

A exposição pornográfica não consentida na perspectiva judaico-cristã no contexto latino-americano

Claudete Beise Ulrich*
Taiane Martins Oliveira**

Introdução

A cada usuário da internet foi incorporado certo grau de vigília permanente. Tal sensação decorre da psicopolítica sustentada pela sociedade da transparência, isto é, do mecanismo de dominação em que a força não é exercida por meios disciplinares externos, mas, sobretudo, pela sedução invisível do poder de autodisciplinar os indivíduos, fazendo com que cada qual se submeta a dominação. Desse modo, a psicopolítica atua na dominação psíquica, da mente do indivíduo, do seu inconsciente, fomentando a ilusão da liberdade de agir no ciberespaço. Constata-se que os usuários são vigiados e seus comportamentos controlados, com o pretenso argumento de se propiciar experiência personalizada. Ou seja, o panóptico digital é alimentado pelos próprios internautas, a exposição da imagem, das ideias e dos dados pessoais são entregues espontaneamente por cada participante da rede mundial de computadores.

A sociedade da transparência se consolida essencialmente através do poder simbólico, já que é por meio dele que não se reconhece a arbitrariedade, pois, invisível. A violência simbólica praticada por meio da psicopolítica possibilita a coincidência entre a violência da vigília irrestrita e a suposta plenitude da liberdade, impossibilitando, de certo modo, a compreensão da violência perpetrada por meio da sociedade da transparência. Neste contexto, entre vigília, autoexposição, controle e

* Doutora em Teologia pela Faculdades EST, RS. Pós-doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Graduada em Teologia e Pedagogia. Professora de Teologia e Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória, ES.

E-mail: claudete@fuv.edu.br

** Advogada. Bacharela em Direito pelo Centro Universitário do Leste de Minas Gerais, MG. Mestre em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória, ES. Atua no Núcleo de Prática Jurídica do Centro Universitário do Leste de Minas Gerais.

E-mail: taianemartins@hotmail.com

ilusão da liberdade surge o fenômeno da divulgação não-consentida da imagem íntima da mulher.

As trocas de mensagens eróticas e autorretratos de nudez fazem parte da realidade da sociedade da transparência. As famosas *selfies* constituem ferramenta pela qual cada indivíduo encontra para narrar a si mesmo. Isto é, faz parte do período contemporâneo novas formas de construir e relatar o personagem que cada qual se predispõe a arquitetar e mostrar de si. As redes sociais (*Instagram*, *Twitter*, *Facebook*) e os comunicadores (*Whatsapp* e *Telegram*) nos permitem ser ao mesmo tempo personagem e plateia. Nos é dado por meio de tais plataformas mecanismos de narrar o que somos e do que gostaríamos de ser, especialmente, por meio de imagens.

Relatar a si mesmo por meio de imagens constitui ferramenta do processo comunicacional, isto é, imagem conversacional. Por isso, não há dúvidas de que autorretratos servem como construção do eu através da internet. Diante de tal cenário, buscar-se-á compreender os motivos pelos quais a nudez feminina utilizada para narrativa do *eu* ainda está atrelada a ideia de pura obscenidade, bem como serão verificados os motivos que levam as mulheres a serem as principais vítimas do vazamento de imagens íntimas não-consentidas, valendo-se da análise interdisciplinar entre ciência da religião, direito, sociologia e filosofia.

A sociedade da transparência: o eu objeto-propaganda

A sociedade brasileira vivencia a transição da sociedade do controle foucaultneana para a sociedade da transparência de Han. Isto é, a cada dia fica mais evidente com a virtualização do mundo contemporâneo a impermeabilização das características da sociedade da exposição, na qual os indivíduos são objeto-propaganda e mercadorias, emergindo a tirania da visibilidade e o imperativo da transparência (HAN, 2017).

A sociedade da transparência é um “[...] mercado onde se expõem, vendem e consomem intimidades” (HAN, 2017, p. 80). O fomentador da sociedade da transparência é o capitalismo. A monetização dos indivíduos permite a espetacularização do *eu*, a anulação do *outro* e especulação do valor financeiro de cada um. Assim, “[...] as mídias sociais e sites de buscas constroem um espaço de proximidade absoluto onde se elimina o fora. Ali encontra-se apenas o si mesmo e os que são iguais” (HAN, 2017, p. 81).

Assim, a sociedade do controle de Foucault¹ vai cedendo cada vez mais espaço para a sociedade da transparência, já que não é mais a disciplina e a sensação da vigilância invisível que asseguram o poder. Atualmente, é a ilusão de liberdade existente no panóptico digital que sustenta o domínio. O observado da transparência sabe da vigilância, só que acredita que a liberdade de agir suplanta o vigia (HAN, 2017).

O panóptico de outrora que necessitava da vigília à espreita e o controle imediato, renuncia seus desígnios para o panóptico digital, o qual é essencialmente econômico. Assim, os usuários de redes sociais (*Twitter*, *Facebook*, *Instagram*), aplicativos de interação social (*Whatsapp* e *Telegram*) e de buscadores (*Google*) alimentam a vigilância. Verifica-se que não é mais necessário que se proporcione a sensação de vigília ao observado, basta oferecer a cada um deles a aparência de que tudo podem fazer. Diante disso, os “[...] frequentadores colaboram ativamente e de forma pessoal em sua edificação e manutenção, expondo-se e desnudando-se a si-mesmos, expondo-se ao mercado” (HAN, 2017, p. 108).

A sociedade da transparência não aniquila o controle. Pelo contrário, a sua baliza é a desconfiança (HAN, 2017), por isso, o controle é cada vez mais contundente. No entanto, a violência exercida é sempre com nuances ocultas e simbólicas. Isto é, o poder simbólico ganha mais evidência. Como se sabe a violência simbólica na perspectiva de Bourdieu (1996) é aquela crença incutida em cada um de nós no processo de socialização, a qual arrebatava as sujeições, por meio do poder quase mágico, o poder simbólico. O poder simbólico é invisível e ele só pode “[...] ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 8).

No panóptico digital a vigilância não é reconhecida pelos observados do mundo virtual como poder arbitrário. O poder simbólico tem como principal função “[...] fazer ver e de fazer crer, de confirmar [...] a visão de mundo” (BOURDIEU, 1989, p. 14). A enxurrada desmedida de informação pelos próprios membros do mundo cibernético, tornam cada indivíduo em objeto-propaganda de si. Isto é, além de essencialmente narcisistas são também cada qual mercadorias.

Ressalta-se que a sociedade da transparência não elimina os efeitos deletérios deixados na dominação dos corpos da sociedade disciplinar. Aliás, a sociedade da transparência favorece ainda mais a anulação do *outro*, tal qual a anterior. Contudo, “[...] os habitantes do panóptico digital não são prisioneiros. Eles vivem na ilusão da

¹ Foucault apresenta a noção de sociedade biopolítica, isto é, baseada na ideia de disciplina e controle dos corpos nas clássicas obras *Microfísica do Poder* e *A História da Sexualidade*.

liberdade. Eles abastecem o panóptico digital com informações que eles emitem e expõem voluntariamente” (HAN, 2018, não paginado). Por isso, posiciona-se na perspectiva de que vivenciamos a transição da sociedade biopolítica de Foucault para a sociedade psicopolítica defendida por Han.

Isto é, a sociedade psicopolítica permite a ingerência do poder nos processos psicológicos da cibercultura (HAN, 2018). A cibercultura é aqui entendida na perspectiva de Lévy (1999, não paginado) como o “[...] conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço”.

Desse modo, “[...] o psicopoder é mais eficiente do que o biopoder na medida em que vigia, controla e influencia o ser humano não de fora, mas sim a partir de dentro” (HAN, 2018, não paginado). O processo quase imperceptível de naturalização da violência simbólica evita o surgimento de dúvidas sobre o exercício do poder na sociedade da transparência, vez que há uma coincidência da violência praticada com a pseudoliberalidade.

A compreensão dessa nova realidade do comportamento da sociedade da transparência nos será bastante útil para a análise do fenômeno da pornografia de vingança no decorrer do artigo, pois, ao que parece, exibir-se passou a ser entendido, sobretudo, como elemento de autorrealização, autoaceitação e empoderamento social.

O corpo nu e a visão negativa do feminino na tradição judaico-cristã

A nudez é tabu. Por isso, a produção de imagens de nudez e o compartilhamento de fotos e vídeos “[...] incorre em um prazer arriscado, comportando, de maneira intrínseca e ambivalente, possibilidades de satisfação e risco” (LINS, 2019, p. 34). O regozijo perigoso da exposição é amplificado quando se fala do corpo nu feminino. A mulher que é simbolicamente representada no mito da origem como desestabilizadora da ordem ganhou a marca de ser portadora do mal no imaginário coletivo.

Em razão disso, a nudez feminina assume nuances mais obscenas a masculina, já que representa não só a exibição de partes anatômicas do corpo, tal qual acontece com o homem. O nu feminino aguça a sexualidade, porém, pela proximidade simbólica do corpo da mulher com a ideia da tentação, do pecado e do caos, carrega também traços de aversão e, conseqüentemente, de violência simbólica.

Neste sentido, Agambem (2009) ressalta que a subversão do paraíso presente no mito da criação que deu a Eva e Adão a sensação de estarem nus representou a retirada

das vestes divinas. Isto é, a nudez simbolizou a privação do homem e da mulher de usarem a veste de luz. É neste impasse da tentação e do pecado que se percebe o corpo humano e a (in)dignidade do corpo. Tal mito demonstra que a corporeidade nua exsurge impiedosamente do pecado inicial, do qual emerge a vergonha.

Portanto, a revelação da nudez humanizou o corpo, já que esvaiu o divino e emergiu a obscenidade. Nas palavras de Agambem (2009, p. 91) “[...] a corporeidade nua [...] é somente portador da culpa obscura” e o obsceno “[...] é um modo de ser-para-o-outro que pertence ao gênero do desgracioso” (AGAMBEM, 2009, p. 93). Indo ao encontro do defendido por Han (2017, p. 54) que esclarece “[...] o corpo que se torna carne não é sublime, mas obsceno”.

O corpo é político e na perspectiva de Foucault (2017) inscreve a história, por isso, carrega hachuras do discurso da violência simbólica. A violência simbólica neste trabalho deve ser compreendida com vista no pensamento de Bourdieu (1996), o qual aponta que se trata de uma violência quase mágica incutida em cada um de nós no processo de socialização que extorque as submissões.

Por meio da violência simbólica da sociedade patriarcal o corpo feminino inscreve as marcas do pecado original e, conseqüentemente, da desestabilização da harmonia cósmica. Ser mulher neste contexto da moralidade judaico-cristã se relaciona com a contenção, com pudores em demasia sobre relações afetivas e sexuais. Por isso, o próprio corpo feminino simbolicamente delimita o exercício da sexualidade da mulher. Como já vem defendendo Oliveira (2020, p. 98-99):

O corpo e a sexualidade feminina na sociedade cristã foram vigiados, enclausurados e repreendidos, tudo por meio de discursos ideológicos, fundamentalmente, produzidos no período patrístico. A reprodução do discurso neoplatônico junto de seu aliado mais poderoso, qual seja, a ideia de dominação e demonização do outro praticado no território brasileiro desde a época da colonização, foi capaz de produzir uma matriz cultural que predispõe o *habitus* de objetificação do outro (a mulher, o negro, o indígena).

A religião cristã desde o desenvolvimento do pensamento neoplatônico-agostiniano vem contribuindo para a violação de direitos das mulheres, já que é instrumento basilar para a permanência das violências simbólicas no imaginário coletivo. Neste sentido, ela colabora para a dominação masculina de maneira a reafirmar a hierarquização de gênero, uma vez que o feminino é considerado o outro subjugado ao masculino.

A sociedade brasileira se estabeleceu estruturalmente com base na subordinação e na centralidade do homem. Enquanto a fé e a educação no Brasil colônia são impostas e controladas pela igreja católica, entretanto os territórios foram explorados e os corpos dominados. A colonização latino-americana não foi só territorial, foi também espiritual. A eurocentralização da cultura faz parte do projeto europeu com alianças da religião cristã (católica) para tornar “[...] as outras culturas, mundos, pessoas em objeto” (DUSSEL, 1993, p. 36).

A objetificação deixa o legado do *habitus* da demonização do *outro* na cultura latino-americana. O dualismo-neoplatônico-agostiniano assentado nesta estrutura histórico-social “[...] deu origem a uma religiosidade de um lado violenta, discriminatória, sectária e preconceituosa, e, de outro, uma religiosidade cheia de culpa, inimiga do prazer, neurotizante, mal resolvida com a sexualidade humana” (ROSA, 2010, p. 37). O cristianismo latino-americano é estruturado na perspectiva de Agostinho, a qual introduziu o platonismo no cristianismo e promoveu a primazia da alma em detrimento da matéria. Nesta perspectiva, o dualismo-agostiniano condena o corpo e diz sê-lo portador do mal. Ato contínuo, atribui à mulher o paradigma da tentação e censura a sexualidade feminina. Exurgindo a origem das “[...] mazelas da culpa em relação à sexualidade e a aversão simbólica-discursiva da mulher no contexto cristão” (OLIVEIRA, 2020, p. 20).

A sociedade da transparência sugere “[...] que é necessário mostrar tudo o que cada um gostaria que os outros considerassem que se é, para assim receber o seu almejado apoio com o polegar para cima [...], pois esse gesto alheio será capaz de confirmar a própria existência ao legitimá-la” (SIBILIA, 2018, p. 222). A filosofia sartriana aponta que a existência pressupõe o olhar alheio. Por isso, “[...] o importante é que se somos algo ou alguém, tudo isso tem que estar *à vista*; porque se não se mostra e os demais não o enxergam, então nada nem ninguém poderá nos garantir que existe ou que tem algum valor” (SIBILIA, 2018, p. 222).

Existir pressupõe uma relação com o *outro*, mais que isso, o olhar do *outro* me faz existir. O *outro* “[...] é aquilo que é diferente do eu. É por meio da intersubjetividade que se decide o que ele (pessoa) é e o que outros são” (SARTRE, 2014, p. 34). Isso significa que “[...] o outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento” (SARTRE, 2014, p. 34). A tela do computador é o olho que tudo vê e as redes sociais testemunham a exposição da existência de todos nós. Conforme Carolina Mattos “[...] a tela ligada à rede é sempre um grande olhar. Um olhar que olha mesmo quando ninguém está *on-line*” (MATTOS, 2015, p. 112).

Nesse ponto de vista, o “[...] gregarismo interconectado que nos incita a *performar* constantemente na visibilidade [...] Os personagens somente são (ou *estão* ou *existem* ou supõe-se que *valem*) quando alguém os observa, sobretudo se esse público for amplo e ativo” (SIBILIA, 2018, p. 227). A condição existencial de ver sem ser visto é alcançada por meio das redes sociais que são acessadas pelas telas do *tablet*, computador e *smartphone*. Tais aparelhos são as janelas que nos permitem fazer parte do espetáculo da exibição como atores e espectadores. Quando agimos como atores construímos a história de quem somos, melhor dizendo, de quem achamos que somos. Quando protagonistas narramos aquilo que melhor nos define. Desse modo, construímos a ilusão de quem gostaríamos de ser. Isto é, “[...] mergulhamos na tela do mesmo modo que mergulhamos no espelho, na busca de que ela nos devolva a nós mesmos” (MATTOS, 2015, p. 115). Por outro lado, na experiência espectadora nos tornamos *voyeurs* da intimidade alheia.

A exposição demasiada que vigora na sociedade da transparência é fruto da busca constante pelo reconhecimento de si pelo *outro* e de autoaceitação. Desse modo, as “[...] redes sociais abrem, precisamente, a constante possibilidade de nos sentirmos vistos” (MATTOS, 2015, p. 117). A exposição, a ilusão da projeção, a experiência de existir por meios tecnológicos produz o fenômeno da violência cibernética de gênero, especificamente, a pornografia de vingança.

A ex(in)timidade feminina e a pornografia de vingança

A pornografia de vingança é a tradução do termo anglicano *revenge porn*. No Brasil também tem como sinônimas as expressões “[...] *sexting* (é a junção da palavra sexo e texto no idioma anglo-saxônico, por isso, sexo por texto), pornografia de revanche, violação de intimidade, vazamento de foto, vídeo ou imagem íntima” (OLIVEIRA, 2020, p. 99). Resumidamente, para a caracterização da pornografia de vingança são necessários os seguintes requisitos: “1) que ocorra a divulgação de imagem de outrem; 2) que a imagem seja íntima; 3) que a divulgação tenha ocorrido de forma não consentida” (OLIVEIRA, 2020, p. 100).

A maioria e a capacidade são requisitos para o consentimento. A exposição da própria imagem deve ser sempre interpretada na perspectiva de liberdade e autonomia do indivíduo para expor a intimidade, melhor dizendo, da extimidade, como se verá mais adiante. Por isso, a exposição própria não é um ilícito, ressalvando, os menores de idade e incapazes. O direito a imagem e a intimidade do gênero feminino foi alçado ao rol de violência contra a mulher. A Lei 13.772/2018, deu nova redação ao artigo 7º, inciso III, da Lei 11.340/06, incluindo a violação à intimidade no bojo da violência psicológica.

Intimidade denota “[...] uma aura sacralizada, cuja interpretação positiva privilegiava o sentido de resguardo, segredo e opacidade” (BOLESINA, 2016, p. 131). Por outro lado, a extimidade é “[...] a fruição da intimidade, a qual, por decorrência direta, deixa de ser apenas aquilo que está escondido, para ser também aquilo que voluntariamente se expôs da intimidade” (BOLESINA, 2016, p. 131). Assim, a extimidade “[...] dá vida ativa e fruída à intimidade. Lhe retira da sacralidade, do cofre blindado, da casamata altamente protegida e escura em que vivia e lhe joga ao campo aberto, à luz” (BOLESINA, 2016, p. 139). Beatriz Lins alinhava o explanado sobre a extimidade, ao afirmar que as “[...] interações em ‘mídias sociais’ não seriam o mesmo que projeções públicas nem corresponderiam exatamente a conversas privadas” (LINS, 2019, p. 74).

Trata-se, portanto, a extimidade como a intimidade expressada. Isto é, a conjugação da liberdade de expressão e o direito a intimidade. Para Carolina Mattos (2015, p. 12) “[...] a intimidade apresenta, agora, uma nova dimensão pública no espaço da rede, vazada na exterioridade das telas dos computadores, interligados em todos os cantos do mundo”. Oportuno, ressaltar que socializar a intimidade não é *a priori* torná-la pública. As redes sociais permitem que se estabeleça filtros, autorizando ao usuário-protagonista a capacidade de selecionar os frequentadores-espectadores daquele espaço. Do mesmo modo, é possível também selecionar o acesso à informação que será disponibilizada a parte do grupo.

Por meio da extimidade, pode-se dizer que é possível exteriorizar a intimidade no social (grupo de amigos e relações amorosas, por exemplo), mas não significa que a socialização tenha o intento de tornar pública a intimidade. A intimidade já não está resguardada apenas no recôncavo da vida privada. Porém, a intimidade também não ocupa o espaço público. Muitas vezes a intimidade é exteriorizada para um círculo social bastante delimitado. Por isso, se constata que há uma relação contínua e recíproca entre o público e o privado na sociedade da transparência. Na teia tecnológica da vida experienciada por meio de plataformas de videoconferência e relatada através das redes sociais, já não é mais suficiente falar apenas em intimidade. Por isso, trabalha-se o conceito de extimidade no presente artigo.

A revolução tecnológica transformou o nosso modo de lidar com os computadores, as câmeras fotográficas e os aparelhos de telefones. Os computadores ficam cada vez mais portáteis, as câmeras agora são digitais e os telefones deixaram de ser apenas aparelhos por meio dos quais é possível realizar chamadas de voz. Do telefone fixo para o telefone móvel. O telefone móvel se tornou *smartphone*, o qual tem inúmeras facetas, entre as quais: câmera fotográfica, editor de texto, mensageiro, agenda eletrônica, calendário, navegador de acesso à internet, reproduzidor de áudio e

vídeo, álbum de fotos, leitor de livros e carteiras digitais. Assim, falar por meio de chamada de voz no *smartphone* é praticamente atividade secundária. Marshall McLuhan (1964, p. 88) sem conhecer as novas tecnologias inteligentes já afirmava que “[...] a tecnologia é [...] uma extensão de nossos corpos e de nossos sentidos”.

Leonardo Pastor defende que o autorretrato digital, popularmente conhecido por *selfies*, o qual é produzido e compartilhado constantemente nas redes sociais e mensageiros eletrônicos, constitui imagem conversacional. Isto é, “[...] prática (material-discursiva) que se caracteriza como a própria produção conversacional” (PASTOR, 2020, p. 143). Portanto, o compartilhamento de imagem íntima ora retratado faz parte da prática narrativa da construção da imagem de si para o *outro*, o corpo nu é expressado, narrado e comunicado, configurando o processo comunicativo da imagem conversacional (PASTOR, 2020). Assim, a teia recíproca do compartilhamento de imagem de nudez em relacionamentos pessoais via aplicativos de interação social constitui também uma prática de relatar a si mesmo (PASTOR, 2020). Como salientado por Pastor (2020, p. 187) “[...] ao nos fotografarmos, não nos fechamos no anonimato, produzimos relatos de nós mesmos dirigindo-nos a um outro”.

Na perspectiva de que a imagem íntima de nudez faz parte do processo comunicacional dos usuários da internet, traduzida em relatos do *eu* para o *outro* via imagens conversacionais, não é sem motivos as críticas relacionadas a utilização da expressão pornografia de vingança para designar o compartilhamento não autorizado de imagens de nudez.

De fato, a utilização do termo pornografia pressupõe ao interlocutor a produção simbólica de algo caricato, forçado e ofensivo, geralmente, ligado ao comércio de imagens eróticas e muitas vezes associado à prostituição. A nudez que acarreta a divulgação não-consentida está associada ao compartilhamento de modo “[...] restrito, feito para a apreciação daqueles que o produziram e o trocaram, uma extensão do espelho, do flerte, da sedução e, por que não, do sexo” (LINS, 2019, p. 106). Por isso, não se associa ao conceito preexistente do pornográfico, já que a captação e o compartilhamento de tal nudez são frutos de uma relação de confiança e não diz respeito aos interesses financeiros, mas sim, afetivos.

Contudo, os termos pornografia de vingança, pornografia de revanche, *porn revenge*, são as expressões mais populares no meio social. O auxílio da mídia televisiva, das emissoras de rádio e da *internet*, foi fundamental para construção das nomenclaturas para os vazamentos da imagem íntima. Entendemos que a mídia se vale de terminologias pouco técnicas e carregadas de significado ofensivo. O debate

acadêmico deve visar tornar acessível o conhecimento e primar por dialogar com o maior número de pessoas. Por isso, mesmo diante da atecnia dos termos, ainda se opta por utilizar das nomenclaturas assinaladas acima. Não há dúvidas, de que tais palavras denotam carga simbólica negativa e o melhor seria evitar sua utilização, porém, ainda são as mais conhecidas para dar significado ao fenômeno da gravação e divulgação não-consentida da imagem íntima.

As autoras vêm desenvolvendo pesquisa por meio de análise interdisciplinar de estudo de gênero, religião e direito à intimidade, notadamente, a divulgação não-consentida de imagem íntima. Nesta toada, constatou-se que as mulheres nas últimas décadas reivindicaram e alcançaram direitos relativos à emancipação, igualdade e a dignidade da feminina. Do mesmo modo, políticas públicas de igualdade de gênero foram fundamentais para a alteração do *habitus* da sociedade brasileira, no que diz respeito a mudança de comportamentos para a consolidação do reconhecimento da autonomia e da liberdade dos corpos das mulheres.

Contribuindo, portanto, para o exercício menos controlado da sexualidade feminina. Contudo, o papel de ser mulher na sociedade brasileira ainda é permeado de julgamentos de cunho moral religioso, cuja as bases são apoiadas na visão teológica dualista-agostiniana, a qual descreve as mulheres como desestabilizadora da ordem cósmica e portadora do mal, conforme já assinalado. A vigília do corpo feminino na sociedade judaico-cristã é evidenciada na “[...] retórica de supervalorização da manutenção de uma aparência pública de recato, moderação, decoro e dissimulação, fiduciária de uma moral sexual dominante que hierarquiza práticas e desejos eróticos” (LINS, 2019, p. 112). Ora enclausura, ora objetifica o corpo feminino, colaborando para a pornografia de vingança. Como já afirmado a disseminação da imagem para constituir a *porn revenge* pressupõe a ausência de concordância da pessoa fotografada ou filmada. A pornografia de vingança ou a disseminação não-consentida da nudez feminina tem sido utilizada como meio de reafirmação da dominação masculina, vez que a exposição da imagem faz parte do processo de culpabilização da mulher por se deixar ser fotografada ou filmada, reforçando a ideia de culpa endêmica da mulher pelo seu corpo.

A culpabilização do gênero feminino pelo vazamento da imagem é sempre articulada por meio da desvalorização do ato de quem divulga a imagem nos espaços virtuais. Em regra, a divulgação é realizada por homens, quase sempre em razão de represália, isto é, punição à mulher, por não aceitar o término do relacionamento amoroso. Por outro lado, há a supervalorização da conduta da mulher que foi fotografada ou filmada. Ou seja, quem expõe a imagem de outrem, o protagonista da ação de divulgação ganha papel secundário no processo do julgamento moral,

tornando-se mero coadjuvante. Enquanto, a pessoa exposta, frequentemente, mulheres, ganha os holofotes da visibilizada, participando do jogo contínuo de repressão e culpa de moral-cristã. O gênero feminino participa de um circuito de revitimização constante e o divulgador ganha a benesse do apagamento de seu ato.

Segundo o Mapa da Violência, elaborado pela Câmara dos Deputados, quase 60% (sessenta por centos) das práticas de crimes contra a intimidade da mulher são realizadas por ex-companheiros ou parentes e 12% (doze por cento) por pessoas conhecida destas mulheres (BRASIL, 2019). Pesquisa realizada pela organização não-governamental *SaferNet* (2018) consignou que o gênero feminino corresponde a cerca de 70% (setenta) por cento dos casos de exposição de imagens íntimas na internet, de *ciberbullying*, de mensagens de conteúdo/discurso de ódio e de *cyberstalking*. Tais dados demonstram que as mulheres são as principais vítimas do fenômeno da pornografia de vingança.

A entrada em vigor das leis 13.718/18 e 13.772/18 fez surgir no universo jurídico medidas para penalizar os atos de quem faz a divulgação de imagem íntima não-consentida e também de quem registra de forma não autorizada a intimidade sexual. Obviamente, a criminalização de tais condutas não elimina o fenômeno da divulgação não consentida da imagem íntima. Contudo, possibilita, em tese, a punição de quem pratica as condutas descritas nos tipos penais do artigo 216-B e 218-C, ambos do Código Penal.

A criminalização da pornografia de vingança, em certa medida, busca corrigir a permanência histórico-social de desproteção da intimidade e do controle do corpo da mulher. Dispensar o auxílio da seara penal, valendo-se do discurso de direito penal abolicionista neste momento seria contraproducente, já que o direito, inclusive, no âmbito criminal, tem servido nos últimos tempos como instrumento de emancipação do gênero feminino, permitindo a conquista de espaço das mulheres na sociedade.

Considerações finais

Este trabalho teve como objetivo costurar as conexões entre a sociedade da transparência, a cultura judaico-cristã e a extimidade no mundo virtual, tendo analisado a sociedade psicopolítica. Verificou-se que a noção de controle do inconsciente (individual ou coletivo) da sociedade da transparência perpassa pela ideia do poder simbólico e, por via de consequência, pode desencadear a violência simbólica. Do mesmo modo, foi possível esclarecer que a pseudoliberalidade do panóptico digital é fundamental para sustentar a submissão e o domínio.

A sociedade da transparência sustenta o fenômeno da exposição do eu para o mundo de forma demasiada. Por certo, amplifica o compartilhamento de autorretratos pelo mundo digital, as famosas *selfies*. Decorre dela o *boom* da pornografia de vingança. A exposição da imagem tomou outra dimensão com a sociedade da transparência, pois, agora, clama-se pela exibição contínua. Contudo, tal fenômeno fez ressurgir velhas questões do imaginário coletivo da sociedade judaico-cristã, qual seja, a representação da figura feminina como desestabilizadora da ordem e portadora do mal. Prevalendo neste contexto de moralidade religiosa a noção de hierarquização de gênero e de dominação masculina, dando azo a objetificação e ao controle dos corpos femininos, já que caberia à mulher o comedimento e o recato na exposição de seu corpo.

A atividade de narrar a *si mesmo* típica da sociedade da transparência está ligada ao conceito de extimidade. Isto é, a intimidade sacralizada de outrora já não é mais possível, a vida privada não está mais guardada nos recôncavos do lar. A extimidade é a intimidade fruída. A intimidade voluntariamente exposta no social. Assim, a premente necessidade da exposição voluntária, a suposta liberdade do panóptico digital, os estigmas do imaginário coletivo em relação ao gênero feminino, e, ainda, a vontade de experienciar a existência no mundo virtual, acarretam a violência cibernética contra a mulher.

A pornografia de vingança é, portanto, para o direito, violação da intimidade relacionada a forma de violência psicológica. Atualmente, conforme já asseverado, dois tipos penais repercutem sobre a conduta de quem registra de forma desautorizada a imagem íntima de alguém (artigo 216-B, do Código Penal) e ainda de quem faz a divulgação não-consentida (artigo 218-C, do Código Penal). A tipificação de tais condutas pode servir de estratégia, ao nosso ver, para romper com o poder masculino hierarquizante das relações de gênero. Concordamos com Soraia Mendes sobre a necessidade de ainda se valer da estrutura do direito penal para discutir e punir a violência de gênero, já que tratar a referida violência apenas na esfera privada do direito civil “[...] só serviria para estabilizar mais as relações de poder” (MENDES, 2012, p. 208) da dita dominação masculina já consolidada.

Por tudo isso, ressalta-se que a extimidade caminha com a liberdade de expressão de cada usuário da *internet*, dando fruição a intimidade voluntariamente entregue ao ciberespaço. Contudo, em que pese a nova perspectiva de intimidade vazada que se radicou na sociedade da transparência, o gênero feminino ainda sofre efeitos deletérios da vigília de seus corpos e a extimidade virtual muitas vezes passa por processos de encobrimento, já que a emboscada dos vazamentos via de regra apaga a conduta do homem que disponibiliza a imagem e evidencia a nudez da mulher exposta pela via

criminosa. O corpo nu que no mito da criação representa a humanização do homem, isto é, a “desdivinização”, transforma o corpo da mulher não só em obsceno, mas o concebe na forma simbólica de tal modo a ser o arquétipo do desvirtuamento do homem, o paradigma da tentação e da desestabilização da ordem. Resumidamente, os lastros simbólicos no imaginário coletivo da sociedade judaico-cristã concebem o corpo da mulher como portador do mal. Por isso, as mulheres são as maiores vítimas da pornografia de vingança.

Referências

AGABEM, G. **Nudez**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009.

BOLESINA, I. **O direito à intimidade e a sua tutela por uma autoridade local de proteção de dados pessoais**: as inter-relações entre identidade, ciberespaço, privacidade e proteção de dados pessoais em face das intersecções jurídicas entre o público e o privado. Tese (Doutorado em Demandas Sociais e Políticas Públicas) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2016. Disponível em: <<https://www.unisc.br/images/cursos/stricto/ppgd/teses/2016/Iuri-Bolesina---Tese.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.

BRASIL. **Mapa da violência contra a mulher**. Câmara dos Deputados: Brasília, 2019. Disponível em <<http://cnti.org.br/html/Smulher/2019/mapaviolencia2019.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2020.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro – A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

FOCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

HAN, B.-C. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, B.-C. **No enxame**: perspectiva do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: 34, 1999.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

A exposição pornográfica não consentida na perspectiva judaico-cristã no contexto latino americano
DOI: 10.23899/9786589284185.3

LINS, B. A. **Caiu na rede**: mulheres, tecnologias e direitos entre nudes e (possíveis) vazamentos. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21022020-145523/pt-br.php>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

MATTOS, C. M. C. O. **Extimidade virtual na conjugalidade**: um estudo sartriano sobre a nova perspectiva da intimidade. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MCLUHAN, M. **Os Meios de Comunicação Como Extensões do Homem**. São Paulo: Cultrix, 1964. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=wFvBeUjVwIC&lpg=PP1&hl=pt-BR&pg=PA88#v=onepage&q=uma%20extens%C3%A3o%20de%20nossos%20corpos%20e%20de%20nossos%20sentidos&f=false>>. Acesso em: 27 jul. 2020.

MENDES, S. da R. **(Re)pensando a criminologia**: reflexões sobre um novo paradigma desde a epistemologia feminista. 2012. 284 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/11867>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

OLIVEIRA, T. M. **Religião e direitos**: *revenge porn* pornografia de vingança, violência cibernética contra as mulheres. 2020. 177 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade Unida, Vitória, 2020.

PASTOR, L. **Seguindo a experiência**: uma etnografia diante da prática de *selfie*. 2020. 223 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

ROSA, W. P. da. **O dualismo na teologia cristã**: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

SAFERNET BRASIL. **Indicadores Helpline**: atendimentos sobre violações de direitos humanos na internet. Salvador, 2018. Disponível em: <<https://helpline.org.br/indicadores/>>. Acesso em: 26 ago. 2020.

SARTRE, J.-P. **O existencialismo é um humanismo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SIBILIA, P. “Você é o que Google diz que você é”: a vida editável, entre controle e espetáculo. **Intexto**, Porto Alegre, n. 42, p. 214-231, maio/ago. 2018.