

Prostitución, colonización crítica y revolución teórica: La reflexión de Gabriela Leite y demás trabajadoras sexuales organizadas y el canon

Esther Teixeira

Texas Christian University

Introducción

El tema de la prostitución es uno de los asuntos que más dividen la crítica feminista. Una parte importante de la crítica ha asumido una voz autoritaria en torno al tema de la prostitución y ha ignorado las voces de prostitutas organizadas. Las reflexiones reunidas en la primera parte de este ensayo rechazan la idea de permanente victimización social defendida por el feminismo más radical. El siguiente aspecto al cual se pondrá atención se refiere al diálogo entre el movimiento de prostitutas y el segmento de la crítica feminista que apoya las demandas de las trabajadoras sexuales. Aunque en aspectos generales se trate de una relación construida sobre una base más solidaria, hay puntos de conflicto específicos que serán expuestos más adelante. Por último, a partir de la incorporación de las memorias de Gabriela Leite (considerada una figura clave en la fundación del movimiento de prostitutas brasileño y Latinoamericano), se examinarán las propiedades históricas y documentales de sus narrativas. En definitiva, las reflexiones de las trabajadoras sexuales representan un avance teórico en las discusiones sobre feminismo y trabajo sexual en el contexto latinoamericano. A continuación, se presentan algunas de las múltiples facetas de la narrativa producida por prostitutas, que son su potencial teórico e histórico.

La narrativa de prostitutas como una potencia teórica decolonial

¿Cuál es la distancia que separa a un teórico, generalmente asociado al universo académico o canónico de un activista, comúnmente asociado a la calle y a la acción? Al comentar sobre la producción de conocimiento en Europa y contrastarla con Latinoamérica y el Caribe, Ochy Curiel afirma:

Otro de los temas urgentes, como propuesta descolonizadora y transformadora está [en relación a] la producción del conocimiento. Podríamos afirmar, si consideramos la producción teórica, y con ello la producción editorial, que en Latinoamérica y el Caribe se ha producido poco [...] [y esto] tiene que ver con las condiciones materiales y sociales de estas regiones del mundo, no obstante, hay producciones importantes, pero sobre todo muchas prácticas políticas poco teorizadas y conceptualizadas. Estas producciones tanto desde el ámbito académico como desde el movimiento mismo, son consideradas [como] puro activismo [...] Este hecho pone en el centro la relación poder-conocimiento y el binarismo teoría-activismo que señala Homi Bhabha (2002), entendidos como la distinción entre el conocimiento puro y conocimiento político, en donde se reconoce una forma de escritura y se establece la división entre política y teoría, [lo] que evidencia la negación de que ambas son formas de discurso que producen cambios y transformaciones sociales. (2014, 331)

El fragmento de Ochy Curiel es muy importante para iniciar esta discusión, porque representa un avance en relación a la propuesta de los teóricos poscoloniales que destacaron la relevancia de las narrativas autobiográficas o testimoniales para fomentar la visibilidad de sujetos marginados (Beverly 1987, Ferman 2001, Huaytán 2013, Pratt 2001). O sea, además de subrayar la relevancia de las voces marginadas para la producción de conocimiento, Curiel arroja luz sobre prácticas políticas como el activismo y señala la oposición que normalmente se establece entre activismo y teoría. ¿Puede ser el activismo un ejercicio teórico? En la perspectiva presentada en esta discusión se defiende que las acciones del movimiento de prostitutas en Brasil y en otros países latinoamericanos como Argentina expresan una potencia teórica que (re)construye la crítica feminista latinoamericana. Por esto, los razonamientos presentados por las prostitutas deben ser incorporadas de modo sistemático a la bibliografía académica por su potencial teórico, y también por su valor como documento histórico.

Otro aspecto a ser explorado en este ensayo es la constatación de que las reflexiones de las prostitutas organizadas ofrecen alternativas al discurso tradicional o hegemónico sobre la prostitución y al mismo tiempo subvierten este discurso. Como modo de examinar algunas de estas prácticas críticas hegemónicas se hace referencia a las ideas de Sheila Jeffreys para demostrar que diferentes críticos han asumido una voz colonizadora en torno al tema de la prostitución. El pensamiento de Sheila Jeffreys es

importante porque la autora no solamente ataca la prostitución, sino también a las organizaciones de prostitutas. Jeffreys desconoce el relato de prostitutas que ofrecen su testimonio para rechazar el asistencialismo y reclamar derechos humanos y laborales. Desde una postura intelectual condescendiente, ella ignora estas voces y atropella los razonamientos de estos individuos. A modo de ejemplo, observo cómo Jeffreys rechaza una de las conquistas políticas más importantes de la categoría, que fue el uso del término “sex worker” o “trabajador(a) sexual” para referirse a los sujetos involucrados en la industria del sexo. Sobre esto, Jeffreys declara:

Language is important. The use of the ordinary language of commerce in relation to prostitution makes the harm of this practice invisible [...] If any progress is to be made in reining in the global industry then language which makes the harm visible must be retained or developed [...] Thus I refer to *prostituted women* [énfasis añadido] rather than sex workers, because this suggests that something harmful is being done to the women. (2009, 9)

Acuñado a finales de los años 70 y comienzos de los 80 por la prostituta y activista Carol Leigh para referirse a la prostitución y también a cualquier trabajo relacionado a la industria del sexo, la expresión “sex worker” surge como una alternativa al término “prostituta” por varias razones. En primer lugar, es una manera de alejarse de la carga semántica, social e histórica asociada al término “prostituta”. También, la expresión “trabajador(a) sexual” permite que se plantee una visión laboral de la prostitución y otros servicios afines. Por último, la expresión “sex worker” tiene la importante misión de desvincular la asociación directa entre prostitución, estigma social y cosificación de la mujer prostituta. Y esta desvinculación es importante porque la cosificación de la prostituta patrocina—directa o indirectamente—su deshumanización, lo que puede conllevar a actos de violencia y muerte. De hecho, hay una cierta predilección por los términos “trabajador(a) sexual” o “profesional del sexo” entre los sujetos involucrados en este segmento. Como afirmé anteriormente, no se trata simplemente de un cambio nominal, sino de un acto político que tiene el potencial de conferir una identidad profesional a estos individuos. Es decir, las expresiones “trabajador(a) sexual” o “profesional del sexo” tienen el potencial de cuestionar indirectamente el lugar de permanente subalternidad y victimización tradicionalmente asociado a la palabra “prostituta”. Por otro lado, hay un número significativo de prostitutas organizadas que usan el término “prostituta” o “puta” como arma política. La prostituta Gabriela Leite fue una de las precursoras en la defensa del término “puta” como instrumento de lucha y reivindicación política en América Latina. Así consta en

el título de su segundo libro *Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta* (2009).¹

A pesar de este detalle, la cuestión del nombre es un tema delicado: una parte significativa de las personas que entrevisté prefieren el término “profesional del sexo” o “trabajadora sexual”, al paso que Leite opta por “puta” o “prostituta”. El rechazo al término defendido por Gabriela Leite se debe, en gran parte, al estigma asociado a la palabra “prostituta” y de su variante más cercana, “puta”. Durante las entrevistas no he insistido en preguntarles la razón por la cual prefieren no usar el término “puta” o “prostituta” porque comprendo las implicaciones históricas, sociales y políticas de esta decisión.² Por estos motivos, es sorprendente que Sheila Jeffreys no solamente se rehúsa a considerar la expresión “sex worker”, sino que adopta el término “prostituted women” deliberadamente como forma de intensificar la idea de cosificación de estos sujetos. La conducta de Jeffreys es bastante problemática por la forma como se fomenta—indirectamente o no—la deshumanización de las mujeres que se dedican a la prostitución. Este efecto se refuerza con afirmaciones como la que sigue: “Prostitution [is] incompatible with the dignity and worth of the human person” (Jeffreys 2009, 2). Cuando leo a Jeffreys, no puedo dejar de pensar en las mujeres que conocí, porque debe ser bastante complicado manejar este tipo de abordaje, principalmente de parte de un movimiento que debería, en teoría, incorporar las demandas de todas las mujeres. Sin embargo, como afirman Sojourner Truth, bell hooks, Audrey Lorde, Kimberlé Crenshaw, Chandra Mohanty, Gloria Anzaldúa y tantas otras representantes del feminismo negro y/o periférico, el feminismo también tiene la habilidad de (re)producir los mismos mecanismos de opresión que busca combatir. En este sentido, podría considerarse a Sheila Jeffreys un ejemplo clásico de cómo el feminismo puede contribuir a la opresión de la mujer.

En un estudio conducido por Kenna Quinet, la investigadora concluyó que entre 1970 y 2009 hubo un aumento en los casos de asesinatos de prostitutas perpetrados por asesinos en serie, a pesar de que el número de víctimas que no son

¹ En el prólogo de la edición estadounidense de *Filha, mãe, avó e puta*, Carol Leigh contextualiza históricamente la creación del término *sex worker* en inglés y reflexiona sobre la preferencia de Gabriela Leite por el término *puta* (Leite, 2024, ix-xi).

² Las entrevistas con las trabajadoras sexuales para este estudio tuvieron lugar en Brasil entre 2015 y 2016, y fueron aprobadas por el *Institutional Review Board* de una universidad estadounidense. Las participantes autorizaron, por escrito, la grabación, transcripción y publicación de los resultados de la entrevista. Se ha omitido, con algunas excepciones, la identidad de las entrevistadas. La pregunta específica de mi cuestionario relacionada al tema tratado en esta sección fue la siguiente: ¿Usted prefiere el término “trabajador/a sexual”/“profesional del sexo” o “prostituta”?

prostitutas haya disminuido considerablemente en este tipo de crimen (2011, 93). En los Estados Unidos, la prostitución es ilegal en casi todo el territorio nacional, con la excepción de algunas áreas del estado de Nevada (Nucci 2014, 77). Debido a esta situación de ilegalidad, aproximadamente cada 6,3 minutos una mujer es arrestada por prostitución en los Estados Unidos. Y si consideramos que cada arresto representa un gasto medio de \$2.000 dólares, los Estados Unidos han gastado aproximadamente 1,78 mil millones de dólares entre el año 2001 y 2011 en el arresto de prostitutas.³ Además de la probabilidad de ir a la cárcel, esta población está sometida a un alto riesgo de mortalidad, como demuestra el estudio de Quinet. Según la investigadora estadounidense, entre los factores que contribuyen al alto índice de homicidios de prostitutas se destaca “A prostitute’s social status (or lack thereof) [which] allows the offender to downplay the death and dehumanize the victim” (Quinet 2011, 80). Otros motivos incluyen la falta de interés del público y de los medios de comunicación por el bienestar de la prostituta, la manera como el interés de la población influencia o no la agilidad de las investigaciones policiales, la falta de apoyo estatal y, por último, la naturaleza solitaria de la profesión, reforzada por el miedo de reportar abusos a las autoridades.

El ejemplo de los Estados Unidos es relevante para este análisis porque es una manera de demostrar que la situación de ilegalidad tiene un papel importante en la intensificación de la violencia. Como argumentan Peter Andreas y Joel Wallman, “Illicit markets are characterized by greater violence both because their participants are debarred from legal redress and because those who make their living illegally tend to derive from social strata in which violent self-help is relatively common” (2009, 226). Al considerar el contexto presentado por Andreas y Wallman, y Quinet, no puedo dejar de observar que apoyar (directa o indirectamente) políticas de represión del trabajo sexual, y/o cohibir acciones públicas en favor de esta población es lo mismo que colaborar con la intensificación de su estado de vulnerabilidad. Desde este punto de vista, la colonización crítica del discurso sobre la prostitución de parte de feministas radicales no es sólo un acto hegemónico o condescendiente, sino irresponsable. Sheila Jeffreys no sólo condena el movimiento de prostitutas, sino que además sugiere en la conclusión de su estudio que la prostitución debería extinguirse (2009, 199) a pesar de

³ Sex Workers Outreach Project. “Violence Against Sex Workers.” Fact Sheet. Sex Workers Outreach Project-Chicago, n.d. Web.
<https://drive.google.com/file/d/0B4TX9QN0x80Qa0F5QWotc25YUTA/view?resourcekey=0-owhMjuknAtCO7mEUW0nELg>

reconocer en la introducción que las políticas de igualdad de género a lo largo del siglo XX en países desarrollados o en desarrollo no han evitado o cohibido la práctica de la prostitución.

Meredith Brooke, en cambio, nos presenta un análisis distinto sobre la prostitución porque ofrece un panorama bastante complejo sobre la crítica feminista académica en torno al tema. Según Brooke, las feministas radicales tienden a un abordaje ontológico sobre la opresión de la mujer prostituta y estos análisis son problemáticos porque ignoran el papel de la clase social en las relaciones sociales. En su elaboración crítica, Brooke considera que feministas importantes como Gayle Rubin y Catharine Mackinnon hacen una lectura o traducción “problemática” del marxismo al elaborar el tema de la prostitución.⁴ Dice Brooke: “While these [Marxist] translations have launched many a powerful critique of patriarchy and heteronormativity, they structurally foreclose the possibility of their adherent’s comprehension of sex work as a site of ‘the metamorphosis of the commodity’ itself” (2012, 49). En este pasaje, Brooke argumenta que las discusiones sobre la prostitución ancladas en la opresión de género y sexualidad desconocen que el sexo puede ser un producto, y la prostitución una labor: “This flattening of sex work [...] has facilitated feminism’s and queer theory’s unwitting complicity with capitalism, manifested in a lack of attention to women’s privilege and oppression not as women and sexual minorities per se but as workers” (2012, 50). En otras palabras, la opresión de la prostituta debe ser entendida en el marco de—y en solidaridad con—la opresión de la clase trabajadora bajo el sistema capitalista, y no exclusivamente en relación a la idea de opresión de género.

Asimismo, insistir en ver a la prostituta como un objeto *permanente* del deseo masculino es un ejercicio crítico ingenuo, que no considera también el aspecto dinámico de las relaciones de poder, tal como lo ha planteado Michel Foucault. O sea, en lugar de pensar en la mujer prostituta como un sujeto en un estado de permanente subordinación, se propone una visión en la cual la trabajadora sexual es capaz de manejar, a la vez, situaciones sociales de opresión y agencia. También es necesario considerar las implicaciones de orden social y político al reforzar una visión de la prostituta como objeto bajo el sistema patriarcal. Considero que esta es una práctica crítica peligrosa por la manera como la trabajadora sexual es puesta en un espacio de doble marginalidad: como mujer y como prostituta. Es decir, este tipo de enfoque feminista centrado en la *cosificación* de la mujer prostituta es problemático porque puede

⁴ Ver Rubin 1975 y MacKinnon 1982.

invitar, repito, a la deshumanización de la trabajadora sexual, lo que termina por contribuir al incremento de la violencia hacia una población ya bastante vulnerable por el estigma.

Al observar el trabajo realizado por Leite y demás prostitutas organizadas que entrevisté en Brasil, noto que la crítica feminista se mueve despacio. En el caso específico de Gabriela Leite, por ejemplo, sus narrativas no solo ofrecen una perspectiva de la prostitución “desde dentro”, sino que además problematiza la cuestión a partir de una posición intelectual que busca (de)construir el discurso hegemónico utilizando este mismo lenguaje.⁵ Más aún, Leite tenía conciencia de las tensiones entre estos espacios (hegemónicos y no hegemónicos) e ironizaba esta tensión, como se ve en este pasaje sacado de una entrevista: “Estudio mucho para no convertirme en una figura folclórica”.⁶ En la última columna periodística que escribió antes de su fallecimiento, Gabriela Leite hace una larga reflexión sobre el desempeño de la crítica en sus 30 años de militancia como prostituta:

Recibimos [en su ONG Davida] periódicamente a investigadores y trabajos sobre prostitución [...] Todos, con pocas excepciones, se enfocan en la investigación de campo en detrimento de los estudios conceptuales [...] Y, lo que es peor, investigaciones siempre centradas en el motivo que llevó a aquella mujer a la prostitución. Historias de pobreza, muchos hijos [...] expulsión de la casa por los padres son las preferidas [...] Trabajos que se multiplican explicando cómo las mujeres prostitutas son víctimas de una sociedad patriarcal y machista. Sé que estoy siendo radical, pero después de 30 años de militancia estoy muy cansada de esta repetición [...] Cuesta más trabajo estudiar a Foucault, Félix Guattari, Gilles Deleuze, Suely Rolnik, Margareth Rago. Es más fácil elaborar una serie de preguntas iguales y salir en búsqueda de las prostitutas visibles. Ellas ya están tan acostumbradas a contestar las mismas preguntas que son capaces de dar la respuesta antes de que les pregunten y, rápidamente, librarse del investigador que está perturbando su día de trabajo. Investigar la complejidad de la prostituta a partir de los estudios de sexualidad y de los derechos sexuales es mi gran sueño. Ver la prostitución, la prostituta y la industria del sexo como parte y creación de la misma sociedad que [nos] estigmatiza y menosprecia es medio camino para avanzar y salir de la hipocresía. (Leite 2012)

Con esta reflexión, Gabriela Leite resume el abordaje tendencioso de la crítica. Y a pesar de esta observación, es necesario dejar claro que yo tampoco tengo (o busco) un método ideal que me permita abarcar las complejidades inherentes al tema de la prostitución. Por otro lado, creo como Leite que esta repetición metodológica debe ser

⁵ Todos los fragmentos de los textos de Gabriela Leite y demás prostitutas brasileñas reproducidos en este ensayo son de traducción propia del portugués al español.

⁶ SBTonline. “De frente com Gabi—Gabriela Leite—Parte 1.” *YouTube*, 03 Nov. 2011, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLF7468A0786117F5F>

revisada. Asimismo, conviene subrayar que el abordaje monotemático en torno al tema de la prostitución al cual Leite hace referencia es fomentado por los medios de comunicación. Y esta constatación me trae a la memoria la primera vez que vi a Gabriela Leite. No recuerdo muy bien qué edad tenía, pero no me olvido del impacto que ella me causó cuando la vi por primera vez, hace muchos años. Antes de ese momento, las únicas imágenes que había visto en la televisión eran aquellas que mostraban a las prostitutas de espaldas a la cámara o con el rostro tapado y sus voces modificadas para dificultar la identificación. En los raros casos en que se dejaban ver, se veían tristes y una u otra miraba la cámara con consternación y pedía perdón a la familia. Estas apariciones televisivas tenían un eje común: por qué se prostituían o se prostituyeron y cómo se sentían (los sentimientos variaban entre vergüenza, miedo, culpa, etcétera).⁷

Años después de mi primer contacto con las ideas de Gabriela Leite, me doy cuenta de que ella me proporcionó, desde el inicio, una rica oportunidad de aprendizaje acerca de un tema tan controversial y complejo como la prostitución. Gabriela Leite me invitaba a revisar mi postura frente al mundo, a (re)pensar mi posición y a (de)construir una serie de (pre)juicios. Y fíjense bien: escucharla defendiendo su opción de vida e interesarme por sus ideas no me motivó a adoptar su modo de vida. Y parece absurdo, contradictorio o poco apropiado aclararlo en este medio escrito, ¿verdad? Pero lo hago por una motivación crítica. En varios segmentos de nuestra sociedad, es cada vez más común utilizar el término “apología a” como medio de silenciamiento de posiciones ideológicas y políticas que van en contra del *statu quo*. Según esta lógica, no se plantea, por ejemplo, que Gabriela Leite nos esté brindando una oportunidad de rever conceptos y posturas. Todo lo contrario, bajo esta perspectiva, sus reflexiones pueden ser vistas como “apología a la prostitución”, que sería lo mismo que decir que Leite estuviera promoviendo una práctica social considerada perjudicial para la mujer y la sociedad. Más de una vez las prostitutas entrevistadas por mí—en especial la presidenta de la Asociación de Prostitutas de Minas Gerais—hicieron énfasis en que su plataforma política no promovía la práctica de la prostitución, sino que reivindicaba sus derechos como ciudadanas. Como afirmé anteriormente, este tipo de razonamiento por el cual

⁷ Al analizar el caso de los judíos y su representación en los medios de comunicación, Judith Butler argumenta que la visibilidad mediática, incluyendo la capacidad de autorrepresentación, no siempre va a proporcionar la humanización de los sujetos a los cuales se pretende retratar o personificar. Específicamente, Butler explica cómo los medios de comunicación, en ciertas instancias, han usado técnicas de encuadre y ángulo para promover, de forma intencional o no, la deshumanización de ciertos individuos (2004, 141). De forma semejante, observo que las representaciones mediáticas predominantes de los trabajadores sexuales no suelen tener un efecto “humanizador”.

las prostitutas organizadas se ven obligadas a defenderse es una manera sofisticada de reprimir las demandas de grupos tradicionalmente pertenecientes a capas estigmatizadas de nuestra sociedad. De manera análoga, dicha práctica silenciadora por la vía del argumento de la “apología a...” no atinge solamente a las prostitutas, sino también a otras minorías sexuales pertenecientes a la comunidad LGBTQI+, por ejemplo, o a los movimientos que defienden la legalización de las drogas o el derecho al aborto.

El siguiente aspecto al cual se hace necesario poner atención se refiere al diálogo entre el movimiento de prostitutas y el segmento más liberal de la crítica feminista que apoya las demandas de las trabajadoras sexuales. Aunque, en aspectos generales, se trate de una relación construida sobre una base más solidaria, hay puntos de tensión específicos (Barreto 2015, 27). Las prostitutas organizadas critican el énfasis dado por algunas de las feministas aliadas al tema de la “libertad” individual de la prostituta, por un lado, y a la necesidad de defender su “libre elección”, por el otro. De manera específica, este ejercicio crítico es visto como un mecanismo que termina por romantizar la profesión, en lugar de permitir un debate productivo. Según las prostitutas organizadas, estos razonamientos basados en *libertad* y *elección* no ofrecen un soporte teórico significativo a las demandas del movimiento. Dicho de otro modo, ¿cuál obrero bajo el sistema capitalista es realmente *libre* de elegir? ¿De qué libertad estamos hablando? En definitiva—aparte de las reflexiones filosóficas sobre libertad—la prostitución, como una actividad laboral, opera sobre las bases de un sistema político, económico y social que es opresor. Las organizadoras de la antología que reúne los principales artículos de la revista estadounidense “\$pread” explican por qué consideran “libertad” un argumento complicado para defender la prostitución:⁸

The alliance forged between sex-positive feminists and the sex workers rights movements was sometimes problematic because it led to a culture in which it was necessary to constantly assert one’s autonomy, even if that meant not speaking up about experiencing violence, coercion or personal difficulty with sexual shame, thus favoring those who were most empowered (or able to pass as empowered) by their work: mostly white, middle-class, non-immigrant, cisgender women. (Aimee 2015, 13)

⁸ La revista “\$pread” surgió en Nueva York y estaba dirigida a las personas involucradas en la industria sexual. Escrita en su mayoría por trabajadoras sexuales, la revista es el resultado de la colaboración entre trabajadores sexuales y feministas-activistas. “\$pread” circuló entre 2005 y 2011 en los Estados Unidos y según sus colaboradoras principales, su objetivo fue crear un espacio en donde las personas que se dedican al trabajo sexual pudieran escribir sobre sus experiencias “In an accessible format—something lightweight and fun to read, that could be easily distributed among sex workers from a wide range of backgrounds” (Aimee 2015, 18).

Como se observa a partir de este pasaje, se critica el uso indiscriminado del argumento de la “autonomía” por la manera como se restringe el debate sobre los aspectos opresores relacionados al trabajo sexual. La reflexión propuesta por las organizadoras de la antología *Spread* es esencial porque enfatiza las opresiones específicas de la actividad (estigma social, victimización, violencia, etcétera) a la vez que problematiza las cuestiones interseccionales que involucra el trabajo sexual. El punto de divergencia debatido aquí es una demostración, una vez más, de que la (de)construcción teórica del trabajo sexual debe darse sobre bases interseccionales, y a partir del diálogo y constante (re)negociación entre los movimientos de prostitutas, los intelectuales y la sociedad. Más aún, argumento que la incorporación definitiva en los espacios hegemónicos de las reflexiones producidas por las trabajadoras sexuales organizadas es un medio de producir una revolución teórica y hacer frente a la colonización crítica del feminismo hegemónico en sus vertientes radical y no radical.

El segundo aspecto al cual se debe poner atención se refiere al valor de las narrativas de las prostitutas como documento histórico. En la sección siguiente elaboro esta cuestión a partir, principalmente, de las reflexiones de Gabriela Leite, considerada, como se ha afirmado anteriormente, una figura central en la fundación del movimiento brasileño—y latinoamericano—de prostitutas. Como demostraré a continuación, la historia del movimiento se confunde con su propia historia de vida. Así, en las próximas páginas se propone un recorrido histórico sobre el movimiento brasileño de prostitutas a partir de los relatos de Gabriela Leite.

Gabriela Leite y el movimiento de prostitutas brasileño: la narrativa de prostitutas como documento histórico

El movimiento brasileño de prostitutas se inició durante uno de los periodos más represivos de la historia del país: la dictadura militar que duró entre 1964 y 1985. Como un movimiento que tuvo, entre otros objetivos, hacer frente a la represión militar, sostuvo una estrecha relación con los movimientos católicos de izquierda en sus primeros años de fundación. Más específicamente, esta conexión se dio con los adeptos de las ideas de la teología de la liberación. Así, como afirma Letícia Barreto, la militancia de Gabriela Leite se inicia en un contexto religioso por la vía de la teología de la liberación (2015, 115). El primer contacto de Gabriela Leite con un representante importante de la base católica de izquierda fue por medio de un encuentro con Leonardo Boff, teólogo muy conocido en Brasil y autor de numerosos libros. Boff

conoció las ideas de Leite a raíz de una entrevista concedida por ella a un periódico nacional, el *Pasquim*, y demostró interés en conocerla (Leite 1992, 89).

Para finales de la década del 80, Gabriela Leite ya se destacaba como una líder local de las prostitutas de Río de Janeiro por su participación en dos eventos anteriores. Estos eventos se relacionan, primeramente, con los actos políticos que se llevaron a cabo en 1979 en protesta a las medidas policiales represivas adoptadas en Río de Janeiro por causa de la visita del papa Juan Pablo II al año siguiente. A raíz de la visita papal, la ciudad había adoptado una intensa “higienización moral” que llevó a centenares de prostitutas y personas trans a la calle en protesta (Barreto 2015, 110). El segundo evento fue la participación de Leite, en 1985, en el Primer Encuentro de Mujeres de la Favela y Periferia. Luego de estos dos eventos, Leite se había convertido en una figura conocida por ser una de las primeras (sino la primera) mujer prostituta que salía en público en defensa de su categoría en Brasil. Es en este contexto que el teólogo Leonardo Boff se interesa por Gabriela Leite y le pide que lo lleve a la zona prostibularia, pero con el cuidado de no revelar su identidad para evitar cualquier malestar entre las prostitutas. Su objetivo era conocerlas y hablar sobre las ideas de la teología de la liberación.

Hay que mencionar, además, que el contacto con la teología de la liberación fue un marco en la vida de Gabriela Leite porque significó el inicio de una vida política más activa. Este detalle deja ver que la izquierda brasileña—o mejor los intelectuales brasileños que tenían afinidad con los ideales de izquierda—han tenido un papel fundamental en la trayectoria de Gabriela Leite en dos momentos principales: cuando Leite deja la universidad y decide dedicarse a la prostitución, y, años después, cuando intensifica su militancia como prostituta por vía de la teología de la liberación. Cuando observo estos dos momentos, veo que Leite ha mantenido, desde el inicio de su vida como universitaria, una relación de amor y de odio con el pensamiento de la izquierda brasileña, incluyendo posteriormente a los intelectuales católicos adeptos a la teología de la liberación. En efecto, una ideología que se presentaba en contra de la explotación y a favor de los oprimidos le pareció muy atractiva. A partir de allí, Leite se integró a la vertiente católica del PT (Partido de los Trabajadores) e inició un proyecto más estructurado en favor de las prostitutas (Barreto 2015, 115). A pesar de esta conexión con la izquierda católica durante el proceso de gestación del movimiento, Gabriela Leite deja claro en su biografía que su militancia política en la prostitución había empezado en la práctica, con la lucha en contra la opresión de la policía y no con la filiación partidaria (1992, 85). En los años siguientes, el movimiento de prostitutas desarrolló

una estrecha conexión con la iglesia católica, en especial la Pastoral de la Mujer Marginalizada (PMM). La PMM, un movimiento eclesialístico orientado hacia la mujer que ejerce la prostitución, empezó a operar en Brasil en los años sesenta y es un ejemplo importante para comprender las acciones de la teología de la liberación en Brasil (Guider 1995, 73-75). La relación entre la PMM y el movimiento brasileño de prostitutas, sin embargo, ha sido ambivalente desde la fundación del movimiento en los años ochenta. Parte del problema se refiere al hecho de que la iglesia católica y el segmento más tradicional de la crítica feminista presentan una postura ideológica semejante acerca de la idea del rescate de la mujer de la prostitución.

Por eso es curioso observar que la militancia política de Gabriela Leite se inicia en un ambiente religioso guiado por la filosofía del rescate de la prostituta. Los eventos organizados por la PMM y demás católicos adeptos al pensamiento de la teología de la liberación se caracterizaban por ser un espacio de reflexión sobre subalternidad y exclusión social. Leite participó activamente en muchos de estos encuentros, e intentaba conciliar su vida de prostituta con esta nueva realidad. En efecto, su primer contacto con la teología de la liberación se dio en un periodo de intensa actividad profesional como prostituta. En aquella época Leite trabajaba en uno de los sitios más tradicionales de prostitución de Rio de Janeiro, la región del Mangue. En muchos sentidos, el encuentro con Leonardo Boff y la teología de la liberación representó el (re)encuentro con un universo que pertenecía a Otilia Silva Leite (su nombre de bautismo), y no a Gabriela Leite (seudónimo que elige cuando ingresa en la prostitución).

Dicho de otro modo, hubo una inversión de espacios: si antes el mundo extraño era, para Otilia Silva Leite, el universo de la prostitución, ahora, como Gabriela Leite, el espacio prostibulario se había convertido en el *mundo de adentro*, al paso que la zona sur de la ciudad (entendida aquí, simbólicamente, como el espacio intelectual ocupado anteriormente por Otilia Silva Leite) se había convertido en el *mundo de afuera*.⁹ Dicha combinación de espacios significó además una yuxtaposición de identidades femeninas arquetípicas antagónicas: el “fantasma” de Otilia Silvia Leite en forma de “monja cautiva de la teología de la liberación” (Leite 1992, 93), en referencia al arquetipo de María, la virgen; y la prostituta Gabriela Leite, en alusión a la figura arquetípica de Eva, la pecadora. Además de este (re)encuentro conflictivo de

⁹ Conviene subrayar que el periodo de intensa vida universitaria en la vida de Gabriela Leite se llevó a cabo en la ciudad de São Paulo, y no en Rio de Janeiro. De todos modos, se utiliza la expresión “espacio intelectual” en este contexto como un lugar simbólico para indicar el universo ocupado por Leite durante sus estudios en la Universidad de São Paulo antes de ingresar en la prostitución.

identidades femeninas, el acercamiento a la teología de la liberación le abrió el camino para frecuentar nuevamente los medios intelectuales con intensidad. Esto porque su incursión en el universo prostibulario había provocado un distanciamiento del circuito universitario/intelectual al cual pertenecía antes de ingresar en la prostitución. A raíz de esta yuxtaposición e intersección de espacios e identidades aparentemente antagónicas, Leite experimenta un conflicto: “Yo no era más ni del Mangué [espacio de Gabriela Leite, prostituta], ni de la zona sur [espacio otrora ocupado por Otilia Silva Leite]” (1992, 93). En esta batalla entre Gabriela Leite y Otilia Leite, Otilia parecía estar ganando, pero no es tan simple. En su defensa, Leite afirma que antes de conocer la teología de la liberación, nunca había tenido contacto con un pensamiento o reflexión teórica que simpatizara con la prostitución:

Mi primera impresión fue que el discurso de ellos era realmente avanzado, revolucionario. Yo, que hasta entonces sólo oía a la gente hablar mal de la prostitución, encuentro un grupo de gente que dice “La prostitución es consecuencia del capitalismo salvaje, tenemos que estar junto a estas mujeres” [...] Me maravillé. Me convertí a este discurso. [Fui] una tonta. La gente de la teología de la liberación me trataba como una figura medio folclórica, el personaje de la prostituta convertida [...] Entré en su discurso, creyendo que necesitaba hacer cosas más elevadas, debatir teóricamente con las personas. Volvieron a la superficie todos mis devaneos intelectuales del tiempo de la USP [Universidad de São Paulo]. (1992, 94)

A causa de su intenso compromiso con la teología de la liberación, Leite se convierte, según sus propias palabras en “católica militante” (1992, 95). En muchos sentidos, el catolicismo de Gabriela Leite no era de fondo propiamente religioso, sino más bien social: “Lo que me atraía era el discurso revolucionario: la opción por los pobres” (1992, 95). Incluso, antes de conocer a fondo la teología de la liberación y dedicarse a esta ideología con entusiasmo de devota, Leite se había involucrado en un proyecto social en la zona prostibularia. En una ocasión, decidió por su propia cuenta iniciar un grupo de alfabetización para los hijos de sus colegas prostitutas. Según cuenta en su libro, a causa del intenso calor de Rio de Janeiro, solía recibir a sus clientes solamente por las mañanas y por la noche. Y como tenía las tardes libres, Leite, en sus propias palabras: “Agarraba a los niños de la Vila [referencia a la Vila Mimosa, región prostibularia en Rio de Janeiro] y me quedaba con ellos dibujando, enseñando a leer y escribir” (1992, 98). Estas clases se llevaban a cabo en un terreno abandonado, hasta que un funcionario de una institución social católica cercana (Banco Previdência—proyecto social de la Arquidiócesis de Rio de Janeiro) la vio y la invitó a que realizara su trabajo social en las dependencias de la institución: “A partir del momento en que

llevé [el proyecto] para allá porque había espacio e infraestructura, el trabajo pasó a ser de ellos” (1992, 98). Principalmente a causa de la fama conquistada a raíz de este proyecto, y también por la visibilidad como líder de las prostitutas, Leite es invitada a participar de un encuentro de mujeres en Tanzania, su primer evento internacional. Para ello era necesario elaborar un texto para la comisión organizadora: “[Lo] escribí como una prostituta de Brasil, sin ninguna influencia de los movimientos católicos” (Leite 1992, 98). Su participación es aprobada y Leite viaja a Tanzania. Sin embargo, sufre una intensa discriminación durante los 10 días del evento porque, según ella, había aceptado una invitación de un hombre que la había ayudado en el aeropuerto (1992, 100). La interacción en el aeropuerto condujo a una invitación a un restaurante y, en seguida, a un club nocturno. Leite regresa al evento en la mañana siguiente. Sobre esta experiencia, Leite declara:

Cuando les di los *buenos días* [a las participantes del evento] nadie contestó. Fue un hielo total. En el intervalo, apenas una de las participantes habló conmigo. Me dijo que yo tenía que contenerme en aquel comportamiento de prostituta [...] Fue muy doloroso vivir esta discriminación [...] Cuando llegué a Brasil el gran problema me esperaba. Había llegado antes de mí una carta de otra brasileña que había estado en el Encuentro [...] Decía ella en la carta que entendía que yo fuera prostituta en Brasil por supervivencia, pero no entendía que yo continuase siendo prostituta en el *Encuentro de Mujeres* en Tanzania. Y [decía] que *yo no tenía formación académica y ni era capaz de relatar las experiencias del encuentro* [énfasis añadido]. El personal de MIIC [Movimiento Internacional de los Intelectuales Católicos] me puso contra la pared preguntándome cómo era posible que yo me hubiera comportado como una prostituta. “¡Pero yo soy prostituta!”—respondí con aires de cosa obvia [...] Ocurre que mi trabajo con los niños iba muy bien, y esta gente católica no pelea frente a frente, primero intenta catequizar [...] Me ofrecieron un puesto para trabajar con los niños [...] [pero] impusieron como condición que yo dejara la prostitución, argumentando que “para los niños” tener a una profesora de la zona prostibularia era muy degradante. Niños que ya vivían en esta zona, tenían a sus madres allí ¿no podían ver a su profesora en la zona prostibularia? (1992, 100-01)

Además de evidenciar el problema de la *doble moral* de la institución con relación a la prostitución, este pasaje confirma, una vez más, lo que se ha argumentado en la sección anterior. Esto es, que el conflicto de Gabriela Leite (y demás prostitutas militantes) ha sido, desde el inicio, un embate entre espacios: de un lado, el espacio de la *calle*, de la prostitución, del activismo y de la experiencia. Del otro, el espacio académico, un universo que parece sostenerse *justamente* por la distancia que suele establecer entre reflexión y experiencia, entre teoría y práctica. Súmase a este embate de espacios hegemónicos y no hegemónicos el choque que la prostituta puede provocar fuera de los lugares que la sociedad tradicionalmente le ha impuesto. Al considerar estas

cuestiones, podemos entender por qué Gabriela Leite había sido discriminada en Tanzania por comportarse “como una prostituta” en un encuentro de mujeres, a pesar de que los organizadores del evento le hubieran invitado en parte por ser prostituta. Como consecuencia de este episodio, el centro social intentó forzarla a que dejara la prostitución. Y para ello le ofrecieron un trabajo como profesora oficial de la institución, lo que ella no acepta. Poco tiempo después, Leite es expulsada definitivamente de la institución a causa de un reportaje publicado en la primera página de uno de los periódicos más importantes del país, la *Folha de São Paulo*. Publicado en la sección de domingo, Gabriela Leite había ganado la primera página. En el título se leía “Me gusta ser prostituta” (1992, 102). Su expulsión del centro católico, no obstante, provocó cierta conmoción:

En el medio religioso, el clima de apedreamiento con mi expulsión del Banco de la Providencia tuvo una gran repercusión. Progresistas y conservadores debatieron mucho el episodio, hasta que el ala católica del PT [Partido de los Trabajadores] me vino a buscar en solidaridad [...] Yo, solitaria, me agarré a los cristianos solidarios [...] Y la gente de la teología de la liberación empezó a invitarme para hablar en reuniones y eventos. (Leite 1992, 104)

La dedicación de Gabriela Leite a la teología de la liberación, el contacto con intelectuales católicos de izquierda y la participación constante en eventos y reuniones organizadas por la iglesia ocurren en el contexto de su expulsión del Banco de la Providencia. Sin embargo, con el paso del tiempo, Leite empieza a cuestionarse a sí misma y a los seguidores de la teología de la liberación: “Defendí por mucho tiempo con entusiasmo las ideas de la teología de la liberación, hablando de la sociedad ideal, sin explotación, sin opresión y [...] ¡sin prostitutas! O sea, negándome a mí misma” (1992, 93). Y como había construido relaciones profesionales con importantes católicos de izquierda, Leite recibe una invitación para integrarse al Instituto de Estudios de la Religión (ISER) de Rio de Janeiro. El ISER es una organización no gubernamental que lideraba investigaciones que tenían como objetivo promover el impacto social por la vía de la religión. Leite trabajó en este lugar como secretaria durante el día, y continuó con su trabajo como prostituta por la noche para complementar sus ingresos (1992, 106). En ISER, Gabriela Leite idealiza, escribe, y presenta su primer proyecto con el objetivo de organizar un encuentro nacional de prostitutas. Con la ayuda del secretario adjunto de la institución, quien, en palabras de Leite “se dispuso a enseñarme a hacer proyectos por fuera del horario de trabajo” (1992, 105), Leite arma su proyecto en una semana. Sobre esta época, declara: “Aprendí las recetas con atención y me demoré una semana haciendo que mis ideas tomaran forma de proyecto, leyendo algunas cosas, alterando,

añadiendo” (1992, 105). Para sorpresa de todos, su proyecto ganó y fue premiado con una financiación de 7,000 dólares, y esto creó un problema para la institución: “Tenemos aquí a una persona, prostituta, que armó un proyecto para la prostitución [...] [y] además de escapar a nuestra línea de trabajo, la autora del proyecto no es una académica” (Leite 1992, 106). Para resolver el impase institucional, el ISER quería presionarla para que entregara la coordinación del proyecto a otra persona, lo que ella no acepta. Se hizo una reunión en donde Leite tuvo la oportunidad de convencerles de que revocaran su decisión, lo cual terminó sucediendo. Esto fue en 1985. Leite tenía 7,000 dólares en las manos para armar su proyecto. Este, para ella, fue un momento difícil, pero también de aprendizaje:

Tenía que estructurar un equipo, viajar por el país y conocer otras zonas prostibularias. Mi conocimiento hasta este momento estaba limitado a los lugares en los que había trabajado (São Paulo, Belo Horizonte y Rio de Janeiro) y algunos otros que visité en viajes superficiales, sin observar lo que el programa exigía. Todo estaba por estructurar. (Leite 1992, 107)

Según Gabriela Leite, ella cometió muchos errores en este proceso de estructuración. Sin embargo, el gran error había sido invitar a militantes católicos del PT, ya que el contacto que tenía con intelectuales se restringía a este grupo. El problema de esta decisión, según Leite, fue constatar que estos militantes estaban tomando el liderazgo. Como resultado, el proyecto “que tenía un carácter eminentemente de acción directa a partir del conocimiento de la zona prostibularia y de lo que las prostitutas querían” (Leite 1992, 108), fue tomando un rumbo ideológico, convirtiéndose en un proyecto de investigación sobre la prostitución. Los conflictos continuaron, Leite siguió teniendo embates con el personal del ISER y también con la PMM. Como se ha afirmado anteriormente, Leite participó de muchos encuentros de la PMM en todo el país y tuvo la oportunidad de conocer a otras prostitutas. Entre esas mujeres, Leite destaca en su biografía a Lourdes Barreto: “La primera mujer no arrepentida que vi en un Encuentro [de la PMM] fue a Lourdes de Belén [ciudad en el norte del país]” (1992, 114). Uno de los problemas en estos encuentros, según Leite, era el hecho de no poder hablar:

Las monjas no dejaban a las pocas prostitutas presentes hablar y ellas [las prostitutas] no reaccionaban [...] Ya molesta con esta historia [...] propuse [en uno de estos encuentros] una reunión separada, en otra sala, en donde pudiéramos decidir qué hacer. Fuimos a una habitación de la casa en donde ocurría el encuentro e hicimos un manifiesto que fue leído en la plenaria. (1992, 114)

Fue en una habitación, alejadas del salón principal de uno de los eventos organizados por la PMM, el lugar en el cual, según Leite “las putas brasileñas empezaron a conspirar” (1992, 116). Se debe agregar que el Primer Encuentro Nacional de Prostitutas brasileño ocurrió en 1987. Y aunque el encuentro había sido organizado por Leite con la participación de otras prostitutas, estaba bajo los auspicios de una institución católica por medio del ISER. Este encuentro atrajo la atención de los medios de comunicación y por este motivo, había fotógrafos y periodistas de todo el país. Todos querían sacar fotos del evento y entrevistar a las prostitutas. No obstante, había órdenes del ISER para que las prostitutas no fueran entrevistadas por la prensa. Esto es, no podían hablar. Gabriela Leite, una vez más, reunió a las prostitutas y las convocó para que hablaran y mostraran el rostro. Sobre esta experiencia, declara: “Todos estuvieron de acuerdo. Ya que habíamos llegado hasta aquel punto, ahora era la hora de mostrar la cara. Esta fue la opinión general” (Leite 1992, 129). Las prostitutas hablaron y concedieron entrevistas durante el Encuentro y cambiaron los planes de los organizadores católicos para la plenaria: “Ellos querían que solamente grandes nombres hablaran sobre la prostitución. Las chicas y yo, en uno de los bares de la madrugada, decidimos: nosotras mismas, las prostitutas, vamos a concluir el Encuentro. Si *sobrase* tiempo, los grandes nombres hablarían” (Leite 1992, 129-30). El Primer Encuentro Nacional de Prostitutas fue un marco en la historia del movimiento y significó, para Leite y para las prostitutas participantes, el inicio de un proyecto político colectivo estructurado, pensado y organizado por ellas.

Este había sido el Primer Encuentro de Prostitutas, no sólo en Brasil, sino en toda América Latina (Leite 1992, 131). Sobre esta experiencia, Leite declara: “La sociedad nos vio organizadas en nombre de nuestra profesión. Nosotras nos vimos así por primera vez [...] la sociedad necesitaba dar un gran paso con relación a la puta” (2009, 149). Como consecuencia del encuentro, las prostitutas participantes regresaron a sus respectivas ciudades y empezaron a organizar sus propias asociaciones (Leite 2009, 150). De ahí que a partir de 1987 el movimiento de prostitutas brasileño empieza a estructurarse y tomar fuerza en el país. Asimismo, un evento histórico muy importante termina contribuyendo aún más al fortalecimiento del movimiento: la aparición del SIDA. Sobre esto, es importante aclarar que a diferencia de los movimientos de prostitutas en otros lugares—en especial en los Estados Unidos y Europa—el movimiento de prostitutas brasileño nace en respuesta a la dictadura militar, y no necesariamente por el SIDA (Barreto 2015, 115).

Como resultado del SIDA, el país había creado un programa nacional de financiación para que se desarrollaran trabajos de prevención en el medio de la prostitución. En otras palabras, el gobierno brasileño fue obligado a acercarse a las necesidades de los trabajadores sexuales de forma más sistemática, y Gabriela Leite se convirtió en la intermediadora de esta relación. Leite asumió el liderazgo en la mediación con el Ministerio de la Salud para coordinar la campaña de prevención e información nacional sobre el SIDA entre las personas que se dedicaban al trabajo sexual. Este trabajo implicó, entre otras cosas, el ofrecimiento de consultoría al Ministerio de la Salud con la participación de otras prostitutas para la elaboración y distribución—por las propias prostitutas entrenadas por agentes públicos de salud—de material informativo entre esta población. Tuve la oportunidad de entrevistar a una de las trabajadoras sexuales que formaron el equipo de trabajo que lideró esta campaña en su periodo más crítico en los años noventa. Según ella, fue uno de los momentos más ricos y significativos de su experiencia en el movimiento. María Nilce Santo—con casi 70 años al momento de la entrevista—trabajó como prostituta por 35 años, y participó activamente con Gabriela Leite en la estructuración de esta campaña de prevención en Rio de Janeiro: “Es por esta razón que estoy viva hoy [...] es a causa de Gabriela, quien se preocupaba mucho por las muchachas. Ella [Gabriela] decía ‘no, con mis muchachas, no’ [en referencia al SIDA]”.¹⁰ María enfatiza además que le molestaba la desinformación entre las prostitutas, quienes eran, muchas veces, persuadidas por sus clientes para que aceptaran realizar el trabajo sin protección: “El cliente quería que las muchachas no usaran protección, y para tal, les proponía pagar el doble [...] Y yo les aconsejaba ‘no hagan esto’” (2015). Hermosísima a sus casi 70 años, voz segura y ojos muy vivos, María no dejó que yo me marchara sin decirme, dos veces seguidas, con voz pausada y grave, manos en mi hombro izquierdo, que me cuidara “Hija mía, protégete, siempre [en referencia al SIDA]” (2015).

El proyecto informativo sobre el SIDA permitió que Leite presionara al gobierno para que se creara un proyecto de salud más sistemático y completo con la participación de las trabajadoras sexuales que no estuviera restringido al SIDA, sino a su salud global. Como justificación, Leite repitió, en incontables entrevistas, una frase que se ha convertido en uno de los lemas del movimiento: *la prostituta no es sólo mujer de la cintura para abajo*. Como consecuencia de su liderazgo nacional en torno a la cuestión de la prevención del SIDA entre trabajadores sexuales, en 2004 Leite se vio en una

¹⁰ Entrevista a María Nilce Santo llevada a cabo por Esther Teixeira, 23 agosto 2015.

difícil situación que involucraba al United States Agency for International Development (USAID) del gobierno de los Estados Unidos. En los últimos años de la década del noventa, los Estados Unidos decidieron donar 48 millones de dólares para combatir el SIDA en Brasil. Sin embargo, con la elección de George W. Bush en 2004, se decidió que el dinero del gobierno estadounidense no podía ser usado por organizaciones de prostitutas (Leite 2009, 183-84). Gabriela Leite y su ONG Davida—estructurada como consecuencia de su salida del Instituto Católico—presionaron al gobierno brasileño fuertemente para que no aceptara el dinero. Como resultado de la postura firme de las prostitutas lideradas por Gabriela Leite, Brasil fue el único país en desarrollo que no recibió dinero de USAID. Sobre este episodio, Leite comenta: “No fue fácil mandar todos aquellos dólares de vuelta para los Estados Unidos. Pero no había otra forma. No se puede decir una cosa y hacer otra” (2009, 185). La repercusión de la decisión de Brasil fue grande. El tema ganó las páginas del *New York Times* y otros medios de comunicación importantes.¹¹ A partir de este episodio, Gabriela Leite no solo participó de incontables conferencias internacionales sobre el SIDA, sino que también recibió una invitación para integrar la comitiva brasileña que fue recibida por Kofi Annan, secretario general de las Naciones Unidas (Lenz 2008, 212).

El paso siguiente que viene a coronar el éxito de los proyectos de Gabriela Leite y del movimiento de prostitutas brasileño fue la creación de la marca de ropas Daspu—de las putas. Según Leite, la Daspu nació “En una de nuestras inagotables reuniones sobre cómo conseguir dinero” (2009, 186). El primer desfile ocurrió el 16 de diciembre de 2005 en el centro histórico y bohemio de Rio de Janeiro. Para el desfile, seis prostitutas de la ONG Davida desfilaron la primera colección. El objetivo de la marca, según Flavio Lenz, fue, a través de la moda: “Satirizar el estereotipo de la puta, dar visibilidad a las conquistas del movimiento organizado y [...] vender ropa para generar recursos” (Lenz 2008, 19). Sobre este tema, Leite refuerza en su libro el carácter político de los desfiles: “Las muchachas muestran la cara, sueltan la voz y se liberan del estigma” (2009, 187). A Gabriela Leite le preocupaba que las trabajadoras sexuales se vistieran mejor durante el trabajo, y la marca Daspu también era un intento de contribuir positivamente a la autoestima de estas mujeres (Leite 2009, 187). Asimismo, la marca Daspu se había convertido en un canal importante de visibilidad y financiación para la

¹¹ Larry Rother. “Prostitution Puts U.S and Brazil at Odds on AIDS Policy”. *The New York Times*, 24 julio 2005.

ONG Davida, toda vez que Leite ya no contaba con el apoyo financiero e institucional del instituto católico ISER.

La creación de la ONG Davida—órgano a través del cual se realizaron los proyectos de Leite con el Ministerio de la Salud para el SIDA—se dio en el inicio de los años 90. Davida nace a partir de la desvinculación de Gabriela Leite del ISER y la PMM. Esta ruptura fue, para Leite, un proceso largo porque una de las principales dificultades era el contraste entre la visión de Gabriela Leite y de los activistas católicos. La política de la PMM se vincula a la noción de la prostituta como una víctima que debe ser (re)incorporada al orden social. Por otro lado, debo añadir que la PMM trata de establecer un diálogo y de adaptarse a las necesidades laborales de las prostitutas. Para tal, organiza seminarios en los cuales busca, como afirma Andreia Mello: “Traer a las prostitutas al debate público sobre derechos, actualizando, constantemente, sus discursos sobre justicia social, según el contexto actual” (2014, 7). He tenido la oportunidad de conocer la PMM en la ciudad de Belo Horizonte y entrevisté a algunos de sus miembros. La PMM en Belo Horizonte está ubicada dentro de una de las regiones prostibularias más antiguas del país, la Guaicurus. La PMM/Belo Horizonte parece estar en un proceso de revisión de sus posturas abolicionistas. Esto no quiere decir, sin embargo, que hayan abandonado su visión inicial, pero el contacto con las prostitutas organizadas y no organizadas los lleva a un proceso de constante revisión de sus posturas.

Por un lado, se destaca la visión de la prostitución por parte de la PMM como un problema social resultado de desigualdades sociales: “¿Esto es un trabajo? ¿Esto realmente es un trabajo para la mujer?” Me pregunta una de las representantes de la PMM que entrevisté. Minutos después, esta misma representante, quien no será identificada, afirma: “La primera cosa que yo descubrí: la mujer no se siente explotada allí dentro [...] otra cosa [que yo aprendí] es ser profesional del sexo. Tienes que ser una experta. Si me voy para allá [a trabajar] me muero de hambre”. Mientras me cuenta los cambios de visión que había experimentado a causa de su trabajo en la PMM, le pregunto cómo es posible que hubiera cambiado tanto, a lo cual me contesta: “Escuchando a las mujeres”. En seguida, habla de los consejos que hoy ofrece a las prostitutas cuando visita los prostíbulos: “Hay que tener el foco en el trabajo, vestir el personaje [...] yo llego a los hoteles y las veo en el teléfono y les digo que no pueden, hay que tener el foco en el cliente [...] [y que] están prestando un servicio”.¹² La

¹² Entrevista anónima llevada a cabo por Esther Teixeira, 14 diciembre 2015.

representante de la PMM parece haber cambiado bastante su modo de ver la prostitución, pero su visión está muy conectada al tema de las desigualdades sociales: “Yo tengo dudas. ¿Será que en una sociedad totalmente igual ellas escogerían esta profesión?” Es interesante observar que la PMM/Belo Horizonte—en su misión cristiana—se esfuerza por acoger a las trabajadoras sexuales y acomodar sus posturas a las necesidades locales y a los cambios que observa. Y a pesar de las posturas individuales aparentemente ambiguas de sus representantes, el posicionamiento de la institución tiende a la corriente abolicionista. En relación a Gabriela Leite, su ruptura con los institutos católicos fue, como se ha afirmado, lenta y dolorosa. Leite demandó el ISER para poder llevarse los proyectos que había creado y estructurado y fundar la ONG Davida (Leite 2009, 173-74). Los proyectos con el Ministerio de la Salud para prevención del SIDA, la creación de la marca Daspu y la Red Brasileña de Prostitutas se llevaron a cabo a partir de la creación de la ONG.

Hay que mencionar, además, el papel de la comunidad LGBTQI+, en especial las travestis, en el desarrollo del movimiento de prostitutas en Brasil.¹³ Históricamente se considera que hay dos modelos hegemónicos de organización del movimiento de travestis en Brasil: uno es la autoorganización en respuesta a la violencia policial en los locales de prostitución; y el otro son las acciones de ONG vinculadas al movimiento “homosexual” y a iniciativas de combate y prevención del SIDA al inicio de los años noventa (Carvalho y Carrara 2013, 325).¹⁴ Tanto el movimiento de prostitutas como el movimiento organizado de travestis nacen, en un primer momento, de la necesidad de combatir la violencia policial y posteriormente como respuesta a la epidemia de SIDA. Una de las primeras participaciones de Gabriela Leite en una manifestación pública en contra la violencia de la policía ocurrió en 1979 por invitación de un grupo de travestis (Leite 1992, 85).¹⁵ Asimismo, la primera organización política de travestis de América Latina se dio en 1992 en el Instituto de Estudios de la Religión (ISER) (Carvalho y

¹³ Los orígenes más remotos de la prostitución masculina y, más precisamente, el comercio sexual protagonizado por “hombres vestidos de mujeres” en São Paulo se vislumbra ya en el siglo XVII (Fonseca 1982, 219). La circulación de travestis por las plazas y parques públicos son registradas en aquella ciudad en las primeras décadas del siglo XX (Fonseca 1982, 221-23).

¹⁴ El SIDA no solo fue un marco importante para la organización política de la comunidad LGBT en Brasil, sino que también posibilitó la creación de una red de solidaridad que conectó a varios movimientos sociales (Caetano et al. 2018, 288-89).

¹⁵ La práctica de la prostitución callejera entre las travestis se volvió más abierta a partir del término del régimen militar vigente en Brasil entre 1964 y 1985 (Kulick 1998, 142). Helena Vieira y Yuri Fraccaroli presentan un estudio detallado sobre las características del control estatal hacia las travestis durante la dictadura, así como sus mecanismos de resistencia (2018).

Carrara 2013, 326).¹⁶ Como sabemos, años antes, en 1987, Gabriela Leite había organizado en este mismo instituto el Primer Encuentro de Prostitutas de Brasil y América Latina. Los manuales sobre el SIDA creados en conjunto por la ONG Davida y el Ministerio de la Salud de Brasil fueron producidos tanto para las prostitutas como para las travestis y hombres cisgénero que se dedicaban a la prostitución (Leite 1992, 145). Sin embargo, la conexión entre el movimiento de prostitutas y travestis no se dio de forma natural en un primer momento. Leite comenta que cuando se dio inicio al programa de salud para los trabajadores sexuales, ella se dio cuenta de que la ONG Davida había recogido información sobre la salud de mujeres cisgénero solamente. Dicha constatación se dio a partir del reclamo de una travesti que formaba parte del grupo de agentes de salud entrenados para diseminar información sobre la prevención del SIDA entre sus pares (Leite 1992, 151).

La prostitución es una profesión bastante difundida entre las travestis y la población trans (Fonseca 1982, 227; Moira 2019, 115; Siqueira 2016, 11). Y a pesar de que la popularidad del trabajo sexual entre las travestis y trans puede explicarse en gran parte debido a la falta de oportunidades laborales formales, es importante mencionar que la prostitución también puede ser un espacio acogedor (Siqueira 2016, 11) y que permite el autoconocimiento (Vieira y Fraccaroli 2018, 372) y el desarrollo o reconocimiento identitario trans y travesti (Moira 2019, 115). Al comentar sobre el tema, Moira comenta que la prostitución:

[Es un] espacio que se abre cuando todos los demás (familia, escuela, mercado laboral formal) se cierran para nosotras, mujeres trans y travestis, pero también un espacio en donde nunca fue necesaria la aprobación de legislación para garantizar que aquellos que lo frecuentan [el espacio de la prostitución] se sientan obligados a respetar nuestro nombre y género. En los demás espacios, públicos y privados [...] la legislación siempre invalidó el reconocimiento de nuestras identidades, en todos [los demás espacios], excepto en este [espacio de la prostitución], forma muy eficiente de decir que pertenecemos a este espacio [y] que solo en este lugar tenemos sentido. Es más: la zona de prostitución no solo respeta nuestros nombres y géneros, sino que también permite—o mejor, exige—que, de manera radical, asumamos nuestra identidad femenina. (2019, 115)

En el pasaje anterior, Moira apunta un aspecto singular cuando destaca que la prostitución puede representar, a la vez, un espacio de inclusión y exclusión de la población trans y travesti. De todos modos, y a pesar de las limitaciones de este estudio,

¹⁶ La Asociación de Travestis y Liberados (ASTRAL) fue fundada por Jovanna Baby. Baby también organizó el *Primer Encuentro Nacional de Travestis* en 1993 (Carvalho & Carrara 2013, 326n10).

es conveniente resaltar que la relación entre las travestis y mujeres trans con el movimiento de las prostitutas remonta sus orígenes a los años ochenta. A partir del estudio de las narrativas de Gabriela Leite presentadas en esta sección se puede evidenciar que su trayectoria se confunde con la memoria del movimiento de prostitutas brasileño y latinoamericano. Sus relatos son valiosos porque se presentan como un documento histórico importante que permite observar, no solo el nacimiento del movimiento de prostitutas en Brasil y Latinoamérica, sino también la expresión de la teología de la liberación en Brasil, así como las políticas públicas adoptadas por el gobierno brasileño en los años noventa para combatir el SIDA en el país.

A modo de conclusión: del legado de Gabriela Leite y el movimiento brasileño de prostitutas hoy

Mientras avanzaban mis conocimientos sobre el proyecto político e historia de vida de Gabriela Leite, empecé a reflexionar sobre algunos temas que consideraba importantes. Creía necesario observar, por ejemplo, cómo la trabajadora sexual organizada de origen social y económico diversificado articula el pensamiento de Gabriela Leite en su activismo. Todas las mujeres entrevistadas por mí forman parte de la militancia política, y la entrevista tuvo como único objetivo examinar su trayectoria como activista. En Belo Horizonte, entrevisté a trabajadoras sexuales miembros de la Asociación de Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG). En Río de Janeiro, entrevisté a prostitutas que forman parte de la ONG Davida. Las dos asociaciones son parte de la Red Brasileña de Prostitutas creada por Gabriela Leite. En las entrevistas, observé el impacto de la organización y de la militancia para las mujeres. Las preguntas giraban exclusivamente en torno a los siguientes temas: cómo conocieron la asociación, motivos por los cuales se afiliaron a la asociación, tiempo de militancia, actividades realizadas en el ámbito de la asociación, impacto de la militancia en sus vidas, impresiones generales sobre el movimiento y opinión sobre las necesidades y desafíos actuales y futuros.

En primer lugar, en el trabajo de campo constaté que las ideas de Gabriela Leite han resonado en los más variados oídos y mentes: desde trabajadoras sexuales de las clases sociales más humildes a intelectuales de diferentes áreas. Son muchos los individuos y organizaciones que han sido influenciados por su trabajo, resultado de décadas dedicadas a reivindicar los derechos de los trabajadores sexuales. En las reflexiones de estas mujeres escuché, más de una vez, el eco del pensamiento de Gabriela Leite acerca de una infinidad de temas: el derecho a no ser discriminada, el derecho al trabajo, el derecho a la ciudadanía, el derecho a la salud integral, entre otros temas. Además, todas fueron unánimes en enfatizar la necesidad de participar en la

creación de políticas públicas, en estrechar lazos con centros políticos locales, en acercarse y educar a la población y a la policía en el trato con la prostituta.¹⁷ Otro punto importante a ser destacado aquí es el impacto de la militancia en sus vidas. Al preguntarles sobre las consecuencias de la militancia en sus vidas diarias, afirmaron que el intercambio de experiencias con otras prostitutas militantes en los eventos, el contacto constante con estudiantes universitarios, investigadores en general y numerosos periodistas, son factores que han impactado su desarrollo personal. La vicepresidenta de la asociación resume muy bien esta cuestión: “Aumentó mi autoestima trabajar en la APROSMIG [...] mi trabajo es voluntario y lo hago por amor”.¹⁸ Otra trabajadora subrayó también cómo la militancia política y el apoyo de la APROSMIG ha impulsado a más trabajadoras sexuales en la región a solicitar la pensión alimentaria de los padres de sus hijos. En parte a causa del estigma social, tenían miedo de perder la custodia de sus hijos si reclamaban el apoyo financiero ante la justicia. Parte del trabajo de la APROSMIG es ofrecer orientación en este sentido y aclarar que, según las leyes brasileñas, *ser prostituta* no es un requisito para perder la custodia de un hijo. Por otra parte, en cuanto a los desafíos actuales y los planes para el futuro, el combate al estigma social sigue siendo la prioridad de las mujeres entrevistadas: “Hoy la vida de la prostituta mejoró mucho [...] pero aún somos muy estigmatizadas”.¹⁹ La mayoría de las trabajadoras entrevistadas por mí son, como he comentado anteriormente, de la APROSMIG. La APROSMIG forma parte de la Red Brasileña de Prostitutas creada por Gabriela Leite, pero opera de forma independiente en lo que se refiere a la organización y financiación. Forman parte de la APROSMIG prostitutas, abogados,

¹⁷ En 7 de agosto de 2015 estuve presente en una reunión entre la *Asociación de Prostitutas de Minas Gerais* (APROSMIG), un policial militar, la asociación de un barrio específico de la ciudad de Belo Horizonte y la secretaría local de derechos humanos. Organizada por la policía, la reunión tenía como objetivo promover el diálogo entre la asociación de prostitutas y la asociación del barrio, a fin de evitar represión y violencia policial hacia un grupo de prostitutas (en su mayoría travestis) que se posicionaban próximo a una región residencial de la ciudad. Cada grupo expuso su punto de vista sobre la situación con la mediación del comandante. La reunión fue tensa y las partes involucradas no pudieron llegar a un acuerdo que satisficiera a todos. Parte del conflicto se relacionaba al hecho de que las prostitutas presentes en la reunión entendían el reclamo presentado por las familias, pero afirmaban que no podían controlar las acciones de las colegas que no respetaban las reglas mínimas de profesionalismo. La presidente de la asociación de prostitutas intervino y afirmó que si hubiera una ley que protegiera los derechos laborales de los trabajadores sexuales, sería posible exigir una mejor conducta del cliente, por un lado, y denunciar la indisciplina de las colegas que infringían la ley, por el otro. Esto porque muchos de los actos ilícitos que ocurrían en la calle se debían, según ella, a la displicencia de individuos quienes—apoyado por la falta de legislación específica en relación a sus obligaciones como cliente—se sentían autorizados a dificultar la realización del trabajo de las prostitutas en condiciones adecuadas.

¹⁸ Entrevista a Laura M. do E. Santo llevada a cabo por Esther Teixeira, 31 julio 2015.

¹⁹ Entrevista a Cleuza M. Borges llevada a cabo por Esther Teixeira, 31 julio 2015.

sicólogos y estudiantes universitarios de diferentes áreas. Es importante mencionar que la APROSMIG es presidida por las prostitutas, y que los proyectos son coordinados por ellas con el apoyo logístico de otros profesionales. Entre los temas tratados por la asociación, se destacan el tráfico de personas, prevención del SIDA, violencia hacia las trabajadoras sexuales, entre otros. Estas acciones se enfocan en la comunidad local en la ciudad de Belo Horizonte y regiones cercanas en el estado de Minas Gerais.

En mayo de 2015, el proyecto “Enfrentando el tráfico de personas” de autoría de la APROSMIG fue financiado con 20.000 mil dólares para desarrollar acciones informativas a nivel local.²⁰ Entre los temas y acciones implementados, se destacan campañas informativas que buscan aclarar—tanto para la población general como para las prostitutas locales—la diferencia entre prostitución, tráfico de personas y explotación sexual. Estos proyectos me fueron explicados por María Aparecida Vieira, prostituta y presidente de la APROSMIG. Aparecida Vieira me concedió esta entrevista en el aeropuerto de la ciudad porque viajaba para Ecuador en las horas siguientes para participar de un encuentro latinoamericano de prostitutas. Allí, me explicaba las motivaciones del proyecto, en especial la diferencia entre tráfico de personas y prostitución. Según Vieira, en la percepción actual es muy común la utilización, sin distinción, de los términos “tráfico de personas” y “prostitución”, para referirse a situaciones que, según ella, deberían encuadrarse como explotación sexual o laboral. En nuestra conversación, Vieira explica la diferencia entre prostituta profesional y no profesional: no profesional es la prostituta que está en la profesión para vender drogas o robar. Estos individuos, afirma: “Acaban perjudicando a los profesionales [...] porque se tiene la impresión de que todos están allá para robar, y esto no es verdad. Con el trabajo de la asociación, estamos intentando filtrar los profesionales”.²¹

Durante nuestra entrevista, el nombre de Gabriela Leite surgió naturalmente. Hablábamos de las diferencias entre optar por “prostituta” o “trabajadora sexual”, y Vieira me dice que, a diferencia de Gabriela Leite, ella prefiere el término “trabajadora sexual” a “prostituta” porque, además de incluir a todas las categorías que trabajan en la industria, incorpora a profesionales de géneros distintos. Como fue afirmado anteriormente, la cuestión del nombre es un punto de divergencia notable que he observado entre el posicionamiento de Gabriela Leite y otras trabajadoras organizadas.

²⁰ Fundo Brasil. “Associação de Prostitutas (APROSMIG) de Minas Gerais: Prostituta, Direitos e Imigração”. Consultado 13 septiembre 2020, fundobrasil.org.br/projeto/associacao-de-prostitutas-de-minas-gerais-aprosmig-minas-gerais.

²¹ Entrevista a María Aparecida Vieira llevada a cabo por Esther Teixeira, 25 agosto 2015.

Todas las mujeres que entrevisté manifestaron su preferencia por los términos “profesional del sexo” o “trabajadora sexual”. Leite, a su vez, siempre defendió una postura diferente: “Nuestras colegas de América Latina consideran nuestro movimiento retrasado [...] porque nosotras [Brasil] todavía no hemos vencido el prejuicio y nos llamamos ‘prostitutas’. Yo pienso al revés, parece que cambiar el nombre es un pedido de disculpas” (2009, 158). Por cierto, al reflexionar sobre los diferentes rumbos que el movimiento de prostitutas ha tomado en Brasil, por ejemplo, observo algunas cuestiones importantes. En primer lugar, la diversificación de posturas y situaciones dentro del movimiento de prostitutas es una consecuencia natural de su crecimiento. Luego, al fin y al cabo, esas diferencias son positivas. Un ejemplo que ilustra bastante bien la diversificación del movimiento es la ascensión nacional de la trabajadora sexual y militante Monique Prada, autora del libro *Putafeminista* publicado en 2018.²² De forma independiente y apoyándose principalmente en las redes sociales, Prada viene destacándose en el contexto nacional de militancia, pero también en los medios de comunicación tradicionales. Entre sus acciones, Monique Prada estableció con otras trabajadoras sexuales la Central Única de Trabajadores y Trabajadoras Sexuales (CUTS). La CUTS fue creada en 2015 y surge como un canal adicional de militancia en el país al lado de la Red Brasileña de Prostitutas fundada por Gabriela Leite. En las palabras de Monique Prada, la CUTS nace para multiplicar la diversidad del movimiento y no para provocar divisiones internas:

La CUTS no es un contrapunto a nada. No viene para dividir, sino para sumarse a la lucha. No somos pioneros en un movimiento que ya cumple más de tres décadas de lucha en Brasil, tampoco queremos honores de innovadores. No se construye un futuro despreciando pasados. Sigamos adelante, con respeto, unión y coraje.²³

El fragmento de Monique Prada brinda la manera ideal de enmarcar esta discusión porque sus palabras dan la dimensión exacta del impacto de Gabriela Leite y la fuerza de su legado. Y además de explorar la importancia de Gabriela Leite para el movimiento de prostitutas brasileño y latinoamericano, se ha demostrado en este ensayo que la reflexión de las prostitutas organizadas debe ser vista, no como activismo, sino como una propuesta teórica que impacta las discusiones académicas sobre prostitución y feminismo, principalmente. Además, en el caso específico de Gabriela

²² La edición estadounidense del libro de Monique Prada fue publicada por Feminist Press con el título *Putafeminista: A Manifesto of Sex Worker Feminism* en 2025.

²³ Monique Prada, “Passinho à frente: a criação da CUTS”. *Mundo Invisível*, 4 diciembre 2015, <https://mundoinvisivel.org/cuts-novo-espaco-politico>.

Leite, destacó la importancia de su relato como un documento histórico sobre la formación del movimiento de prostitutas brasileño.

Aun así, a pesar de que en esta discusión se han examinado, principalmente, las reflexiones de trabajadoras sexuales que luchan por los derechos humanos y laborales de la categoría, es necesario recordar que dicha visión no es una unanimidad entre las mujeres que tienen o tuvieron experiencias en el universo de la prostitución. Por ejemplo, en *Ninguna mujer nace para puta*, libro construido en forma de diálogo/entrevista entre la boliviana María Galindo, una de las fundadoras de la organización feminista autónoma Mujeres Creando y la argentina Sonia Sánchez, quien estuvo, en sus propias palabras, en situación de prostitución, se habla del trabajo sexual como una identidad impuesta (Galindo y Sánchez 2007, 11-14). A diferencia de las reflexiones examinadas en este ensayo, tanto Galindo como Sánchez rechazan la idea de la prostitución como un trabajo. No obstante, independientemente de las diferencias ideológicas apuntadas al contrastar la posición de Sánchez y de las trabajadoras sexuales presentadas en esta reflexión, el objetivo central de este ensayo es reforzar que hay un conocimiento legítimo sobre la prostitución, compartido por las prostitutas, que debe de ser considerado en los espacios académicos de forma sistemática. Asimismo, lo importante a destacarse en esta reflexión, cuando se hace referencia a la colonización crítica del tema de la prostitución, es apuntar, por ejemplo, que la visión laboral de la prostitución—en oposición a la propuesta abolicionista defendida por Galindo y Sánchez—es un fenómeno que empieza a ganar más fuerza en Latinoamérica en las últimas décadas del siglo XX, en gran parte por el papel de prostitutas como Gabriela Leite.

Obras citadas

- Aimee, Rachel, Eliyanna Kaiser y Audacia Ray, eds. 2015. *\$pread: The Best of the Magazine That Illuminated the Sex Industry and Started a Media Revolution*. Nueva York: The Feminist Press at CUNY.
- Andreas, Peter y Joel Wallman. 2009. "Illicit Markets and Violence: What Is the Relationship?" *Crime, Law and Social Change* 52, 225–229.

- Barreto, Letícia. 2015. "Somos sujeitas políticas de nossa própria história": prostituição e feminismos em Belo Horizonte". Tesis doctoral, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Beverly, John. 1987. "Anatomía del testimonio". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 13, núm. 25, 7-16.
- _____. 1989. "The Margin at the Center: on *Testimonio* (Testimonial Narrative)". *Modern Fiction Studies* 35, núm. 1, 11-28.
- _____. 1993. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brooke, Meredith. 2012. "Sex, Work, and the Feminist Erasure of Class". *Signs* 38, núm. 1, 47-70.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso.
- Caetano, Marcio, Claudio Nascimento y Aleksandro Rodrigues. 2018. "Do caos re-emerge a força: AIDS e mobilização LGBT". En *História do Movimento LGBT no Brasil*, editado por James Green et al., 279-95. São Paulo: Alameda.
- Carvalho, Mario y Sérgio Carrara. 2013. "Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil". *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana* 14, 319-351.
- Curiel, Ochy. 2014. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 325-334. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ferman, Claudia. 2001. "Textual Truth, Historical Truth, and Media Truth: Everybody Speaks about the Menchúas". En *The Rigoberta Menchú Controversy*, editado por Aeruro Arias, 156-70. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Fonseca, Guido. 1982. *História da prostituição em São Paulo*. Sao Paulo: Resenha Universitária.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books.
- Galindo, María y Sonia Sánchez. 2007. *Ninguna mujer nace para puta*. Buenos Aires: Lavaca.
- Guider, Margaret Eletta. 1995. *Daughters of Rahab: Prostitution and the Church of Liberation in Brazil*. Minneapolis: Fortress Press.
- Huaytán, Eduardo. 2013. *La voz, el viento y la escritura: representación y memoria en los primeros testimonios de mujeres de Perú*. Lima: Universidad San Ignacio de Loyola.
- Jeffreys, Sheila. 2009. *The Industrial Vagina*. Londres: Routledge.

- Kulick, Don. 1998. *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: Chicago University Press.
- Leite, Gabriela. 1992. *Eu, mulher da vida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos,
- _____. 2009. *Filha, mãe avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- _____. 2012. “Coluna da Gabi.” *Beijo da Rua*, no. 20, abr. 2012, p. 36. Publicado por Davida – Prostituição, Direitos Civis, Saúde, https://www.nswp.org/sites/default/files/beijo%20abril%20grafica_0.pdf.
- _____. 2024. *Daughter, Mother, Grandmother, and Whore: The Story of a Woman Who Decided to Be a Puta*. Trad. Meg Weeks, prólogo de Carol Leigh, introducción de Laura Rebecca Murray, Esther Teixeira, and Meg Weeks, Duke University Press.
- Lenz, Flavio. 2008. *Daspu: a moda sem vergonha*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- _____. 2014. “Gabriela Leite, prostituta que viveu e promoveu a liberdade”. *Revista em Pauta: teoria social e realidade contemporânea* 34, 209-215.
- MacKinnon, Catharine. 1982. “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”. *Signs* 7, núm. 3, 515-555.
- Mello, Andreia. 2014. “Prostituição, gênero e direitos: noções e tensões nas relações entre prostitutas e Pastoral da Mulher Marginalizada”. Tesis doctoral, Universidade Estadual de Campinas.
- Moira, Amara. 2019. “A prostituição como trincheira trans”. *Contraste* 6, 114-119.
- Nucci, Guilherme de Souza. 2014. *Prostituição, lenocínio e tráfico de pessoas: aspectos constitucionais e penais*. Sao Paulo: Thomson Reuters Revista dos Tribunais.
- Pratt, Mary Louise. 2001. “I, Rigoberta Menchú and the Culture of Wars”. En *The Rigoberta Menchú Controversy*, editado por Arturo Arias, 29-48. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Quinet, Kenna. 2011. “Prostitutes as Victims of Serial Homicide Trends and Case Characteristics, 1970-2009”. *Homicide Studies* 15, núm. 1, 74-100.
- Rubin, Gayle. 1975 “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”. En *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna Reiter, 157-209. Nueva York: Monthly Review Press.
- Siqueira, Indianara A. 2016. “Prefácio”. En *E se eu fosse puta*, por Amara Moira, 10-12. Sao Paulo: Hoo.
- Vieira, Helena e Yuri Fraccaroli. 2018. “Violências e dissidências: um breve olhar às experiências de repressão e resistência das travestis durante a ditadura militar e

os primeiros anos da democracia”. En *História do Movimento LGBT no Brasil*, editado por James Green et al., 357-377. Sao Pauli: Alameda.