

Cultura do Estupro, Representações de Gênero e Direito

Lana Lage da Gama Lima

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Abstract. *The term “rape culture” emerged in the 1970s amid the North-American Feminist Movement to characterise the cultural environment in which laws, norms, values and practices promote and naturalize sexual violence against women, because of gender inequality and sexist social representations. Although this particular view is recent, rape culture is old and, in the Western world, has deep roots in the Judeo-Christian tradition and its dichotomic representation of women, which is based on two powerful symbols existing in the popular imagination: Eve and Mary. This paper evaluates rape culture as a long historical phenomenon, identifying its roots in religious and legal documents produced between the 3rd and the beginning of the 20th century.*

Keywords: *Gender, rape culture, sexual violence against women.*

Resumo. *O termo cultura do estupro surgiu na década de 1970, no âmbito do Movimento Feminista norte-americano, para conceituar um ambiente cultural em que leis, normas, valores e práticas favorecem e naturalizam a violência sexual contra a mulher, com base nas desigualdades de gênero, a partir da articulação de representações sociais misóginas e machistas. Apesar de sua conceituação ser recente, a cultura do estupro é antiga e, no mundo ocidental, está profundamente enraizada na tradição judaico-cristã e sua forma dicotômica de representar a mulher, a partir de dois poderosos símbolos, que permanecem presentes no nosso imaginário: Eva e Maria. Este artigo analisa a cultura do estupro como um fenômeno histórico de longa duração, identificando seus indícios em conjuntos documentais de origem religiosa e jurídica, produzidos entre os séculos III e o início do XX.*

Palavras-chave: *Gênero, cultura do estupro, violência sexual contra a mulher.*

Introdução

Em 2016, foi veiculado na internet um vídeo que expunha, de forma brutal, o estupro de uma adolescente por cerca de 30 homens, ocorrido no Brasil. A atitude do delegado inicialmente responsável pela investigação do caso e os comentários reproduzidos nas redes sociais levantaram a questão da cultura do estupro. O termo surgiu nos anos 1970, no

âmbito do Movimento Feminista norte-americano, para conceituar um ambiente cultural em que leis, normas, valores e práticas favorecem a violência sexual contra a mulher, com base nas desigualdades de gênero, que fazem com que homens considerem mulheres sua propriedade e objeto natural de uma sexualidade exacerbada e violenta. A cultura do estupro articula representações sociais que naturalizam a violência sexual, culpando a vítima pelas agressões sofridas, e implica em sentimentos misóginos e machistas, banalizando uma das formas mais deploráveis de violência contra as mulheres.

Apesar de sua conceituação ser recente, a cultura do estupro é antiga e tem, no Ocidente, origens na tradição judaico-cristã e sua forma dicotômica de representar a mulher, a partir de dois poderosos símbolos, que permanecem atuantes no nosso imaginário: Eva e Maria. E os símbolos, como Joan Scott apontou, são componentes importantes das construções de gênero, ao lado dos conceitos normativos, das relações sociais e das identidades subjetivas (Scott, 1989: 21). Roger Chartier destaca que as representações sociais não constituem discursos neutros, mas, ao contrário, traduzem posições e interesses dos atores sociais, produzindo estratégias e práticas (Chartier, 1990: 19). Se considerarmos o gênero como um conjunto de representações sociais construídas a partir das diferenças percebidas entre os sexos masculino e feminino, entendemos a afirmação de Scott de que o gênero constitui “uma forma primeira de significar as relações de poder” (Scott, 1989: 14). Entendemos também que as representações de gênero estão na base da formação das sociedades, legitimando as relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres. No mundo ocidental, a tradição patriarcal, entendida como um conjunto de representações articuladas em um modelo heteronormativo de relações de gênero, legitima e naturaliza a submissão feminina, refletindo-se em todas as esferas sociais.

O objetivo deste artigo é analisar a cultura do estupro no mundo ocidental como um fenômeno histórico de longa duração, identificando seus traços em conjuntos documentais de temporalidades diferentes, produzidos entre os séculos III e o início do XX. Esses documentos foram divididos em dois grandes grupos. O primeiro composto por fontes que expressam normas e valores do cristianismo, na medida em que, como já afirmamos, consideramos que as representações sobre a mulher construídas no âmbito do pensamento cristão estão na base do que foi denominado posteriormente cultura do estupro. Assim, examinamos alguns textos da Patrística e livros de Teologia Moral, com destaque para os manuais de confissão. Por outro lado, na medida em que o poder masculino sobre a família e a sociedade derivou, em grande parte, das prerrogativas do *paterfamilias*, tal como consolidadas no Direito Romano, as fontes jurídicas se apresentam como indispensáveis para entendermos a cultura do estupro como prática social. Examinamos, então, códigos penais portugueses e brasileiros, bem como denúncias e processos do Santo Ofício da Inquisição datados do século XVIII, e processos penais do final do século XIX e início do XX.

Algumas dessas fontes foram analisadas por outros autores, devidamente mencionados. A maior parte, no entanto, foi analisada diretamente por nós, com objetivos diferentes e abordagens metodológicas específicas, em trabalhos já publicados anteriormente, todos também citados. A originalidade deste artigo está em reuni-las em um só texto, com o intuito de perceber como se construiu e consolidou, ao longo do tempo, o fenômeno histórico que as feministas, na década de 1970, denominaram cultura do estupro. Essas fontes foram, então, revisitadas a partir do paradigma indiciário, tal como apresentado por Carlo Ginzburg: “um método interpretativo centrado sobre os resíduos,

sobre os dados marginais, considerados reveladores” (Ginzburg, 1989: 149). Desse modo, nessa documentação variada, foram identificados sinais, mais explícitos ou menos explícitos, de uma cultura marcada pela permissividade para com a agressão sexual contra a mulher, reproduzida ao longo do tempo, ainda que sob formas e linguagem diferentes.

O artigo foi estruturado a partir dos dois grupos de documentos utilizados. A primeira parte é dedicada à análise das fontes oriundas do cristianismo, na procura de evidenciar como as representações sociais constroem dois modelos dicotômicos de mulher, simbolizados por duas figuras emblemáticas – Eva e Maria – e como esses modelos influenciam as relações de gênero. A segunda trata da legislação e das práticas jurídicas que instituem e consolidam o poder masculino na sociedade, e de como afetam o julgamento de crimes sexuais cometidos contra mulheres. Nas considerações finais, procuramos destacar alguns sintomas da permanência da cultura do estupro nos dias atuais.

Mulher e sexualidade no Ocidente Cristão

O cristianismo constituiu-se como uma religião marcada pela recusa ao prazer, como caracterizou Jacques Le Goff (1983: 52). Embora dirigida a homens e mulheres, a exortação à castidade criou, de fato, uma dupla moralidade, mais complacente com a sexualidade masculina. O controle sobre a sexualidade feminina foi muito mais rígido, na medida em que a figura de Eva alimentava um sentimento misógino, que via a mulher como lasciva por natureza e, portanto, mais propensa a pecar e a seduzir o homem para o pecado. Agostinho, considerado um dos maiores teólogos da Patrística, associou de forma definitiva o pecado original ao sexo. Essa concepção, como afirma Le Goff (1983: 35), estaria generalizada no pensamento cristão no século XII. A figura de Eva, como modelo de mulher, se contraporía a de Maria, que conceberia um filho sem praticar o ato sexual, permanecendo virgem mesmo após ser mãe. A preservação da castidade para as solteiras e o sexo conjugal destinado à procriação para as casadas constituíam as condições para a valorização da mulher. Seu comportamento sexual determinaria, assim, a forma como deveria ser tratada socialmente.

Agostinho reconhecia que Deus se referia ao ato sexual ao dizer que homem e mulher formariam uma só carne, mas, afirmava que se Adão, tentado por Eva, não tivesse desobedecido a Deus e comido o fruto da árvore do conhecimento do pecado, praticaria sexo sem ser movido pelo desejo sexual, mas pela vontade, dirigida à procriação. Foi a mulher, portanto, a causadora da expulsão do homem do paraíso e foi ela que o condenou a sentir o “apetite torpe”, que Agostinho denominava libido (Agostinho, 1945: Livro XIV, Cap.XXIV).

Mas, apesar de a condenação do sexo fazer parte do léxico cristão desde os primeiros tempos e da existência de grupos radicais, como os gnósticos, que pregavam a castidade absoluta, era preciso reconhecer a necessidade de procriar. Na epístola do apóstolo Paulo aos Coríntios, ao lado da defesa da virgindade e da continência sexual, o casamento aparece como um remédio para aqueles que não conseguissem abster-se do sexo: “se não podem manter a continência, casem-se, pois é melhor casar do que ficar abrasado” (I Cor., 7.8). Peter Brown chama a atenção para o fato de que a pregação radical da castidade será atenuada pelos seguidores de Paulo, o que é espelhado nos contrastes encontrados pelos estudiosos entre as cartas autênticas do apóstolo e os textos pseudopaulinos. Afinal, o que se pretende construir não é uma igreja composta por grupos de celibatários radicais, como os essênios, mas “composta de chefes de família generosos, crianças disciplinadas,

mulheres submissas e escravos dignos de confiança” (Brown, 1990: 59). Como ressalta Ronaldo Vainfas, o discurso construído a partir das ideias difundidas por Paulo era voltado, sobretudo, para as mulheres e marcado por um forte sentimento misógino: “um discurso feito por homens para educar as mulheres” (Vainfas, 1986: 9-10).

A Teologia Moral elaborada nos quadros da Patrística expressa a permanente desconfiança em relação à mulher, presente também no judaísmo e no pensamento da Antiguidade Clássica. Segundo Peter Brown, o estóico Tertuliano de Cartago (século III), considerado um dos grandes Padres da Igreja, foi o primeiro autor latino a difundir a ideia da existência de uma natureza humana imutável, eternamente subjugada ao desejo sexual. Nesse contexto, salientava o papel da mulher, que, com a puberdade, tornava-se ciente da sua enorme capacidade de seduzir os homens. Tertuliano justificava sua misoginia pelos dados da natureza: as mulheres eram, de fato, visivelmente sedutoras e o batismo não tinha nenhuma eficácia contra essa condição (Brown, 1990: 78). Por isso, constituíam uma permanente ameaça contra a continência sexual masculina e sua simples presença induzia os homens a pecarem contra a castidade. A interpretação agostiniana do mito do Gênesis tornou, assim, todas as mulheres Evas em potencial.

Mas, a misoginia cristã apresentava para as mulheres uma possibilidade de redenção, desde que se enquadrassem do outro lado do modelo dicotômico expresso nos símbolos Eva e Maria. Enquanto Eva e, mais radicalmente, Lilith – a primeira mulher de Adão, expurgada dos textos bíblicos – simbolizam a mulher pecadora, que leva o homem à perdição, Maria, mãe e virgem, simboliza a mulher casta, valorizada pelo controle de seu desejo sexual. Do ponto de vista simbólico, a maternidade valoriza a mulher, pois vincula sua sexualidade à procriação. Virtuosas, honestas, honradas, discretas são as virgens ou as que restringem sua vida sexual à cópula matrimonial. Identificadas com Eva, as que não se encaixam nesse modelo são desqualificadas e consideradas alvos naturais de investidas sexuais, praticadas inclusive como punição.

Os resultados dessas representações sobre a mulher se fazem presentes ao longo da história. Jacques Rossiaud estudou um costume encontrado na França do século XV, que espelha bem essa forma de pensar. Em determinadas ocasiões, bandos de jovens invadiam as casas de mulheres que viviam sozinhas – solteiras, viúvas ou temporariamente afastadas de seus maridos – e as violavam em meio a insultos e golpes. Essa violência recorrente era socialmente legitimada como punição por alguma falta da qual as vítimas eram acusadas, como terem se prostituído, serem concubinas de padres, terem abandonado o marido ou a casa dos pais ou, simplesmente, se deslocarem sozinhas pelas vilas e campos, como trabalhadoras diaristas. Os grupos de violadores se apresentavam como justiceiros, agindo em nome da moral e dos costumes (Rossiaud, 1985: 102-103).

Rossiaud ressalta que as vítimas eram comumente mulheres pobres e trabalhadoras, o que remete para a complexidade da construção das representações de gênero, que devem ser estudadas, como recomenda Scott, em suas articulações com classe social e etnia (Scott, 1989: 29). Assim, não é apenas o comportamento que divide as mulheres entre puras e públicas. Sobre essa classificação incidem também seu *status* social e sua identidade étnica. Na sociedade brasileira, marcada pelo regime escravista, as mulheres negras e pobres tem sido consideradas alvos naturais para o assédio sexual, desde a colonização portuguesa. A naturalização da iniciação sexual de senhores com escravas se refletia, pelo menos até bem pouco tempo, na naturalização das relações sexuais entre patrões e empregadas domésticas.

A castidade feminina está atrelada à ideia de pudor, que não era estranha ao pensamento pagão. No século I d.C., Plínio, o Velho, já declarava como natural o pudor entre as mulheres, mas o cristianismo acrescenta a essa ideia a sua obsessão com a sexualidade feminina, como afirma Jean Claude Bologne (1990: 11). Assim, o discurso cristão vai exacerbar os estímulos ao pudor feminino já presentes no mundo pagão (Brown, 1990: 78). A falta de pudor desqualifica a mulher e justifica as investidas sexuais masculinas contra ela. Escrevendo no século XVI, o célebre canonista de Coimbra Martim de Azpilcueta Navarro afirma, em seu Manual de Confessores e Penitentes, publicado em 1552, que se um homem confessasse ter seguido uma mulher com más intenções deveria ser obrigado a desagravá-la da injúria que lhe fez ao segui-la. Mas apenas se, na ocasião, a mulher estivesse vestida com “trajes honestos” (Navarro, 1552: 194). A valorização do pudor feminino pode ser percebida nos manuais de confissão, literatura destinada a orientar o ritual do sacramento da penitência, quando abordam a questão do débito conjugal. A noção de débito decorre da concepção paulina do casamento constituir um meio de impedir o pecado da fornicação para aqueles que não conseguiam manter a castidade. Nesse sentido, o sexo conjugal é dever mútuo e pode ser requerido por ambos os cônjuges. Mas, enquanto é permitido aos homens verbalizar claramente o seu desejo, as mulheres devem apenas insinuá-lo, “por serem as mulheres naturalmente mais vergonhosas”, como explica o citado manual de Azpilcueta Navarro (Navarro, 1552: 81).

A afirmação desse modelo de comportamento feminino ultrapassa os quadros eclesiásticos para ser reiterado, ao longo dos séculos, por moralistas laicos (Lima, 1986). Joaquim José de Souza Nunes, escrevendo em 1758, recomenda que o principal requisito para a escolha de uma mulher para casar é a sua virtude. Ao apresentar o modelo ideal de esposa, Souza Nunes enfatiza: “formosa ou feia, nobre ou mecânica, rica ou pobre; porém não deixe de ser virtuosa, honesta, honrada e discreta” (Nunes, 1931: 123). E continua: “... haja embora quem se agrada de ver uma senhora toda frança, como dizem alguns, a qual trajando sem modéstia faz garbo de botar não só as mãos, até os pés de fora” não devem ser estas as escolhidas para o matrimônio (Nunes, 1931: 128). Para a mulher, a honestidade se traduz até hoje em recato, pudor e controle sobre sua sexualidade, enquanto para o homem significa o cumprimento de seus compromissos de trabalho, o pagamento de suas dívidas, o respeito à propriedade alheia. A falta de pudor desqualifica as mulheres, colocando-as à mercê de agravos e investidas sexuais.

Como ressalta Eileen Power, outros elementos se somaram ao sistema paulino de valores cristãos para fazer da submissão feminina uma necessidade social: a concepção romana de tutela, conceito teutônico de autoridade familiar e a ideia árabe de pundonor. Esse modelo de relações de gênero seria divulgado na sociedade da Europa medieval pela ação da nobreza e do clero (Power, 1979: 15-16). Jeffrey Richards aponta que a ideia da inferioridade feminina era “uniformemente divulgada nos tratados teológicos, médicos e científicos, e ninguém a questionava” (Richards, 1993: 36). Obviamente, o Direito constituiu um campo fundamental para a consolidação dessas representações e para a normalização da submissão feminina.

Cultura do estupro e Direito na sociedade brasileira

No pensamento ocidental a regulamentação do controle masculino sobre a vida da mulher teve como fundamentação o Direito Romano referente ao patriarcado. Como fenômeno histórico, o que caracterizamos como família patriarcal não constitui um único modelo de organização familiar, variando no tempo e no espaço, mas apresenta como

elemento constante o poder do patriarca sobre os demais membros da família. Esse poder, que inclui a tutela sobre a mulher, extrapola o ambiente doméstico, balizando a organização da sociedade como um todo (Lima e de Souza, 2015: 515-520). A tradição patriarcal, entendida como um conjunto de representações articuladas em um modelo de relações de poder, legitima e naturaliza a submissão feminina, refletindo-se em todas as esferas sociais e particularmente no campo jurídico, na medida em que se consolidou, no Ocidente, através no Direito Romano. Ao *paterfamilias* era conferido dispor de todos os bens familiares e exercer o papel de juiz, com direito de vida e morte sobre seus parentes de sangue (cognatícios), por adoção social (agnatícios) e sobre seus escravos. Acumulava ainda a função de sacerdote, o que lhe conferia um caráter sagrado. Na Roma Antiga, o casamento realizado *cum manu* implicava na absoluta tutela do *paterfamilias* sobre sua esposa, equiparada à condição de filha. Os direitos do *paterfamilias* se baseavam em quatro poderes: *patria potestas*, sobre os filhos; *dominica potestas*, sobre os escravos; *manus*, sobre a esposa, e *mancipium*, sobre outras pessoas que, originalmente, tinham sido submetidas a outro *paterfamilias*. O casamento *sine manu* permitia à mulher permanecer integrada à família do pai, devendo-lhe obediência, apesar de casada (Lima e de Souza, 2015: 510-515).

O Direito brasileiro herdou da Europa, através da colonização portuguesa e da dominação espanhola, durante o período denominado União Ibérica (1580-1640), uma série de leis que conferiam aos maridos poderes absolutos sobre as suas esposas, ao mesmo tempo em que refletiam diferenças consideráveis na forma de tratar a sexualidade feminina e a masculina, revelando a influência de valores cristãos. O Brasil foi regido pelas Ordenações Manuelinas, promulgadas em 1521, e Filipinas, cuja compilação foi concluída no reinado de Felipe II da Espanha, em 1603. O Código Filipino foi revalidado em 1640, após a restauração da monarquia portuguesa, e reconhecido no Brasil independente por D. Pedro I, em 1823. Sua vigência prolongou-se, com alterações, até a promulgação do Código Criminal de 1830 e do Código Civil de 1916 (Batista *et al.*, 2003: 417).

O Livro V do Código Filipino, que corresponde ao Direito Penal, permite ao marido traído matar a mulher adúltera e também o seu amante, com a condição de esse que fosse de categoria social inferior (Título XXXVIII). Vale notar que o citado manual de confissão de Azpilcueta Navarro (1552: 199-200) impõe ao marido que souber do adultério da esposa que se afaste dela, sob pena de ser considerado, ele também, pecador. Por outro lado, a mulher não peca em não se afastar do marido adúltero, ainda que esse adultério seja público, porquanto “não é seu ofício emendar ao marido, como dele é emendar a ela”. O Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, pune a mulher casada que cometer adultério com pena de prisão com trabalho por um a três anos (Art. 250). No entanto, como afirma o Art.251, essa pena só será aplicada ao marido que tiver “concubina teúda e manteúda”, facultando assim as relações extraconjugais fortuitas para os homens. O Código de 1890 mantém essa diferença de tratamento. Percebe-se que o que está sendo julgado não é o comportamento sexual masculino, mas seu papel de provedor da família, prejudicado pelo fato dele sustentar outra mulher.

O Livro V do Código Filipino incorpora também a ideia de honestidade feminina, tal como concebida pela Teologia Moral, para tipificar e punir crimes de natureza sexual contra a mulher. O Título XXIII condena o homem que dormir com mulher virgem ou viúva honesta a casar com ela ou a provê-la de quantia destinada a seu casamento, já que era costume a mulher levar um dote ao se casar. Se o condenado não tiver bens para isso,

e for fidalgo, será degredado para a África e, se não for nobre, além de degredado, será “açoitado com baraço e pregão”. O título XVIII condena à morte todo homem, independente do seu estado ou condição, que forçar qualquer mulher a dormir com ele. Porém no caso de a mulher ser escrava ou prostituta, o rei reservava a si a condenação, advertindo, ainda que “toda esta Lei entendemos em aquelas, que verdadeiramente foram forçadas, sem darem ao feito algum consentimento voluntário”.

A questão da credulidade que se deve ou não dar às mulheres que denunciam algum abuso de natureza sexual reflete a permanente desconfiança diante da mulher, concebida como “filha e herdeira de Eva, a fonte do Pecado Original e um instrumento do Diabo”, como salienta Jeffrey Richards (Richards, 1993: 36). Nos processos do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, datados do século XVIII e referentes aos delitos denominados solitação, ocorridos no Brasil, essa questão também pode ser percebida. A solitação consiste no que hoje chamaríamos de assédio sexual, cometido por confessores na ocasião da confissão. Fazem parte da estrutura do processo, além da inquirição das denunciadas, um inquérito sobre o seu comportamento e outro sobre o comportamento dos acusados. Somente homens são chamados a depor nesses inquéritos e é possível perceber, através dos registros, quais requisitos garantem o crédito das denunciadas. Essas testemunhas são perguntadas se conheciam as mulheres, que tipo de relação mantinham com elas e se eram pessoas de bom procedimento, reputação e verdade. As respostas sempre condicionam o crédito que se deve dar à palavra das denunciadas à sua “honestidade”, cuja garantia é o fato de viverem sob o domínio de outros homens, como podemos perceber nesse exemplo: “são pessoas de crédito e boa reputação vivendo com boa opinião, uma em casa de seu irmão e outra em casa de seu pai com muita modéstia e honestidade e julga se deve dar crédito inteiro aos seus ditos.” Ou o contrário: “sabe de ciência certa que é de mau viver no seu procedimento, pois vive fora da companhia de seu marido” (Lima, 1999: 158).

Entre os argumentos alegados pelos sacerdotes para minimizar a sua culpa estão, de um lado, a “fragilidade do corpo”, que remete à sua incapacidade, como homens, de resistir à tentação feminina; e, de outro, o comportamento imoral da vítima. Uma carta datada de 1791 e endereçada ao Comissário do Santo Ofício por um confessor que procurava justificar o delito de que era acusado, constitui um bom exemplo de como as representações sociais de gênero se articulam para construir o que mais tarde será denominado cultura do estupro. Tendo sido flagrado “atracado na moça com tão cega fúria que lhe rasgou a saia”, o sacerdote explica que a vítima era uma mulher casada, “a qual vivia com bastante lassidão nos costumes contra a castidade”. Assim, “pela fragilidade humana” e “com alguma inadvertência”, ele havia tocado suas “partes pudendas” logo após tê-la ouvido em confissão (Lima, 1999: 159).

Essa forma de pensar, em que a falta de honestidade da mulher justifica os crimes sexuais cometidos contra ela, deixou profundas marcas na legislação brasileira, como se pode observar examinando nossos códigos criminais. O Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, pune quem deflorasse mulher virgem menor de 17 anos, ou seduzisse “mulher honesta” menor de 17 anos (Art. 219 e 224) e quem tivesse “cópula carnal” por meio de violência ou ameaça com qualquer “mulher honesta” (Art. 222). Mas, se a violentada fosse prostituta, a pena seria diminuída. O Código Penal de 1890 e a Consolidação das Leis Penais de 1932 também punem quem estupra-se mulher virgem ou não,

“mas honesta”, reduzindo a pena no caso da estuprada ser mulher pública ou prostituta. Analisando o nosso primeiro código republicano Susan Caulfield observa:

Assim como no código de 1830, os conceitos tradicionais sobre honra e moralidade ocuparam um lugar central no novo documento, e a defesa da honra da família ganhou ainda mais destaque. (2000: 73)

O código de 1890 trata dos crimes sexuais contra a mulher no Título VIII – Dos Crimes contra a Segurança da Honra e Honestidade das Famílias e do Ultraje ao Pudor. A “violência carnal” está tipificada nos seguintes atos: atentar contra o pudor de um ou de outro sexo por meio de violência (Art. 266); deflorar mulher de menor idade, empregando sedução, engano ou fraude (Art.267); estuprar mulher virgem ou não, mas honesta (Art. 268). As penas determinadas são reclusão de um a seis anos para o atentado ao pudor; de um a quatro anos para o defloramento e de um a seis anos para o estupro, sendo esta aumentada de um quarto caso o crime fosse praticado por duas ou mais pessoas. No entanto, a pena para o estupro é reduzida para seis meses a dois anos, se a vítima fosse “mulher pública ou prostituta”. Mas, afinal, qual a diferença entre essas duas categorias? Se concebermos a prostituta como a mulher que cobra por seus serviços sexuais, o que definiria a condição da mulher pública? Não viver de acordo com o padrão de moralidade feminina da época? Ter relações sexuais fora do casamento? Viver em concubinato? O artigo 269 define estupro como “o ato pela qual o homem abusa, com violência, de uma mulher, seja virgem ou não”, esclarecendo que “por violência entende-se não só o emprego da força física, como de meios que privarem a mulher de suas faculdades físicas, e assim a possibilidade de resistir e defender-se”. Entre esses meios são citados: o hipnotismo, o clorofórmio, o éter e os anestésicos e narcóticos. Pode-se perceber nesse artigo um indício da importância que será atribuída, durante os processos, ao fato de a vítima ter resistido ou não ao estupro, como elemento importante para determinar o grau de culpabilidade do acusado. Afinal, a história do cristianismo está repleta de relatos sobre mulheres que resistiram até a morte diante de uma tentativa de estupro, todas elas santificadas e consideradas modelos de virtude a serem seguidos.

Após a denúncia do ocorrido na Delegacia de Polícia, iniciava-se o inquérito, mediante a investigação sobre o caso. O auto de corpo de delito constitui uma prova necessária para a caracterização do crime, bem como a idade da vítima. Uma vez recolhidas provas e depoimentos na instância policial, o inquérito era encaminhado ao Ministério Público, que oferecia denúncia junto ao juiz. Se este considerasse os indícios suficientes, o processo-crime era instaurado. O réu era chamado a depor, bem como as testemunhas arroladas, cujos depoimentos abordavam não somente o fato em si, mas também o comportamento costumeiro da ofendida, tal como acontecia nos processos inquisitoriais sobre o crime de solitação, referidos anteriormente.

Como afirmou Foucault:

o inquérito é precisamente uma forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir. O inquérito é uma forma de saber-poder. (2003: 79)

Desde o momento da denúncia na Delegacia de Polícia, começa a ser construída uma verdade, não apenas sobre o delito praticado, mas também sobre as partes envolvidas, e

as representações sociais de gênero tem papel decisivo nessa construção. O livre convencimento motivado do juiz, previsto no nosso Direito, abre espaço para a influência de critérios subjetivos nos julgamentos (Mendes, 2012: 478), enquanto a aplicação particularizada das leis, característica do Sistema de Justiça Criminal brasileiro (Kant de Lima, 1999: 30) permite que os mesmos delitos recebam tratamento jurídico diferente dependendo da qualidade das pessoas envolvidas. A verdade construída juridicamente vai, assim, favorecer a denunciante ou o acusado, de acordo com os modelos de comportamento feminino e masculino, valorizados na sociedade. Modelos esses influenciados pela hierarquia estabelecida entre os gêneros em uma sociedade patriarcal e misógina.

Nesse contexto, a boa moral atribuída ou não pelo juiz à ofendida tem papel fundamental no julgamento. Se o comportamento dela fosse contra as normas da moral e dos bons costumes vigentes, o ocorrido poderia não ser considerado objeto de intervenção legal. No caso do defloramento, o fato de existirem ou não razões para a ofendida confiar que haveria casamento após a cópula carnal também influencia o julgamento e a sentença final. Se a defesa do réu fosse eficiente para provar, com ajuda de testemunhas, que o comportamento da ofendida era “desqualificado”, o juiz poderia optar por uma sentença absolutória (Lima e Winter, 2016: 296).

A defesa do casamento e da família se apresenta como uma grande preocupação dos juízes. Caso o defloramento tenha sido consumado mediante promessa de casamento, a honestidade da mulher não ficava comprometida e o culpado poderia ser absolvido se viesse a se casar com a vítima. Por outro lado, percebe-se, durante todo o processo, uma permanente desconfiança em relação à credibilidade da narrativa da mulher, sempre vinculada à sua honra. Os tratados de Medicina Legal dedicavam grande espaço às discussões sobre a caracterização do rompimento do hímen. Outra questão muito debatida era o grau de resistência apresentado pela vítima. Desconfia-se sempre que a mulher não apresentou resistência suficiente ao seu agressor, o que significa ter consentido no ato sexual. As informações colhidas com as testemunhas sobre seu comportamento costumeiro influem diretamente na forma como essa questão é avaliada (Lima e Winter, 2016: 297-298).

Lima e Winter (2016: 300-301), analisando processos de estupro e defloramento da Comarca de Campos dos Goytacazes, localizada no atual estado do Rio de Janeiro, dados entre 1890 e 1930, indicam que os acusados de estupro eram na maioria conhecidos das vítimas. Nos casos de defloramento, era comum que as mulheres afirmassem manter relacionamento afetivo com o réu, o que costumava ser negado por eles. Homens constituíam a maioria das testemunhas e, como acontecia nos processos inquisitoriais referentes ao crime de solitação do século XVIII, atestavam ou não a honestidade das vítimas, que era geralmente afiançada por uma tutela masculina sobre ela. A falta dessa tutela já implicava numa desqualificação *a priori* de sua acusação. Comumente a denúncia era realizada na Delegacia de Polícia por pais, tios e padrinhos, preocupados em restabelecer a honra da família. Se o domicílio fosse chefiado pela mãe, a idoneidade do depoimento das vítimas era mais facilmente posta em questão. A leitura dos autos permite perceber, ainda que não estejam explícitos, os critérios subjetivos mobilizados nos julgamentos. Nos processos fica clara a presença de dois modelos de comportamento, masculino e feminino, valorizados como padrões a serem seguidos: o homem honesto, isto é, trabalhador e com capacidade de prover uma família; e a mulher honesta, isto é, que apresenta um comportamento recatado sob alguma tutela masculina. Nesse quadro,

o fato de ter tido relações sexuais fora do casamento, ainda que tenham sido supostamente forçadas ou sob falsas promessas, já desqualifica de antemão as mulheres perante a justiça e coloca suas denúncias sob suspeita, como também acontecia com as vítimas de solicitação do Brasil setecentistas. Sobre elas paira sempre a dúvida de que estão mentindo e de que, na verdade, provocaram as agressões sexuais sofridas, com seu comportamento desonesto.

Apenas em 25 de dezembro de 2003, como parte das comemorações do Dia Internacional da Não Violência contra a Mulher, o Código Penal atual (Decreto lei 2.848, de 7.12.1940) livrou-se do termo honesta como critério para a tipificação dos crimes sexuais contra a mulher. Mas a retirada do termo não significou que esse critério moral tenha desaparecido das representações sociais dos operadores do Direito envolvidos nos julgamentos desses casos. A honestidade atribuída ou não à vítima continua, ainda hoje influenciando, de forma perversa, o tratamento jurisdicional oferecido às mulheres vítimas de violência sexual.

Considerações finais

O terrível caso do estupro da adolescente por mais de 30 homens, cuja violação foi multiplicada *ad infinitum* por sua exposição na internet, que motivou a elaboração deste artigo, constituiu um forte indício de que a cultura do estupro ainda está presente na nossa sociedade. Ao lado de reações de profunda indignação e repúdio, vindas sobretudo dos vários grupos do Movimento Feminista, esse crime hediondo provocou outras, não somente por parte daqueles que deviam ampará-la e protegê-la, como foi o caso do delegado posteriormente afastado do caso, mas de muita gente que, nas redes sociais, expressaram uma violenta misoginia, culpando a vítima pela brutal agressão sofrida. A própria postagem do vídeo revelou um profundo desprezo pela jovem, reiterado por comentários extremamente agressivos nas redes sociais. A divulgação de que a adolescente costumava usar drogas e frequentar o morro de São José Operário, comunidade de Jacarepaguá, Zona Oeste do Rio de Janeiro, onde o crime ocorreu, além do fato de já ter uma filha de três anos, serviu para desabonar a sua conduta e justificar o estupro.

Também nas redes sociais, a advogada da vítima, Eloisa Samy Santiago, considerou como uma vitória das mulheres o afastamento do caso do titular da Delegacia de Repressão aos Crimes de Informática (DRCI), delegado Alessandro Thiers. Ela havia solicitado seu afastamento por considerar que o inquérito estava sendo conduzido de forma inadequada, declarando: “Ele perguntou à vítima se ela tinha por hábito participar de sexo em grupo”. Em entrevista coletiva o delegado também havia tratado o crime, documentado em vídeo, como “suposto estupro”. A partir daí, a DRCI ficaria encarregada de investigar apenas o vazamento das imagens nas redes sociais, enquanto que o estupro coletivo passaria a ser tratado na Delegacia da Criança e Adolescente Vítima (DCAV).

Entre as diversas manifestações de protesto e indignação diante do caso, a OAB-RJ, através da Comissão Permanente OAB Mulher-RJ, divulgou nota de repúdio, em que aponta a cultura machista ainda marcante na sociedade brasileira:

Os atos repulsivos demonstram, lamentavelmente, a cultura machista que ainda existe, em pleno Século 21. Importante ressaltar que cada frase machista, cada piada sexista, cada propaganda que torna a mulher um objeto sexual devem ser combatidas diariamente, sob o risco de se tornarem potenciais incentivadoras de comportamentos perversos. E, igualmente, lembrar que, se esse crime chegou

ao conhecimento público, tantos outros permanecem ocultos, sem repercussão. Precisamos lutar contra a violência em cada lar, em cada comunidade, em cada bairro.

Desconstruir a cultura do estupro, identificando seus sinais em cada lei, cada norma, cada prática, cada valor socialmente aceito, constitui, portanto, uma das tarefas mais urgentes para todos que consideram a igualdade de direitos entre homens e mulheres como condição necessária para o estabelecimento uma sociedade verdadeiramente democrática em nosso país.

Referências

- Agostinho, (1945). *La Ciudad de Dios*. Tomo I (trad. espanhola) Buenos Aires: Editorial Poble.
- Batista, N., Zaffaroni, E. R., Alagia, A. e Slokar, A. (2003). *Direito Penal brasileiro. Primeiro volume – Teoria geral do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Revan.
- Bologne, J.-C. (1990). *História do pudor*. Rio de Janeiro: Elfus Editora.
- Brown, P. (1990). *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- Caulfield, S. (2000). *Em defesa da honra*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Chartier, R. (1990). *História cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Foucault, M. (2003). *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Ginzburg, C. (1989). Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In C. Ginzburg, Org., *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 143–179.
- Kant de Lima, R. (1999). Polícia, Justiça e Sociedade no Brasil: Uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público. *Revista de Sociologia e Política V.1 n° 13*, 1(13), 23–38.
- Le Goff, J. (1983). Le Refus du Plaisir. *Histoire*, 63, 52–59.
- Lima, L. L. d. G. (1986). A boa esposa e a mulher entendida. In L. L. d. G. Lima, Org., *Mulheres, adúlteros e padres: História e moral na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 12–31.
- Lima, L. L. d. G. (1999). Mulheres e sexualidade no Brasil Colonial. In E. d. M. Samara, Org., *Mulheres na América e no Mundo Ibérico. Estudos CEDHAL. Nova Série, n° 12*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, nova série ed., 143–189.
- Lima, L. L. d. G. e de Souza, S. A. (2015). Verbete Patriarcado. In A. M. Colling e L. A. Tedeschi, Orgs., *Dicionário Crítico de Gênero*. Dourados: Ed. UFGD.
- Lima, L. L. d. G. e Winter, M. L. (2016). Representações de gênero e construção da verdade jurídica nos processos de defloração e estupro na Comarca de Campos dos Goytacazes (1890-1930). In A. Rodrigues, G. Monzeli e S. R. d. S. Ferreira, Orgs., *A política no corpo. Gêneros e sexualidade em disputa*. Vitória: EDUFES, 285–307.
- Mendes, R. L. T. (2012). *Do Princípio do livre convencimento motivado: Legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Navarro, M. d. A. (1552). *Manual de Confessores e Penitentes*. Coimbra: João da Barreira e João Álvares.
- Nunes, J. J. d. S. (1931). *Discursos Políticos-morais*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras.
- Power, E. (1979). *Mujeres Medievales*. Madrid: Encuentro.

- Richards, J. (1993). *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Rossiaud, J. (1985). A prostituição, sexualidade e sociedade nas cidades francesas do século XV. In P. Ariès e A. Béjin, Orgs., *Sexualidades Ocidentais. Contribuições para a História e a Sociologia da Sexualidade (trad.port.)*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 93–114.
- Scott, J. (1989). Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. Tradução Portuguesa de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Edição de SOS Corpo.
- Vainfas, R. (1986). *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 3ª ed.