

AMOR E DIREITOS NAS ECONOMIAS SEXUAIS EM FORTALEZA

Ana Paula Luna Sales¹

16 de outubro de 2015. Cheguei à base da Missão Iris por volta das 22:30 para acompanhar o discipulado na chamada “zona vermelha”, que aconteceria naquela madrugada. À meia-noite, o grupo de onze pessoas seguiu em dois carros para a região de bares e boates da Praia de Iracema. Ao chegar ao local, o casal que liderava a ação, nos reuniu em um círculo e nos convidou a orar: chamar Deus, dizer os nomes das pessoas que esperávamos encontrar e fazer nossas preces. Depois desse momento, fomos organizadas em grupos menores. Perguntaram-me qual eu gostaria de acompanhar e escolhi aquele que seria liderado pela jovem missionária evangélica Gabi², pois faria abordagens nas boates.

Quando chegamos à maior boate do bairro, seguimos para o salão térreo onde uma banda de forró se apresentava para umas 20 pessoas, entre trabalhadoras do sexo e funcionários/as. Gabi reconheceu duas mulheres, das quais nos aproximamos e estabelecemos conversas paralelas.

¹ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Coordenadora de Projetos do Instituto Nordeste Cidadania. <http://lattes.cnpq.br/2615813316680381>. <https://orcid.org/0000-0001-6532-1989>. paulalunasales@gmail.com. Endereço para correspondência: Não informado. Telefone: Não informado.

² Foram usados nomes fictícios para fazer referência à maior parte das pessoas mencionadas neste artigo. Quando dar crédito aos sujeitos que contribuíram com a pesquisa foi considerado mais importante que preservar seu anonimato indiquei seus nomes e sobrenomes.

Minha interlocutora se chamava Juliana. Ao notar que eu era casada, ela comentou que seu sonho era encontrar alguém com quem pudesse construir uma casa e uma família. Ela gostaria que fosse um homem estrangeiro, mas sabia que Deus poderia ter outros planos para ela. Motivada pelo tema do casamento, ela me contou a história de amor de uma amiga, que teria se casado com um “gringo” graças ao seu “empurrão”. Inicialmente a amiga não se interessara pelo homem que a olhava. Considerou-o velho e barrigudo. Mas com a sua ajuda, eles estavam casados e tinham uma “casa linda” na Itália. Juliana considerava seu “empurrão” fundamental no sucesso do romance da amiga e queria que alguém a ajudasse da mesma forma. Adaptando essa ajuda às circunstâncias em que estávamos, Juliana me pediu uma oração. Sem meios de responder à sua demanda, por não partilhar daquela crença, chamei Gabi para manipular o poder sobrenatural em benefício do amor na vida de Juliana.

Aos poucos a boate foi ficando mais movimentada com a chegada de homens estrangeiros e outras mulheres. Gabi e eu encontramos outras conhecidas, mas as conversas e orações interessavam menos naquele momento em que havia tantas oportunidades para encontrar dinheiro, amor ou uma combinação dos dois.

Sáímos da boate, já completamente lotada, às 2:30 da manhã. No caminho de volta, conversamos sobre as abordagens que fizemos. Na minha perspectiva, as pessoas com quem conversamos pareciam subscrever aos ideais cristãos de amor e casamento, por isso eram receptivas às abordagens missionárias.

Gabi concordava que as mulheres acreditavam que Deus lhes proveria um casamento e que elas consideravam que estavam nas boates enquanto esperavam por isso. Contudo, desde seu ponto de vista, faltava-lhes conhecimento e responsabilidade para que elas se tornassem moralmente merecedoras desse sacramento. Uma oração apenas não bastava.

INTRODUÇÃO

Neste artigo eu discuto alguns dos temas que compõem a última parte da tese de doutorado intitulada *Do amor à violência: economias sexuais entre “crimes” e “resgates” em Fortaleza*, orientada por Adriana Piscitelli, apoiada pela CAPES e pela Fapesp (Processo 2015/13332-7) e defendida na Unicamp em dezembro de 2018.

A tese trata do enfrentamento a “crimes sexuais” em Fortaleza. O seu objeto transborda, porém, o conjunto de práticas que chamei de “crimes sexuais”. Essa categoria analítica elaborada por mim se refere às categorias empíricas tráfico de pessoas para fins de exploração sexual, exploração sexual de crianças e adolescentes, “turismo sexual” e, às vezes, abuso sexual. Eu as chamei de “crimes sexuais” para tornar possível a sua análise em conjunto, mas precisei ressaltar que nem todas eram tipificadas no Código Penal brasileiro, mesmo que elas fossem tratadas como crime em parte significativa do contexto analisado.

A pesquisa de campo foi realizada junto a projetos missionários de enfrentamento a “crimes sexuais” e as pessoas por eles atendidas nos bairros Moura Brasil, Pirambu e Praia de Iracema, em Fortaleza, entre o segundo semestre de 2015 e o primeiro semestre de 2017. A análise desse material etnográfico me permitiu elaborar o argumento principal da tese, no qual proponho que, no contexto analisado, as políticas de enfrentamento a “crimes sexuais” se misturavam às dinâmicas das economias sexuais.

As economias sexuais são pensadas a partir da análise feita por Jennifer Cole no volume *Love in Africa*, editado por ela e Lynn Thomas (2009). Desde a desconfortável constatação da ausência do amor nas representações sobre o continente, as autoras percebem que o amor, quando usado como uma categoria universal, aciona dicotomias entre humano e não-humano, “Ocidente” e África, amor e dinheiro. Em seu

artigo sobre o amor em Madagascar, Cole (2009, p. 116) usa a noção de economia sexual para se desembaraçar dessas dicotomias coloniais e analisar as formas de criar conexões e direcionar os fluxos de recursos através de relações que envolvem trocas materiais, sexo, afeto e poder.

Adriana Piscitelli (2016a) discute os ganhos analíticos do conceito de economias sexuais em relação àquele de mercados do sexo, mais difundido no Brasil. Apesar de ambos situarem as trocas de sexo por dinheiro em dinâmicas mais abrangentes de manutenção da vida, Piscitelli nota que os mercados do sexo costumam ser pensados em separado dos mercados do casamento. Diante dessa limitação, concordo com Piscitelli que o conceito de economias sexuais traz mais rendimento analítico por permitir “compreender os intercâmbios sexuais e econômicos que conduzem ao casamento”.

Este artigo tem como foco os usos da linguagem do amor e dos direitos nas ações realizadas pela Missão Iris na área de bares e boates da Praia de Iracema. A Missão Iris³ é um grupo missionário transnacional considerado especialista sobre a questão da prostituição dentre as redes evangélicas em Fortaleza, realizando ações na Praia de Iracema desde 2010. Assim como descrito na cena etnográfica inicial, as ações consistem em um momento de oração seguido pela abordagem de trabalhadoras do sexo.

A análise empírica das práticas de enfrentamento a “crimes sexuais” desfez a solidez de políticas, dinâmicas, corporalidades e subjetividades nas margens e chamou atenção para os mecanismos acionados para restaurá-las. Todas as dinâmicas das economias sexuais são carregadas de políticas. Todas as políticas aqui contempladas se desfazem

³ Surgida em 1980, nos EUA, a Missão Iris hoje atua em diversas partes do mundo, delimitando territórios específicos de “transformação total”. Suas ações são articuladas através da ideia de “amor radical” e do objetivo de ir aos “lugares mais escuros”. Notadamente, há neste grupo uma recusa aos termos de “religião”, uma vez que a “verdadeira salvação” seria garantida apenas por uma vida dedicada a seguir os passos de Jesus, sendo absolutamente obedientes ao Senhor. Mais detalhes sobre a atuação missionária estão disponíveis em Luna Sales (2018).

em dinâmicas. Amor e direitos se fundem, muitas vezes, em uma coisa só. E é aí que reside o problema em análise.

A Praia de Iracema contemporânea é marcada por uma crise econômica e política relacionada à ausência de homens estrangeiros, à diminuição de seus gastos com lazer e à relevância da guerra financiada pela droga na região. Nesse contexto, o valor moral da linguagem do amor é enfatizado. E, na narrativa romântica que organiza as experiências, para que o amor seja reconhecido, ele precisa ser correspondido.

Considero neste texto os efeitos da linguagem do amor sobre o reconhecimento moral de trabalhadoras do sexo que circulam na Praia de Iracema. A especificidade desse contexto está na hegemonia da narrativa do romance, acionada para representar os encontros transnacionais como casos de amor, ainda que, muitas vezes, mal sucedidos. Os fundamentos cristãos dessa narrativa são acionados pelos grupos que atuam no enfrentamento a “crimes sexuais” para avançar uma noção de feminilidade na qual gênero e sexualidade são atrelados à moralidade dicotômica missionária. Já as trabalhadoras do sexo acionam essa linguagem para narrar experiências afetivo-sexuais diversas, em busca de reconhecimento.

Início o artigo apresentando uma discussão teórica sobre o amor como categoria de produção da diferença. Sigo analisando a articulação entre gênero, sexualidade e conjugalidade que constitui a ideia de amor missionária. Essa ideia dominante oblitera a multiplicidade das experiências emocionais de trabalhadoras do sexo nas boates, que retomo brevemente no ponto seguinte. Ao final, aciono outra narrativa missionária, esta produzida por redes católicas e com foco nos direitos, para argumentar que tanto a linguagem do amor quanto gramática dos direitos se distanciam do reconhecimento moral de trabalhadoras do sexo por esbarrarem nos limites da empatia.

MAIS AMOR POR FAVOR?

Amor, e não sexo, é o conceito privilegiado para descrever as relações nas economias sexuais transnacionais que vão desde a prostituição até o casamento num universo em que os “programas” são escassos e muito difíceis de serem realizados com proveito. Nos discursos missionários, os encontros sexuais entre “gringos”⁴ e “nativas”⁵ nas boates destroem o amor. Nos discursos das trabalhadoras do sexo, sua motivação para circular pela Praia de Iracema é a busca pelo amor. Em ambos, a sexualidade fica eclipsada (Butler, 2003).

Outra consequência da prevalência da linguagem do amor nesse contexto são seus efeitos sobre a construção de maneiras de fazer, pensar e entender a vida específicas (Diamond, 1988). Pensar as situações cotidianas em termos de amor e seus outros, sejam eles o “falso amor” ou a violência, resulta no acionamento de normas específicas onde afetos e moralidades importam mais que os “direitos”.

Amor, e não direito, é a medida das coisas. Ou melhor, a gramática dos “direitos”, que em outros contextos engloba dramas morais e sofrimentos pessoais (Vianna, 2013), é no contexto do enfrentamento a “crimes sexuais” missionário e do trabalho do sexo na Praia de Iracema subsumida pela linguagem do amor. Se se fala de direitos, é para chegar ao amor. O amor não abole a justiça, como em Boltanski (1990), mas ele a torna acessória.

Isso faz com que o debate sobre os direitos sexuais e as categorias de consentimento e vulnerabilidade apareçam de maneira tangencial na prática missionária, dando lugar à discussão do amor como valor moral no qual o debate fundamental se dá em torno das noções de “certo” e “errado”.

⁴ Categoria empírica que faz referência a estrangeiros, sobretudo brancos e do norte global.

⁵ Categoria empírica acionada para indicar mulheres locais em contextos de encontros transnacionais.

A linguagem do amor comunica moralidades prescindindo da ideia de consentimento e da sua negação pela vulnerabilidade (Lowenkron, 2015). A autonomia da vontade não é negada. Ao contrário, a vontade “errada” ou “descontrolada” vitimaria de maneiras específicas “gringos” e “nativas” porque destruiria o amor e abriria espaço para violência. Como propôs Sérgio Carrara (2015), a “promiscuidade sexual” faz a ponte entre a moral sexual cristã e o regime secular da sexualidade.

Empiricamente, as missionárias conseguem a atenção das mulheres que circulam pela Praia de Iracema articulando o seu conhecimento e poder na linguagem do amor, e não dos direitos. O papel da conjugalidade nos grupos missionários evangélicos, materializado nos muitos casamentos entre membros, grande parte deles transnacionais, funciona como atestado da autoridade missionária no assunto.

Projetos missionários de enfrentamento a “crimes sexuais” acionam, portanto, uma linguagem do amor já bastante difundida neste contexto. Linda-Anne Rebhun (1999) observou em pesquisa no Nordeste brasileiro que, diante de problemas sociais, mais que demandar direitos contratuais, as pessoas pediam “mais amor”. Seria o amor que garantiria a solidariedade entre amigos e parentes em face à precariedade econômica e essas relações eram projetadas também na política: o amor traria a obrigação moral da justiça.

No mesmo contexto, Rebhun observou a ênfase no amor romântico dentro do casamento, articulada, sobretudo por mulheres que buscavam relações mais igualitárias em relacionamentos heterossexuais conjugais. Segundo a autora, essas mulheres esperavam encontrar assim:

(...) suporte emocional e consideração, intimidade para além do aspecto físico, respeitabilidade e, então, proteção na sociedade mais abrangente, reconhecimento de um tipo de dignidade humana muitas vezes negada àquelas/es na base das hierarquias sociais (Rebhun, 1999, p. 218).

Um casamento romântico reuniria ideais de dignidade e intimidade ao fazer do “sexo como amor” signo da transparência ética do casal. Rebhun nota que a sua importância para as mulheres seria relacionada às desigualdades de gênero. Diferenças de classe, raça, sexualidade, idade e nacionalidade também podem fazer do reconhecimento subjetivo através do amor romântico uma das maneiras mais importantes de provar o seu valor.

É nesse sentido que eu percebo as propriedades do amor como valor moral. Ele é imaginado como capaz de resolver os conflitos internos do desejo e comunicar essa resolução – de coerência e confiabilidade – ao mundo (Povinelli, 2006; Berlant, 2012). Contudo, as propriedades morais do amor não estão distribuídas de maneira homogênea. Notadamente, elas são questionadas em face de algumas combinações de amor e dinheiro entre casais atravessados por desigualdades.

Viviana Zelizer (2009) elenca três categorias importantes para identificar “boas combinações” entre amor e dinheiro: a transação econômica da relação deve ser diferente de modelos moralmente desvalorizados, o casal deve compartilhar da compreensão sobre a relação e a relação deve ser moralmente reconhecível para outras pessoas. O casamento é uma das maneiras mais eficazes, ainda que não seja infalível, para atestar que a relação combina economia e intimidade fora das lógicas do mercado.

Acredito, com Jennifer Cole (2009), que a identificação dessas “boas combinações” é perpassada por formas específicas do cristianismo articuladas em contextos (pós)coloniais a subjetividades éticas valorizadas, estabelecendo, assim, a régua com a qual são medidas as transações que envolvem pressões econômicas e relações sexuais na intimidade.

Ao analisar o caso africano, Cole identifica na posição geopolítica do continente em oposição ao Ocidente uma categoria central no não-reconhecimento do amor nos intercâmbios que envolve dinheiro e afetos. Nesta pesquisa, proponho um novo deslocamento, considerando um ponto de vista latino-americano.

A América Latina é situada como outro das noções de modernidade, liberdade e amor consideradas ocidentais em certas teorias do norte global. Contudo, como propôs Walter Mignolo (1998), a ideia do "Ocidente" como um outro desde a América Latina não faz sentido empírico ou analítico, uma vez que os processos imperiais sucessivos na América Latina foram percebidos não como uma colonização, mas sim como "ocidentalização". As culturas e nações produzidas desde o continente foram pensadas como o Ocidente, sendo o resto do planeta a "alteridade". Assim, desde as margens do Ocidente, a ideia de amor e suas possíveis associações com a política econômica transnacional é reconstruída não (somente) pela posição geográfica ocupada pelos sujeitos no globo, mas pela articulação de outras categorias da diferença.

Nesse complexo fluxo de corporalidades diferentes e desiguais, o cristianismo se consolidou como epistemologia fundamental desde onde é produzido o conhecimento sobre o amor verdadeiro (Cole, 2009) que é apropriado por esferas seculares, como mercados (Illouz, 1997; Berlant, 2012) e algumas vertentes do feminismo (Chapkis, 1996).

Com o projeto colonial, o conceito de amor cristão e a sua tensão entre as formas de amor instrumentais e não-instrumentais são distribuídos espacialmente no mundo. O reconhecimento ou não do amor se relaciona também com o reconhecimento ou não da humanidade dos sujeitos num mundo (pós)colonial (Cole, 2009).

David Nirenberg retrança alguns argumentos sobre os significados do amor e as figuras de exclusão que eles geraram desde as escrituras hebraicas e a filosofia grega, focando

em sua reunião no cristianismo, que teria produzido uma das formas mais sedutoras de amor. Segundo o autor, a bíblia é permeada pela distinção entre o amor perfeito ensinado por Jesus e o amor imperfeito que veio antes dele: “os evangelhos trabalham, cada um à sua maneira, para identificar e condenar esse falso amor e sua política” (Nirenberg, 2008, p. 506).

Nirenberg alerta que esse conceito de amor, que povoa os ideais contemporâneos sobre as formas mais perfeitas de comunidade e comunicação, precisa ser questionado: o amor na política sempre produz seus “outros”, ou “inimigos” do amor. Assim, a análise dos sistemas morais fundados no cristianismo é relevante porque eles não incidem somente sobre o conhecimento de como agrupar coisas (sentimentos, relações, discursos) sob o conceito de amor, mas também em ser capaz de participar na vida-com-amor (Diamond, 1988).

O amor “verdadeiro”, como um tema cristão transversal observado em diferentes contextos etnográficos, perpassa também as relações nas economias sexuais transnacionais de Fortaleza, atestando o valor dos sujeitos ao serem amados. O ceticismo que perpassa as relações íntimas estabelecidas entre “nativas” e “gringos” que frequentam os bares e boates da Praia de Iracema contemporânea, nas quais o amor só seria legitimado pelo “final feliz” de um casamento heterossexual cristão, é apoiado nas ideias de amor mobilizadas nos projetos missionários de enfrentamento a “crimes sexuais”.

Ao mesmo tempo, a promessa missionária do amor acionada no enfrentamento a “crimes sexuais” reproduz, inadvertidamente, os ideais românticos com os quais as mulheres argumentam a sua permanência no circuito de bares e boates da Praia de Iracema em face da diminuição drástica dos rendimentos. Findo o turismo internacional no bairro, trabalhadoras do sexo e missionárias recriam uma narrativa do romance

transnacional que não tem ancoragem empírica, mas que não falha em nos cativar. Talvez seja isso o amor.

A “MULHER” E O SEXO

Mulher é uma categoria central na produção de políticas missionárias de enfrentamento a “crimes sexuais”. Ela é objeto de muitas elaborações teóricas missionárias e fundamento das ações empíricas. Seu conteúdo, porém, não é estanque, mudando de acordo com a articulação com outras categorias da diferença e as relações de poder que as constituem.

A “questão da mulher” na Missão Iris é necessariamente uma questão sexual. A conformidade entre sexo/gênero/desejo, no que Butler (1990) chamou de matriz da heterossexualidade compulsória, perpassa os discursos missionários. Eles pressupõem uma coincidência entre o sexo, situado nos órgãos genitais, a *performance* de gênero, em feminilidades específicas, e o desejo sexual, expresso legitimamente apenas no casamento.

O discurso missionário se funda nessa matriz heterossexual naturalizada e a atualiza acionando a vontade divina: os sujeitos que se conformariam a essas normas compósitas corporificariam a sua “verdadeira identidade” aos olhos de Deus. Assim, importa na prática missionária situar cada elemento material da corporalidade numa dicotomia moral marcada por gênero e sexualidade.

A equivalência entre gênero e sexualidade fundamenta a proposta dos feminismos radicais (Dworkin, 1981; Mackinnon, 1987) de que as práticas sexuais dissidentes nessa perspectiva teórica, como prostituição, pornografia e sadomasoquismo, são situadas como lócus primeiro de vitimização feminina. Os efeitos excludentes gerados por essas

teorias dentro dos movimentos feministas foram primeiro apontados por autoras ligadas ao feminismo do sexo radical (Vance, 1992; Rubin, 2010).

Radicalizando à sua maneira alguns dos temas propostos pelo feminismo radical, missionárias evangélicas no enfrentamento a “crimes sexuais” percebem a dissidência sexual em qualquer expressão de desejo fora do casamento cristão heterossexual. Assim, a vitimização feminina é percebida em qualquer prática sexual fora do matrimônio cristão, independente do consentimento.

O questionamento da prática sexual se dá em termos de “certo” e “errado” e é articulado através da linguagem do amor. Se o amor não for identificado no sexo, seja pela sua percepção como uma forma de violência ou pela incompatibilidade da prática com o amor normativo cristão heterossexual, fica-lhe determinado o caráter “errado”.

Nas missões, o sexo “errado”, ou seja, sem amor, é considerado o evento traumático por excelência, a violência primeira contra a mulher (Ross, 2003), que distorce as performances de gênero e a ordenação do desejo, determinando uma desmoralização do sujeito que se desdobraria na vida cotidiana (Desjarlais & Kleinman, 1994). O sexo “errado” produziria mulheres “quebradas”.

Na cena que apresentei no início do artigo, quando retornávamos do evangelismo na boate, Gabi comentou comigo que todas as trabalhadoras do sexo vinham de “lares quebrados” e que “muitas sofriam abusos”. Isso contrastava com as conversas que tivemos naquele dia, onde esses elementos não foram mencionados.

Porque Gabi encontrou nas boates trabalhadoras do sexo que viviam sua sexualidade de uma forma que ela considerava “errada”, ela as situou na categoria de vítimas e logo pressupôs outras formas de vitimização que as teriam levado aquele estado onde

estariam “quebradas”. Esse conhecimento era produzido a despeito do que as mulheres falavam sobre suas experiências e desejos na boate.

A sexualidade “quebrada” se manifestaria na materialidade do corpo e na moralidade das ações. Uma transformação subjetiva seria possível, porém, através da redenção e sua prova final seria o casamento com o amor verdadeiro. O casamento por amor atestaria a humanidade dos sujeitos de forma retroativa contra as determinações sociais. Dessa forma, o amor verdadeiro promovido pelas missões é, muitas vezes, um amor transnacional que acontece *a despeito* de suas limitações e dos defeitos dos sujeitos (Povinelli, 2006), mas *dentro* de um contexto povoado por fantasias e fantasmas onde o desejo é força motora (Perlongher, 1986; Gregori, 2016).

Isso era assimilado também pelas trabalhadoras do sexo. Para Gabi, não fazia sentido que o amor “certo” do casamento fosse buscado pelas mulheres no meio de amores “errados” da prostituição. Mas, ao demandar um “empurrão” missionário para encontrar o casamento transnacional nas boates da Praia de Iracema, tudo o que elas faziam era adaptar a linguagem do amor romântico articulada pela missão às suas próprias experiências.

O poder do amor missionário se materializava na produção de uma atmosfera de encontros íntimos transnacionais a despeito de seu descolamento empírico da Praia de Iracema. Esses encontros eram percebidos como “crimes sexuais” nas missões e justificavam o seu enfrentamento. Já as mulheres sustentavam essa atmosfera ao continuar a investir profissional e afetivamente naquele contexto. As fantasias missionárias e as fantasias das trabalhadoras do sexo se encontravam ao reiterar uma narrativa do passado em dinâmicas que não existiam mais. Um misto de utopia e amnésia (Berlant, 2012).

Talvez, sem a ênfase de missionárias e trabalhadoras do sexo no romance, os bares e boates da Praia de Iracema já tivessem se transformado em ruínas. Mas os efeitos de realização desta fantasia romântica não são iguais. Enquanto que imaginar a Praia de Iracema como um contexto de sexualidades “erradas” permitia que as ações e os romances missionários transnacionais florescessem, as trabalhadoras do sexo se percebiam cada vez mais sem dinheiro e sem amor.

Acredito que o limite ao reconhecimento de feminilidades “erradas” das éticas tanto missionárias quanto feministas pode ser observado nas incompatibilidades entre discursos radicais e a ambivalência das experiências de trabalhadoras do sexo na Praia de Iracema contemporânea.

No *Debate sobre a radicalidade*, promovido pelo Fórum Cearense de Mulheres na Casa Feminista Nazaré Flor, no dia 2 de julho de 2016, os sentidos da palavra radical foram discutidos. Rosa da Fonseca, feminista veterana ligada à União das Mulheres Cearenses e à Crítica Radical pontuou que “às vezes a radicalidade é confundida com o fechamento”, mas ela acreditava que era preciso se ampliar o máximo possível. Feministas jovens buscaram o significado da palavra radical e propuseram que ser radical era ir até a raiz do problema. Cristiane Faustino, da Marcha Mundial das Mulheres Negras, enfatizou a radicalidade de mulheres que viviam o feminismo no seu cotidiano atravessado por desigualdades.

Buscando escapar das armadilhas da radicalidade, que mesmo conceitualizada de formas diversas, remete à escolha inflexível de um ideal, Clare Hemmings (2018) propôs um feminismo da ambivalência. Este se basearia em uma solidariedade não-identitária, na qual as ambivalências em relação às desigualdades de gênero e sexualidade não impedissem as mulheres de estar “ao lado” do feminismo, ainda que elas não se reconheçam como feministas.

DEPOIS DO AMOR

Nos bares e boates dedicados aos encontros transnacionais na Praia de Iracema contemporânea, as intimidades e afetos dissidentes costumavam ficar fora das narrativas, por não se encaixarem na linguagem do amor e do direito tal como eram construídas nesse contexto.

Chamou minha atenção o caso de Sâmia e Emeline. Eu as conheci na boate, em junho de 2016. Já no primeiro contato, conversei bastante com Sâmia, que me apresentou Emeline como sua irmã. Sâmia articulava bastante a linguagem dos “direitos” para representar as desigualdades de gênero, mais que qualquer outra mulher que conheci naquele contexto. Ela notava os casos de preconceito de classe e de machismo que experimentara em seus trânsitos na prostituição da Praia de Iracema. Na Europa, Sâmia identificou outras formas de machismo combinadas ao que ela considerou ser preconceito de classe e nacionalidade.

Quando conversamos, ela dizia não gostar de fazer programas com “gringos”. Considerava-os preconceituosos e ignorantes em relação ao Brasil. Refletia, porém, sobre ir visitar um bombeiro italiano que conhecera na boate. Caso fosse, deixaria avisado ao seu *sponsor* que não faria serviços domésticos.

Meses depois, encontrei Emeline em uma casa noturna e só então soube que elas estavam juntas na época em que as conheci. As referências à sua relação, porém, foram indiretas. Mesmo naquele contexto, considerado “errado”, o amor romântico era reservado por Sâmia e Emeline às narrativas heterossexuais normativas.

Fora da normatividade e institucionalidade inerentes à linguagem do amor, outras formas de experimentar desejo e afeto podiam ser vislumbradas. Deixando de lado a

narrativa do amor romântico e suas falhas, intimidades situadas “ao lado” do amor ganharam vida no material de campo.

Esse era o caso de Renata. Seu maior interesse ao frequentar as boates da Praia de Iracema estava em combinar o prazer ao dinheiro. Esse tesão pelo sexo comercial a deixava relaxada e brincalhona em relação aos homens. Quando passavam por ela “gringos” que ela considerava bonitos, ela exclamava “ai que calor!”.

Certa vez, ela me apontou uns colombianos que fizeram parte de uma aventura na qual ela transou com três homens ao mesmo tempo. Uma história com muitos gozos e diversão. O único defeito era que eles não queriam pagar e isso não era aceitável. Altamente qualificada, Renata afirmava: “eu estudo, trabalho e fodo”.

Mesmo aquelas que sonhavam com uma história de amor transnacional legitimada pelo casamento, como Juliana, não deixam de aproveitar as relações de intimidade e desejo enquanto o amor não vinha. Juliana preferia sair com homens negros e, graças à sua circulação nas boates, tinha acesso a “gringos” que corporificavam seu padrão estético preferido. Sempre que aparecia um homem do “tipo” de Juliana, as outras mulheres corriam para lhe avisar. Ela se esbaldava: dançava, bebia e beijava a noite toda. E no final ainda ganhava dinheiro.

Juliana e Mônica, minhas principais interlocutoras na pesquisa, davam muita importância ao prazer sexual feminino. Através de suas experiências na Praia de Iracema, elas construíram um corpus de conhecimento erótico relevante: técnicas que aumentavam o prazer, brinquedos sexuais e amantes elencados e classificados.

Mônica vivera um longo relacionamento com um espanhol, que chegou ao fim de maneira dolorosa para ela. A sua mudança na forma de narrar o caso me apontou para

os modos como a narrativa do amor obscurece outros elementos que importam na produção de intimidades e desejos.

Mônika e o “seu” espanhol se divertiam ao fazer de seu caso uma paródia do amor. Sem perspectiva de romance por conta do status social e conjugal do espanhol, o exagero de alguns de elementos do romance erotizavam a relação. De modo geral, Mônika considerava os ciúmes de homens com os quais saía regularmente como uma forma de machismo. Contudo, com “seu” espanhol, com o qual ela só se encontrava nas boates, onde nem ela, nem ele, poderiam expressar fidelidade, os ciúmes funcionavam como medida do desejo.

Mônika nunca sonhou em casar com “seu” espanhol, mas valorizava a estabilidade do desejo e da renda que ele lhe proporcionava. Talvez por isso ela ficou tão abalada quando ele lhe deu um “fora” na véspera do seu 27º aniversário e sumiu da Praia de Iracema. Um amigo em comum explicou à Mônika que o espanhol estava com problemas no casamento e não deveria retornar. Mônika me contou que ainda gostava dele e que aquilo “acabara” com ela. Mostrou-me fotos da esposa e me disse que sabia que ele era infeliz no casamento. Não entendia porque ele tinha aberto mão da felicidade do jogo que eles faziam juntos.

Passadas algumas semanas, porém, ela já estava conformada. Não podia fazer nada além de esquecer. Para isso ela tinha os ventos a favor: seu namorado italiano, com quem já estava na época do “fora”, deixou-lhe bastante dinheiro e no final do mês já estaria de volta. Outros homens lhe fizeram convites para acompanhá-los em viagens de lazer a Lisboa e Cancun. Ela estava triste, mas ainda assim organizava uma agitada agenda de férias.

Então, ainda que essa história pudesse ser lida como mais um caso de amor “falso” na boate, e que Mônika estivesse inclinada a isso logo após o término da relação, essa não

foi a narrativa que predominou sobre o desejo e a intimidade experimentada. Era justamente o caráter ambivalente e incerto da relação que a estimulava e instigava.

A performance paródica do romance revelava a estrutura imitativa do próprio romance (Butler, 1990). Ao fazer a “linha do amor” com alguém que mexia com ela, Mônica encontrou um lugar para a intimidade além do amor. Quando tudo acabou, ela reconstruiu sua narrativa nos termos do romance, que relegam essa relação ao “falso” amor, mas esse foi somente o fim da história.

MORAL DA HISTÓRIA

A sexualidade, ainda que eclipsada pela narrativa do amor romântico, continuava sendo um elemento relevante nas economias sexuais transnacionais de Fortaleza. Mesmo que as possibilidades de legitimação de subjetividades éticas através da sexualidade fossem limitadas nesse contexto, ela era articulada para produzir formas desejáveis de amor e casamento tanto entre trabalhadoras do sexo quanto entre missionárias.

O desejo e a aventura que atravessam a Praia de Iracema erotizavam relações entre “nativas” e “gringos” consideradas “imorais” e também aquelas moralizadas através do casamento. Sexo, desejo, amor e casamento se combinavam nesse território onde o “risco do desejo” (Hollibaugh, 1992) se sobrepunha ao “desejo de código” (Perlongher, 1986), erotizando mesmo as relações sexuais situadas dentro dos “limites da zona segura” do casamento tradicional e da família nuclear (Vance, 1992).

A palavra radical, que aparece com frequência nos discursos missionários e também feministas em análise, é desfeita na experiência das mulheres que circulavam pelos bares e boates da Praia de Iracema buscando colocar em prática ideias de amor e sexo que elas assimilavam desses movimentos.

Nas economias sexuais transnacionais, trabalhadoras do sexo e missionárias viviam as ambivalências do amor e do sexo no cotidiano. Em alguns momentos elas tentavam elaborar sínteses entre discursos missionários e feministas. Em outros, eram desfeitas por suas incompatibilidades.

Habitando “margens não-identitárias” (Hemmings, 2018) que as situavam em um entre-lugar, as trabalhadoras do sexo com que realizei a pesquisa se afastavam dos movimentos sociais na luta por direitos, e das identidades sexuais que eles pressupõem, o que as deixava com poucos recursos para enfrentar as desigualdades na esfera pública democrática.

Contudo, é importante apreender também o caráter produtivo desse apego às margens, sobretudo em tempo-espço de autoritarismos. Desde 2010, quando comecei a fazer pesquisa com trabalhadoras do sexo, eu tenho elaborado desculpas para o não engajamento político de minhas interlocutoras. Elas vão desde os conflitos de interesse de algumas trabalhadoras do sexo com a Associação de Prostitutas do Ceará até o não reconhecimento coletivo das mulheres como trabalhadoras do sexo. Mas, porque focar nas pautas identitárias e por direitos em contextos nos quais elas estão ausentes? É preciso observar a positividade dessas formas de voar abaixo do radar do estado e de desviar o estereótipo da mulher “errada” que minava as possibilidades de vida e amor.

As mulheres que frequentavam a Praia de Iracema se percebiam agindo de maneira diferente de suas mães e das gerações anteriores de mulheres que circulavam pelo bairro. “Não pode baixar a cabeça para homem de jeito nenhum”, diziam. Saber-se merecedora de igualdade e prazer é o mais perto de ser feliz para sempre que qualquer uma de nós pode alcançar.

Discursos religiosos e seculares sobre a felicidade continuam a associá-la ao casamento. Reconhecer ética na busca pelo desejo além do casamento é uma proposta especificamente feminista (Firestone, 1976; Ahmed, 2010; Gregori, 2016). Como argumenta Sara Ahmed, “o feminismo desafia a própria ‘pressão’ da felicidade e a maneira como ela restringe as possibilidades de encontrar entusiasmo ou ficar entusiasmada” (Ahmed, 2010, p. 69). Contudo, o feminismo não garantiria a felicidade, simplesmente ampliaria a gama de lugares onde se pode procurá-la.

As mulheres que conheci nas boates queriam encontrar um amor que se provaria verdadeiro pelo casamento, mas nenhuma delas queria um casamento sem amor, sexo, desejo ou dinheiro. Por isso o romance, como uma narrativa que reunia todos esses elementos, era articulado de maneira tão ampla: ele reunia todos os elementos do “final feliz”. A violência dentro de um relacionamento era considerada inaceitável. O casamento com o qual elas sonhavam devia ser reconstruído em termos simultaneamente mais igualitários e mais eróticos. A sua ambivalência estava em procurar esses elementos na legitimidade do casamento, combinando feminismo ao cristianismo na prática do trabalho do sexo.

Ao mesmo tempo, as narrativas de amor romântico que sobejavam nas economias sexuais transnacionais de Fortaleza em 2016 eram narrativas missionárias. Através de ações de enfrentamento a “crimes sexuais”, jovens casais missionários que corporificavam categorias de gênero, raça, classe e nacionalidade de maneira diversa se encontravam, se apaixonavam e se casavam. Esses casais materializavam nesse contexto o amor “verdadeiro”. Os rapazes eram imaginados como os “gringos” bons. As moças seriam as “morenas” submissas e sensuais de outrora (Piscitelli, 2004). A imagem que esses casais conscientemente queriam passar era justamente essa: o casal transnacional moralizado.

Evidentemente, quando olhamos de perto as histórias de (des)amor missionárias, esses estereótipos caem por terra: disputas em torno das performances de gênero são tão fortes quanto em qualquer outro contexto analisado. Porém, quando esses casais circulavam, romântica e aventureiramente, pela “escuridão” das boates levando a elas a “luz” do amor, eles corporificavam uma ideia de amor “verdadeiro” fundada nas desigualdades de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Movimentos feministas e missionários coincidiam ao propor revoluções éticas através de dinâmicas reflexivas e da análise dos hábitos cotidianos com a esperança que o novo conhecimento pudesse transformá-los. Contudo, enquanto que a proposta feminista era relaxar normas morais coercivas de gênero para que as vidas se tornassem mais vivíveis, a proposta missionária era inscrever essas normas em corpos e almas através do amor, de tal maneira que elas não seriam mais reconhecíveis, e então, deixariam ser percebidas como opressão.

Diante da contingência das dinâmicas de classificação dos sujeitos entre o “certo” e o “errado”, feminismos e missões acionavam estratégias de governamentalidade que buscavam de maneira consciente transformar as moralidades cotidianas e assim limitar os impactos da violência sexual sobre mulheres.

Observei as intersecções entre discursos feministas e missionários sobre trabalhadoras do sexo na mesa-redonda “Feminismos em debate: os atuais desafios para a luta das mulheres”, organizada pelo Fórum Cearense de Mulheres, em 2016. Nela, a ativista católica Fátima Moura, que iniciou as falas, construiu sua crítica feminista em torno das narrativas sobre Maria Madalena:

Agora chegou a nós que Maria Madalena era prostituta. Vocês acham por que, pessoal? Que uma mulher que era, como ela disse, muito amiga de Jesus, que dava coração nos apóstolos, porque tem no evangelho de Maria Madalena, tem que ela discutia com Pedro e brigava com ele. Que depois que Jesus morreu ficou tudo com medo, quem era que estava ao pé da cruz quando Jesus morreu? [...] Quando teve a ressurreição de Jesus, ela foi a primeira a ser, a ter esse mérito de ter essa visão de Jesus, então como é que uma mulher dessa tão importante vira prostituta na boca do povo?! Na boca do povo, né, porque ela nunca foi! Na bíblia não tem nada, nada, nada que bote Maria Madalena como prostituta, muito pelo contrário, toda vez que Maria Madalena aparece é com sinal de destaque, então olha, vamos ficar com a pulguinha atrás da orelha. Porque que uma mulher tão importante foi tão rebaixada?! Com todo respeito às prostitutas, mas aqui é no sentido que eles botam mesmo pra... pra desrespeitar.

Dialogando com um público formado por membros de movimentos feministas e de mulheres diversos (feministas negras, lésbicas, catadoras, marxistas, católicas, dentre outras), Moura articulou uma nova narrativa sobre a personagem bíblica, na qual a sua desmoralização é situada como efeito de leituras misóginas do texto sagrado. A sexualidade de Maria Madalena ganha um novo lugar nessa narrativa. Ela é retirada do caminho "errado", e circunscrita à esfera privada. O que importaria seriam as suas ações públicas: seus debates com apóstolos, sua coragem ao chorar seu morto e seu privilégio ao ser a primeira a ver Jesus ressuscitado.

Os elementos citados por Moura dialogam com aqueles que perpassam a discussão sobre gênero e reconhecimento feita por feministas desde o início do movimento. A

ativista nota como gênero é um elemento central no não-reconhecimento das ações públicas de Maria Madalena. A multiplicidade e relevância das aparições de Maria Madalena na esfera pública não foram reconhecidas porque suas ações foram circunscritas no lado “errado” da moral através da prostituição.

“Com todo respeito às prostitutas”, ser classificada como prostituta seria uma forma eficaz e irrevogável de rebaixar a mulher. Acredito que muitas feministas e religiosas que estavam presentes no evento concordaram com sua leitura. Ainda que se dê todo o respeito às prostitutas, não seria possível lhes reconhecer a moral.

É isso que acontece na relação entre alguns movimentos feministas e prostitutas, e também entre projetos missionários de enfrentamento a “crimes sexuais” e prostitutas. O respeito consiste em não negar a sua existência, assimilando que nem todos os encontros com “gringos” são violentos, que algumas mulheres querem estar ali ou simplesmente em propor uma conversa “normal”.

Mas lhes dar “moral” é algo totalmente diferente. Seria reconhecer a legitimidade do modo como a sexualidade é experimentada por essas mulheres na fissura entre o público e o privado. Onde ela serve para fazer amor, parentesco e intimidade, mas também para fazer dinheiro, política e publicidade. Idealmente, serviria para ambos. Esse tipo de reconhecimento colapsaria as dicotomias com as quais estamos acostumadas a organizar a indeterminação da vida nas margens, onde a duplicidade é considerada uma característica ontológica feminina e o “errado” é materializado na prostituição.

A gramática dos direitos é insuficiente para representar os limites que persistem ao reconhecimento de sujeitos que articulam gênero e sexualidade de modo “errado”. São os “limites da empatia” (Piscitelli, 2016b), em uma moral relacional, que se impõem

sobre esse reconhecimento. Limites ao amor íntimo e político que deixam “de fora” um conjunto de afetos, curiosidades e intimidades heterogêneo.

REFERÊNCIAS

Ahmed, Sara (2010). *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press..

Berlant, Lauren (2012). *Desire/Love*. Brooklyn: Punctum books.

Boltanski, Luc (1990). *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologia de l'action*. Paris: Éditions Métailié.

Butler, Judith (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Butler, Judith (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 21, 219-260.

Carrara, Sérgio (2015). Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, 21(2), 323-345.

Chapkis, Wendy (1996). *Live sex acts: women performing erotic labor*. New York: Routledge.

Cole, Jennifer (2009). Love, money, and economies of intimacy in Tamatave, Madagascar. In Jennifer Cole & Lynn M. Thomas (Eds.). *Love in Africa* (pp. 109-134). Chicago: The University of Chicago Press.

Cole, Jennifer & Thomas, Lynn M. (Eds.). *Love in Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

Desjarlais, Robert & Kleinman, Arthur (1994). Violence and demoralization in the new world disorder. *Anthropology Today*, 10(5), 9-12.

Diamond, Cora (1988). Losing your concepts. *Ethics*, 98(2), 255-277.

Dworkin, Andrea (1981). *Pornography: men possessing women*. New York: Plume.

Firestone, Shulamith (1976). *A dialética do sexo. Um manifesto da Revolução Feminista*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil.

Gregori, Maria F. (2016). *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

Hemmings, Clare (2018). *Considering Emma Goldman: feminist political ambivalence and the imaginative archive*. Durham: Duke University Press.

Hollibaugh, Amber (1992). Desire for the future: radical hope in passion and pleasure. In Carole Vance (Ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality* (pp. 401-410). London: Pandora Press.

Illouz, Eva (1997). *Consuming the romantic utopia. Love and the cultural contradictions of capitalism*. Berkley: University of California Press.

Lowenkron, Laura (2015). Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. *Cadernos Pagu*, 45, 225-258.

Luna Sales, Ana P. (2018). *Da violência ao amor: economias sexuais entre "crimes" e "resgates" em Fortaleza*. Campinas: Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

Mackinnon, Catharine (1987). *Feminism unmodified: discourses on life and law*. Cambridge: Harvard University Press.

Mignolo, Walter (1998). Post-occidentalismo: el argumento desde América Latina. In Santiago Castro-Gómez & Eduardo Mendieta (Eds). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (s.p.). México: Miguel Ángel Porrúa.

Nirenberg, David (2008). The Politics of Love and Its Enemies. In Hent de Vries (Ed.). *Religion: beyond a concept* (pp. 491-512). New York: Fordham University Press

Perlongher, N. O. (1986). *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

Piscitelli, Adriana (2016a). Economias sexuais, amor e tráfico de pessoas – novas questões conceituais. *Cadernos Pagu*, 47, e16475.

Piscitelli, Adriana (2016b). Conhecimento antropológico, arenas políticas e sexualidade. *Revista Mundaú*, 1, 73-90.

Piscitelli, Adriana (2004). Entre a Praia de Iracema e a União Européia: turismo sexual internacional e migração feminina. In Adriana Piscitelli, Maria F. Gregori, & Sérgio Carrara (Orgs.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras* (pp. 283-318). Rio de Janeiro: Garamond.

Povinelli, Elizabeth (2006). *The empire of love: toward a theory of intimacy, genealogy, and carnality*. Durham: Duke University Press.

Rebhun, Linda-Anne (1999). *The heart is unknown country. Love in the changing economy of Northeast Brazil*. Stanford: Stanford University Press.

Ross, Fiona (2003). *Bearing witness: women and the truth and reconciliation commission in South Africa*. London: Pluto Press.

Rubin, Gayle (2010). *Surveiller et jouir. Anthropologie Politique du Sexe*. Paris: EPEL.

Vance, Carole (1992). Pleasure and danger: toward a politics of sexuality. In Carole Vance (Ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality* (pp. 1-28). London: Pandora Press.

Vianna, Adriana (2013). Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. In Adriana Vianna. *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política* (pp. 15-34). Rio de Janeiro: E-papers.

Zelizer, Viviana (2009). Dinheiro, poder e sexo. *Cadernos Pagu*, 32, 135-157.

AMOR E DIREITOS NAS ECONOMIAS SEXUAIS EM FORTALEZA

Resumo

Neste artigo analiso os usos das linguagens do amor e dos direitos nas ações missionárias de enfrentamento a “crimes sexuais” realizadas nos locais dedicados a encontros transnacionais na Praia de Iracema, em Fortaleza. Baseada na etnografia, argumento que, no contexto das economias sexuais transnacionais, o amor é a linguagem privilegiada para articular demandas por reconhecimento e para descrever as relações afetivo-sexuais transnacionais. Em ambas as esferas, os discursos sobre sexualidade ficam eclipsados, junto ao debate sobre os direitos sexuais. A linguagem do amor missionária articula gênero, sexualidade e conjugalidade o que tem como efeito a impossibilidade do reconhecimento moral de prostitutas como sujeitos éticos. Observo que os limites ao reconhecimento de sujeitos éticos relacionados à linguagem do amor transbordam, porém, os discursos missionários, sendo partilhados também por alguns movimentos feministas quando estes não reconhecem legitimidade à experiência da sexualidade nos trânsitos entre as esferas pública e privada.

Palavras-chave

Moralidade. Sexualidade. Radicalidade.

AMOR Y DERECHOS EN LAS ECONOMÍAS SEXUALES EN FORTALEZA

Resumen

En este artículo analizo los usos de los lenguajes del amor y de los derechos en las acciones misioneras contra los "crímenes sexuales" llevadas a cabo en lugares de encuentro transnacionales en Praia de Iracema, Fortaleza. Basándome en la etnografía, sostengo que, en el contexto de las economías sexuales transnacionales, el amor es el lenguaje privilegiado para articular las demandas de reconocimiento y para describir las relaciones afectivo-sexuales transnacionales. En ambos ámbitos se eclipsan los discursos sobre la sexualidad, junto al debate sobre los derechos sexuales. El lenguaje del amor misionero articula el género, la sexualidad y la conyugalidad, lo que tiene el efecto de hacer imposible el reconocimiento moral de las prostitutas como sujetos éticos. Observo que los límites al reconocimiento de los sujetos éticos relacionados con el lenguaje del amor, sin embargo, desbordan los discursos misioneros, y son también compartidos por algunos movimientos feministas cuando éstos no reconocen la legitimidad de la experiencia de la sexualidad en los tránsitos entre las esferas pública y privada.

Palabras-clave

Moralidad. Sexualidad. Radicalidad.

LOVE AND RIGHTS IN SEXUAL ECONOMIES IN FORTALEZA

Abstract

In this article I analyze the uses of the languages of love and rights in the missionary actions to confront "sexual crimes" carried out in the places dedicated to transnational encounters on Iracema Beach in Fortaleza. Based on ethnography, I argue that, in the context of transnational sexual economies, love is the privileged language to articulate demands for recognition and to describe transnational affective-sexual relationships. In both spheres, discourses about sexuality are eclipsed alongside the debate about sexual rights. The language of missionary love articulates gender, sexuality, and conjugality, which has the effect of making it impossible to morally recognize prostitutes as ethical subjects. I observe that the limits to the recognition of ethical subjects related to the language of love overflow, however, the missionary discourses, being shared also by some feminist movements when they do not recognize legitimacy to the experience of sexuality in the transits between the public and private spheres.

Keywords

Morality. Sexuality. Radicalism.

CONTRIBUIÇÃO

Ana Paula Luna Sales

Texto individual, elaborado pela autora.

AGRADECIMENTOS

-

DECLARAÇÃO DE INEDITISMO

A autora declara que a contribuição é inédita.

CONFLITO DE INTERESSES

A autora declara não haver conflito de interesses.

COMO CITAR ESTA CONTRIBUIÇÃO

Sales, Ana P. L. (2021). Amor e direitos nas economias sexuais em Fortaleza. *Farol – Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, 8(23), 837-867.