negócios, assim como, pelo fato de gastarem o dinheiro com a aquisição de outras necessidades, sejam elas lícitas ou ilícitas, dormem nas ruas, sob as marquises dos prédios, nas vizinhanças da pracinha.

A quantidade de mulheres prostitutas que podem ser observadas no local varia de acordo com os períodos do mês. Como nos primeiros dias são concentradas as datas em que os trabalhadores recebem seus salários, a quantidade de mulheres aumenta. Algumas delas aporta exclusivamente nesses períodos, principalmente àquelas que já possuem clientes

fixos, de longas datas. Nos períodos de maior fluxo pode-se observar, ao longo das horas do dia, em média 30 mulheres. A faixa etária também é variada, desde mulheres mais novas, saídas há pouco tempo da adolescência, até senhoras já possuidoras dos seus 70 anos.

Espalhadas pelos bancos da praça, elas se subdividem em grupos, estabelecendo determinados territórios. Neles, não estão apenas à espera ou à espreita dos seus clientes. Partilham seus dramas familiares, fofocam acerca dos conflitos, novidades e fatos variados ocorridos no cotidiano da pracinha. Revelam seus afetos e desafetos. Contudo, a tônica preferida do grupo em que estive inserido gira em torno dos amores vividos pelas informantes: O novo amor conquistado, o caso antigo reatado, o romance acabado.

Os valores dos programas custam em média quinze reais (R\$15,00). Pois, este valor não é fixo, está condicionado à situação econômica do cliente. Assim, quando as mulheres prostitutas percebem que ele pode pagar mais, esse valor é negociado. Da mesma forma, dependendo da situação econômica em que se encontra a prostituta, esse valor pode ser diminuído. Os programas geralmente são realizados nas pensões de “entrada e saída”, localizadas nas cercanias da pracinha. Além do programa o cliente paga o valor de seis reais (R\$ 6,00), referente à utilização do quarto, e um real (R\$1,00) se por acaso o preservativo utilizado pertencer à prostituta. Dos seis reais pagos com antecedência a/ao recepcionista da pensão, um real é devolvido para a prostituta ao término do programa.

Vale mencionar que, segundo as informantes, em decorrência do uso do *crack* existem algumas mulheres que realizam os programas até por cinco reais (R\$ 5.00).

## **2. As mulheres prostitutas: para além do universo da batalha**

### **Lígia**

Lígia rememora com alegria os tempos de criança em que morava no sítio, em Barreiros, cidade em que nasceu. Em decorrência da situação econômica de seus pais, enquanto sua mãe ficava em casa cuidando dos afazeres domésticos, ela, seu pai e os seis irmãos acordavam às cinco horas da manhã para cuidar do roçado.

Apesar de ter começado a trabalhar muito cedo, salienta não rememorar esta época com pesar, pois na companhia dos irmãos, em contraste com a cidade, brincava muito no campo. As atividades realizadas consistiam em "limpar o mato", plantar grãos e "alimpar os pezim de milho assim nos cantinho deles tudim". No período da tarde ela estudava, cursou até o 6º ano do ensino fundamental.

Seus pais são católicos, batizaram todos os filhos e netos nesta religião. Frequentam a igreja mais especificamente nos períodos das festas dos santos, em especial Santo Expedito e nossa senhora da Aparecida. Lígia conta que quando criança aprendeu a rezar com os pais, mas atualmente não mais rêmora as orações. Seu pai e sua mãe possuem cinqüenta anos. A mãe trabalha com empregada doméstica e voltou a frequentar a escola, cursa o 4º ano da educação básica, mesma série em que o pai da informante parou de estudar. Seu pai está aposentado, no entanto, trabalha como pedreiro e cria alguns animais. Apesar de estarem separados há cinco anos nutrem uma boa relação, o que os possibilita habitarem a mesma casa, embora o pai passe a maior parte do tempo no sítio, cuidando dos animais. O casal cria os dois filhos da informante.

Antes de entrar para a prostituição Lígia também trabalhou como empregada doméstica, mas por ter sido acusada de roubo e sofrer humilhações, não pretende mais

voltar a este tipo de trabalho. Entretanto, ao perguntá-la se teria alternativas que lhe garantissem as necessidades materiais, a informante paradoxalmente se remete a referida profissão, mas volta a ratificar que não a quer para sua vida:

Tenho, mas só que é muito difícil cê trabalhar pra tá agüentando desaforo na casa dos outro, é melhor você tá agüentando os macho do que agüentar piadinha na cozinha dos outro. Porque eu acho isso pra mim melhor, trabalhar assim como prostituição do que trabalhar na cozinha dos outro. Mas eu não desejo isso pra mulher nenhuma, trabalhar como garota de programa (...) pra ninguém, nem pro pior inimigo meu eu não desejo isso! (...) porque na cozinha dos outros todo mês você tem o seu salário certo e nessa vida você tem, você ganha assim na hora o dinheiro. (...) Ganha mais, e na casa dos outro você ganha o salário certo, carteira assinada, tem férias, cesta básica, isso garota de programa não tem não. Mas você ganha mais, mas é um pouco complicado você tá nessa vida. (Lígia – 14/07/09)

Iniciou-se na prostituição com a idade de 21 anos, por influência de uma de suas irmãs que já batalhava no estado da Bahia. Assim, viajou para Arapiraca, Sergipe, Salvador, Ilhéus, Vitória da Conquista e para Sergipe. Diz que foi gostando das viagens e do dinheiro fácil que ganhava com a realização dos programas.

Na cidade do Recife, iniciou a batalha na boate Bambu, no bairro de Boa Viajem, "um lugar bom pra ganhar dinheiro, cheio de puta metida e divertido por causa da discoteca". Contudo, o assassinato de um engenheiro, cliente do estabelecimento, fez com que a clientela se afastasse e os lucros advindos dos programas arrefecessem. Batalhou também no Talismã, localizado em frente ao aeroporto Internacional do Recife, Guararapes/Gilberto Freire. Amiga da dona da "boatizinha", alugou um "quartinho" ao lado, "saí de lá fui morar em Jaboatão, que eu conheci um cara lá no Talismã, ele me tirou do cabaré e me levou pra morar com ele, passei quase três ano e oito mês com ele." O estopim para a separação se deu quando seu companheiro acusou seu filho de ladrão e

chamou sua filha de rapariga. Revoltada, Lígia o agrediu fisicamente com uma panela de pressão.

Após a separação, passou a se prostituir cotidianamente na Praça do Diário, local conhecido por intermédio de uma amiga também prostituta, na época em que batalhava no Talismã. Sobre a prostituição na pracinha a informante diz está totalmente habituada, já possui uma clientela fixa e consegue por semana obter mais ou menos a quantia de R\$ 150 a 200 reais. Com este dinheiro ajuda a sustentar seus filhos.

Com as exceções da irmã que a influenciou entrar na prostituição e de outra que tem 18 anos, ninguém mais da sua família, nem da cidade onde nasceu sabem que ela se prostitui. Todos pensam que ela trabalha em "casa de família".

Lígia, atualmente com 30 anos, namora um presidiário com a idade de 24. O rapaz solicitou a uma amiga que tentasse encontrar uma mulher para lhe fazer uma "visita íntima". Os contatos a princípio foram feitos via telefone celular, o suficiente para que se encantasse com a voz do rapaz e resolvesse visitá-lo. Foi amor a primeira vista, diz a informante. Conheceram-se, os encontros passaram a ser regulares e como os dois estavam muito carentes a paixão logo se transformou em amor. Perguntei a informante como era estar apaixonada por alguém que está preso, respondeu que achava o máximo, principalmente com ele, pois não se tratava de um "ladrãozinho" e sim um assaltante de bancos.

Os dois fazem planos para quando ele sair da cadeia. Pretendem voltar para o interior onde o rapaz morava antes. Lá ele voltará a trabalhar no campo, enquanto pensa em outra ação contraventora que possa ser bem sucedida. Apesar de Lígia querer entrar no mesmo esquema do pretenso marido, estilo de vida na sua perspectiva excitante, ele

preferirá que ela cuide dos afazeres domésticos. Adotarão uma criança do sexo masculino e negra, mesma cor do amante, pois ela já não pode mais engravidar.

Os encontros com o namorado acontecem uma vez por semana no presídio, lá ela aluga um quarto onde podem passar a noite juntos. Enquanto os planos para o futuro esperam, sem previsão de datas para serem efetivados, a informante pode ser encontrada cotidianamente na Praça do Diário.

## **Ester**

Ester nasceu na cidade de Recife, viveu sua infância e adolescência no bairro Alto Zé do Pinho. Fala da sua infância como fase "não tão ruim, mas também não muito boa". Justificando este aspecto pelo fato de seu pai, um sócio de uma banca de jogo do bicho, ter abandonado toda sua família. Como consequência, sua mãe teve que trabalhar nas "casas de família" para criar os seis filhos sozinha. Sobre sua mãe, uma mulher não letrada advinda da zona da mata pernambucana, "nascida e criada na roça cortando cana na enxada", vivia de casa para o trabalho. No entanto, no carnaval se transformava, saía na ala das baianas da escola de samba do morro da conceição, Galeria do Ritmo.

A informante cursou até o 4º ano da educação básica, não sabe ler, nem escrever. Quando criança, embora fosse católica por influência de sua mãe, Ester diz que motivada pelas fartas comidas servidas ao fim das festas dedicadas aos orixás, freqüentava o xangô-pernambucano. Mas depois que cresceu, quando adquiriu consciência das coisas, passou não mais freqüentá-lo.

Manteve sua primeira relação sexual aos 14 anos e engravidou aos 15. Sem o apoio do seu namorado que a abandonou ainda grávida, diz ter se sentido sozinha e compreendido

que sua mãe não teria a obrigação de sustentá-los. Dessa forma, por intermédio de uma amiga que até então não sabia ser prostituta, percebendo a sua situação sugeriu que ela fosse para a Rua da Palma. Iniciou na batalha quando seu filho tinha três meses de vida.

Na Rua da Palma, por ser adolescente alguns homens tinham resistência de fazer programas com ela, mas logo se habituaram a sua presença e pode ganhar dinheiro para sustentar o seu filho. Ester ressalta que em determinadas ocasiões chegou a passar mais ou menos três dias sem sair com nenhum homem. Envergonhada por não ter nenhum dinheiro que desafogasse o orçamento doméstico de sua mãe, só voltava para casa quando conseguia fazer programas. Ratifica que a prostituição na Rua da Palma foi uma escola, pois aprendeu os truques da prostituição e as técnicas de como roubar os clientes. A partir disto diz ter aprontado muito, que todo homem que saía queria roubar, até que um dia roubou dois mil e oitocentos reais e com medo resolveu viajar e passar um tempo em João Pessoa, nunca mais voltou para a Rua da Palma.

Sobre a prostituição na Rua da Palma diz que era um local muito bom para se ganhar dinheiro, melhor do que na Praça do Diário. Salieta que existiam muitas mulheres, mas não existia o tráfico de *crack*, apenas maconha e artane, drogas que segundo ela sempre existiram. Entretanto, devido "a muitos roubos e mortes a rua se "apagou". Ester revela que gostava de batalhar na Rua da Palma, inclusive à noite, horário reservado às mulheres prostitutas que se "garantiam", que eram "consideradas" pelos Rauls<sup>29</sup>. "As que não eram entravam na bucha, os Rauls roubavam elas e os seus clientes. Referindo-se aos Rauls, a informante desvela alguns aspectos da sua vida na rua:

---

<sup>29</sup> Categoria "nativa" para denominar os malandros, ladrões e assaltantes.

(...) desde quinze ano que eu vivo aqui nesse centro, tô com trinta e seis, muito Raul eu conheci aqui perigoso, Raul perigoso mesmo, mas nunca boliu comigo, que sempre eu sabia né? Fazer amizade como até hoje eu sei fazer amizade com todos. Ladrão, matador, assassino, estrupador, de tudo eu conheço, eu sei fazer amizade com todos eles. Eu sou uma mulé que gosto de ganhar o dinheiro, gosto de viver na rua, é porque meu deus, aí de mim se não fosse essa vida, porque nessa vida eu tive os meus dois filho, mas sempre sustentei meus dois filho, minha mãe, tem deus aí que num deixa eu mentir. Minha mãe faleceu cinqüenta e oito ano, ela teve ataque fulminante, ela tinha uma casa que ela trabalhou pra ter essa casa, aí meu irmão se ajuntou e vendeu, vendeu barata a casa ... por três mil real, como era pra seis né? foi quinhento de cada. A minha parte do meus quinhento arrumei uma advogada que me soltou da prisão. (Ester 12/07/2009)

Ester foi presa por tentar entrar com 250 gramas de maconha no presídio Aníbal Bruno, situado na cidade do Recife. Numa das visitas íntimas a um ex-companheiro presidiário, conheceu um traficante que propôs em troca de R\$ 200,00 reais, que ela transportasse a quantidade supracitada para dentro do presídio. Aceitada a proposta, encontrou a mulher do traficante numa estação do metrô, aprendeu a técnica de alocar a droga na vagina, e realizou a ação. A primeira tentativa foi bem sucedida, porém, na segunda foi autuada em flagrante. Cumpru um ano de pena, hoje vive sob condicional.

## **Marcia**

Meus primeiros contatos com Marcia se deram logo após ela ter saído da prisão. Antes de estabelecermos um contato mais próximo, a informante passava o dia inteiro sentada, falava pouco, relacionava-se de forma comedida. Parecia-me tentar reaprender a viver fora da cadeia, após dois anos de reclusão. Com o passar dos dias nos aproximamos, foi-me extremamente receptiva, tornamo-nos amigos e conversamos longas horas acerca da sua vida como mulher, prostituta, suas experiências enquanto presidiária e suas expectativas com relação a estar de volta à liberdade.

Sua vinda de Natal-RN para Recife se deu em virtude do seu envolvimento com o tráfico de drogas. Ao relatar esta história, Marcia resgata suas relações familiares, visto conectar seu envolvimento com este universo a determinados fatos experienciados na esfera familiar. Conta que sua relação com os pais era boa até o momento em que flagrou o pai traindo sua mãe com sua tia. A partir de então, revoltada, estabeleceu outro tipo de relação com o pai. Temendo os pais se separarem, não delatou o fato à sua mãe, o que fazia com que ela não entendesse as mudanças de comportamento da filha. Tais fatos, associado ao envolvimento do irmão com o universo das drogas, fizeram com que ela trilhasse o mesmo caminho que o irmão.

O intenso envolvimento do seu irmão com o tráfico de drogas na periferia de Natal resultou no seu assassinato. Depois de sua morte, temendo o mesmo fim, acordou em uma determinada manhã e resoluta, sem avisar para ninguém, resolveu mudar-se para Recife. Ao chegar ao município de Paulista, situado na região metropolitana da capital de Pernambuco, o motorista do caminhão com o qual ela pegou carona parou em um lugar repleto de caminhões e indicou-lhe o bar Roque Santeiro:

"Oia vê, aqui, esse bar aqui, eu vou parar contigo, esse bar aqui as menina faz programa". Aí eu, "tudo bem! eu vou ficar por aqui" aí fiquei, conheci até umas menina lá, aí no outro dia a menina falou bem assim pra mim, "bora pra Praça do Diário". Conheci logo uma menina "bora pra Praça do Diário", "bora, vamo". Quando chegou na Praça do Diário eu não quis sair mais da Praça do Diário. (Marcia - 07/07/09)

Dessa forma, desde 1998, quando a informante tinha 15 anos, permanece na Praça do Diário. Atualmente com 26 anos, diz não saber ao certo o que lhe atrai na pracinha, visto ter sido presa duas vezes, e sempre retornar para o mesmo local.

A tônica da narrativa da informante é intensamente perpassada por reflexões acerca do uso de drogas e dos caminhos percorridos ao longo da sua trajetória. Seu grande medo é voltar a usar *crack* e se envolver novamente com as ações que a fizeram ser presa. A construção dessa narrativa, cujo cerne é o uso do *crack*, está inserida no contexto atual de sua vida, pois há um mês ela saiu da prisão.

Nesse contexto, cogita acerca dos motivos que fizeram com que se transformasse na pessoa que é hoje:

logo assim que eu cheguei não usei, não tava usando droga, mas depois que eu comecei a conhecer todo mundo, ficar muito perto, muito próximo daquelas pessoas que também, como lá em Natal, tá entendendo? aí comecei a usar droga aqui de novo, pronto, aí desbaratinei mesmo. Agora eu me pergunto assim: "por que tudo isso aconteceu na minha vida, será que foi meu irmão, será que foi desilusão sobre o meu pai, eu não sei? ou por que eu quiz? eu acredito porque eu quiz né, porque se eu não quizesse isso não tinha acontecido. Eu acho que hoje eu não era garota de programa ... não sei, se a minha família tivesse me formado mais, ou se eu não tivesse acreditado que aquilo que as pessoas dizia era bom pra mim, eu não era essa pessoa hoje. [pergunto: eu não era essa pessoa, que pessoa?] Prostituta, drogada, eu não era! eu acho que eu teria tido um futuro melhor, tá entendendo? acho que eu teria tido um futuro muito bom, sei que não é tarde ainda né, mas a droga tá, tomando conta. (Marcia - 07/07/09)

## **Cabíria**

Cabíria tem 38 anos, nasceu na Zona da Mata Pernambucana, na cidade de Feira Nova. Seus pais se separaram quando ela tinha quatro anos de idade em decorrência do alcoolismo de sua mãe, a quem só voltou a reencontrar 20 anos depois. Seu pai, também alcoolista, trabalhava como agricultor nas estações chuvosas, e nas épocas de estiagem vendia doces em um tabuleiro, na cidade do Recife. Diz não ter tido uma infância agradável. Não teve oportunidade de freqüentar a escola, não teve carinho, diversão, "nada

disso eu tive, a minha vida de criança sempre foi sofrida, e pra eu não voltar assim, no tempo de criança, do meu viver de trabalho novamente, eu preferi cair na vida do mundo".

Começou a trabalhar aos nove anos de idade em "casas de família", obrigada pelo pai e a madrasta. Com pesar, conta que durante três anos sofreu maus tratos na casa da família onde trabalhava. Violentada sexualmente por seu ex-patrão, compartilhou o fato com sua esposa que não acreditou e a agrediu fisicamente. Até hoje a informante tem uma cicatriz na cabeça em decorrência de tal violência. A família também negligenciou o acontecido, não a creditou veracidade.

Aos treze anos, ainda sem ter tido a menarca, manteve sua primeira relação sexual com um rapaz de 29 anos, com quem fugiu, pois não queria voltar às mesmas condições de trabalho. Ao se separar do rapaz, aos quatorze anos partiu para Recife. Foi nesse período que teve os primeiros contatos com mundo da prostituição.

Cabéria diz que a irmã de sua madrasta a convidou para trabalhar em um bar na cidade de Vitória de Santo Antão, localizado a 51 km de Recife, onde reside atualmente. A princípio não sabia se tratar de um cabaré, mas, como viu correr dinheiro mais fácil do que no seu trabalho anterior, permaneceu no recinto. De posse do que estava acontecendo, seu pai veio resgatá-la, mas ela não mais se habituou, sentia falta do dinheiro que ganhava com os programas, e voltou para o cabaré. Ao relatar tais acontecimentos de sua vida, ratificou ter sido moça e mulher ao mesmo tempo, visto ter tido a menarca e sua primeira relação sexual quase na mesma época.

Adolescente, vivia se escondendo e correndo do juizado de menores, mas como era muito jovem, alegre, divertida e sorridente, características convenientes para atrair a clientela masculina e conquistar as madames, não faltavam cabarés onde ela pudesse batalhar. Por isso, viajou por muitas cidades do interior de Pernambuco, para Sergipe e

obteve por essas características a predileção por parte de algumas das madames, as quais burlavam estratégias para que ela permanecesse mais tempo nos seus cabarés.

A batalha na Praça do Diário teve início por intermédio de uma amiga que também batalhava em Vitória de Santo Antão. A princípio, aos dezoito anos, começou indo ao Mercado São José, e logo depois passou a ir para a pracinha nas sextas-feiras. Contudo, como a prostituição no Mercado foi arrefecendo, migrou definitivamente para o local onde cotidianamente pode ser encontrada.

Ao indagá-la acerca dos atrativos da prostituição na Praça do Diário, os quais fizeram com que ela abandonasse os outros lugares onde se prostituía, Cabéria revela que na época estava cansada de viajar. Pois nos cabarés estava subjugada aos ditames dos proprietários e desgastada pelas peculiaridades da dinâmica desses lugares, em que as estratégias para agradar a clientela e fazer com que ela deixe no recinto a maior quantidade de dinheiro, se constituem, além da realização dos programas, no consumo de bebidas alcoólicas. Não obstante, lamenta o fato da prostituição na Praça do Diário já não se configurar como antes, posto que devido ao lugar ter se transformado em ponto para o tráfico de drogas e pelo uso de *crack* por muitas prostitutas que lá batalham, quem não consome também leva a fama.

Conheci Cabéria no dia da Procissão relatada no capítulo anterior, logo no início do trabalho de campo. Ela era uma das mulheres que contemplou o cortejo. Ao conversarmos sobre a procissão e os ritos católicos da semana santa, revelou-me não fazer programas na sexta-feira santa, assim como outras mulheres prostitutas. No entanto, abriu uma ressalva aos dias atuais, dizendo que muitas delas já não "guardam" mais os dias santos. Esta conversa nos aproximou. Ao longo dos dias em que passei na Praça do Diário, Cabéria se mostrou sempre muito solícita, intermediando o meu acesso a outras informantes, assim

como compartilhando comigo muitos aspectos da sua vida. Dentre estes, logo na primeira semana solicitou a minha opinião sobre um possível trabalho como cozinheira de um bar, mas o salário era muito baixo e ela preferiu continuar na batalha.

Não possuindo a ajuda econômica de seus familiares, a informante diz ser uma mulher independente, por isso não admite que interfiram na sua vida. Justifica dessa forma a sua permanência na prostituição, visto não querer voltar a trabalhar como empregada doméstica, em decorrência dos baixos salários e das más condições de trabalho. Entretanto, há alguns anos, em virtude do seu casamento, deu uma pausa na prostituição e voltou a trabalhar em "casas de família", mas logo que o casamento acabou, largou o trabalho como doméstica e voltou para a Praça do Diário.

Cabíria compreende-se como uma mulher sem sorte no amor. Muitas foram as tentativas empreendidas com o intuito de viver feliz do lado de um companheiro, mas suas relações sempre acabaram. Seu último marido, um ex- presidiário, cuja informante fez de tudo para tirá-lo da prisão, ao sair desenvolveu um ciúme doentio, fazendo com que ela se sentisse acuada e por isto se separasse dele. Revoltado e não tendo aceitado a separação, o marido a fez refém, porém foi detido pela polícia e internado em um manicômio. Atualmente, Cabíria tem um caso amoroso com um presidiário, que conheceu quando ia visitar o ex-marido na prisão. Coincidentemente, ele é sobrinho de Dona Kika, amiga confidente, também prostituta da Praça do Diário. Empolgada, nutre a esperança de que ele saia logo da prisão e juntos possam construir uma nova vida.

## Ana Paula

Ana Paula tem 32 anos. Surpreendo-me ao avistá-la pela primeira vez numa cena nada comum no cotidiano da Praça do Diário: Ana Paula estava sentada, pernas cruzadas lendo um jornal de circulação local. Na companhia de outras mulheres já familiarizadas a mim, não estranhou a minha aproximação. Isto nos possibilitou compartilharmos a leitura das páginas policiais e, em dupla, passamos a primeira tarde que estivemos juntos conversando e jogando palavras cruzadas.

Passou a sua infância na periferia do Recife. Sua mãe morreu quando ela tinha 11 anos. Nesse período, como ela se refere, já tinha se "perdido". Namorava um garoto da mesma idade, com quem iniciou sua vida sexual aos onze anos. No sétimo dia após a morte de sua mãe, o pai se casou com outra mulher e a levou para morar na mesma casa em que habitava com os sete filhos. Tal ato encorajou Ana Paula, mesmo em tenra idade, a se "juntar" com o namorado. Justifica a ação do pai em decorrência das irmãs mulheres não quererem se responsabilizar pelos os irmãos menores, na época com as idades de um e dois anos.

Como condição para que o jovem casal morasse sob o mesmo teto, na casa da mãe do rapaz, Ana Paula teve que ajudar na venda de drogas:

com onze ano minha mãe morreu, já tava namorando com ele mesmo. A mãe dele né, essa que vendia droga me chamava muito pra ir morar com ela, mas sempre dizia a mim, "só vai morar, se for morar com ele lá vai ter que me ajudar mo vei, de vender os bagui, num sei que lá", mas eu gostava, amava. (...) A gente vinha pra cá com as sacola de plástico cheia de maconha, eu trazia. De menor né, eu vê! Mas ele vinha na frente com a mãe dele e eu de menor encarava mesmo, encarava era tudo. (Ana Paula – 15/07/2009)

Além do transporte a informante também auxiliava na venda da droga, até que seu pai descobriu e, sem alternativas, a resgatou junto com seu companheiro, para que morassem novamente na mesma casa. Nesse período, mesmo contra a vontade do seu pai, Ana Paula parou de estudar no 6º ano do ensino básico.

A gravidez veio quando ela tinha 18 anos. O casal nunca usou nenhum tipo de métodos contraceptivos desde o momento que iniciou a vida sexual, o que foi motivo para que o companheiro, enciumado, não assumisse a paternidade da criança. Anterior a este fato, o referido rapaz havia engravidado outra garota, fazendo com que a informante sofresse com esta situação.

Tempos depois, ainda quando sua filha era bem pequena, o rapaz foi preso por tráfico, assalto e tentativa de homicídio. A informante ainda chegou a levar a filha algumas vezes para visitá-lo, mas se desentenderam e nunca mais voltou a vê-lo. Permanece preso até hoje.

Em outro momento da sua trajetória namorou um presidiário. Na perspectiva de lhe possibilitar ter acesso a determinadas regalias negociadas dentro do presídio, como por exemplo, o uso de drogas, melhores lugares para dormir, celulares, eletrodomésticos, Ana Paula novamente se envolveu com o tráfico de drogas, com o intuito de "fazer dinheiro".

Porém, não se tratava mais de transportar uma sacola de um bairro a outro dentro da cidade do Recife. As ações eram mais ousadas e se configuraram em transportar de Cabrobró-PE, cidade famosa por pertencer ao polígono da maconha, uma quantidade que lhe garantia de lucro uma média de cinco quilos. De posse dessa quantidade, a informante conseguia outras garotas, as quais por meio da técnica de alocar a droga dentro da vagina, a transportava para dentro do presídio. Nesse período a informante foi presa.

Seu pai há alguns anos se mudou para o litoral pernambucano, entretanto, aos sábados vende peixes no bairro que moravam antes de se mudar. Por um determinado tempo Ana Paula morou no mesmo município com o pai, onde trabalhou como garçõnete, empregada doméstica, até se casar novamente. Com este companheiro teve dois filhos. Contudo, o flagrou tentando "bolir" na sua filha, na época com cinco anos de idade. A informante diz ter dado um banho nele com água quente e depois voltado para morar em Recife, quando novamente se reaproximou do universo da prostituição.

A entrada na prostituição se deu com a idade de 13 anos, por intermédio de três amigas que dançavam – *streak tease* – numa boate em Olinda-PE. Curiosa e sem a dimensão de como as coisas funcionavam, convenceu outra amiga para irem apenas observar. Terminaram a noite no motel com dois estrangeiros.

A partir do episódio supracitado sempre chegava em casa com dinheiro. O pai e o companheiro a questionavam, mas ela salienta, "minha mãe já era morta mesmo eu num queria saber de nada."

Pouco tempo depois passaram a ir para uma avenida localizada na orla marítima do bairro Pina, vizinho a Boa Viajem, local que se refere como "a pista". Foi lá que iniciou o uso do *crack*. Ana Paula se refere a esse momento da sua trajetória com lamento, pois passou a se prostituir cotidianamente para usar a droga.

Depois que usou o *crack* fudeu, nós todo dia ia se prostituir. Saia de manha, saia de tarde, saia de noite, num tinha hora certa pra ir pra pista fazer o que num deve pra assim, pra usar essa droga e até hoje me acostumei, vivo nessa, vou pra cama com os cara, num vou por vontade, tem muitos assim que eu me sim, me sim, me sim, como é? Vou pela cara dele, pelo visual dele e vou com vontade assim, me paga vá, mas vou, me satisfaz bonzinho, mas tem uns que a pessoa tem de ir só por, só por o dinheiro, pela necessidade. (Ana Paula – 15/07/2009)

Há pouco tempo, depois de ter regressado do interior e voltado para "a pista", conheceu um homem que a havia tirado da prostituição. Ele trabalhava como vigia de um prédio próximo a avenida onde Ana Paula se prostituía esporadicamente. Conheceu sua família, passaram a morar juntos, entretanto, em decorrência de um acidente que o levou a ficar paraplégico, a informante descobriu que o companheiro tinha outra mulher e filhos morando no interior. Ficou transtornada, porém se prontificou para com a outra mulher em ajudar no que fosse necessário. O referido senhor voltou para o interior e ela diz ter ficado "sem rumo", vendeu todos os utensílios domésticos que haviam comprado e caiu outra vez no *crack*.

Ao longo de sua trajetória a informante teve quatro filhos. Com a exceção de um deles que foi dado para a adoção, os outros três estão com o seu pai e a madrasta, no interior. A mais velha com 15 anos é com quem ainda mantém algum contato, pois até pouco tempo moravam juntas. Diz sentir muita saudade dos filhos, mas que não voltará a vê-los enquanto estiver envolvida com as drogas e morando na rua, sente-se envergonhada.

Ana Paula atualmente não pode retornar tranquilamente ao bairro que tem como referência desde sua infância. O assassinato de seu primo quando bebiam em um bar, fez com que ela tomasse a arma do homicida e atirasse contra ele, atingindo-lhe apenas a perna. Foi presa, porém nada aconteceu, pois compreenderam sua ação como legítima defesa. No entanto teme ser assassinada.

Com efeito, a informante prefere estar na Praça do Diário. Nos dias que tem dinheiro dorme nas pensões de "entrada e saída", quando não, dorme na rua sob a marquise dos prédios, nas vizinhanças da pracinha.

## Rosangela

Rosangela é uma das mulheres da Praça do Diário mais extrovertida. Assim como as outras nascidas no Recife, ela também adveio da periferia da cidade. Em decorrência de sua mãe trabalhar como empregada doméstica em "casa de família" no bairro de Boa Viagem, na infância e adolescência passava a maior parte do tempo com sua avó. Seu pai foi embora com outra mulher para o estado do Ceará quando ela tinha apenas quatro anos de idade. A informante se refere a ele com saudade e ao mesmo tempo revolta. Lamenta não ter tido o seu carinho.

A informante diz ter tido acesso a uma boa educação, estudado em escolas particulares, mas não queria nada, pensava apenas em "sarrar" no Sítio da Trindade, uma espécie de parque, onde acontecem os festivais de quadrilha junina. Nessa perspectiva, pondera que pelas oportunidades tidas até a sua adolescência, poderia ter trilhado outros caminhos, visto ter tido acesso a muitas "coisas boas".

Começou na prostituição aos 18 anos, logo depois de ter tido seu filho aos 17. Ficou sabendo que em Olinda, na Avenida Presidente Kennedy havia um bar que estava empregando garotas. Rosangela foi admitida de imediato, achou estranho, desconfiou que se tratava de um cabaré, na mesma noite suas suspeitas foram confirmadas.

Seu primeiro programa não foi uma experiência agradável, pensava que ia ser estuprada, fez escândalo. A senhora teve que devolver o dinheiro para o cliente. Mas com uma semana estava acostumada com a "bagaceira". Neste mesmo cabaré Rosangela fazia shows de *strep tease*, era conhecida pelo codinome de Pantera.

A informante afirma que para sair de lá passou por alguns problemas, pois, como estratégia para que ela permanecesse no estabelecimento, a proprietária sempre dizia que

ela estava devendo alguma coisa. Esta faceta dos cabarés se dá em virtude da existência de um comércio paralelo a prostituição, no qual as prostitutas têm que arcar com suas despesas de moradia, alimentação, vestimentas e cosméticos, vendidos ou proporcionados pelos proprietários dos estabelecimentos.

Na perspectiva de trabalhar de forma independente, sem cumprir ordens de ninguém, a informante migrou para a Praça do Diário, local que já sabia, desde muito tempo, ser palco para a prostituição. Sua chegada ao referido local provocou o despeito de outras mulheres prostitutas, chegou a receber ameaças, mas não se intimidou, utilizou as mesmas estratégias das mulheres que a admoestaram e continuou na batalha.

Compreende a batalha na pracinha como tranqüila, mas abre ressalvas com relação à disseminação do uso de *crack*. Diz inclusive já ter experimentado, mas como não gostou dos efeitos proporcionados pela droga, prefere continuar usando apenas artanhe, um anticolinérgico muito comum usado entre as prostitutas da Praça do Diário.

Seu filho vive com sua mãe no mesmo local onde Rosangela passou toda a sua infância e adolescência. Relata que seria muito penoso tirá-lo da avó, pois ela é muito afeita a ele. Para além, Rosangela diz que não teria condições de lhe dar o estilo de vida que a avó lhe proporciona, por isso, prefere que ele permaneça com ela. Contudo, contribui economicamente quando pode.

## **Dona Kika**

Dona Kika frequentou a escola quando criança, mas por problemas de nervos, como explica, sua mãe fora aconselhada por um médico a não pressioná-la a estudar, o que reverberou na sua saída da escola. Com isto a informante não aprendeu a ler, nem a escrever.

Nascida no Recife, atualmente tem 50 anos. Seus pais também não possuíam nenhuma escolaridade. Sua mãe trabalha lavando "roupa de ganho", ou seja, lavava roupas pra fora. Seu pai trabalhava nas docas, era estivador. Os dois eram evangélicos da igreja assembleia de deus, conseqüentemente Kika cresceu freqüentando a religião.

A informante diz ter trabalhado desde sua infância para ajudar os pais. Lavava "roupa de ganho" junto com sua mãe e carregava "água de ganho" para encher os reservatórios de água das casas no bairro onde morava. Trabalhou como empregada doméstica durante muitos anos, inclusive no Rio de Janeiro, regressando para Recife com o intuito de cuidar de sua mãe que estava muito doente. Nesse período teve os primeiros contatos com a prostituição, visto ter trabalhado como recepcionista de uma pensão de "entrada e saída", localizada nas cercanias do Mercado São José. Com a morte do proprietário da pensão, já familiarizada ao universo da batalha, com a idade de 30 anos passou a se prostituir.

Iniciou no Mercado São José onde já conhecia e se dava bem com as prostitutas que lá batalhavam. Trabalhou em cabarés nas cidades de Carpina, Prazeres, Camaragibe. Apesar de ainda continuar na batalha, dona Kika diz ter fé em Deus que ele a libertará dessa vida, pois é muito cansativa. Nesse contexto diz encontrar homens carinhosos, que a tratam bem. Entretanto, fica extremamente nervosa e temerosa com aqueles que a tratam mal.

Dona Kika é mãe de um filho. Quando regressou do Rio de Janeiro, para poder trabalhar o deixava com uma de suas irmãs, que há pouco tempo morreu em conseqüência do alcoolismo. Atualmente ele é casado, está desempregado e é pai de uma filha com problemas locomotores, o que preocupa a informante, ajudando-o no que lhe possível.

Sobre a neta, a informante se refere com muita emoção e acredita que, assim como Deus operou um milagre em sua vida, fará o mesmo por ela.

Ao questionar a informante se ela teria como sobreviver se parasse de batalhar, ela revela-me que é casada com um servidor público municipal que trabalha como zelador de banheiros públicos. Ratifica que apesar de não gostar dele como amante, trata-se de um homem bom, moram em casa própria e não lhe deixa faltar nada. Tendo como base estas afirmações, a princípio não consegue me explicar porque continua na batalha. Contudo, logo em seguida ela se justifica dizendo que prefere está na Praça do Diário a ficar em casa pensando em problemas.

Dona Kika tem um caso amoroso com um homem mais jovem. O conheceu em um cabaret na cidade de Camaragibe. Caracteriza-o como um homem errado, "pois ele é de droga, só pensa em droga ele". Embora esteja apaixonada, diz não querer dar continuidade ao relacionamento durante muito tempo, pois ele lhe "suga" demais, referindo-se à questão econômica.

As narrativas de dona Kika foram marcadas pela emoção. Os relatos sobre acontecimentos ocorridos na vida da informante, relacionados principalmente aos seus familiares: mãe, pai, irmã, filho e neta, assim como sobre o seu sofrimento em decorrência de uma doença que teve em uma das pernas, foram acompanhados de lágrimas. Em muitos momentos pausas foram necessárias para que a informante recobrasse o fôlego e pudéssemos dar continuidade à entrevista. Toda a narrativa foi permeada pela referência ao poder, misericórdia, confiança e os milagres operados por Deus em sua vida.

## **Andrêa**

Diferente das outras mulheres prostitutas da Praça do Diário, as quais eu tive que me aproximar, com Andrêa o nosso contato se deu de forma inversa. Em uma determinada tarde em que eu estava sentado sem a companhia das mulheres prostitutas com as quais eu costumava estar, ela se aproximou e disse a seguinte frase: "eu tenho três filhas". Daí em diante a informante me falou sobre sua vida, sobre os cuidados que tem com suas filhas, principalmente no que se refere a freqüentarem a escola. Entretanto, o ponto onde queria chegar se referia a revelar ou não as suas atividades prostitucionais à sua filha mais velha. Segundo a informante, esta, com 17 anos, já havia perguntado em que ela trabalhava.

Andrêa tem 36 anos. Seus pais são evangélicos da Assembléia de Deus, mas no passado freqüentaram a igreja Batista. Atualmente apenas uma de suas irmãs continua a freqüentar esta igreja. Esporadicamente, convidada pela irmã, a informante freqüenta os rituais desta instituição religiosa. Suas irmãs trabalham no comércio, são atendentes de lojas em um *Shopping Center*. Esporadicamente conseguem trabalho como faxineira para a informante.

Até os treze anos, junto com seus nove irmãos foram criados em internatos. Sua mãe desapareceu e seu pai doente, sem condições econômicas os colocou em diferentes orfanatos. Refere-se à vida na instituição onde foi interna como uma coisa boa. Aprendeu preceitos para sua vida relacionados à esperança, ao amor e a paz. Teve oportunidade de estudar e fazer dois cursos profissionalizantes: de bonecas e doces e salgados. Ao sair do orfanato para morar com o pai a princípio foi uma experiência difícil, pois já estava habituada ao cotidiano do orfanato, onde as tarefas domésticas eram divididas e as relações estabelecidas no local lhe assemelhavam a uma família.

A informante diz que depois de adulta reencontrou a mãe, mas a relação entre elas não é tranqüila, pois a mãe tem um comportamento distante. Antes de entrevistá-la, nas conversas informais na Praça do Diário, a informante se referia a sua mãe como se já estivesse morta. Ao questioná-la sobre este fato, disse-me que não contaria sua história na pracinha e se refere daquela forma porque a mãe diz não ter filhas. Nunca soube ao certo o que acontecera para que a mãe os abandonasse.

Assim como as outras informantes, a sua entrada na prostituição aconteceu por intermédio de uma amiga. Andréa estava grávida, não mais morava com o pai, mudara-se para a cidade de Nazaré da Mata. Uma de suas amigas já fazia programas e a aconselhou a começar a fazê-lo mesmo antes de seu neném nascer. Embora insegura, pois Andréa possuía algumas preocupações em manter relações sexuais grávida, temendo algum tipo de implicação na saúde do neném, fora encorajada pela amiga. A partir de então se iniciou na prostituição. Alguns anos depois se casou com um homem que a tirou do cabaré, assumiu a paternidade de sua filha, e ao longo de dez anos que passaram juntos tiveram mais três: duas meninas e um menino.

Atualmente estão separados. Andréa explica que devido aos trabalhos domésticos ficava muito cansada e não tinha mais energia para transar com ele. Devido ser mais velho do que ela, este fato causou-lhe insegurança e insatisfação, sugerindo que a informante tinha outros homens. Tal situação gerou determinados conflitos, até que em um dado dia ele tentou agredi-la fisicamente. Como moravam em um tipo de conjugado partilhado por seus familiares, o pai interveio no conflito. Com isto o ex-companheiro redirecionou a violência para com ele. Nesse momento, de posse de um objeto Andréa o atingiu na cabeça, o que resultou em um corte profundo. Tal situação fez com que ele resolvesse se separar e requeresse a guarda dos três filhos que tivera com a informante.

Hoje, embora tenha perdido a guarda dos três filhos, morando apenas com a mais velha, mantém uma boa relação com o ex-companheiro. Encontram-se, conversam sobre a educação dos filhos, quando há necessidade eles ficam mais tempo na sua casa.

A prostituição na Praça do Diário veio logo após a separação. Ao chegar à praça foi hostilizada por muitas mulheres que lá batalham, mas com humildade e solidariedade para com aquelas que faziam menos programas, foi conquistando seu espaço.

Concernente à conversa que tivemos acerca da sua necessidade de contar a verdade sobre o seu trabalho para sua filha, antes que eu terminasse o trabalho de campo ela me relatou ter contado toda a verdade.

## CAPÍTULO III



**As mulheres prostitutas e as religiões cristãs: abandono da religião e permanência do sagrado**

Neste capítulo, imbuído pelos dados coletados por meio da observação participante e de entrevistas com enfoque biográfico, objetivo trazer à baila as experiências religiosas de mulheres que se prostituem na Praça do Diário, e os significados que elas atribuem a suas experiências. Para tanto, em princípio, exponho as matrizes religiosas cristãs as quais as informantes se filiam, mesmo que temporariamente, e os valores atribuídos às religiões em suas vidas. Saliento que aqui destacarei, por meio das suas perspectivas, tendo em vista terem dado ênfase às religiões cristãs, quais os sentidos que tais religiões atribuem à carreira de profissionais do sexo, acentuando como estas mulheres articulam tal prática com o sagrado. Concluirei o capítulo, buscando compreender como as experiências das prostitutas com o sagrado mediam suas relações com o mundo.

## **1. O cotidiano da Praça do Diário: Os Obreiros<sup>30</sup> cristãos e as mulheres prostitutas**

Como já mencionado ao longo desta dissertação, no cotidiano da Praça do Diário, é recorrente a presença de evangélicos pertencentes às mais variadas denominações religiosas. Não raro é possível observá-los com a bíblia em punho, efusivamente pregando a palavra do “Deus vivo”, ou simplesmente distribuindo panfletos, cujas mensagens ratificam a glória do Reino de Deus. Na perspectiva de resgatar os “desviados”, mediante a promessa de uma vida redentora, os evangélicos, “mensageiros do Senhor”, desqualificam os comportamentos perpassados pelo pecado, ou seja, comportamentos dominados pela

---

<sup>30</sup> Voluntários que se empenham em contribuir para a evangelização e ajuda da obra de deus.

antítese do “Deus vivo”, o Diabo, que, para não mencionar o nome, o denominam como inimigo.

A tônica dos seus discursos na Praça do Diário, embora muitas vezes de forma indireta, está marcada pela menção à sacralidade referente às posições de sexo/gênero e ao exercício da sexualidade na teologia cristã. Como afirma a historiadora Xuxu Moura da Silva (2006: 19):

Os papéis de gênero são, então, sacralizados e baseiam-se na idéia de que homens e mulheres foram divinamente criados como tipos de pessoas com funções diferentes e complementares. Os hábitos e os costumes dos papéis sociais de gênero fazem parte de uma ordem divina e qualquer alteração significa pecado, transgressão e as conseqüências são sempre funestas.

Nesta perspectiva, o papel social destinado às mulheres pelos evangélicos, tendo como referência a cosmologia bíblica, é de obediência e submissão aos homens, como ilustra a passagem a seguir:

Vós mulheres, sujeitai-vos aos vossos maridos como ao Senhor. Porque o marido é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja de cujo corpo é o Salvador. De sorte que, assim como a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas aos seus maridos (Ef 5, 22-24).

Amparados pelas prescrições das escrituras sagradas, o modelo ideal da mulher cristã foi circunscrito aos papéis de esposa, mãe e guardiã da família, o que pode ser observado em “A Celebração do Matrimônio” de Edith Schaeffer, obra voltada para leitores evangélicos, citada por Silva:

É maravilhoso ter uma mãe que pode se concentrar no ensino sendo sensível às necessidades da criança, compassiva, aconchegante e carinhosa, capaz de criar um ambiente especial no lar, enquanto serve as refeições, cuida das roupas e faz algumas das outras coisas relacionadas

(...) precisamos ensinar às meninas que é maravilhoso ser mãe (...) enquanto o papai fica fazendo outras coisas para preparar um lar para o bebê e para o bebê ficar feliz e depois poder aprender, a mamãe fica livre para ter o bebê crescendo dentro dela (SCHAEFFER *apud* SILVA, 2006: 19).

Os discursos dos evangélicos da Praça do Diário são catedráticos na reprodução desta lógica de organização das condutas de homens e mulheres. Legitimados pela cosmologia bíblica, os mais excitados, munidos de expressões pejorativas lançam ao fogo do inferno, caso não se arrependam, aqueles que de alguma forma se contrapõem a este modelo de comportamento. Categorias como “frango<sup>31</sup>”, “sapatona”, prostituta, lamaçal são acionadas para fazer referência àqueles que possuem condutas contrárias às normas do divino.

Por diversas vezes observei o discurso de um evangélico *habitué* da Praça do Diário. Referia-se à prática homoerótica como a pior das misérias e, com a conotação de exorcismo, proferiu em alto tom: “Dá licença, Diabo!”, enfatizando que o “frango” e a “sapatona” são sujos, nojentos e sebosos, colocando-os no mesmo patamar dos ladrões. Recorrendo ao Gênesis (I, 27), alegava que “Macho e fêmea Deus criou e Deus abençoou”. E indagava, “Macho com macho enche a Terra?”, o que ilustra a heterossexualidade compulsória dentro desta cosmovisão. Demonstrando indiretamente o antagonismo das práticas prostitucionais às normas cristãs.

Em uma determinada tarde, outro senhor distribuiu alguns folhetos, cujo conteúdo dizia:

“MULHER SÁBIA QUEM ACHARÁ? Desde o princípio a Bíblia nos trás histórias de mulheres guerreiras, mulheres vitoriosas as quais tiveram suas vidas transformadas pelo poder da oração. Toda mulher sábia edifica a sua casa, mas a tola derriba-a com as suas mãos (Provérbios 14:1).

---

<sup>31</sup> No Recife, termo pejorativo para homossexuais masculinos, assim como sapatona ou sapatão é usado para lésbicas.

SERÁ QUE VOCÊ PODE FAZER UMA NOVA HISTÓRIA? SIM, VOCE PODE! Dê ouvidos à voz de Deus, Ele te escolheu para ser rainha e brilhar como mulher, mãe, esposa, profissional, amiga. Enganosa é a beleza e vã a formosura, mas a mulher que teme ao Senhor, essa sim será louvada. (Provérbios 31.30)”

Em seguida deu início ao seu discurso. Dentre outras adjetivações negativas, referiu-se ao local como lamaçal. Fez referência ao Tranca Rua, Exu do panteão umbandista, dizendo que pedidos não deveriam ser feitos a ele, pois contrário a Jesus, não teria nada a oferecer. Citou também a Pomba-gira, dizendo que tudo aquilo era de responsabilidade dela: “a mulher não se prostitui porque quer não, é espírito de Pomba-gira!”, e perguntava olhando para as mulheres prostitutas: “a Pomba-gira tá em tu?”. A menção à referida entidade me impeliu a perguntá-lo de quem se tratava. Em resposta, disse que é um espírito que faz as mulheres se prostituir e os homens serem “frangos”.

Atinente às prostitutas, observei que o evangélico *habitué* não fazia referência direta a elas. Inteirando-me acerca deste fato, uma informante relatou que houvera um episódio no qual algumas mulheres prostitutas, já ressabiadas com suas investidas, prometeram-lhe agir com violência. Tendo em vista suas presenças nos espaços-territórios da pracinha, pude observar por meio de outros evangélicos a utilização de uma metáfora para fazer alusão a elas. Lançando mão das cidades míticas Sodoma e Gomorra<sup>32</sup> como estratégia para evidenciar os poderes devastadores de Deus para com aqueles que vivem no pecado, perguntava, “tem alguma Eva aí?”.

Conforme o mito do Jardim do Éden, Eva fora a responsável pela queda da humanidade cristã, aquela que estilhaçou a harmonia da ordem primordial, a personificação

---

<sup>32</sup> Tais cidades foram destruídas por Deus em decorrência dos seus habitantes viverem no pecado, segundo a mitologia cristã.

do pecado carnal. Esta culpa original é transferida às mulheres, todas elas consideradas descendentes de Eva, o que é enfatizado em diversas passagens bíblicas, como por exemplo:

“O primeiro a ser criado foi Adão, depois Eva. E não foi Adão que se deixou iludir, e sim a mulher que, enganada, se tornou culpada de transgressão. Contudo, ela poderá salvar-se, cumprindo os deveres de mãe, contanto que permaneça com modéstia na fé, na caridade e na santidade” (I Tim 2, 13-15).

Como se pode notar, esta narrativa mítica se inicia fazendo referência à Eva, sendo em seguida substituída pela utilização do termo genérico mulher – “A mulher que, enganada, se tornou culpada de transgressão”. Ainda é importante ressaltar que a redenção do pecado original é efetuada mediante uma vida espelhada num modelo de comportamento, cujo principal exemplo é Maria.

Observando de forma panorâmica o cristianismo, não restringindo o olhar às igrejas evangélicas, mas sem deixá-las à parte, Eva, portanto, corresponde à antítese da figura da mãe obediente e submissa, por sua vez personificada em Maria, virgem e mãe simultaneamente, como corrobora a teóloga Luiza E. Tomita (2006: 152-153):

No cristianismo as figuras de Eva e Maria são imagens paradigmáticas de como a religião contrapõe as mulheres segundo a forma como elas vivenciam sua sexualidade. Eva por ter vontade própria, representa a perda do Paraíso, e Maria simboliza a submissão, a obediência e por isso, torna-se a detentora de todas as graças divinas. A ambigüidade destas construções teológicas sustenta a repressão sexual das mulheres definindo o lugar que elas devem ocupar na sociedade e na Igreja. Existe um vínculo entre sexo e mal, de origem metafísica e teológica, pois parece apontar para um vínculo entre a descoberta do sexo e a da finitude, de acordo com a teóloga Rosemary R. Ruether.

Este esquema binário que circunscreve os modelos de ser mulher – Maria/Eva, santa/pecadora, submissão/autonomia, extrapola os limites do campo religioso cristão,

perpassando de forma geral, mas não exclusivamente, o imaginário social brasileiro. Se observarmos as estruturas religiosas patriarcais<sup>33</sup> em que esta sociedade foi consolidada, pautada, hegemonicamente, nos valores ocidentais judaico-cristãos, a mulher prostituta se constitui a atualização da Eva primeva.

Tal evidência se dá devido ao uso que as mulheres prostitutas fazem do corpo, não estando reduzido ao modelo mãe dedicada, esposa submissa, no qual a sexualidade é reprimida e restrita à sua função biológica, como pondera Tomita (2006: 154-155):

A contraposição entre Eva e Maria nos permite verificar que apenas a mulher sem libido, sem desejos, como Maria, tem lugar dentro da religião patriarcal, pois o desejo é sempre ocasião de pecado, desobediência às normas patriarcais. Eva tinha desejos: de comer do fruto proibido, de amar e ser amada, de passear com Deus pelo jardim do Éden, como Adão. Seus desejos a levaram à desobediência e, por isso, foi castigada. A religião patriarcal, desde cedo, seqüestrou das mulheres o desejo de amar e gozar. (...) Assim, o sexo ficou estreitamente ligado ao pecado, de forma que todas as atividades sexuais que não tivessem a finalidade reprodutora fossem consideradas pecaminosas, pois frutos da concupiscência e da luxúria, sendo, por fim, rotulados como pecado mortal.

Nesta perspectiva, para as mulheres prostitutas, ao contrário do modelo mariano, além de fonte prazer, o sexo torna-se inclusive ferramenta de barganha, sendo, com efeito, publicamente, objeto de repulsa e condenação.

Mesmo parecendo paradoxo, tendo em vista subverterem as normas das instituições religiosas cristãs, assim como as da sociedade mais ampla, as oito mulheres entrevistadas possuem passagem em determinados momentos de suas vidas pelas igrejas cristãs, em especial as igrejas evangélicas. O que a princípio se apresentou de forma contrária no

---

<sup>33</sup> De acordo com Tomita (2006: 151), “uma religião patriarcal é aquela que segue o modelo do patriarcado Kyriarcal, onde os homens considerados pais, são os detentores de todo o poder e, como o patriarcado, é sustentado por estruturas multiplicadoras de controle e exploração, seja do ponto de vista de classe social, gênero, raça, orientação sexual, etc. As mulheres, neste tipo de estrutura religiosa, como o Catolicismo Romano, são alijadas de todo poder de decisão, não podendo receber nenhum tipo de ministério ordenado. Em resumo, seu acesso a deus é limitado à mediação masculina”.

contexto da observação participante, em que vislumbrei “a possibilidade de captar as ações e os discursos [das informantes] em ato” (GOLDMAN, 2003: 458).

As mulheres prostitutas da Praça do Diário, na sua maioria, não se mostravam receptivas, muito menos atentas às investidas dos religiosos, salvo algumas exceções quando, por exemplo, observei uma prostituta chorar ao conversar com uma evangélica. Em outra ocasião, Claudinha, de dezoito anos, cuja mãe é da Igreja Universal do Reino de Deus, disse-me não gostar dos integrantes desta religião. Todavia, ao ouvirmos uma música evangélica cantada por uma senhora que pregava, revelou-me gostar de alguns hinos. Antes de ir embora me pediu emprestada uma caneta e escreveu num panfleto: “onde há fé há amo[r] há paz onde há paz há Deus onde há Deus nada falta sorria Jesus te ama”.

Somando-se a estes aspectos, como veremos no próximo capítulo, as referências a elementos das religiões afrobrasileiras, em especial à Pomba-gira, em diversos momentos e variados contextos, feitas algumas vezes de forma metafórica, pareceram-me de extrema relevância.

## **2. As mulheres prostitutas e as religiões cristãs.**

As oito mulheres prostitutas entrevistadas podem ser divididas em dois blocos. O primeiro por aquelas que dizem não freqüentar nenhuma religião, o segundo por aquelas que já passaram, ou ainda de alguma forma continuam, mesmo de forma episódica, mantendo contato com alguma instituição religiosa.

Nessa perspectiva, concernente ao primeiro bloco, Lígia diz ser católica, mas não freqüenta a igreja há anos. Já foi a cultos da Assembléia de Deus, no entanto, se refere aos

crentes<sup>34</sup> de forma negativa, adjetivando-os de “forjados”, e comentando acerca do evangélico *habitué* da Praça do Diário como exemplo, disse:

Deus me perdoe, mas eu num gosto não de crente não, gosto não, principalmente no interior, os crente forjando, eu não gosto! [o que quer dizer com forjado?] Quer dizer que tem um aí na praça que num dá valor à religião, fica humilhando os outro, e crente que é crente mesmo não humilha ninguém, entendeu? Que crente que é crente mesmo segue a lei de Deus. Num fica, como que eu dizer, querendo passar os outro pra trás, xingar, isso num é crente não! Crente tem que seguir aquela religião caladim sem dar um pio, sem nem dizer que ele é fei, isso é crente, mas esses crente forjado que tem por aí eu num boto fé não! (Lígia – 14/07/09)

Ester se identifica como católica. Ao indagá-la sobre a frequência com que vai a igreja, revelou não frequentá-la<sup>35</sup>. Disse-me ir apenas às terças-feiras, movida pelos donativos distribuídos aos economicamente desfavorecidos. No tocante às religiões evangélicas, visitou algumas vezes a IURD, mas referindo-se às solicitações dos pastores por ofertas, sentiu-se desestimulada, pois, como a própria entrevistada enfatizou, à procura de ofertas estava ela.

Marcia foi educada no catolicismo, frequentou a religião na companhia dos seus pais até chegar à adolescência. Apesar de admitir ter escutado e sido tocada, de forma indireta, pelas pregações evangélicas na cadeia, onde alega ter aprendido tudo para sua vida, revela não ter uma imagem boa dessas religiões e justifica o não pertencimento a

---

<sup>34</sup> Do Aurélio, “pessoa que tem fé ou crença religiosa.” No contexto da fala da informante é utilizado como categoria genérica para se referir aos evangélicos e aos neopentecostais.

<sup>35</sup> Ronaldo de Almeida e Paula Montero (2001), em artigo Intitulado “transito religioso no Brasil”, em que caracterizam a configuração atual do campo religioso brasileiro, no que se refere ao catolicismo utilizam a categoria de identidade religiosa pública para apontar aqueles que possuem outras práticas religiosas, mas que ao serem indagados sobre “qual a sua religião?” não deixam de se identificar como católicos apostólicos romanos”. À esse tipo de catolicismo, acrescentam os “não praticantes”, ou seja, aqueles que recorrem aos sacramentos – batismo, casamento, enterro – como ritos de passagem tradicionais na sociedade brasileira.

nenhuma delas enfatizando a hipocrisia dos seus fiéis. Contudo, dá relevo a sua fé mencionando o sofrimento e às dádivas obtidas por intermédio de Deus:

Eu não acredito em crente, eu não confio em crente, eu também não confio no católico. Eu não sei por que a explicação disso, mas eu num tenho aquela vontade de ser crente, não tenho aquela vontade de entrar na igreja católica, eu só tenho um amor por Deus, eu acredito Nele porque Ele fez por mim. Mas, dizer assim, pega a Bíblia, não! Porque Deus não é Bíblia, a palavra, a Bíblia tá escrita, foi escrita pelo um ser humano igual a mim, igual a tu. E eu sei lá qual, quem é esse ser humano que fez a Bíblia, não! E Deus eu sei quem é ele, agora eu sei (...) aprendi em ver, só em ver aquilo na cadeia, tudo eu aprendi na cadeia, tudo, tudo, tudo. Tá com a Bíblia quando chegar lá, tá na igreja, aí tá na igreja ouvindo, aí termina o culto vai lá pra dentro fumar pedra [crack], brigar. Pra que ser crente assim? Falar mal dos outro, num dar nada a ninguém. Porque o crente é muito ruim, todo crente é ruim. Diz que confia em Deus, diz que acredita em Deus, mas Deus não é assim, Deus não quer a gente assim. (...) Pra nenhum tipo de igreja eu ia, nem acreditava muito, eu comecei a acreditar que Deus realmente existe agora, há pouco tempo, há dois anos atrás [o tempo mencionado coincide com o período em que foi presa] eu acredito que Deus existe. (...) Mas também eu não sou crente, não sou católica, eu não sou nada, eu só acredito em Deus, só Ele, eu não acredito em crente. Crente, crente qualquer um é, católico qualquer um é, tá entendendo? Mas, eu acredito só numa coisa, que Deus realmente existe e quem tem fé consegue. (Marcia - 07/07/09)

Atinente ao segundo bloco das entrevistadas, Cabíria, apesar de frisar que não é muito de religião, diz ter duas. Fala dos sentimentos religiosos para com Nossa Senhora da Conceição como uma delas. Sua devoção teve início quando ganhou da sua ex-sogra um quadro da referida divindade, pois possuía predileção pelas cores azul e branco. Ao longo de sua vida já fez algumas promessas para a santa. Tendo alcançado as graças solicitadas, atualmente não come carne às sextas-feiras e aos sábados, além de não lavar roupas, em oferecimento à virgem acende uma vela.

A IURD se configura como a segunda religião mencionada pela informante, a qual frequentou a convite dos obreiros, mas não permaneceu por muito tempo. Ratifica ter tido

uma segunda passagem por esta instituição, mas por implicância do seu companheiro que a acusava de ir à igreja com interesses no pastor, resolveu parar de freqüentá-la:

A gente ia, fazia sempre as correntes de sete dias, entendeu? Eu ia, ficava freqüentando, tudinho. Mas eu olhava e vi que não era o certo. Quando eles falava que esse negócio de prostituição, num sei quê tal, eu pensava que ele [o pastor] tava falando comigo, ai eu não me achava, não me sentia bem. [E perguntei sobre o lugar da experiência da religião e de Deus em sua vida] Olha, Deus é um, um... Deus é um pai que todo mundo tem, que tá em primeiro lugar. Não existe pai nem mãe. Pai, mãe, Ele é que é o pai, que se não fosse também por Ele, nós não estaria aqui no mundo, que Ele entregou a vida Dele pra gente tá aqui, certo? Então, tem muita gente que não acredita, que não tem fé e eu tenho muita fé em Deus. Quando eu vou dormir, ponho o meu joelhinho no chão, agradeço a Ele pelo mais um dia na minha vida, agradeço a Ele pra proteger toda a minha família, todos meus amigo, entendeu? Me proteger de todos olhos mal, das inveja, e a gente ali com fé, pedindo a ele consegue, certo? Então, Deus pra mim é tudo! Em primeiro lugar. Porque não precisa da pessoa ser um crente pra crer, certo? Porque a gente não sendo crente e tendo fé em Deus, a gente tem tudo, agora não tendo fé, vai dormir não reza, nem um pade nosso, feito um burro, um jumento na cama (Cabíria – 14/04/2009).

Rosângela, Ana Paula e Kika, possuem uma relação mais próxima com a Igreja Assembléia de Deus. No entanto, assim como as outras entrevistadas, já não freqüentam assiduamente, apenas em ocasiões episódicas. Rosângela, sua irmã e sua mãe já foram crentes da religião em questão, atualmente permanecendo apenas sua mãe. No que concerne à filiação religiosa de sua família, caracteriza como uma confusão, pois, na época de sua infância possuía várias referências. Dentre elas, por influência da avó, da mãe e do tio, ia para o xangô. Todavia, reluta em conversar sobre este assunto, dizendo que gosta mais dos hinos evangélicos. Tendo feito menção espontaneamente a esta religião afro-pernambucana perguntei, “e por que não as músicas do xangô?”, a informante me diz “porque o Diabo tá fraco, porque tá fraco, porque tá entrando mais Deus dentro de mim, dentro da minha

cabeça do que o Diabo”. E empolgada, passa a compartilhar comigo os hinos de sua preferência. Neste momento me fez escutar alguns hinos gravados em seu celular, cantados na noite anterior em que estava sozinha na Praça do Diário.

Após escutarmos, a informante entusiasmada canta, compartilhando comigo outros hinos de sua preferência. Revela que ao estar junto com Tuda, uma mulher com quem matem um conturbado relacionamento afetivo, canta para ela. Antes de chegarmos a este momento da entrevista a informante estava reticente, respondia as questões de forma pontual, desatenciosa. A partir de então me pareceu ficar mais tranqüila, passando a falar da sua vida, das suas histórias de forma mais emotiva. Com sentimento, oferece-me um hino de "livramento", uma espécie de proteção "pra essas pessoas que vive nessa vida, vida arriscada, de levar um tiro, essas coisas né? livramento, sabe como é né?<sup>36</sup>:

Eu faço parte do mistério desse Deus, há um segredo que ninguém sabe explicar, não me fere a navalha, toda arma vem e falha, não consegue me pegar. Sozinho dentro do meu quarto estou a meditar, sofrendo com esta tristeza que não quer parar, um coração tão machucado e eu estou desesperado querendo encontrar a razão por que tudo acabou? Te peço perdão, senhor mais uma vez eu sei que erreï, mas vou recomeçar. Te peço perdão, preciso de Jesus, estende Tua mão pra mim. Eu quero ser mais feliz contigo meu Deus, eu fico de joelho, imploro, ouve meu lamento. É que na contramão da vida eu quis me esconder, fugindo de tudo e de todos era assim o meu lamento. De repente o Teu amor me lavou por dentro. Te peço perdão, Senhor mais uma vez eu sei que erreï, mas vou recomeçar. Te peço perdão, preciso desse amor, estende Tua mão pra mim, eu quero ser mais feliz contigo meu Deus.

Ana Paula filia-se à Assembléia de Deus em virtude do seu companheiro ter sido transferido do estabelecimento prisional onde estava recluso, no qual semanalmente ela ia visitá-lo. Em determinado dia ao chegar lá, sessenta detentos haviam sido deslocados para

---

<sup>36</sup> Fragmento do meu diário de campo (17/06/2009)

outras prisões, inclusive para outras localidades. A informante ficou desolada, “bateu logo uma ansiedade, um desespero”, pois além de não saber o seu paradeiro, a possibilidade do companheiro ter sido transferido para outra cidade significaria um total afastamento entre os dois, em decorrência da sua situação econômica desfavorável. Ao regressar para casa, certa que voltaria no outro dia para saber o destino do companheiro, diz ter sido tocada no coração, levando-a a passar em frente à Assembléia de Deus, próxima a sua residência. Do lado de fora avistou uma colega ex-prostituta cantando. Parada contemplou a cena, de modo que a amiga ao percebê-la convidou para entrar,

Aí lá dentro bateu aquele nervosismo, aquela vontade de chorar, deu chorar, chorei, chorei, chorei! (...) Eu contando a ela o que foi, né?... “bota o nome de Ana Paula aqui”, eu botei, “vou orar por Ana Paula”... No outro dia ela “vá, vá com fé em Jesus que você”, aí eu na minha cabeça “Jesus, se eu achar ele eu sigo”. Aí achei ele, aí do mesmo jeito que eu, do que eu pedi a Jesus ,que Jesus me mostrou, eu fui fazer o que eu tinha prometido, aí fiquei. (...) Eu ia pros culto, é uma coisa boa porque você ali você num bebe, você num fuma, você num dança, você é só da igreja pra casa. Os amigos, as amizade que você tem é tudo pura, aquelas amizade, tudo que você sabe ali que num vai fazer mal a você. Que é tudo ali, entendeu? Já nessa vida não, nessa vida você fica cheia, assim... Assustada. Porque ali, deve ter algum cara ali que tenha inveja de você, alguma mulé de chegar por trás, de cortar, de chegar por trás e querer fazer alguma maldade com você. Esse mundo, né? Porque ninguém num sabe, o Diabo usa mesmo, e na paz de Jesus não. Na paz de Jesus você pode ficar tranqüilo, cê sabe como é, sabe como num é, anda nos canto sem medo, podê vim ali ó, o inimigo apontando pra você... “Ôxe, cê vai se embora, num me fere não, fere não!”. Que ele vai olhar pra você, “ôxe, vou mexer com essa filha dele nada”, que quem mexe com, pode mexer com tudo, mas mexer com crente o reboiço, visse? O reboiço é pior, é! For mexer com crente, Jesus, que reboiço é! (Ana Paula – 15/07/2009).

Kika, apesar de não freqüentar a alguns anos a Assembléia de Deus, ainda se sente pertencente à instituição por tê-la herdada dos seus pais. Ratifica que logo voltará a freqüentá-la. Emocionada, relata sobre uma doença grave que teve em consequência de um

problema de varizes. Em razão desse problema, uma ferida se abriu em sua perna fazendo com que sentisse dores insuportáveis.

O pânico de ser internada e passar por outra intervenção cirúrgica, pois já havia sido operada cinco vezes, fez com que ela, mediante a ameaça de perder a perna, se apegasse obstinadamente com seu Deus. Mesmo revelando ter tomado antibiótico, salienta que sua cura não adveio dos homens da Terra, os médicos, e sim da força na fé, da confiança no seu Deus, da mão do seu Senhor sobre a ferida, o que fez com que ela se fechasse: “fez uma ferida e pa fechar foi a mão de Deus”. Kika relata que andava muito vagarosamente com o apoio de um cajado de madeira na mão, e a noite, ajoelhada a beira de sua cama clamava pela misericórdia divina. A narrativa da informante acerca da sua vida, em muitos aspectos, é permeada intensamente pela presença do “Deus Vivo”, o que a faz a princípio não mencionar a sua herança religiosa.

Graças a Deus eu vivo feliz, né? Porque eu tenho meu “Deus vivo” por mim, né? Eu tenho essa fé em Deus há muitos ano, que meus pai era crente da Assembleia de Deus e sempre a gente, e sempre a gente, minha mãe levava sempre a gente pra igreja, sempre a gente, eu já fui batizada na igreja. Eu sou desviada, mas já fui batizada na igreja. Eu, eu sempre, eu sempre eu, toda vida eu tive essa fé em Deus, mas eu, eu fui, minha mãe, minha mãe, meu pai criou a gente indo na igreja (...) Sofri muito, muito, até meu filho chorava quando me via. E eu com aquela perna levantada pra cima, cheia de dor, inchada, mas graças a Deus, ficou preta minha perna, preta, preta, e os médico fazia, “dona Kika, vamos fazer os exames pra senhora se internar? ”. Eu disse: “eu não vou me internar”, até o, a pessoa que eu vivo com ele, ele chega chorava quando via a minha situação em casa. Num me levantava pa fazer nada, ele dava bain em mim, cuidava de mim de tudo. (...) Mas graças a Deus, Deus me curou, me libertou dessa enfermidade, fiquei boa graças a Deus e hoje eu tô feliz porque Deus me curou! Ca pessoa que disser que num tem fé em Deus é porque essa pessoa num é aquela pessoa que, que, porque Deus veve, existe mesmo, e é verdade! E Ele me curou para sempre. (kika – 14//05/09)

Andrêa aprendeu a rezar ainda pequena no orfanato onde passou a sua infância. A cada noite antes de dormir uma das internas era responsável pelos agradecimentos a Deus, e em seguida rezavam um “Pai Nosso” e uma “Ave Maria”. Por influência dos familiares já frequentou a assembléia de deus, religião cujo pai foi membro durante muito tempo. Esporadicamente vai à Igreja Batista, onde diz já ter sido chamada pelo pastor para falar no púlpito. Nesta ocasião, abriu a Bíblia no Evangelho de Mateus e fez uma oração em agradecimento e obediência, solicitando para que os fiéis ajudassem às pessoas que estão em horas difíceis de sufoco. A informante diz ter aberto o Evangelho em uma passagem que fala sobre uma vida para a qual ela não deseja mais voltar. Ao lhe indagar sobre se essa influência ocorreu desde a infância, Andrêa diz:

Meu pai sempre era, sempre foi, desde da minha nascença, quer dizer cada um de nós que ele levava a gente também. Cada igreja que ele ia, ele levava a gente, ta entendendo? Ele mandava a gente se arruma e "vamo pra igreja hoje" (...) mas ele num ia só na evangélica não, ta entendendo? Ele dizia “essa aqui é evangélica, essa aqui é batista, essa é”, ta entendendo? ele ia assim como se fosse uma visita numa igreja que ele ia depois. Aí ele dizia, “peça, agradeça, que tudo que aquele, aquilo que você ta agradecendo ou ta pedindo pra outra pessoa é, vai pra você também”. Aí tudo isso, por isso que eu digo assim “tudo é pra ele”, porque desde pequena que eu fico nessas orações e nessas orações assim que eu peço, agradeço, os meus filho são do mesmo jeito. (Andrêa – 09/07/2009)

Embora as menções às instituições religiosas cristãs sejam evidenciadas nas narrativas biográficas das informantes, quando não, apenas visitadas de formas episódicas – como pôde ser observado –, há uma recorrência no abandono das Igrejas, mesmo por aquelas que possuem sentimentos de identificação com suas religiões. Todavia, a relação com o sagrado, como veremos, permanece, estando, de alguma forma, conectada às referências construídas/adquiridas a partir dessas instituições.

### **3. Desligamento da religião e permanência do sagrado: Um "atalho" para Deus.**

Na atualidade alguns autores apontam para uma crescente dificuldade das instituições religiosas manterem os seus adeptos dentro dos seus corpos doutrinários. Segundo Maria das Dores Campos Machado (2005), tal dificuldade em conformar os fiéis dentro dos limites seguros e estáveis dos seus sistemas de crenças, produz, como consequência desse processo, "uma intensificação do trânsito religioso e da competição entre as estruturas eclesiais" (*op cit.* 2005: 388). Por sua vez, Sandra Duarte de Souza (2006), em artigo no qual discute as articulações entre a regulação religiosa e a relativização desse poder religioso na vida de mulheres fiéis ao protestantismo histórico, aponta o processo de secularização<sup>37</sup> como responsável por uma tensão entre ortodoxias religiosas e a heterodoxia dos sujeitos religiosos.

De acordo com a autora:

essa disparidade entre os preceitos das instituições religiosas [não se restringe apenas aos protestantes históricos] e a prática dos fiéis assinala a fragilidade das instituições religiosas de funcionarem como instituições totais para seus adeptos. Elas já não se constituem como as únicas (e,

---

<sup>37</sup> Para Peter Berger, "secularização pode ser entendido como o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da igreja e do Estado, expropriação das terras da igreja, ou emancipação da educação do poder eclesial, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo sociocultural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplesmente, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas" (Berger, 1985: 119-120). A discussão sobre o conceito de secularização tem gerado infindáveis debates nas Ciências Sociais. Uma diversidade de autores se debate na perspectiva de compreendê-lo, acentuando perspectivas contraditórias no que tange ao processo de secularização e dessecularização da sociedade. O próprio Berger em texto relativamente recente, "a dessecularização do mundo, uma visão global", contraria sua primeira tese sobre esse processo.

talvez, nem como as mais importantes) formadoras da cosmovisão e do ethos dos sujeitos religiosos (SOUZA, 2006: 36).

Diante dessa perspectiva, a autora pontua três aspectos da sociedade secularizada que favoreceram a relativização do poder religioso: “a laicização das instituições sociais e a maior eficiência de outros mecanismos de produção de sentido; o pluralismo religioso; o trânsito religioso e a infidelidade doutrinária dos sujeitos religiosos” (SOUZA, 2006: 37).

Concernente a laicização das instituições sociais, a religião na contemporaneidade perdeu seu poder como referência central da organização social, como matriz produtora de sentido. Destarte, tem compartilhado esse poder com outras instituições como a ciência, a mídia, a escola, etc, conseqüentemente, assumindo um *status* menor enquanto produtora de significados. Todavia, no tocante à relação entre religião e gênero, Souza (2006) observa que essa tensão não aparece, posto que as várias instituições sociais, inclusive as religiosas, tendem a avigorar as mesmas representações, podendo ser percebida em todas as esferas a dicotomia público e privado, respectivamente associados como espaços masculinos e femininos. Vigorando ainda, portanto, a imagem da mulher enquanto cuidadora do lar.

Contudo, no que se refere à sexualidade, a utilização crescente de métodos contraceptivos é percebida como um importante indicador da perda do poder regulador das instituições religiosas na sociedade contemporânea. Recorrendo a uma pesquisa<sup>38</sup> sobre a opinião dos católicos brasileiros quanto aos direitos reprodutivos, Souza (2006) observa que os resultados desta pesquisa demonstraram que o contingente católico brasileiro não segue os preceitos da Igreja quanto ao exercício da sexualidade. A utilização dos métodos contraceptivos confirmada pela maioria dos questionados contradiz a norma oficial

---

<sup>38</sup> Realizada em 2005 pelos Católicos Pelo direito de Decidir (CDD), em parceria com o Ibope.

católica, na qual o sexo é exclusivamente para procriação. O que lhe parece afetar as relações de gênero, implicando, dentre outros aspectos, em uma flexibilização da moral sexual.

O segundo ponto abordado faz menção ao pluralismo religioso<sup>39</sup>. A autora considera este fenômeno como um fato social presente em toda a história da humanidade, o qual, em decorrência da perda do poder religioso na sociedade moderna, é intensificado. Em consequência desse fenômeno, viria a reboque o trânsito religioso<sup>40</sup>. Expressões como, concorrência religiosa, consumo religioso e mercado simbólico, presentes nos mais recentes discursos dos estudiosos e das próprias instituições religiosas, alusivos à lógica do mercado – mas com o cuidado de não restringi-lo a ele –, não são alheias ao fenômeno em questão. O que, por conseguinte não poderia negar "a desestabilidade dos monopólios religiosos, de sua hegemonia simbólica e, portanto, de seu poder regulador" (SOUZA, 2006: 38). Deste modo,

O pluralismo religioso fragmenta o poder religioso, pois abre o leque de alternativas religiosas e possibilita o trânsito religioso. Esse leque cada vez mais amplo de alternativas religiosas abre uma concorrência fragmentária, que inviabiliza a constituição de monopólios simbólico-religiosos, enfraquecendo tradições (*op. cit.* 2006: 40).

---

<sup>39</sup> No artigo intitulado "A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE-2000", Marcelo Ayres Camurça, a partir de dados preliminares do IBGE, no que tange a religião, diz que os números revelados "permitiram reflexões iniciais que apontam para algumas tendências e constatações sobre a dinâmica das religiões da sociedade brasileira. Uma primeira constatação é a tendência para uma crescente situação de pluralismo e diversidade religiosa no país. Respondendo à pergunta: "qual a sua religião?", chegou-se a trinta e cinco mil (35.000) respostas diferentes. O trabalho de análise, crítica e classificação desses dados pelo IBGE, com a consultora do Iser logrou eliminar repetições e erros de denominação para se chegar a quinhentas (500) respostas, que devidamente reagrupadas e "enxutas" redundaram numa tipologia de centro e quarenta e quatro (144) classificações de diferentes religiões no Brasil, incluindo os "sem religião" e os de religião não determinada (CAMURÇA, 2006: 37).

<sup>40</sup> Ronaldo Almeida e Paula Montero, no já mencionado artigo "Trânsito religioso no Brasil", observam que "concomitante à circulação de pessoas, ocorreu também à multiplicação das alternativas religiosas, que encontra sua expressão máxima entre os evangélicos, cuja fragmentação institucional é estrutural ao seu próprio movimento de expansão. Nesse processo sempre renovado de divisão por "cissiparidade", as denominações continuamente dão origem a novos grupos (Almeida e Montero, 2001: 02).

Para ilustrar estas questões, Souza ancora as suas argumentações em Jean Pierre Bastian (1997), em seu livro "*La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*". Neste, o autor atesta a progressiva transformação do quadro religioso da América Latina. Seguindo esta proposição, Souza aponta as transformações ocorridas na Guatemala e no Chile, nos quais mais de ¼ da população não pertencem mais ao catolicismo. O que atestaria a perda de controle da igreja católica, afirmada já há algum tempo por vários estudiosos, o que também pode ser observado no campo religioso brasileiro. Tal quadro, estendido aos protestantes históricos testemunha o processo de relativa autonomia, despertando nas instituições religiosas debates e preocupações, tendo em vista terem "sua legitimidade questionada no momento em que o fiel dispensa a sua mediação para se relacionar com o sagrado. O fiel passa a ser denominado pelos cientistas da religião de "sujeito religioso"<sup>41</sup>" (SOUZA, 2006: 39).

O terceiro aspecto apontado está relacionado ao trânsito religioso e a infidelidade doutrinária dos sujeitos religiosos. Este processo, no qual se pode inferir o não comprometimento dos fiéis com as instituições religiosas, gera uma mobilização por parte das mesmas em ressemantizar as suas ofertas simbólicas em função das demandas dos fiéis. Para a autora em foco, este processo se dá numa tensão entre a reafirmação ou o abandono das tradições. O que pode suscitar, respectivamente, fundamentalismos ou um processo de reestruturação simbólica, pautado em elementos de outras tradições (Souza, 2006).

---

<sup>41</sup> Sobre o "sujeito religioso", Souza diz que "considerado como mero reproduzidor de sistemas simbólicos das instituições às quais se filiava, o sujeito religioso era mais um objeto do religioso do que sujeito propriamente dito. Como o paradigma era o da instituição, se contavam as mutações religiosas a partir da *dinâmica/estática* institucional" (SOUZA, 2006: 39).

Destarte, apesar de Souza (2006) dar ênfase aos processos de destradicionalização, não os observa como um fenômeno excludente ou de negação do seu oposto, visto que,

Ao contrário, consideramos que este processo coexiste na modernidade contemporânea [destradicionalização e tradicionalização]. Testemunhamos ao mesmo tempo, a fragmentação do significante religioso e a resistência tradicionalizadora das religiões, que reafirmam constantemente seus dogmas e doutrinas, em um esforço contínuo de manutenção do poder religioso como poder significativo. (*op. cit.* 2006: 32).

No que tange às estratégias r-elaboradas pelas instituições religiosas com o intuito de aplacar os efeitos do trânsito religioso, assim como recrutar e conformar os fiéis aos seus sistemas normativos, Machado observa entre os pentecostais "uma flexibilização da moral e dos costumes dos fiéis e das formas de atuação das lideranças religiosas, tanto no interior da denominação quanto na sua representação na sociedade mais ampla" (MACHADO, 2005: 388). Contrapondo estas tendências atuais às características pontuadas por estudiosos até meados dos anos 1980 – apoliticismo, opressão feminina, rigidez moral e o apartamento da cultura brasileira –, a antropóloga diz:

Demonstrando uma invejável capacidade de selecionar, ressignificar e incorporar elementos de outras tradições confessionais e da cultura política dos movimentos sociais, o pentecostalismo adquiriu uma plasticidade e um caráter dinâmico que parecem paradoxais ao tradicionalismo que marcou a maior parte da história desse ramo do evangelismo (MACHADO, 2005: 388).

Seguindo esta proposição, aborda às transformações de gênero no seio das denominações pentecostais, aspecto relevante para este trabalho, posto que as denominações religiosas citadas pelas mulheres prostitutas estão inseridas, na sua totalidade, dentro deste segmento. Vale destacar, ainda, que o número de fiéis do sexo

feminino é significativamente maior do que o masculino (Machado, 2005; Mariz e Machado, 2006; Pimentel, 2005), sendo necessário, de acordo com Mariz e Machado (2006), para entender a dinâmica do pentecostalismo, analisar o papel que ele desempenha para essas mulheres. Assim, Machado (2005) ressalta aspectos relacionados à doutrina do pentecostalismo, os quais têm redimensionado os papéis femininos e masculinos nas famílias das camadas populares<sup>42</sup>.

A ênfase aos valores relacionados à subjetividade feminina – docilidade, tolerância, carinho, cuidado, abnegação –, não somente é ratificada como características normativas positivas da mulher pentecostal, mas é também estendido aos homens, o que vai de encontro à identidade masculina predominante na sociedade brasileira.

Para além, responsabilidades concebidas como da esfera feminina – cuidados com o lar, bem-estar da família, o acompanhamento e o cuidado com a educação dos filhos, assim como o estímulo a uma vida ascética pautada numa moral sexual rígida –, direcionadas para ambos os sexos, desvelam a possibilidade de novas reconfigurações da subjetividade masculina. O que poderia reverberar em novas configurações familiares mais igualitárias do ponto de vista da equidade de gênero. Processos "interpretados como tendências à "domesticação dos homens pentecostais" ou à "androgenização" das famílias populares" (*op. cit.* 2005: 389).

Por outro lado, a redefinição da subjetividade da mulher pentecostal, incide em decorrência de um estímulo a sua autonomia perante o marido e filhos. Segundo Machado:

A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da auto-estima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, favorecendo, conseqüentemente, a individuação feminina. (...) deve-se lembrar também

---

<sup>42</sup> Segundo Mariz e Machado as camadas populares são as mais sensíveis a mensagem pentecostal.

que, com a incorporação da teologia da prosperidade no sistema axiológico dos principais grupos pentecostais, as lideranças passaram a estimular a entrada das fiéis no mercado de trabalho, o que certamente auxilia na criação de novas zonas de autonomia individual. (MACHADO, 2005: 389)

Tais considerações acerca de uma maior autonomia das mulheres pentecostais podem ser creditadas a teologia da prosperidade. De acordo com Mariz e Machado (2006), por meio deste elemento "original" do neopentecostalismo, "homens e mulheres sem distinção são motivados pela certeza de que devem usufruir das riquezas *deste mundo* e devem *lutar* por elas" (Mariz e Machado, 2006: 14). Estabelecendo comparações com a teologia da libertação, vivenciadas por mulheres católicas das camadas populares ligadas às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as autoras dizem que, enquanto a primeira leva as mulheres à luta política, a segunda estimula à luta econômica. Contudo, podem se assemelhar nas estratégias de estímulo, as quais fazem com que passem a ocupar espaços públicos tradicionalmente considerados masculinos. Arrematando, a teologia da prosperidade parece estar presente como pano de fundo em todo o discurso do pentecostalismo, uma promessa de resolução dos problemas materiais urgentes (*op. Cit.*, 2006).

A partir destas conjecturas pode ser observada uma maior autonomia das mulheres pentecostais, o que pode ser acentuado, inclusive, com a participação destas em atividades públicas, como por exemplo, ações de evangelização em presídios, hospitais, praças públicas, programas televisivos. Todavia, embora haja um favorecimento da participação da mulher na esfera econômica, como consequência de seu pertencimento "a uma igreja que reforça a auto-estima, enfatiza e estimula a busca da prosperidade" (MACHADO, 2005), dois aspectos contraditórios a esta suposta autonomia devem ser ressaltados.

O primeiro recai no controle da ocupação feminina aos cargos de poder nas igrejas pentecostais. Sobre este aspecto machado diz:

as primeiras análises sobre o tema sugerem uma forte associação entre o sacerdócio feminino e o laço matrimonial, uma vez que a maioria das pastoras é casada com homens que ocupam cargos hierárquicos iguais ou superiores em suas denominações. As trajetórias de algumas das mais expressivas lideranças pentecostais revelam a importância dos vínculos domésticos e o papel decisivo dos homens no processo de ascensão das mulheres nas hierarquias religiosas. Restaria analisar os artifícios desenvolvidos pelos dirigentes do sexo masculino para garantir o controle sobre a atuação feminina no púlpito. As mais importantes estratégias já identificadas nas igrejas que abandonaram a interdição das mulheres nos espaços de poder foram: a revisão na forma de conceber o ministério, que passou a ser um compromisso do casal, e a adoção nos rituais da “pregação de sermões em parcerias”. Atrélar a consagração das mulheres à concepção do ministério do casal foi a fórmula encontrada pelas lideranças de várias denominações para preservar a dependência feminina em relação aos homens. (MACHADO, 2005: 391-392)

O segundo aspecto está intimamente conectado à dimensão cotidiana vivida pelas mulheres pentecostais, em conformidade com o corpo doutrinário das igrejas. Deste modo, embora haja um estímulo à autonomia feminina, a concepção da mulher enquanto responsável pelas coisas do lar e a submissão aos maridos, como aqueles que detêm o poder da última palavra, ainda é a principal tônica do discurso pentecostal.

No que tange às mulheres prostitutas entrevistadas, como podemos observar nas suas narrativas acerca das experiências religiosas, a entrada, assim como os contatos episódicos com as instituições cristãs, principalmente de cunho evangélico neopentecostal, está vinculada às possibilidades de uma maior resolução das suas demandas mais imediatas.

Como as demais mulheres advindas das classes populares, categoria apontada por Mariz e Machado (2006) como as mais sensíveis ao discurso pentecostal, as entrevistadas dão ênfase as questões relacionadas aos problemas materiais, de saúde e sentimentais, o que

de alguma forma acaba reverberando nas suas questões existenciais. Contudo, tais mulheres, iniciam as narrativas fazendo menção às religiões, conectando-as a algum acontecimento especial vivido ao longo das suas trajetórias. Entretanto, em seguida as instituições saem de cena, passando a ocupar um lugar secundário não apenas nas narrativas, mas nas suas vidas.

Com efeito, as questões supracitadas poderiam ser pensadas a partir dos aspectos apontados por Souza (2006), pertinentes à teoria da secularização da sociedade moderna. Como observado, o poder conformador das instituições religiosas diante da heterodoxia dos sujeitos religiosos é desestabilizado. No entanto, os contatos com as instituições pentecostais, por mais que em alguns casos aconteçam de forma episódica, ratificam a eficácia dos discursos de tais instituições, assim como a sensibilidade das mulheres prostitutas as suas ofertas simbólicas.

A partir de suas necessidades cotidianas, dos aspectos contingenciais das suas vidas enquanto advindas das classes populares, não podendo desconsiderar as demandas peculiares geradas pelo exercício de uma prostituição perpassada pelos baixos valores adquiridos nos programas, pelas redes de relações frágeis estabelecidas em um espaço-território – a rua –, as informantes visualizam uma ancoragem nas instituições religiosas.

Neste contexto, faz-se necessário salientar que o olhar recai de forma pontual, na medida em que, para as religiões mencionadas, as informantes estão marcadas por exercitarem e possuírem o “controle” não apenas sobre as suas sexualidades, mas sobre suas vidas. O que as coloca no caminho contrário – poderíamos dizer de forma radical – às normas sagradas relativas ao lugar destinado às mulheres dentro dessas religiões, e do como ser mulher no mundo, ou seja, "a mulher de deus".

Contudo, teoricamente as religiões pentecostais estão aptas a congregá-las, visto estarem abertas àqueles que transgridem as normas do sagrado, tendo em vista conceberem as ações pecaminosas não como de responsabilidade dos indivíduos, mas por estarem possuídos por algum tipo de espírito a serviço do Diabo. Além do mais, a possibilidade de conversão, cura/libertação/regeneração pessoal – categorias observadas por Natividade (2007) como intimamente vinculadas –, de indivíduos maculados por viverem no pecado, constitui-se em elemento comprovador dos poderes regeneradores de Deus, e, conseqüentemente, necessários para dar visibilidade à eficácia simbólica dos discursos dos religiosos.

Assim, fundamentadas na "teologia da prosperidade", problemas de saúde, existenciais ou econômicos são atribuídos ao mal, ou seja, "encostos", bruxarias e demônios. A salvação para estes segmentos religiosos se daria a partir da superação dessas forças (Mendonça, 2006).

Nessa perspectiva, no que se refere mais especificamente à sexualidade, "somente são permitidas as práticas sexuais inseridas no casamento cristão. O que foge ao padrão é pecado e, portanto, desordem na sexualidade, comportamento que precisa de "reparo" divino" (NATIVIDADE, 2006: p.124). Tal reparo é objetivado por meio da articulação de determinadas técnicas as quais estão pautadas na concepção de que "um corpo em pecado é receptáculo de legião de demônios. Tem brechas abertas por onde circulam espíritos, migrando de um corpo a outro" (NATIVIDADE, 2007: 96). O que seria aplacado pela prática da acesse e purificação.

Deste modo, convertidas ao pentecostalismo, as mulheres prostitutas passariam por um processo de "restauração sexual e libertação da sexualidade", tendo em vista a prostituição está inserida em uma ampla lista de pecados sexuais. Este processo se daria por

meio do que o antropólogo Marcelo Natividade (2007), depreende de outro contexto<sup>43</sup> como "gramática da libertação": manifestação do demônio, confissão do pecado, e expulsão do mal. Dentro desta lógica, a Pomba-gira, espírito demoníaco responsável por elas se prostituírem<sup>44</sup> – segundo as concepções cosmológicas e os discursos religiosos –, seria expulsa dos seus corpos, de suas vidas.

O que de fato não acontece, posto que diante dos discursos dos religiosos, por viverem no pecado, as informantes se sentem pressionadas a abandonar a prostituição e se conformarem as normas de gênero/sexo. Como num primeiro momento não são oferecidas alternativas econômicas que possam suprir suas necessidades materiais, elas não experienciam de fato uma conversão, e não chegam a passar pela "gramática da libertação". Este aspecto se dá em virtude das informantes, na sua maioria, não revelarem as suas atividades prostitucionais, contrapondo-se a dois preceitos cristãos básicos relacionados ao "dispositivo do pastorado", quais sejam: a confissão do pecado e o testemunho público. O que pode ser observado nas seguintes falas:

eu não sei, eu sei que a vida da prostituição é pecado, certo? Muitas vezes eu freqüentei uma igreja universal, ai eu falava pra mim: “que adianta eu freqüentar a igreja universal e no outro dia eu ir fazer programa”, isso não tá certo, entendeu? Não tá correto. Então, já que, ou tem que escolher ou uma ou outra, então se não tenho como agora sobreviver dessa religião, da igreja universal, eu tenho que parar e ficar na prostituição, porque eu não acho correto ta ali convivendo as duas coisas (...) porque eu sei que ali era

---

<sup>43</sup> Ver Natividade (2007), "O combate da castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais".

<sup>44</sup> Pimentel, no artigo intitulado, "Psiquê nos Domínios do Demônio – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, diz que: Mulheres que vivenciam plenamente sua sexualidade e que deixam extravasar sua sensualidade por seus atos ou postura "o fazem porque têm um espírito demoníaco, chamado Pomba-gira" (Pimentel, 2005: 03).

um pecado você, só tá aqui, sair daqui e ir diretamente pra igreja, isso é um pecado, né verdade? Aí então eu sempre olhava assim e deixei a vida de igreja (...) me sentia bem, me sentia sim, mas acontece que eu tinha que fazer isso pra sobreviver, porque se eu não fizesse isso, como eu ia sobreviver? Não tinha como. Ou uma coisa ou outra, então eu deixei aquele lado da religião, da igreja, pra ficar aqui. Eu ia, ficava freqüentando, tudinho, mas eu olhava e vi que não era o certo. Quando eles falava que esse negócio de prostituição num sei que e tal, eu pensava que ele tava falando comigo, aí eu não me achava, não me sentia bem (Cabária – 14/04/2009).

Aí eu agradeço tudo aquilo, mas num digo o que eu sou que quando eu tô junto com as pessoa [refere-se aos evangélicos] aí é que eu agradeço mesmo, eu, eu choro, eu assim, peço muito pra sair da vida que eu tô, em voz baixa! Pra ninguém entender o que que eu tô fazendo, em voz baixa. Mas quando é voz alta eu digo assim, aquelas pessoas que tão enfrentando aquela vida tão humilhante, tão infeliz, aí tudo isso eu peço, não por mim, não só por mim, aquelas pessoas que quer sair e não consegue. (...) se eu tô ali agradecendo aonde eu cheguei, assim um exemplo, eu tô junto com ele, e aonde eu cheguei foi entrar numa igreja, entrar na igreja e orar e ter aquela, aquelas pessoas ao meu redor. Vamos dizer assim, como se eu fosse uma pessoa diferente, só que elas não sabe, entendeu agora? Como se eu fosse uma pessoa diferente, só que elas não sabe (Andrêa – 09/07/2009)

Ademais, se as instituições pentecostais contribuem para as mulheres alcançar uma autonomia diante da família, o que é também uma conseqüência da autonomia econômica, no caso das mulheres prostitutas entrevistadas elas não necessitam deste estímulo. Tais mulheres já são economicamente ativas, visto que desde muito cedo buscam dar conta das suas questões materiais por meio do exercício da prostituição, o que reverbera no âmbito familiar. As informantes mães quando não criam, de alguma forma contribuem economicamente para a criação dos seus filhos com o dinheiro da batalha. Quando casadas ou mantém algum tipo de relacionamento afetivo/sexual, geralmente possuem renda maior do que a dos seus companheiros. As que saíram temporariamente da batalha ao se casarem, buscam alternativas de trabalho, como por exemplo, empregos em "casas de família".

Para além dos aspectos supracitados, a vivência na prostituição de rua, com todas as implicações referentes às peculiaridades deste tipo de prostituição, suscita nas mulheres atitudes e sentimentos mais próximos do que é prescrito para o universo masculino. Com isto não quero dizer que as mulheres prostitutas da Praça do Diário não possam ser dóceis, carinhosas, tolerantes, cuidadosas e abnegadas. Quero ressaltar que, caso elas se convertessem de fato às igrejas pentecostais, fariam o caminho contrário ao trilhado pelas mulheres não prostitutas, e conseqüentemente perderiam a autonomia conquistada ao longo de suas trajetórias.

Como conseqüência desses aspectos, as informantes se desligam ou não se ligam formalmente às religiões. Estrategicamente assimilam os discursos dos religiosos naquilo que lhes é "conveniente", erigem o sagrado como elemento primordial e passam a transacionar pessoalmente sem a intermediação das instituições, como se encontrassem um atalho para Deus. As próprias características do segmento pentecostal, como religiões universais, abertas a todos e de salvação individual (Pierucci, 2006), bem como, compreendidas enquanto pós-modernas (Mendonça, 2006; Almeida, 2006), abrem brechas para que esta possibilidade seja efetivada.

As informantes possuem plena consciência que suas condutas são contrárias às normas das igrejas. Como já mencionado, buscam uma ancoragem que lhes possibilite amenizar de forma eficaz e imediata os aspectos contingenciais. Encontram essa possibilidade nas igrejas às quais se aproximam, tendo em vista a existência de um deus imanente que atua na contingência das suas necessidades. Porém, não podendo adequar-se às condutas de gênero/sexo preconizadas pelas igrejas, resistem aos discursos condenadores dos religiosos, utilizam de suas premissas referentes à salvação individual, estreitam suas

relações com o sagrado, em decorrência de sua imanência, para reestruturar e ressignificar a relação com Deus.

Estes aspectos podem ser mais bem observados quando as mulheres ratificam que Deus vem sempre em primeiro lugar, que a fé, advinda de seus sofrimentos, é independente de qualquer religião. Assim como, pelas respostas dadas a minha indagação acerca de como se processa suas relações com Deus, tendo em vista, de acordo com as religiões que freqüentam ou freqüentaram, viverem na/da prática do que é considerado o pior dos pecados, o pecado da carne.

eu acho que eu tô errada. Fazendo, me prostituindo, usando droga, eu tô errada, mas ele me perdoa do mesmo jeito. Me perdoa, me ama e me protege, porque eu tô aqui em Recife sozinha, eu só tenho uma tia e mesmo assim eu nem dô muita atenção a ela e vê como eu sou protegida, como eu tô protegida, como eu tô sendo protegida. Eu já passei pela morte, todo tipo de coisa já aconteceu comigo e eu não morri. (...) Eu sei que ele perdoa e sei que ele me ama, se ele não me amasse, mesmo eu sendo tão errada se ele não me amasse ele não fazia tanta coisa boa por mim. Porque só o fato deu me controlar, e antes eu não me controlava [refere-se ao uso do *crack*], até porque eu nem acreditava, nem falava sobre deus e agora eu me controlo na droga, isso pra mim é muito bom. (Marcia – 07/07/09)

Todas as igrejas falam prostituição, de mentira, de bebida, e tudo isso eu fazia: prostituição, bebida, fumar, certo? Aí então eu deixei aquela vida ali, e vim voltar pra cá, eu digo, ou uma coisa ou outra, entende? (...) tem muita gente que não acredita, que não tem fé e eu tenho muita fé em deus.(...) deus pra mim é tudo! Em primeiro lugar. Porque não precisa da pessoa ser um crente pra crer, certo? Porque a gente não sendo crente e tendo fé em deus, a gente tem tudo, agora não tendo fé, vai dormir não reza, nem um pade nosso, feito um burro, um jumento na cama (...) E por isso eu digo: a minha religião é essa. Num freqüento igreja, éé, católica, não freqüento, não vou dizer que vou freqüentar que eu to mentindo, não freqüento de jeito maneira nenhuma, mas em compensação eu tenho muita fé. (Cabíria – 14/04/2009)

Eu tenho fé em Deus. Eu não sei se Deus num admite né isso? Num quer isso? Se ele acha errado? Mas ele tem que ver que meu destino é esse, vou fazer o que? Se eu for roubar ele num vai gostar, então eu prefiro melhor fazer progama, vender minhas carne. Acho melhor do que entrar ali na

loja e ta roubando. Ali na praça não eu tô batalhando, mas tô com a minha cabeça erguida, num devo a ninguém. (...) Eu acho que ele num é contra né? eu acho que ele sabe que aquilo também é um trabalho né? eu tô ali me arriscando pra ganhar o meu, eu acho que Deus né contra isso não e até o ladrão rouba e deus perdoa né? Que as vezes você vê o ladrão com cinco, seis queda, mas deus perdoa e bota o avaral [alvará] na frente e solta o ladrão. Quer dizer que isso também, eu também num sou a pecadora Jesus, de ser uma das primeira e das ultima não né? porque tem gente que faz pior, mata Deus perdoa, maltrata a mãe deus perdoa, é a vida é assim, eu peço a deus todo dia pra me tirar dessa vida. (Ana Paula – 15/07/2009)

Não sei por que eu vivo nessa vida, mas deus sabe disso, deus não gosta disso, mas eu sei que eu tô deixando o coração do meu deus triste, que deus não gosta disso. Eu tenho muita fé nele porque, sabe porque eu digo que eu tenho muita fé nele? Porque eu consigo as coisa com ele. Eu só consigo as coisa pedindo a ele com fé. Então é por isso que eu digo que um dia eu vou sair dessa vida, por que? Porque deus não tá gostando de nada disso, e eu tudo que eu peço a ele eu vejo e consigo. (...) E eu tô errada, eu sei que estou errada, mas ele nunca me abandonou, ele nunca me abandonou. (Kika – 14//05/09)

(...) porque ali, ali eu num penso nas pessoas que tão falando tudo isso, eu tô pensando só nele, parece que é ele que ta conversando comigo, num é elas, aquelas pessoas que tá ao meu redor. Aí, como eu disse a você, elas num sabe quem eu sou, não me criticam, mas se soubesse elas saía do meu redor e quem ficava era só ele (Deus), né isso? (...) porque ele não tem julgamento pra ele, não tem nada! (Andreâ – 09/07/2009)

Com efeito, se para tais instituições Deus as aceitaria mediante se conformarem ao modelo da “mulher de Deus” – por meio de um processo que já foi descrito acima –, o que teria como consequência o abandono da prostituição e das demais práticas concebidas como pecado, para as mulheres prostitutas isto não se configura como necessário para serem dignas da misericórdia, do perdão, do amor e das graças de Deus.

Mesmo considerando que seus comportamentos não o agrada, as dádivas alçadas e creditadas àquele que nas horas mais difíceis é o único com quem as informantes dizem contar, fortalece a certeza de que são protegidas e jamais abandonadas por ele. A doença

curada, a liberdade alcançada, o amor concedido, o cliente conquistado - o que lhes garante as condições materiais de existência - o simplesmente estar viva, é para as informantes a prova cabal de que Deus as protege e jamais as abandona, mesmo elas estando no pecado.

Nesse contexto, a absoluta e inabalável certeza na existência de um Deus compreendido como o “todo Poderoso”, o “Deus de todos nós”, o “Deus da doença”, o “Deus da cura”, o “Deus da libertação”, o “Deus da misericórdia”, o Deus vivo, o “Deus do Perdão”..., configura-se como o dispositivo pelo qual as mulheres garantem as contrapartidas do divino. Destarte, ter fé significa a plena certeza de que tudo no mundo terá a intervenção de Deus...

## CAPÍTULO IV



**As mulheres prostitutas e a pomba-gira  
nas entrelinhas da praça do diário**

Dando continuidade às experiências religiosas das mulheres prostitutas, este capítulo tem por finalidade expor de que forma a Pomba-gira emergiu no cotidiano da Praça do Diário e nas narrativas das mulheres acerca de suas experiências. Embora as entrevistadas tenham acentuado as suas ligações e os contatos com as religiões cristãs, em especial as igrejas evangélicas pentecostais, as referências feitas pelas mulheres prostitutas aos elementos das religiões afrobrasileiras, em especial a Pomba-gira, no contexto da observação participante, fizeram-me não perder de vista as hipóteses que conduziram esta investigação.

## **1. A pomba-gira nas entrelinhas**

Como vimos no capítulo anterior, as mulheres prostitutas acentuaram e versaram livremente sobre suas experiências religiosas com as igrejas pentecostais. Nas entrevistas, em que se acreditava que a Pomba-gira surgiria espontaneamente nas suas narrativas, em nenhuma delas isto aconteceu. Entretanto, Como as entrevistas estavam organizadas com enfoque biográfico, a quarta entrada me possibilitou interpelá-las acerca das religiões afrobrasileiras e da entidade em questão, vislumbrando a existência de uma possível relação subjacente aos seus discursos.

Esta estratégia metodológica se justificou tendo em vista as significações míticas que envolvem a Pomba-gira, assim como pela categoria de espíritos a qual ela pertence, qual seja: aos exus.

Sobre “as religiões de origem africana no contexto brasileiro”, mais especificamente acerca da umbanda, Monique Augras (2008) diz que o exu, deus ioruba da transformação,

da comunicação e da procriação, pelas suas características fálicas e seu comportamento de *trickster*, foi assimilado, fundiu-se ao diabo cristão. “Exu é representado como diabo vermelho e preto que manda numa infinidade de demônios machos e fêmeas organizados em falantes” (AUGRAS, 2008: 31). Dessa forma, de antemão, em decorrência de a Pomba-gira pertencer à falange marcada pelas insígnias do mal, existia uma probabilidade das mulheres prostitutas negarem qualquer tipo de relação. Principalmente para alguém que como eu, mesmo presente entre elas, configurava-se como um não pertencente ao grupo.

Ainda atinente a uma possível relação subjacente aos discursos das informantes, diz respeito ao *status* ocupado pelas religiões de matriz africana na sociedade brasileira. Almeida e Montero (2006) mencionam que muitas pessoas, principalmente dos estratos mais pobres, têm outras práticas religiosas, contudo, não deixam de se identificar como "católicos apostólicos romanos". Revelam este aspecto se tratar de "uma identidade religiosa pública, muito embora, as crenças e práticas católicas ocupem um plano mais secundário na vida do fiel em relação ao candomblé, umbanda, espiritismo, entre outros" (ALMEIDA e MONTERO, 2006: 06).

Portanto, após as informantes versarem livremente sobre suas experiências religiosas, eu as interpelava acerca das religiões afrobrasileiras e logo em seguida abordava a figura da Pomba-gira. Suas respostas num primeiro momento negavam qualquer tipo de referência ou ligação com a entidade. Entretanto, ao dar continuidade à entrevista, mesmo temendo influenciá-las a responderem o que eu “desejava” ouvir, mostrava-me minimamente familiarizado às significações simbólicas que relacionam a Pomba-gira ao universo da prostituição.

Com efeito, algumas continuaram negando qualquer tipo de envolvimento não só com a Pomba-gira, mas aproveitaram a deixa e estenderam seus comentários às religiões

afrobrasileiras de uma forma mais genérica. É interessante observar que nesse contexto de negações, em oposição, as informantes ratificam suas ligações e fé no Deus cristão.

Vejam os:

Ahh, porque eu tenho uma amiga que já freqüentou essas coisas né? e já vi dizer pra mim assim “eu vou lá no mercado São José Ester comprar uma bacia de barro, duas taça virge e num seu que”. “Mulé tu vai gastar o dinheiro com isso mulé?”(...)“Ah porque eu vou porque eu e meu macho tá separado, aí tem que comprar duas taça pra fazer um babado pra meu macho voltar pra mim”, “mulher tem fé em Deus mulher, se apega com Deus que teu home volta, tu nem gasta dinheiro com taça, nem com vela, nem com cigarro e nem com cachaça”. Porque eu mesmo num gasto dinheiro com essas coisa não, eu tenho fé no meu Deus que é o poderoso, ele é o grande, ele é advogado, ele é o home da mesa branca, ele é o home do paletó e da capa preta, só meu Jesus e mais ninguém, ele destrói tudo. Oxê, eu num acredito não nessas coisas não. Vejo rapariga aí dizer que vai pra casa do pai-de-santo, que vai pra casa da mãe-de-santo, que vai pagar isso, que vai tomar uns banho, a poi eu vivo na zona desde quinze ano, tô com trinta e seis e nunca tomei um banho pra ganhar dinheiro na zona, nunca tomei um banho. Nunca fui pra casa dum pai-de-santo dizer “abra meus caminho que tá fechado”, fechado? Eu peço é a meu Deus rapaz, “Deus o negócio ta difícil meu pai, num descolei hoje, mas tu sabe porque eu num descolei né? quem sabe é tu porque eu num ganhei, mas me ajuda meu Deus, nunca deixa me faltar, meu Deus! meu comer meu Deus, me ajuda”, e peço a Deus e Deus é de me abençoar e me dar o que eu pedir. (Ester – 12/07/2009)

eu já ouvi falar, várias pessoas fala isso, mas eu não sei conversar sobre isso não. [O que tu ouviu falar?] Fala que é uma prostituta que, eu não escuto muito sobre isso, porque quando alguém vem falar eu já me saio. Na cadeia mesmo eu escutava várias vezes, mas eu me saia dessas coisa, aí eu não sei explicar. (...) eu tenho medo. [medo de que?] Não sei. Falam que essas coisa assim faz coisa muito mal, aí eu nunca, nunca me interessei, num sei de falar sobre isso não. (...) As menina fala assim "bora tomar um banho de água de sal", umas plantinha que tem né? eu nunca fiz isso. Eu ganho assim mesmo, sem precisar fazer essas coisas. (...) Na pensão mesmo chega, chega na pensão a mulher diz logo "hoje é sexta (..) Maria Padilha, "eu sou filha de Maria Padilha, num sei o que". Aquela que anda toda de amarelo, como é? Oxum, "eu sou filha de Oxum num sei que", eu não sou filha de nada, eu sou filha de Deus. Eu não preciso usar essas coisa pra ganhar não. Vá alí no mercado São José, pode ver que no mercado São José tem um monte desses negocinho né? bora alí, bora passar por, é, um homem bem preto que tem com um cachimbo, "não mulher, passa tu só, vai pra lá tu só, num vou não, tenho medo até da estalta. (Marcia - 07/07/09)

As pessoas diz que eu, gosto muito de andar com jóia e diz que eu tenho Pomba-gira em mim, que eu ando muito enfeitada, aí o povo só diz que eu tenho Pomba-gira. Aí eu digo, eu pego digo assim: “não, eu não tenho isso não! porque o que eu tenho é aquele lá de cima, o que eu tenho é aquele lá de cima. “Mas a senhora parece viu que tem Pomba-gira”. Muita gente, muita gente já me falou, já me chamou pra ir pra esses canto. Gosto não, e não gosto de jeito nenhum. Eu fui criada dentro de uma igreja e eu nunca fui pra esses canto não. Uma vez Lúcia me chamou, me chamou pra ir pra uma casa aí de espírito. ela disse, “Edna, bora lá porque, pra ver se, pa se, amarrar um home que num sei o que”. Eu disse “Lúcia vai tu porque eu num vou amarrar home em feitiço nenhum não viu, que eu não gosto disso não! (Kika – 14/05/09)

Por outro lado, as demais prostitutas entrevistadas ressignificaram suas respostas e descortinaram suas experiências com a entidade:

aliás, fui um! [terreiro], Lá em Feira Nova, mas eu fui só por sacanagem mesmo, somente, mas eu não gosto de freqüentar, entendeu? Não gosto freqüentar de jeito maneira nenhuma, não sou contra, não sou contra de jeito maneira nenhuma, mas eu não gosto de freqüentar. [por quê, Cabíria?] não sei, num sei o por que? Mas eu não gosto. E dizes que eu tenho a mulher comigo (risos) [que mulher?] a Pomba-gira. [pronuncia o nome da entidade sorrindo] Tenho a Pomba-gira cigana, a Sente saia. (...) Eu tinha um caso aqui com um rapaz, aí ele [refere-se ao pai de santo] não me conhecia, aí quando abaixou o espírito [Pomba-gira], aí mandou o recado pela minha sobrinha: “diga a sua tia que aquele homem vai deixar ela, não vai ter dia nem hora”, entendeu? Aí de repente, com quinze dias que falou, isso sem me conhecer, aí o homem me deixou. (...) Fui lá, fui lá aí ela ia baixar lá o espírito, aí ela [Pomba-gira sete saias] falou pra mim que: “você está lá, mas sempre eu estou ali com vocês, nada de mal vai acontecer com vocês, porque eu defendo vocês, primeiramente Deus”, até o espírito, botando Deus na frente, “primeiramente deus, segundo eu, que nada acontece com vocês, porque eu não deixo, vocês são minha”, comigo e minha sobrinha! (...) falou que com a gente não mexeria porque a gente era dela, entendeu? e ninguém mexeria, que nada de mal conteceria com a gente, entendeu? E disse que ela sempre ta ali no meio da gente. (Cabíria – 14/04/2009)

Tenho, eu acho que é a Pomba-gira cigana. Eu num baixo não, ela que baixa em mim. Todas Pomba-gira abaixa nas mulé da rua, nas madrua que sai por aí, que faz programa. (Rosangela –17/06/2009)

Bom. Foi um pai-de-santo que falou pra mim que eu tenho ela, ela em mim, Pomba-gira. Porque eu gosto muito de, de transar, aí ele falou pra mim que eu tenho ela em mim. Eu não sei onde ela entre em mim não, mas diz que eu tenho ela, eu tenho, mas eu não sei como explicar o resto. (...) Ela me ajuda, mas não tem nada a ver por eu tá nessa vida não. Eu que escolhi,

mas num tem nada a ver, ela me ajuda mas tem nada a ver tá não, nessa vida não, eu que escolho tá nessa vida. (Lígia – 14/07/09)

a que eu sou, a que ela diz que eu sou, eu sou uma Pomba-gira muito calma, muito calma, muito compreensiva, muito dada. Normalmente quando eu chego em casa, posso chegar de qualquer coisa mas eu dou aquela pessoa “óia tu tem isso?”, chega um pobre assim pedindo quase eu dou a feira toda (Andrêa – 09/07/2009)

Sim, você faz de todo jeito, invoca ele [os espíritos], invoca ele com mel, invoca ele com pitu, quando você quer vê o babado, eu mesmo quando queria vê o pai da minha menina no mei da rua, baratinado, eu pegava sete pimenta malagueta, sete com o nome dele, sete com o nome da mãe dele, sete com o nome do pai dele e sete com o nome do irmão, pra começar um barulho dentro de casa e botar ele pra fora. (...) Aí é, Machucava [a pimenta] com o nome dele, botava a cachaça, botava de baixo da porta, ôxe! quando eu via chegava ele pá, pá, pá, eu dizia “isso é Buma vei! isso é Buma! Ficava doidinha né? gostando dele! isso é Buma, “que foi?”, “arenguei com, num sei que”, eu dizia “porra foi o babado que eu fiz. [E quais são os espíritos?] Não, a pessoa bota, convoca ela, Leonora, Pomba-gira, essas que veve na rua. [quem?] Pomba-gira sete encruzilhada, tem a Pomba-gira da bruxa, tem tudo. Eu mesmo gosto mais de Leonora. [E quem é essas entidade, quem são? Quem é a Leonora?] Um espírito né? um espírito porque assim, porque minha tia, minha tia, assim, nem é bonita e nem é feia, é normal, mas quando ela se transforma parece que sei não, parece que alguma coisa vem, ta entendendo? E eu já perguntei a minha tia, ... a senhora sente o que? Pra pegar esse negócio “sente um fogo, um, um calor tomando você tão grande e um fogo assim”, e eu assim, quando eu ia pro, quando eu vou assim, pro xangô, assim que eu fico assim, olhando muito, assim que fico, eu sinto aquela quentura assim, como quer me tomar, eu saio logo de dentro. (Ana Paula – 15/07/2009)

Embora os relatos acerca da Pomba-gira não tenham tido centralidade nas suas narrativas, mesmo as que negaram possuir qualquer tipo de envolvimento, possuem referências sobre ela. Estando as imagens e os contextos em que foi mencionada, intimamente ligados às significações simbólicas observadas nos mitos e nos ritos da entidade. Assim, poderíamos pensar que, para além de terem sido adquiridas por meio de algum tipo de aproximação das religiões afrobrasileiras, seria possível tais referências terem sido construídas ao frequentarem as igrejas neopentecostais, tendo em vista a Pomba-gira também se fazer presente neste contexto.

De todo modo, embora as mulheres entrevistadas tenham acentuado as suas ligações e os contatos com as religiões cristãs, como já exaustivamente mencionado, não pude desconsiderar as referências feitas pelas mulheres prostitutas aos elementos das religiões afrobrasileiras, em especial a Pomba-gira. Observados no contexto da observação-participante, no cotidiano da Praça do Diário.

Destarte, a Pomba-gira emergiu no/do cotidiano da Praça do Diário de diferentes formas, algumas vezes fora mencionada metaforicamente. Passo a descrever agora, os eventos em que foram observadas menções à entidade em questão:

Mercês, relatando o episódio em que conheceu o seu atual amor, disse-me tê-lo avistado ao longe, na extremidade oposta em que estava sentada. Quando percebeu, sua mestra a havia lançado ao lado oposto em que estava sentada, colocando-a ao lado do seu homem. Na ocasião em que almoçávamos, Jeíza, ao notar um defeito em seu telefone celular, o qual já havia sido trocado por apresentar o mesmo problema, com o dedo em riste disse: “ah! mas eu vou lá na loja e a Pomba-gira vai girar naquele caralho!”. Em determinada tarde Rosangela estava com uma rosa vermelha nas mãos, ao indagá-la de quem havia ganhado, respondeu: “de ninguém, essa rosa é dela”. Perguntei insistentemente, “dela quem?”, retrucou aborrecida, “é dela menino! é dela!” e fechou a questão.

Numa manhã em que nos protegíamos da chuva sob a marquise de um dos prédios que compõe o cenário da pracinha, o Sr. Miranda, um ex-estivador *habitué* do local, ao avistar uma mulher vestida com uma roupa na cor amarela, referiu-se a ela como uma bela Oxum. Tendo como parâmetro o panteão afrobrasileiro, aproveitei a menção à referida divindade e perguntei quem eram as mulheres prostitutas que estavam próximas a nós. O Sr. Miranda assimilou as características físicas e alguns traços da personalidade das informantes e as relacionou aos deuses e deusas do panteão, finalizando esta relação com a

Pomba-gira. A informante com a qual a entidade foi relacionada se fez de desentendida e mediante as minhas brincadeiras "despretensiosas", apenas sorriu e me abraçou.

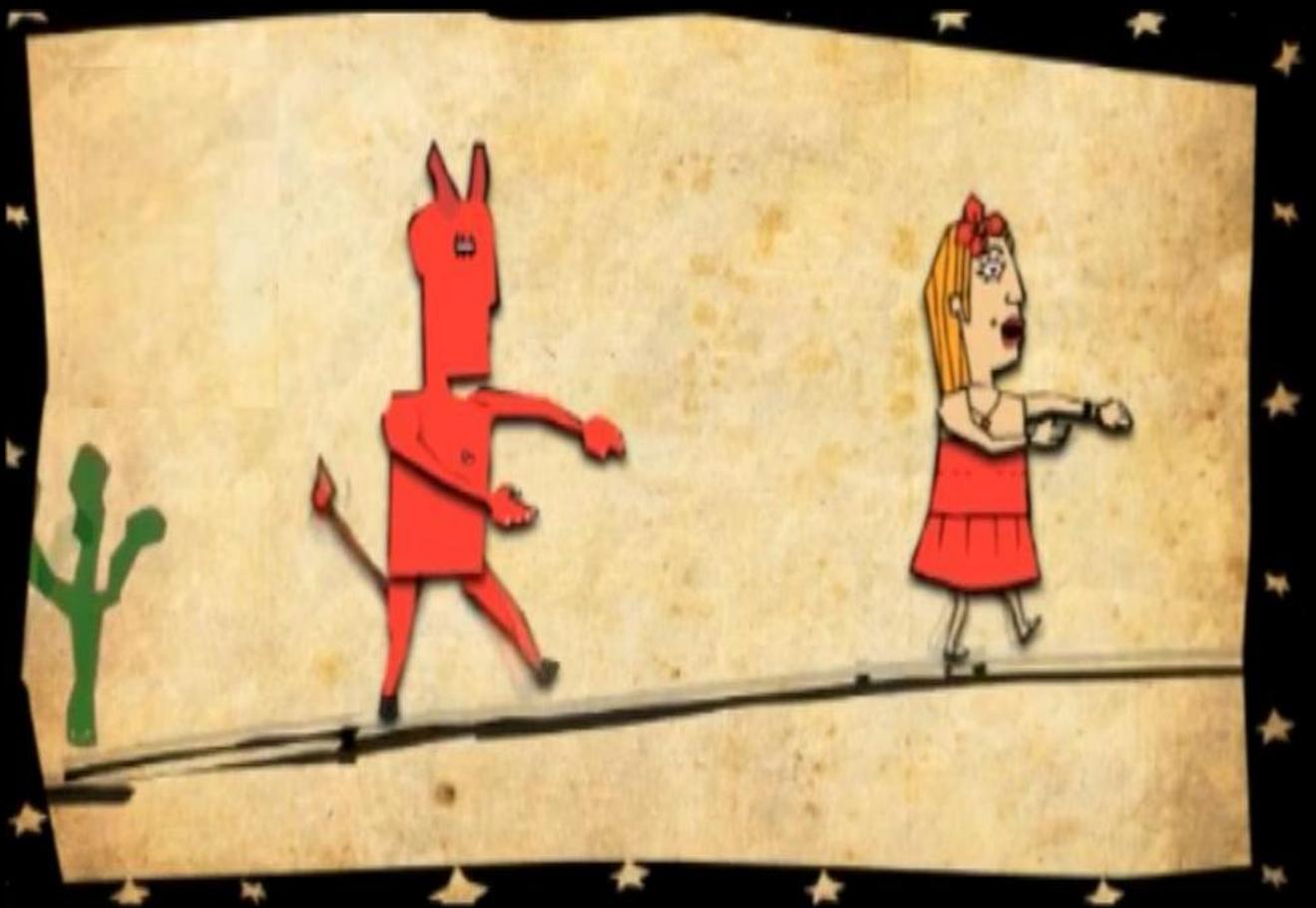
Rita, incomodada ao receber uma carta de sua namorada rompendo a relação, creditou o fato à macumba, e ao conversar com Xuxu sobre o assunto, mostrou o braço arrepiado e bateu o pé no chão, gestual pertencente a umbanda. Por sua vez, Xuxu ao se separar do seu companheiro recorreu a mim para que a levasse a uma casa de espíritos. Em outro momento, com um perfume alfazema nas mãos, disse-me que ficava mais eficiente quando misturada com pozinhos vendidos no Mercado São José. Tatiane, uma senhora prostituta que só aparecia na Praça do Diário esporadicamente, pois havia conseguido um "velho", revelou-me freqüentar a IURD. De forma jocosa, narrou que sua Pomba-gira é denominada pelo pastor da igreja que freqüenta como a Pomba-gira embutida, pois, nos rituais da referida instituição, ao ser invocada ela não se manifesta.

Tais elementos pareceram-me extremamente relevantes, visto os contextos em que a Pomba-gira fora citada conservarem - assim como nas entrevistas - as imagens míticas observadas nas religiões afrobrasileiras. Fazendo-me pensar, recorrendo a Otávio Velho, que esta é uma dimensão da experiência vivida que supera "o evento imediato" e se conecta a uma cultura religiosa, – no caso do autor cultura bíblica, neste caso afrobrasileira –, "num sentido forte, que vai além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e atitudes pessoais" (VELHO,1995: 16).

Dessa forma, mesmo a Pomba-gira não tendo centralidade, nem surgido espontaneamente nas narrativas das mulheres prostitutas entrevistadas, como vimos acima, a sua "presença" entre as prostitutas na Praça do Diário fizeram com que eu não descartasse por completo a minha hipótese.

Mesmo porque, para além dos eventos supracitados, invocada ou não pelas informantes, a Pomba-gira se faz presente nas cosmovisões e nos discursos dos segmentos religiosos observados, nas pregações de alguns obreiros que performam a palavra do senhor nas cercanias da Praça do Diário. Portanto, embora elas possam não se sentir filhas, afilhadas, acompanhadas, perpassadas pela entidade, como as mulheres prostitutas pesquisadas por mim na cidade de Sobral (Dos Santos, 2006), a imagem mítica da entidade é operacionalizada. Seja para dar significado a determinadas ações, seja para justificar as suas práticas pecaminosas, como nos discursos dos religiosos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS



Bronislaw Malinowski na introdução do clássico “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” (1976), descreve o tema, os métodos utilizados na coleta do material etnográfico e o objetivo de sua pesquisa, e aponta os princípios metodológicos com os quais o antropólogo edifica sua “magia”. O autor, em resposta a sua própria indagação no que se refere ao como alcançar o “verdadeiro espírito dos nativos, numa visão autêntica da vida tribal” – a magia do etnógrafo –, afirma:

Como sempre, só se pode obter êxito através da aplicação sistemática e paciente de algumas regras de bom-senso, assim como de princípios científicos bem conhecidos, *e não pela descoberta de algum atalho maravilhoso que conduza ao resultado desejado, sem esforços e sem problemas*. Os princípios metodológicos podem ser agrupados em três unidades: em primeiro lugar, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência. (MALINOWSKI, 1976, p. 24, grifos meus)

Ao longo da introdução, o antropólogo expõe extensamente as três unidades. Sem desconsiderar as duas primeiras, visto terem sido basilares no tocante ao trabalho de campo, mesmo resignificadas para os contextos desta pesquisa, desejo chamar a atenção para a terceira. Assim, ao salientar que o etnógrafo necessita de métodos eficazes na procura de fatos etnográficos, temendo a possibilidade de equívocos, Malinowski observa:

Conhecer bem a teoria científica e estar a par de suas últimas descobertas não significa estar sobrecarregado de idéias preconcebidas. *Se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonado-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil*. Mas quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho

de campo, quando mais esteja habituado a moldar suas teorias aos fatos e a decidir quão relevantes eles são às suas teorias, tanto mais estará bem equipado para o seu trabalho de pesquisa. As idéias pré-concebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista - esses problemas são revelados ao observador através de seus estudos teóricos. (MALINOWSKI, 1976: 26, grifo meu)

Ao ressaltar tais idéias, pondero, sobretudo, acerca das hipóteses com as quais se vai ao campo. Como exposto na introdução desta dissertação, no que se refere ao tomo “formulando questões e hipóteses para o trabalho”, parti para a observação da realidade com algumas formulações construídas por meio de dados empíricos de outro contexto de pesquisa, associado a algumas fundamentações teóricas. Assim, a Pomba-gira fora erigida, com base na conceituação de “religião como sistema cultural” (Geertz, 1989), a um “símbolo sagrado”, e enquanto tal, um elemento disponibilizado pelo panorama das religiões afrobrasileiras, sintetizador de um *ethos* e uma visão de mundo<sup>45</sup>.

Para Clifford Geertz (1989: 67), “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”. Nesta perspectiva, a religião se constitui como um modelo do que é o mundo e para agir sobre ele. Ancorado nesta concepção de religião<sup>46</sup>, a Pomba-gira cumpriria a função de ordenação cósmica da experiência das prostitutas, tendo em vista não encontrarem no plano

---

<sup>45</sup> Clifford Geertz elege os símbolos sagrados como um dos paradigmas de sua teoria acerca da religião. Sobre eles nos diz que: “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeira, especialmente bem arrumada para acomodar tal tipo de vida” (GEERTZ, 1986: 66 - 67).

<sup>46</sup> Para Geertz (1986: 67), “uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.

da experiência social, nem muito menos no universo mítico de outros segmentos religiosos, legitimidade para as suas ações enquanto mulheres que mercantilizam o sexo.

Assim, lancei-me ao trabalho de campo em busca de elementos que corroborassem com tais assertivas. Entretanto, como ponderado por meio das questões norteadoras para o trabalho de investigação, tal busca não inviabilizou observar o envolvimento das mulheres prostitutas pesquisadas com outros tipos de religiosidades, como foi abordado no terceiro capítulo. As peculiaridades do campo religioso brasileiro, em que não raro é possível observar o pertencimento de indivíduos a mais de um segmento religioso, assim como outros aspectos relacionados à secularização da sociedade, já haviam suscitado esta possibilidade.

Ademais, guiado por uma atitude fenomenológica, no sentido de estar aberto a compreender o que se mostra, com a possibilidade de re-ver aquilo que poderia estar instituído enquanto verdade (Coltro, 2000), o foco da observação recaiu sobre os significados atribuídos pelas próprias mulheres prostitutas às suas experiências religiosas, estivessem estas experiências relacionadas às Pombas-giras, a outras divindades do panteão afrobrasileiro, ou mesmo a outras cosmovisões.

Ditas desta forma, antes do trabalho de campo, as referidas questões até pareciam simples, ordenadas e bem resolvidas. Entretanto, ao me deparar com as encruzilhadas da realidade etnográfica, uma infinidade de caminhos possíveis a serem percorridos se apresentou. Tais encruzilhadas, reveladas pela experiência cotidiana na Praça do Diário, ressaltaram a imprecisão e inexatidão como características do real. Fazendo-me compreender que os fatos etnográficos não estão ordenados tal como uma fórmula matemática em que a soma de dois números pressupõe um resultado específico e teoricamente predeterminando. Muito menos, dispostos em uma lógica binária – é isto ou

aquilo. Estas ponderações acerca da realidade etnográfica me impelem a concordar com Geertz, quando enfoca a etnografia como uma descrição densa:

O que o etnógrafo enfrenta de fato (...) é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o senso doméstico... escrever seu diário. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não como sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de um comportamento modelado. (GEERTZ, 1989: 07)

Deste modo, no primeiro momento do trabalho de campo meu olhar estava marcado pela busca dos elementos que corroborassem com minhas hipóteses – em outras palavras, a presença da Pomba-gira entre as mulheres prostitutas –, e de fato, alguns destes elementos emergiram no/do cotidiano da Praça do Diário. Entretanto, em concomitância, outros dados associados a distintos universos religiosos fizeram com que o aparentemente óbvio – na minha perspectiva – se tornasse de fato uma realidade muito mais complexa do que eu havia imaginado. O que se deu de forma ainda mais intensa no contexto das entrevistas, tendo em vista as mulheres prostitutas, como vimos, terem desvelado e dado ênfase às suas experiências religiosas conectadas ao universo dos segmentos pentecostais.

Destarte, as experiências religiosas das mulheres prostitutas relacionadas aos cultos cristãos, o que a princípio me pareceu paradoxal, ou mesmo, a múltipla relação com elementos religiosos teoricamente contraditórios, fez com que eu as compreendesse enquanto multifacetadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (organizadores). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_ & MONTERO, Paula. *Trânsito Religioso no Brasil*. In: *Perspec.* [on line]. v.15, n.3, 2001.

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. -2. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Seu Corpo*. São Paulo: EDICOM/EDUSP, 1ª ed. 1989.

BIRMAN, Patrícia. *O Que é Umbanda*. São Paulo: abril cultura/brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Maria do Carmo/ RIOS, Luís Felipe. *O Catimbo-Jurema do Recife*. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus Editora, 1985.

BERREMAN, Gerald. *Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia*. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução dos Originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave Maria, s/d.

BORGES, José Francisco. *A chegada da prostituta no céu*. (Literatura de Cordel).

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (organizadores). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

CANEVACCI, Massimo. *A cidade polifônica: ensaio sobre antropologia da comunicação urbana*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

COLTRO, Alex. *A Fenomenologia: um enfoque metodológico para além da modernidade*. In: Caderno de Pesquisas em Administração, vol. 1, n. 11. São Paulo: 1

DAMATTA, Roberto. *O Ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Antropological Blues'*. In: NUNES, Edson de Oliveira. (org.). *A Aventura Sociológica. Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

DURHAM, Eunice R. *A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas*. In: CARDOSO, Ruth C. L. (org.). *A Aventura Antropológica. Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FONSECA, Claudia. *Família e profissão: "A dupla carreira da mulher prostituta"*. Revista de estudos feministas. 1996. 4(1): 7-34.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GAGNON, John H.. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GEERTZ, Glifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOLDMAN, Márcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. In: DE MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.): *Candomblé. Desvendando identidades: Novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

\_\_\_\_\_. *Alteridade e experiência antropologia e teoria etnográfica*. Etnográfica, vol. X (1), 2006, pp. 161-173

HAYES, Kelly. *Fogos Cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pomba Gira*. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 25 (2): 82-101, 2005

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Representações e relações de gênero em grupos pentecostais*. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 2. Santa Catarina, 2005.

\_\_\_\_\_ & MARIZ, Cecília. *Religião, mulheres e política institucional: evangélicas e católicas na disputa pelo poder no Rio de Janeiro*. In: SOUZA, S.D. (org.). *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: Foram e Razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (organizadores). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. *Religiões Afro-Recifenses, Ensaio de classificação*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. *O Sexo e o Candomblé: Repressão e Simbolização*. In: PITTA, Danielle Perin Rocha. Mello, Rita Maria Costa (orgs.). *Vertentes do Imaginário*. Recife: Editora universitária da UFPE, 1995.

NATIVIDADE, Marcelo. *Homossexualidade, Gênero e Cura em Perspectivas Pastorais Evangélicas*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 21, n. 61. Junho, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Combate da Castidade: autonomia e exercício da sexualidade entre homens evangélicos com práticas homossexuais*. In: *Debates do NER*, ano 8, n. 12. Porto Alegre: Julho/Dezembro, 2007.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciências Sociais e religião – A religião como ruptura*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (organizadores). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

PIMENTEL, Lígia da Silva. *Psiquê nos Domínios do Demônio – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus*. In: Revista de Estudo da Religião, n. 2, 2005.

PINTO, Clélia Moreira. *Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Diss. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

Rago, Margareth. *Do cabarét ao lar: a utopia da cidade disciplinar. Brasil, 1890 -1930*, Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1997.

RIOS, Luis Felipe. *Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no candomblé do rio de janeiro*. In: Rios, Luiz Felipe; Uziel, Anna Paula; Parker, Richad (org.). *Cosntrução da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS*. Rio de Janeiro: Pallas: Programa em Gênero e sexualidade IMS/UERJ e ABIA, 2004.

\_\_\_\_\_. *O feitiço de exu: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado. IMS, UERJ, Rio de Janeiro, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Cabaré de Júlia Galega: uma abordagem do corpo lúcido na festa de Jurema*. In: Repertório Teatro & Dança v. I n° 1: 33-41. 1998.

\_\_\_\_\_. *Loce Loce Metá Rê Lê! Homossexualidade e transe(tividade) de gênero no candómble-de-nação*. Dissertação de mestrado. PPGA, UFPE, Recife, 1997.

RUBIN, Gayle S. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. In: NARDI, Peter M. / SCHNEIDER, Beth E. (org.). *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*. London/ New York: Routledge, 1998.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. -2. ed.- Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005.

SILVA, Xuxu Moura da. *Fundamentalismo evangélico e questões de gênero: em busca de perguntas*. In: SOUZA, S.D. (org.). *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afrobrasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SOARES, Jô. *O Xangô de Beker Street*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas das mulheres protestantes*. In: SOUZA, S.D. (org.). *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum: *Identidades sexuais e poder no candomblé*. in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades: Novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edusp 1987.

TOMITA, Luiza E. *O desejo seqüestrado das mulheres: desafio para a teologia feminista no século 21*. In: SOUZA, S.D. (org.). *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VELHO, Gilberto. *O desafio da proximidade*. In: VELHO, G. & KUSCHNIR, K. (organizadores). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. *Observando o familiar*. In: NUNES, Edson de Oliveira. (org.). *A Aventura Sociológica. Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

VELHO, Otávio. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.