

# Exploração ou gratidão? Patronagem íntima e a gramática moral das trocas sexuais econômicas entre jovens curtidoras e europeus mais velhos, expatriados, em Maputo – Moçambique\*

Christian Groes-Green\*\*

## Resumo

Neste artigo exploro uma categoria particular de mulheres inserida em sistemas de intercâmbio locais assim como na paisagem urbana transnacional de trocas íntimas. As curtidoras em Maputo mostram o poder do erotismo feminino e como ele se conecta com o parentesco, as dinâmicas de gênero e as moralidades de intercâmbio. Baseando-me na produção feminista pós-colonial amplio os marcos de análise existentes considerando como as trocas sexuais e econômicas das curtidoras com os homens nunca estão completamente divorciadas de obrigações morais com as mulheres integrantes de suas redes de parentesco assim como caracterizadas por economias morais divergentes e convergentes nos encontros íntimos entre mulheres jovens e homens europeus mais velhos.

**Palavras-chave:** Gênero, Poder, Parentesco, Sexualidade, Intercâmbio, África Urbana.

---

\* Recebido para publicação em 19 de fevereiro de 2016, aceito em 23 de março de 2016. Tradução: Felipe Benedet Maureira. Revisão: Adriana Piscitelli.

\*\* Professor Associado, Departamento de Cultura e Identidade, Universidade Roskilde, Roskilde, Dinamarca. [cgroes@ruc.dk](mailto:cgroes@ruc.dk)

Os discursos acadêmicos têm frequentemente retratado as mulheres em relações sexuais transacionais como vítimas impotentes e vulneráveis das desigualdades econômicas e do privilégio patriarcal. No entanto, numa produção mais recente, um crescente número de pesquisadores tem mostrado como a escolha das mulheres em engajar-se em relações de sexo transacional e intergeracional também pode ser parte de uma estratégia econômica em campos de jogo desiguais (Cole, 2010; Kaufman; Stavrou, 2004; Leclerc-Madlala, 2003; Mills; Ssewakiryanga, 2005; Newell, 2009). Com este artigo, contribuo com essa problematização teórica, explorando como opera uma categoria particular de jovens mulheres nos sistemas de trocas locais e numa paisagem urbana e transnacional de transações íntimas. O que as curtidoras em Maputo iluminam e o que antropólogos talvez não têm suficientemente entendido a respeito do sexo transacional é o poder do erotismo feminino e como esse poder conecta-se com o parentesco, dinâmicas de gênero e moralidades de intercâmbio. Baseando-me em perspectivas feministas pós-coloniais, amplio os marcos de análise existentes ao considerar como as trocas sexuais e econômicas das curtidoras com os homens nunca estão completamente separadas da moral e das obrigações com o setor feminino do parentesco, e mostrando como esses intercâmbios estão caracterizados por economias morais convergentes e divergentes no encontro íntimo entre jovens mulheres e homens europeus mais velhos. As curtidoras e suas trocas com homens brancos podem informar nossa compreensão sobre gênero, poder, parentesco, sexualidade e intercâmbio no contexto urbano da África e podem também ampliar os debates sobre sexo transacional e economias sexuais na antropologia e em disciplinas afins (Cole, 2004; Cornwall, 2002; Haram, 2004; Hunter, 2002, 2007; Leclerc-Madlala, 2003; Luke, 2003; Maganja et al., 2007; Newell, 2009; Swidler; Watkins, 2007; Wojcicki, 2002). Ao mesmo tempo, eu também quero trazer à tona os parceiros dessas mulheres, os patrocinadores, que até agora têm recebido pouca atenção da literatura especializada.

Este artigo discute a gramática moral dessas trocas íntimas observando como as percepções dos homens expatriados e das mulheres moçambicanas revelam diferentes moralidades, no que diz respeito a dar e receber presentes materiais e afetivos, como dinheiro, bens de consumo, cuidado, amor, sexo e companhia. Gostaria de salientar três eixos de argumentação, que se interconectam: primeiro, afirmo que as moralidades da troca que encontrei entre as curtidoras podem ser entendidas diante de noções de prerrogativas e valor das mulheres, destacando poderes e direitos reprodutivos, sexuais e cosmológicos. Mostro depois como as noções dos homens expatriados relativas aos intercâmbios íntimos diferem daquelas das mulheres, uma vez que eles consideram o apoio monetário dado a elas como exploração ou prostituição ou como parte de uma obrigação de apoiar as mulheres africanas pobres. Em segundo lugar, argumento que as curtidoras negociam essas moralidades de intercâmbio por meio de “patronagem íntima”, envolvendo laços assimétricos e formas do que Erving Goffman (1959) chamou de “gerenciamento de impressões”. Em terceiro lugar, afirmo que as moralidades de intercâmbios nessas relações podem ser vistas como um microcosmos que ilustra um embate global mais amplo entre moralidades de ajuda para o desenvolvimento por parte de doadores ocidentais e concepções locais de ajuda e obrigações no sul global. Como parte disso, levo em conta as circulações na economia sexual, considerando porque os intercâmbios sexuais/monetários são, possivelmente, mais aceitos do que em muitos contextos ocidentais e europeus.

### **Trabalho de campo: estudos íntimos, lugares no campo e informantes chave**

Os dados apresentados neste artigo estão baseados em 18 meses de pesquisa antropológica conduzida entre março de 2007 e dezembro de 2011. As principais ferramentas etnográficas utilizadas foram entrevistas individuais e a observação participante acompanhando jovens de 16 a 28 anos, bem como seus familiares

e parceiros sexuais. O foco original de minha pesquisa foram as culturas sexuais, as relações de gênero e a prevenção da AIDS entre estudantes do ensino médio vindos de grupos marcados pela pobreza. No entanto, conforme passava mais tempo com as mulheres jovens, percebi como eram recorrentes os temas da sedução dos patrocinadores e fazer sexo por dinheiro. Essa proeminência me instigou a explorar em profundidade as dinâmicas de poder das práticas sexuais das mulheres e as respostas de seus parceiros homens, homens mais velhos, predominantemente brancos e ricos.

Neste artigo, considero os dados obtidos com 20 jovens mulheres que se autoidentificaram como curtidoras, mas também considero aqui conversas informais com dez membros das famílias dessas jovens e com 14 patrocinadores brancos. Os familiares incluem mães, tias, irmãs e alguns homens, que me proporcionaram um valioso conhecimento sobre informações sobre as relações intergeracionais e estruturas de parentesco. Os patrocinadores com que falei vinham de Portugal, Itália, Alemanha, Espanha, França, Inglaterra, Estados Unidos, Irlanda, Holanda e países da Escandinávia. Eles eram homens de negócios, empreendedores, consultores, ou empregados pelas indústrias do desenvolvimento como funcionários das Nações Unidas ou Organizações não-governamentais (ONGs). Eles eram bastante representativos da “comunidade de expatriados” de Maputo. Um grupo de “imigrantes altamente privilegiados” (Fetcher; Walsh, 2010) que viviam nas regiões mais caras da cidade e frequentemente residiam nesses locais por um longo período de tempo. Aproximadamente metade dos patrocinadores era de solteiros, um terço deles era de casados em seus países de origem e alguns deles viviam com suas esposas em Maputo. Para além de manterem relações sexuais transacionais com mulheres locais, esses migrantes privilegiados também partilhavam um estilo de vida noturna, visitando bares, cafés e ambientes culturais diversos nas partes mais requintadas da cidade. Eu conheci e conversei com esses patrocinadores nesses locais de sociabilidade, nos quais eu ouvi as narrativas de suas aventuras sexuais, amor, desejo e

frustração. A maior parte deles tinha entre 40 e 65 anos de idade, mas também encontrei patrocinadores mais jovens que eram estudantes, turistas e voluntários de alguma ONG em Maputo.

Alcançar uma relação de proximidade que possibilite confidências sobre assuntos tão íntimos pode ser um desafio que consome muito tempo e implica uma interação social prolongada e um grande engajamento pessoal (Groes-Green, 2009b). Para me tornar respeitado entre as curtidoras e “arranhar” o significado mais profundo do cotidiano dessas jovens, aprendi português moçambicano, as gírias da juventude e o básico Changana – a língua materna dos meus informantes bilíngues. Após ter construído uma relação de confiança com essas jovens mulheres, me foi permitido participar da vida social dos bairros e das famílias e acompanhá-las enquanto se aventuravam na pulsante vida noturna da cidade para encontrar homens. No começo, as curtidoras me olhavam como um homem branco estranho, que fazia questões constrangedoras e que, para seu desagrado, se recusava a participar das festas e bebedeiras. Mais tarde, tentei quebrar as barreiras estruturais do trabalho de campo no que diz respeito a raça, gênero e classe, participando de uma variedade de atividades sociais e festivas junto delas (Groes-Green, 2012). Como resultado, me transformei de um observador distante naquilo que elas descreviam como um “irmão”, uma expressão que se refere tanto à minha idade mais madura quanto à confiança que depositaram em mim quando discutíamos questões relacionadas a amor, dinheiro e relacionamentos. Meu papel amplamente assexual evitou que elas me vissem como um namorado possível, e, por consequência, eu não era visto como uma ameaça para a família e para seus parceiros. Eu era, assim, capaz de participar em primeira mão dos dramas vividos na rede social mais ampla de patrocinadores, namorados e parentes. Aprender expressões changana para sexo, amor e espíritos ancestrais também serviu como uma entrada para discussões mais diretas (Groes-Green, 2011; Groes-Green; Barret; Izugbara, 2011).

Durante diferentes períodos de trabalho de campo, em diferentes locais e com vários interlocutores, segui uma orientação

simples: procurei identificar e traçar padrões básicos de troca entre os principais atores da economia sexual de Maputo, e tentei entender esses padrões usando teorias consistentes com as visões de mundo de meus interlocutores. Privilegiar seus pontos de vista e observar as interações diárias nas famílias e nos dramas noturnos foi conduzindo a resultados que desafiaram alguns dos meus pressupostos de pesquisa. As teorias convencionais da subordinação feminina, da prostituição e da mercantilização na África falharam para dar conta de minhas descobertas. Ao invés disso, comecei a analisar gênero, poder e trocas sexuais através das perspectivas feministas pós-coloniais acerca do parentesco, do poder das mulheres e da economia política.

### **A economia política das transformações de gênero e sexo**

Para entender o sexo transacional em Maputo hoje, primeiramente precisamos observar como as mudanças na política econômica têm transformado profundamente as percepções das pessoas e suas práticas relacionadas a sexo, gênero e vida familiar. Os efeitos devastadores das reformas neoliberais no Moçambique pós-socialista têm sido amplamente descritos, e não existe dúvida sobre os grandes impactos culturais e financeiros da globalização na cidade. A implementação governamental de programas de ajuste estrutural, impostos pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) desde os anos 1980, e as subsequentes privatizações têm levado ao aumento da pobreza urbana e à elevação das taxas de desemprego entre jovens na cidade. O registro do aumento de jovens mulheres que se engajam no sexo transacional em Maputo pode, ao menos em parte, ser atribuído a essas mudanças.

Nas áreas urbanas empobrecidas, muitos homens adultos não podem mais prover a família e os homens jovens não são capazes de poupar para pagar o preço do dote de suas noivas (*lobolo*) e se casar do “modo tradicional”. Essa perda de poder de pais e maridos potenciais afeta as mulheres jovens de duas maneiras centrais. Como os homens jovens são, cada vez mais, incapazes de adequar-se ao ideal de provedor, encontram

dificuldades em convencer uma noiva e seus parentes de que serão capazes de mantê-la financeiramente a longo prazo (Granjeo, 2005). Consequentemente, algumas vezes as mulheres abandonam os namorados pobres de sua faixa etária para buscar homens melhor estabelecidos que possam ser provedores, como amantes ou futuros maridos. Além disso, a ausência de um provedor homem na família torna necessário que a mãe e também as filhas se engajem, junto da parentela masculina, nas atividades de geração de renda fora de casa, geralmente como vendedores ambulantes (Agadjanian, 2005). Desse modo, incapazes de encontrar um noivo financeiramente estável nos subúrbios e tentando garantir renda para a família, muitas jovens mulheres se mudam para a cidade em busca de trabalho, educação e, parceiros que estejam bem de vida. No entanto, quando elas se dão conta de que os trabalhos formais são quase inexistentes, que trabalhar como vendedoras ambulantes é uma atividade tediosa e com pouco lucro, que a educação não leva necessariamente à obtenção de trabalhos, elas têm poucas alternativas, além de aproximar-se de pessoas que têm à sua disposição dinheiro em mãos: patrocinadores brancos ou locais que se divertem em bares, restaurantes e shoppings no centro da cidade. A transição do socialismo para uma economia neoliberal baseada em ajuda e investimento estrangeiros também abriu caminho para uma crescente classe média moçambicana e a chegada de uma leva de homens europeus relativamente abastados. O crescimento econômico não diminuiu substancialmente a pobreza, na verdade, ampliou a distância entre pobres e ricos em Moçambique (Hanlon, 2010) e, como resultado, os homens moçambicanos pobres estão em desvantagem econômica na competição pelas mesmas mulheres. Ironicamente, essa reconfiguração estrutural de gênero, classe e raça, possibilitou a saída da pobreza a uma pequena porcentagem de mulheres que decidiram se tornar curtidoras. Elas têm melhor chance do que seus concidadãos homens de alcançar mobilidade social ao utilizarem seus recursos eróticos na próspera economia do sexo. Isso se deve, em parte, às demandas de sexo com mulheres mais jovens por parte de homens ricos e ao ideal

masculino dominante de sustentar diversas namoradas. Mas, como mostro, também está associado à utilização que as mulheres fazem dos seus poderes eróticos para extrair dinheiro dos homens. Os homens jovens pobres, ao contrário, desempregados e com perda de poderes masculinos são procrastinados por elas. No passado, esses homens jovens teriam ido a trabalhar nas minas da África do Sul ou obtido emprego em alguma das fábricas de propriedade do Estado, mas esse tempo já passou e, como mostro aqui, nesses tempos neoliberais esses homens acabam sendo beneficiários dos ingressos das curtidoras.

### **Curtidoras e patrocinadores na economia sexual de Maputo**

Como consequência dessas mudanças, há um aumento de mulheres jovens caminhando no centro da cidade, distantes de suas casas e vizinhanças nos subúrbios e longe dos olhos de suas famílias. Esse aumento na mobilidade, vinculado ao seu papel como vendedoras ambulantes e provedoras, é uma das pré-condições básicas da expansão da economia sexual, como Mark Hunter (2007) também observou na África do Sul. Como vendedoras ambulantes, as curtidoras se tornaram um grupo social cada vez mais visível na paisagem urbana de Maputo. Como um grupo social e categoria, as curtidoras foram primeiramente descritas por Kate Hawkins et al. (2009) como mulheres que intencionalmente saíam para encontrar homens e engajar-se no sexo transacional. Além de ser uma expressão coloquial entre jovens que designa aqueles que “aproveitam a vida” e trocam sexo por dinheiro, a origem do termo curtidora não é clara. Meus informantes têm me dito que a palavra tem sido utilizada por, pelo menos, uma década, mas seu significado transita entre “se divertir” e “fazer sexo por dinheiro”. Em termos mais amplos, essa categoria também parece ser produto de uma cidade globalizada, cada vez mais definida por uma vida noturna transnacional e vibrante, e pelo consumo público de comidas, bebidas, moda, música, entretenimento e de um conjunto de elementos que apelam ao erotismo. A maioria das curtidoras vive



em subúrbios e periferias pobres, outras migram para a cidade de áreas rurais na província de Maputo ou de províncias mais ao norte. À noite, quando os cafés, bares e discotecas abrem, elas tomam um micro-ônibus local – “chapa” –, em direção à cidade e caminham de lugar em lugar com outras curtidoras procurando patrocinadores atraentes e abastados.

Muitas famílias se opõem à ideia de suas filhas saírem para encontrar homens à noite e nos finais de semana. Por essa razão, as mulheres jovens geralmente mantêm suas atividades amorosas na cidade durante a semana como um segredo, dizendo que elas estão dormindo na casa de uma amiga, trabalhando mais horas ou ficando na escola até mais tarde. Ainda assim, como mostro, apesar da preocupação das famílias com a respeitabilidade de suas filhas, elas tendem a aceitar as desculpas e ignorar sinais de que estão dormindo com estrangeiros. No entanto, essa aceitação frequentemente depende da disposição das curtidoras de trazer presentes e dinheiro para a casa. Aquelas que têm patrocinadores estáveis, geralmente se encontram para fazer sexo com eles em locais que estão fora dos circuitos cotidianos, como hotéis, resorts ou propriedades desses homens, a fim de evitar que vizinhos e familiares os vejam.

Os benefícios de ter um patrocinador incluem acesso a bens antes inacessíveis como roupas na moda, celulares e dinheiro para gastar em casas noturnas. Algumas curtidoras têm a oportunidade de viajar com seus parceiros para países ricos. Contam-se histórias de mulheres que se mudaram para a Europa com seus parceiros, como amantes, esposas ou trabalhadoras do sexo e que voltaram com dinheiro e uma boa educação, mas também existem histórias de abuso, solidão e desilusão. Muitas curtidoras negociam com seus homens um pagamento mensal – “mesada”, que é transferida para suas contas bancárias para que possam usufruir desse dinheiro como bem entenderem. Uma curtidora pedia para seu patrocinador um pagamento extra quando ele viajava para a África do Sul em negócios ou visitava sua família na Europa. A mesada varia de \$200,00 à \$3.000,00, dependendo do número de parceiros e da estabilidade do relacionamento. No caso de

encontros de uma noite ou sexo casual ou relacionamentos casuais, as curtidoras cobram pagamento a cada encontro sexual, ou convencem seus parceiros a pagar despesas como medicamentos para um parente doente, taxas escolares ou um novo vestido. As vinculações sexuais com homens brancos são frequentemente mais lucrativas do que aquelas com moçambicanos ricos, mas algumas mulheres têm relacionamentos com homens em ambos os grupos. Como um grupo social, as curtidoras com frequência se distinguem de outras mulheres que elas chamam de prostitutas, vagabundas ou putas, como das mulheres pobres que não tem patrocinador. As curtidoras dizem que as prostitutas que trabalham em bordéis ou nas ruas “não podem escolher com quem querem ficar”. Ao contrário, as curtidoras descrevem a si mesmas como “mulheres de classe” que adoram a excitação da vida noturna e os homens e que percebem o que fazem como uma escolha de vida e não, como costumam dizer, consequência de “necessidade ou ganância”. Ao mesmo tempo, elas se distanciam das mulheres na sua rede que não têm um homem provedor – criticando-as por não serem inteligentes ou atraentes o suficiente para seduzir um homem que as sustente com dinheiro. Apesar da tendência de se identificarem em oposição a outras categorias sociais de mulheres, não percebi fronteiras claras entre essas categorias. De fato, algumas informantes atravessam múltiplas categorias, trocando de posições entre trabalhadora do sexo e curtidora, ou ainda ficando fora da economia sexual para estudar ou ficar com um namorado. Certamente, o número de curtidoras frequentando clubes noturnos e bares é muito maior do que o número de trabalhadoras sexuais que vendem seus serviços nas ruas ou em clubes de strip-tease em áreas *barra-pesada* do centro da cidade. O que elas têm em comum com as trabalhadoras do sexo ou com mulheres envolvidas em relações amorosas mais “normais”, é participar em sistemas de intercâmbios nos quais sexo e dinheiro são objetos de intercâmbio.

Em todos os lugares da capital moçambicana é possível ver essas mulheres jovens se divertindo com homens brancos

expatriados que trabalham na cidade como trabalhadores do desenvolvimento de ONGs ou das Nações Unidas, como diplomatas ou homens de negócios fazendo dinheiro nos setores da mineração e na indústria turística em alta do país. As curtidoras chamam esses homens de seus patrocinadores porque eles as presenteiam com roupas da moda, jantares, bebidas e apoio financeiro. Esses relacionamentos são normalmente casuais e temporários, mas, algumas vezes, levam a romance e casamento, e algumas vezes abrem caminho para a mobilidade social e a migração para os países desses homens na Europa ou nos Estados Unidos. A economia sexual de Maputo e as trocas entre as curtidoras e patrocinadores incluem uma variedade de objetos, gestos e práticas corporais, e interações entre corpos e materialidades. A cena íntima em Maputo, onde estrangeiros e locais se encontram e se aproximam sexualmente, os “espaços quentes”, podemos dizer, consistem em restaurantes, bares, casas noturnas, shoppings, ruas, parques, a praia e hotéis – todos localizados nas áreas centrais da cidade. Nesses “espaços quentes”, existe uma circulação de contato visual, gestos corporais e flerte: jovens mulheres enviam bilhetinhos aos homens mais velhos e passam próximas deles, tocando-os com seus quadris e cabelos ondulados; italianos mais velhos enviam drinques e sopram beijinhos em retorno; juntos dançam e conversam durante horas; na hora de ir embora, os expatriados oferecem às mulheres uma carona para casa em seus carros “4x4”; há ainda mulheres paradas na esquina discutindo como conseguir seduzir o rico e atraente alemão parado na loja de sorvetes.

### **A gramática moral do sexo transacional**

Durante meu trabalho de campo, alguns expatriados condenavam os casos entre homens europeus e as mulheres locais porque, como eles diziam, “o dinheiro envolvido claramente mostra que isso é prostituição e exploração de mulheres pobres”. Outros expatriados pensavam que essa era uma boa maneira de se integrar à sociedade de forma mais ampla, e muitos homens

expatriados adoravam essas mulheres por seu visual e beleza exóticos e queriam ajudá-las financeiramente. As curtidoras quase sempre tinham uma perspectiva diferente. Elas falavam sobre dinheiro e presentes recebidos dos expatriados como prova de gratidão, apoio, amor, ou explicavam a generosidade dos homens como um efeito de seu charme e poder de sedução (Groes-Green, 2013). As curtidoras eram muito claras acerca do que esperam dos homens mais ricos. Serem patrocinadas era justificado, especialmente quando se tratava de homens mais ricos, como uma obrigação de dar àqueles que têm menos. Como Percina, de 24 anos, que namorava Enrique, um espanhol de 51 anos, me explicou: “quando ele tem [dinheiro], o homem deve pagar a mulher que não tem nada. Ele não pode guardar tudo só pra ele”. A ideia de que homens com dinheiro devem prover financeiramente as mulheres, dentro e fora da economia do sexo, era amplamente disseminada. As curtidoras tratam esses homens orgulhosamente como seus patrocinadores. Mas eu me dei conta de que essa lógica se aplica, em algum grau, a todas as relações íntimas e trocas sexuais/materiais, desde trocas em contextos semi-profissionais de trabalhadoras do sexo a relações entre amantes e, até mesmo, em casamentos: os homens com dinheiro são obrigados a redistribuir sua riqueza para parceiros íntimos, especialmente, mulheres jovens e pobres (Swidler; Watkins, 2007).

Para ilustrar essa lógica de trocas íntimas entre casais e os desentendimentos que ocorrem, vejamos o caso de Mariana, uma mulher dos subúrbios, de 24 anos. Mariana me explicou como ela e seu patrocinador, um português de 56 anos, tiveram uma discussão sobre dinheiro. Ela me falou como ele ficou raivoso quando certo dia ela pediu a ele que comprasse um par de sapatos caros. Segundo Mariana, ele reagiu dizendo: “Olha, não se comporte como uma puta comigo. Não tire vantagem de mim!”. Mariana ficou muito ofendida: “Por que ele não pode me dar esse presente e ser gentil? Depois de tudo que eu dou para ele?”. Pensando sobre quem tirava vantagem de quem, eu perguntei a uma amiga sueca, em Maputo, sobre o que ela pensava. Ela disse: “Obviamente, o homem mais velho está

explorando ela”. Eu perguntei “Como assim?”. “Bem, ele está basicamente a comprando, ele a força a fazer sexo com ele, pagando para que ela fique com ele”. Uma semana depois, Mariana veio conversar comigo em um restaurante onde eu estava escrevendo meu diário de campo. Quase chorando, ela me falou sobre outro homem que encontrou. “Fui pra casa com esse alemão, Hans... ele parecia bem legal. Ele tem um apartamento lindo com vista pro mar. Fizemos sexo, mas na manhã do dia seguinte, ele me pediu para eu ir embora... Assim, desse jeito. Me senti muito mal, ele nem mesmo me deu alguma coisa!”. Eu perguntei, “Como o quê?”. “Bem, ele podia ter me dado um presente, me mostrado que ele gostava de mim, que tinha sido bom!”, disse ela. “Você quer dizer dinheiro?” perguntei e Mariana respondeu, “Sim, só para mostrar que ele se importava. Em vez disso, senti que ele não gostava nem um pouco de mim. Eu me senti abusada. Ele só me usou para sexo e não me deu nada em troca. Ele me usou e jogou fora no dia seguinte, como um brinquedo. Se ele fosse um cara legal, ele teria me ajudado, sabe? Sabendo da minha situação, não é?”.

Como podemos ver, a experiência de Mariana aponta para duas noções opostas de prostituição, exploração e gratidão. Enquanto muitos homens veem o pagamento de sexo em dinheiro ou em presentes como um sinal de prostituição, “compra de mulheres”, “compra de corpos”, muitas *curtidoras* acreditam que não dar dinheiro a uma mulher com quem teve relações sexuais é, na verdade, uma forma de exploração, pois, esses homens não estão demonstrando sua gratidão e não estão lhes oferecendo aquilo que esperam e merecem. Presentes afetivos, palavras carinhosas, beijos e carícias sexuais de um homem não contam tanto quanto presenteá-las com algo material, que possa oferecer à *curtidora* algum benefício para além do encontro sexual, como roupas bonitas, um telefone, dinheiro para uma festa de aniversário, para viajar, para sustentar seus filhos e parentes. Essas visões conflitantes das trocas sexuais e financeiras entre expatriados e *curtidoras* são negociadas por meio do que eu chamo de “patronagem íntima”, uma lógica que garante a

convergência dos interesses do casal em um acordo comum. Essa lógica acaba se desenvolvendo gradualmente em uma relação de amantes, na qual ambas as partes substituem noções de exploração e prostituição por narrativas e noções mais positivas. A “patronagem íntima” requer um maior grau de “gerenciamento de impressões” (Goffman, 1959), segredo e interpretação de papéis, especialmente por parte das *curtidoras*. O denominador comum da “patronagem íntima” é a ideia de justiça em “ajudar os necessitados”, no sentido de que é apropriado para pessoas que têm capacidade financeira e recursos dar suporte material para parceiras íntimas que dele precisam, e isso é moralmente justificado. Para além de partilharem essa noção moral, as mulheres moçambicanas e os homens ocidentais geralmente têm explicações bastante diversas da lógica das trocas. Enquanto as mulheres veem receber dinheiro de homens abastados como seu direito “como mulheres, como sendo mais pobres e parceiras íntimas”, os homens veem nos presentes para as *curtidoras* a expressão de uma moral e responsabilidade ética, não como um dever de homens, ricos ou ocidentais, mas como *agentes morais* dando ajuda a mulheres negras despossuídas numa África pobre e esquecida, com quem eles partilham relações íntimas.

Algumas mulheres explicam o direito de receber presentes e dinheiro como resultado do fato de que as mulheres são mais valiosas do que homens, apontando para o costume do dote como uma tradição marcada por gênero. Na sua interpretação, o dote transferido da família do noivo para a família da noiva é um ato de compensação pela perda de uma mulher, de seu valor reprodutivo e cosmológico na família, e não, como alguns podem argumentar, um ato de “vender” as filhas para a família do marido. Elas argumentavam que as prerrogativas das mulheres estão vinculadas a seu valor como mães dando a vida às próximas gerações que, assim, têm um papel mais central no mundo dos espíritos ancestrais do que os homens. No entanto, as *curtidoras* frequentemente se dão conta que os homens brancos expatriados não veem os presentes como resposta ao seu valor, mas como uma ação de altruísmo e benevolência. Assim, as mulheres

rapidamente encontram um modo de se adaptar ao papel de africanas pobres, desprovidas e abusadas que os homens expatriados imaginam ajudar. Por exemplo, as mulheres, frequentemente, escondem o fato de guardar dinheiro no banco; de que recebem algum tipo de apoio de um tio abastado; de que têm um trabalho em tempo parcial; ou ainda, de que têm outro patrocinador ou às vezes vários outros patrocinadores. De modo geral, elas escondem o fato de terem outras fontes de renda. Além disso, ao invés de pedir dinheiro diretamente aos seus patrocinadores, as *curtidoras*, frequentemente, contavam a esses homens duras histórias de infância, fome na família ou ausência de pais e parentes para sustentá-las. Por exemplo, elas preferem dizer aos homens que têm uma tia doente que precisa de remédios para sobreviver ou expressam sua frustração acerca das dificuldades de pagar suas taxas escolares. Esse roteiro, bastante comum, cria nos homens expatriados uma autoimagem de salvadores benevolentes, ajudando os doentes, os pobres e os que têm pouca educação – uma imagem que prevalece entre a maioria dos expatriados em Maputo. E de fato, grande parte desses expatriados me disse que eles se mudaram para Moçambique no intuito de trabalhar no setor de desenvolvimento com a intenção de “ajudar os locais”. As *curtidoras* sabem da necessidade de apresentar suas carências como parte do gerenciamento de impressões (Goffman, 1959). No entanto, se elas não forem cuidadosas podem falhar no gerenciamento das impressões com esses homens expatriados. Em alguns casos, quando eles descobrem que as *curtidoras* têm exagerado acerca da falta de renda e pobreza na infância, eu os ouvi acusando as mulheres de serem manipuladoras, e até mesmo não merecedoras de seu apoio. Algumas vezes, esses homens podem até terminar o relacionamento e deixar de provê-las economicamente. Por essa razão, as *curtidoras* são particularmente táticas no esforço de ocultar certas partes de suas vidas e seu passado. Assim, elas evitam dar aos homens uma versão de sua história de vida que poderia diminuir sua generosidade e o desejo de lhes apoiar. Não só elas escondem suas fontes de renda alternativas, como também

escondem seus gastos e desejos por luxo e noitadas. Isso é muito importante quando, por exemplo, negociam o valor das mesadas com seus patrocinadores, o que simboliza, segundo as *curtidoras*, um relacionamento mais sério.

Muitos homens expatriados experimentam uma certa ansiedade devido ao seu papel de único provedor, mas eles também expressam um sentimento de obrigação profundo. Ser a única fonte de renda de suas parceiras permite que eles decidam sobre como elas usam o dinheiro? Eles frequentemente se percebem como conselheiros morais, mas não costumam persuadir as mulheres a usar de maneira mais cuidadosa e de investir na educação, em uma loja ou poupar para o futuro – conselhos considerados bons, que assegurariam que sua parceira saísse da pobreza e se tornasse uma mulher educada e moderna. Isso deve ser considerado no pano de fundo da autoimagem do europeu como uma pessoa obrigada a iluminar e guiar africanos pobres e subdesenvolvidos, uma autoimagem parcialmente baseada na herança missionária do *ethos* de tempos coloniais, civilizando pessoas ditas primitivas, vista tanto como o fardo do homem branco e, mais recentemente, como ética do desenvolvimento, no qual a Europa tem por séculos se imaginado tendo o dever moral de auxiliar no desenvolvimento da África. Assim como a ajuda para o desenvolvimento, a ajuda pessoal às *curtidoras* não é geralmente considerada como respondendo a uma demanda, a um intercâmbio, ou a um direito. Na autoimagem de muitos homens europeus, ajudar africanos é um imperativo moral da Europa como grande benfeitor. Muitos homens europeus expatriados, argumento, tornam-se extensões personalizadas dessa lógica diante das *curtidoras*. Como me confidenciou um holandês de 54 anos, quando perguntei a ele por que ele continuava ajudando financeiramente sua namorada, respondendo: “Letícia é meu projeto pessoal de desenvolvimento”.

Considerando as trocas sexuais guiadas pela mesma lógica da relação patrão-cliente, Swidler e Watkins (2007) argumentam que a redistribuição de recursos por meio de relacionamentos



sexuais não é apenas uma questão de satisfação sexual. Trata-se também de manter boas relações e ser respeitado na sociedade. Patrocinar mulheres jovens é aplaudido, percebido como moralmente bom e compensador, o contrário do que seria um homem mais velho e rico que mantém o dinheiro para si mesmo, guardando seus recursos, ou que “come sozinho”; como diz o ditado Malawi: ele é vulnerável a fofoca e bruxaria (Swidler; Watkins, 2007). Em Maputo, prevalecem noções similares, algumas vezes de maneira vulgarizada, como numa canção popular chamada “Patrão é patrão”, da estrela musical local MC Roger, na qual, mulheres jovens são incitadas a serem mais gratas pelo que recebem de homens ricos. Apesar de eu ter encontrado essas noções entre os patrocinadores moçambicanos, comecei a notar o quanto homens europeus expatriados também partilhavam essa ideia que riqueza conduz a obrigações em relação às suas amantes. As *curtidoras* também nutrem esse “imperativo da ajuda” nos seus amantes brancos ao explicar como seu amor e desejo sexual é determinado pela disposição do homem de contribuir financeiramente. “Se ele realmente me ama, ele também vai me ajudar”, disse uma mulher. Acrescenta-se aí o fato de que muitos dos homens expatriados trabalham com organizações de desenvolvimento, embaixadas ou nas nações unidas e falam sobre eles mesmos como benfeitores indo para Moçambique para “salvar a África” e “erradicar a pobreza”. Sentado em um bar a noite, eu escutei dois trabalhadores de desenvolvimento britânicos, convencendo um ao outro que sustentar suas amantes e suas famílias, era um grande sacrifício. Como disse um deles “Lara é meu projeto pessoal de desenvolvimento”. Os homens expatriados também expressam, frequentemente, um profundo sentimento de amor e cuidado para com suas parceiras moçambicanas. Como um alemão de 40 anos, trabalhando numa ONG, disse “Ela é como uma filha para mim. A filha que eu nunca tive. Eu preciso dela e tenho de cuidar dela. Não é culpa dela ter crescido em um país pobre. Ela merece mais.” Os homens geralmente expressam sua generosidade em uma linguagem de cuidado, amor e responsabilidade. Esses

sentimentos de cuidado e obrigação são, com frequência, mútuos. Como Tatiana, de 24 anos, disse referindo-se ao seu patrocinador, “Ele me tirou da miséria e ajudou minha família, então você sabe, eu devo a ele. Eu o amo por tudo o que ele fez.”.

Nesse sentido, a dinâmica e a lógica da patronagem íntima pode ser vista como um modelo em miniatura de uma gramática moral mais ampla que envolve a ajuda ao desenvolvimento por parte de doadores ocidentais e sua recepção no sul global. Eles replicam a noção de que a ajuda precisa, na superfície, ser vista como um “socorro” benevolente e uma “assistência” altruísta. Ela não pode ser vista como um investimento egoísta ou, na pior das hipóteses, como uma resposta a uma demanda de países mais pobres, ou vinculada a uma noção de ajuda como direito e os usos dessa ajuda precisam ser cuidadosamente monitorados. A oposição dos doadores ocidentais à ajuda incondicional para o desenvolvimento e a sistemas de transferência monetária direta ilustram esse ponto: os países pobres não podem administrar sozinhos o dinheiro recebido e não podem reivindicar como um direito básico a ajuda econômica de países desenvolvidos (Hanlon; Barrientos; Hulme, 2010). Pelo contrário, os doadores ocidentais costumam justificar a ajuda como uma obrigação moral superior que, portanto, devem monitorar como a ajuda é utilizada. Se ampliarmos essa analogia, veremos como os receptores de ajuda ao desenvolvimento pelo mundo são uma e outra vez feminilizados pelos doadores ocidentais que continuamente desempenham o papel de homens provedores e chefes de uma família global.

Nesse momento, passo a tratar do meu argumento acerca da lógica de circulação na economia sexual em Maputo. Como já argumentei em outro trabalho (Groes-Green, 2014), o sexo transacional em Maputo precisa ser entendido como parte de uma relação mais ampla de patronagem – não só entre as *curtidoras* e seus patrocinadores, mas também entre elas e suas famílias e redes sociais mais amplas. A lógica de patrocínio nessas relações não é inerentemente diferente das obrigações de sustentar a mãe, um irmão, um bom amigo ou vizinho. É muito comum nos

subúrbios de Maputo o imperativo de ajudar aqueles com menores recursos e distribuir a própria riqueza e renda entre uma ampla rede de pessoas. No entanto, diferenças de gênero e idade reforçam a obrigação de dar (entre os homens mais velhos) e o direito a receber (entre mulheres jovens). Essa lógica pode ser acordada entre ambas as partes porque outorga aos homens expatriados um sentido de superioridade moral e altruísmo, e simultaneamente garante que as *curtidoras* recebam os presentes e o apoio que, na percepção delas, é um direito por serem mulheres com menores recursos. A obrigação de redistribuir a riqueza acumulada carrega uma lógica similar no que se refere aos parentes. Desse modo, as *curtidoras* com frequência sentem a necessidade de redistribuir parte considerável do que ganham de seus patrocinadores para seus parentes, especialmente para as mulheres, em troca de seu apoio e conselhos. Assim, ajudar seus parentes é visto como algo incondicional reforçado por obrigações ancestrais. Sua contribuição para a manutenção do núcleo doméstico tem se tornado ainda mais importante diante das reformas neoliberais na reestruturação econômica, que têm resultado num desemprego massivo, particularmente entre os homens jovens. Assim, pais e namorados também são recebedores chave dessa ajuda. As mulheres da rede de parentesco, por outro lado, têm um papel central na geração de renda para as *curtidoras* ao provê-las com conhecimento erótico, truques e poderes de sedução que são utilizados na noite de Maputo (Groes-Green, 2013).

Como argumenta Maurice Bloch, com exemplos de Madagascar, receber dinheiro de alguém íntimo na África não é necessariamente julgado do mesmo modo que na Europa. Pelo contrário, a intimidade pode produzir um sentimento de obrigação de suporte financeiro. Em situações de “patronagem íntima”, isso também gera um grau de dívida em relação ao doador que, entre *curtidoras*, se expressa na performance sexual, mas também em afetos e responsabilidades de cuidado. A quantidade de dinheiro e presentes que a mulher espera receber do homem é relativa; depende da riqueza, idade, status e da percepção do atrativo do

homem. Mais você tem, mais você deve dar, mas o valor do apoio pode aumentar se o homem é mais velho e tem um status mais elevado, enquanto que pode diminuir se o homem é uma boa companhia, é afetuoso, um bom amante ou sexualmente atraente. Sheila, uma *curtidora* de 24 anos, estava namorado um patrocinador irlandês velho, quando a conheci em 2009. Ele estava comprando para ela todo tipo de presentes e transferindo uma mesada para sua conta bancária. Ao mesmo tempo, ela estava saindo para dançar com amigas e, ocasionalmente, procurando por novos patrocinadores. Numa sexta-feira, quando saímos juntos, ela encontrou um italiano mais jovem, de quem ela gostou. Ele era atraente, um bom dançarino, encantador e fez ela rir a noite inteira. Contudo, ele, claramente, não era rico, nem tinha um status elevado. Ela foi para casa com ele e tiveram relações sexuais. No dia seguinte, quando nos encontramos para um café, eu perguntei se ele tinha lhe pago ou dado algum presente e se iriam se ver novamente. “Por que ele deveria [pagar]? Ele não tem dinheiro. Foi só diversão. Você vê, ele é muito atraente, todo mundo [as outras *curtidoras*] o quer. Foi legal saber que eu poderia tê-lo se eu quisesse”. Então, ocasionalmente, a obrigação dos homens de dar dinheiro às mulheres como compensação pela intimidade sexual não se aplica, especialmente, se eles forem atraentes e seu status for baseado na beleza, na juventude, no estilo, ou no que Hakim (2011) e outros chamam de capital erótico ou sexual (Martin; George, 2006; Groes-Green, 2009). Nesses casos, o capital sexual e o status que as *curtidoras* adquirem por terem “pego” ou “ficado” com esses homens é suficiente para tornar a ajuda financeira menos importante.

Geralmente, porém, nessa economia sexual, não distribuir riqueza é equivalente a ser cínico, menos humano e abusivo ou, ainda, a não distribuição pode ser percebida como sinal da falta de capacidade de apreciar a beleza das mulheres. Os expatriados, homens (e mulheres), frequentemente pensam que o verdadeiro amor está separado de necessidades e livre de interesses materiais. Amor e sexo não se misturam com dinheiro. Isso faz parte do senso comum em significativa parte dos países ocidentais (Zelizer,

2007). Também é comum a convicção de que dar dinheiro como presente para uma mulher é de alguma maneira igual à prostituição, em oposição ao que seriam o amor verdadeiro e o casamento. Isso contradiz os princípios da igualdade de gênero e as noções ocidentais de amor romântico, o que cria uma série de dilemas. Alguns patrocinadores terminam seus relacionamentos com as *curtidoras* por acreditar que beldades negras sexualmente poderosas estão tirando vantagem deles ou os estão explorando. Outros expatriados acreditam que são, justamente, os homens expatriados quem estão explorando as mulheres jovens, vistas como vítimas da pobreza e da indústria do sexo. De um modo ou de outro, misturar dinheiro com intimidade se torna equivalente à exploração e à corrupção da intimidade. Como argumenta Bloch, criticando Marx e Mauss, esse desconforto entre europeus diante de dar dinheiro em relações íntimas vem do fato de que o dinheiro se insere numa moralidade diferente no individualismo europeu, em que acumular dinheiro é a definição de sucesso; enquanto em vários lugares do mundo, especialmente em sociedades africanas, a acumulação de riqueza frequentemente é subsumida em outros ideais como a reprodução da unidade coletividade, a família, os parceiros, etc. Refere-se a isso o que o autor chamou de curtos e longos ciclos de trocas argumentando que, enquanto é distribuído para a coletividade, o dinheiro pode ser solicitado e aceito nas relações íntimas, até mesmo se tiver sido produzido em atividades ilícitas. Conforme Bloch, em muitas partes da África existe um tabu contra a acumulação individual, mas não em relação a trocar dinheiro ou presentes nas relações íntimas. Entre as *curtidoras*, nem dinheiro nem sexo constituem um problema em si mesmos. O problema está na relação entre curtos e longos ciclos de troca, isto é, entre acumulação e consumo pessoal e processos de redistribuição para outros. Para as *curtidoras*, isso se expressa no modo como percorrem os caminhos entre ganhar dinheiro na economia do sexo e devolvê-lo para seus parentes e a coletividade mais ampla. No ciclo longo de trocas, os “patrocínios” e as relações sexuais com homens brancos são aceitos, desde que as atividades no ciclo curto de troca com os expatriados e na

economia sexual contribuam para a reprodução da vida e da família, e permitam cumprir com as suas obrigações ancestrais. No entanto, como Bloch argumenta, os dois ciclos devem ser mantidos em separado para evitar a poluição simbólica. Assim, as *curtidoras* evitam voltar para casa em vestidos chamativos ou com novos *iPhones* em suas mãos. Elas se vestem de forma mais modesta e, ao invés de dar dinheiro para parentes na vizinhança, elas preferem transferir dinheiro para as contas bancárias para que a ajuda permaneça invisível e não provoque inveja ou conflito. Se as *curtidoras* “esquecem” de enviar dinheiro para parentes ou exibem sua riqueza em público sem distribuí-lo, pode ocorrer uma série de consequências: algumas vezes, um irmão ou irmã é enviado para lhe dizer que “não esqueça sua família e suas obrigações” ou para trazê-la de volta à vizinhança para uma conversa com os mais velhos. Se a filha continua a ser desobediente e a gastar sua renda em roupas ou bens pessoais, a família pode aplicar uma sanção ou punição física. Nádia, uma mulher de 26 anos, que vivia com seu patrocinador e planejava viajar com ele para a Alemanha, experimentou tais sanções de seus parentes. Ela não havia ajudado financeiramente sua família nos últimos seis meses, desde que havia conhecido seu novo amante. Ela também insistia que eles não interferissem nos seus planos de viajar para a Alemanha e começar uma vida nova. Um dia, seus pai, tia e irmão dirigiram-se até a casa de seu amante, e quando ela se recusou a deixar a casa, eles a forçaram a sair e a colocaram no carro. Então, ela foi isolada na casa das tias por algumas semanas enquanto a convenciam sobre suas obrigações e diziam que ela seria excluída da família permanentemente se não ajudasse seus parentes e se “esquecesse suas origens e ancestrais”. A jovem mulher também temia as consequências espirituais de não ser capaz de dar presentes ou dinheiro para seus parentes. Em alguns casos, elas me contaram que quando não ajudaram suas famílias por um período, sentiram a presença dos ancestrais lhes castigando e jogando “azar” sobre elas. Uma doença, um caso mal sucedido ou ter um dia ruim pode ser interpretado como

resultado de forças ancestrais reagindo à ausência de suporte financeiro para seus parentes.

A circulação de presentes materiais, sexuais ou emocionais, na economia do sexo é construída primariamente ao redor de estruturas e transmissões femininas. Quando se trata de seduzir homens expatriados e ter controle sobre o intercâmbio de situações de troca de patronagem íntima, existe uma grande e significativa troca intergeracional de *conhecimentos* – eróticos e sociais; *presentes* – objetos de beleza, ervas mágicas; e *rituais* ou *suporte espiritual* – com sessões de aconselhamento mútuo. As mulheres mais velhas oferecem conhecimento, presentes e apoio espiritual. Em troca disso, elas recebem pagamentos e terra das filhas *curtidoras* para manter a reprodução da linhagem. Como isso ilustra, e no que Oyewumi e Amadiume argumentaram, existe a necessidade de uma análise matrifocal de gênero nas economias sexuais. Do mesmo modo, as economias sexuais emergentes em toda a África não são meros sinais de um capitalismo em expansão, da mercantilização da intimidade ou de forças patriarcais. Elas também podem ser reações estruturais à globalização, à imigração de expatriados brancos ricos, a desigualdades sociais crescentes transformando estruturas de gênero e reforçando ciclos de troca centrados nas mulheres.

### **Referências bibliográficas**

- ARNFRED, Signe. Conceptions of Gender in Colonial and Postcolonial discourses. The Case of Mozambique. In: *Gender Activism and Studies in Africa*. Dakar, Codesria, 2003, pp.108-128. Codesria Gender Series 3.
- ARNFRED, Signe. Sex, Food and Female Power. In: ARNFRED, Signe (ed.). *Sexuality and Gender Politics in Mozambique: Rethinking Gender in Africa*. Woodbridge, Suffolk, James Currey, 2011, pp.165-187.
- BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. Vaginal Practices: Eroticism and Implications for Women's Health and Condom Use in Mozambique. *Culture, Health & Sexuality* 10(6), 2008, pp.573-85.

- BLOCH, Maurice. The Symbolism of Money in Imerina. In: BLOCH, Maurice; PERRY, Jonathan (ed.). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, University Press, 1989, pp.165-190.
- BLOCH, Maurice; PERRY, Jonathan. Introduction: Money and the Morality of Exchange. In: BLOCH, Maurice; PERRY, Jonathan (ed.). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, University Press, 1989, pp.1-32.
- COLE, Jennifer. Fresh Contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Intergenerational Transformation. *American Ethnologist* 31(4), 2004, pp.573-588.
- COLE, Jennifer. Money, Love and Economies of Intimacy in Tamatave, Madagascar. In: COLE, J.; THOMAS, L. M. (ed.). *Love in Africa*. Chicago, The University of Chicago Press, 2009, pp.109-134.
- COLE, Jennifer. *Sex and Salvation*. Chicago, The University of Chicago Press, 2010.
- COLE, Jennifer. Working Mis/understandings: The Tangled Relationship between Kinship, Franco-Malagasy Binational Marriages, and the French State. *Cultural Anthropologist* 29(3), 2014, pp.527-551.
- CORNWALL, Andrea. Spending Power: Love, Money, and the Reconfiguration of Gender Relations in Ado-Odo, Southwestern Nigeria. *American Ethnologist* 29(4), 2002, pp.963-980.
- GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, Anchor, 1959.
- GROES-GREEN, Christian. Health discourse, sexual slang and ideological contradictions among Mozambican youth. *Culture, Health and Sexuality* 11(6), 2009a, pp.655-68.
- GROES-GREEN, Christian. Hegemonic and subordinated masculinities: Class, violence and sexual performance among young Mozambican men. *Nordic Journal of African Studies* 18(4), 2009b, pp.286-304.
- GROES-GREEN, Christian. Orgies of the Moment: Bataille's Anthropology of Transgression and the Defiance of Danger in Post-Socialist Mozambique. *Anthropological Theory* 10(4), 2010, pp.385-407.



- GROES-GREEN, Christian. The Bling Scandal: Transforming Young Femininities in Mozambique. *Young: Nordic Journal of Youth Research* 19(3), 2011a, pp.291-312.
- GROES-GREEN, C.; BARRETT, B.A.; IZUGBARA, C. Introduction: Intimate matters and ethnographic sensitivity. In: BARRETT, B.A.; GROES-GREEN C. & (eds). *Studying intimate matters: Methodological challenges in research on gender, sexuality and reproductive health in sub-Saharan Africa*. Kampala, Fountain Publishers, 2011b.
- GROES-GREEN, Christian. Ambivalent participation: Sex, Power and the Anthropologist in Mozambique. *Medical Anthropology* 31(1), 2012, pp.44-60.
- GROES-GREEN, Christian. "To Put Men in a Bottle": Eroticism, Kinship, Female Power, and Transactional Sex in Maputo, Mozambique. *American Ethnologist* 40(1), 2013, pp.102-117.
- GROES-GREEN, Christian. Journeys of Patronage: Moral Economies of Transactional Sex, Kinship, and Female Migration from Mozambique to Europe. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(2), 2014, pp.237-255.
- HAKIM, Catherine. *Honey Money: The Power of Erotic Capital*. London, Allen Lane, 2011.
- HANLON, Joseph; BARRIENTOS, Armando; HULME, David. *Just Give Money to the Poor: The Development Revolution from the Global South*. West Hartford, Kumarian Press, 2010.
- HARAM, Liv. Prostitutes' or Modern Women? Negotiating Respectability in Northern Tanzania. In: ARNFRED, Signe (ed.) *Re-thinking Sexualities in Africa*. Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 2004.
- HUNTER, Mark. The Materiality of Everyday Sex: Thinking Beyond "Prostitution". *African Studies* 61(1), 2002, pp.99-120.
- HUNTER, Mark. The Changing Political Economy of Sex in South Africa: The significance of unemployment and inequalities to the scale of the AIDS pandemic. *Social Science and Medicine* 64(3), 2009, pp.689-700.
- KAUFMAN, Carol E.; STAVROS E. Stavrou. "Bus Fare Please": The Economics of Sex and Gifts among Young People in Urban South Africa. *Culture, Health and Sexuality* 6(5), 2004, pp.377-391.

- LECLERC-MADLALA, Suzanne. Transactional Sex and the Pursuit of Modernity. *Social Dynamics* 29(2), 2003, pp.213-233.
- LUKE, Nancy. Age and Economic Asymmetries in the Sexual Relationships of Adolescent Girls in Sub-Saharan Africa. *Studies in Family Planning* 34(2), 2003, pp.67-86.
- MAGANJA, Richard K. et alii. Skinning the Goat and Pulling the Load: Transactional Sex among Youth in Dar es Salaam, Tanzania. *AIDS Care* 19(8), 2007, pp.974-981.
- LEVI MARTIN, J.; GEORGE, M. Theories of Sexual Stratification: Toward an Analytics of the Sexual Field and a Theory of Sexual Capital. *Sociological Theory*, 24, 2006, pp.107-132.
- MILLS, David; SSEWAKIRYANGA, Richard. "No Romance without Finance": Commodities, Masculinities and Relationships amongst Kampalan Students. In: CORNWALL, Andrea (ed.). *Gender in Africa*. Oxford, James Currey, 2005.
- NEWELL, S. Godrap Girls, Draou Boys, and the Ivoirian Sexual Economy of the Bluff. *Ethnos* 74(3), 2009, pp.379-402.
- NYAMNJOH, Francis. Fishing in Troubled Waters: Disquettes and thoifs in Dakar. *Africa* 75(3), 2005, pp.295-324.
- SCOTT, James C. The Erosion of Patron-Client Bonds and Social Change in Rural Southeast Asia. *The Journal of Asian Studies* 32(1), 1974, pp.5-37.
- SWIDLER, Ann; WATKINS, Susan C. Ties of Dependence: AIDS and Transactional Sex in Rural Malawi. *Studies in Family Planning* 38(3), 2007, pp.147-162.
- TAMALE, Sylvia. Eroticism, Sensuality and "Women's Secrets" among the Baganda. *IDS Bulletin* 37(5), 2006, pp.89-97.
- WOJCICKI, Janet M. "She Drank His Money": Survival Sex and the Problem of Violence in Taverns in Guateng Province, South Africa. *Medical Anthropology Quarterly* 16(3), 2002, pp.267-293.
- ZELIZER, Vивиanna. *The Purchase of Intimacy*. Princeton, Princeton University Press, 2007.