



SEÇÃO: O CONTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO DE AUTORIA FEMININA

## Sexualidade feminina e religiosidade ocidental: uma análise dos contos "Pai nosso" e "Redenção", de Henriette Effenberger

*Female sexuality and western religiosity: an analysis of the tales "Pai Nosso" and "Redenção", by Henriette Effenberger*

*Sexualidad femenina y religiosidad occidental: un análisis de los cuentos "Pai nosso" y "Redenção", de Henriette Effenberger*

**Sebastião Bonifácio**

**Júnior**<sup>1</sup>

[orcid.org/0000-0003-0814-2145](https://orcid.org/0000-0003-0814-2145)  
[bonifacio.junior@uel.br](mailto:bonifacio.junior@uel.br)

**Recebido em:** 3 fev. 2021.

**Aprovado em:** 3 ago. 2021.

**Publicado em:** 9 nov. 2021.

**Resumo:** Neste trabalho, utilizamos algumas teorias que são abordadas nos textos *Mulheres pobres e violência no Brasil urbano* (2004), de Rachel Soihet, *A dominação masculina* (2003), de Pierre Bourdieu, e *O segundo sexo* (1970), de Simone de Beauvoir, a fim de compreender a relação entre liberdade sexual e repressão da sexualidade feminina – dualidade que aparece nos contos "Pai Nosso" e "Redenção", da escritora brasileira Henriette Effenberger. Com isso, pretendemos refletir sobre as proibições impostas pelas religiões cristãs ao prazer sexual da mulher, tendo como base a representação literária de tal cerceamento.

**Palavras-chave:** Sexualidade feminina. Religiosidade ocidental. Contos. Literatura de autoria feminina. Henriette Effenberger.

**Abstract:** In this work, we use some theories that are approached in the texts *Mulheres pobres e violência no Brasil urbano* (2004), by Rachel Soihet, *A dominação masculina* (2003), by Pierre Bourdieu, and *O segundo sexo* (1970), by Simone de Beauvoir, for the purpose of understand the relationship between sexual freedom and repression of female sexuality – a duality that appears in the short stories "Pai Nosso" and "Redenção", by brazilian writer Henriette Effenberger. With this, we intend to reflect about the prohibitions imposed by the Christian religions on the woman's sexual pleasure, based on the literary representation of such restriction.

**Keywords:** Female sexuality. Western religiosity. Tales. Literature authored by women. Henriette Effenberger.

**Resumen:** En este trabajo utilizamos algunas teorías que son encontradas en los textos *Mulheres pobres e violência no Brasil urbano* (2004), de Rachel Soihet, *A dominação masculina* (2003), de Pierre Bourdieu, y *O segundo sexo* (1970), de Simone de Beauvoir, a fin de comprender la relación entre la libertad sexual y la represión de la sexualidad femenina. Esa dualidad está presente en los cuentos "Pai Nosso" y "Redenção", de la escritora brasileña Henriette Effenberger. Con esto, pretendemos reflexionar acerca de las prohibiciones que las religiones cristianas imponen al placer sexual de las mujeres, por medio de una representación literaria de tal restricción.

**Palabras clave:** Sexualidad femenina. Religiosidad occidental. Cuentos. Literatura escrita por mujeres. Henriette Effenberger.

### Introdução

Por intermédio dos textos *Mulheres pobres e violência no Brasil urbano* (2004), de Rachel Soihet, *O segundo sexo* (1970), de Simone de Beauvoir, *A dominação masculina* (2003), de Pierre Bourdieu, *História da Vida Privada*



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil.

(1985), de Georges Duby e Philippe Ariès, refletimos sobre as complexidades sexuais das mulheres relacionadas ao jugo patriarcal exercido pela religiosidade do Ocidente. Com tais aportes teóricos, temos o objetivo de analisar os contos "Pai Nosso" e "Redenção" – sendo ambos da coletânea *Fissuras* (2018), da escritora brasileira Henriette Effenberger – com a finalidade de esmiuçar as relações entre patriarcalismo e sexualidade feminina. Nesse âmbito, ao levarmos em conta as influências religiosas, notamos certa ambivalência entre a liberação e o retraimento sexuais das mulheres.

Para a compreensão de todo o processo, faz-se necessário um breve panorama histórico acerca dos possíveis motivos através dos quais se desencadeou tal ambiguidade atrelada à sexualidade feminina em nosso meio social.

Conforme Soihet (2004), a *Belle Époque* (1890-1920), tanto no Brasil, quanto em vários outros países, foi um período marcado pelas imposições burguesas. Desse modo, a higienização e a modernização serviram de mote para que os responsáveis pela política pública transformassem as capitais em metrópoles as quais deveriam apresentar hábitos mais civilizados e, para tal, tomavam como base o exemplo de Paris – funcionando como o modelo exato da perfeição.

Essa configuração afetou, significativamente, a vida das mulheres, posto que as dividiu em duas castas: de um lado, as burguesas, dotadas do direito de se casar e constituir família nos moldes do sistema vigente; de outro, as pobres, muitas vezes, marcadas pela marginalização social, pela falta de proteção e pela exploração sexual (SOIHET, 2004). Assim, é possível inferir que o sistema de classes sempre foi algo que carimbou o destino feminino, principalmente, se levarmos em conta o âmbito financeiro, sendo este responsável por configurar a dependência econômica da mulher com o patriarcalismo imposto social e historicamente. Por outro lado, é importante pensar na situação das mulheres ricas, que tinham o poder econômico, mas o direito civil não permitia que elas administrassem seus próprios bens. Tal aspecto denota que a problemática referente ao jugo patriarcal seja mais que uma questão econômica,

pois pertence à ordem dos construtos sociais.

O mais inusitado de tudo, de acordo com Rago (2004), foi o posicionamento das elites no que tange à prostituição, pois os burgueses defendiam teorias eugenistas caracterizadas por culpar a constituição biológica supostamente débil das mulheres que vendiam o corpo. Tal culpabilização diagnosticava taras hereditárias associadas ao sistema nervoso das profissionais do sexo. Já os anarquistas, consideravam essa profissão como algo derivado do ato de o sistema capitalista explorar as trabalhadoras; portanto, com o fim do capitalismo, a prática seria, automaticamente, eliminada do cotidiano social, segundo os adeptos dessa corrente filosófica.

Outro ponto opressivo, a respeito do ideal de mulher valorizado pela sociedade, é o fato de sua honra estar vinculada ao homem, exercendo ele a função de legitimador, de modo que o feminino, consoante os postulados de Soihet (2004), desconheça o próprio corpo e, conseqüentemente, reprima sua sexualidade em meio aos sentimentos de culpa, de impureza, de diminuição e de vergonha por não ser mais virgem, ou por estar menstruada ou por possuir desejos sexuais. A idealização da castidade feminina possui, inclusive, raízes históricas, como é dito a seguir:

Nesses tempos conturbados em que a violência predomina, como veremos, a virgem constitui, portanto, o futuro da parentela. Donde deriva toda uma série de medidas para reprimir a ruptura ou a impossibilidade do casamento. Realmente é necessário evitar o estupro e o rapto das mulheres, o incesto e o adultério. São incontáveis os artigos das leis germânicas e romanas a respeito desses delitos. Já assinalei que o corpo feminino constituía tabu entre os francos. A mesma coisa ocorre entre os burgúndios. A violação de uma escrava é sancionada, mas o resultado parece irreversível. As mulheres vítimas de tal ato são ditas "corrompidas". Entre os galo-romanos o estupro de uma mulher livre era punido com a morte; o de uma escrava, com o pagamento de seu valor. Em outras palavras, uma mulher corrompida não vale mais nada (ARIÉS, DUBY, 2009, p. 459).

No trecho destacado, os autores se referem ao século VI, em que a virgindade do feminino era estimulada para a perpetuação do seio familiar. Desse modo, prioriza-se que as mulheres só se entreguem aos seus parceiros após o casamento,

pois tal instituição serve para legitimá-las diante da sociedade, fazendo com que ganhem, assim, o *status* de senhoras casadas. Apesar de cercearem o corpo feminino, esses preceitos continuaram durante muito tempo na civilização ocidental. Nessa época em específico, como é abordado, ocorriam inúmeras práticas de violência contra a mulher, dentre as quais se destacam o rapto e o estupro. As moças, portanto, deveriam ser preservadas de tais crimes não pelo motivo de o meio social se preocupar com a integridade física das jovens, mas porque elas tinham a missão de contrair matrimônio com alguém do sexo masculino e, para isso, era necessário que contribuíssem com o recato esperado pelo patriarcalismo.

Essa estereotipia acaba funcionando como uma imposição do androcentrismo com o intuito de cercear o corpo feminino, relegando-o à submissão (caso aceite tais ditames) ou fazendo dele alvo de inúmeros preconceitos (quando opta por subverter, de alguma forma, a normatização cultural). O senso comum, desse modo, espera que as mulheres reprimam seus desejos e impulsos sexuais, pois tais rompantes só podem ser associados ao sexo masculino.

Levando em conta tal panorama, Bourdieu (2003) afirma que o próprio meio de socialização tende a impor limites referentes ao corpo feminino, sendo este definido como sagrado e, por conseguinte, devendo se submeter ao falocentrismo. O sociólogo defende que a constituição da moral feminina recai nos padrões comportamentais e de vestimentas utilizadas pelas mulheres. Cria-se, dessa forma, toda uma ética que passa a abarcar a relação do feminino com a sociedade. Vale ressaltar que sequer os homens escapam dos padrões impostos, porém, no caso deles, esse construto gira em torno da superioridade na maneira como lidam com o universo. Enquanto o homem é incentivado a encarar, olhar nos olhos uns dos outros, manter uma postura grave, a mulher é induzida aos atos de "se inclinar, abaixar-se, curvar-se, de se submeter (o contrário de "pôr-se acima de")", nas posturas curvas, flexíveis, e na docilidade correlativa que se julga convir à mulher" (BOURDIEU,

2003, p. 38). Praticamente, é criado um ideal de recato em torno dela, que se vê obrigada a ceder a isso para conviver em comunidade.

Segundo o autor, até mesmo as posturas ensinadas às moças são repletas de uma moralidade que não é transmitida ao homem: deixar as pernas abertas, por exemplo, é tido como vulgar ao feminino; o fato de a mulher ter barriga significa desleixo; o uso de saias se faz presente para desencorajar certas atividades direcionadas aos homens; etc. Em síntese, o meio feminino se torna vítima, nas palavras do estudioso, de um cerco invisível, caracterizado pelo aprisionamento do corpo. Também em seus dizeres, toda essa imposição se mostra como um confinamento simbólico, pois é algo que atravessa, sutilmente, a malha social; sem que haja necessidade de uma verdadeira ação impositiva, as mulheres são cooptadas a aceitarem os padrões, de modo a acreditar na veracidade de tais modelos. Por outro lado, as atitudes mais livres permeiam as masculinidades – como, a título de exemplificação, o ato de se balançar nas cadeiras, colocar os pés na mesa e afins –, o que lhes confere certa demonstração de poder negada ao feminino.

Além de abordar o ponto de vista religioso, Beauvoir cita o viés psicanalítico, que também ajudou a propagar inúmeros mitos a respeito da sexualidade feminina. Segundo a filósofa, o sexologista Marañon (apud BEAUVOIR, 1970) alegava que tanto a libido, quanto o orgasmo pertenciam ao masculino; assim, a mulher que se realizasse no ato sexual era associada à virilidade. Utilizando os pressupostos de Adler para embasar sua argumentação, Beauvoir (1970), inclusive, exprime que a menina sente inveja do homem, mas não por uma questão fálica, e sim, por detectar os privilégios concedidos pela sociedade ao masculino. Expressa que, posteriormente, até a posição ocupada pela mulher, durante a relação sexual, serve para subjugar-la ao patriarcado. Ainda se valendo dos postulados adlerianos, Beauvoir (1970) discorre sobre o fato de a mulher procurar resquícios de seu pai no amante ou no marido e, conseqüentemente, aceitar, de forma passiva, a dominação do macho no coito.

Em meio a toda essa discussão, defendemos a importância do sexo para todos os indivíduos, independentemente do gênero a que pertençam, afinal "a sexualidade desempenha na vida humana um papel considerável: pode-se dizer que ela a penetra por inteira" (BEAUVOIR, 1970, p. 66). Justamente por isso, é errôneo a sociedade tratar a mulher como castrada, posto que é feita pelo e para o sexo, assim como todos os seres humanos.

Ao encontro da supervalorização do sexo masculino apontada por Bourdieu, vemos que o atravessamento o qual impulsiona o tratamento diferente em relação à sexualidade feminina e masculina é tão significativo, que o pênis do menino é tratado, desde sempre, como um *alter ego* dissociado do corpo por meio do qual o macho se afirma socialmente. Desse modo, o indivíduo do sexo masculino se aliena na medida em que o pênis funciona como agente de sua transcendência. Já a menina, devido à ausência dessa supervalorização genital ocorrida na educação do garoto, não se aliena em algo apreensível, de modo que ela se sente inteira como um objeto, colocando-se como o Outro (social) votado à imanência (BEAUVOIR, 1970). Tal funcionamento acarreta danos significativos na maneira através da qual a mulher adulta lida com a sexualidade.

Motivada pela empatia em torno da condição social da mulher, Beauvoir (1970) almeja estudar o "segundo sexo" por uma perspectiva existencial, levando em conta os contextos imbricados, nesse movimento, em busca da situação total vivenciada pelas mulheres. A filósofa, assim, tenciona demonstrar os problemas que cercam a sexualidade do feminino como fruto de um longo processo histórico. Afirma, por exemplo, que, quando a mulher se torna propriedade do homem, ele exige dela todo um ideal de castidade, incluindo a obrigatoriedade de lhe ser fiel. Inclusivamente, vale ressaltar que, em diversos países, as mulheres adúlteras são condenadas à morte. Tudo isso se explica devido à adoção da propriedade privada como meio de funcionamento social, afinal é inconcebível que um descendente estrangeiro possua direito à herança do patriarca; por isso, a infidelidade conjugal fe-

minina é tida como um escândalo, além de ser considerada crime de alta traição ao provedor do lar (BEAUVOIR, 1970). Para a manutenção da ordem, a transgressora é punida.

Também tidas como transgressoras pela sociedade, as prostitutas (cuja representação literária se faz presente no conto "Pai Nosso", de Henriette Effenberger, bem como em textos literários anteriores à obra da autora) existem desde a Antiguidade clássica da Grécia, segundo o levantamento realizado por Beauvoir (1970). Conforme os estudos apresentados pela autora, os povos primitivos faziam uso da prostituição hospitaleira, quando as mulheres eram cedidas aos hóspedes de passagem, e da prostituição sagrada, com o objetivo de liberar as forças da fecundidade. Assim, percebe-se que a religião e o meretrício não são fatores totalmente dissociados.

No século V AEC, de acordo com a pesquisa de Beauvoir, toda mulher da Babilônia deveria se entregar, uma única vez, a um indivíduo estranho no templo de Milita. Em troca, ela recebia uma moeda para oferecê-la ao tesouro templário. Depois disso, voltava para casa e passava a viver de forma casta. Outrossim, a prostituição de cunho religioso também se disseminou entre as almeias do Egito e as bailadeiras das índias. De religiosa, a profissão citada passou a ser legalizada, conferindo lucros à classe sacerdotal. Entre os hebreus, inclusive, existiam as prostitutas venais. Sólon, ao comprar escravas asiáticas, encerrando-as nos dicterions, em Atenas, fez disso uma realidade. À direção, efetuada pelos pornotrops, cabia administrar o estabelecimento financeiramente, de modo que cada jovem recebesse um salário, concedendo os lucros ao Estado. Posteriormente, foram abertos os *kapalleia*, que funcionavam como estabelecimentos privados onde escravas e mulheres gregas de baixa situação econômica se prostituíam.

Apesar da proliferação do meretrício, as cortesãs eram vítimas de preconceitos, não tendo direitos básicos comuns a todos os cidadãos e sendo obrigadas a utilizarem vestimentas e tons de cabelo que lhes diferenciavam das outras mulheres. O mesmo problema abordado por Bourdieu (2003) quanto à diferença hierárquica

entre os gêneros serve, igualmente, para as prostitutas, que são tomadas como objeto de troca em relação ao homem, o qual, por seu lado, ocupa a posição de sujeito. É apontada, todavia, nos estudos de Beauvoir (1970), a existência de meretrizes livres, que se subdividiam em três segmentos: as Dicteriades (recrutadas entre as mulheres de baixa extração social), as Auletrides (que apresentavam talentos musicais) e as Hetairas (moças que fugiam da família, abrindo mão de suas fortunas, para se prostituir e expor seus dotes artísticos).

Assim como a Grécia, Roma também apresentou certa tolerância à prostituição. Lá, existiam duas categorias de messalinas: as que viviam enclausuradas, nos bordeis, e as que exerciam o trabalho livremente. Elas também não podiam se vestir como as matronas, porém influenciavam a moda, os costumes e as artes, mesmo não ocupando uma posição tão alta quanto as hetairas atenienses.

Dando prosseguimento à síntese do panorama histórico da prostituição, Beauvoir (1970) assevera que o cristianismo sempre se relacionou, de maneira ambígua, com as prostitutas: ao mesmo tempo em que as condena, tolera-as como uma espécie de mal necessário. Isso se relaciona à repugnância cristã pelo corpo feminino (BEAUVOIR, 1970). É proposto, desse modo, que a mulher renegue a própria carne para se aproximar de Deus. Ademais, ao se fazer escrava do patriarcado, a mulher recebe uma aura de santidade concedida pela Igreja.

Beauvoir (1970) ressalta, ainda, a proibição de Carlos Magno a esse tipo de trabalho, a expulsão das prostitutas, em 1254, ocasionada por S. Luís, e a destruição dos prostibulos em 1269. A prostituição, nesse contexto, era "rigorosamente proibida e, no entanto, usual" (ARIÈS; DUBY, 2009, p. 460). Na verdade, todas as tentativas de acabar com essa profissão malograram: tanto os esforços de Carlos IX, na França, quanto os de Maria Teresa, na Áustria, no século XVII, por exemplo, falharam indubitavelmente. Inclusive, a maior forma de burlar tais imposições foi o fato de relegar as casas de tolerância aos limites das cidades, afastando os estabelecimentos das regiões centrais.

É possível afirmar que, de certa maneira, todo esse repúdio das religiões cristãs para com as prostitutas esteja relacionado ao controle religioso exercido sobre a mulher desde a mais tenra infância. Somando-se a isso, como aponta Beauvoir (1970), os principais referentes cristãos se vinculam à figura masculina: Deus, Jesus Cristo, anjos, papas, bispos, padres e afins. Tal configuração já serve, por si só, para que as mulheres não se vejam muito representadas pela iconografia do Cristianismo; devendo elas, apenas, submeterem-se às representações religiosas as quais têm como base o modelo masculino. Assim, a menina, desde cedo, manifesta relações análogas entre Deus e seu pai terrestre, segundo a argumentação exposta pela filósofa. Isso faz com que a Igreja Católica, entre outras religiões, exerça uma influência bastante negativa para o feminino.

Por sua vez, as personagens bíblicas que procuram representar a mulher se apresentam submissas aos homens e às divindades masculinas. Conforme os apontamentos de Beauvoir (1970), a Virgem, por exemplo, mostra-se como serva do Senhor; Maria Madalena se ajoelha diante de Cristo, enxugando os pés dele com os cabelos; as santas, no geral, também manifestam subserviência e resignação perante o salvador. Desse modo, de acordo com as observações da autora, a garota assimila a necessidade de subordinação aos signos masculinos quando se depara com as religiões cristãs ocidentais. Inclusive, é apontada certa aproximação, em alguns casos, entre as linguagens erótica e mística na própria fala das santas no momento em que estas se dirigem ao divino. Funda-se, consoante a estudiosa, uma analogia entre a forma com a qual a menina lida com o sagrado masculino e a maneira como lidará com seu amante, prestando a ambos devoção e subalternidade.

Em geral, a religião age de forma paternalista quanto à mulher, fornecendo-lhe o pai, o marido, a divindade masculina, para nutrir suas esperanças de que, no céu, ela encontrará um ambiente assexuado, isento das relações de poder constituídas no plano terrestre. Com base nisso, a resignação feminil se forma, de modo a anular o desejo de igualdade entre os gêneros



na sociedade. A relação entre mulher e religião se consolida por meio da submissão. Consoante os pressupostos de Beauvoir (1970), vemos que a emancipação feminina não é e nunca foi facilitada pela Igreja, caracterizada por prezar o jugo da mulher pelo patriarcado.

Já as profissionais do sexo contrariam grande parte desse ideal de servilismo ao sistema patriarcal, posto que, na maioria das vezes, elas não se aprisionam a nenhum indivíduo, pelo fato de suas relações serem pautadas na troca comercial. Embora existam diversas garotas de programa exploradas por cafetões, há outras que não se prendem a estabelecimentos específicos e isso possibilita a elas um maior gerenciamento da vida. Vale ressaltar que essa autonomia feminina é oposta aos ditames priorizados pelas religiões cristãs ocidentais, as quais, via de regra, estimulam a dependência total da mulher ao homem – ligação esta constituída pelo matrimônio.

Apesar do que foi exposto sobre a vida das meretrizes, podemos afirmar que tais vivências não podem ser glamourizadas, pois, segundo Beauvoir (1970), além de serem tidas, historicamente, como infames, elas nunca tiveram voz diante da polícia e da magistratura, sendo, frequentemente, expulsas de suas casas quando denunciadas às autoridades. Bourdieu (2003) explica esse estigma, presente nas esferas social e jurídica, pelo fato de a vagina ser alvo de fetiche e, simultaneamente, tida como sagrada, de modo que à mulher não seria dado o direito de se dedicar à prostituição para se sustentar. Todavia, é importante ressaltarmos, novamente, a exploração inerente ao cargo ocupado, o qual, muitas vezes, mostra-se como responsável por aprisionar tais mulheres em casas públicas e privá-las da liberdade. É claro que, como já foi relatado, havia as cortesãs realizadas pela profissão, sobretudo, quando trabalhavam por conta própria, vivendo de forma mais livre que muitas senhoras casadas, justamente, por não pertencerem a um lar patriarcal e opressor.

Entretanto, para os indivíduos mais puritanos, a prostituta sempre simbolizou o mal, a vergonha, a doença, inspirando-lhes o mais profundo asco

por não pertencer a homem algum e, ao mesmo tempo, alugar seu corpo de modo a adquirir certa independência financeira. No momento do sexo, o cliente não a possui, haja vista que se trata de uma relação comercial: só ele é entregue à maldição da carne. Já as pessoas mais permissivas veem na profissional do sexo a exaltação e liberalidade sexual muito comuns em várias deusas mitológicas. Inclusive, ela pode ser vista sob o signo da resistência, posto que, com seu trabalho, contesta a moral vigente construída pela sociedade patriarcal. Na Bíblia, Cristo olhou com benevolência para Maria Madalena; Raskolnikov, de *Crime e castigo*, só teve a confiança de admitir seu delito a uma mulher da vida por quem se apaixonou perdidamente. Ademais, a alcunha de mulher perdida, bastante disseminada para se referir às messalinas, pode ser ressignificada de modo positivo, principalmente, se considerarmos, conforme os escritos de Beauvoir (1970), a vontade de vários homens que procuram se perder nos encontros com essas profissionais.

Em meio a todo esse panorama, percebemos que a prostituição feminina é muito mais abundante que a masculina, isso se dá devido ao mito de se considerar a mulher como um ser, unicamente, sexual, "porque ela é a carne com suas delícias e seus perigos" (BEAUVOIR, 1970, p. 183). Assim, o corpo feminino não é tomado em sua subjetividade, mas sim, como algo restrito à imanência: nisso reside a necessidade de deter o desejo (BEAUVOIR, 1970), configurando a chamada mulher-objeto. Constatamos, por meio disso, que a sociedade impõe estereótipos deveras categóricas e, por vezes, contraditórias quando o assunto é o feminino: de um lado, prega-se que as mulheres devam ser castas; de outros, julga-as como seres, exclusivamente, sexuais. Isso nos revela a necessidade androcêntrica de sempre tratar o feminino por uma ótica essencialista, excluindo a totalidade da experiência feminina do seio social. Em síntese, para se obter um maior controle sobre a mulher, a sociedade a trata por meio de rótulos que nem de longe revelam a totalidade de suas vivências particulares, tampouco de seus anseios e reivindicações.

A estratégia de objetificar os corpos femininos faz com que a mulher sinta a necessidade de utilizar inúmeros artifícios de sedução, que vão ao encontro dos padrões de beleza construídos pelo meio social. Por consequência, o indivíduo do sexo feminino fica preso a "uma armadura fabricada" (BEAUVOIR, 1970, p. 202) para corresponder às premissas do imaginário masculino. Contudo, as táticas de embelezamento configuram, por si só, um engodo, pois a velhice e a morte são inerentes à espécie humana, algo contra o qual não há como lutar.

Enfim, optamos, em nossa pesquisa, por analisar dois textos de Henriette Effenberger – pertencentes à coletânea de contos *Fissuras* – que tratam das relações entre a ideologia cristã ocidental e a sexualidade da mulher. Utilizamos, assim, os contos "Pai Nosso" e "Redenção" para a abordagem dessa temática, com o objetivo de refletir sobre o cerceamento imposto pela religiosidade aos corpos femininos dissidentes da lógica patriarcal.

### Pai Nosso

O primeiro texto analisado – "Pai Nosso" – é referente à estória de um padre, que, findado o expediente, coloca os R\$ 214,16 recebidos de donativos dos fiéis em seu bolso, tencionando ir para casa a fim de relaxar. Então, uma funcionária, Maria Cecília, oferece-se para levar, de carro, o presbítero à residência – proposta que é recusada por ele. Devido à insistência da senhora (a qual, inconvenientemente, persegue-o com o automóvel, solicitando-lhe que aceite a ajuda), o protagonista se aborrece, muda o trajeto de casa e se senta, em um banco de praça, para afastar a impertinência da mulher. Por conta dessa mudança de rota, é que a narrativa do conto se dá: o clérigo encontra, no chão do local, um panfleto colorido que lhe atrai a atenção e o pega para ver do que se trata:

No folheto, jovens mulheres seminuas sorriem para ele e o convidam para a inauguração de uma boate. Olha para os rostos cobertos de maquiagem pesada e mentalmente os compara com os das moças que frequentam os grupos de jovens da paróquia. Tão diferentes e ao mesmo tempo tão iguais. Nos olhos de cada uma delas vê a mesma fé: as primeiras no mundo e as segundas no Cristo crucificado (EFFENBERGER, 2018, p. 25).

Conforme já foi dito, segundo os argumentos defendidos por Beauvoir, a objetificação dos corpos que subjaz a sociedade falocêntrica influencia o sexo feminino a se cobrir de vários artifícios de sedução e embelezamento, afinal, em se tratando da mulher, o "corpo não é tomado como a irradiação de uma subjetividade, mas sim como uma coisa empastelada em sua imanência; esse corpo não deve lembrar o resto do mundo, não deve ser promessa de outra coisa senão de si mesmo: precisa deter o desejo" (BEAUVOIR, 1970, p. 200). A filósofa observa, também, que o meio feminil se vê aprisionado a uma armadura fabricada para agradar os homens, mas tencionando, sobretudo, alcançar a homogeneidade estética imposta pela cultura vigente. Ademais, pensando por esse prisma, a estudiosa considera que a "maquiagem, as joias também servem para a petrificação do corpo e do rosto" (BEAUVOIR, 1970, p. 200-201) da mulher, constituindo-a como o Outro votado à imanência.

Ao olharmos o excerto acima sob tal viés, captamos o excesso de maquiagem pesada que mascara o verdadeiro rosto das jovens mulheres, as quais estão, além disso, seminuas – assemelhando-se, assim, a verdadeiras mercadorias oferecidas pela boate. Corroborando os apontamentos de Beauvoir sobre a petrificação denotada pelas feições pintadas, temos, em um fragmento posterior, que "os sorrisos congelados naquela foto não são falsos. São tão autênticos como os de suas jovens paroquianas" (EFFENBERGER, 2018, p. 26). Desse modo, é mostrado que a juventude feminina, tanto a composta por prostitutas, quanto o círculo das religiosas, tenta atingir certa utopia de beleza – compondo, por conseguinte, um cenário de ambiguidade entre a aparência (feições enfeitadas) e a realidade (traços reais). O objetivo de exercerem atração direcionada ao universo masculino é, prontamente, efetivo, afinal o padre, já em sua casa, tem a sensação de que "as moças da foto chamam por ele" (EFFENBERGER, 2018, p. 25). Para complementar o panorama da coisificação proposta por esse construto, o anúncio é feito de maneira bastante sugestiva, de modo a aguçar a curiosidade e o desejo dos

homens: "Hoje – domingo – 23 horas – inauguração da Boate Flash Dance – Venha conhecer Karina e Keila – as gêmeas recém-chegadas do Paraná" (EFFENBERGER, 2018, p. 25, grifo da autora).

Em seu domicílio, o vigário ouve a execução da Orquestra Sinfônica de Budapeste do *Agnus Dei*, enquanto revê o catálogo que anuncia ambas as funcionárias do cabaré. Neste momento, é transcrito, no texto literário, o seguinte trecho da obra: "*Agnus Dei, Filius Patris, Qui tollis peccata mundi, miserere nobis; Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram...*" (EFFENBERGER, 2018, p. 26, grifo da autora). A tradução dessa parte é: "Cordeiro de Deus, Filho de Deus Pai, Vós que tirais o pecado do mundo, tende piedade de nós; Vós que tirais o pecado do mundo, acolhei a nossa súplica". Mesmo se imaginando impotente devido à velhice e, reconhecendo a castidade que fora cumprida, do início até o momento atual do sacerdócio, o presbítero cai em relativa tentação. Na dualidade entre se manter em casa, ouvindo cânticos religiosos, e ir ao estabelecimento comercial que lhe seria atípico, opta pela segunda alternativa – dirige, às 22h30, em direção à boate "Flash Dance".

Ao chegar lá, entretanto, o devoto se decepciona com o que vê, pois almejava "avistar da estrada um local iluminado por letreiros de neon, no qual as letras também dançariam: *Flash Dance!* Mas o que viu foi uma pequena casa, à beira da pista, com um fio de lâmpadas coloridas [...] que se alternavam e nem piscavam" (EFFENBERGER, 2018, p. 26, grifo da autora). Nesse ponto, a dualidade entre aparência e realidade volta a aparecer, na narrativa, a fim de quebrar a glamourização em torno da imagem do prostíbulo – espaço, comumente, romanceado na ficção em geral – para sugerir ao leitor a dura condição das profissionais do sexo. Tal sugestão é confirmada, parágrafos depois, quando observamos que o lugar "era também pequeno e mal ventilado. Dispunha de meia dúzia de mesas, duas delas ocupadas por homens aparentemente bêbados e rudes" (EFFENBERGER, 2018, p. 27).

Em síntese, o local de trabalho das prostitutas, na maioria das vezes, tende a ser glamourizado. Porém o que se assemelha mais ao quadro viven-

ciado por elas são as lâmpadas de qualidade inferior, a restrição ao espaço fechado cuja ventilação é parca, a falta de conforto derivada da pouca quantidade de mesas e, para finalizar, indivíduos embriagados e brutos. Simbolicamente, vemos que toda essa ambientação nos transmite a ideia de ausência: a iluminação poderia ser boa, mas sequer pisca; as instalações físicas, que poderiam ser amplas e bem ventiladas, não o são; as mesas e cadeiras são poucas, proporcionando a todos um desconforto; faltam, até mesmo, pessoas reais em seus contextos reais – à medida que as prostitutas se veem fadadas a encenarem papéis vinculados a estereótipos sexuais, os clientes de um bordel também não se apresentam isentos de disfarce: bebem e se comportam com rudez a fim de se afirmar por uma construção de masculinidade hegemônica, sendo esta constituída por signos tomados como viris pelo patriarcado.

Essa configuração, evidentemente, está longe de facilitar a vida das garotas de programa, que sempre vivenciaram as opressões do androcentrismo contra seus corpos, em um grau ainda maior, se comparadas às outras mulheres. Isso é exemplificado, de forma bastante clara, no conto "Pai Nosso".

Assim que chega ao recinto, uma das gêmeas (que, nas páginas seguintes, descobrimos ser Karina) leva o protagonista até uma mesa, em frente a um pequeno palco, onde um violonista executa um antigo samba-canção. Nesse instante, um trecho da música é textualizado na narrativa: "*Alguém como tu, assim como tu, eu preciso encontrar*" (EFFENBERGER, 2018, p. 27, grifo da autora). A composição de Jair Amorim e José Maria de Abreu, tradicionalmente, interpretada por Dick Farney, sugere a tônica das expectativas da meretriz, que sonha conseguir alguém para se casar. Eis que surge, novamente, a dicotomia entre aparência e realidade: aos frequentadores da boate, é mostrada uma prostituta estereotipada; contudo a sua essência se compõe de intenções românticas.

Inusitadamente, a mulher, com roupa decotada, deixa perceber uma medalha com a gravura de Santa Rita entre seus seios. Essa representação merece um adendo especial, em nossa análise,



pois notamos que a história da milagreira estabelece relação direta com os *ethos* de Karina.

Segundo a pesquisa de Lima (2006), Margherita Lotti, conhecida como Santa Rita de Cássia, a santa das causas impossíveis, é de origem italiana, natural de Roccaporena, aldeia da região de Cássia, na Úmbria. Nasceu em 22 de maio de 1381, sendo filha de lavradores que possuíam vasto conhecimento sobre a religião católica. Por conta disso, os progenitores narraram a ela os episódios ocorridos com vários santos e santas, bem como lhe incentivaram a ter fé em Jesus Cristo e na Nossa Senhora – influenciando-a, assim, a seguir o Catolicismo. Tendo em vista tais influências, a jovem quis seguir carreira religiosa. Contraditoriamente, os familiares não apoiaram essa possibilidade e escolheram para ela um marido, como era o costume da época. O homem era Paolo Ferdinando, que logo se revelou como um péssimo esposo, sendo infel no casamento, agredindo Margherita e bebendo excessivamente. A cônjuge, então, sofreu por 18 anos, com muita paciência e resignação. Ao longo do tempo, o casal teve dois filhos – os gêmeos, João Tiago e Paulo Maria. Apesar de convertido, Paolo havia aguçado, durante toda a sua vida, o sentimento de vingança, em diversos lugares onde passara; por consequência, acabou assassinado. A tragédia estimulou nos seus dois filhos o desejo de retaliação. Temerosa, a matriarca pediu a Deus para que não permitisse aos jovens a oportunidade de cometerem esse pecado mortal. Em seguida, ambos ficaram doentes, vitimados por uma moléstia sem cura. Antes de eles falecerem, no entanto, a mãe conseguiu que se convertessem ao Senhor, inclusive, foi capaz de influenciá-los a perdoarem o assassino do próprio pai. Embora seja algo controverso, esses dois óbitos são entendidos como positivo pelos católicos, pois a fatalidade quebrou a corrente de ódio que poderia afetar outros membros da família. Ademais,

é necessário considerarmos a crença valorizada pela santa de que morrer em pecado seria pior do que a morte propriamente dita.

Consoante a pesquisadora, passada a sucessão de desgraças, Rita de Cássia tentou entrar para o convento, mas sofreu resistência das irmãs Agostinianas, porque estas não acreditaram nas verdadeiras intenções religiosas de uma mulher cujo marido fora assassinado e os filhos morreram de peste. A partir de então, ocorreu algo inusitado: em uma determinada noite, enquanto dormia, a devota ouviu vozes lhe chamando; quando abriu a porta de casa, viu as figuras de Santo Agostinho, São Nicolau e São João Batista, que a convidaram para um passeio. Súbito, a religiosa sentiu um empurrão, caiu e, quando se recuperou, encontrava-se dentro do mosteiro de portas trancadas. Após isso, as freiras aceitaram que ela vivesse ali. A sua experiência, na instituição, foi de quarenta anos.

A título de exemplificação, são contados inúmeros milagres atribuídos à santa: o ato de ter regado, durante um ano, um galho seco de árvore que se transformou em videira; o aparecimento do estigma correspondente à coroa de Cristo em sua testa; o episódio de uma freira de braço paralítico que, imediatamente, curou-se ao abraçar Santa Rita no leito de morte; e, até mesmo, o cheio de rosas que (segundo afirmam) lhe exala do túmulo até hoje.

Abrimos esse parêntese para o relato hagiográfico sobre a milagreira, pois encontramos pontos de intersecção entre os sonhos da prostituta e o drama vivenciado pela personalidade santificada. O início dessa relação se faz visível quando o padre se sente curioso quanto à medalhinha:

- É Santa Rita, sou devota. Ela sempre me protegeu e me atende em todas as aflições.
- E o que você pede a ela?
- Tudo.
- E ela sempre concede as graças?
- Quase sempre. Ultimamente não tem me ouvido. Acho que estou pedindo mais do que mereço...
- E o que você está pedindo?
- Um marido... Talvez ela não tenha me ajudado nisso porque foi infeliz no casamento...
- Ela salvou o marido do inferno – completou o padre.
- É, mas não me tira deste inferno! – retrucou a moça (EFFENBERGER, 2018, p. 27).

Inicialmente, vemos que ambas possuem vínculo com o matrimônio, mas de maneiras distintas. Enquanto Santa Rita se casa por obediência aos pais, Karina quer um marido para tirá-la do inferno representado pelo meretrício. A ironia de toda a representação consiste na hipótese de a freira não conceder um esposo à moça por ter sido infeliz no próprio enlace matrimonial. Contudo, vale ressaltar que a profissional do sexo, ao tomar o casamento como uma fuga, reproduz valores intrínsecos ao patriarcado. Ignora, por exemplo, que “os encargos do casamento permanecem muito mais pesados para a mulher do que para o homem” (BEAUVOIR, 1970, p. 172-173), sobretudo, por ela ter que conciliar, na maioria das vezes, trabalho, maternidade e serviços domésticos, sem o auxílio do consorte. Mas toda essa necessidade de adquirir um matrimônio para se constituir como ser transcendente provém da própria infância, quando os pais, atravessados pela ideologia patriarcal, influenciam as meninas para que, quando virem adultas, encontrem logo um cônjuge, ao invés de incentivarem-nas ao desenvolvimento pessoal. Acometidas por tais influências, algumas mulheres, simplesmente, não se especializam em nada, conservando para si um estado de inércia o qual as deixa, no âmbito social, reféns de um altar e/ou de um cartório civil.

Concomitante a isso, está a percepção do vigário, quando este analisa, mentalmente, o quadro da meretriz à sua frente, permitindo-o lançar mão de hipóteses, após perceber o quão restritas são as expectativas da jovem:

Nem exigências ela fazia: talvez até aceitasse um marido bêbado e rude, como um daqueles homens da outra mesa; um marido que reclamasse da comida quando chegasse em casa; um marido que lhe emprenhasse com meia dúzia de crianças famintas e subnutridas e de vez em quando lhe batesse, para que ela não se esquecesse de que tinha um dono (EFFENBERGER, 2018, p. 28-29).

Fato curioso é a personagem ter como objeto de devoção, justamente, Santa Rita de Cássia – religiosa que teve de aceitar um marido alcoólatra, agressivo, com quem teve filhos e que lhe espancava quando chegava da rua. Esse panorama

reforça não apenas as suposições do presbítero quanto à prostituta, mas também a ligação entre as duas mulheres e, por outro lado, procura representar, literariamente, a faceta mais cruel do patriarcado: a subserviência do sexo feminino ao parceiro (BEAUVOIR, 1970). E, como sabemos, essa construção social é tamanha, que a mulher se vê fadada a lidar, em algumas esferas, com a violência física ou com o feminicídio.

Por intermédio de outra perspectiva, a garota de programa, também, apresenta vínculo com a santa devido ao construto androcêntrico responsável por impelir mais a mulher à religiosidade que o homem. Todavia, vale ressaltar que esse interesse do patriarcado, ligado às intenções religiosas ocidentais, não é gratuito, pois as meninas, desde a mais tenra infância, reconhecem, nas figuras de poder das religiões, o domínio masculino – tendendo, assim, a compactuar com a dominação exercida pelo macho. Uma prova é que a grande maioria das representações femininas, nas igrejas, demonstra total subserviência aos homens e às divindades cujos signos são moldados de acordo com os princípios da masculinidade. Isso acontece, por exemplo, com a própria Santa Rita de Cássia, sendo ela constituída por meio de uma dupla submissão: a Deus e ao marido escolhido pela família. Inconscientemente, Karina, ao se associar à milagreira, reproduz tal subordinação quando almeja se libertar do bordel por intermédio do paternalismo consolidado por um modelo masculino. De certo modo, tanto a personagem, quanto a santa correlata a ela, retratam o quão a emancipação feminina sempre foi dificultada pelo patriarcado e pela inserção de tal aspecto ideológico no seio das igrejas.

Já que estamos dissertando sobre a representação da prostituta, aproveitamos para abordar, brevemente, como ocorre o relacionamento entre o meio religioso e o meretrício por uma perspectiva histórica. Mas, primeiramente, faz-se necessária a abordagem de uma hipótese que tenciona justificar o motivo de algumas mulheres se verem impelidas a realizarem programas sexuais. Ao partirmos das pesquisas de Beauvoir (1970), descobrimos que a prostituição é mais

comum entre o segundo sexo. Isso se atribui ao fato de o falocentrismo tomar a mulher como ser, exclusivamente, sexual – pensamento este responsável por criar o estereótipo da mulher-objeto, relegando o meio feminino a um essencialismo que nem de longe corresponde à verdade de seus anseios e reivindicações.

Levando a discussão para outro patamar, consoante os estudos de Soihet (2004), a *Belle Époque* (1890-1920), ao disseminar suas intencionalidades burguesas, marca, de forma bastante significativa, o destino do sexo feminino a partir do ponto em que divide os sujeitos em duas castas: se, por um lado, a mulher mais abastada possui o direito de se casar e construir família; de outro, a que é desfavorecida, no setor econômico, acaba sendo relegada à marginalidade social, à falta de proteção das esferas de poder – podendo, até mesmo, ser vítima da exploração sexual. Embora todos os círculos femininos sejam marcados pela opressão patriarcal, é importante ressaltar que, dentre as miseráveis, a situação se agrava consideravelmente. Apesar desse detalhe não ter sido textualizado, em "Pai Nosso", podemos inferir que Karina esteja inserida em uma situação socioeconômica inferior, dada a sua vontade, incomensurável, de se casar com um indivíduo que a livre da situação disfórica vivenciada no tempo da estória: a prostituição. A profissional do sexo, almejando a ascensão social pelo matrimônio, quer, a todo custo, abandonar o quadro negativo a fim de atingir um estado eufórico, ainda que este seja incerto.

Ademais, a liberdade sexual feminina tende a ser alvo de preconceitos derivados do falocentrismo, pois tal ideologia faz com que se alastre a ideia de que somente o homem apresenta impulsos sexuais. Para a mulher que exerce a sexualidade de modo livre, o meio social, na maior parte das vezes, reserva uma punição: estar à margem da sociedade. Bourdieu (2003) esclarece que esse castigo à individualidade feminina se consolida baseado na sacralização da vagina, a qual, contraditoriamente, também é alvo de fetiche. Tal ambivalência transmite o senso comum de as mulheres não poderem, por exemplo, apelar para a alcovitagem a fim de

prover o próprio sustento. É, necessariamente, o que acontece com Karina a partir do momento em que se vê prostituta e, por isso, faz-se necessário aguardar um milagre para conseguir um enlace matrimonial. Nas comunidades ancoradas pelo androcentrismo, uma garota de programa, por exercer o sexo como profissão, é tomada como indigna de conseguir um casamento. Sabendo disso, Karina possui a consciência de não ter o direito de esperar por nenhum príncipe encantado.

Conciliados a esse assunto, estão os preceitos de Bourdieu (2003), que responsabiliza o próprio meio social por ser um veículo através do qual as imposições aos corpos femininos encontram legitimidade. Por intermédio de tal atravessamento, é sugerido o ideal de recato feminino atrelado à passividade dos costumes; enquanto, do território masculino, também de acordo com Bourdieu (2003), espera-se a impetuosidade advinda de um comportamento ativo.

Buscando uma opressão (casamento) para se livrar de outra (prostíbulo), a jovem se faz coquete para atrair o universo masculino. Sem saber que está à frente de um padre, ela tenta enleá-lo em sua teia de sedução:

- Não quero falar, quero dançar... Você quer?
- Acho que não. Prefiro conversar com você.
- Você tá brincando? Veio aqui para conversar... sei... Quer subir?
- Subir? (EFFENBERGER, 2018, p. 28).

Quando o chama para dançar e para subir, a personagem tenta, de maneira subentendida, seduzir o vigário, o que a faz se vincular ao coquetismo abordado por Beauvoir (1970), comportamento este manifestado pela falsa necessidade de algumas mulheres de se tornarem presas do homem – compondo, destarte, o panorama da própria objetificação.

Dada a recusa do presbítero, ambos se limitam, simplesmente, a conversar. E, devido às reflexões proporcionadas pelo diálogo, o religioso começa a se questionar, fazendo uma espécie de autoanálise, sobre a verdadeira utilidade da igreja para a meretriz, afinal "não sabia como falar com aquela moça; não sabia como ajudá-la"

(EFFENBERGER, 2018, p. 28). O reconhecimento da impossibilidade de fazer algo se desenvolve, de maneira mais complexa, no excerto a seguir:

*– O que eu sei? Não sei nada... – Foi o pensamento que lhe ocorreu. Cinquenta e sete anos de sacerdócio, dia após dia consagrando hóstias, distribuindo Cristo, falando dos seus ensinamentos, louvando a Deus ao levantar-se e ao deitar-se, ministrando sacramentos: batizando, casando, enterrando pessoas... E não sabia nada do mundo e dos homens. Não encontrava o que dizer a uma jovem que entregava seu corpo com a mesma desenvoltura que servia a bebida e que em suas orações à Santa Rita só pedia um marido (EFFENBERGER, 2018, p. 28, grifos da autora).*

A inutilidade reconhecida pelo integrante da igreja, nessa representação literária, condiz com o exame detalhado das imbricações entre sexualidade feminina e religiosidade ocidental elaborado por Beauvoir (1970). Segundo o conteúdo trabalhado pela intelectual, a alcovitagem existe desde, aproximadamente, a Grécia Antiga; inclusive há registros da prostituição hospitaleira, derivada dos povos primitivos, e, também, da prostituição sagrada cujo principal fim era libertar o poder da fecundidade, como já foi mencionado.

No texto de Beauvoir (1970), é apontada uma relação ambivalente entre as religiões cristãs do Ocidente e a forma como lidam com o proxenetismo: os representantes religiosos condenam e, simultaneamente, toleram as profissionais do sexo como frutos de um mal necessário. Assim, a repugnância cristã pelo corpo feminino se manifesta como forma de condenação às mulheres que abrem mão de uma vida casta para comercializarem o próprio sexo (BEAUVOIR, 1970), pois a utopia religiosa pede ao feminino que renegue aos vícios da carne para se igualar a Deus. As mulheres devem ser, por outro lado, uma classe subserviente ao masculino, sendo este representado pelas figuras do pai e do esposo. Às senhoras que seguem tais premissas é concedida uma aura de santidade.

Apesar de toda a discriminação das igrejas em torno das profissionais do sexo, ao analisarmos o conto "Pai Nosso", podemos constatar a reação do clérigo, o qual, indo de encontro ao senso comum, sente empatia pela figura de Karina e começa a

questionar não apenas o papel exercido ao longo dos cinquenta e sete anos de sacerdócio, mas também a própria ideologia religiosa:

*Por que a fumaça do tabaco seria diferente da mirra? Não era. Tudo são convenções: o sagrado e o profano. O pecado e a virtude. O bem e o mal. Deus e Lúcifer. Símbolos usados desde sempre pela sociedade maniqueísta para submeter as pessoas: chama de prostituta quem troca o corpo por dinheiro, ao mesmo tempo em que nomeia virtuosa a esposa que acolhe, sem cobrar fidelidade e respeito, o marido que a sustenta. Seriam ambas prostitutas? Vendem-se e se servem aos homens... E Deus dará o céu para uma e o inferno para outra? (EFFENBERGER, 2018, p. 29).*

Embora esse fragmento seja referente à voz do narrador, pode-se inferir, pelo contexto, que faz referência direta aos pensamentos do padre. Vale frisar que a associação entre mulher casada e garota de programa condiz, precisamente, aos dizeres de Beauvoir (1970). Em dado momento, a estudiosa tece uma série de comparações que mostram o quão as duas figuras estão associadas devido à maneira como são, quase igualmente, vítimas do sistema patriarcal. Quanto ao aspecto econômico, ambas tendem a ser tomadas como correlatas, já que dependem do dinheiro do homem. Sobre a vida sexual, esposa e prostituta são conduzidas, socialmente, a servirem os prazeres masculinos. Não obstante, existe, apenas, um ponto em que a profissional do sexo demonstra mais desvantagem: no meio social, é vista como escória; ao contrário da senhora casada, que recebe a alcunha de virtuosa. No entanto, quanto à narrativa analisada, é muito significativa a maneira através da qual Karina é comparada às mulheres casadas e às jovens paroquianas, pois tal representação mostra que algo as une: a sobreposição patriarcal sobre seus corpos.

Após estabelecer tal comparação, o protagonista "sentiu sua fé desestruturada. Pior, entendeu a inutilidade dessa fé que cultivara sublimando desejos" (EFFENBERGER, 2018, p. 29). Com o sentimento de impotência ao notar, pela primeira vez na vida, a misoginia e a injustiça subjacentes à instituição a qual pertence, o presbítero reconhece que "precisou estar em um bordel para entender que Deus, como todos os poderosos,

estava se lixando para os desamparados" (EFFENBERGER, 2018, p. 30). Acometido pelo *insight*, o padre não pensa duas vezes: tira do bolso o dízimo recebido de R\$ 214,16 e o entrega à mulher da vida. Reconhece, ainda, o quão irrisório é o valor perto do que a sociedade deve a ela, mas o faz para compensar um pouco o desserviço prestado em todos aqueles anos. Contudo, por outro lado, opera da mesma forma que os clientes da prostituta, afinal paga a mulher para proporcionar a ele uma experiência que endossa as inquietações sentidas por pertencer a um meio religioso repleto de contrariedades.

Ao final da narrativa, o pároco deixa a boate "Flash Dance" e, no carro, vê que o relógio marca 2h45. Lembra-se de que, conforme as palavras de sua mãe, aquela é a hora da morte. Ao avistar uma curva em "S" – representando, simbolicamente, a sinuosidade de sua própria fé e de todas as crenças mantidas desde então –, ele decide propor um teste ao Criador: "As dúvidas o abandonaram e uma certeza o invadiu: – É agora, Deus, que vamos ver se Você existe mesmo ou se desperdicei a minha vida... E pisou fundo no acelerador" (EFFENBERGER, 2018, p. 30).

Com essas últimas palavras, o conto deixa um final aberto. A simbologia do padre questionando a própria religiosidade é muito considerável para as nossas análises, principalmente, se tomarmos a marginalização da prostituta como fruto do patriarcado embutido na ideologia cristã. Devido à impossibilidade de rompimento com o androcêntrico e por conta dos inúmeros atravessamentos falocêntricos nutridos, de forma inconsciente, por Karina – nosso principal objeto de análise nesse conto –, é possível classificá-la, consoante o proposto por Showalter, em *A literature of their own: British women novelists from Brontë to Lessing* (1977), como uma personagem "Feminina".<sup>2</sup> Assim, as chances de se safar das amarras patriarcais se

mostram, praticamente, nulas para a mulher que sequer cogita a hipótese de empoderamento por ser vítima do falocentrismo legitimado pelas instituições religiosas oriundas do Cristianismo ocidental.

### Redenção

Outra configuração de personagem "Feminina" (SHOWALTER, 1977) também é apresentada no conto "Redenção", de Henriette Effenberger. Porém não mais na figura de uma messalina, e sim, de uma freira. A narrativa se desenvolve em torno de uma irmã de caridade que, no momento das orações e, posteriormente, em seus sonhos, é acometida por uma intensa voluptuosidade pela imagem do Cristo crucificado, como pode ser notado logo no princípio do texto:

Constrangida, iniciou mais uma vez a oração: "Pai Nosso, que estais no céu...". Ele, com certeza, não a ouviria... Como chamar de irmão àquele homem nu, a sua frente, que a impedia de rezar ao Pai? Sentiu um calor percorrendo-lhe a face, todo seu corpo estava umedecido. Entre as pernas, sentia-se tão molhada, que receou estar menstruando (EFFENBERGER, 2018, p. 63, grifo da autora).

Logo de início, observamos o quão reprimida sexualmente a religiosa se mostra a respeito de seu próprio corpo. Ela é descrita, nos momentos em que sua libido se manifesta, como uma personagem constrangida, envergonhada, receosa não apenas pela suposta blasfêmia destinada a seu objeto de desejo, mas também quanto ao próprio corpo. Levando em conta isso, adotamos as perspectivas teóricas que abordam a castração social da lubricidade feminina pela ideologia patriarcal expressa pelas religiões cristãs do Ocidente. Nos dois contos adotados, neste artigo, a representação é do Catolicismo, todavia pode servir para qualquer segmento religioso vinculado a concepções parecidas à lógica católica.

Considerando os pressupostos de Soihet

<sup>2</sup> Em seus estudos sobre obras de autoria feminina, Showalter (1977) detectou três movimentos estéticos a que ela chamou de fases: *Feminina* (reprodução dos valores transmitidos pelo patriarcado); *Feminista* (surge a consciência da opressão de gênero, mas a personagem não consegue quebrar as convenções falocêntricas perpetuadas pela sociedade); *Fêmea* (marcada por um autorreconhecimento em que existe a adoção de uma identidade própria capaz de romper com os convencionalismos sexistas). Embora seja possível detectar todas essas categorias na obra *Fissuras*, de Effenberger, nos contos elencados especificamente para o presente trabalho, as protagonistas são ambas consideradas como femininas, pois se revelam como **vítimas do patriarcado e reproduzem, inconscientemente, valores intrínsecos à mentalidade androcêntrica** – não possuindo, assim, desejo de empoderamento, tampouco de superação da situação de dependência caracterizada por oprimi-las.



(2004), temos que a honra feminina é construída, social e historicamente, de acordo com o modelo masculino. Partindo disso, a mulher é levada, muitas vezes, a desconhecer o próprio corpo, reprimindo sua sexualidade por meio da culpa, sentindo-se impura devido ao exercício do sexo, diminuindo-se ante o patriarcado e, por conseguinte, apresentando vergonha quando perde a virgindade, quando fica menstruada ou quando, meramente, percebe o afloramento dos próprios desejos da carne.

Há essa espécie de culpabilização de si na protagonista de "Redenção", que, como é perceptível pelo excerto acima, revela-se desconfortável com as manifestações elementares do corpo humano, simplesmente, por ser mulher. Se esse martírio fosse direcionado somente ao suposto sacrilégio de uma devota que deseja o corpo de Cristo, a personagem principal não apresentaria ressalvas, por exemplo, quando se deparasse com a possibilidade de menstruação. Mas, como vimos, não é o que acontece: o corpo feminino se esboça como vexatório para ela. Já os desejos sexuais são ainda mais temidos para a religiosa, a qual aceita o senso comum de que as mulheres devam reprimir tais rompantes, pois estes são, socialmente, moldados pelo e para o meio masculino.

Tendo em vista os construtos sociais cerceadores da liberdade feminina, Bourdieu (2003) detecta que o corpo da mulher é restrito ao sexo. O objetivo da restrição é impelir o feminino a um ideal de recato, que, por sua vez, ancora-se num cerco invisível. Como resultado, gera-se um confinamento simbólico, nutriz do tradicionalismo dos costumes. Não encontrando saída e, vendo-se fadadas a aceitar a hegemonia imposta, muitas mulheres se sentem constrangidas ao se depararem com a volúpia que sentem. Talvez seja o motivo pelo qual a freira, antes de sair da capela, "deu uma última olhada para o Cristo crucificado, evitando olhar a figura de Maria, a qual, provavelmente, a recriminava" (EFFENBERGER, 2018, p. 64), pois as representações dessa santa, conforme Soihet (2004, p. 390), tendem a reforçar o ideal de "pureza" esperado dos círculos feminis no que tange à castração da voluptuosidade. Além

disso, Maria é tida como a que cumpriu a função reprodutora da mulher, sem passar pela violação do corpo que poderia resultar em prazer carnal.

No conto, as teorias acima se mostram da seguinte maneira:

Um pé de vento bem-humorado levantava as saias sobrepostas do hábito, confeccionadas com um tecido mais leve, especialmente para o verão, como a lhe dizer: *Descubra-se! Há um mundo cheio de sensações a ser explorado. Liberte-se! [...] Não daria ouvidos a um vento maluco qualquer, oras!* (EFFENBERGER, 2018, p. 64, grifo da autora).

*É intrigante a forma com que o vento, construído pelo recurso da personificação, provoca a protagonista por intermédio da construção polissêmica do vocábulo "descobrir" – podendo este se referir tanto ao ato de tirar a roupa, quanto à ação de encontrar algo que esteja escondido no recôndito da personagem. Se tomarmos esse último sentido, há a possibilidade de um desejo de masturbação advindo da freira, que recusa a ideia como se fosse uma insanidade. Ao não se permitir às sensações que poderiam ser exploradas, a religiosa se filia, inconscientemente, ao ideal de castidade feminina – reproduzindo contra o próprio corpo os ditames impostos às mulheres pelo pensamento patriarcal.*

Ao encontro disso, faz-se possível utilizarmos as reflexões de Beauvoir (1970) quando esta associa a frigidez da mulher a um construto social de cunho falocêntrico, que não permite ao feminino o livre exercício da sexualidade – chegando ao ponto de reprimir, inclusive, as práticas masturbatórias. Por isso, no texto literário contemplado por nosso trabalho, a devota recrimina, até mesmo, a vontade de se masturbar, pois tal atividade só é incentivada, desde muito cedo, aos indivíduos do sexo masculino.

A irmã de caridade, por outro lado, subverte um pouco a influência social destinada às mulheres que as induz a manterem seus relacionamentos afetivos e sexuais com indivíduos inseridos em uma construção de masculinidade hegemônica, sendo esses homens moldados pelos preceitos de virilidade caracterizados pelas "provas de potência sexual – defloração da noiva, progenitura masculina abundante etc. – que são esperadas

de um homem que seja realmente um homem" (BOURDIEU, 2003, p. 20). De modo inconsciente, a personagem abre mão de tais atravessamentos para se entregar, em sonhos, a Jesus Cristo, divindade que nem de longe apresenta a estereotipia comumente atrelada ao masculino:

Nem mesmo quando ele começou a lhe acarinhá-lo os cabelos, passando a mão levemente por sua nuca, deu-se conta de que a sensação que sentia não provinha dos seres que a rodeavam, e sim de seu próprio corpo. [...] Sentiu-se beijada nos lábios e correspondeu ao beijo, abandonando-se às emoções sem se preocupar com o que as despertara, permitindo-se sentir todo o seu corpo estremecer ao contato da boca daquele estranho que a invadia. [...] Ainda não conseguia distinguir as feições do homem que a possuía com tanto amor e suavidade. Tentava fixar-se no rosto, mas, como lhe acontecera nos sonhos anteriores, a imagem se confundia com sons e luzes. Via apenas o dorso do homem magro sobre seu corpo. Então bateu por suas costas, podendo sentir os ossos salientes da coluna vertebral; depois buscou a mão do companheiro e, quando conseguiu segurá-la, um misto de prazer e horror a assaltou, ao constatar nela uma grande chaga (EFFENBERGER, 2018, p. 64-65).

O fragmento traduz o exato momento em que a protagonista descobre o objeto de seu amor e lascívia: Jesus Cristo. Guiada por seus instintos, a freira opta por esse indivíduo descrito como carinhoso, permissivo, amoroso, caracterizado por deixá-la dar vazão às emoções e por lhe permitir o toque – revelador de deficiências, tais como os ossos salientes, a grande chaga. Ao invés de escolher um homem que, possuindo forma humana, poderia vir com todas as marcas características do construto de virilidade, ela prefere se dar ao sagrado. Segue, assim, o caminho inverso de Karina, a prostituta do conto "Pai Nosso", pois esta, diferentemente da religiosa, aceitaria, de bom grado, contrair matrimônio com um homem rude, que lhe emprenhasse e lhe batesse. Unindo-se, amorosa e sexualmente, a Cristo, a freira rejeita a hegemonia concernente ao masculino. Sua relação com o eterno assemelha-se ao que Beauvoir (1970) aponta como um ponto de intersecção entre as linguagens mística e erótica, constatada nas preces de diversas santas para o divino.

Entretanto, após perceber sua excitação voltada a Cristo, a devota se sente não apenas

blasfema, como também é assaltada pela culpa de ser uma mulher sexual e procura se punir:

Levantou-se com cuidado e, temendo acordar Irmã Aurora, dirigiu-se ao banheiro na penumbra. Tomou uma ducha fria e sobre o corpo, ainda envolvido na camisola de dormir, passou o sabonete, evitando tocar-se diretamente, por recear que as sensações do sonho se repetissem. Sabia que deveria conversar com a Madre Superiora sobre o ocorrido, mas o simples pensamento a apavorou de tal forma, dando-lhe certeza de que jamais conseguiria. Talvez o mais correto fosse falar diretamente com seu confessor; ele, então, indicaria as penitências e flagelações que a afastariam definitivamente dos sonhos blasfemos (EFFENBERGER, 2018, p. 65).

A repugnância do Cristianismo pelo corpo feminino, abordada por Beauvoir (1970), é vista, nesse trecho, não apenas na autolimitação da própria freira, mas também se revela no medo que a protagonista sente de contar seu segredo libidinoso à Madre Superiora. Sabe que uma mulher, sobretudo, sendo ela parte integrante de uma instituição católica, jamais pode conservar no corpo tal pecado – ainda mais quando a voluptuosidade se destina ao Salvador. Alimenta a consciência de que precisa renegar a própria carne, conforme o abordado por Beauvoir (1970), para alcançar a aura de santidade legitimada pela igreja e pelo patriarcado.

Com base nisso, cogita o mais acertado: relatar tudo ao confessor, para que este selecione o melhor castigo sob a forma de penitências e flagelações, afinal se trata de uma figura masculina – estando, por isso, perfeitamente apto a exercer a relação de poder necessária para a punir, pois a igreja, amparada pelo falocentrismo, oferece ao homem a legitimação de que é preciso para definir tais penalidades a quem transgride às normas. Assim, o poderio cristão se estabelece no masculino, sendo as personalidades mais poderosas sempre representadas pelos signos que regem o universo varonil.

Já na capela, antes de tomar tal medida, eis que a freira é pega de surpresa pela voz estridente de Irmã Lidia, a qual repreende a protagonista por estar atrasada para a tarefa de alimentar os pobres. Enquanto a personagem central os alimenta, porém, surge um elemento inesperado, marcando a finalização do conto:

Um entre os mendigos talvez tivesse entendido como ela se sentia, pois segurou nas barras de suas vestes e as beijou. [...] Em seguida, olhou profundamente para aquela freirinha abnegada, com brilho quase divino no par de olhos claros, que ela reconheceu de algum lugar. [...] Tentou se desvencilhar, retirando bruscamente o hábito das mãos do intruso. Mas, ao olhar para elas, percebeu, de relance, duas cicatrizes, como as deixadas pelos cravos nas antigas crucificações... (EFFENBERGER, 2018, p. 66).

Tal desfecho nos proporciona uma vacilação entre duas leituras: a primeira é que a mulher, devido à culpa ocasionada pela lascívia direcionada a Jesus, acaba tendo um momento de confusão mental ou, basicamente, torna-se louca; já a segunda se baseia na possibilidade de Jesus Cristo ter, de fato, aparecido ali, no convento, em meio aos miseráveis, demonstrando empatia ao sofrimento da devota. A respeito da narrativa analisada, devido à maneira como ocorre sua construção, faz-se impossível obter uma certeza acerca da veracidade do ocorrido. Em outras palavras, por conta do final aberto, não há como sabermos se o aparecimento de Jesus Cristo, no plano terrestre, é um delírio da personagem principal, ou se, de fato, a divindade surge, no convento, para transmitir seu apoio à sofredora, a qual se martiriza devido às pressões androcêntricas sobre sua condição de mulher (o que demonstraria, inclusive, a não concordância do divino com a inserção da ideologia patriarcal nos meios cristãos). Ao leitor, é destinada a mera incerteza de nada saber – a simples constatação de não ter acesso a um desfecho fechado.

Em se tratando de "Redenção", logo nas primeiras linhas, o fato que servirá de mote final é pincelado pelos sonhos sexuais da religiosa – a onipresença quase corporificada da divindade em sua vida. Esse recurso pode ser analisado como forma de promover a desestabilização dos discursos tradicionais, haja vista que a irmã de caridade humaniza a figura de Cristo ao tratá-lo como passível de desejos carnavais. Apesar disso, tal aspecto é abordado como um mero devaneio blasfemo da devota perante seu objeto de adoração e, somente nos parágrafos finais, Cristo abandona o universo onírico para se transmutar em uma possível materialização de si.

Embora o desejo sexual pelo Salvador possa ser visto como transgressor em se tratando de desenvolvimento narrativo, a protagonista não transgredir aos ditames patriarcais em momento algum, pois se culpabiliza não apenas pela libido profana, mas também por apresentar características vinculadas à sexualidade feminina (como até mesmo a menstruação, por exemplo). É, por conseguinte, associada à fase "Feminina", estudada por Showalter (1977), devido à *própria configuração do conto*.

### Considerações finais

Dando prosseguimento aos nossos apontamentos, investigamos, no presente trabalho, a problemática que subjaz as relações ambivalentes entre a sexualidade feminina e o cristianismo ocidental. Baseados na história da prostituição, por exemplo, detectamos uma aproximação entre a religiosidade cristã do ocidente e o meretrício, pois as prostitutas sempre foram toleradas como um mal necessário; contudo tendo sido impedidas de se portarem, socialmente, como as senhoras casadas. Tal reconhecimento foi de suma importância para efetuarmos a análise do conto "Pai Nosso", o qual traz a representação de uma garota de programa imersa em estereótipos românticos através dos quais se configura, na narrativa, uma espécie de mito do matrimônio. A profissional do sexo, Karina, vê no casamento a única possibilidade para ter uma vida considerada normal, ou seja, o enlace proporcionado pelo matrimônio é a válvula de escape para sair do bordel onde trabalha, de acordo com suas expectativas. Entretanto, ela não consegue um marido, mesmo se apegando à figura de Santa Rita de Cássia para atender seu pedido. Vemos isso como um impedimento cujas bases são estabelecidas pela ideologia cristã ocidental de que uma meretriz jamais poderia se transformar em mulher casada, afinal seu corpo é vinculado, única e exclusivamente, ao sexo.

Por outro lado, quisemos demonstrar a castração da lubricidade feminina contemplada na análise de "Redenção". Nesse conto, a protagonista é uma freira que se sente atraída, sexual e

amorosamente, pela imagem de Jesus Cristo. Foi percebido que ela não se culpa apenas pela suposta blasfêmia desencadeada por suas volúpias, mas também porque é uma mulher capaz de sentir desejos libidinosos. Se os prazeres femininos não são muito bem aceitos pelo Cristianismo ocidental, os de uma irmã de caridade se mostram ainda mais graves – sendo ela duplamente cerceada, ora pela condição de mulher, ora pelo papel social que ocupa.

Já a respeito de ambos os textos, a certeza obtida é a de que a impossibilidade de ruptura com o patriarcado se torna, praticamente, inviável, a partir do ponto em que entram em jogo instituições superiores responsáveis por legitimarem o discurso falocêntrico, como é o caso, por exemplo, das esferas representantes do Cristianismo ocidental. Tais análises não seriam possíveis, entretanto, se a autora das produções literárias elencadas, Henriette Effenberger, criasse, nessas obras, representações com base em temas meramente domésticos – o que comprova a importância da literatura de autoria feminina na inserção de debates políticos e sociais, sobretudo em se tratando de temáticas responsáveis por questionar o papel da mulher na sociedade.

## Referências

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 4.ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

EFFENBERGER, Henriette. *Fissuras*. Guaratinguetá: Penalux, 2018.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. "Oh! Que imitem a Santa Rita de Cássia!" *As mulheres de nosso tempo*: representações e práticas da devoção em Viçosa (MG). 2006. 160 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

RAGO, Margareth. Trabalho feminino e sexualidade. In: PRIORE, Mary Del; BASSANEZI, Carla. *História das mulheres no Brasil*. 7.ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 578-606.

SHOWALTER, Elaine. *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Bronte to Lessing*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: PRIORE, Mary Del; BASSANEZI, Carla. *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 362-400.

---

## Sebastião Bonifácio Júnior

Mestre em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), em Londrina, PR, Brasil; doutorando em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), em Londrina, PR, Brasil.

---

## Endereço para correspondência

Sebastião Bonifácio Júnior

Rua Delaine Negro, 50, bloco A, apto 02

Alto da Colina, 86055-680

Londrina, PR, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.*