



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Natalie Veríssimo de Miranda Farias

**FRAGMENTAÇÃO DO FEMININO NA IDEOLOGIA PATRIARCAL: UMA
ANÁLISE DOS DISCURSOS SOBRE AS MULHERES DE *MAR MORTO* VIA
HISTORICIDADE DISCURSIVA**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

Recife

2026

Natalie Veríssimo de Miranda Farias

**FRAGMENTAÇÃO DO FEMININO NA IDEOLOGIA PATRIARCAL: UMA
ANÁLISE DOS DISCURSOS SOBRE AS MULHERES DE *MAR MORTO* VIA
HISTORICIDADE DISCURSIVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elaine Pereira Daróz

Linha de Pesquisa: Processos de Organização Linguística e Identidade Social.

Universidade Católica de Pernambuco

2026

Natalie Veríssimo de Miranda Farias

**FRAGMENTAÇÃO DO FEMININO NA IDEOLOGIA PATRIARCAL: UMA
ANÁLISE DOS DISCURSOS SOBRE AS MULHERES DE *MAR MORTO* VIA
HISTORICIDADE DISCURSIVA**

Esta dissertação de mestrado foi julgada e aprovada, em sua forma final, com alterações indicadas pela banca, cujos nomes completos seguem adiante.

Orientadora: Prof^a Dr^a Elaine Pereira Daróz

Membro da banca 1 (externo): Marco Antonio Almeida Ruiz

Membro da banca 2 (interno): Robson Teles Gomes

Membro da banca 3 (interno): Nadia Pereira da Silva Gonçalves de Azevedo

Recife, 29 de janeiro de 2026.

Documento assinado digitalmente
 **ELAINE PEREIRA DAROZ**
Data: 29/01/2026 11:24:30-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr^a. Elaine Pereira Daróz

Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem

F224f Farias, Natalie Veríssimo de Miranda.
Fragmentação do feminino na ideologia patriarcal :
uma análise dos discursos sobre as mulheres de Mar Morto
via historicidade discursiva / Natalie Veríssimo de Miranda
Farias, 2026.
117 f. : il.

Orientador(a): Elaine Pereira Daróz.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica
de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em
Ciências da Linguagem. Mestrado em Ciências
da Linguagem, 2026.

1. Análise do discurso. 2. Mulheres. 3. Ideologia.
4. Patriarcado. 5. Imaginário. 6. Literatura. I. Título.

CDU 801

Luciana Vidal CRB4/1338

FOLHA DE APROVAÇÃO

NATALIE VERÍSSIMO DE MIRANDA FARIAS

FRAGMENTAÇÃO DO FEMININO NA IDEOLOGIA PATRIARCAL: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS SOBRE AS MULHERES DE *MAR MORTO* VIA HISTORICIDADE DISCURSIVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem

DATA DE APROVAÇÃO – 29/01/2026

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **ELAINE PEREIRA DAROZ**
Data: 21/04/2026 07:04:57-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profª Drª Elaine Pereira Daróz (Orientadora e Presidente da Banca)
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Documento assinado digitalmente
 **MARCO ANTONIO ALMEIDA RUIZ**
Data: 23/04/2026 07:33:21-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profº Drº Marco Antonio Almeida Ruiz (Titular Externo)
Universidade Federal de Goiás (UFG)



Profº Drº Robson Teles Gomes (Titular Interno)
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Documento assinado digitalmente
 **NADIA PEREIRA DA SILVA GONÇALVES DE AZEVEDO**
Data: 26/04/2026 20:41:49-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profª Drª Nadia Pereira da Silva Gonçalves de Azevedo (Titular Interno)
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

**Recife
2026**

Pesquisa para pós-graduação custeada com o auxílio do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Educação Superior – PROSUC/CAPES - modalidade II (taxa escolar).

DEDICATÓRIA

À minha família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família. Meus especiais agradecimentos à minha orientadora, Prof.^a Elaine Daróz, que, com seu conhecimento e sua condução, me incentivou, me guiou e me auxiliou ao longo desse trabalho. Meus agradecimentos aos professores da banca, o Prof. Marco Ruiz, o Prof. Robson Teles e a Prof.^a Nadia Azevedo, por suas contribuições para a construção dessa dissertação.

RESUMO

Enquanto sujeitos de linguagem, nos (re)moldamos a partir de discursos. Formações discursivas filiadas à ideologia patriarcal podem levar à objetificação e à fragmentação do feminino. A literatura, enquanto manifestação linguística, materializa discursos e contradiscursos, e a obra *Mar Morto*, de Jorge Amado (2012), escolhida como materialidade discursiva, traz vários fragmentos do feminino que perpetuam na memória discursiva. Para que a posição-sujeito mulher seja discursivamente deslocada, um dos caminhos possíveis segue por meio da análise do funcionamento dos discursos e dos sentidos em um resgate histórico de mitos e narrativas. Sendo assim, esta pesquisa se sustenta na possibilidade de ressignificação dos papéis sociais da mulher dentro das práticas, via sentidos historicizados, sobretudo, os filiados ao patriarcado colonialista. Com o suporte da Análise de Discurso francesa (AD), tem-se como objetivo analisar as formações imaginárias associadas à mulher que se encontram (re)produzidas na obra. Parte-se da identificação de dizeres que caracterizam e descrevem as personagens Lívia, Rosa Palmeirão e Iemanjá que fazem ressoar sentidos sobre o feminino perpetuados em narrativas fundantes de sociedades patriarcais. A AD fornece conceitos fundamentais e suficientes para a proposta de pesquisa. Segundo essa teoria não há sentido possível sem história. Um dizer (re)construído pelo sujeito é fruto de atravessamentos e formações ideológicas que ressoaram historicamente. Por isso, nos parece uma possibilidade entender um pouco sobre o caminho de (re)produção da ideologia patriarcal pelo viés da historicidade discursiva, a qual direciona a análise não para a (re)produção dos dizeres *per se*, mas para a (re)produção dos sentidos que deles ecoam. A análise discursiva de obras literárias viabiliza a investigação de sentidos por trás de dizeres naturalizados sobre a mulher, os quais se encontram associados às suas posição e condição sociais. Sendo assim, a pesquisa foi realizada pelo método qualitativo comparativo-histórico, com abordagem discursivo-analítica, por meio de pesquisa bibliográfica. Foram consultadas obras com narrativas consolidadas na memória social em busca das formações imaginárias associadas ao feminino retratadas nas personagens anteriormente citadas. Recorreu-se também a textos acadêmicos que elaboram e aplicam a base teórica utilizada, propiciando fundamentação à análise a partir dos conceitos-chave escolhidos, sendo eles os de ideologia e formação imaginária, complementarmente aos de memória discursiva e posição-sujeito, respectivamente. Por meio desse trabalho foi possível elucidar alguns dos caminhos discursivos que levam a uma melhor compreensão de práticas de violência contra meninas e mulheres ainda vigentes em sociedades patriarcais.

Palavras-chave: Mulher, Ideologia, Formações imaginárias, Decolonialidade, Literatura.

ABSTRACT

We are socially shaped by ideologies, reinforced by discourses. When aligned with patriarchal ideology, they can lead to the objectification and fragmentation of the feminine. Literature, as an artistic manifestation, can materialize discourses and counter-discourses. The romance *Sea of Death* by Jorge Amado (2012), chosen as the discursive materiality, presents various fragments of the feminine that persist in discursive memory. For the woman's subject-position to be discursively displaced, one possible path is through analyzing the functioning of discourses and meanings in a historical retrieval of myths and narratives. Thus, this research relies on the possibility of redefining women's social roles within practices, through historicized meanings, especially those connected to colonialist patriarchy. With the support of French Discourse Analysis (DA), it aims to analyze the imaginary formations associated with women that are (re)produced in the work. It begins with the identification of statements that characterize and describe the characters Lívia, Rosa Palmeirão, and Iemanjá, which resonate with meanings about femininity perpetuated in foundational narratives of patriarchal societies. DA provides fundamental and sufficient concepts for the research proposal. According to this theory, no meaning is possible without history. A statement (re)constructed by the subject is the result of ideological crossings and formations that have resonated historically. Therefore, it seems possible to us to understand a bit about the path of (re)production of patriarchal ideology through the lens of discursive historicity, which directs the analysis not towards the (re)production of statements per se, but towards the (re)production of the meanings that resonate from them. Discursive analysis of literary works enables the investigation of meanings behind naturalized statements about women, which are associated with their social position and condition. Thus, the research was conducted using the comparative-historical qualitative method, with a discursive-analytical approach, through bibliographic research. Works with narratives consolidated in social memory were consulted in search of imaginary formations associated with the feminine as portrayed in the previously mentioned characters. Academic texts that develop and apply the theoretical framework used here were also consulted, providing a foundation for analysis based on the selected key concepts, namely ideology and imaginary formation, complemented by discursive memory and subject-position, respectively. Through this work, it was possible to elucidate some of the discursive pathways that lead to a better understanding of practices of violence against girls and women that are still prevalent in patriarchal societies.

Key Words: Woman, Ideology, Imaginary formations, Decoloniality, Literature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

Figura 1-	Estatuetas de Vênus (a-Vênus de Kostenki; b-Vênus de Willendorf; c-Vênus de Lespugue; d-Vênus de Hohle Fehls)	35
Figura 2-	‘Medusa com a cabeça de Perseu’, de Luciano Garbati	84
Figura 3-	Importunação sexual presenciada em sessão na ALESP ...	101
Figura 4-	Assédio sexual contra a Presidente do México	102
Figura 5-	Apologia ao estupro em entrevista na Câmara dos Deputados	103

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Análise de Discurso francesa
AIE	Aparelhos Ideológicos de Estado
ALESP	Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
FBSP	Fórum Brasileiro de Segurança Pública
ODS	Organização para o Desenvolvimento Sustentável
ONU	Organização das Nações Unidas
SD	Segmento Discursivo

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. OS “JÁ-DITOS” DA HISTÓRIA E AS MULHERES NO DISCURSO	15
2.1 Do ontem ao hoje: caminho por traços sócio-históricos	15
2.2 Mulheres antecipadas por sentidos regularizados	18
2.3 O materializar dos discursos na literatura	20
2.4 Sentidos de dominação no estabelecido cânone	21
3. JORGE AMADO E O ROMANCE DE 30: CENÁRIO HISTÓRICO- DISCURSIVO	25
3.1 A arte social e os contradiscursos	25
3.2 <i>Mar Morto</i> – um primeiro gesto analítico.....	27
4. METODOLOGIA DE ANÁLISE DO CORPUS DISCURSIVO	29
5. DO PRESTÍGIO À CULPA – PROCESSOS DE FRAGMENTAÇÃO DO FEMININO NA IDEOLOGIA PATRIARCAL.....	32
5.1 Deusas ou terrenas – fragmentos do feminino objetificado pelo patriarcado.....	33
5.2 A invenção da culpa feminina para a consolidação de sua objetificação	40
5.3 O estabelecimento do sagrado e a perseguição ao profano.....	43
5.3.1 <i>Personagens e “efeitos de sentido” de dominação</i>	47
6. AFRICANIDADE E O FEMININO: DECOLONIALIZANDO DISCURSOS	50
6.1 O deslocar discursivo para o realocar das identidades	50
6.2 O sincretismo religioso como fonte de resistência.....	52
6.3 A resistência feminina na mitologia iorubá e nas religiões afrobrasileiras.....	54
7. FRAGMENTOS DO FEMININO EM <i>MAR MORTO</i> - DO DISCURSO ÀS PRÁTICAS	58
7.1 Lívia e a “mulher-dama”: sentidos distintos para um mesmo objetificar	60
7.1.1 <i>Posição-sujeito mulher às sombras do masculino</i>	61
7.1.2 A “reputação” do feminino e o seu reposicionar	64
7.1.3 <i>O corpo feminino e a (re)produção do masculino</i>	67
7.1.4 <i>Apropriação da mulher: sentidos de posse</i>	71

7.2	Os fragmentos do feminino na personagem Iemanjá.....	74
7.2.1	<i>Iemanjá: “Mãe-Natureza”</i>	74
7.2.2	<i>Práticas naturalizadas de violência contra corpos femininos</i>	79
7.2.3	<i>Iemanjá: Mãe e esposa</i>	85
7.2.4	<i>Iemanjá: troféu</i>	90
7.3	Rosa Palmeirão: mulher deslocada.....	91
7.3.1	<i>Práticas que resgatam o naturalizado</i>	100
8.	DESLOCAR DISCURSOS PARA DESNATURALIZAR PRÁTICAS:	
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
	REFERÊNCIAS	111

1. INTRODUÇÃO

A mulher segue (re)existindo como um ser fragmentado dentro do discurso patriarcal. As múltiplas formações imaginárias associadas a si dentro desse funcionamento discursivo a posicionam em funções sociais distintas, nas quais se encontra objetificada.

O processo discursivo permite um contínuo acesso a essas formações por meio de dizeres (re)produzidos ao longo da história. Dizeres são parte constitutiva dos sujeitos, visto que somos sujeitos de linguagem, por meio da qual a ideologia se materializa e sobrevive através das práticas.

Dentro dessa perspectiva, a fragmentação do feminino se mantém e se reproduz quando à mulher são direcionadas denominações tanto de acordo com os papéis que exercem em seu serviço ao sistema dominante, enquanto mães, esposas, prostitutas, bem como de acordo com o que o sistema deseja manter ou impedir a existência, a partir da (re)produção dos sentidos associados a termos como deusa, meiga, louca e tantos mais. Segundo Daróz (2019), termos como esses se tornam dicionarizados através da regularização da memória do dizer, numa tentativa de aprisionar os sentidos a serem lembrados.

Sendo assim, o resgate de termos que fragmentam o feminino mantém em funcionamento sentidos ainda filiados à ideologia patriarcal, viabilizando a naturalização de práticas que objetificam a mulher. Reverter esse cenário nos parece ser possível por meio de atualizações e deslocamentos desses sentidos.

De acordo com Daróz e Pinheiro (2020), vários foram os mitos e as histórias envolvidos na (re)afirmação dos muitos papéis atribuídos à mulher que a objetificam, os quais foram ratificados pela ciência e pelos vários dos, até então apenas considerados, cientistas homens. Afirmam ainda que a literatura também ajudou a cumprir com esse papel de persuasão na institucionalização das múltiplas representações para o feminino, e de sua subordinação ao masculino. Ainda segundo as autoras, ao referenciarem Simone de Beauvoir, os homens sempre se colocam como protagonistas da história, tendo o poder de decidir o destino das mulheres, colocando-as em segundo plano, apropriando-se de sua história e do poder de narrá-la, já que detinham o poder sobre os meios de (re)produção.

No entanto, se, por um lado, a literatura permitiu a (re)produção de discursos machistas ao longo da história de sociedades patriarcais, por outro, também, enquanto manifestação artística, foi capaz de proporcionar contradiscursos à ideologia dominante.

O romance *Mar Morto* (Amado, 2012) foi escolhido como materialidade discursiva por trazer várias representações do feminino incorporadas pelas personagens literárias Lívia, Rosa Palmeirão e Iemanjá. Na obra, são elas que estruturam o romance e guiam a narrativa.

Essas representações, delineadas na obra, são as que perpetuaram em práticas, contribuindo para a naturalização dos papéis da mulher na ideologia patriarcal. A narrativa, portanto, traz personificações do feminino que não vivem apenas no mundo fictício. Ao contrário, as personagens literárias postas à análise são mulheres que ganham vida por meio da (re)produção da realidade.

Para que os sentidos conduzidos por esse viés possam ser deslocados, um dos possíveis caminhos é analisar o funcionamento desse discurso fragmentário por meio de um resgate histórico de relatos e mitos que contribuíram para a manutenção das formações imaginárias associadas à mulher. É preciso, portanto, entender seu processo de (re)produção e tentar trilhar um caminho para sua diluição.

Para isso, acredita-se também ser necessário um olhar direcionado à materialização dos discursos patriarcais em práticas machistas ainda vigentes. O romance *Mar Morto*, nesse trabalho, portanto, servirá de ponte que conecta a história à atualidade.

A Análise de Discurso francesa materialista (AD) leva em consideração a relação entre história e memória, com o intuito de desnaturalizar os sentidos como passo primordial para a transformação das práticas sociais (Daróz, 2021). Desta forma, com o suporte dessa linha de análise, será desenvolvida uma discussão sobre as formas de posicionar o feminino dentro da ideologia patriarcal, buscando uma melhor compreensão do processo histórico-discursivo aí envolvido. Com isso, esperamos favorecer deslocamentos em relação ao discurso dominante, em prol de uma não objetificação da mulher.

Sendo assim, esta pesquisa se sustenta na possibilidade de desnaturalizar discursos que, por vezes, aparentam ser inofensivos, por estarem historicamente

materializados nos ditos da sociedade. Pretende-se descortinar a ideologia patriarcal por trás das representações (re)criadas para as mulheres.

Amparada pelo conceito de formações imaginárias desenvolvido pela AD, e guiada pela historicidade discursiva, a pesquisa teve como objetivo analisar dizeres que caracterizam e descrevem as personagens Livia, Rosa Palmeirão e Iemanjá. Esses dizeres evocam sentidos que se encontram (re)produzidos em narrativas bem estabelecidas e perpetuadas ao longo da história de sociedades patriarcais, sobretudo as de dominação colonial.

Buscou-se, portanto, responder à questão: qual a relação entre os discursos encontrados na obra que (re)produzem a objetificação do feminino, a ideologia patriarcal e as práticas de violência ainda vigentes contra mulheres e meninas?

Acredita-se que um dos caminhos para compreender a realidade social e suas práticas pode ser trilhado pela análise discursiva de obras literárias. Sendo assim, a investigação dos discursos (re)produzidos em *Mar Morto* (Amado, 2012) pode ajudar na compreensão do funcionamento dos sentidos que (re)criam os fragmentos do feminino e naturalizam sua objetificação.

O trabalho intenciona trazer luz para esse processo de fragmentação e no qual é importante a ressignificação do papel da mulher na sociedade para o seu respeito e reconhecimento em qualquer espaço que ocupe. A desnaturalização de práticas machistas visa um mundo mais justo e igualitário, onde as mulheres possam usufruir de liberdade, buscando não mais exercerem papéis fragmentados, mas sim, viverem e se realizarem em completude a partir de suas escolhas.

A pesquisa conta em colaborar com a comunidade científica alargando a abrangência dos estudos discursivos, mais especificamente dos estudos da AD. Investigando a relação existente entre os discursos (re)produzidos em narrativas que moldaram sociedades patriarcais e os papéis associados ao feminino, buscou-se uma melhor compreensão da relação entre discursos patriarcais e a promoção da existência dessas formações imaginárias, a relação entre língua, discurso e ideologia, como teorizado pela AD, e sua relação com práticas de violência de gênero ainda operantes.

2. OS “JÁ-DITOS” DA HISTÓRIA E AS MULHERES NO DISCURSO

A proposta de pesquisa tem como foco uma análise de dizeres machistas que se encontram, ao mesmo tempo, vinculados a processos históricos de significação e atrelados a formações ideológicas de dominação. Acredita-se na possibilidade de se analisar esses dizeres a partir dos conceitos de ideologia e formações imaginárias, cuja mobilização parece articular bem com outros conceitos-chave da AD, sendo eles a memória discursiva e a posição-sujeito.

Além disso, para compreender e discutir os processos histórico-discursivos de significação, faz-se necessário, por um lado, entender a formulação do conceito de historicidade discursiva dentro da teoria da AD, para a qual as contribuições de Eni Orlandi foram de fundamental importância, e, por outro, trazer a relevância da presença dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), formulados por Althusser e acoplados à teoria pecheutiana, como também participantes desses processos.

Com isso, esse capítulo foi desenvolvido com o propósito de apresentar os conceitos-chave para a proposta de análise e compreender o vínculo existente entre eles, dentro da teoria formulada por Michel Pêcheux, bem como o de relacioná-los com o objeto de estudo.

2.1 Do ontem ao hoje: caminho por traços sócio-históricos

Segundo Orlandi (2020a), a AD reflete sobre a forma como a ideologia se manifesta na linguagem, ou seja, como a ideologia se encontra materializada no discurso, enquanto o discurso se encontra materializado na língua. Trabalha, portanto, a relação língua-discurso-ideologia, com a premissa de que não há discurso sem sujeito, nem sujeito sem ideologia, sujeito este para o qual e por meio do qual a língua produz sentidos.

Pêcheux (1995) e Pêcheux e Fuchs (2014) afirmam que a materialidade concreta da instância ideológica existe sob a forma de formações ideológicas, as quais constituem comportamentos que não são nem individuais, nem universais, mas pertencem a “posições de classe” em conflito umas com as outras.

São essas formações que possibilitarão a produção do sentido de uma palavra, expressão ou proposição dentro de determinadas condições sócio-históricas de (re)produção. Esses sentidos podem ser modificados segundo as posições sustentadas pelo sujeito. Segundo, portanto, as formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem.

Entre as formações ideológicas e a produção de sentidos encontram-se as formações discursivas, como afirmam Haroche *et al.* (1971 *apud*, Pêcheux e Fuchs, 2014, p.164):

(...) as formações ideológicas (...) “comportam necessariamente, como um dos seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito (...) a partir de uma dada posição numa conjuntura (...).

Por sua vez, toda formação discursiva se encontra inserida em um “todo complexo com dominante” das formações discursivas, que Pêcheux (1995) denominou interdiscurso. O interdiscurso comporta todos os dizeres possíveis pertencentes às múltiplas formações discursivas em funcionamento, cada uma vinculada às formações ideológicas que as sustentam. Ele é caracterizado como materialidade, como um corpo sócio-histórico de traços discursivos, exterior e anterior à existência de uma sequência dada, e é esse “corpo de traços que a análise de discurso se dá como objeto” (Pêcheux, 2014b, p. 146).

Mas, para que o interdiscurso seja posto em funcionamento, é necessário mobilizá-lo por meio do que Pêcheux (2014d) definiu como memória discursiva. Ela permite ao sujeito buscar, não acontecimentos pontuais, mas os já-ditos do interdiscurso. A (re)produção se dá pelo resgate deste já-dito, possibilitando, portanto, que as formações ideológicas que construíram um passado ainda se façam presentes.

Dentro dessa perspectiva, os dizeres sobre o feminino são (re)produzidos por sujeitos que, quando filiados à ideologia patriarcal, resgatam do interdiscurso, via memória discursiva, dizeres que põem em funcionamento sentidos associados à mulher enquanto objeto.

Devido à dimensão histórica do sujeito, não há sentido possível sem história (Orlandi, 2020b). Os processos de significação que acontecem a partir de uma materialidade são função da historicidade discursiva, relacionada à história do(s) sujeito(s) e do(s) sentido(s) do texto enquanto discurso. As histórias do sujeito e

do sentido são inseparáveis, pois ao produzir sentido o sujeito se produz, e, ao se produzir, produz sentido.

A partir de narrativas, há sempre um resgate a ideologias, funcionando via discurso. Registradas em textos escritos ou transmitidas oralmente, seus dizeres podem (re)produzir sentidos e promover práticas filiadas a formações ideológicas que construíram o passado. A historicidade discursiva, portanto, não trata sobre o resgate de ditos históricos enquanto fatos em si, mas sim de resgates de sentidos que são (re)produzidos em dizeres e práticas atuais.

Essa discussão é corroborada por Pêcheux (1995, p.162) quando afirma que “algo fala sempre antes, em outro lugar e independentemente”, ou seja, todo dizer existe amarrado a dizeres que o precederam. No entanto, ao utilizar o termo “independentemente” ele atesta a mobilidade dos sentidos, que permite sua atualização e deslocamento, possibilitada pela transferência de elementos de uma sequência textual dentro de uma formação discursiva para outra. Sobre esse movimento, ele afirma:

“diversas formações discursivas resultam, elas mesmas, de processos discursivos anteriores (provenientes de outras condições de produção) que deixaram de funcionar, mas que deram nascimento a “tomadas de posição” implícitas que asseguram a possibilidade do processo discursivo em foco”. (Pêcheux, 2014a, p. 85)

A exemplo, o termo “bruxa”, associado ao feminino, foi e é (re)produzido por discursos filiados a diferentes formações, e os sentidos mobilizados por ele sofreram tanto deslocamentos quanto atualizações, desde a Inquisição até processos discursivos atuais. Da perseguição ao profano, à construção do medonho nos contos de fada e à associação ao conhecimento sobre fenômenos da natureza e do corpo humano, “bruxa” evoca sentidos que serão mobilizados de acordo com a filiação dos sujeitos do discurso.

Essas modificações são possíveis devido à natureza da memória discursiva, a qual, segundo Pêcheux (2015, p.10):

não pode ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório; é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de

regularização... Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos.

O discurso se encontra entre uma memória e uma atualidade, estando sempre sujeito a atualizações (Pêcheux, 2006). Portanto, a mobilidade dos sentidos, que possibilitou, a título de exemplo, o processo discursivo percorrido desde a bruxa profana à bruxa do conhecimento, só ocorre devido a essa permeabilidade da memória discursiva.

O processo discursivo permite desestabilizar filiações sócio-históricas de identificação, constituindo, ao mesmo tempo, um efeito dessas identificações e um trabalho de deslocamento. Esse processo ocorre mais ou menos de forma consciente, ainda que atravessado por determinações inconscientes (Pêcheux, 2006).

Compreende-se que toda formação discursiva é válida, na medida em que todo sujeito é constituído por um processo discursivo-ideológico inserido no corpo sócio-histórico. No entanto, esse fato não implica em uma manutenção de discursos que (re)produzem injustiças e violência, como os filiados ao patriarcado, que objetificam, fragmentam e violentam a mulher. A desestabilização das identificações com a ideologia patriarcal possibilita mudanças nas práticas sociais.

2.2 Mulheres antecipadas por sentidos regularizados

O que torna a memória discursiva um espaço que mobiliza deslocamentos é a presença de “vazios” denominados por Pêcheux (2015) de implícitos. Os implícitos permitem os movimentos dos sentidos, preenchendo a memória por novos sentidos em relação a antigos, e que não necessariamente os apagam. Para Achard (2015, p.13) “o implícito trabalha sobre a base de um imaginário que o representa como memorizado, enquanto cada discurso, ao pressupô-lo, vai fazer apelo a sua (re)construção”.

Para Pêcheux (2014a), esse imaginário encontra-se inserido em todo processo discursivo, e foi denominado por ele de formações imaginárias. Elas designam o lugar que os sujeitos do discurso atribuem a si mesmos, ao outro do

discurso e ao objeto do discurso, por meio de mecanismos de antecipação, dando origem às posições-sujeito do discurso.

Para a formulação do conceito, Pêcheux (2014a) se baseia no modelo destinador-destinatário formulado por Jakobson (1963 *apud* Pêcheux, 2014a), alterando as denominações adotadas originalmente. Em sua abordagem teórica, a mensagem passa a ser o discurso, e isso implica que a transmissão de informação passa a ser caracterizada como “efeitos de sentidos”. Esses efeitos, passam a funcionar entre os “lugares determinados na estrutura de uma formação social”, ou seja, entre os sujeitos do discurso.

Pêcheux (2014a) afirma que os lugares dos sujeitos não estão fixados, mas são frutos de projeções que mudam a depender das condições de produção. Desta forma, ele passa a chamar esses lugares de formações imaginárias, as quais posicionarão os sujeitos no discurso.

Para ele, o que constitui a substância dessas formações são os “já ditos”, resultantes, portanto, de processos discursivos anteriores, e que “deram nascimento a “tomadas de posição” implícitas” (Pêcheux, 2014a, p.85). Durante o processo, por meio desses “já ditos”, ocorre a antecipação de representações por parte dos sujeitos. Essas antecipações serão determinadas tanto pelas condições de produção, quanto pelas relações de força que envolvem o processo discursivo (Pêcheux, 2014a).

Portanto, as formações imaginárias, como resultantes de processos discursivos anteriores, estão atreladas a formações ideológicas que são postas em funcionamento na (re)produção discursiva. Ao se inscrever em uma determinada formação discursiva, o sujeito materializa as formações ideológicas às quais se filia, ao mesmo tempo que completa os “vazios”, ou implícitos da memória, sócio-histórica, com formações imaginárias que definirão as posições-sujeito do discurso.

Quando filiado à ideologia patriarcal, o sujeito mantém em funcionamento discursos naturalizados que (re)produzem as formações imaginárias associadas ao feminino que ressoam na história, antecipando a posição-sujeito mulher submissa e refém dentro dessa relação de poder estabelecida entre os gêneros.

As formações imaginárias, enquanto produto de atravessamentos por “já ditos”, resgata sentidos via historicidade discursiva, podendo colocar em funcionamento sentidos regularizados, que sobreviveram ao longo da história.

Assim, essas formações podem ser mobilizadas por meio de narrativas cujos sentidos permanecem inscritos na memória discursiva.

2.3 O materializar dos discursos na Literatura

A naturalização de práticas que objetificam o feminino conta com a participação de objetos culturais. Para Daróz *et al.* (2019, p. 470):

Numa abordagem discursiva, a cultura é compreendida como resultante da estabilização de já-ditos anteriormente – ideologicamente pré-determinados, portanto – que se materializam no discurso por meio de uma memória do dizer, produzindo a instituição/naturalização, condizentes com a ordem ditada.

Desta forma, o assujeitamento da mulher foi se naturalizando através dos séculos a partir de dizeres também encontrados no meio cultural.

Enquanto manifestação artística capaz de refletir a cultura, os objetos literários consagrados, de acordo com Pêcheux (2010; 2014d), atua como operadora de controle de memória social, e permitem interrogar sobre os processos de construção de referência discursiva. Pode-se dizer que o que é descrito em textos dessa natureza são produtos de efeitos de sentido e processos discursivos que podem tomar para si da realidade fatos históricos, como também podem, via repetição, (re)criar uma realidade.

Pode-se fazer aqui uma breve alusão à teoria aristotélica associada à mimesis, um conceito associado à ideia de (re)criação da realidade. Em sua interpretação desse conceito em Aristóteles, Holanda (2006) afirma que o poeta é capaz de recriar ações ao imitar a estrutura de funcionamento e as regras dos acontecimentos na realidade.

Sobre esse processo de (re)criação da realidade, Pêcheux (2014d, p.155), fala sobre o caso da existência histórica do diabo, a qual, segundo ele, “é estatisticamente atestada, ao longo da Idade Média, através de inumeráveis narrativas de referência real que nos são fornecidas”. No entanto, ao se buscar a descrição física do diabo, este se apresentará de muitas formas diferentes.

Para a sua existência física, portanto, não parece haver provas, havendo apenas sua existência histórica, a qual ainda hoje recebe créditos em muitas sociedades e culturas distintas. As narrativas, portanto, (re)criam não apenas aquilo que se encontra representado como imagem única, mas também o que, mesmo se apresentando em distintas formas, põe em funcionamento os mesmos efeitos de sentido.

Assim, Pêcheux (2014c) afirma ser a materialidade discursiva não o objeto em si, mas aquilo que remete às condições de existência desses objetos. Segundo essa visão, a análise discursiva de uma obra literária vai além de sua existência concreta, objetificada, e transpassa as sujeições de sua época. Sua análise via historicidade discursiva busca compreender como os sentidos perpassam diversas condições de produção, sendo atualizados e sobrevivendo em dizeres e práticas reformulados para que possam continuar funcionando.

Trata-se de dizeres estruturalmente diferentes, mas que podem evocar sentidos naturalizados, e, principalmente, dizeres encontrados em obras não-atuais que servem de esboço para comportamentos sociais atuais, pois, segundo Pêcheux (1995, p.144) “as ideologias não são feitas de “ideias”, mas de práticas”. A memória discursiva, também via objetos culturais, portanto, propicia a sobrevivência de discursos e de sentidos, abrindo caminho para que formações ideológicas se propaguem no tempo, na história.

2.4 Sentidos de dominação no estabelecido cânone

Os processos de dominação que envolveram a invasão de territórios, promoveram um silenciamento ou quase silenciamento de culturas dominadas, onde algumas se mantiveram e ainda se mantêm numa luta contra o assujeitamento à ideologia dominadora. A sociedade ocidental se desenvolveu, sobretudo, dentro de práticas filiadas a formações ideológicas eurocêntricas, (re)produzidas desde os processos de invasão, colonização e escravização. Essas formações promovem(ram) a (re)produção de sentidos e formações imaginárias materializados nas instituições de domínio, legitimadas pela ideologia patriarcal branca burguesa, fundamentada em doutrinas religiosas androcêntricas e heteronormativas.

Quando um povo invade e se apropria de um território pertencente a outro, carrega consigo formações ideológicas dominantes que passam a assujeitar e determinar as práticas do povo dominado. Esse processo de dominação ideológica não acontece, no entanto, apenas por imposição de força, como afirma Althusser (2024, p. 119):

“A ideologia da classe dominante não se torna dominante por graça divina, ou pela simples tomada de poder de Estado. É pelo estabelecimento dos aparelhos ideológicos de Estado (AIE), onde esta ideologia é realizada e se realiza, que ela se torna dominante”.

A invasão de territórios por povos patriarcais provocou, nesses espaços, deslocamentos discursivos materializados em práticas compactuadas com o sistema imposto. Povos patriarcais impõem ao feminino a posição de sujeito dominado, enquanto ao homem é estabelecida sua posição-sujeito dominadora. Começam então a serem postas em funcionamento, dentro das relações nesses territórios, formações imaginárias mobilizadas pela ideologia patriarcal, com práticas e discursos inseridos e promovidos pelos AIE.

Althusser (2024) propôs uma lista de instituições que considerou como AIE, sendo eles os AIE religiosos, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de informação e cultural. Educação, religião, estrutura familiar, conhecimento científico, leis e suas ações, todos se encontram permeados pela historicidade discursiva, representando, desta forma, fontes de (re)produção/atualização de sentidos que ressoam de um passado e que sobrevivem em dizeres e práticas vigentes.

Uma das formas, portanto, de inserir formações ideológicas nas práticas do povo que foi subjugado por outro é através de histórias, mitos e doutrinas religiosas. Com isso, os discursos postos em funcionamento passam a atuar como controle social, autorizando ou reprimindo comportamentos e perpetuando relações de poder. Assim, sujeitos vítimas desse processo podem passar a agir e aceitar a representação criada e naturalizada em cima de seu corpo e de sua identidade (Rossini, 2016).

A literatura considerada canônica é composta de histórias e mitos que podem fazer funcionar sentidos filiados ao discurso patriarcal, cuja (re)produção promove o silenciamento de culturas e conhecimentos de grupos dominados. Carregados pelos povos invasores, são os discursos que mais se fazem

presentes dentro de sociedades como a nossa, naturalizando práticas discriminatórias de gênero, sexualidade, raça e classe.

Parte da mitologia inserida no estabelecido cânone faz parte da formação de sociedades patriarcais. Clássicos ou de doutrinas religiosas, eles tiveram sua participação no posicionamento das mulheres em submissão ao masculino, posicionando-as a partir das formações imaginárias que a resumem a objeto.

Os AIE, operando por meio de práticas patriarcais dominantes em sociedades como a nossa, objetificam a mulher, posicionando-a como subalterna procriadora, objeto de posse que cuida, reproduz e satisfaz sexualmente. Objetos não pensam nem se exprimem. Simbolicamente existem para cumprir com uma função, e seu valor é determinado tanto por sua capacidade de cumpri-la quanto por suas características físicas, as quais poderão ou não manifestar interesse de um provável proprietário.

Nesses moldes, a existência da mulher, portanto, não se encontra vinculada a posse de si mesma, mas a sua posse pela posição-sujeito dominadora, responsável por determinar seu valor funcional dentro da sociedade. Objetificado, o feminino deve cumprir com funções, e essas funções a serviço do masculino causam sua fragmentação no discurso.

Assim, a posição-sujeito mulher é antecipada pelas formações imaginárias associadas aos papéis de mãe, esposa, prostituta, santa, deusa, profana, fácil, velha, inocente, suas intersecções e tantas mais, em constante atualização. (Re)produzidas essas representações do feminino, via discurso, elas vão se cristalizando e se naturalizando no corpo social, promovendo práticas de discriminação e violência. Entende-se que é preciso demarcar essas práticas e esses sentidos de violência contra o feminino, pois, como afirma Perrot (2005, p.11) fazer a história das mulheres “é, antes de tudo, inevitavelmente chocar-se contra esse bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar”.

Para Pêcheux (2015, p.47), haveria um jogo de força na memória: de um lado para manter a regularização dos implícitos, e do outro uma força contrária, com vistas a rompê-la. A análise discursiva se mostra uma ferramenta capaz de impulsionar essa ruptura, revelando processos que promoveram a construção dos dizeres e das práticas, possibilitando deslocamentos para a quebra de padrões naturalizados. Esse processo discursivo dialoga mais uma vez com o

conceito da mimesis em Aristóteles, que, segundo Holanda (2006), não existiria apenas para reproduzir, mas sobretudo para produzir efeitos, sendo essencial para que a capacidade de conhecer se atualize.

Assim sendo, a cultura, por meio das artes, pode atuar como força contrária contribuindo para a desestabilização de sentidos de dominação, se revelando uma ferramenta capaz de mobilizar sentidos contra discursivos. Diante disto, pode-se afirmar que a literatura tanto pode atuar como fonte de (re)produção de sentidos regularizados, promovendo sua (re)produção, quanto pode suscitar sentidos de contra identificação, os quais possibilitarão deslocamentos e atualizações.

O cenário de guerras que compôs o final do século XIX e início do XX promoveu reações contrárias à violência e às injustiças. Nesse momento se encaixa a década de 30, quando, no Brasil, diversas manifestações artísticas passam a ser veículo para a denúncia da situação sociopolítica vigente.

3. JORGE AMADO E O ROMANCE DE 30: CENÁRIO HISTÓRICO-DISCURSIVO

Eu não queria mais do que ser um escritor do meu tempo e meu país. Eu nunca tentei fugir do drama que vivemos. Eu nunca pretendi ser universal a não ser brasileiro e sempre mais brasileiro. E poderia dizer, mais e mais baiano, cada vez mais um escritor baiano.
(Jorge Amado, 1961, p.23 *apud* Roscilli, 2022, p.168)

Manifestações artísticas, como propagadoras também de contradiscursos, deixaram suas marcas no início do século XX. No Brasil, a literatura foi enriquecida por obras que retratavam a realidade, denunciando injustiças. Jorge Amado e seu romance *Mar Morto*, escolhido como materialidade para esse trabalho, encontram-se inseridos nesse processo.

Esse capítulo foi elaborado na intenção de dar importância a esse momento da história artístico-literária brasileira, cujos efeitos ressoam até hoje. Foi dada uma especial atenção ao escritor baiano, autor da materialidade discursiva escolhida. Adicionalmente, o capítulo fala um pouco sobre a narrativa do romance *Mar Morto* e de como se deu o primeiro gesto analítico para a realização desse estudo.

3.1 A arte social e os contradiscursos

A década de 30 está inserida em um cenário temporal mais amplo onde fervilhavam guerrilhas e batalhas entre grupos sociais. De um lado se apresentavam os que buscavam superar injustiças e desigualdades, de outro os que visavam manter a dinâmica da sustentação de si pela submissão do outro. O preconceito racial, insistente ao longo da história, passa a ser o motivo maior, exaltado com orgulho desinibido com a ascensão do nazifascismo, promovendo a violência em prol da existência de uma alegada supremacia racial.

Se, anteriormente, foi trazida a arte enquanto (re)produtora de discursos dominantes, faz-se necessário também falar sobre seu papel na denúncia de problemas sociais. Duarte (2015) faz referência a uma conferência proferida por Walter Benjamin em 1934, quando este declara ser aquele o tempo em que o

artista deve se colocar também como um produtor numa rede discursiva vinculada ao poder. Na mesma conferência afirma que o momento era apropriado para a formação de uma ‘Legião da Cultura pela Vitória’, onde os criadores da “arte pela arte” deveriam se unir à “arte social”, para que suas criações servissem também para ferir e matar.

Para Monteiro (s/d. *apud* Oliva, 2014), não basta para um romancista ter a consciência dos problemas, e afirma que seu talento maior está justamente na capacidade de não falar deles, mas sim de existências, falar de casos humanos e das coisas de todos os dias. Para ele, o que o romancista deve oferecer são os contrastes e o choque das vidas. Ressalta-se, aí, a busca pelo não silenciamento de grupos sociais, de realidades distintas, que, desta forma podem movimentar sentidos em prol de mudanças nas dinâmicas reais.

Essa afirmação se alinha ao que diz Bosi (2015, p. 17) sobre o novo olhar analítico a respeito do Romance de 30, quando diz que vê com satisfação a crítica universitária olhar “o texto como lugar de tensões que envolvem o eu e o outro, a intuição e as coisas do mundo, o desejo e as pressões da sociedade”. Ele conclui que o Romance de 30 é uma caixa de surpresas ainda longe de ter sido cabalmente explorada. Considera esse “o momento talvez mais fecundo da narrativa brasileira”, onde as dimensões sociais e psicológicas são vistas entrelaçadas nos romances (Bosi, 2015, p.16).

Dentre os romancistas que se envolveram com a criação de obras vinculadas aos apelos sociais, o que, talvez, mais tenha se destacado foi Jorge Amado, que, segundo Duarte (2015), esteve sempre apegado ao fato histórico como motor de sua ficção. Construía seus enredos tanto a partir de histórias captadas “aqui e ali” quanto de fatos reportados pela imprensa, mostrando seu apego ao real como “algo palpável, mesmo quando mesclado à idealização mais romântica, ao recurso mais fantástico ou surrealista” (Duarte, 2015, p.106).

Segundo Roscilli (2022, p.164), a vasta obra de Jorge Amado, ainda objeto de múltiplas análises e reflexões para compreender a realidade brasileira, “contêm profundos significados sociopolíticos, e representam o símbolo de uma vida inteira voltada aos ideais da paz e da justiça social”. A autora coloca ainda que Jorge Amado objetivou libertar a literatura do domínio da elite, inserindo em seus romances a denúncia dos preconceitos contra negros e indígenas, além de mostrar o poder dos cultos afro-brasileiros (Roscilli, 2022).

A descoberta da religião do Candomblé leva o autor, eleito como deputado federal em 1945, a elaborar e aprovar, junto à Assembleia Constituinte, a Lei de Liberdade de Culto, vigente até hoje (Roscelli, 2022).

“Jorge Amado (1912-2001) fez da literatura uma ferramenta para lutar contra a exclusão e os preconceitos raciais (...) Amado escreve para dar dignidade às pessoas e culturas humilhadas pela exploração econômica, pelo racismo de classe e de cor” (Roscelli, 2022, p. 168 e 169).

É importante afirmar que para o analista do discurso não importa a intenção do sujeito de um dizer, mas sim quais sentidos esse dizer pode pôr em funcionamento. Dito isto, embora as posições tomadas por Jorge Amado não façam parte do nosso objeto de estudo, acreditamos ser relevante seu envolvimento com a chamada arte social.

A obra escolhida para o trabalho foi publicada na década de 30 e traz em seus dizeres, como uma característica amadiana, a realidade social “sem censura”. O tipo de linguagem abordada parece ter sido uma escolha que permite maiores chances de denúncia, reproduzindo, sem timidez, falares carregados de preconceitos como uma forma, talvez, de voltar a atenção do sujeito leitor aos problemas sociais.

Dentre as várias prisões que enfrentou, foi enquanto ainda estava em uma delas, aos 24 anos, que Jorge Amado teve seu romance *Mar Morto* publicado, em 1936 (Roscelli, 2022).

3.2 *Mar Morto* – um primeiro gesto analítico

O romance retrata a vida de uma população pesqueira em um cais na Bahia que vai sendo relatada tendo como centro dos acontecimentos o romance entre Guma e Lívia. Nele são desenhados o cotidiano dessa população, onde a vida no mar se mostra muito próxima à morte, provocada e, ao mesmo tempo, sanada por lemanjá. A narrativa reflete a realidade social, na qual a fala das personagens ajuda a salientar questões raciais. Traz também a força de religiões de matriz africana, mostrando a poder de lemanjá e de como a crença e a devoção a esse Orixá guiam a vida na beira do cais.

Mas a leitura também chama a atenção para uma onipresença feminina, na qual a narrativa aparenta estar imersa. Nela, a existência do masculino parece estar atrelada à subserviência da mulher, ocupante de posições distintas dentro desse cenário, estando suas existências direcionadas para um servir ao masculino.

As personagens femininas ocupam representações e funções distintas fixadas, que não permutam entre si. Livia é a esposa, que se opõe à prostituta; lemanjá, deusa, se opõe às mulheres terrenas, única que pode ser mãe e esposa; Rosa Palmeirão, a mulher que quebra padrões, amante de Guma, mas que o queria como filho, no entanto, o papel de mãe e esposa cabe apenas à lemanjá. Além dessas, outras personagens femininas também aparecem para reforçar essas representações.

Parte-se daí um primeiro gesto de análise, que trouxe à tona um feminino fragmentado, com mulheres ocupando espaços fixos em função de um masculino central. Esse primeiro gesto também fez ressoar sentidos que permeiam práticas ainda vigentes em sociedades patriarcais.

Esse ressoar despertou um interesse por uma compreensão de como, em primeiro lugar, esses sentidos foram sendo (re)produzidos ao longo da história em narrativas bem estabelecidas, e, em segundo lugar, como ainda se encontram em funcionamento.

A partir desse interesse foi traçado um percurso analítico que seguiu desde uma investigação histórico-discursiva sobre as formações imaginárias que objetificam a mulher na ideologia patriarcal, à análise dos discursos (re)produzidos na obra e em práticas ainda vigentes.

4. METODOLOGIA DE ANÁLISE DO CORPUS DISCURSIVO

A análise foi realizada pelo método qualitativo comparativo-histórico com abordagem discursivo-analítica, por meio de pesquisa bibliográfica. Para isso, recorreu-se a textos em busca de representações do feminino que se encontram também retratadas nas personagens Lívia, Rosa Palmeirão e Iemanjá, na obra *Mar Morto* (Amado, 2012). O embasamento teórico foi realizado a partir dos pressupostos da Análise de Discurso de linha francesa (AD), alicerçada nas conceituações elaboradas sobretudo por Michel Pêcheux, e reforçadas pelos estudos de Eni Orlandi.

A teoria pressupõe a escolha de uma materialidade como objeto de análise, que, nesse caso, são os discursos que constroem e caracterizam as personagens anteriormente especificadas. Ela disponibiliza conceitos que se mostraram tanto fundamentais quanto suficientes para a condução do trabalho. Dentre esses conceitos, os que conduziram o processo analítico foram os de ideologia e formações imaginárias, cuja mobilização esteve articulada aos conceitos de memória discursiva e posição-sujeito.

A partir de um primeiro gesto de análise, *Mar Morto* (Amado, 2012) nos apresenta as três personagens femininas principais ocupando posições distintas na dinâmica do romance. Essas posições correspondem a representações que sustentam e satisfazem o masculino, onde Lívia ocupa o papel da mulher-esposa, Rosa Palmeirão ocupa o papel da mulher-amante, enquanto Iemanjá, o da mulher-deusa-mãe-amante.

Ao longo da narrativa percebe-se a impossibilidade de transferência e mobilidade dentre os espaços construídos para cada uma delas, que se encontram cada qual em sua função, estando, portanto, objetificadas. Esse processo de objetificação possibilita o que foi percebido como a fragmentação do feminino, cuja existência se resume a ocupar lugares que mantêm em funcionamento a dinâmica centrada no homem.

O romance também traz outras nuances dentro dessas posições que as caracterizam, como enquanto jovens ou velhas, deusas ou terrenas, esposas ou prostitutas. Esses são também aqui considerados fragmentos que servem ao poder centrado no masculino.

Diante disso, a obra incentiva a reflexão sobre a real existência dessa fragmentação do feminino em sociedades patriarcais. Os dizeres que, (re)produzidos na obra, enquadram as mulheres em posições e funções que a objetificam, serviram como guia para a análise, aqui desenvolvida, de processos discursivos que permeiam sociedades como a nossa.

Esses dizeres, em um primeiro gesto de análise, pareceram estar vinculados tanto a discursos materializados em práticas machistas vigentes, quanto a discursos encontrados em narrativas que sobreviveram à passagem do tempo e perpetuam na memória. Desta forma, foi sentida uma necessidade de buscar um entendimento do processo histórico-discursivo que levou à objetificação e à fragmentação da mulher, cuja existência, em sociedades machistas, parece se resumir ao cumprimento de papéis sociais à serviço do pátrio poder.

Para refletir, portanto, sobre a (re)produção do discurso patriarcal como promotor da fragmentação do feminino ao longo dos anos, foi realizada uma investigação, via historicidade discursiva, sobre a posição-sujeito mulher em sociedades patriarcais e suas narrativas, cujos discursos fazem ressoar sentidos na contemporaneidade. Essa investigação, juntamente à análise da obra, permitiu compreender, discursivamente, práticas machistas ainda presentes em sociedades centradas no masculino.

Para a investigação proposta foram utilizados os estudos sobre o feminino em discurso, realizados por Daróz (2019), Daróz *et al.* (2020) e Daróz e Pinheiro (2021); também os de (de)colonialidade de gênero de Lugones (2020) e Oyěwùmí (2021); os estudos sobre a ascensão do patriarcado e sua relação com a queda das deidades femininas, realizados por Stone (2022); e o resgate de histórias e mitos gregos por Bulfinch (2002), Nogueira (2017) e Robles (2019), os quais também trabalham personagens bíblicos aqui analisados.

A discussão sobre a posição da mulher em contos infantis encontra-se apoiada nos trabalhos de Hueck (2016). Os trabalhos de Federici (2023), Gonzales (2020) e El Saadawi (2023) também deram suporte às análises ao abordarem o posicionamento da mulher para a manutenção e funcionamento de práticas patriarcais coloniais.

O caminho pelas narrativas históricas foi escolhido baseado no que a obra nos apresentou. Livia, Rosa Palmeirão, Iemanjá, e a representação da prostituta nos levam em busca da (re)construção do feminino associado ao terreno e ao

divino, ao sagrado e ao profano, onde as práticas parecem se justificar e se alicerçar em uma culpa atribuída a si e (re)produzida para mantê-la sob domínio.

Acreditamos que essas narrativas tiveram sua (re)produção facilitada pelos processos de invasão e colonização de territórios por povos patriarcais. Desta forma nos detivemos ao resgate de mitos e histórias associados aos povos invasores, buscando entender como os sentidos do colonizador se perpetuaram ao longo dos séculos.

Esse processo inicial de investigação histórico-discursiva, orientado pela seleção prévia dos discursos de interesse do romance, deu encaminhamento à análise dos dizeres da obra propriamente ditos e de suas personagens, cuja trilha seguiu em direção a práticas de violência de gênero atuais, com exemplos reais de alcance nacional e mundial publicadas em mídias digitais. Sendo assim, esse método buscou a compreensão do funcionamento dos discursos patriarcais no resgate das formações imaginárias associadas à mulher, que a fragmenta e a disponibiliza em diferentes funções à serviço do patriarcado.

5. DO PRESTÍGIO À CULPA – PROCESSOS DE FRAGMENTAÇÃO DO FEMININO NA IDEOLOGIA PATRIARCAL

*(...) as mulheres do cais, que são simples e valentes, Rosa
Palmeirão, as mulheres da vida, as mulheres casadias, as
moças que esperam noivos (...)
(Amado, 2012, p. 73)*

O machismo estrutural pode ser analisado por meio de uma investigação de discursos mantenedores da ideologia patriarcal (re)produzidos ao longo da história, também responsáveis por objetificar e fragmentar o feminino na memória discursiva. A historicidade é um dos caminhos possíveis para desvendar a naturalização não só de sentidos, mas de seus frutos: as práticas e os (re)dizeres.

A análise discursiva de narrativas consideradas clássicas pode revelar sua participação na (re)produção de dizeres sobre a mulher e dos sentidos que ressoam por trás de sua posição e condição. É uma análise que leva ao entendimento de como o feminino foi sendo (re)construído dentro da ideologia dominante, possibilitando a ressignificação da posição da mulher nas sociedades e lançando um olhar crítico sobre esses novos (re)dizeres para que ela não seja constantemente reposicionada sob o domínio do patriarcado.

Esse capítulo desenvolve uma reflexão sobre a relação histórica entre as formações ideológicas patriarcais e a posição-sujeito mulher, naturalizada por essas formações. Nos debruçamos, brevemente, em estudos que buscam a compreensão do posicionamento feminino ao longo da história de sociedades que hoje definimos como patriarcais, com a finalidade de entender como os discursos que objetificam e fragmentam a mulher foram sendo consolidados e naturalizados.

Iniciamos com a reflexão sobre seu posicionamento enquanto deusas ou terrenas, e sobre como essas posições são construídas a partir de um mesmo referencial ideológico. Partimos, em seguida, na busca por compreender as origens da naturalizada “culpa feminina”. Essa investigação, por sua vez, nos encaminha a uma análise sobre as representações femininas vinculadas ao sagrado e ao profano, e de como, a partir delas, a posição-sujeito mulher foi sendo moldada em sociedades patriarcais cristãs coloniais.

5.1 Deusas ou terrenas – fragmentos do feminino objetificado pelo patriarcado

Janaína (...) que é mãe, que é mulher e por isso mesmo é terrível.
(Amado, 2012, p. 118)

Dentro da teoria de colonialização do gênero, Lugones (2020) aborda a questão da apropriação, deslocamento e invisibilização do conhecimento e da cultura dos povos dominados e/ou escravizados. Ela afirma que as diferenças de gênero foram introduzidas por meio da colonização em territórios pertencentes e ocupados por povos que não adotavam esse sistema.

A autora (Lugones, 2020) referencia a socióloga Oyèrónké Oyěwùmí (2021), a qual, por sua vez, fala sobre o sistema opressor imposto à sociedade iorubá, que, por influência e pressão do colonizador, passou a posicionar a mulher em submissão ao homem em todos os aspectos da vida. Para a socióloga, a importância dada ao gênero nessa sociedade só ocorreu devido à dominação ocidental sobre a documentação e interpretação do mundo, e afirma que a “criação de ‘mulheres’ como categoria foi uma das primeiras realizações do Estado colonial” (Oyěwùmí, 2021, p.189).

Lugones (2020) também aborda os estudos de Paula Gunn Allen, a qual afirma que, antes da chegada dos colonizadores, muitas comunidades tribais de nativo-americanos eram matriarcais, onde pensavam ser feminina a primeira força do universo, a qual autorizaria todas as atividades tribais. Trata-se de comunidades que viviam sob uma pluralidade espiritual ginocêntrica, que foi substituída por um ser supremo masculino com a chegada dos invasores cristãos. (Allen, 1986 *apud* Lugones, 2020).

Parecia haver uma relação entre a crença ou doutrina espiritual que regiam essas comunidades e as instituições e práticas que nelas existiam, estando a posição do feminino na esfera espiritual diretamente relacionada à sua importância política e social. Esse fato pode ser depreendido da fala de Allen (1986, *apud* Lugones, 2020, p. 70) sobre as mulheres cheroquis, as quais “tinham poder de declarar guerra, decidir o destino dos prisioneiros, falar ao conselho de homens, intervir em decisões e políticas públicas, escolher com

quem (e se) queriam casar, e também tinham o direito de portar armas. O Conselho de Mulheres era poderoso política e espiritualmente.”

As sociedades vão se moldando de acordo com as formações ideológicas que permeiam suas práticas, e quando se tem na esfera simbólica deidades femininas em posições de poder, também se espera serem assim posicionadas as mulheres.

Longe das Américas, mas ainda nessa perspectiva, El Saadawi (2023) reflete sobre o lugar das mulheres no Egito faraônico, onde deusas governavam e participavam juntamente aos deuses de decisões sobre a humanidade, e afirma:

nas sucessivas dinastias da Era Faraônica, conheceram-se períodos em que as mulheres do Egito ocupavam alta posição tanto nos negócios do país como no campo religioso. (...) a elevação das mulheres às alturas ocupadas pelas deusas foi reflexo de seu status na sociedade antes que aparecessem os sistemas caracterizados pela família patriarcal (El Saadawi, 2023, p. 131-132).

Consideramos de grande relevância, como base para esse trabalho, o entendimento sobre a posição de mulheres e deusas em concordância com as formações dominantes. Trazemos, para tanto, as investigações de Stone (2022), a qual reúne um conhecimento sobre a história da supressão dos ritos femininos e sua relação com a ascensão do patriarcado.

A autora (Stone, 2022) se debruçou sobre artefatos e documentos acadêmicos e históricos em busca de uma melhor compreensão do estabelecimento de culturas patriarcais em antigos sistemas e religiões que, segundo seus estudos, reverenciavam o feminino. Suas pesquisas a levaram a um entendimento de que na pré-história e nos primeiros períodos de desenvolvimento da humanidade, existiram religiões que reverenciavam uma criadora suprema, a Grande Deusa.

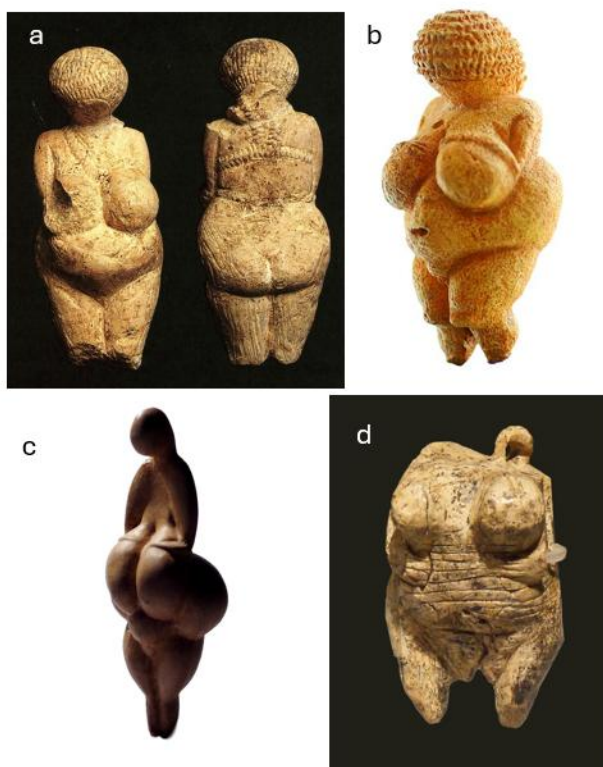
Chamada por diferentes nomes, em diferentes locais, Stone (2022) afirma que há indícios de que foi adorada desde o começo do Neolítico, de 7.000 a.C, até cerca de 500 d.C. Afirma, no entanto, terem sido encontradas evidências arqueológicas mais antigas, datadas do Paleolítico superior (25.000 a.C).

Os estudos sobre a existência dessa deidade feminina foram iniciados com a descoberta das chamadas estatuetas de Vênus, feitas de pedra, osso, gesso,

marfim, calcário ou argila, encontradas em sítios espalhados por territórios na Europa que correspondem hoje a países como Espanha, França, Alemanha, Áustria, República Tcheca e Rússia (Valle *et al.*, 2025; Stone, 2022). Essas estatuetas também foram encontradas no assentamento mais antigo já descoberto, o de Çatal Huyuk, na atual Turquia (Valle *et al.*, 2025).

A Figura 1 mostra quatro das estatuetas encontradas em escavações: a Vênus de Kostenki (30000 e 15000 a. C.), encontrada em Kursk, na Rússia; a Vênus de Willendorf (28000 e 25000 a. C.), descoberta na Áustria; a Vênus de Lespugue (24000 e 22000 a. C), descoberta na França; e a Vênus de Hohle Fels (38000 e 33000 a. C), descoberta na Alemanha.

Figura 1: Estatuetas de Vênus (a-Vênus de Kostenki; b-Vênus de Willendorf; c-Vênus de Lespugue; d-Vênus de Hohle Fehls)



Fontes¹

¹ (a) Disponível em <[Venus figures from the Kostenki - Borshevo region on the Don River](#)> Acesso em: 18 nov. 2025; (b) Disponível em: <[Vênus de Willendorf: significado e origem da estatueta da fertilidade - Cultura Genial](#)> Acesso em: 18 nov. 2025; (c) Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Vênus_de_Lespugue> Acesso em: 18 nov. 2025; (d) Disponível em: <<https://donsmaps.com/hohlefelsvenus.html>> Acesso em: 18 nov. 2025.

Como também materialidades discursivas, as imagens das estatuetas fazem funcionar sentidos diferentes em sujeitos filiados a diferentes formações ideológicas. Valle *et al.* (2025) realizaram uma síntese de como essas estátuas foram interpretadas por diferentes pesquisadores ao longo das décadas, e afirmam que não poderiam possuir uma única e exclusiva interpretação global. Afirmam que, pelo fato de essas estatuetas terem sido encontradas espalhadas por um vasto território e estarem associadas a diversas sociedades do Paleolítico superior e Neolítico, provavelmente tiveram suas funções e significados variados ao longo do tempo.

As autoras (Valle *et al.*, 2025) trazem as interpretações mais difundidas nos meios acadêmicos e culturais. Do erotismo, à fertilidade, ao endeusamento, até a sua utilização como ferramenta de transmissão de informações biológicas entre mulheres, as estatuetas ainda podem ser consideradas uma incógnita arqueológica.

Stone (2022) se baseou nos estudos da arqueóloga e mitóloga lituano-americana Marija Gimbutas, a qual afirmou ter existido um tipo de culto e uma “civilização da Deusa-Mãe” (Valle *et al.*, 2025). Apesar das críticas sobre sua interpretação, tornou-se referência para estudiosos que a sucederam (Valle *et al.*, 2025).

Em crítica à interpretação dada por pesquisadores que associam as estatuetas ao culto ao corpo feminino objetificado, Stone (2022) afirma terem sido elas também encontradas dentro de túmulos de mulheres cobertas de ossos de escápulas de mamute e ferramentas. Poderiam, desta forma, servir de amuletos de coragem e proteção durante atividades não naturalizadas femininas no patriarcado, praticadas por mulheres, como a caça e a luta em eventuais batalhas (Stone, 2022):

uma análise minuciosa dos relatos sobre o apreço das amazonas pela deidade feminina torna evidente que as mulheres que adoravam uma Deusa guerreira caçavam e lutavam nas terras da Líbia, Anatólia, Bulgária, Grécia, Armênia e Rússia, bem diferentes das fantasias míticas que tantos escritores atuais nos levariam a crer (Stone, 2022, p.31).

Patou-Mathis (2022 *apud* Valle *et al.*, 2025) reforça essa possibilidade quando fala sobre algumas “Vênus” que apresentam furos ou anéis que poderiam indicar sua utilização como pingentes ou amuletos protetores. Esse

fato abriria espaço para reflexão sobre o fenômeno religioso ou artístico a elas associado (Valle *et al.*, 2025).

Em sua pesquisa, Stone (2022) se deparou com o fato de que quase todo o compilado de informações acadêmicas foi discutido por pesquisadores homens, e afirma:

a predominância esmagadora de eruditos do sexo masculino, e o fato de que quase todos os peritos em arqueologia, história e teologia de ambos os sexos cresceram em sociedades que adotam as religiões de orientação masculina (judaísmo ou cristianismo), parecem exercer forte influência sobre o que foi incluído e expandido, e o que foi considerado menor e não digno de menção. (Stone, 2022, p.20)

Oyěwùmí (2021, p.34) se alinha ao pensamento de Stone (2022) quando afirma que: “mesmo os discursos como os da ciência, considerados objetivos, foram mostrados como masculinamente tendenciosos”.

Sendo a ciência e a religião bases para a produção do que passam a ser consideradas as “verdades” que permeiam a memória discursiva, enquanto integrantes dos AIE, elas também participam da naturalização do feminino objetificado quando filiadas a formações ideológicas patriarcais. Assim, estando os relatos históricos também à mercê da elaboração e interpretação de sujeitos do discurso, tanto escritores quanto acadêmicos puseram em funcionamento discursos patriarcais que anteciparam a posição-sujeito mulher (re)produzida pela ideologia dominante.

Cabe aqui refletir sobre a posição da mulher, a qual, mesmo moldada em estátuas, corre o risco de ser simbolicamente posicionada como objeto de admiração e uso. A posição-sujeito mulher, esteja ela no céu, na terra, ou nas artes, fazem funcionar sentidos coincidentes em filiação ideológica.

Se antes, e em algumas sociedades, as mulheres possuíam influência nas decisões e/ou se envolviam em atividades de estratégia e luta, em reflexo a deidades femininas com essas características, passam, dentro de sociedades patriarcais, a ocupar funções à serviço do masculino. O discurso patriarcal passa a resumir sua existência a seu corpo. Como afirma Oyěwùmí (2021, p.34):

no pensamento europeu (..) apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos – eram mentes caminantes. Duas categorias sociais que

emanaram dessa construção foram “o homem da razão” (o pensador) e a “mulher do corpo”.

A ideologia patriarcal que fundamenta as religiões de referência e orientação masculinas com uma origem comum, como é o caso das religiões abraâmicas, põe em funcionamento o mesmo discurso. El Saadawi (2023, p. 23) traz essa representação em sua fala sobre o uso do véu, também resultado de processos de (re)produção de discursos dominantes advindos do estabelecimento dessas religiões, afirmando que o Velho Testamento:

obrigava as mulheres a cobrirem suas cabeças quando dirigissem suas preces a Jeová, enquanto os homens poderiam mantê-las descobertas, uma vez que foram criados à imagem de Deus. Daí, derivou-se a crença de que as mulheres eram incompletas, um corpo sem cabeça, um corpo que só poderia completar-se pelo marido, o único que possuía cabeça.

Em suma, a mulher seria merecedora e detentora de algum poder terreno se assim estivesse representada no divino. Se não há uma deusa detentora de direitos e voz capazes de influenciar decisões para representar, em imagem e semelhança, a mulher terrena, a esta, tampouco, seriam admitidas tais características.

Apreende-se, a partir dessa discussão, que as práticas que promovem o real, se materializam de um mesmo discurso que elabora as crenças e o simbólico. Sendo assim, tanto a posição das deidades femininas quanto a das mulheres na sociedade parecem depender da filiação ideológica ali dominante, visto que os discursos que antecipam suas posições-sujeito compartilham de um mesmo processo.

As crenças e os mitos em formações ideológicas patriarcais encontram-se fundamentados na hierarquização entre os gêneros, com o feminino posicionado sob o domínio do masculino. O homem, por meio de sua voz, terrena ou divina, passa a conduzir a história, reforçando mitos, por meio de (re)leituras, e moldando as “verdades” que permeiam a memória discursiva.

A exemplo de uma ciência conduzida por essas “verdades”, Stone (2022, p. 21) cita alguns acadêmicos que (re)produzem formações imaginárias filiadas ao patriarcado ao descreverem a religião feminina como sendo conduzida por

“cultos de lascívia, de caráter depravado, orgiástico, nudez sensual e mitologia grosseira”. Para ela, esse fato revela atitudes relacionadas à sexualidade presentes em várias religiões contemporâneas e que podem ter influenciado tais acadêmicos (Stone, 2022).

Os sujeitos que (re)produziram(em) discursos que posicionam religiões, rituais ou crenças com importante representatividade feminina como manifestações de cunho sexual, o fazem ao acessar o interdiscurso por meio da memória discursiva, recolocando em jogo os ‘já-ditos’ filiados à ideologia patriarcal. Trata-se de pôr em funcionamento sentidos e práticas a partir de formações ideológicas onde se tem o masculino como figura central.

Em sua busca, Stone (2022) associa a extinção da referência divina suprema no feminino com as invasões realizadas pelos, por ela denominados, invasores do norte, associando-os aos indo-europeus. Essas invasões ocorreram ao longo de séculos:

“evidências arqueológicas, mitológicas e históricas revelam que a religião feminina, longe de se extinguir naturalmente, foi vítima de séculos de perseguição contínua e de supressão pelos defensores das novas religiões, que adotavam deidades masculinas como supremas” (Stone, 2022, p. 16).

A consolidação de sociedades patriarcais e da supressão da importância do feminino, parece ter uma associação à relação simbólica céu/Terra, divino e real. Se antes, em algum momento da história e em determinadas sociedades, deificava-se a figura feminina dotada de poder, passa-se a cultuá-la dentro da visão patriarcal, conforme a formação ideológica dos povos invasores.

Nos processos de dominação e de colonização, as “verdades” dos povos invasores promoveram a queda de deidades femininas, e, portanto, do poder das mulheres nas relações sociais, as quais passam a assumir o lugar de mero objeto à serviço dos homens. Esse processo de objetificação parece ter sido determinante para a desconstrução da referência feminina dotada de poder.

A mitologia grega, por exemplo, ajudou a moldar as sociedades ocidentais, contando o panteão grego com a presença de deidades femininas, cujos papéis foram esculpidos pela ideologia dominante. Deidades ocupando posições representativas de mulheres reais, como esposa, mãe, filha, com poderes sobrenaturais e postos em ação quando motivados por sentimentos e

comportamentos associados ideologicamente ao feminino, como ciúme, inveja, cólera, paixão, sendo elas objetos de desejo, que justificavam sua posse pelos deuses masculinos.

Hera, idealização da esposa, sofre abuso do marido, Zeus, nem por isso deixando de sofrer por ciúmes de suas incontáveis traições; Deméter, representa a fecundidade e a maternidade, criou o inverno a partir da tristeza pela ausência da filha, Core, posteriormente Perséfone, que, por sua vez, enquanto objeto de desejo de Hades, foi por ele sequestrada. Encontra-se também a disputa pelo papel de a mais bela entre as deusas, envolvendo Hera, Atenas, Afrodite, Helena, Medusa. Medeia, a feiticeira, rejeitada pelo marido, que, com sede de vingança mata os próprios filhos. As Fúrias, uma delas Megera, cujo nome ainda hoje adjetiva mulheres, tinham o poder de punir, caracterizadas com aparência amedrontadora, pois beleza e poder são auto excludentes para mulheres no discurso patriarcal (Nogueira, 2017; Robles, 2019; Bulfinch, 2002).

A mulher-deusa e a mulher-terrena representam formações imaginárias que, inseridas na ideologia patriarcal, encontram-se a serviço do masculino, seja no nível simbólico ou no real. No entanto, para que esse servir passasse a ser acatado e naturalizado foi necessário um discurso que o justificasse, que provesse os sujeitos de motivo para a aceitação do subjugo da mulher. Essa justificativa foi solidamente alicerçada na invenção da culpa feminina.

5.2 A invenção da culpa feminina para a consolidação de sua objetificação

'tô aqui é por vergonha. Foi um caixeiro viajante. Saí da minha terra com vergonha. Meu filhinho morreu...
(Amado, 2012, p. 103)

A partir do referencial divino, o mistério capaz de amedrontar e punir, a história mostra ser possível modular o comportamento dos sujeitos. A repressão e o controle do feminino em sociedades ocidentais invadidas e colonizadas, seguiu por esse caminho, onde sua culpa parece ter sido bem costurada por mitos e doutrinas religiosas que serviram e servem de esteio político, ditando suas funções sociais.

Pandora, segundo Bulfinch (2002), em uma primeira versão foi criada e enviada como punição disfarçada de presente para Prometeu e Epimeteu por terem roubado a chama dos deuses. Ela, ao se deparar com uma caixa onde Epimeteu reunia artigos malignos foi tomada por curiosidade, abrindo-a e liberando os males para o mundo. Em uma segunda versão, foi oferecida a Epimeteu para ser sua companheira, e que, também nessa versão foi tomada por curiosidade, resolve abrir uma caixa que continha as benesses para sua união com Epimeteu, perdendo-as, restando apenas a esperança (Bulfinch, 2002).

Discursivamente, trata-se da mulher que é feita para o homem, como presente ou punição, e que ao não se portar de acordo com sua função, de objeto em serviço a ele, prejudica a humanidade. Esse discurso é (re)produzido em outros mitos, como o de Eva, que foi feita para o homem, Adão, de sua costela e que, tomada por curiosidade e desejo, come a fruta da árvore proibida, oferecendo-a a ele, que aceita, sendo por isso punidos a enxergar o bem e o mal do mundo.

3:6 Então a mulher percebeu que a árvore tentava o apetite, era uma delícia de ver e desejável para adquirir discernimento. Pegou o fruto da árvore, comeu e o ofereceu ao marido, que comeu junto com ela. (...) 3:12 O homem respondeu (ao Senhor): a mulher que me deste como companheira me ofereceu o fruto, e eu comi. (...) 3:13 O Senhor disse à mulher: que fizeste? Ela respondeu: A serpente me enganou, e eu comi. (...) 3:16 E (o Senhor) disse à mulher: eu te farei sofrer muito em tua gravidez, e darás à luz filhos com dor, teu desejo te impelirá a teu marido, e ele te dominará. (Bíblia, Gênesis, 3, p. 19)

É, portanto, difundida a ideia de que a mulher, discursivamente posicionada como culpada, deve viver sob os mandos e desmandos do homem, sendo por ele dominada. Ele, por sua vez, como traz Robles (2019, p.40), passa a ser enxergado como a “prefiguração da excelência”, reconhecendo sua inferioridade em relação às leis de Deus, e cuja soberba “surge com a sedução da mulher”, feita de carne e osso, da costela de Adão, enquanto ele veio do barro junto ao sopro divino. Robles (2019, p.41) complementa comparando livros sagrados: “Desde o ponto de vista do Gênesis, do Novo Testamento, do Talmude, do Alcorão, do hadith e da mariologia, a mulher é a menos racional, a mais profana do casal e a culpada pela queda da humanidade”.

Essa culpa feminina parece ultrapassar fronteiras e culturas. O discurso patriarcal que culpabiliza a mulher pode ser encontrado nas escrituras védicas, onde na Bhagavad Gita, Arjuna compartilha com Krishna sobre a culpa das mulheres, que quando decadentes, são responsabilizadas pela mistura das castas (Vyasa, 2018), recriminada pela cultura indiana mais tradicional ainda na atualidade. Os textos Pahlavi, baseados no Avestá, do zoroastrismo da antiga Pérsia, escrita em iraniano, falam sobre Jeh, a primeira mulher, descrita como a “rainha de todas as prostitutas demoníacas”, que se relacionou sexualmente com o demônio, de modo que poderia corromper todas as mulheres, e, consequentemente, os homens (Stone, 2022).

Stone (2022) encontra textos que mostram ligação entre os hebreus, os iranianos e os indianos, considerando-os possíveis evidências de uma origem comum que converge até os povos indo-europeus. Trata-se de mitos e textos sagrados que compartilham narrativas semelhantes em relação à figura feminina, a posicionando por meio de um mesmo processo discursivo que ressoa até hoje nas práticas das sociedades que os herdaram.

Portanto, apesar das diferenças culturais, são povos que compartilham práticas que (re)produzem um mesmo discurso em relação à mulher. Esse fato põe em evidência as diferenças de gênero enquanto representantes de uma relação de poder fortemente naturalizada dentro de uma estrutura patriarcal.

Dentre as religiões de origem abraâmica, o braço cristão deu origem ao “sagrado” e às consagrações em suas doutrinas. Se antes as representações de mulheres enquanto deidades faziam referência direta a mulheres-reais, o céu e a terra, agora, se distanciam. Não em termos de formações ideológicas, pois os discursos que moldam o feminino nos dois âmbitos continuam objetificando a mulher. No entanto, a partir daí, consagra-se o feminino divino como sagrado, e objeto de idealização.

Passa-se, então, a ser delineada a mulher sagrada como uma figura ideal, impossível de ser alcançada, ao mesmo tempo que serve de modelo comportamental à mulher real. Mas para a existência do sagrado, foi necessária a criação do profano. (Re)produzem-se daí as formações imaginárias associadas à mulher-sagrada e à mulher-profana.

5.3 O estabelecimento do sagrado e a perseguição ao profano

*Assim o coração dos marinheiros. Nunca eles esquecem
aquela mulher, que é a deles só.
(Amado, 2012, p. 95)*

Para a naturalização da posição-sujeito mulher como a conhecemos hoje em sociedades como a nossa, foi necessária a criação da mulher-sagrada, para utilizá-la como alvo de adoração e manutenção de identificações à ideologia patriarcal, ao mesmo tempo servindo de referência para a construção da mulher-profana, com o intuito de reprimir comportamentos movidos pela contra identificação ao patriarcado.

Dentre as religiões abraâmicas, as quais (re)produzem o discurso que mantem a mulher objetificada e culpada pelos males do mundo, o cristianismo exerceu forte influência na construção das práticas das sociedades europeias e, posteriormente, dos territórios invadidos e colonizados por seus povos. No entanto, as religiões cristãs incluíram em suas doutrinas a figura da mulher-sagrada, suscitando, desta forma, novos sentidos para a posição-sujeito mulher.

No ano de 431 d.C., foi realizado o Concílio de Éfeso, cidade localizada na atual Turquia, onde foram consagradas a Santíssima Trindade e a virgindade e assunção de Maria, a partir daí considerada Mãe de Deus, mulher-sagrada. Ela, em “favor da fé, entregou-se à missão de consagrar a mais perfeita obra purificadora por uma humanidade castigada pelo pecado original desde a queda ancestral de Eva” (Robles, 2019. p. 298). Consolida-se aí o “Evangelho entre os herdeiros do helenismo e da cultura da Roma Imperial, que já declinava” (Robles, 2019. p. 299) com a chegada da tão marcante Idade Média, auge da perseguição ao profano, e mais fortemente à mulher-profana.

As formações imaginárias, agora, fazem referência à Virgem Maria, “modelo de humildade universal e de obediência à mensagem divina” (Robles, 2019, p.298), devendo, portanto, ser “bendita entre as mulheres”. O não cumprimento às doutrinas impostas pelo cristianismo resultam em ações repressoras que se justificam na construção do profano, que se torna parte constituinte da dualidade promovida pelas religiões cristãs.

De acordo com a AD, haverá sempre um embate, uma luta de classes, onde os implícitos da memória discursiva poderão ser preenchidos por formações

imaginárias não filiadas à ideologia dominante. Por mais que o sujeito dominado, dentro dessa luta, também se encontre assujeitado à essa ideologia, ele, principalmente, mas não exclusivamente, será quem mais se contra identificará com determinadas formações discursivas em jogo. Mas quando esse sujeito tenta se deslocar de sua posição imposta, ele será reprimido.

A mulher, dentro de uma sociedade patriarcal, ao se contra identificar com discursos dominantes, experimentou(a) diferentes formas de repressão. Ontem ou hoje, mulher deslocada é mulher perseguida, na tentativa de resgatá-la, e mantê-la presa a sua posição-sujeito estabelecida na memória discursiva. Esta se encontra inevitavelmente ligada a sentidos historicizados, pois, segundo Pêcheux (2015, p.44), ela “reside no encontro da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador”.

Para ele (Pêcheux, 2014a), as relações que ocorrem entre os sujeitos podem ser antagônicas, de aliança ou de dominação. Na (re)produção dos discursos de gênero, o poder dominante masculino se mantém em prol da manutenção da posição-sujeito homem no resgate da ideologia dominante, naturalizada pelos dizeres/sentidos constantemente (re)produzidos.

Deslocamentos e contradiscursos a favor da mulher, assim, podem gerar novos contradiscursos em favor da sua objetificação. A submissão feminina, nesse jogo de forças, é, de fato, o que sustenta o patriarcado, onde um mínimo vislumbre de uma mudança em sua estrutura gera, discursivamente, práticas em prol do naturalizado.

Se, no auge da adoração aos mitos, as mulheres deusas eram posicionadas como sendo capazes de realizar magias para obter aquilo que, dentro do discurso hegemônico, é desejado por toda mulher, como seduzir, enganar ou se vingar, com a naturalização da mulher-sagrada no discurso, ela é descaracterizada enquanto deidade. Passa, então, a ocupar uma nova posição, dessa vez terrena, profana, que realiza magia para o mal, em comunhão com o diabo, passando a ser eternizada como bruxa.

Entre os séculos IV d.C. e XV d.C. os discursos associados à heresia foram se naturalizando, fortalecendo a repressão aos “hereges”, cujo principal pecado estava associado às suas práticas sexuais em desacordo com a sacralização imposta pela doutrina cristã. Segundo Russel (1972, *apud* Federici, 2023), foi em meados do século XIV que os informes dos inquisidores passaram a acusar os

hereges de cultuar animais, praticarem rituais orgiásticos, voos noturnos e sacrifícios de crianças. Mas foi a partir do século XV que a perseguição aos hereges se torna a famosa “caça às bruxas”:

Os inquisidores relatavam também a existência de uma seita de adoradores do diabo, conhecidos como luciferanos. Coincidindo com esse processo, que marcou a transição da perseguição à heresia para caça às bruxas, a figura do herege se tornou, cada vez mais, a de uma mulher, de forma que, no início do século XV, a bruxa se transformou no principal alvo da perseguição aos hereges (Federici, 2023, p.94).

Representadas como velhas e rancorosas, “tipificando a perversidade na mulher madura... impingindo a elas o maior preconceito antifeminino de nossa civilização” (Robles, 2019, p. 229), as bruxas assim retratadas ainda habitam a memória discursiva de sociedades que herdaram não só as religiões cristãs, mas toda uma gama de histórias e contos que (re)produziram(em) discursos tanto etaristas quanto os que desqualificam mulheres que tentam se desprender da sujeição ao masculino, de sair do seu papel de objeto de posse que, em silêncio, cuida, reproduz e satisfaz sexualmente o homem. Como afirma Federici (2023, p.426):

[...] não deveríamos nos enganar pensando que isso não nos concerne. Como Arthur Miller observou em sua interpretação dos julgamentos de Salem, assim que despojamos de parafernália metafísica a perseguição às bruxas, começamos a reconhecer nela fenômenos que estão muito próximos a nós.

É a fragmentação da mulher objetificada. Das obedientes servas, ainda que não sagradas como a Virgem Maria, mas, a seu exemplo, boas esposas, às jovens que “enfeitiçam”, feiticeiras sensuais, culpadas pela perdição, como Eva ou Circe (a deusa do panteão grego que enfeitiçava com suas ervas e seu erotismo (Bulfinch, 2002), culpadas pelo próprio estupro. Delas, às mulheres mais velhas, como as bruxas, que, ideologicamente, não mais servem como objeto sexual, por isso, creditadas de invejosas e rancorosas, como Medeia, a qual preparava poções em um caldeirão, e as utilizava em seus feitiços, e cujo marido a rejeitou (Bulfinch, 2002). Em todos os casos nota-se como o patriarcado conta com a naturalização da submissão ao homem, ao mesmo tempo que causa a fragmentação do feminino e, conseqüentemente, seus embates.

Segundo Federici (2023, p. 211): “[...] a caça às bruxas destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento”. Esse universo de práticas femininas, para a autora (Federici, 2023), se estende também às práticas de mulheres que foram reprimidas com os processos de invasão e colonialização por povos doutrinados pelo cristianismo.

A mulher fragmentada parece resultar também, portanto, de atualizações e deslocamentos ainda filiados à ideologia dominante, os quais, por sua vez, resultaram de contradiscursos em embate às lutas de resistência ao poder hegemônico. Quanto mais a mulher busca sua fuga desse sistema, mais o discurso naturalizado a faz retornar a sua posição-sujeito na memória discursiva, a qual, em filiação ao patriarcado cristão colonial, resgata valores sagrados, em rejeição ao profano.

Isso não significa que as tentativas de deslocamento são todas falhas, mas sim que os deslocamentos discursivos se consolidam com constantes (re)produções, visando uma desnaturalização de discursos de domínio.

“Profanas” ou “sagradas”, no entanto, de acordo com Federici (2023, p. 199), as mulheres se tornaram um ‘bem-comum’, uma vez que suas atividades, caracterizadas como um não trabalho, tornaram-se “um recurso natural, disponível para todos, assim como o ar que respiramos e a água que bebemos”. A autora referencia Pateman (1988 *apud* Federici, 2023, p. 199), a qual afirma ser a mulher definida em termos – mães, esposas, filhas, viúvas – para ocultar “sua condição de trabalhadoras” dando “aos homens livre acesso a seus corpos, a seu trabalho”.

É o que defendemos aqui como a fragmentação do feminino à serviço da sociedade patriarcal, onde suas representações encontram-se atreladas tanto às suas funções sociais, como nos papéis de mãe, esposa, prostituta, quanto ao controle e à repressão de seus comportamentos, com discursos que a posicionam em contra identificação, ou seja, em estranhamento e rejeição de uma para com as outras.

Os pares de opostos, como santa e bruxa, bela e feia, jovem e velha, promovem, mesmo entre elas, também passíveis de atravessamentos por

formações ideológicas patriarcais, contra identificações entre si, entre esses fragmentos (re)produzidos pelo discurso.

5.3.1 Personagens e “efeitos de sentido” dominantes

Para a naturalização desses fragmentos do feminino, houve a contribuição da (re)produção de personagens com características semelhantes. Trata-se de uma reafirmação de posições conhecidas. A posição-sujeito mulher encontra-se inevitavelmente atrelada a imagens criadas em personagens, retratadas através dos tempos, carregando consigo formações ideológicas que se reproduzem em mitos e relatos históricos.

As bruxas constituíram personagens-chave no desenvolvimento de muitos dos *contos de fada* escritos e (re)contados até hoje, e que contribuíram significativamente para a formação discursiva que permeia a sociedade centrada na figura masculina. Discursivamente, há que se concordar com o que afirma Hueck (2016) sobre a (re)produção de relatos históricos ao longo do tempo que culminaram na construção dos *contos de fadas*. Ela afirma que:

no meio de tantos relatos repetidos, os *contos de fadas* são apenas as versões mais conhecidas de histórias pagãs, bíblicas e medievais, que caíram literalmente na boca do povo (Hueck, 2016, p.26).

É, portanto, a ideologia sendo mobilizada pelo interdiscurso, via memória discursiva, reavivando histórias e contribuindo para a formação social e suas práticas por meio da historicidade discursiva, caminho para a (re)produção dos sentidos.

A autora (Hueck, 2016) resgata outras versões de contos conhecidos, que se encontram (re)produzidos em locais diferentes, associando-os a comportamentos não tão estranhos à sua época, como nas versões mais antigas de Cinderela. Nelas, sua mãe, que se encontrava em seu leito de morte, fez com que o pai procurasse uma nova esposa tão bela quanto ela mesma, ao que, ele, em sua busca, só achou beleza semelhante na própria filha.

Para evitar a relação incestuosa, Cinderela foge, e a partir daí inicia-se a versão que dá origem à mais famosa (Hueck, 2016). Mesmo tendo sido essa

parte excluída das versões mais modernas e cinematografadas, é possível notar semelhanças em práticas, infelizmente, ainda presentes em sociedades como a nossa, onde o estupro de meninas por parentes ainda é uma realidade.

As versões mais modernas de alguns outros contos revelam nas bruxas a figura da madrasta, rancorosa e invejosa, como no conto da Branca de Neve e os Sete Anões, com a madrasta se revelando uma bruxa que se sustenta em sua beleza, e que, quando ameaçada pela beleza da enteada, a oferece uma maçã envenenada, que a faz adormecer, ficando sua salvação dependente de um beijo de amor dado por um príncipe.

Fortalece-se a imagem da mulher enquanto objeto de uma idealização de beleza, associada inevitavelmente a sua função de objeto sexual, cuja vida depende do interesse do homem, sua salvação e meio de sustentação, romantizando essa dependência. Esse conto nos “presenteia” com as múltiplos fragmentos da mulher em oposição, quando se tem a madrasta, feiticeira, bruxa e velha em oposição à jovem, bela e angelical. Trata-se de um discurso fortemente naturalizado, com seus fragmentos presentes e aceitos em sociedades patriarcais, que, sua (re)produção acontecia e ainda acontece sem resistência por uma parte dos sujeitos.

A literatura, enquanto também (re)produtora de discursos, como já discutido, conta com obras consideradas canônicas moldadas à ideologia dominante, onde os papéis associados ao feminino movimentam sentidos de dominação patriarcal. Federici (2023) fala sobre como as mulheres passaram a ser (re)produzidas no dito cânone literário a partir do século XVI, onde sua insubordinação e os métodos para sua “domesticação” começam a ser inseridos na literatura (Underdown, 1985 *apud* Federici, 2023), a qual põe, a partir daí, em debate a natureza dos vícios e das virtudes do feminino:

Por um lado, construíam-se novos cânones culturais que maximizavam as diferenças entre homens e mulheres (Fortunati, 1984). Por outro lado, foi estabelecido que as mulheres eram inerentemente inferiores aos homens - excessivamente emocionais e luxuriosas, incapazes de se governar. (...) As mulheres eram acusadas de ser pouco razoáveis, vaidosas, selvagens, esbanjadoras. (...) o vilipêndio literário das mulheres expressava um projeto político preciso, cujo objetivo era deixá-las sem autonomia e sem poder social. (Federici, 2023, p. 208-211)

Entre mitos, contos e romances, a ideologia encontra-se materializada nos discursos que permeiam suas histórias, organizando sua estrutura ao mesmo tempo que as mantendo alinhadas às práticas sociais. Esses discursos vão sendo atualizados, onde os dizeres e as práticas são modificados para que as novas condições de produção permitam a (re)produção dos sentidos, permitindo, desta forma, a sobrevivência da ideologia dominante. A historicidade discursiva é o caminho que permite essa sobrevivência dos sentidos, a partir da qual é possível traçar os caminhos dos discursos que (re)posicionam a mulher.

Acredita-se ser possível realizar mudanças nas práticas sociais não apenas analisando esses discursos dominantes naturalizados, mas, ao mesmo tempo, resgatando a realidade e concepção de mundo de povos que tiveram suas vozes silenciadas.

6. AFRICANIDADE E O FEMININO: DECOLONIALIZANDO DISCURSOS

Os barões, viscondes, marqueses e condes faziam discurso no Parlamento, (...) defloravam escravas, surravam negros.
(Amado, 2012, p.121)

A linguagem que permeia parte das obras consideradas canônicas, pode pôr em funcionamento discursos machistas e racistas, que, tanto se materializam em práticas, quanto se (re)produzem a partir delas. Os sentidos tendem a se regularizar predominantemente de acordo as formações ideológicas dominantes, onde a (re)produção e a naturalização se mostram como uma barreira solidamente estabelecida, difícil de ser transposta ou desfeita. Por isso, a transformação e a mudança seguem um caminho mais árduo, que exige “um falar mais alto”, uma denúncia dentro das lutas de classe existentes e persistentes.

Se, como já mencionado, a obra *Mar Morto* é permeada pelo feminino, também o é pela cultura e pelos ritos afros. Sendo assim, esse capítulo pretende pôr em evidência a africanidade e o feminino como um caminho possível para um deslocar de formações ideológicas patriarcais coloniais.

6.1 O deslocar discursivo para o realocar das identidades

O funcionamento discursivo colonial foi naturalizado pelo eurocentrismo, que, de acordo com Asante (1987 *apud* Canuto *et al.*, 2023), apresenta apenas uma história particular, construída de acordo com a realidade do povo europeu, como conjunto de toda experiência humana. O autor analisa o uso do termo “deslocamento” não só relacionando-o ao movimento físico entre territórios, mas também em termos psicológicos, econômicos, culturais, linguísticos etc., que fizeram com que os povos colonizados não mais reconhecessem seus próprios alicerces existenciais.

Na perspectiva da teoria da AD, esse processo é resultante de assujeitamentos discursivos a partir de filiações à ideologia dominante. Isso não significa dizer que essas filiações ocorreram de forma passiva, pois, como vimos,

as formações ideológicas se constituem a partir de comportamentos pertencentes a “posições de classe” em conflito umas com as outras.

Em seu livro *As Formas do Silêncio*, Eni Orlandi (2007) trabalha o silêncio no discurso, afirmando que há dois modos de silenciar para estar no sentido: um deles a partir do silêncio fundador, por meio do não-dito existente entre as palavras, e um outro, que ocorre por meio do silenciamento. Este, também denominado pela autora como “política do silêncio”, “se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada” (Orlandi, 2007, p.73).

Para a efetiva dominação do colonizador, discursos que permitissem a (re)produção de sentidos associados a formações ideológicas do colonizado, precisariam, necessariamente, serem silenciados. Essa política do silêncio permitiu, assim, a naturalização de sentidos eurocêntricos. Em outras palavras:

(...) uma vez que os colonizados perderam sua soberania, muitos procuraram o colonizador em busca de orientação, mesmo na interpretação de sua própria história e cultura. Muitos, logo abandonaram sua própria história e valores e abraçaram os dos europeus (Oyěwùmí, 2021, p.226).

Para Oyěwùmí (2021), uma das formas encontradas pelo colonizador para impor seus valores, foi por meio das categorias sociais delineadas a partir dos corpos. O europeu:

(...) impõe suas realidades como se fossem o “universal”, isto é, apresentando o branco como representante da condição humana, enquanto todo não-branco é visto como um grupo específico, portanto, não “humano” (Asante, 2019, p. 138 *apud* Canuto *et al.*, 2023).

Como já discutido anteriormente, a partir dos estudos desenvolvidos por Oyěwùmí (2021), a imposição desses valores coloniais a partir dos corpos, resultou na existência das categorias de gênero, onde o feminino passou a ser considerado inferior ao masculino. Para a autora essa é uma visão simplista que enxerga os corpos físicos como corpos sociais, aparentando ser uma maneira “natural” e “universal” de organizar a sociedade, onde o privilégio masculino se mostra como motivação por trás dessa categorização.

O Estado iorubá, no qual, de acordo com Oyěwùmí (2021), não se tem o poder determinado por gênero, passou por um processo de “esporização [wifization] da cidadania”, onde o acesso feminino à participação no grupo não

ocorreria de forma direta, mas sim a partir da voz masculina em posse da mulher. A socióloga nigeriana resgata uma citação da filósofa feminista Marilyn Frye, que explica o “apagamento da existência” do feminino no pensamento colonial machista: “a palavra ‘mulher’ deveria significar fêmea da espécie, mas o nome da espécie era ‘homem’.” (Frye, 1983 *apud* Oyěwùmí, 2021, p. 71)

Para Asante (2019, p. 138 *apud* Canuto *et al.*, 2023), a cristalização de uma história “única” foi determinante para o que chamou de “aprisionamento” de corpos, da cultura e da história dos povos nativos. Esse processo foi suprimindo aos poucos as tentativas de resistência aos processos de colonização.

Oyěwùmí cita o escritor franco-tunisiano Albert Memmi (1965 *apud* Oyěwùmí, 2021, p.227), segundo o qual “o golpe mais grave sofrido pelos colonizados” foi o de “ser removido da história”. Adicionalmente, a socióloga cita Frantz Fanon, quando este afirma que cabe ao povo nativo “pôr um fim à história da colonização (...) e trazer à existência a história da nação – a história da descolonização”. (Fanon, 1963 *apud* Oyěwùmí, 2021, p.227).

Para a teoria da AD, o deslocamento também é fortalecido ao serem demarcadas formações ideológicas naturalizadas nos discursos, pois, por vezes encontram-se veladas por trás dessa própria naturalização. Entendemos, portanto, que o indispensável resgate de outras concepções de mundo que não eurocêntricas, silenciadas pelo processo de dominação colonial, deve andar lado a lado com a compreensão dos sentidos por trás da construção da história do colonizador.

6.2 O sincretismo religioso como fonte de resistência

Nossas raízes africanas e suas narrativas foram e são presença marcante na nossa formação. Segundo Parizi (2020, p.21), elas “utilizam a palavra em toda sua força vital, ou seja, a palavra viva pronunciada por uma boca humana, não a letra morta dos papéis”.

Afirma (Parizi, 2020) que a palavra é o instrumento de comunicação com o divino, se constituindo elemento essencial na configuração do indivíduo e do grupo, e a oralidade é justamente o que permite a atualização do passado, esclarecendo o presente e orientando as ações. O destino, por essa perspectiva,

segue uma linha contínua, em conformidade com uma concepção de tempo em que o passado não termina (Parizi, 2020).

Essas poucas características da mitologia e religião iorubás aqui apresentadas já parecem o suficiente para mostrar distintas concepções cosmológicas e existenciais em relação a outras doutrinas religiosas. Em religiões cristãs, por exemplo, a palavra a ser seguida deve ser aquela encontrada nas escrituras ditas sagradas.

Para Tavares (2021), a liberdade religiosa pode estar atrelada às liberdades que se desenvolvem nos fóruns interno e externo do sujeito, estando associadas às liberdades de consciência, pensamento e opinião. Portanto, por um viés discursivo, podemos afirmar que, o discurso religioso, (re)produzido de seus mitos e suas crenças, nas formas narrativas em que se encontram, tanto influenciará as práticas discursivas, quanto será influenciado por elas.

De acordo com o que foi discutido em seções anteriores, entendemos que o terreno e o divino compartilham das mesmas formações ideológicas, sendo, ambas, as duas faces de uma mesma moeda, possuindo, portanto, um mesmo valor. O processo de dominação colonial teve parte de seu êxito atrelado à imposição de suas crenças aos povos dominados, na tentativa de, pela supressão da liberdade religiosa, dominá-los por meio de seus pensamentos e opiniões.

A análise de discurso francesa, como discutido anteriormente, teoriza que a mobilidade dos sentidos é o que permite contínuos deslocamentos e atualizações de processos discursivos, possibilitando a transferência de elementos textuais entre formações discursivas distintas (Pêcheux, 2014a). Essa formulação parece iluminar um caminho possível para a compreensão do fenômeno denominado de sincretismo.

Segundo Tavares (2021), o sincretismo é um termo utilizado para conceituar fenômenos de sobreposição ou fusão de crenças de origens diversas. Ele afirma serem eles inevitáveis, pois resultam de uma interação cultural de diferentes religiosidades, o que parece concordar com os processos de deslocamentos discursivos mencionados logo acima.

No entanto, o sincretismo religioso também pode estar associado a movimentos de resistência em realidades nas quais operam práticas repressoras. O mais próximo exemplo que se tem é o da imposição religiosa

cristã do colonizador aos povos dominados e escravizados ao longo da história brasileira. Aqui funcionam, em maior escala, três naturezas de sincretismos: o católico-indígena, o indígena-africano e o afrocatólico, os quais foram de fundamental importância para a construção da identidade nacional (Tavares, 2021).

Tendo sido reprimidas pelo europeu traficante e invasor, os rituais afros, mais diretamente relacionados a esse trabalho, só poderiam ser realizados a partir de analogias sincréticas com os santos católicos. Esse processo possibilitou a sobrevivência de crenças e concepções cosmológicas distintas das dos povos invasores, as quais permitiram deslocamentos discursivos em relação aos sentidos coloniais de dominação, sobretudo no que se refere ao espaço representativo do feminino nas religiões afrobrasileiras, nas quais as mulheres tomam para si posições de liderança.

6.3 A resistência feminina na mitologia iorubá e nas religiões afrobrasileiras

As narrativas iorubás, com suas histórias dos Orixás, mostram a busca das deidades femininas por direitos e liberdade dentro do espaço mitológico. As sociedades fundadoras desses mitos, segundo Nogueira (2017), dão poder a ambos, homens e mulheres, no entanto, em espaços distintos. À mulher coube as decisões sobre a dinâmica familiar e doméstica, e ao homem, o poder político e o uso da força. Os orixás femininos não se contentam com atividades que foram a elas delegadas, por isso tomam atitudes em prol de si mesmas.

Segundo Parizi (2020, p.117), o poder do feminino na mitologia iorubá é mais antigo que o do masculino, no entanto esses poderes foram roubados pelo patriarcado. As histórias construídas para muitos orixás femininos parecem fazer ressoar sentidos filiados a formações ideológicas patriarcais, como se pode perceber nas descrições das características de Oxum, que, segundo o próprio autor (Parizi, 2020, p.117) é: “símbolo da feminilidade, da mulher sexuada, da mulher inteiramente consciente de sua beleza e seu poder de seduzir, que se banha com volúpia, que perfuma e cobre de jóias o próprio corpo.”

Nota-se que essa descrição de beleza e feminilidade da mulher sedutora faz ressoar sentidos associados à mulher enquanto objeto sexual, onde sua

identidade parece se limitar a essas suas características. Assim como Oxum, Iemanjá também recebe características baseadas em um discurso patriarcal, sendo referida como “Iemanjá dos seios fartos” (Ribeiro, 1996 *apud* Parizi, 2020, p.122). A (re)produção do discurso patriarcal nos mitos pode ser também percebida no trecho que se segue: dizem as lendas que tanto chorou ao ser violentada por seu próprio filho que suas lágrimas se transformaram em rios de água salgada. (Parizi, 2020, p.122).

Mas há um movimento de resistência feminina dentro das narrativas iorubás. A mitologia parece dar indícios da presença de uma ideologia não-patriarcal em suas origens, se considerarmos a posição de alguns Orixás femininos e os relatos que são (re)produzidos oralmente por pessoas importantes dentro dos rituais religiosos, como apresentado no trecho trazido por Prandi (2001, p.106):

“no começo do mundo, eram as mulheres que mandavam na Terra e eram elas que dominavam os homens (...) Iansã tinha inventado o mistério da sociedade dos egunguns (...) Os homens resolveram acabar com aquela humilhação (...) um ebó (...) de galos, uma roupa, uma espada, um chapéu. Ogum é quem deveria levar o sacrifício, a ser oferecido sob a árvore das mulheres. (...) Quando as mulheres chegaram e viram aquele homem forte vestido como um poderoso e armado até os dentes (...) a vista do homem assumindo o poder era terrificante. (...) e os homens expulsaram as mulheres das sociedades secretas. Porque a posse do segredo agora é dos homens”.

Ao mesmo tempo em que apresenta histórias (re)contadas com um viés patriarcal, a mitologia iorubá relembra origens matriarcais, mostrando também uma certa reação de Orixás femininos contra a violência por elas sofrida. Oxum, por exemplo, de acordo com Nogueira (2017) vê como injusto o posicionamento das divindades femininas em relação às masculinas, considerando que eram por eles desprezadas.

Outra importante representação feminina dentre os Orixás é Iansã, que representa a “transição entre o matriarcado e o patriarcado, pois conserva as qualidades das antigas deusas matriarcais e das novas deusas sujeitas ao regime patriarcal”. (Parizi 2020, p.125).

A antiguidade de Iansã está diretamente relacionada a sua posição de senhora dos ritos funerários (axexê), onde às mulheres cabia todo o conhecimento de vida e morte, identificando-a como uma “Iyami Àkòkò (Mãe Ancestral Suprema, de assombrosa beleza, senhora da capacidade estratégica

e força) – características que transmite aos seus iniciados” (Parizi 2020, p.125). No entanto, segundo o autor, ela recebe seus poderes de orixás masculinos, pois de Xangô ela:

“recebeu a poção de cuspir fogo, dominando os raios; de Ogum, o direito de usar a espada; de Oxaguiã, o direito de usar escudo; de Exu, o direito de usar o poder da magia; de Oxossi, recebeu o direito de caçar” (Parizi, 2020, p.125).

Òbà, assim como Iansã, sendo por isso considerada uma variedade ou qualidade dela, também retrata a passagem do matriarcado para o patriarcado, pois:

“de grande feiticeira ligada às antiquíssimas Iami Oxorongá (mulheres-pássaro, as “senhoras do pássaro da noite”, feiticeiras impossíveis de serem vencidas, as representantes dos poderes magníficos do feminino), de senhora das amazonas, guerreira e patrona de uma sociedade de mulheres (Sociedade Elecô, de culto proibido aos homens e que nunca chegou ao Brasil), perdeu-se de amores por Xangô, a ponto de cortar a própria orelha para tentar enfeitiçá-lo. A partir dessa transformação, tornou-se naquela que resolve as questões sentimentais e reina sobre a vida doméstica das mulheres, apadrinhando as esposas traídas” (Parizi, 2020, p.126).

Na mitologia iorubá, portanto, parece haver vestígios de origens matriarcais, cujas histórias trazem a reação de Orixás femininos contra a violência por elas sofrida, estando as práticas e os rituais religiosos em concordância com os mitos.

Os cultos afro estão sempre relembrando os poderes do feminino dentro de seus rituais. Nogueira (2023) afirma que as principais e mais tradicionais casas de candomblés do Brasil foram fundadas por mulheres, nas quais a liderança feminina é não só valorizada como, durante algum tempo, foi a única possível. Ele afirma que, ainda hoje, o exercício do poder feminino é bastante comum nos cultos, tanto nos terreiros de candomblé quanto de umbanda.

Segundo Gonzales (2020) o surgimento da figura do babalorixá, ou pai de santo, é bastante recente na estrutura do candomblé. Os primeiros mais importantes começaram a atuar a partir da década de 1930. A religião é liderada “principalmente por mulheres: as ialorixás ou mães de santo. São mulheres negras e pobres que não desempenham um papel apenas religioso/cultural” (Gonzales, 2020, p.63), e “assumem e mantêm posições de poder e dominação

sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média e, menos frequentemente, alta" (Prado Jr., 1976 *apud* Gonzales, 2020, p.63).

O discurso da mitologia iorubá parece estar em luta constante contra a consolidação de práticas patriarcais. Apesar disso, o discurso dominante também é capaz de modificar/atualizar os sentidos relacionados a orixás femininos, devido a processos discursivos que permearam e permeiam a sociedade brasileira. Esses processos serão mais bem discutidos durante a análise discursiva do romance *Mar Morto* (Amado, 2012).

7. FRAGMENTOS DO FEMININO EM *MAR MORTO* - DO DISCURSO ÀS PRÁTICAS

Como afirmado anteriormente, não interessa para os estudos discursivos a intenção do autor de um dizer enquanto sujeito do discurso, nem tampouco nos interessa aqui nesta análise o questionamento em relação à sua identificação ou não a formações ideológicas dominantes. O que nos interessa, de fato, são os discursos postos em funcionamento na obra, e se estes estão (re)produzindo sentidos filiados a formações ideológicas patriarcais ou não, e, se sim, por quais mecanismos.

Sendo assim, esse capítulo objetiva a realização da análise discursiva de segmentos pré-selecionados a partir de um primeiro gesto de análise, já anteriormente mencionado. Ela estará focada no entrecruzamento dos discursos (re)produzidos e materializados nos dizeres que constroem as personagens Livia, Rosa Palmeirão e Iemanjá enquanto posições-sujeito mulher mobilizadas por sentidos regularizados, e sua relação com práticas ainda em funcionamento.

Para a sua realização, foi utilizada a edição da obra publicada pela Companhia de Bolso, tendo sido, esta, sua 7ª reimpressão, a qual mantém o texto da 1ª edição (1936), e foi estabelecida a partir dos originais revisados pelo autor.

Segundo Orlandi (2020b), o dispositivo analítico permite que o analista trabalhe a opacidade do texto, desviando-o dos efeitos de evidência. Isso não significa que o analista assuma uma posição neutra em relação aos sentidos, mesmo porque um primeiro gesto de análise pressupõe uma posição em relação a outras. Mas esse dispositivo permite ao analista “contemplar o movimento da interpretação, de compreendê-lo, nem acima, nem além do discurso, ou da história, mas deslocado” (Orlandi, 2020b, p. 87), instrumentalizando seu trabalho por meio da exterioridade e da historicidade.

A análise do discurso patriarcal via historicidade discursiva se mostra uma ferramenta que auxilia na compreensão de como a posição-sujeito mulher dentro dessa ideologia foi sendo discursivamente forjada ao longo de um caminho que perpassa mitos, textos sagrados, histórias e contos. A mulher foi sendo

fragmentada e moldada em múltiplas representações a partir das formações discursivas filiadas à ideologia hegemônica.

O fio da historicidade chega às personagens femininas de *Mar Morto* (Amado, 2012) e os dizeres que as constroem, na esperança de compreender como essas representações trazidas na obra podem servir de ponte para a compreensão da estruturação histórica do machismo que ainda se encontra (re)produzido em discursos e práticas atuais.

O discurso que funciona a partir de seus dizeres nos leva do imaterial ao terreno, do sagrado ao profano, do naturalizado ao deslocado. Antecipa a posição-sujeito mulher (re)produzida pelo patriarcado, reforçando a regularização de sentidos que justificam sua objetificação, e fragmenta o feminino via formações imaginárias, coincidentes apenas em sua função de servir ao pátrio poder.

Devido a essa dupla apresentação, fragmentada e interseccionada, essas representações não nos permitem uma linearidade analítica, mas sim um entrelaçamento, onde encontros pontuais entre essas formações imaginárias associadas ao feminino proporcionarão caminhos curvos, fluidos. Mas há ainda linhas por um percurso histórico, não de fatos, mas de sentidos.

Traça-se um caminho discursivo pela historicidade, onde a objetificação da mulher persiste, e os sentidos sobrevivem nos novos (re)dizeres, transpassando as fronteiras temporais. Do passado à atualidade, funciona em condições de produção distintas, mas que, ainda assim, permitem a perpetuação do domínio ideológico patriarcal.

A leitura da obra nos imerge em águas que se movem pelo feminino. As mulheres de *Mar Morto* são etéricas, estruturantes dos espaços que permitem o movimento do romance, onde o masculino é perpetuado por um sistema moldado a seu favor. Na obra nos deparamos com múltiplas representações da mulher, fragmentada para a sustentação do cenário patriarcal.

Abarcando todo o cenário do romance a mulher existe enquanto mãe, esposa, prostituta, deidade, além da mulher deslocada de sua posição naturalizada. Essas formações encontram-se representadas nas personagens Livia, Rosa Palmeirão e Iemanjá, cuja análise também se sustenta em sua relação com a prostituta, ou “mulher-dama”, como colocada no romance.

Mulheres que sustentam a obra e que foram construídas aos moldes da ideologia estruturante e formadora da nossa sociedade.

7.1 Livia e a “mulher-dama”: sentidos distintos para um mesmo objetificar

*Mulher da Vida,
Minha irmã.
De todos os tempos.
De todos os povos (...)
Desprotegidas e exploradas (...)
Necessárias fisiologicamente (...)
para que na sociedade
possam coexistir a inocência,
a castidade e a virtude (...).
Cora Coralina (2012)*

A mulher profana e a mulher sagrada representam duas formações imaginárias para o feminino que se encontram em oposição, mas coincidentes na função principal atribuída à posição-sujeito mulher na ideologia dominante: objeto a serviço do masculino. O sagrado encontra-se associado à idealização da mulher casta, mãe e esposa, cujo discurso foi sendo continuamente (re)construído tendo como referências figuras religiosas e mitos que se sustentam na mulher temerosa, piedosa e subserviente.

A (re)construção da mulher profana é sustentada nas figuras que se deslocam da imagem do sagrado, moldada na imagem da bruxa, da feiticeira, da prostituta. Esta última representa o perfeito contraponto à sagrada esposa, ambas essenciais à sustentação de sociedades patriarcais, coexistindo, como poetizado por Cora Coralina (2012).

Como já mencionado, as religiões de adoração à Deusa celebradas por sacerdotisas foram discursivizadas historicamente por formações filiadas ao patriarcado como rituais sexuais orgiásticos (Stone, 2022). (Re)produz-se daí a mulher objetificada, passando a serem essas sacerdotisas reconhecidas, por vezes, como “prostitutas sagradas”.

Seus antigos papéis de liderança, não englobados pela posição-sujeito mulher na sociedade patriarcal, são deslocados na memória discursiva. Se antes representantes da conexão com o divino, com voz e poder, agora apenas corpo, objeto de satisfação sexual. Fragmenta-se aí a mulher, onde dois desses

fragmentos se encontram em “oposição” por sua obediência ao masculino em espaços distintos, e enquanto distintas formações imaginárias.

Por esses e outros caminhos, à prostituição, que se encontra majoritariamente associada à comercialização do corpo da mulher, é creditada a fama de “a profissão mais antiga do mundo”. Essa afirmação põe em movimento sentidos que remetem à naturalização da ideia de apropriação do corpo feminino pelo homem para sua satisfação, constituído para ele, e encontrando-se disponível e sempre à serviço do masculino, “desde que o mundo é mundo”. Sua existência, portanto, é útil, ainda que profana.

7.1.1 Posição-sujeito mulher às sombras do masculino

Entre as posições-sujeito esposa e prostituta existe uma distinção apenas na forma como seu corpo será explorado. A historicidade discursiva permite o resgate das duas facetas de Maria Madalena, ambas necessárias ao patriarcado.

Mar Morto (Amado, 2012) traz a representação desse feminino, cuja existência e identidade refletem a existência do masculino, carregando em si a representação do corpo à serviço dele. Sentidos sobre um feminino dependente parecem ser movimentados pela Sequência Discursiva (SD)¹.

SD1:

À pobreza elas estão acostumadas, muitas vezes a coisas piores que a pobreza. Mas a que não estão acostumadas é a esta morte repentina, a ficar de repente sem seu homem, sem teto, sem abrigo, sem comida, a serem logo engolidas ou por uma fábrica ou pela prostituição quando são mais novas. (Amado, 2012, p.118)

A leitura de SD1 mobiliza nos espaços da memória discursiva as duas formações imaginárias, esposa e prostituta, e de como a existência do feminino encontra-se dependente de sua relação com o masculino. Se antes à serviço do marido no papel de esposa, enquanto formação imaginária associada ao

sagrado, passa por um processo de invisibilização devido à ausência do homem que a tinha como sua.

Sua devoção ao sagrado matrimônio, que a posiciona como uma mulher-sagrada, enquanto esposa, pode ser contemplada na passagem inicial: “À pobreza elas estão acostumadas, muitas vezes a coisas piores que a pobreza”. Há aí um resgate da mulher dedicada ao lar e à família, devota, mesmo que ciente de sua condição social. Sua posição-sujeito esposa se consolida nessa abnegação, renúncia de si, um sacrifício em um naturalizado discurso do “bem maior” necessário à humanidade. Ressoam os sentidos associados à sagrada “mãe”, na cristandade.

Ao mesmo tempo, a renúncia de si mesma também parece ser fruto dessa consolidação do servir ao homem, para que este possa se consagrar em seu ofício e no meio social. Resulta disso o que a passagem traz logo nos dizeres que se seguem: “não estão acostumadas é a esta morte repentina, a ficar de repente sem seu homem, sem teto, sem abrigo, sem comida”. Funciona a partir daí o discurso que antecipa a mulher incapaz de prover para si aquilo de que necessita.

Interessante se debruçar no que o segmento traz em relação às mulheres não estarem “acostumadas” a essa perda de forma “repentina” do homem capaz de prover suas necessidades. Esse “costume”, discursivamente, remete à naturalização das formações imaginárias associadas à mulher dependente. Nesse caso o segmento pode ser analisado do ponto de vista da formação imaginária que funciona para que a mulher antecipe sua posição no discurso e nas práticas, onde sua sobrevivência passa a ser questionada por ela, como se do homem dependesse sua existência.

O fato é que essa antecipação também funciona devido ao próprio sistema de relações promovido pelo discurso dominante, como bem colocado na parte final da sequência analisada: “a serem logo engolidas ou por uma fábrica ou pela prostituição quando são mais novas”. Chama a atenção, aqui, o uso dos termos “logo” e “engolidas”, como se houvesse uma pressa em manter a mulher sob um novo domínio masculino, deixando-as sem chance para “escapar” da dinâmica imposta.

Dentre as possibilidades para elas, os dizeres nesse último trecho trazem duas que são satisfatórias ao sistema patriarcal. Se ainda apresentam corpos

que satisfaçam os desejos masculinos, sentido movido pelo trecho “quando são mais novas”, são direcionadas à prostituição. Às fábricas são direcionadas as mulheres mais velhas. Nota-se a fragmentação feminina resultante dessa objetificação em serviço ao masculino.

Essa subserviência feminina pode ser contextualizada com uma breve passagem pela história da prostituição, e de como a mulher foi historicamente (re)posicionada conforme as necessidades das sociedades centradas no masculino. Tomamos como referência Roberts (1992 *apud* Afonso & Scopinho, 2013), que começa falando sobre os assírios, os quais, em 1100 a. C., elaboraram as primeiras leis conhecidas que continham regras de conduta para as prostitutas. Dentre elas, vale destacar a proibição do uso do véu, o qual, dentro dessa sociedade encontrava-se associado à mulher casada. Funcionam aí as formações imaginárias que fragmentam o feminino nas duas posições aqui estudadas.

Ainda segundo Roberts (1992 *apud* Afonso & Scopinho, 2013), o Velho Testamento reprovava a prostituição e as mulheres que não seguiam os costumes religiosos da virgindade, do casamento e da submissão ao homem. Já a sociedade grega não só permitia como incentivava a prostituição de mulheres, dividindo-as, como os assírios, em esposas e prostitutas, onde essas últimas eram formadas por pobres e escravizadas, o que, com a implantação dos bordéis proporcionou lucros ao Estado.

Na Roma antiga, entre os séculos VIII a.C. e V d.C, as leis patriarcais propiciaram a urbanização e a estratificação social, restando às mulheres, não mais detentoras de suas terras, serem postas em subserviência ao homem, seja no lar, seja nos prostíbulos. O cristianismo em ascensão passa a considerar a prostituição um “mal necessário”, excomungando prostitutas ao mesmo tempo que as considerando essenciais para reconexão do homem com Deus, proporcionada pela descarga do efluente sexual masculino (Roberts, 1992 *apud* Afonso & Scopinho, 2013).

Do profano ao divino, a Igreja Católica passa a implementar, no século XII, um movimento de salvação das prostitutas, resgatando e perdoadando a figura de Maria Madalena (Roberts, 1992 *apud* Afonso & Scopinho, 2013). No entanto, segundo Barbas (2008), após o Concílio de Trento, no século XVI, e com a

Reforma, Madalena se torna o símbolo da distância entre o homem e Deus, sendo (re)posicionada como prostituta.

O sagrado matrimônio, sustentado discursivamente pela esposa subserviente, foi (re)produzido, por exemplo, na conversão dos indígenas americanos pelos jesuítas. Com isso, o costume da poliginia (um homem com várias esposas), existente dentro de algumas comunidades, passaria a ser substituído pela união entre um homem e uma mulher.

No entanto, assim como a indecisão católica em relação à posição de Maria Madalena, essa união considerada sagrada não impediu, segundo Federici (2023), que a mulher indígena fosse alvo do estupro ou do sequestro no processo de invasão. Materializado em práticas, o discurso se mantém ainda hoje em funcionamento em crimes de sequestro e escravização de mulheres e meninas.

7.1.2 A “reputação” do feminino e o seu reposicionar

A construção do sagrado e do profano, com a fragmentação do feminino, se mostra como uma garantia para a perpetuação do poder centrado no masculino. O SD2 retrata o pensamento do personagem Guma, marinheiro, que é tomado pelo temor ao pensar na possibilidade de sua morte, que resultaria em sua esposa, Lívia, se tornando viúva, e, por isso, tendo que se tornar prostituta para sustentar o filho.

SD2:

Guma se horroriza só em pensar em Lívia, mais bonita que todas as mulheres do cais, se entregando a outros homens, chamando da janela, para sustentar um filho que um dia será marinheiro também e desgraçará outra mulher. (Amado, 2012, p.118)

O personagem é envolto pelo efeito da ausência da própria mãe, que, também, ao ficar viúva, se torna “mulher-dama”, deixando seu filho, ele mesmo, aos cuidados do tio. O trecho narra o medo dele expresso no pensamento que se volta à imagem da esposa, Lívia, “se entregando a outros homens”.

Ao mesmo tempo que se posiciona no discurso, Guma, no segmento discursivo, posiciona a mulher a partir de formações imaginárias filiadas ao patriarcado. A antecipação de sua posição-sujeito homem, caracterizado pela posse e domínio do feminino pode ser analisada no trecho inicial do segmento. Nele, o personagem “se horroriza” não pelo provável sofrimento da própria esposa, mas sim pela projeção de uma perda daquilo, nesse caso de quem, possui orgulhosamente: a mulher “mais bonita que todas as mulheres do cais”.

Por sua vez, Lívia, em sua posição-sujeito mulher antecipada no discurso atribuído a Guma na narrativa, se encontrava entregue ao esposo. Essa entrega reforça um silenciamento da própria existência do feminino, resumida a seu corpo. Resgata sentidos associados ao silenciamento de sua identidade e sua sexualidade, onde essa entrega não serve a sua própria satisfação, mas sim à do masculino, seja na posição de marido, seja na posição de “outros”.

Ainda esse segmento nos move a analisar a expressão “desgraçará”, que faz alusão, dentro do romance, ao fato de os marinheiros enfrentarem diariamente a morte. Ao mesmo tempo, discursivamente, (re)produz sentidos relacionados à antítese do sagrado, quando a mulher será “desgraçada” por ter que “se entregar” a outros homens, devido à morte do marido.

Assim, esse trecho parece pôr em funcionamento o discurso que confronta a “graça”, divina e a “des-graça”, profana, servindo o prefixo “des” para marcar uma ação contrária, uma negação ou um distanciamento do termo ao qual faz referência. O sagrado matrimônio foi desfeito pela morte do esposo. É o discurso que resgata da memória discursiva a “fiel esposa e mãe” Maria, associada à “graça divina”; e a prostituta, “des-graçada”. A historicidade discursiva permite uma associação à substituição das Liliths e Dalilas pelas culpadas Evas e Pandoras.

Sobrevivendo aos séculos, o discurso que faz funcionar sentidos associados à mulher que, mesmo sacralizada, ainda se encontra em serviço do homem, foi (re)produzido por meio de decreto, assinado esse ano pelo Papa Leão XIV. Junto ao Vaticano, e seguindo a posição de seus antecessores Francisco e Bento XVI, (re)afirmou a posição de Maria dentro da doutrina católica. O documento instrui

os católicos a não se referirem a ela como corredentora, pois o único redentor seria de fato Jesus, o único capaz de salvar o mundo².

Entende-se, desse apanhado, uma (re)produção discursiva e sua materialização, que (re)posicionam a mulher enquanto corpo que serve ao homem, para satisfazê-lo e para gerá-lo, possibilitando sua existência, posicionando-o como único capaz de salvar a humanidade.

Os sentidos associados à mulher “desgraçada” serviram e ainda servem em algumas sociedades como mecanismo de manutenção da serventia feminina em sociedades centradas no poder masculino. Segundo Federici (2023), a Europa passou a formalizar a violência contra as mulheres a partir do século XV, quando essa prática não mais resultava em penalizações, invisibilizando e, ao mesmo tempo, objetificando ainda mais as mulheres, e incentivando a misoginia.

Essa cada vez mais estruturada objetificação do feminino abriu caminhos para a oficialização da prostituição, já que mulheres estupradas perdiam a “reputação” e, portanto, tornavam-se “desgraçadas”, sem serventia como “sagradas” esposas, mas ainda úteis como prostitutas. Cumprindo essa função, não eram passíveis de compaixão, já que sua situação era consequência de uma culpa própria, (re)produzida das Evas resgatadas da memória discursiva.

Esse discurso revela-se na obra, (re)produzindo a invisibilidade da mulher enquanto prostituta, como no SD3, abaixo:

SD3:

a mulher também estava morta [...] mas ninguém ligou para Rita, que uma prostituta não tem importância (Amado, 2012, p.104).

Da mesma forma que os dizeres se atualizam, (re)produzindo sentidos, há sentidos que se atualizam com dizeres que, mesmo “modernizados”, apresentam uma raiz comum. Toma-se como exemplo, o SD4:

² Disponível em: <[Papa Leão XIV: Jesus é o único Salvador, Maria e a Igreja](#)> Acesso em: 17 nov. 2025

SD4:

“e filho de mulher-dama é pior que cachorro, vosmecê sabe disso...a suprema humilhação de todos saberem que sua mãe era da vida” (Amado, 2012, p.30).

Expressões consideradas de ‘baixo calão’ como “filho(a) da mãe/puta/rapariga” e suas variações são dizeres modernos que sintetizam a fala trazida na obra. Podem evocar sentidos não associados diretamente a filhos de prostitutas, mas ainda assim podem representar xingamentos que demonstram insatisfação em relação a quem se refere.

7.1.3 O corpo feminino e a (re)produção do masculino

Uma outra faceta da institucionalização da prostituição na Europa a partir do século XV tem relação com o apaziguamento de protestos realizados pelos trabalhadores homens. “As autoridades empreenderam importantes esforços para cooptar os trabalhadores homens mais jovens e rebeldes por meio de uma maliciosa política sexual que lhes deu acesso a sexo gratuito” (Federici, 2023, p. 111).

Segundo a autora, a própria Igreja legitimava a prostituição, a qual serviria como um “antídoto contra as práticas sexuais orgiásticas das seitas hereges, ...um remédio para a sodomia, e um meio para proteger a vida familiar” (Federici, 2023, p. 114). A existência do profano também se mostra sagrada, portanto, para a sustentação da ideologia patriarcal.

Roberts (1992, *apud* Afonso & Scopinho, 2013) afirma que no final do século XIX a disseminação de sífilis fez com que países como Inglaterra, reprimisse a prostituição, estabelecendo toques de recolher para mulheres. Ressoa aí novamente o discurso que as culpa pelo pecado, ao mesmo tempo que naturaliza o “descontrolado” impulso sexual masculino, cuja virilidade é sinônimo de poder, não podendo, portanto, ser extirpado da memória que alicerça o sistema.

Esse poder foi o motivo para que, durante a Primeira Guerra Mundial, os bordéis fossem autorizados a funcionar com o propósito de “satisfazer” os militares (Roberts, 1992 *apud* Afonso & Scopinho, 2013). Empodera-se o homem

quando este “toma” para si o corpo feminino, da mesma forma que “toma” um território.

É o discurso do domínio, da invasão, tão naturalizados no funcionamento da ideologia patriarcal, nos sentidos que se (re)produzem em práticas distintas. É, mais uma vez, o uso do corpo feminino justificado pela necessidade do pleno funcionamento do pátrio poder.

Esse sentido é (re)produzido em *Mar Morto* na sequência que mostra o “rito de passagem” do personagem masculino Guma. Inicialmente, trazemos um segmento (SD5) que põe em funcionamento o discurso da posse do corpo feminino para a existência da masculinidade:

SD5:

Sem dúvida já anda envergonhado do sobrinho, que ainda não é homem, que não conhece mulher (...) em breve terá ao seu lado um corpo de mulher (Amado, 2012, p. 33).

Para o Velho Francisco, tio de Guma, o homem só pode existir depois de “conhecer” uma mulher. Esse termo denota um eufemismo para o que foi naturalizado pelo discurso patriarcal como a posse do corpo feminino, como bem explicitado no trecho final da sequência.

A posição do homem nesse discurso parece necessitar de uma diferenciação, não só em relação à posição do infantilizado, mas também à da mulher. Essas duas posições são postas, por sua vez, em uma mesma categoria, que fazem funcionar sentidos associados à fragilidade e à vulnerabilidade. Essa categoria passa a justificar a posição-sujeito homem naturalizada por formações imaginárias que resgatam o masculino como protetor, provedor e salvador, dentro de discursos filiados ao patriarcado.

Após a posse do corpo feminino, ou seja, após se transformar em “homem”, ao masculino é reconhecido o direito à liberdade, sendo agora capaz de conquistar e dominar. Esse reconhecimento não necessariamente vem de um olhar externo, pois o próprio sujeito, a partir dessa “conquista”, se reposiciona no discurso.

As formações ideológicas dominantes o posicionam, agora, no topo da hierarquização patriarcal, ocupando a posição-sujeito dominadora. Assim é o que parece ser posto em funcionamento no SD6, a seguir:

SD6:

Uma noite, porém, o velho Francisco deixou uma mulata no saveiro na sua ausência (...) Gritos de orgulho saíam do peito de Guma (...) Ele era homem, dobrara uma mulher aos seus pés. Agora já podia sair com o Valente pelos portos todos, sozinho como um verdadeiro mestre de saveiro. (Amado, 2012, p. 37)

Inicialmente, chamamos a atenção para o uso do termo “mulata”, não podendo passar despercebido da análise por não estar dissociado das formações imaginárias associadas à mulher dentro da visão colonial racista.

O discurso encontra-se embricado aos sentidos historicizados sobre a questão da exploração sexual da mulher negra no Brasil como “objeto de iniciação sexual” por parte de meninos brancos, como denuncia Lélia Gonzales (2020). A autora fala como essa “iniciação” se encontra inserida na estrutura social brasileira às custas de mulheres negras, as quais passariam a ser contratadas pela família branca para além da realização dos trabalhos domésticos.

Ela afirma ainda que esse tipo de prática também resulta da perpetuação e reprodução do mito divulgado a partir de Gilberto Freyre: “o da sensualidade especial da mulher negra” (Gonzales, 2020, p.60). No Brasil, a mulher é sintetizada pela expressão popularizada “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”, sendo o corpo da “mulata” aquele que gera prazer e que é superexplorado sexualmente no carnaval para turistas, em filmes pornográficos etc., estando incluída na categoria “erótico-exótico” (Gonzales, 2020, p.69).

Adicionalmente, a sequência incentiva uma análise da mulher que foi “deixada” como um “presente” no saveiro, e cujo nome parece não importar. Ao mesmo tempo temos o discurso que, tanto resgata sentidos associados às representações de Pandora e de Eva, que foram dadas de presente ao homem, quanto sentidos associados à mulher profana, cuja identidade é silenciada devido à posição que ocupa na memória discursiva. A mulher, nesse segmento é um mero objeto que serve à transformação do personagem.

O trecho: “Ele era homem, dobrara uma mulher aos seus pés”, mais uma vez (re)produz o discurso do empoderamento do masculino por meio da submissão

da mulher, da exploração do seu corpo e do silenciamento de sua identidade. Nele parece estar sendo (re)produzido o exato momento em que se tem o “surgir” da posição-sujeito homem, enquanto dominador, simultaneamente à submissão do feminino. Por meio da historicidade discursiva podemos resgatar desse momento, o transformar da Eva sedutora para a Eva culpada, cuja sexualidade precisa, na ideologia patriarcal, ser reprimida.

De acordo com Pereira (2014), que aborda questões sobre prostituição e sexualidade, o prazer sexual representa um meio de aquisição de poder. Ousa-se conjecturar, aqui, que esse fato pode estar relacionado à repressão da sexualidade feminina ao longo da história das sociedades patriarcais.

Essa discussão nos faz novamente resgatar a associação da Deusa com os rituais ditos “orgiásticos”, onde mulheres líderes, dotadas de poder, passam a ser, com a ascensão das religiões abraâmicas, associadas ao demônio (Stone, 2022). Por isso, dentro dessa lógica, devem ser silenciadas, como uma forma de reprimir suas formas de expressão e, portanto, suas chances de empoderamento.

É possível encontrar a (re)produção desse discurso de “posse” da mulher e da repressão de sua sexualidade em práticas atuais. Em um relato necessário, El Saadawi (2023), como médica egípcia, fala do seu próprio processo de mutilação genital, no qual o clítoris é removido.

Por trás da circuncisão existe a crença de que, ao serem removidas partes dos órgãos genitais externos do sexo feminino, diminui-se o desejo sexual (..) isso faz com que a mulher proteja sua virgindade (El Saadawi, 2023, p.58).

Ela aborda, também, a questão da mutilação genital feminina de meninas sudanesas, as quais eventualmente atendia. Segundo a médica, durante o procedimento, era feita a remoção por completo de todo o órgão genital externo, tendo a menina seu orifício vaginal costurado até a consumação do casamento. Caso houvesse o divórcio, ele é novamente seria costurado até um segundo matrimônio.

Esse costume reporta-se à época do Egito faraônico, com registros sobre ele que data de sete séculos antes de Cristo (El Saadawi, 2023). Se espalhou pelos continentes, tendo registros sobre sua existência “na Europa até o século

XIX, em países como Egito, Sudão, Somália, Quênia, Etiópia, Tanzânia, Gana, Guiné e Nigéria (...) países asiáticos como Sri Lanka e Indonésia e em regiões da América Latina” (El Saadawi, 2023, pp.66-67)

A partir dessa variabilidade de sociedades que adotaram e/ou ainda adotam essa prática, Oyěwùmí (2003b *apud* Lenine et al., 2023) ressalta que sua interpretação deve ser avaliada dentro do contexto cultural e histórico de cada sociedade, antes de ser feita qualquer suposição sobre seu propósito ou significado.

Optamos, desta forma, por tomar aqui como referência El Saadawi (2023), médica egípcia que viveu essa realidade dentro de seu próprio contexto sociocultural. Ela mesma (El Saadawi, 2023, p.67) afirma que tentou, inutilmente, buscar os motivos por trás de uma “operação tão brutal praticada em mulheres”. No entanto, mesmo não sabendo um motivo inicial e geral, fala sobre as motivações de sua época, relacionadas “principalmente à preservação da virgindade até o casamento e, indefinidamente, à castidade” (El Saadawi, 2023, p.66).

Enquanto médica, afirma que os efeitos de tal procedimento se revelam em complicações que vão desde distúrbios psicológicos e sexuais, a problemas de ordem fisiológica (El Saadawi, 2023, p.66). O fato é que, para esse costume, que esteve presente na história de diversas sociedades e culturas distintas, não parece haver nenhuma justificativa biológica, apenas de ordem moral e ideológica. Indubitavelmente, tem como efeito certo a supressão da sexualidade feminina, a qual permeia, ainda atualmente, discursos presentes em sociedades como a nossa.

7.1.4 Apropriação da mulher: sentidos de posse

À medida que, como vimos, o prostituído, enquanto algo que é compartilhado, encontra-se patriarcalmente associado ao profano, o que é de posse única parece se tornar sagrado. Essa ideia de posse é o que se sucede a uma conquista, que, quanto mais exclusiva, maior sua importância.

Discursos que (re)produzem formações ideológicas patriarcais posicionam as mulheres “exclusivas”, seguindo o modelo do “sagrado”, não como necessariamente importantes por serem elas assim reconhecidas. Essa

importância parece se situar, ao contrário, justamente na próprio ato de conquista e da posterior posse. Suas características físicas e sua exclusividade, ditam a relevância dessa conquista.

A próxima sequência (SD7) retirada do romance (Amado, 2012), é um reforço à (re)produção da mulher “sagrada” enquanto representante de uma conquista do masculino, a “posse” da mulher cuja beleza a torna “objeto de desejo” de todos, enaltecendo aquele que a “conquista”:

SD7:

A festa de lemanjá se aproxima. Guma, nesse dia vai pedir a sua mulher, aquela que se pareça com ela e seja virgem e linda, de deslumbrar esse cais da baía de Todos-os-Santos. (Amado, 2012, p. 75)

Nela há um pedido, por parte do personagem masculino, por uma mulher para ser “sua”. Para ele a referência de beleza é lemanjá, o Orixá feminino que guia a vida no cais e a vida dos marinheiros quando embarcados em seus saveiros. lemanjá, assim, se mostra como referência na idealização da figura feminina para todos que vivem ali, sendo a referência “sagrada”, apesar de, como discutido anteriormente, sabermos que essa dualidade formada pelo sagrado e pelo profano não faz parte da mitologia iorubá.

Ao mesmo tempo, segundo o nosso alcance via historicidade discursiva, e levando em consideração as condições de produção do discurso, o pedido por uma mulher “virgem” parece remeter ao discurso (re)produzido do ideal sagrado da cristandade do colonizador, já que essa característica não pertence à lemanjá descrita nos mitos iorubá.

Como já mencionado, o sincretismo religioso afro-cristão que houve no Brasil teve como maior objetivo a sobrevivência da própria religião e dos rituais afros proibidos no território, dominado pela doutrina cristã do colonizador. Analisando sob a ótica discursiva, esse segmento mostra um sincretismo que parece surgir de atualizações de formações discursivas em funcionamento.

Dentro dessas condições de produção, percebe-se um deslocamento em relação a formações ideológicas dominantes, levando-se em conta a adoção de um orixá para a antecipação da posição-sujeito mulher. No entanto, há ainda, tanto a presença de formações discursivas da doutrina cristã do colonizador, no

pedido por uma mulher “virgem”, quanto a ideia de que a “posse” da mulher fisicamente próximo ao ideal naturalizado trazem a atenção para o masculino que a “detém”, em sua posição-sujeito dominador, fazendo funcionar a ideologia patriarcal.

É o discurso que (re)produz a posse patriarcal, como pode ser lido na passagem (SD8) seguinte, quando Guma teme perder Livia, “conquista sua”, para outros homens, caso morra.

SD8:

Esse pensamento lhe traz uma raiva surda. Os peitos de Livia aparecem sob o vestido. Todos no cais a desejam. Todos gostariam de tê-la porque ela é a mais bonita. E quando ele também for com lemanjá? Tem vontade de matá-la ali mesmo para que ela nunca seja de outro.” (Amado, 2012, p. 23)

Na sequência, mais uma vez, a descrição dos atributos físicos da personagem feminina parece auxiliar na demarcação de sua posição-sujeito objetificada. Sua existência não deveria ser continuada quando a existência do masculino que a possuía deixa de existir. A posições-sujeito mulher, antecipada por formações imaginárias mobilizadas discursivamente pelo personagem masculino, parece ter que deixar de existir, para que sua própria posição de dominador não seja esquecida.

O trecho: “os peitos de Livia aparecem sob o vestido”, já parece pôr em funcionamento sentidos relacionados a perda da “posse” da mulher, por ter seus seios visíveis a “outros” que não seu marido. O medo de Guma, parece não estar associado a possibilidade de não estar mais junto à Livia, mas sim da probabilidade de ela ser “possuída” por outros.

Sentidos associados à posse e ao controle sobre a mulher se materializam em práticas de violência de gênero ainda vigentes em sociedades patriarcais. A mulher que se encontra como representação do sagrado deve ser de uso exclusivo, como um território recém-conquistado, intocado e não compartilhado.

Esse fato permite interpretar a posse de territórios e a exploração da Natureza como práticas materializadas pelo mesmo discurso associado à mulher, como corpo que sustenta e possibilita a mente e a cultura. O patriarcado

conta com práticas que fazem uso da mulher para satisfazer o homem, mantendo-o no centro do poder, e o romance *Mar Morto* (Amado, 2012), (re)produz esse discurso nos dizeres que apresentam e desenvolvem a personagem lemanjá.

7.2 Os fragmentos do feminino (re)produzidos em lemanjá

A presença e importância de lemanjá, cuja força emana das religiões de matriz africana e da mitologia iorubá, a coloca como símbolo de poder e importante representação das águas do mundo natural. Pessoas de várias crenças a reverenciam, fazendo com que ela seja o Orixá mais difundido e conhecido na nossa sociedade, onde sua existência não mais se limita a sua posição enquanto Orixá, mas como símbolo culturalmente associado às águas.

No romance (Amado, 2012), sua construção pode fazer ressoar sentidos que resgatam várias formações imaginárias em antecipação à posição-sujeito mulher segundo formações dominantes. Enquanto representação do mundo natural, mais particularmente das águas, carrega a representação da “Mãe-Natureza”. Essa representação, dentro de práticas patriarcais, põe em funcionamento sentidos de dominação que ameaçam tanto o mundo natural quanto corpos femininos.

Enquanto deidade, sua intangibilidade a constrói com perfeição, para satisfazer a ideologia dominante. É a mulher objetificada enquanto mãe que consola, esposa sensualizada e sexualizada, e, por essa sua “perfeição”, torna-se um troféu para os homens “de coragem”.

7.2.1 lemanjá: “Mãe-Natureza”

A conexão entre o feminino e a Terra parece fazer parte de narrativas de diversas culturas e sociedades, onde, a associação mulher/Natureza perpassa fronteiras temporais e territoriais. No entanto, as práticas que funcionam a partir das formações imaginárias atreladas a essa associação vão depender das filiações ideológicas dos sujeitos.

Stone (2022) fala sobre evidências arqueológicas que sugerem que a “Deusa Mãe” foi reverenciada como suprema deidade, a qual, tanto fornecia a vida humana, quanto controlava os suprimentos de comida. A autora (Stone, 2022) trata, também, sobre o registro de deidades femininas e a forma como foram reverenciadas dentro de sociedades pré-patriarcais.

A autora fornece, como exemplo, a Deusa Ninlil, na Mesopotâmia, a qual era reverenciada por fornecer conhecimento sobre colheita e plantio, trazendo não apenas uma representação do feminino e de uma natureza a serem explorados, mas sim de um feminino que transmite conhecimento sobre a própria Natureza (Stone, 2022). A autora afirma, no entanto, que, a visão da deidade feminina como criadora do universo, inventora ou provedora da cultura recebia pouca ou nenhuma atenção dos acadêmicos filiados a formações patriarcais (Stone, 2022).

Ao invés de ser reverenciada como Rainha do Céu, como encontrado em documentos históricos do Oriente Próximo, os autores a reconheciam como a eterna “Mãe Terra”. Parecem ser os efeitos de sentido funcionando a partir da dicotomia Natureza/cultura na visão patriarcal:

“a Terra era invariavelmente identificada como feminina, a Mãe Terra, que aceita passivamente a semente, enquanto o céu era inerente e naturalmente masculino, sua intangibilidade simbolizando a suposta capacidade exclusiva dos homens de pensar em conceitos abstratos” (Stone, 2022, p.30)

Os discursos filiados ao patriarcado (re)produzem sentidos associados à conquista e à exploração de territórios, os quais se mostram como uma (re)produção de discursos de conquista e exploração das mulheres. A tomada de posse de territórios por povos ideologicamente patriarcais, vem associada à “tomada de posse” de mulheres.

Um exemplo pode ser tirado do momento da invasão do continente americano por povos europeus, quando, o “comércio do poder” realizado entre os homens, ocorria por meio de trocas de terra e de mulheres. Invasão e tomada tanto de terra como de corpos femininos simboliza o empoderamento do masculino, como afirma Federici (2023, p. 410):

Na fantasia europeia, a América em si era uma mulher nua, sensualmente reclinada em sua rede, que convidava o estrangeiro branco a se aproximar. Em certos momentos, eram os próprios homens "Índios" que entregavam suas parentes aos sacerdotes ou aos encomenderos em troca de alguma recompensa econômica ou de um cargo público.

Kambebe (2023), fala sobre como, após as invasões às Américas, as mulheres indígenas passaram a ser alvo de vingança entre comunidades, devido à venda de informações realizadas entre os homens indígenas e os invasores portugueses e espanhóis. Elas passaram a ser sequestradas e violentadas como vingança e demonstração de poder.

Robles (2019) fala sobre Malinche, nascida entre o final do século XV e início do XVI, na região de Coatzacoalcos, atual México, que foi vendida por seu pai como escrava a mercadores, os quais a negociaram a um senhor, de quem se tornou propriedade. Com isso passou a ser intérprete entre povos espanhóis, maias e os astecas, falantes do náuatle. Fez parte de um grupo de jovens mulheres oferecidas como presente aos soldados de Hernán Cortés, em 1519 (Robles, 2019).

Discursivamente tem-se o processo de objetificação que possibilita um reforço e uma reafirmação do poder masculino. Portanto, a "tomada" da mulher, na ideologia patriarcal, (re)produz sentidos de empoderamento do homem. O discurso da mulher que se fragmenta, objetificando-a e moldando-a de acordo com as necessidades do sistema, é também o da Natureza explorada.

Mar Morto traz o feminino como representação da Natureza através da personagem Iemanjá. Na SD9, abaixo, ela é apresentada como sendo mesclada e unida às águas, as quais a representam, e dela se originam, tendo seus cabelos por ela espalhados:

SD9:

Eles bem sabem que são os cabelos da mãe-d'água, que vem ver a lua cheia. É Iemanjá quem vem olhar a Lua. Por isso os homens ficam esperando o mar prateado nas noites de lua. Todos a amam e até esquecem as mulheres quando os cabelos da mãe-d'água se estendem sobre o mar. (Amado, 2012, p.22)

Parece funcionar nela sentidos de uma “mãe-natureza” também à serviço e satisfação do masculino, visto que são os homens que ficam esperando esse “mar prateado”, que chamam os “cabelos da mãe-d’água”, fazendo com que esqueçam “as mulheres”. Essas parecem ser substituídas por uma idealização perfeita do feminino, que reuniria os fragmentos de mulher (enquanto objeto sexualizado), mãe e Natureza em uma única representação, ainda objetificada.

No romance encontra-se, também, a passagem (SD10) que mostra como surgiram as águas e os “Santos” a partir do corpo feminino de Iemanjá:

SD10:

Foi o caso que Iemanjá teve de Aganju, deus da terra firme, um filho, Orungã, que foi feito deus dos ares, de tudo que fica entre a terra e o céu. Orungã rodou por estas terras, viveu por esses ares, mas o seu pensamento não saía da imagem da mãe, aquela bela rainha das águas. Ela era mais bonita que todas e os desejos dele eram todos para ela. E um dia não resistiu e a violentou. Iemanjá fugiu e na fuga seus seios romperam, e, assim, surgiram as águas, e também essa baía de Todos-os-Santos. (Amado, 2012, p. 78)

Em sendo Iemanjá um orixá associado ao nascimento de muitos outros (Prandi, 2001), o SD10 poderia ser interpretado como estando relacionado ao próprio parto. Um processo caracterizado aqui como sendo “violento”, por infligir muita dor à mãe. A fuga dela poderia refletir esse processo de separação entre mãe e filho. Enquanto representação do feminino, as águas, aqui, talvez representassem o próprio líquido amniótico e o leite materno. Além disso, poder-se-ia pensar no nascimento de “Todos-os-santos”, como sendo a origem de outros orixás, a partir dessas águas.

No entanto, discursivamente, surge o questionamento: por que relacionar o processo de nascimento, seja dos orixás, seja das águas, a um ato violento como o de estupro? Essa associação parece resgatar da memória filiada ao patriarcado a própria posição-sujeito mulher enquanto vítima da força masculina.

Segundo Prandi (2001, p.382): “Orungã nutriu pela mãe incestuoso amor. (...) raptou e violou Iemanjá”. Essa narrativa encontra-se em concordância com a parte inicial do segmento em análise, do qual entende-se um Orungã já nascido.

Nele, a “rainha das águas” se encontra entre o “deus da terra firme” e o “deus dos ares”. Iemanjá foi justamente posicionada entre dois homens, seu filho e o pai de seu filho. Disposta entre eles, o discurso permite um ressoar de sentidos relacionados à posição-sujeito mulher, antecipada pelas formações imaginárias de esposa e mãe, como destino, sendo nele, por um lado, dependente, por outro, explorada pelo homem. Entre essas representações, a passagem traz uma ideia da mulher que se encontra “presa” a esse destino, entre os ares e a terra.

Adicionalmente, se tem que o pensamento de Orungã “não saía da imagem da mãe”. É essa imagem que se confunde com a imagem de esposa, quando afirma: “aquela bela rainha das águas (...) e os desejos dele eram todos para ela”. Assim, Orungã, enquanto orixá masculino, antecipa sua posição-sujeito dominadora, tomando o corpo feminino de sua própria mãe. “Não resistiu” a seus impulsos sexuais de homem, símbolo de masculinidade e, por isso, naturalizados como irrefreáveis. Essa violação do corpo feminino parece, portanto, estar justificada nessa “necessária” masculinidade, juntamente à culpa feminina naturalizada, como já discutido.

A visão de Parizi (2020, p.122) parece corroborar a discussão:

Iemanjá personifica a Deusa Original, o Feminino Absoluto de onde todas as coisas nasce, inclusive os Orixás. As coisas estão no ventre de Iemanjá, mas apenas enquanto possibilidade: elas precisam ser arrancadas de dentro da Mãe para passarem a existir na realidade. Esse o sentido de todos os estupros violentos que as Iabás passam em diversos mitos.

Discursivamente, o corpo natural e o corpo feminino parecem estar sob domínio do patriarcado, e sua “posse” e “conquista” retroalimentam a ideologia dominante por meio de práticas destrutivas. Esse processo parece estar associado à dicotomia mulher/Natureza e homem/cultura, a qual, discursivamente, promove práticas que (re)produzem a ideologia patriarcal, onde o poder, centrado no homem, tende a objetificar para dominar.

Assim, enquanto houver *domínio* sobre a Natureza, ela se encontrará associada ao feminino. O que se pode esperar é, por meio de deslocamentos e contradiscursos, uma amplificação de não identificações de sujeitos a discursos patriarcais, para que o poder destrutivo do ser humano seja revertido, e sua conexão e senso de pertencimento com o meio natural sejam retomados.

Federici (2023, p. 199) traz um exemplo de (re)produção de efeitos de sentidos que funcionam da associação mulher/Natureza, no momento de transição do feudalismo para o capitalismo, entre os séculos XV e XVIII, na sequência que se segue:

as mulheres proletárias se tornaram, para os trabalhadores homens, substitutas das terras que eles haviam perdido com os cercamentos, seu meio de reprodução mais básico e um bem comum de que qualquer um podia se apropriar e usar segundo sua vontade.

Nesse trecho ela não só faz referência à posição que a mulher passa a ocupar com essa transição, mas também ao acesso ao seu corpo de forma mais violenta e exploradora por meio do estupro. O discurso patriarcal faz funcionar os sentidos que promovem a necessidade de posse e exploração de corpos para a conquista e a manutenção da posição-sujeito homem com poder ocupando os implícitos da memória. Para isto, o corpo a ser explorado materializa-se a partir de formações imaginárias associadas ao corpo da mulher, passando a Natureza, a ser interpretada como territórios a serem invadidos e explorados.

7.2.2 Práticas de violência naturalizadas contra corpos femininos

Como foi visto, os discursos materializam-se na linguagem, a qual se apresenta tanto nos dizeres quanto nas práticas, ou seja, encontra-se representada em tudo que seja capaz de produzir sentidos. Quando se fala em práticas de “invasão” e “posse” de territórios, uma análise discursiva voltada à investigação de formações ideológicas patriarcais nos leva a associá-las à exploração de corpos femininos. Do discurso às práticas, trazemos alguns exemplos.

Em junho de 2025, no Dia Internacional para a Eliminação da Violência Sexual em Conflitos, o secretário-geral das Organização das Nações Unidas (ONU), Antonio Gutierrez, chama atenção para os casos ainda atuais de estupros em períodos de guerra, afirmando representarem “crimes contra a humanidade e um ato que pode configurar genocídio segundo o direito

internacional, representando ameaças à segurança individual e coletiva e dificultando a paz duradoura” (ONU, 2025³).

A ONU Mulheres, no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres, resgata como os crimes de estupro foram e estão sendo cometidos em conflitos ainda hoje:

A violência sexual e o estupro também foram usados contra mulheres e meninas como uma ferramenta em conflitos, como na guerra na Bósnia e Herzegovina e Ruanda. Em Mianmar, onde mais de meio milhão de rohingya fugiram do país, estupro e outras formas de violência sexual foram usados como parte dos esforços para deslocar as populações. Na Síria, a violência sexual tem sido usada para extrair informações das mulheres e coagir a rendição de parentes do sexo masculino (ONU Mulheres, 2019)⁴.

Analisando os dados da guerra entre Rússia e Ucrânia, Pramila Patten, representante especial da ONU sobre violência sexual em conflitos, verificou “mais de cem casos” de incidentes de estupro ou agressão sexual, no país invadido, de fevereiro a outubro de 2022. Segundo ela, a idade das vítimas varia de quatro a 82 anos (Wang *et al.*, 2022)⁵.

A invasão de território e o estupro representam práticas materializadas pelo discurso que empodera o invasor, (re)produzindo formações ideológicas patriarcais que se sustentam ao objetificarem e subjugarerem tanto a terra, quanto mulheres e crianças para centralizarem o poder. Não à toa, a expressão “mulheres e crianças” é muito utilizada em situações de guerra, onde a mulher é comparada à criança, sendo considerada, nesses casos, tão vulnerável quanto ela.

De fato, dentro de estruturas sociais patriarcais a mulher é colocada em uma situação de vulnerabilidade, tornando-se social e discursivamente uma vítima em potencial. O uso da expressão “mulheres e crianças” surte efeitos de sentido que permitem tanto a continuidade desse processo de exploração, quanto sua interrupção, pois segundo Pêcheux (2014c, p.73) “as palavras “mudam de sentido” ao passar de uma formação discursiva para outra”.

³ Disponível em: <<https://pt.news.un.org/pt/story/2025/06/1849716>> Acesso em 18 nov. 2025

⁴ Disponível em: <[ONU Mulheres pede posicionamento contra o estupro no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres – ONU Mulheres](#)> Acesso em 18 nov. 2025

⁵ Disponível em: <[Rússia usa estupro como "estratégia militar" na Ucrânia, diz enviado da ONU | CNN Brasil](#)> Acesso em: 18 nov 2025.

Vimos anteriormente, que como um “rito de passagem” masculino, o homem só se torna homem após “conhecer” uma mulher. A análise desse processo nos levou a entender que à medida que o homem se vê nessa nova posição-sujeito, se diferencia tanto da mulher quanto do infantil, que parecem em conjunto, formarem um “outro” em relação a ele mesmo. A mulher e a criança passam a fazer parte de uma mesma categoria, movimentando discursivamente sentidos associados à fragilidade e à vulnerabilidade.

Dessa forma, é importante salientar que essa vulnerabilidade não é natural da mulher, mas sim uma consequência de práticas violentas materializadas pela ideologia dominante. A vulnerabilidade só existe quando alguém ou algum processo ou fenômeno é capaz de vulnerabilizar. A expressão “mulheres e crianças”, portanto, posta em análise, possibilita deslocamentos em relação à fragilidade e inocência femininas, frutos tão somente de formações ideológicas patriarcais.

Parece existir, portanto, uma relação entre as práticas de violência contra mulheres e meninas e contra o meio ambiente. Essa concepção é reforçada pela Organização para o Desenvolvimento Sustentável (ODS), a qual afirma que um mundo sustentável não é possível enquanto houver práticas de repressão e violência contra mulheres e meninas (United Nations, 2015).

Um caminho pela historicidade discursiva pode ajudar na compreensão de práticas violentas contra as mulheres e o meio ambiente, enquanto territórios. Podemos resgatar o processo de escravização e “uso” de mulheres como prostitutas a sua “comercialização” durante a invasão de territórios pré-colombianos nas américas, onde havia trocas de armas e territórios por mulheres e poder.

Dentro dessa temática, Gonzales (2020, p.50) afirma:

“Os “casamentos inter-raciais” nada mais foram do que o resultado da violentação de mulheres negras por parte da minoria branca dominante. E esse fato daria origem, na década de 1930, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre (...) é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo” segundo a qual “os portugueses foram superiores aos demais europeus em suas relações com os povos colonizados porque não eram racistas. (...) Todavia, o que Freyre não leva em conta é que a miscigenação se deu às custas da violentação da mulher negra”.

O desvelar desse fato, descrito por Gonzales, foi corroborado em maio deste ano com a publicação na revista *Science* de um estudo genético da população brasileira, realizado por Nunes *et al.* (2025). Essa pesquisa concluiu que sua formação é resultado de constantes estupros contra mulheres indígenas e africanas escravizadas. A explicação encontra-se na análise genética populacional, que indica uma linhagem paterna predominantemente europeia (71%), enquanto a materna carrega 42% de ancestralidade africana e 35% de indígena (Guimarães, 2025).

A construção da sociedade brasileira, portanto, ocorreu por meio práticas de violência de gênero, sobretudo contra mulheres não brancas. O discurso filiado a formações ideológicas de hegemonia branca, masculina, fundamentada em doutrinas religiosas androcêntricas e heteronormativas, mantém a sobrevivência dos sentidos e o funcionamento de práticas que as reprimem.

Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), em seu Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2025⁶, com dados relativos a 2024, estupro e estupro de vulnerável, alcançaram uma taxa de 41,2 casos por grupo de 100 mil habitantes, um crescimento de 0,9% em relação 2024. Em números absolutos, foram registradas 87.545 vítimas no Brasil no ano passado, dentre elas 87,7% são pessoas do sexo feminino, 61,3% com idade entre 0 a 13 anos, e 55,6% são negras. Os casos de estupro acontecem principalmente na residência (65,7%) e são praticados por familiares das vítimas (45,5%).

Foi realizada, também, a 5ª edição da pesquisa “Visível e Invisível: Vitimização de Meninas e Mulheres”⁷, com dados sobre as distintas formas de violência contra meninas e mulheres brasileiras experienciadas em 2024, cuja pesquisa quantitativa foi elaborada pelo FBSP e pelo Instituto Datafolha. A pesquisa aponta que todas as formas de violência contra meninas e mulheres apresentaram um aumento, desde violência verbal ao feminicídio.

Práticas de violência contra mulheres e meninas (re)produzem o discurso patriarcal da mulher como objeto à serviço do masculino, posicionando-a como vulnerável e, portanto, de fácil tomada e posse. Desvulnerabilizar a mulher é deslocá-la na memória, não desconsiderando, no entanto, as políticas necessárias à diminuição de ameaças voltadas a ela, pois em um sistema

⁶ Disponível em: <[Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2025.pdf](#)> Acesso em: 18 nov. 2025

⁷ Disponível em: <[relatorio-visivel-e-invisivel-5ed-2025.pdf](#)> Acesso em: 18 nov. 2025

amplamente construído no patriarcado, são necessários caminhos e ferramentas específicos para que esse deslocamento seja possível.

Podemos tomar como exemplo o caso Mariana Ferrer (Machado e Mori, 2020) e a famosa tese final de estupro culposo, dando inocência ao réu, por alegação de falta de provas do entorpecimento da vítima. O acusado alegou não saber do nível de torpor da vítima, o que caracterizaria o ato como um estupro 'sem intenção de estuprar', e como não está previsto em lei, o réu foi inocentado.

Sua falta de provas em relação ao entorpecimento da vítima, não deslegitimou seu dizer. No entanto, a ela teria sido necessário apresentar tais provas. À parte de considerações de ordem jurídica, discursivamente tem-se o corpo da mulher à serviço dos desejos do homem, sua voz silenciada e sua culpa naturalizada dentro das práticas dominantes.

Além disso, durante o julgamento a vítima sofreu violência verbal por parte da defesa, e omissão por parte do juiz, o que, posteriormente, deu origem à lei Mariana Ferrer (Brasil, 2021), que visa coibir a prática de atos atentatórios à dignidade da vítima e de testemunhas. Essa lei se mostra, portanto, como uma das ferramentas que possibilitam uma reformulação, atualização e deslocamento em relação ao poder hegemônico, centrado no masculino.

Discursos da mulher culpabilizada pelo estupro, como este, reprimem outras mulheres de denunciar crimes de abuso e violência sexual. Mais uma vez ressoam as Evas dentro da historicidade discursiva, tão difundidas, como vimos, através da história em diferentes culturas.

Adicionalmente podemos trazer à discussão o mito de Medusa, que, na versão escrita por Ovídio, em *Metamorfose*, foi decapitada por Perseu, depois que Atena descobre a traição de Poseidon, ao este estuprar a Górgona (Vargas, 2024; Hilgert, 2020). A deusa então jura vingança, transformando-a em uma figura que aterroriza. Posteriormente, a mata, com a ajuda de Perseu, petrificando-se na história a imagem de Perseu com a cabeça de Medusa em estátuas e quadros.

Em um movimento que simboliza um contradiscurso a essa culpabilização da mulher vítima de crimes sexuais, em 2020 foi instalada uma estátua em um parque em Nova York, em frente ao tribunal onde Harvey Weinstein, ex-produtor de cinema americano, foi condenado, nesse mesmo ano, a 23 anos de prisão por estupro e ato sexual criminoso contra mulheres. A estátua representa

a medusa portando uma espada em uma mão esquerda, e a cabeça de Perseu na outra (Figura 2).

Figura 2: 'Medusa com a cabeça de Perseu', de Luciano Garbati



Fonte: <https://www.mutualart.com/Exhibition/Luciano-Garbati--Medusa-With-The-Head-of/4B1ED9305FADE547> Acesso em 16/07/2024

O local para expor a obra foi escolhido pela relação entre o mito de Medusa e casos de estupro e silenciamento e culpabilização de mulheres vítimas de estupro. O caso Harvey Weinstein ganhou fama por se tratar de um famoso ex-diretor de cinema que abusou sexualmente de muitas mulheres, dentre elas algumas famosas, que resolveram expor o caso, unindo-as umas às outras, e ao movimento #Metoo, alavancado por essas denúncias.

As formações imaginárias constroem-se a partir dos atravessamentos dos sujeitos pelo discurso. A mulher culpada pelo crime de estupro, do qual é a vítima, tende a silenciar, acometida pelo sentimento de vergonha pelo assédio que sofreu. São os efeitos de sentidos resgatados da mulher culpada pelo pecado na memória discursiva.

Um outro caso que vale a pena ser mencionado é o de Gisèle Pelicot, francesa que foi por mais de 10 anos drogada por seu marido e estuprada por dezenas de homens. Graças a sua renúncia ao anonimato, a repercussão do seu caso promoveu protestos na França em apoio a ela e contra a violência sexual, mobilizando milhares de pessoas ao redor do mundo⁸. Contradiscursos

⁸ Disponível em: <[Como Gisèle Pelicot, francesa drogada pelo marido para ser estuprada, se tornou símbolo de luta contra a violência sexual - BBC News Brasil](https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56123456)> Acesso em: 18 nov. 2025

que mobilizam cada vez mais sujeitos, promovem a consolidação de deslocamentos e, portanto, a regularizações de novos sentidos

7.2.3 Iemanjá: Mãe e esposa

Um aspecto a ser analisado na passagem que retrata o estupro da personagem Iemanjá e a origem das suas águas é a existência da mãe/esposa ou mãe/amante no discurso. Para essa análise trazemos inicialmente a SD11:

SD11:

Aquelas águas nasceram-lhe no dia em que seu filho a possuiu... (Amado, 2012, p. 77)

Esse trecho faz uma alusão, ainda, à dicotomia mulher/Natureza e homem/cultura. Ressoa sentidos sobre o filho da terra, que extrai dela o que precisa para que seu mundo, o que para ele é o mundo, passe a existir. É também o discurso que ressoa nas origens da masculinidade e da virilidade, frutos da “posse” da mulher e do domínio sobre ela, fazendo a existência do homem dependente da exploração do feminino. Eis um processo discursivo que interconecta as posições-sujeito mãe e esposa.

Iemanjá representa bem a mulher assim posicionada, como apresentado pela SD12:

SD12:

Só há uma mãe que pode ser ao mesmo tempo esposa: é Iemanjá, e por isso ela é tão amada dos homens do cais. (Amado, 2012, p. 37)

Da sequência tem-se que, por ser a única mãe e esposa, a única, portanto, capaz de promover por completo a existência do mundo masculino, dentro do discurso de dominação e exploração, passa a ser considerada a mulher idealizada, sendo, por isso, amada pelos homens do cais.

Enquanto deidade, essa imagem torna-se amada. Entretanto, a obra também constrói essas representações em duas outras personagens, dessa vez humanas: a mãe do personagem Guma, que precisou se prostituir ao se tornar

viúva, tendo sido necessário, por isso, deixá-lo aos cuidados do tio; e Rosa Palmeirão.

Ao reencontrar sua mãe, Guma passa a misturar as formações imaginárias associadas às representações de mãe e de esposa/amante nela, a desejando a tal ponto que passa a tentar afastar seu lado materno (SD13):

SD13:

Guma pediu uma mulher bonita, uma mulher boa sem aquele perfume esquisito que sua mãe trouxe no colo. (...) Nunca mais sua mãe voltou. (...) Por muito tempo, porém, a sua imagem, o seu perfume, perturbaram o sono tranquilo de Guma. Desejava que ela voltasse, mas não como sua mãe, não com palavras doces de afeto, mas como uma mulher da vida, com os lábios abertos para beijos de amor. Não teve mais sossego. (Amado, 2012, p. 37)

A sequência mostra o personagem entre uma atração e uma aversão, indícios de um resgate das formações imaginárias representativas de esposa, mãe e prostituta. A passagem faz funcionar sentidos de fragmentação do feminino, quando há um anseio no personagem devido à impossibilidade da confluência dos papéis de mãe e prostituta em apenas uma posição-sujeito mulher.

Quando sua mãe se apresenta a ele, ocorre um conflito, pois a representatividade materna não se encontra naturalizada como um corpo feminino prostituído. A imagem de mãe e esposa são ambas associadas ao que foi naturalizado discursivamente como sagrado na ideologia patriarcal, onde mãe e esposa não são corpos passíveis de serem compartilhados. O prostituído, por sua vez, como já trabalho anteriormente, está associado ao profano.

O trecho faz referência ao “colo” feminino. Discursivamente essa parte do corpo da mulher pode pôr em funcionamento sentidos associados tanto ao materno quanto ao erótico. O personagem se mostra sendo atravessado por formações ideológicas patriarcais, quando ambas as posições-sujeito mãe e prostituta são intercaladas dentro desse seu conflito interno.

A análise, a partir desse recorte, nos remete à discussão sobre como o atravessamento por formações discursivas constroem os referenciais terreno e

divino aos mesmos moldes. No entanto, é preciso lembrar que as concepções de sagrado e de profano estão mais diretamente associadas a materializações doutrinárias e que essa concepção dual não se aplica da mesma forma a todas as práticas religiosas.

Faz-se necessário, portanto, levar em consideração aqui um sincretismo religioso fruto de formações discursivas em deslocamentos. Novamente colocamos em análise o sincretismo afro-cristão. No cristianismo, o sagrado e o profano são dois campos distantes entre si, que regulam comportamentos, tendo-se o divino como referência. Já nas religiões de matriz africana, como o candomblé, “o profano e o sagrado configuram-se, diferentemente (...) não havendo uma descolagem demasiado abrupta” (Barbosa, 2024, p.76). Nelas:

As danças, a música, as comidas estão devidamente contextualizadas. Em cada etapa se pratica cada uma dessas coisas, nenhuma delas estando inerte ou indiferente ao arcabouço semântico da instauração do sagrado, que só pode ser na medida em que também é profano (Barbosa, 2024, p. 68).

Os deslocamentos discursivos que aqui estamos avaliando como participantes do processo do sincretismo afro-cristão, são observados na obra. Ao mesmo tempo que Guma se contra identifica com o discurso que apresenta sua mãe como prostituta, uma mãe não “sacralizada”, aceita essa concepção na figura de Iemanjá, como pode ser apreendido da SD14:

SD14:

Iemanjá (...) ama os homens do mar como mãe enquanto eles vivem (...) no dia em que morrem é como se eles fossem seu filho Orungã, cheio de desejos, querendo seu corpo. (...) Guma ouviu essa história (...) E se recordou que sua mãe viera também uma noite e ele a desejara. Era como Orungã... (Amado, 2012, p. 78)

Ele se vê como Orungã, apesar de ainda identificando com a dualidade cristã do sagrado e do profano. Isso não significa que sujeitos não identificados com essa dualidade, materializariam em cópia fiel a ação de Orungã, assim como o sacrifício do cristão não se materializa como reprodução literal de entregar seu corpo à crucificação.

Resgatamos aqui a conceituação da historicidade discursiva, a qual não prevê uma (re)produção dos próprios dizeres, mas sim uma (re)produção de sentidos materializados em novas condições de produção, condições essas que, por sua vez, permitem que esses sentidos ainda possam estar em movimento.

Iemanjá não necessariamente encontra-se representada na formação imaginária associada à prostituta. Certamente, ela traz uma representação de mãe/amante. Guma encontra a possibilidade de uma mãe/amante em Rosa Palmeirão (SD15):

SD15:

Fazia de Guma seu amante e seu filho. (...) Uma vez Guma dormiu nos braços dela e Rosa cantava: dorme, dorme, bebêzinho, que a cuca vem aí...Se esquecia que ele era seu amante e fazia dele filho, acalentava no colo. (Amado, 2012, p.68)

No entanto, assim como quis afastar a representação de mãe da própria mãe, ao perceber a maternidade em Rosa, também a afasta.

Na ideologia dominante outras formações discursivas, para além do profano e do sagrado, entram em funcionamento. A rejeição de Rosa Palmeirão e da própria mãe pelo personagem Guma, (re)produz o discurso relacionado à anatomia feminina, fazendo ressoar mais uma vez sentidos de objetificação da mulher. Trata-se de um discurso, como pode ser visto na SD16, que associa a posição-sujeito mulher às características de seus seios:

SD16:

Os seios de Rosa Palmeirão grandes, o punhal entre eles, lhe lembravam os seios da sua mãe, também já gastos pelos carinhos. Mas de agora em diante uma outra imagem se apresentava aos seus olhos. Eram os seios mal nascidos da moça. (Amado, 2012, p.84)

A associação que se faz aos seios femininos nesse segmento nos remete ao uso do termo “colo” nos dois segmentos anteriores, também associados à relação mãe/amante, como se os seios servissem como unidade de medida para a fragmentação feminina. Nessa última sequência, Guma, assim, fragmenta o

feminino, caracterizando a amante, mais velha, com seios grandes, a mãe, também mais velha e prostituta, com seios grandes e “gastos”, e a futura esposa com seios “mal nascidos”.

Esse trecho também faz ressoar discursos associados ao etarismo e à pedofilia. Enquanto a existência do feminino na ideologia dominante se resume à procriação e objetificação sexual, o seu “valor” cai conforme sua idade. O tempo distancia a mulher sexualizada, ou seja, útil, enquanto objeto de atração sexual, à mulher não sexualizada, e que, por isso, perde sua utilidade.

No discurso dominante, a mulher é um atrativo social, ainda midiaticizada como objeto de apreciação visual, seja em ringues de luta, seja em padoques de corrida de carros, sendo dela exigido um padrão de aparência, o que inclui sua jovialidade, associada à sua sexualização, discursivamente atrelada ao seu poder de procriação.

Mulher ativa sexualmente é jovem, caso contrário deve se manter reclusa. Mesmo com as mudanças nas dinâmicas sociais, o discurso permanece, pois dentro do mercado de trabalho, existe ainda uma exigência em relação ao padrão para a aparência feminina, externada ou silenciada, dentro de práticas que impedem ou promovem sua ascensão profissional. Sua aparência, portanto, ainda é um fator que distrai a atenção de sua capacidade e seu profissionalismo, ao mesmo tempo que se camufla como sendo uma característica naturalmente sua. Mais uma vez parece haver aí um resgate à dicotomia mulher/Natureza (procriadora) e homem/cultura (mente pensante).

A pedofilia envolve uma teia complexa de formações ideológicas e construções de sujeito que ultrapassam os objetivos da análise aqui realizada. Mas pensamos ser importante mencionar o trecho “seios mal nascidos”, colocados na obra com o sentido por uma busca por um corpo novo, uma conquista intocada. Subentende-se um empoderamento pela dominação do vulnerável, o que pode representar um dos possíveis processos discursivos que alimentam esse tipo de prática.

7.2.4 lemanjá: posição-sujeito troféu

Na obra, lemanjá é fonte de coragem para os homens do mar, fazendo-os enfrentar o medo da morte. A morte deixa de ser temida por dela se ter, como recompensa, o encontro com a idealização de mulher (SD17):

SD17:

Muitas vezes Guma pensou em se atirar do alto do saveiro num dia de tempestade. Viajaria então com Janaína, amaria a mãe e esposa.” (Amado, 2012, p. 37)

O discurso dominante (re)produz na prática a mulher ideologicamente posicionada como objeto de recompensa. Nos remete a contos e histórias com batalhas travadas entre homens para a posse de uma mulher, ou para se tê-la como prêmio, a exemplo do que relata Nash (1978, *apud* Federici, 2023, p.408): “durante o século XV os astecas formaram um império guerreiro, tendo surgido, então, uma rígida divisão sexual do trabalho, ao mesmo tempo as mulheres (dos inimigos vencidos) tornaram-se o ‘espólio a ser repartido pelos vitoriosos’”.

Como temos analisado, o discurso (re)produzido em práticas encontra-se presente nos mitos e em textos religiosos, e a coragem fomentada pela ideia de posse da mulher, naturaliza práticas, inclusive, suicidas, como interpretado da fala de Guma na passagem anterior. O paraíso é visto, em algumas religiões, como promessa a seus fiéis seguidores, e o Alcorão inclui nessa promessa as huris, mulheres virgens, como pode ser lido em alguns versículos (ayat) dos capítulos (suratas) 55 e 56 (Alcorão Sagrado, 2010):

(55): 70. Neles⁹ haverá beldades inocentes, (...) 72. Huris recolhidas em pavilhões, (...) 74. Que jamais, antes deles, foram tocadas por homem ou gênio.

(56): 12. Nos jardins do prazer. (...) 22. Em companhia de huris, de cândidos olhares, 23. Semelhantes a pérolas bem guardadas. 24. Em recompensa por tudo quanto houverem feito.”

Ao longo do romance de Jorge Amado (2012), é enfatizado o quanto é “doce morrer no mar”, para encontrar lemanjá, “a mãe d’água”, na Terra de Aiocá. A

⁹ Jardins do céu (Alcorão Sagrado, 2010, 55:46)

SD18 mostra o desejo dos homens de encontrá-la, como sendo a perfeita recompensa:

SD18:

Ela nunca se mostra aos homens, a não ser quando eles morrem no mar. Iemanjá. Para ver a mãe-d'água, muitos já se jogaram no mar sorrindo e não mais apareceram. (...) é a mulher mais bonita do mundo todo. (Amado, 2012, p. 21, 22, 37)

Enquanto ser idealizado, ela só poderia ser vista depois da morte. Sua imagem construída como sendo a “mulher mais bonita do mundo todo”, levaram os homens a se jogarem no mar “sorrindo”.

Discursivamente, parece ser preciso sempre uma mulher disponível ao homem, inclusive depois de sua fragmentação, servindo ao masculino em distintas posições. Ela aparece estar presa a formações imaginárias que a objetificam: sagrada; profana; doméstica; materna; criadora enquanto objeto de reprodução, portanto, objeto sexual; recompensa. (Re)produzida em práticas, tais formações dificultam a autonomia feminina e o respeito à sua independência.

No entanto, há sempre a busca por essa liberdade, para a qual outras tentativas de (re)alocá-la na memória são mantidas. Se antes comparada a uma flor, a mulher deslocada no discurso naturalizado passa a ser mulher-macho, dura, pavorosa. Expressões que fazem funcionar sua rejeição, adjetivos que a posicionam em um lugar estranho aos padrões, ao mesmo tempo que reafirmam a posição aceita da mulher no patriarcado.

7.3 Rosa Palmeirão: mulher deslocada

Os papéis associados à mulher e ao homem despertam sentidos já naturalizados. Segundo Pêcheux (2015, p.43), “um acontecimento histórico (um elemento histórico descontínuo e exterior) é susceptível de vir a se inscrever na continuidade interna, no espaço potencial de coerência próprio de uma memória”, o que possibilita que os sentidos resgatados desse acontecimento ressoem e, por isso, tornem-se naturalizados.

A memória discursiva é móvel, podendo ser afetada por deslocamentos, os quais são capazes de promover a desnaturalização dos papéis de gênero. Ao mesmo tempo fazem funcionar um jogo de força que originam movimentos de retomada dos implícitos da memória, funcionando em prol da manutenção da ideologia dominante.

A partir dela, funcionam discursos que repercutem na não aceitação do acesso da mulher a espaços dominados por homens. São discursos (re)produzidos que resgatam os sentidos sobre a mulher, suas formações imaginárias, por meio de práticas que rememoram sua objetificação e subserviência.

Quando uma mulher passa a ocupar o lugar historicamente ocupado por homens, ela, discursivamente, movimenta novas possibilidades na cadeia de sentidos concernentes à posição-sujeito, ideologicamente demarcada, que a mulher deve ocupar no seio social. Assim sendo, ao deslocar-se de seu papel, a mulher é imaginada como um ser “fora dos padrões”, promovendo práticas e discursos que, ao mesmo tempo, rejeitam essa sua nova posição e tentam reafirmar a antiga.

Quando a mulher se desloca, ocorrem contra identificações que promovem no discurso um ser que não é nem mulher, nem homem. Interessante aqui resgatar a crítica feita por Simone de Beauvoir (2019a, p.80):

“é particularmente entre os psicanalistas que o homem é definido como ser humano e a mulher como fêmea: todas as vezes que ela se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho”.

Nota-se que é dito sobre ela imitar não o ser humano nem o homem, mas sim o macho, um ser pertencente ao masculino, mas não exatamente humano. A mulher, passa, então à posição de “macho”, com instintos “estranhos à raça humana”.

A autora afirma como enxerga a posição da mulher na sociedade (Beauvoir, 2019a, p.81): “a mulher define-se como ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores”, sendo esta uma visão que se desidentifica da ideologia dominante. No entanto, é a mulher-macho e suas derivações que se encontram discursivizadas, sendo ainda muitas vezes postas em funcionamento.

As mulheres passam a ser associadas ao selvagem. Passam, portanto, a serem adjetivadas como duras, violentas, histéricas, raivosas e loucas, detentoras de instintos não “naturais”. Passam a ocupar papéis de bruxas e feiticeiras, nascidos de uma “semente discursiva” que denominamos aqui como “mulher-macho”.

Essa passa a ser uma posição-sujeito que se inscreve diferentemente da posição-sujeito mulher, ocupando assim um lugar outro, um não-lugar dentro de formações discursivas patriarcais. A mulher que ousa se deslocar, portanto, de sua posição naturalizada, passa a ser posicionada como esse novo ser, mobilizado por meio do temor ou pela piada para fazer funcionar sentidos que buscam realocá-la em sua função de objeto sexual, fêmea, passível de dominação; essas sim, características naturalizadas pelo discurso dominante.

Jorge Amado (2012) nos apresenta Rosa Palmeirão como representação imaginária da “mulher-macho”, uma mulher deslocada. Sua construção parece ter sido baseada na entidade Pombagira, uma entidade pertencente a tradições afro-brasileiras que se manifesta como uma mulher independente, livre, não submissa. Talvez por isso, considerando-se a ideologia patriarcal dominante, ela tenha sido alvo de preconceitos dentro da sociedade brasileira.

Adicionalmente, é interessante trazer à discussão o fato de Rosa Palmeirão ser caracterizada como “mulata” no romance: “Rosa Palmeirão é um nome que soa bem aos ouvidos da gente do cais. Contam muitas histórias dessa mulata” (Amado, 2012, p.52). A personagem é apresentada como uma mulher sensual, e, como já discutido anteriormente, a mulher “mulata”, na ideologia dominante colonial, faz funcionar sentidos associados à objetificação sexual.

Como afirma Davis (2016), para mulheres de classe, cor e raça diferenciadas, suas posições também se diferenciam. Quando não pertencentes à classe hegemônica, branca e burguesa, a ascensão a uma posição de poder requer se deslocar de outras posições-sujeito dentro do discurso, como no caso da mulher negra. Ela enfrenta a rejeição tanto ao assumir uma posição naturalizada de mulher branca, quanto ao assumir uma posição naturalizada masculina. Para ela haverá mais obstáculos dentro da ideologia dominante.

Não à toa, Rosa, enquanto representação da mulher negra, foi escolhida para ser a mulher “braba”. Essa representação pode ser resgatada por meio da historicidade discursiva, pois, segundo Lugones (2020), dentro de um discurso

colonial, a mulher branca é imaginada frágil, contida, reprimida sexualmente. Já, segundo a autora, a mulher não-branca encontra-se posicionada como apta a esforços braçais, sendo também hiper sexualizada, pois desde a escravidão seus esforços seriam úteis ao trabalho escravo e seus corpos seriam úteis aos desejos dos “senhores”.

Com isso, o estereótipo da mulher negra foi construído em cima da mulher sexualmente agressiva, encontrando-se inserido em formações discursivas difundidas durante a escravidão, momento em que mulheres escravizadas sofreram constantes estupros por parte do homem branco. Essa denominada “agressividade” vem de um movimento de resistência, de deslocamento do discurso naturalizado. Ao se ver em situação de abusos e violências, o sujeito se desloca, e, em se tratando de mulheres, esse deslocamento a coloca em uma posição não naturalizada.

Rosa também, ao não suportar os abusos sofridos, sai desse lugar de submissão, recebendo por isso caracterizações não associadas à posição-sujeito mulher no discurso, como (re)produzido no SD19:

SD19:

Rosa Palmeirão muito o amara e tinha somente 15 anos quando o conheceu. Sofreu fome, que dinheiro ele não tinha, sofreu pancada (...) Mas quando ela soube que a criança nascera morta porque ele lhe dera aquela bebida amarga (...) ela virou outra, virou a Rosa Palmeirão da navalha e punhal (...) (Amado, 2012, p.85)

O segmento elenca os sofrimentos por ela vividos, onde a fome e a violência física pareciam “naturais” a sua situação. O que promoveu seu deslocamento desse lugar de submissão naturalizada foi a morte do seu bebê. Passa-se a atribuir a ela, como símbolos desse deslocamento, a navalha e o punhal, e esse seu novo posicionamento é o que promoverá discursos de não identificação e, com eles, a busca pela mulher submissa.

Ela é construída por meio de um discurso que a coloca como um ser que existe entre o masculino e o feminino. Seu nome faz ressoar sentidos associados a ambos: Rosa, como uma naturalizada representação do feminino, e Palmeirão em uma alusão a uma representação masculina.

É caracterizada como sendo bela e destemida, as quais a obra enfatiza como sendo contrastantes, reproduzindo o discurso que mantém a oposição “mulher x homem”, e a hierarquização do masculino sobre o feminino, por meio da (re)produção da representação de “mulher-macho” (SD20):

SD20:

Pensavam que no dia em que ela se zangasse apareciam o punhal e a navalha, o corpo desaparecia. (Amado, 2012, p.59)

Rosa, portanto, fica entre a mulher “corporificada”, objeto para a satisfação sexual, e a mulher “zangada”, que causa medo.

O posicionamento da mulher deslocada que faz funcionar sentidos associados à existência da “mulher-macho” e suas variantes, é impulsionado pelo discurso que fica entre o medo e o riso em tom jocoso. Esses discursos funcionam dentro de práticas de violência e desmoralização que objetivam o seu silenciamento, e, sobretudo, o seu retorno à posição-sujeito mulher.

A personagem é introduzida na obra com os seguintes dizeres (SD21):

SD21:

(...) o velho Francisco está cantando no seu violão para uma roda: “Rosa Palmeirão tem navalha na saia. Tem brinco no ouvido e punhal no peito. Não tem medo de rabo-de-arraia. Rosa Palmeirão tem corpo bem feito.” (Amado, 2012, p. 52)

Dentro do discurso patriarcal, o trecho a apresenta com atributos associados ao feminino, com o uso da saia, dos brincos, mas que carrega em si armas, associadas ao masculino, navalha e punhal, afirmando ser destemida. A descrição do seu corpo como sendo ‘bem-feito’ e da localização dessas armas (re)produz efeitos de sentido que objetificam a mulher, carregando um discurso que a sexualiza, e que, mesmo descrevendo-a como destemida, resgata sua posição na memória discursiva.

A sexualização resume a mulher ao seu corpo com atrativos sexuais (SD22):

SD22:

“ah!, não seria nada se ela não tivesse o corpo bem feito”
(Amado, 2012, p.52).

É o resgate do sentido da mulher objetificada, em que sua existência depende unicamente da possibilidade de sua dominação enquanto objeto sexual. Ao se apresentar fora do estabelecido na memória discursiva, e fora dos padrões que sustentam sua objetificação, nada pode ser.

Sendo assim, ao quererem ocupar espaços reservados aos homens, aos quais pertence o poder de dominação pela força e pela palavra, as mulheres passam a ser violentadas, incluindo-se aí as violências físicas, psicológicas e verbais. Dentre as verbais, inclui-se as adjetivações filiadas ao patriarcado, com o intuito de (re)produzir o discurso que ressoa na história e rememora as relações de poder existentes entre os gêneros.

A próxima sequência (SD23) reafirma os limites para a existência do gênero feminino quando descreve a personagem com gestos e comportamentos associados ao masculino:

SD23:

(...) quando eles entraram, Rosa Palmeirão estava sentada no balcão e ria muito, os braços abertos, um copo na mão.
(...) Rosa Palmeirão tinha mesmo muita graça, abanava as mãos, falava igual a um homem, bebia como poucos”
(Amado, 2012, p.55).

O discurso se faz presente quando Rosa Palmeirão é descrita representando uma mulher sem as amarras de uma ideologia patriarcal, assim como a Pombagira, e, por isso é igualada a um homem, não possuindo mais direito a seu gênero “natural”. Nota-se, no entanto, que para nenhuma delas seria permitido expressar-se em real liberdade, com risos, gestos, tampouco consumindo bebidas que a fariam “perder o controle”.

A sequência anterior também faz uso do termo “ter graça”, que pode suscitar dois tipos de interpretação, estando a primeira relacionada à ideia de graciosidade, beleza, delicadeza de um gesto ou ação, enquanto a segunda seria a comicidade, algo que faz rir. O discurso machista associa a beleza e a graciosidade à posição-sujeito mulher, e, ao comparar o comportamento de

Rosa Palmeirão ao de um homem, o termo passa, dentro desse discurso, a reproduzir o lado cômico de uma mulher que se desloca de seu papel. É a mulher que se torna alvo de piada, tendo por isso sua posição, voz, autoridade questionadas quando passa a ocupar um espaço ideologicamente masculino.

A existência de Rosa Palmeirão, portanto, balança entre dois seres: de um lado, aquele que, quando se contra identifica com a posição da mulher na memória discursiva, é levada à comparação ao homem; do outro, o ser sexualizado, idealizado por ele, e a ele submisso (SD24):

SD24:

“suas mãos, que manejam facas e navalhas, são agora doces e sustêm a cabeça de Guma, que repousa. Sua boca, que diz palavrões, é terna agora e sorri de amor”. (Amado, 2012, p.59).

Sua beleza, portanto, característica principal para o pleno exercício de sua função social enquanto objeto sexual, depende de seu retorno à posição-sujeito mulher na ideologia vigente (SD25):

SD25:

“Nem parece que é Rosa Palmeirão de tão bonita.” (Amado, 2012, p.53).

Na história e nos mitos há a presença de figuras femininas que, ou são guerreiras, ou são mulheres procriadoras, objetificadas sexualmente. Do panteão grego tem-se Atena, deusa da sabedoria e da guerra, que nasceu da cabeça de Zeus, não tendo sido gerada por uma mãe, o que provavelmente possibilita sua relação com a sabedoria e as batalhas dentro da ideologia dominante.

Por ser associada a essas características, a mitologia descreve Atena como tendo se mantido virgem (Porto, 2013), o que corrobora com o antagonismo ideológico que separa a mulher que entra em batalha, proativa, capaz de vencer, da mulher procriadora, passiva. Tais características dão origem a formações imaginárias auto excludentes.

A exemplo de Atena, temos as Valquírias, na mitologia Nórdica, consideradas “virgens guerreiras” (Bulfinch, 2002, p.383). Joana D’arc, mulher

que lutou pela França no século XV, com “vestimentas masculinas”, morreu aos 19 anos, e, virgem, como as referências gostam de enfatizar (Léon, 1998; Pernoud & Clin, 1999; Michelet, 2017).

Vemos que mesmo Rosa apresentando ambas as características, o romance as descreve como sendo antagônicas, que a fez ser merecedora de dizeres e qualificadores que a desprestigiam e que, ao mesmo tempo tentam resgatar seu lado “objetificado”, reafirmando a posição-sujeito mulher.

A mulher deslocada causa contra identificações que, por sua vez, geram contradiscursos para reposicioná-la em seu lugar dentro da ideologia. Segundo Stone (2022, p.22), a mulher, quando “reverenciada como guerreira ou caçadora, combatente corajosa ou ágil artilheira, às vezes era descrita como possuidora dos “mais curiosos atributos masculinos””.

A obra, portanto, (re)produz o discurso fragmentador da mulher, multiplicando suas representações, as quais, entretanto, (re)produzem sentidos que demonstram a necessidade de se tê-la de volta à sua posição-sujeito. Ou a mulher cumpre com seu papel, enquanto mãe e esposa, ou terá seu valor e sua posição questionados. Muitas vezes um suposto elogio pode (re)produzir no não-dito o discurso patriarcal, como revelam os dois segmentos nas sequências SD26 e SD27:

SD26:

Também Rosa Palmeirão, mulher do cais que valia dois homens, nunca conseguiu um filho (Amado, 2012, p.121).

SD27:

Severiano encostou-se na parede do mercado, faca na mão, e gritou para Guma: — Manda Rosa brigar comigo, que tu não é homem (Amado, 2012, p.89).

Ressoam desses segmentos sentidos associados a uma mulher “masculinizada”, por suas atitudes “estranhas” ao funcionamento do discurso patriarcal.

Temos, portanto, por meio do discurso, uma busca constante pelo que se encontra naturalizado, ao mesmo tempo que há uma rejeição ao não “natural”. As mulheres capazes de “fugir” de sua posição determinada ideologicamente

ameaçam a posição-sujeito homem, e consequentemente a toda estrutura social patriarcal dominante (SD28):

SD28:

“(...) se mulher da Bahia é assim, que dizer dos homens?”
(Amado, 2012, p.57).

Esse segmento parece mover sentidos que reforçam a ideia de uma superioridade masculina, ao mesmo tempo que questiona a ausência do poder masculino por permitir mulheres “estranhas” na sociedade. É um processo que funciona a partir das formações imaginárias associadas ao feminino que, quando falham em antecipar a posição-sujeito mulher naturalizada, simultaneamente também falham na antecipação da posição-sujeito homem. Para a existência da posição-sujeito dominante, é preciso existir a posição-sujeito dominada.

Para que esse poder centrado no masculino não perdesse seu status dentro da ideologia, à mulher deslocada eram creditadas sobretudo adjetivações que salientassem não uma habilidade ou inteligência, associada à cultura, e, portanto, ao masculino. A ela eram creditadas características atreladas a algo inexplicável, não natural, incentivando uma rejeição a esse deslocamento.

A mulher feiticeira, por exemplo, tanto vem associada à imagem de Eva, mulher enquanto objeto sexual, tentada pelo pecado, e que deve ser reprimida por ter influenciado Adão e ocasionado a queda da humanidade, como vem atrelada à bruxaria, ao sobrenatural e à cumplicidade para com o demônio.

Assim como em Circe ou em Medeia, em *Mar Morto*, o feitiço também aparece, seja no terreno, seja no divino, também associado ao feminino, como em SD29 e SD30:

SD29:

O feitiço de Iemanjá é muito forte. (Amado, 2012, p. 177);

SD30:

Ele só disse que não tinha medo de homem. Eu (Rosa Palmeirão) perguntei pra ele: e de mulher tu tem medo? Ele disse que só de feitiço. (Amado, 2012, p.57).

No entanto, com o passar do tempo, quanto mais a mulher se desloca, mais o discurso patriarcal é (re)produzido em novas denominações, atualizando-se em práticas que tentam reafirmar sua submissão. Mas é preciso se deslocar, pois se antes a bruxa era difundida como algo assustador, hoje os sentidos atualizados desnaturalizam essa representação, posicionando-a como referência positiva dentro do movimento de resistência.

Assim também ocorre com os sentidos que funcionam a partir do termo “vadia”, hoje adotado em movimentos como a “marcha das vadias”, representando um contradiscurso, em apoio, portanto, à mulher deslocada. Trata-se de um incentivo a mulheres, e à sociedade para uma não identificação à ideologia de dominação. São os deslocamentos de sentidos, por meio da linguagem, materialidade do discurso e este da ideologia, que possibilitam transformações sociais.

7.3.1 Práticas que resgatam o naturalizado

O discurso reproduzido na obra, estando inserido em um processo histórico-discursivo, encontra-se presente em práticas atuais que resultam no controle e na intimidação da mulher, e que (re)afirmam sua posição de objeto sexual. Em 2019, durante uma entrevista conduzida pelo apresentador Pedro Bial¹⁰, que recebeu como convidados o corredor de Fórmula 1 Lewis Hamilton e a jornalista Mariana Becker.

Ela, assim como o piloto, se encontrava em trajes diferentes dos que utiliza no seu trabalho de campo, entre os padoques da corrida, tendo sido, por isso, alvo de comentários por parte dos dois homens envolvidos na conversa. Pedro Bial questiona Hamilton se ele já a tinha visto vestida “daquela forma”, ao que o piloto respondeu que não, que ela estava “fantástica” e que deveria se vestir mais vezes “daquela forma”. Trata-se de sujeitos interpelados pela ideologia dominante, onde se tem a naturalização da mulher objetificada.

Também dentro dessa perspectiva, um dos casos recentes mais notórios aconteceu no ano de 2020, em plenária da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (ALESP), quando um crime de importunação sexual foi cometido por

¹⁰ Disponível em: <[Mariana Becker fala das dificuldades de ser repórter mulher na F1 | Entrevista 2019](#)> Acesso em: 30 ago. 2025.

Fernando Cury, contra Isa Penna, ambos até então deputados da casa. A Figura 3 traz o momento do ato criminoso.

Figura 3: Importunação sexual presenciada em sessão na ALESP



Fonte: CNN Brasil¹¹

Tendo sido condenado, o importunador havia colocado as mãos nos seios da deputada, a qual, mesmo depois de demonstrar insatisfação, afastando-o de si, teve novamente seu corpo tocado por ele (Bronze, 2020). A cena do crime de importunação sexual foi testemunhada por outros deputados, em sua maioria homens, os quais se abstiveram. Tal atitude Pêcheux (1995) teoriza como prática de sujeitos dominados por uma mesma formação discursiva:

se reconhecem entre si como espelhos uns dos outros: o que significa dizer que a coincidência (que é também convivência – e mesmo, cumplicidade) do sujeito consigo mesmo se estabelece pelo mesmo movimento entre os sujeitos, segundo a modalidade do “como se” (como se eu que falo estivesse no lugar onde alguém me escuta) (Pêcheux, 1995, p. 168).

Discursivamente, tem-se uma mulher ocupando uma posição historicamente masculina, em um ambiente do qual foi, por muito tempo, proibida de frequentar, que tem seu corpo tocado por um homem, sem seu consentimento. O discurso na prática foi produto de efeitos de sentido conduzidos por uma contra

¹¹ Disponível em: <[Vídeo mostra assédio sexual contra deputada durante sessão na Alesp | CNN Brasil](#)> Acesso em 18 nov. 2025

identificação a essa posição da mulher não naturalizada pela ideologia vigente, a qual mantém-se presente, pelo resgate e (re)afirmação, via memória discursiva, da posição da mulher como objeto de satisfação sexual.

Nota-se que, mesmo se tratando de um ato criminoso, previsto em lei, a ideologia patriarcal se mantém no funcionamento do discurso em prol do poder do masculino, discurso esse (re)produzido pelo sujeito autor do crime e pelas testemunhas, que normalizaram o ato.

O mesmo discurso parece ter sido (re)produzido, mais uma vez em caso público, contra mulher ocupando espaço de poder, cinco anos depois. Dessa vez contra a presidente do México Claudia Sheinbaum¹² (Figura 4).

Figura 4: Assédio sexual contra a Presidenta do México.



Fonte: G1 Mundo¹³

Enquanto ela cumprimentava apoiadores perto do palácio presidencial, um homem se aproximou tentando beijá-la no pescoço, e aproximando suas mãos de sua cintura e seus seios, tendo sido, neste momento, impedido pelos seguranças da presidente. O discurso da objetificação do feminino é movimentado pelo sentido de apropriação do corpo da mulher, naturalizada como pertencente ao masculino.

A posição-sujeito homem é resgatada e reafirmada com esse retorno da posição-sujeito mulher objetificada. Trata-se de um discurso tão naturalizado que

¹² Disponível em: <[Presidente do México sofre assédio sexual na rua.](#)> Acesso em 18 nov. 2025.

¹³ Disponível em: <[Presidente do México sofre assédio sexual na rua.](#)> Acesso em 18 nov 2025

nem mesmo uma mulher posicionada no cargo político de maior evidência do país foi o suficiente para impedir sua (re)produção.

Em dezembro de 2014, um outro caso de grande repercussão foi o da apologia ao estupro feita por Jair Bolsonaro. O então deputado declarou à deputada Maria do Rosário que não a estupraria porque ela não merecia, e a chama de vagabunda (Figura 5).

Figura 5: Apologia ao estupro em entrevista na Câmara dos Deputados



Fonte: Youtube.com ¹⁴

Novamente se tem a (re)produção de um discurso contra uma mulher em posição de poder, quando, naquele momento, em plena Câmara dos Deputados, se tem uma deputada mulher alvo de discurso machista, discurso este que, novamente, traz a patriarcalmente naturalizada posição-sujeito mulher como objeto sexual. Mais uma vez a memória discursiva parece resgatar sentidos regularizados.

Enquanto materialidade discursiva, a imagem reproduzida na Figura 5 apresenta Bolsonaro apontando o seu dedo indicador para Maria do Rosário. Na cena tem-se um retrato das formações imaginárias em ação, onde os lugares que cada sujeito posiciona a si e ao outro são resgatados de suas formações discursivas. A postura de Bolsonaro resgata a formação imaginária associada à mulher submissa, dominada pelo homem.

Em *O Nome da Rosa*, Umberto Eco (1986) trabalha a relação entre o medo e o riso, descrevendo no romance como a coragem do medroso surge da

¹⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yRV98lm5zRs>>. Acesso em: 06 jun. 2025

imposição de seu próprio medo ao outro. Com isso, diz que a lei é imposta pelo medo, mas que, ao mesmo tempo, é necessário a distração do medo por meio do riso. Fazendo-se um paralelo com a nossa discussão, o homem temeroso de perder seu lugar de poder, se utiliza do discurso do medo a mulheres por meio de um caminho cômico, facilitando a naturalização desse discurso para manter sua posição imbricada na ideologia dominante.

A Pombagira é uma entidade que popularmente é ao mesmo tempo temida e alvo de piadas. Da mesma forma Rosa Palmeirão é colocada na obra, na SD31:

SD31:

todos têm medo da navalha na saia, do punhal no peito, da mão fechada. Mas tem mais medo ainda do corpo bem feito de Rosa Palmeirão (Amado, 2012, p.52).

A sequência traz Rosa como uma mulher com “muita graça”, seguindo por um caminho cômico, como mencionado anteriormente. Mas o SD31 também fala em “navalha” e “punhal”, além da “mão fechada”, características naturalizadas como masculinas, e que, juntamente ao discurso associado ao seu corpo enquanto objeto sexual, ou seja, objeto associado ao pecado, impõem o medo.

O medo é a principal arma de imposição do homem dentro da sociedade, e é dele que o discurso machista lança mão ao criar uma representação esculpida na “mulher-macho”. Desta forma, quando Rosa Palmeirão se mostra com navalha, punhal e mão fechada, ela desloca sentidos, se posicionando nessa nova formação e fomentando discursos que geram um certo medo e repulsa desse novo ser, “não natural”.

Adicionalmente, o trecho retirado da obra (re)produz o discurso do mito adâmico, também (re)afirmando discursivamente seu lugar de Eva, novamente posicionando a mulher como objeto sexual que deve ser silenciado, sendo ela a culpada pelo pecado. A curta passagem (re)produz, portanto, o discurso de dois seres a serem temidos, no entanto um deles é passível de ser controlado.

Sentidos associados ao medo e à repulsa da “mulher-macho” podem funcionar a partir de dizeres associados a mulheres que assumem postos de poder. Dentre elas, a que recebeu maior destaque em caso recente foi a ex-presidente Dilma Rousseff, a qual ganhou fama de “durona”. Essa adjetivação

confrontará discursivamente sua capacidade e profissionalismo ao ocupar essa posição de liderança, reservada, na memória discursiva, ao masculino.

Sobre essa fama, a própria Dilma comentou, em tom de ironia: “sou uma mulher dura, rodeada de homens meigos”¹⁵. Sua fala carrega um contradiscurso, que pode ser interpretado com a existência da mulher dura dependente da existência do homem “delicado”, característica reservada ao feminino. Como mencionado anteriormente, se houve deslocamento da posição-sujeito mulher, a posição-sujeito homem, de acordo com o naturalizado pela ideologia de domínio patriarcal, também se desloca.

A política brasileira segue (re)produzindo o discurso patriarcal ao tentar retirar da mulher a sua capacidade e profissionalismo, como ocorreu também em outubro do ano passado. Em uma sessão na câmara dos deputados, a ministra Marina Silva foi ofendida, sendo chamada de “capacho de ONGs”, e que havia passado por um adestramento para fazer sua fala à comissão (Cunha, 2024). Segundo a BBC Brasil¹⁶, o Senador Plínio Valério declarou: “Imagine o que é tolerar a Marina 6 horas e 10 minutos sem enforcá-la?”.

A ministra também foi vítima de violência política de gênero mais recentemente em uma audiência da Comissão de Infraestrutura do Senado, quando o Senador Marcos Rogério a mandou “se pôr no seu lugar”. Na mesma audiência o Senador Plínio Valério afirmou que respeitava a mulher, mas não a ministra. Nota-se como a posição-sujeito mulher encontra-se em pleno funcionamento, dentro da ideologia dominante, quando a ministra Marina Silva se desloca da posição-sujeito mulher na memória.

Idade e roupas também são utilizadas como meio para desviar a atenção da atuação da mulher, como se deu em abril deste ano, quando a deputada Ana Júlia, ao questionar o profissionalismo de um colega de casa, foi por ele criticada pela escolha de sua roupa, fazendo referência, também à sua idade (Wolf, 2025).

Todos esses casos revelam o lado trágico de uma sociedade ainda fortemente enraizada no machismo. Segundo o portal do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), a violência política contra mulheres se encontra em uma taxa de 7 casos a cada trinta dias (Melo, 2022), apesar de já ser um crime tipificado em

¹⁵ Disponível em: <[Dilma fala sobre a fama de durona e elogia Marina Silva: Ela é bem-vinda à disputa eleitoral](#)> Acesso em: 18 nov. 2025.

¹⁶ Disponível em: <[Marina Silva atacada no Senado: o que motivou ofensas? - BBC News Brasil](#)> Acesso em: 18 nov. 2025

lei desde agosto de 2021. Em entrevista ao site, a então ministra Maria Claudia Bucchianeri afirmou que a situação é ainda mais aguda, quando envolve a mulher negra, devido ao volume de ameaças que recebem. Entre 2021 e 2023 foram 175 casos registrados (Medeiros, 2024).

O trágico, que também se disfarça no cômico e no temor jocoso, se revela sem timidez, e o caso de maior exemplo recente na história da política brasileira foi o assassinato de Marielle Franco. Mulher silenciada.

Tendo sido a quinta vereadora mais votada no Rio de Janeiro em 2016, Marielle teve sua vida interrompida em 14 de março de 2018. Assassinada a tiros, foi anunciado, após atraso nas investigações, que os mandantes e executores do crime são milicianos e policiais do alto escalão. Marielle lutava contra a grilagem em terra dominada pela milícia (Hirano, 2025). Este anúncio ainda suscita questionamentos.

O caso denuncia a crença na impunidade quando se trata de crimes contra mulheres dentro da ideologia patriarcal, que faz funcionar práticas de violência de gênero naturalizadas. A repercussão do crime dentro da sociedade e a condenação dos criminosos revelam deslocamentos dentro da memória discursiva, frutos da (r)existência feminina.

8. DESLOCAR DISCURSOS PARA DESNATURALIZAR PRÁTICAS: CONSIDERAÇÕES FINAIS

A posição-sujeito mulher dentro da ideologia dominante foi sendo (re)construída e (re)estruturada por meio da (re)produção de discursos filiados ao patriarcado. A materialização desses discursos em práticas e em histórias propiciaram e propiciam ainda, mesmo que em distintas condições de produção, o resgate dos sentidos, onde os dizeres e as práticas se mantiveram e se mantêm filiados a formações discursivas que construíram o passado, subjugando o feminino a uma posição socialmente inferior e em submissão ao masculino.

Vimos que as formações imaginárias associadas à mulher em sociedades patriarcais se apresentam como uma fragmentação do feminino, cujas partes representam funções à serviço dessa sociedade, onde todas elas são equiparadas a objetos que servem de apoio e sustentação ao pátrio poder. Para além das posições de mãe, filha, esposa, ou seja, dentro da construção familiar, encontra-se também fragmentada fora desse núcleo, enquanto prostitutas, deidades, ou na representação da própria Natureza.

Profanas ou sagradas, sua função se limita à sustentação do homem e da cultura, a ele associada. O discurso dominante se (re)produz independentemente da posição ocupada por cada um desses pedaços fragmentados do feminino, pois se em uma sociedade as mulheres são objetificadas, também assim serão suas deusas.

Textos literários são formadores e mantenedores ou questionadores de uma determinada cultura. Segundo Fascina (2004, *apud* Daróz, 2019) um dos papéis da literatura no seio de uma sociedade é o de sua formação intelectual e cultural. Faz parte da sua formação ideológica.

No entanto, como dito anteriormente, todo discurso carrega também a possibilidade de ser ressignificado. Sendo assim, a literatura também desperta inquietações no leitor, despertando sentidos outros que trarão novas conformações para seu posicionamento ideológico. Analisar os discursos a partir dos dizeres encontrados nos produtos culturais de uma sociedade, como a literatura, (re)afirma e/ou revela suas filiações ideológicas dominantes.

Sendo assim, os efeitos de sentido mediados por obras literárias podem contribuir para a (re)produção discursiva e para a sustentação da ideologia dominante, mas também, possibilita, por meio de análises e contra identificações, deslocamentos que permitirão a atualização de sentidos e sua desfiliação à essa ideologia. Trata-se, portanto, de provocar e despertar “novos olhares” e dar outros sentidos ao naturalizado, permitindo sua desnaturalização.

Vimos que não é possível significação sem história, pois o sujeito é atravessado por sentidos que ressoam ao longo dos séculos. Análises pelo viés da historicidade discursiva, como a realizada aqui, possibilitam a desnaturalização de discursos dominantes. A motivação por trás dessas atualizações e deslocamentos está na percepção de como discursos filiados a formações ideológicas dominantes promovem práticas violentas de exploração em prol da parcela dominante na sociedade.

Nosso objetivo foi analisar práticas violentas contra as mulheres que materializam discursos machistas (re)produzidos em sociedades estruturadas historicamente no patriarcado, resumindo o nosso trabalho a responder à questão proposta: qual a relação entre os discursos encontrados na obra que (re)produzem a objetificação do feminino, a ideologia patriarcal e as práticas de violência ainda vigentes contra mulheres e meninas?

Por meio desse estudo foi possível entender como cada parte fragmentada da mulher serve para a manutenção dessas sociedades e como os discursos (re)produzidos ao longo da história que as construiu promovem práticas distintas, no entanto, violentas em sua totalidade contra as mulheres.

A análise de *Mar Morto* (Amado, 2012) por meio da historicidade discursiva nos permitiram realizar a conexão entre discursos (re)produzidos na história, que permitiram a construção e manutenção de sociedades patriarcais, com práticas atuais. Com isso, a pesquisa nos possibilitou analisar os efeitos de sentidos que discursos naturalizados podem promover, impedindo que mulheres conquistem seus direitos e espaços, e não possam, por isso, desfrutar de liberdade e igualdade.

Desfazer-se do naturalizado é um ato de ousadia, e, a depender da posição que se ocupe, incômodo. É preciso perceber o desconforto para tentar mudar. É nesse movimento que as ideologias contidas por trás dos discursos conseguem ser descortinadas, abrindo-se caminho para sua contestação.

Mulheres ao longo da história sempre tentaram se libertar da posição a que as sujeitavam, sempre havendo muita resistência do lado dominante dentro dessa relação de poder. Mas foi só no início do século XX que os movimentos contra sua submissão começaram a se espalhar, e a incomodar de maneira mais enfática, mexendo com as ideias pré-concebidas. Eram essas que precisavam ser reacomodadas, incomodando quem nelas encontrava conforto. Foi preciso tocar na ideologia, reconhecer padrões no discurso e dos comportamentos por ele orquestrados.

A história mostra o poder da palavra através de mitos e diversos textos literários (Daróz, 2021). A análise discursiva se mostra uma poderosa ferramenta para auxiliar na quebra de comportamentos estruturantes excludentes, podendo auxiliar na compreensão do funcionamento dos sentidos nos dizeres, os ditos e não ditos (re)produzidos e materializados nas práticas.

Textos históricos que trazem em suas linhas uma caracterização e posicionamento da mulher, evocam sentidos diferentes em diferentes sujeitos, pois há quem se identifique com os dizeres e há quem se contra identifique. As contra identificações com o posicionamento da mulher, aceleradas principalmente pelas mudanças sociais do início do século XX até hoje, as quais reposicionaram a mulher na sociedade, geraram um movimento em busca de ressignificação de seus papéis sociais.

Mulheres deusas, mulheres esposas, mulheres valentes. Mulheres enquanto formações imaginárias. O mesmo discurso à exaustão confunde, traz a ficção para a realidade, surgindo entre esses espaços uma verdadeira indistinção, não por necessariamente retratar o cotidiano, mas por sobretudo proferir dizeres que perpetuam imagens, assujeitando indivíduos, da literatura e da história para a sociedade e vice-versa.

Dessa forma, entendemos aqui a relevância de entender o processo de (re)produção de sentidos que naturalizam a submissão da mulher ao homem e suas consequências por meio de uma análise comparada entre o hoje e o ontem, contido em mitos e histórias. Neles são desenhados personagens que podem ser encontradas na construção ideológica da mulher, a qual não pode sair de seu papel, correndo-se o risco de mudar da narrativa da ideologia androcêntrica.

Vimos que a busca por uma compreensão de práticas naturalizadas, em análises como essa, juntamente ao resgate de vozes e culturas que foram

silenciadas pela ideologia dominante, representam um caminho possível para reais mudanças na sociedade.

Sim, mulheres deslocadas de suas posições-sujeitos naturalizadas pelo discurso dominante ainda são mulheres perseguidas, na tentativa de reposicioná-las na memória discursiva patriarcal, seja por meio de violência física ou verbal. Por isso, é necessário sua presença e movimentação em prol desses deslocamentos de dentro de instituições políticas e sociais, onde se apropriam de poderes decisórios.

Para isso, não regredir, a ponto de perder esses espaços, é fundamental, e a constante contra identificação à ideologia patriarcal como promotor desse sistema violento e injusto faz-se indispensável. Como afirmou Beauvoir (2019b, p.439): “não há, para a mulher, outra saída senão a de trabalhar pela sua libertação”.

Finalizamos esse trabalho com uma passagem do romance *Mar Morto* (Amado, 2012), onde Livia e Rosa Palmeirão assumem o Pacote Voador, o saveiro do falecido Guma, proporcionando ao velho Francisco uma visão que ele interpreta como sendo uma junção que resulta na presença de Iemanjá, e à Professora Dulce, o milagre tão esperado:

Rosa Palmeirão vai no leme. Livia suspendeu as velas (...) No cais o velho Francisco balança a cabeça. Uma vez, quando fez o que nenhum mestre de saveiro faria, ele viu Iemanjá, a dona do mar. E não é ela quem vai agora de pé no Pacote Voador? Não é ela? Ela é, sim. É Iemanjá quem vai ali. E o velho Francisco grita para os outros no cais: — Vejam! Vejam! É Janaína. Olharam e viram. D. Dulce olhou também da janela da escola. Viu uma mulher forte que lutava. A luta era seu milagre. (Amado, 2012, p.258)

Nos apropriamos de uma, dentre outras interpretações possíveis. Ela nos possibilita reiterar essa importância da (re)união dos fragmentos femininos espalhados pelo domínio patriarcal. É uma representação do momento de (re)construção do feminino, não mais submisso, cumprindo funções distintas enquanto objeto. É a retomada pela mulher do seu próprio ser, única enquanto representação de um todo, liberto, capaz de tomar para si seu próprio caminho, seguindo por ele conforme desejar. Ousamos afirmar que o mar feminino de Iemanjá não estava morto, apenas silenciado.

REFERÊNCIAS

AFONSO, M. L., Scopinho, R. A. **Prostituição: uma história de invisibilidade, criminalização e exclusão**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013.

ALCORÃO Sagrado. Trad. Samir El Hayek. 1. Ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado** – 18 ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.

AMADO, Jorge. **Mar Morto**. Posfácio Ana Maria Machado – 1ªed – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BARBAS, Helena. **Madalena – História e Mito**. 1. Ed. Ésquilo: Lisboa. 2008.

BARBOSA, W. de J. O sagrado e o profano nas religiões de matrizes africanas e os seus desdobramentos musicais: e suas contribuições filosóficas não dualistas ao pensamento ocidental. **Revista Húmus**. vol. 14, num. 43, 2024, pp 62-86.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo Sexo: fatos e mitos**. Vol. 1; tradução Sérgio Milliet – 5ªed – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019a.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo Sexo: fatos e mitos**. Vol. 2; tradução Sérgio Milliet – 5ªed – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019b.

BÍBLIA, Gênesis. In Bíblia do Peregrino, por Luís Alonso Schökel. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. 3. Ed. São Paulo: Paulus, 2017.

BOSI, A. Uma caixa de surpresas: nota sobre a volta do romance de 30. **Teresa** revista de Literatura Brasileira [16]; são Paulo, 2015, pp.16-19.

BRASIL. **Lei Nº 14.245, de 22 de novembro de 2021**. Altera os Decretos-Leis nºs 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), e 3.689, de 3 de outubro de 1941 (Código de Processo Penal), e a Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995 (Lei dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais), para coibir a prática de atos atentatórios à dignidade da vítima e de testemunhas e para estabelecer causa de aumento de pena no crime de coação no curso do processo (Lei Mariana Ferrer). Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, v. 219, n. 219, p. 1. 23 nov.2021. Seção 1.

BRONZE, Giovanna. Vídeo mostra assédio sexual contra deputada durante sessão na Alesp - Deputado Fernando Cury (Cidadania) coloca mão no seio da deputada Isa Penna (PSOL) durante sessão na Alesp. **CNN Brasil**, 17 dez. 2020. Política. Disponível em: <[Vídeo mostra assédio sexual contra deputada durante sessão na Alesp | CNN Brasil](#)>. Acesso em: 18 nov. 2025.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia (A idade da fábula): histórias de deusas e heróis**. 26. Ed. – Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CANUTO, L. T. V., Henao, N. Z., Neves, R., S., G., Balbino, S. C. Afrocentricidade: bases teórico epistemológicas africanas e afro-diaspóricas para repensar a educação brasileira. **Revista da ABPN**, v. 17, Edição Especial, Nov., 2023, pp.182-207.

COMO francesa drogada pelo marido para ser estuprada por dezenas de homens se tornou símbolo de luta. **BBC News Brasil**. 19 setembro 2024. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/crl83jlz81go>> Acesso 18 nov. 2025.

CORALINA, C. **Mulher da Vida**. In Poemas dos becos de Goiás e estórias mais. 1 ed. Digital, São Paulo: Global Editora, 2012.

CUNHA, Marcela. Bate-boca na Câmara: deputados dizem que Marina é 'capacho' e passou por 'adestramento'; ministra se defende. **G1**, 16 out. 2024. Política. Disponível em: <[Bate-boca na Câmara: deputados dizem que Marina é 'capacho' e passou por 'adestramento'; ministra se defende](#)>. Acesso em: 18 nov. 2025.

DARÓZ, E. P. **A (In)Igualdade dos Gêneros em uma Perspectiva Discursiva**. Cad. Est. Ling., Campinas, v.63, p. 1-10, 2021.

DARÓZ, E. P., Garcia, D. A., Sousa, L. M. A. **Deusa e/ou bruxa? Uma análise dos dizeres sobre o feminino ontem e hoje**. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, MG, v.32, n.1. 2019.

DARÓZ, E. P., Pinheiro, T. **A Participação Feminina no Jogo Político Brasileiro: Uma Disputa entre o Público e o Privado**. Revista Linguagem, São Carlos, v.36, jul./dez. 2020, p. 169-184.

DAVALLON, J. **A imagem: uma arte de memória**. In: ACHARD, P. [et al.] Papel da memória. Tradução e introdução: José Horta Nunes. 3 ed. Campinas-SP: Pontes Editores, [1983] 2015.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DILMA fala sobre a fama de durona e elogia Marina Silva: Ela é bem-vinda à disputa eleitoral. **Extra**, 25 set. 2009. Notícias – Brasil. Disponível em: <[Dilma fala sobre a fama de durona e elogia Marina Silva: Ela é bem-vinda à disputa eleitoral](#)>. Acesso em 18 nov. 2025.

Duarte, E. de A. Jorge Amado, crônica e ativismo. **Teresa** revista de Literatura Brasileira [16]; São Paulo, 2015, pp.104-116.

ECO, Umberto. **O Nome da Rosa**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

EL SAADAWI, N. **A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe**. 3. Ed. São Paulo: Global Editora, 2023.

FEDERICI, Silva. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. 2. Ed. – São Paulo: Elefante, 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **19º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025. Disponível em: <[Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2025.pdf](#)> Acesso em: 18 nov. 2025

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Visível e invisível [livro eletrônico]: a vitimização de mulheres no Brasil**. 5. ed. São Paulo: 2025. Disponível em: <[relatorio-visivel-e-invisivel-5ed-2025.pdf](#)> Acesso em 18 nov. 2025.

GADET, F., Haroche, Cl., Henry, P., Pêcheux, M. **Nota sobre a questão da linguagem e do simbólico em psicologia** In Análise de Discurso: Michel Pêcheux. Textos Selecionados, Eni Puccinelli Orlandi (org.) – Campinas, SP: 4ªed. – Pontes Editores, [1982] 2014.

GUIMARÃES, Maria. **DNA revela um retrato mais detalhado da população brasileira: Revista Pesquisa Fapesp**. Maio 2025. Disponível em: <[DNA revela um retrato mais detalhado da população brasileira : Revista Pesquisa Fapesp](#)> Acesso em: 18 nov. 2025.

GONZALES, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HILGERT, Luiza Helena. **O arcaico do contemporâneo: medusa e o mito da mulher**. Iampião, v.1, n.1, p. 41-70, 2020.

HIRANO, Caroline. Quem foi Marielle Franco? Conheça a sua história. **Politize!**, 13 mar. 2025. Cidadania, cultura e sociedade. Disponível em: <[Quem foi Marielle Franco? Conheça a sua história](#)> Acesso em: 18 nov. 2025.

HOLANDA, L. S. B. Sobre a Mimesis em Aristóteles. **Reflexão**, Campinas, 31(90), 2006, pp. 53-61.

HUECK, Karin. **O lado sombrio dos contos de fada**. – São Paulo: Abril, 2016.

KAMBEBA, M. W. **De almas e águas kunhãs**. 1. ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.

LENINE, E., Djú, I., Gonçalves, E. de A. Mutilação genital feminina: feminismos ocidentais, africanos e multiculturais. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 14, N. 4, 2023, pp. 2265-2292.

LEÓN, Vicki. **Mulheres audaciosas da Idade Média**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.

LUGONES, M. **Colonialidade e Gêneros**. In Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais / organização e apresentação Heloisa Buarque de Hollanda; autoras Adriana Varejão... [et al.]. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MACHADO, L., Mori, L. Da **BBC News Brasil** em São Paulo. 30 dezembro 2020. Caso Mariana Ferrer: desmerecer a vítima é comum em casos de estupro, relatam advogados. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-54803352>. Acesso em 18 Jul 2025.

MARIANA Becker fala das dificuldades de ser repórter mulher na F1 | Entrevista 2019. **Cortes De Info** | esports. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ngNdVf-0h8>>. Acesso 30 ago. 2025.

MEDEIROS, Taísa. Uma em cada quatro denúncias de violência política de gênero foi encerrada ou arquivada, diz pesquisa. **CNN Brasil**, 03 set. 2024. Política. Disponível em: <[Uma em cada quatro denúncias de violência política de gênero foi encerrada ou arquivada, diz pesquisa | CNN Brasil](#)>. Acesso em: 18 nov. 2025.

MELO, Jeferson. Violência política de gênero: Brasil registra sete casos a cada 30 dias. **Portal CNJ**, 07 dez. 2022. Disponível em: <[Violência política de gênero: Brasil registra sete casos a cada 30 dias - Portal CNJ](#)>. Acesso em: 18 nov. 2025.

MICHELET, Jules. **Jeanne d’Arc**. Gallimard, 2017.

NOGUEIRA, L. C. **Em busca da libertação: o papel da mulher na história das religiões afro-brasileiras**. Revista Mosaico, v. 16, p. 125-140, 2023.

NOGUEIRA, R. **Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. - 1. Ed. – Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

NUNES, K, et. al. **Admixture’s impact on Brazilian population evolution and health**. Science. Vol 388, Issue 6748, 2025.

O que motivou ataques a Marina Silva no Senado: 'Fui agredida fazendo meu trabalho'. **BBC News Brasil**, 27 mai. 2025. Disponível em: <[Marina Silva atacada no Senado: o que motivou ofensas? - BBC News Brasil](#)> Acesso em: 18 nov. 2025.

OLIVA, O. P. Rachel de Queiroz e o romance de 30: ressonâncias do socialismo e do feminismo. **cadernos pagu** (43), 2014, pp.385-415.

ONU Mulheres. ONU Mulheres pede posicionamento contra o estupro no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres. **ONU Mulheres, Brasil**. 25 nov. 2019. Disponível em: <[ONU Mulheres pede posicionamento contra o estupro no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres – ONU Mulheres](#)> Acesso em: 18 nov 2025.

ONU. Violência sexual em conflitos afeta múltiplas gerações, diz líder da ONU. **ONU News**. 19 jun. 2025. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2025/06/1849716>>. Acesso em: 18 nov. 2025.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 13ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2020a.

ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 5ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2020b.

ORLANDI, Eni. **Maio de 1968: os silêncios da memória.** In: ACHARD, P. [et al.] *Papel da memória.* Tradução e introdução: José Horta Nunes. 3 ed. Campinas-SP: Pontes Editores, 2015.

OYĒWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAPA Leão XIV alerta católicos de que Jesus é único Salvador e impõe limites para veneração a Maria. **G1.** Mundo. 05 nov. 2025. Disponível em: <[Papa Leão XIV: Jesus é o único Salvador, Maria e a Igreja](#)>. Acesso em: 17 nov. 2025.

PARIZI, Vicente G. **O livro dos Orixás: África e Brasil.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 268 p. 2020.

PÊCHEUX, M., Fuchs, C. **A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas.** In *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux.* Gadet, F. & Hak, T. (org.). Tradução: Bethania S. Mariani et al. – 5ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1975] 2014.

PÊCHEUX, M. **Análise automática do discurso (AAD-69).** In *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux.* Gadet, F. & Hak, T. (org.). Tradução: Bethania S. Mariani et al. – 5ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1969] 2014a.

PÊCHEUX, M. **Leitura e memória: projeto de pesquisa.** In: *Análise de Discurso – Michel Pêcheux.* Textos selecionados por Eni P. Orlandi, Campinas, SP: 4ªed – Pontes editores, [1990] 2014b.

PÊCHEUX, M. **Língua, “linguagens”, discurso** In *Análise de Discurso: Michel Pêcheux.* Textos Selecionados, Eni Puccinelli Orlandi (org.) – Campinas, SP: 4ªed. – Pontes Editores, [1971] 2014c.

PÊCHEUX, M. **Metáfora e interdiscurso** In *Análise de Discurso: Michel Pêcheux.* Textos Selecionados, Eni Puccinelli Orlandi (org.), 4ªed – Campinas, SP: Pontes Editores, [1984] 2014d.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento.** 4ªed – Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

PÊCHEUX, M. **Papel da memória.** In: ACHARD, P. [et al.] *Papel da memória.* Tradução e introdução: José Horta Nunes. 3 ed. Campinas-SP: Pontes Editores, [1983] 2015.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio.** Tradução: Eni P. Orlandi [et al.] – 2ª ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, [1975] 1995.

PEREIRA, A. G. **Estudos sobre prostituição - Uma revisão da bibliografia sobre o tema e sua inserção no campo dos estudos de gênero -** REVISTA HISTÓRIA - Ano 5, v. 1, nº 1, 2014.

PERNOUD, R., Clin, M. V. **Joan of Arc: Her Story**. St. Martin's Griffin, 1999.

POLÍTICA verdade. **Maria do Rosário Vs Jair Bolsonaro. (sem cortes) ano 2003**. YouTube, 18 de dezembro de 2014. 1 vídeo (01min02s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yRV98lm5zRs>>. Acesso em: 06 jun. 2025.

PORTO, Vagner; CORREIA, Larissa de Souza. **O simbolismo de Atena: o mito sob o olhar literário de Homero**. Todas as Musas, v. 5, n. 1, 2013.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRESIDENTE do México sofre assédio sexual na rua; 'Episódio lamentável', diz Sheinbaum. **G1 Mundo**. 05 nov. 2025. Disponível em: <[Presidente do México sofre assédio sexual na rua](#)> Acesso em 18 nov 2025.

ROBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas**. 3. Ed. – São Paulo: Aleph, 2019.

ROSCILLI, A. R. Representações da pluralidade cultural na luta para a inclusão e contra o racismo: o sonho intercultural na vida e na obra de Jorge Amado. **A Cor das Letras**. v. 23, n. 1, 2022, pp. 163-172.

ROSSINI, T. N. **A Construção do Feminino na Literatura: Representando a Diferença**. Trem de Letras, v. 3, n. 1, p. 97-111, 11 jul. 2016.

STONE, M. **Quando Deus era mulher**. Trad. Ângela Lobo de Andrade – São Paulo: Goya, 2022.

TAVARES, S. L., Ruivo, M. I. L. **O sincretismo religioso como estratégia de resistência às opressões no cenário de uma laicidade em construção: viva Zé-do-Burro, com as bênçãos de Iansan!** Anais do IX CIDIL – narrativas de um direito curvo: homenagem a Calvo Gonzáles - RDL – Rede de Direito e Literatura. 2021. pp.279-297.

UNITED NATIONS. **Transforming our world: the 2030 agenda for sustainable development**. Publisher: United Nations. 2015. Disponível em: [21252030 Agenda for Sustainable Development web.pdf](#). Acesso em 14 mai 2025.

VALLE, L., Borges, K., Nascimento, K. T. L. Vênus pré-históricas: da arte antiga à religiosidade moderna. **Caminhos**, Goiânia, v. 23, n. 2, e15321, 2025, pp. 1-13.

VARGAS, Vitória Menezes. **“Medusa já fora uma bela mulher”: histórias entrelaçadas e a construção da imagem da Górgona nas Metamorfoses de Ovídio**. Dissertação. UFSC. Florianópolis, SC. 2024.

VIOLÊNCIA sexual em conflitos afeta múltiplas gerações, diz líder da ONU | **ONU News**. 19 jun. 2025. Disponível em: <[Violência sexual em conflitos afeta múltiplas gerações, diz líder da ONU | ONU News](#)> Acesso em 18 nov. 2025.

VYASA, K. D. **Bhagavad Gita**. Tradução e notas por Carlos Eduardo G. Barbosa. São Paulo: Mantra, 2018.

WANG, P., Lister, T., Pennington, J. Rússia usa estupro como "estratégia militar" na Ucrânia, diz enviado da ONU | **CNN Brasil** 15 out. 2022. <[Rússia usa estupro como "estratégia militar" na Ucrânia, diz enviado da ONU | CNN Brasil](#)>. Acesso em 18 nov. 2025.

WOLF, Carolina. Deputado do Paraná ataca roupas de deputada após ela protocolar pedido para que ele perca cargo na CCJ por faltas consecutivas. **G1**, 09 abr. 2025. Paraná. Disponível em: <[Deputado do Paraná ataca roupas de deputada após ela protocolar pedido para que ele perca cargo na CCJ por faltas consecutivas](#)> Acesso em: 18 nov. 2025.