



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

ÍRIS RIBEIRO GOMES REDONDO

MULHERES EM RESISTÊNCIA:
CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE DE VÍTIMAS
DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

ÍRIS RIBEIRO GOMES REDONDO

MULHERES EM RESISTÊNCIA:
CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE DE VÍTIMAS
DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

Dissertação de mestrado apresentada à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Estudos da Linguagem.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Rosemeri Passos
Baltazar Machado.

Londrina
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

R319m Redondo, Íris.

Mulheres em resistência : constituição da subjetividade das mulheres vítimas de violência doméstica / Íris Redondo. - Londrina, 2026.
150 f. : il.

Orientador: Rosemeri Passos Baltazar Machado.

Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, 2026.

Inclui bibliografia.

1. Análise do Discurso - Tese. 2. Estudos Discursivos Foucaultianos - Tese. 3. Estudos de Gênero - Tese. 4. Violência doméstica - Tese. I. Passos Baltazar Machado, Rosemeri. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. III. Título.

CDU 8

ÍRIS RIBEIRO GOMES REDONDO

MULHERES EM RESISTÊNCIA:
CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE DE VÍTIMAS
DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

Dissertação de mestrado apresentada à
Universidade Estadual de Londrina - UEL,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Estudos da Linguagem.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof.^a Dr.^a Rosemeri Passos
Baltazar Machado
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof.^a Dr.^a Isabel Cristina Cordeiro
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof.^a Dr.^a Carla Luzia Carneiro Borges
Universidade Estadual de Feira de Santana -
UEFS

Londrina, 24 de fevereiro de 2026.

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Dr.^a Rosemeri, minha orientadora e mãe acadêmica, que fez mais do que acompanhar minha escrita, mas também me aconselhou durante todo o caminho percorrido no Mestrado.

A minha mãe, Maria, que, ao longo de toda minha vida, me incentivou a estudar e a enfrentar desafios; que, apesar de todas as dificuldades, pelas quais passamos juntas, me ensinou a ser uma mulher corajosa e independente. Sem seu amor, carinho e apoio eu nunca chegaria até aqui.

Ao meu companheiro de vida, Antonio, que me apoiou em todas as decisões que tomei, até hoje, e me ajudou a passar pelos turbilhões de emoções durante esse processo.

Aos meus avós, Neide e Guilherme, que me proporcionaram conforto e carinho todas as vezes em que eu precisei.

Aos meus sogros, Mônica e Marco, que me acolheram durante esse processo e me ofereceram mais do que um lar, mas apoio e compreensão nos momentos difíceis.

Para minha mãe Maria Rosa.

*Eu não sou livre enquanto alguma
mulher não o for, mesmo quando as
correntes dela forem muito diferentes
das minhas*

Audre Lorde

RESUMO

REDONDO, Íris Ribeiro Gomes. **Mulheres em resistência:** constituição da subjetividade de vítimas de violência doméstica. 2026. 152 f. Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Estudos da Linguagem) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026

Esta pesquisa analisa relatos de mulheres vítimas de violência doméstica, a fim de verificar como as relações de poder-saber se articulam nesse contexto. O corpus é composto por enunciados extraídos do documentário “Elas que lutam” (Balbino et. al, 2020), disponível no Youtube, no qual vítimas de violência doméstica compartilham suas experiências. A análise se fundamenta nos estudos de gênero e nos estudos discursivos foucaultianos para que possamos abordar, por uma perspectiva histórica, social e econômica, a constituição dos papéis de gênero estruturados pelo sistema patriarcal. Além disso, a partir desse aporte teórico, mobilizamos conceitos discutidos por Foucault (1979, 1987, 2004, 2005, 2018, 2025), como corpo, discurso, poder-saber, resistência, verdade, subjetividade e ética, com o objetivo de refletir sobre os efeitos de sentidos dos enunciados. Além disso, articulamos os conceitos de ressubjetivação e dessubjetivação, por uma perspectiva foucaultiana, discutidos pelo analista de discurso Milanez (2021). Os objetivos específicos são: a) compreender o processo de constituição da subjetividade da mulher violentada, passando pela dessubjetivação e pela ressubjetivação; b) analisar como a articulação da resistência das mulheres produz relações outras de poder; c) verificar como se articula a verdade enquanto ferramenta de poder para a produção de discursos das vítimas. Sob essa perspectiva, esperamos concluir que o ato de relatar suas experiências é uma forma de articulação de resistência que engendra novas relações de poder, constituindo nos sujeitos sobreviventes uma subjetividade ética.

Palavras-chave: Mulheres; Papéis de gênero; Resistência.

ABSTRACT

REDONDO, Íris Ribeiro Gomes. **Women in resistance:** constitution of subjectivity of victims of domestic violence. 2026. 152 p. Master's Thesis (Graduate Program in Language Studies) – Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2026.

This research analyzes the testimonies of women who are victims of domestic violence in order to examine how power-knowledge relations are articulated in this context. The corpus consists of utterances drawn from the documentary *Elas que lutam* (Balbino et al., 2020), available on YouTube, in which victims of domestic violence share their experiences. The analysis is grounded in gender studies and Foucauldian discourse studies, enabling us to approach, from historical, social, and economic perspectives, the constitution of gender roles structured by the patriarchal system. Furthermore, based on this theoretical framework, we mobilize concepts discussed by Foucault—such as body, discourse, power-knowledge, resistance, truth, subjectivity, and ethics—with the aim of reflecting on the effects of meaning within the utterances. The specific objectives are: a) to understand the process of constituting the subjectivity of battered women; b) to analyze how the articulation of women's resistance produces power relations; c) to examine how truth is articulated as a tool of power in the production of victims' discourses. From this perspective, we expect to conclude that the act of narrating their experiences constitutes a form of resistance that engenders new power relations, shaping in the surviving subjects an ethical subjectivity.

Key-words: Women; Gender roles; Resistance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1-	Tipos de violência	87
Figura 2-	Feminicídios consumados e tentados no Brasil, primeiro semestre, por ano (2024 e 2025)	91
Figura 3-	Situação socioeconômica da mulher que sofre violência doméstica	94
Figura 4-	Percentual de mulheres que denunciaram e não denunciam a violência	95
Figura 5-	Conhecimento das mulheres sobre a Lei Maria da Penha	98
Figura 6-	Conhecimento das mulheres sobre Medida Protetiva	98

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Análise do Discurso
PRF	Partido Republicano Feminino
LEIM	Liga para Emancipação Intelectual da Mulher
FBPF	Federação Brasileira pelo Progresso Feminino
DEAM	Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher
SUS	Sistema Único de Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
SPM	Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres
LPM	Lei Maria da Penha
CPs	Condições de Produções
FDs	Formações Discursivas

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
2	O QUE É SER MULHER?: HISTÓRIA DAS MULHERES NO BRASIL E NO MUNDO.....	18
2.1	A mulher na Europa Ocidental.....	19
2.2	A posição social da mulher no brasil: percurso histórico, econômico, político e social	26
2.3	A vida da mulher no brasil colonial.....	27
2.4	Novas políticas, mesmos preconceitos	30
2.5	A formação da resistência feminina na política brasileira	35
3	FOUCAULT E A ANÁLISE DE DISCURSO: FERRAMENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA PENSAR O DISCURSO	54
3.1	Discurso entre Pêcheux e Foucault.....	54
3.2	Foucault e sua caixa de ferramentas para pensar o discurso	64
3.3	A constituição discursiva do sujeito nas relações de poder.....	70
3.4	Resistência e modos de subjetivação: práticas de liberdade e cuidado de si	78
4	VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E RELAÇÕES DE GÊNERO: EFEITOS DE VERDADE NA PRODUÇÃO DA DESIGUALDADE.....	84
5	MULHERES EM RESISTÊNCIA.....	100
5.1	Entre o patriarcado e a resistência: uma relação agonística	100
5.2	<i>“Eu Sou um Mulherão da Porra”</i> : a denúncia como cuidado de si.....	102
5.3	<i>“Se Eu Não Tivesse Feito Faculdade, Estava Até Hoje Apanhando, Sofrendo”</i> : o afastamento de si e a reelaboração do sujeito ético	113

5.4	<i>“Eu Comecei a Olhar Para Mim, Mas de Uma Maneira Diferente”</i> : a ressubjetivação do sujeito ético	121
5.5	“Eu não Sou Boazinha” : a reelaboração da culpa	132
6	CONSIDERAÇÕES	142
	REFERÊNCIAS	147

1 INTRODUÇÃO

A violência contra as mulheres, infelizmente, é uma realidade de muitas Marias, como a Maria da Penha, mas muitas delas não são ouvidas, não são enxergadas, não conseguem denunciar, não sobrevivem, são silenciadas e não podem ou não conseguem contar suas próprias histórias. A violência simbólica atenuada pelo dispositivo patriarcal de poder endossa essa prática criminosa e reforça as desigualdades de gênero. As disparidades determinadas entre homens e mulheres, por sua vez, são tão danosas quanto a própria violência sofrida pela mulher dentro de casa, porque a vítima passa a ser vista e apontada pela sociedade como a culpada por meio de discursos que dão legitimidade à agressão, tais como: “homem é assim mesmo” ou “se ele te bateu, é porque você provocou”. Tais discursos são produzidos e articulados pelo sistema patriarcal, uma rede de poder-saber que legitima certas normas sociais machistas enraizadas na sociedade. A partir da dinâmica poder-saber, regimes de verdade são constituídos como forma de reforçar os discursos que estigmatizam a formação social do sujeito mulher na sociedade, o qual tem sua função pré-determinada e imposta pelo dispositivo patriarcal: mãe, esposa e dona de casa. Logo, a violência contra as mulheres é naturalizada socialmente pelos discursos que as inferiorizam, por isso Barus-Michel (2011) afirma que a violência contra a mulher é de caráter multívoco, ou seja, trata-se de um tipo de violência explicado/entendido de diferentes modos, referindo-se a ela como a "experiência de um caos interno ou a ações ultrajantes cometidas sobre um ambiente, sobre coisas ou pessoas, segundo o ponto de vista de quem a comete ou de quem a sofre" (Barus-Michel, 2011, p. 20).

Por isso, acreditamos ser pertinente destacar o motivo da escolha e do estudo desse tema para os estudos da linguagem, pois é por meio dela, a linguagem, que os nossos dizeres significam no mundo. Segundo Orlandi (2015, p. 13), “a Análise do Discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social”. Sendo assim, é a linguagem que nos permite a transformação tanto enquanto sujeito quanto da realidade social em que vivemos. Tendo isso em vista, o estudo acerca desse fenômeno à luz da Análise do Discurso é extremamente importante para analisar como ocorre esse processo de violação do corpo feminino que é concebido pela linguagem, assim como a resistência e a denúncia também são. Portanto, esta pesquisa é um ato de resistência à violência doméstica e de denúncia à violação dos nossos corpos, porque “a escolha de um tema

de pesquisa, bem como a sua realização, necessariamente é um ato político. Também, neste âmbito, não existe neutralidade” (Severino, 2000, p. 145).

Para além do escopo teórico da AD, esta pesquisa se situa fundamentalmente no campo dos Estudos Discursivos Foucaultiano, aporte que nos possibilita compreender como as relações de poder atravessam a constituição dos sujeitos, principalmente o sujeito mulher que é vítima de violência doméstica. O projeto epistemológico desenvolvido por Foucault em vida constitui, para nós, uma caixa de ferramentas para analisar como o dispositivo patriarcal de poder opera nas redes de saber e poder naturalizando a violência doméstica e legitimando práticas, regimes e discursos que perpetuam a desigualdade de gênero. De acordo com Foucault (1995, p. 231), seus estudos acerca do discurso, das relações de poder e saber, da verdade constituíram um meio para compreender o sujeito e evidenciar os “diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”. Por isso, o estudo do fenômeno da violência doméstica a partir da lente dos estudos de gênero e dos Estudos Discursivos Foucaultianos se faz imprescindível para compreender como determinados discursos são atravessados por formações discursivas de ordem patriarcal-machistas e práticas discursivas que legitimam, sustentam e naturalizam a violência. Além de nos possibilitar um trajeto para compreender os modos de subjetivação na constituição dos sujeitos e como esses conceitos (discurso, relações de saber-poder, verdade, regimes de verdades) atravessam as subjetividades. Portanto, a pesquisa tem sua importância justificada pelo impacto direto no enfrentamento da violência doméstica não só pela via jurídica, mas também pelas instituições sociais, ao contribuir para a problematização das formas como a sociedade reconhece e responde a esse fenômeno e para a desnaturalização de discursos hegemônicos

Pensando, então, por essa perspectiva, o *corpus* desta pesquisa foi construído a partir do documentário “Elas que Lutam”, produzido por Ariane Balbino *et al.*, em 2020, que se encontra disponível na plataforma do *Youtube*. A *web-série* documental é composta por cinco episódios, nos quais são apresentados relatos de vítimas de violência doméstica, e em cada capítulo é abordada uma forma de violência prevista na Lei Maria da Penha, que são: a violência física, a violência psicológica, a violência patrimonial e a violência sexual. Tendo em vista a matéria documental, em cada episódio faremos quatro recortes de fragmentos dos depoimentos das mulheres que foram vitimadas pela violência doméstica para serem analisados pela perspectiva

foucaultiana discursiva. Para tanto, as violências psicológica, patrimonial, física e sexual serão analisadas, pelas quais visamos verificar como as relações de saber e poder entre as vítimas e os agressores interpelam os efeitos de sentidos e o sujeito enunciador. Além disso, a análise tem finalidade de examinar como as condições de possibilidade da matéria discursiva e seus efeitos de sentido atravessam a constituição da mulher vítima de violência doméstica e, ainda, como a subjetividade desse corpo violentado é constituída, tornando-o um sujeito ético.

Considerando, portanto, que a construção do corpus é baseada em dados da realidade de mulheres que vivenciaram a violência doméstica e a relataram em forma de depoimento, a pesquisa que realizaremos classifica-se como qualitativa-interpretativa-descritiva, uma vez que, “a pesquisa qualitativa [...] lida com interpretações das realidades sociais” (Bauer, Gaskell, Allum, 2015, p. 22-23). Nesse contexto, é relevante pontuar que, na pesquisa qualitativa, por lidar com fontes de dados reais, a escolha do tema também é importante para o pesquisador, pois, como foi citado anteriormente, essa escolha é de caráter político, por isso também possui um caráter pessoal, como Severino (2002, p. 146) bem explicita:

Esta exigência de uma significação política englobante implica que, antes de buscar-se um objeto de pesquisa, o pós-graduando pesquisador já deve ter pensado no mundo, indagando-se criticamente a respeito de sua situação, bem como da situação de seu projeto e de seu trabalho, nas tramas políticas da realidade social.

Além disso, é importante de Discurso, método analítico de pesquisa qualitativa, é um dispositivo teórico de interpretação que possui salientar que a Análise gestos interpretativos próprios, os quais consideramos em nossas análises. Os procedimentos de análise, nesse caso, também são ordenados pelo caráter interpretativo e descritivo, metodologia adotada pela pesquisadora ao classificar a pesquisa qualitativa. O gesto interpretativo considera o objeto analisado, a fim de descrever os efeitos de sentidos produzidos pela materialidade discursiva. É pensando nessa dimensão que propomos os seguintes objetivos específicos: a) compreender o processo de subjetivação, dessubjetivação e ressubjetivação da mulher violentada; b) analisar como a articulação das formas de resistência a partir das práticas de liberdade das mulheres produzem relações de poder; c) verificar como se articula a verdade enquanto ferramenta de poder na produção de discursos das vítimas. Sob essa perspectiva, esperamos concluir que o ato de relatar suas

experiências é uma forma de articulação de resistência que engendra novas relações de poder, constituindo nos sujeitos sobreviventes uma subjetividade ética.

2 O QUE É *SER MULHER?*: HISTÓRIA DAS MULHERES NO BRASIL E NO MUNDO

As mulheres foram impedidas de contribuir com o fazer História, ou seja, a ordenação e a interpretação do passado da humanidade. Como esse processo de dar significado é essencial para a criação e perpetuação da civilização, podemos logo ver que a marginalização das mulheres nesse esforço as coloca em uma posição ímpar e segregada. As mulheres são maioria, mas são estruturadas em instituições sociais como se fossem minoria (Lerner, 2019, p. 29).

O que é *ser mulher*? Para a formação social patriarcalista, machista, conservadora e capitalista, *mulher* já foi - e, por vezes, ainda é - sinônimo de bruxa, desnaturada, histérica e vadia. A conotação negativa que *ser mulher* carrega foi constituída ao longo da história da sociedade, a qual foi construída para e pelos homens, em sua maioria, brancos, heterossexuais e de alto poder aquisitivo. Foram impostas diversas prescrições e normas acerca do ser mulher, atribuindo desqualificações e qualificações sobre o sexo feminino. Se ela cumpre os papéis sociais que a sociedade lhe atribuiu, tais quais o trabalho doméstico, a reprodução sexual e o cuidado do lar, é considerada uma mulher normal, obediente, modelo a ser seguido. Por outro lado, se ela não aceita ser limitada a funções domésticas e questiona essa posição que lhe atribuíram, passa a ser considerada uma mulher louca, desnaturada, entre outros desqualificativos.

Esses discursos acerca do *ser mulher* foram sofrendo transformações e se ressignificando ao longo da história a partir de suas rupturas e da constituição de novas instâncias enunciativas. E, embora os discursos tenham apreendido diferentes significados no decorrer do tempo e em diferentes épocas, todos eles têm em comum a violência de gênero contra as mulheres, perpetuada nas relações sociais e nas instituições. Por isso, para responder a essa pergunta, neste capítulo iremos percorrer um panorama histórico para refletir e compreender como as mulheres foram, ao longo dos séculos, perseguidas, apagadas, silenciadas e excluídas da história e da sociedade. Além disso, é imprescindível compreender os sistemas econômicos como dispositivos que constituíram condições de possibilidade para a constituição do ser mulher no âmbito social. Por isso, concomitantemente à história das mulheres, propomos apresentar um breve panorama dos sistemas político-econômicos da Europa Ocidental e do Brasil. E, de igual modo, precisamos refletir como elas resistiram à degradação social e sexual sofrida por séculos e como ainda resistem,

nos dias de hoje, quando as estruturas sociais machistas continuam tentando apagar o *ser mulher*.

2.1 A MULHER NA EUROPA OCIDENTAL

Para iniciar nossa reflexão, podemos citar alguns eventos marcados historicamente que relegaram as mulheres a uma posição de inferioridade na sociedade e suprimiram seus direitos sociais e políticos, além de excluí-las do registro histórico e impedi-las de fazer história. A caça às bruxas, por exemplo, é um grande marco na história da constituição do sistema patriarcal na sociedade e, conseqüentemente, da discriminação das mulheres pelas instituições sociais, principalmente, pela Igreja e pelo Estado. Entretanto, a perseguição às mulheres condenadas como bruxas, na Idade Média, se iniciou muito antes de serem consideradas como tal; deu início a partir da articulação dos movimentos heréticos entre os séculos XI e XIII. Os movimentos eram compostos por seitas hereges - como os Cátaros e os Valdenses¹ - que pregavam críticas aos dogmas da Igreja Católica e defendiam uma reinterpretação das ideias e das práticas tradicionais religiosas. Com seus fundamentos críticos ao Clero, as seitas concebiam a ideia de uma sociedade emancipatória e revolucionária em aspectos sociais, culturais, políticos e religiosos.

A heresia era o equivalente à “teologia da libertação” para o proletariado medieval. Selou um marco às demandas populares de renovação espiritual e justiça social, desafiando em seu apelo a uma verdade superior, tanto a Igreja quanto a autoridade secular. A heresia denunciou as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade Média, redefinia todos os aspectos da vida cotidiana (o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres), colocando a questão da emancipação em termos verdadeiramente universais (Federici, 2019, p. 70).

Devido à estruturação do pensamento herege que defendia a emancipação feminina na sociedade, as mulheres ocupavam uma posição social elevada no interior da revolução, igualando-se aos homens em direitos e atuação social. Para exemplificar, às mulheres atribuía-se o “direito de ministrar os sacramentos, de pregar, de batizar e até mesmo de alcançar ordens sacerdotais.” (Federici, 2019, p. 83). Aliás,

¹ Seitas hereges que desafiaram a autoridade e os dogmas da Igreja Católica durante a Idade Média. Os Cátaros e os Valdenses surgiram na Europa Ocidental, espalhando-se pela França, Itália, Alemanha, Espanha e Hungria.

essa importância que se dava ao papel da mulher na vida civil era um dos aspectos mais significativos do movimento herético, devido à grande desvalorização e marginalização da mulher na sociedade medieval. Esta, por sua vez, possuía fortes ideais cristãos e conservadores, os quais, como bem sabemos, têm suas raízes no patriarcado.

Por isso, a sociedade clériga recebeu essas ações revolucionárias como uma ameaça às suas doutrinas e como uma insubordinação social e política, instaurando a instituição mais repressiva da história, a Santa Inquisição, que articulou a erradicação em massa dos hereges. Homens e mulheres que participavam das seitas eram queimados nas fogueiras, enforcados e torturados. No entanto as mulheres, devido à intensa degradação social que sofreram com a dominação patriarcal na sociedade, foram brutalmente perseguidas, torturadas e assassinadas ao longo desse período. Precisamente, porque, a partir do século XIII até o século XV, a figura feminina foi associada a rituais e pactos com o demônio, momento que provocou o início da associação da bruxaria com os movimentos heréticos, deflagrando, assim, a caça às bruxas. Um conjunto de fatores sociais, políticos e religiosos marcaram acontecimentos que foram decisivos na transição da perseguição aos hereges a caças às bruxas ao longo de dois séculos. Além da demonização das mulheres, a bruxaria foi considerada um crime religioso praticado por mulheres, principalmente viúvas, independentes, camponesas pobres, trabalhadoras assalariadas, parteiras, curandeiras, idosas, entre outras. A caracterização das mulheres como demoníacas culminou na publicação do livro *Malleus Maleficarum*, um manual para os inquisidores identificarem as bruxas, acusando as mulheres “portadoras de desgraças” de cometerem infanticídios, abortos e feitiçarias para atrair sexualmente os homens². Podemos afirmar, então, que os princípios conservadores, tradicionais e patriarcalistas disseminados pela Igreja Católica corroboraram e legitimaram a perseguição às mulheres, intensificando a misoginia na sociedade medieval e expandindo a degradação social do sexo feminino até o século XVIII.

² "Colocadas às margens da sociedade, sem fonte de renda ou o amparo da figura masculina algumas mulheres recorriam a prostituição para poderem se manter. Entretanto, essa atitude foi interpretada a existência de um pacto diabólico, pois considerava-se haver a facilidade de arrancarem dinheiro dos homens, muitos deles chegavam a dizer terem sido vítimas de seus encantamentos. Mesmo quando não se envolvia a prostituição, mas relações sem o casamento, a sexualidade feminina era vista intimamente atrelada ao diabo." Oliveira, Karolaine. Caça às bruxas: a contribuição do capitalismo para o aumento da violência contra as mulheres. Revista Das Amazônias, Rio Branco, v. 4, n. 1, (jan-jul) 2021, p. 215-223

Para além de toda brutalidade sofrida pelas mulheres condenadas como bruxas na época medieval, é importante ressaltarmos não só a natureza social e religiosa envolvida nas perseguições, mas também a natureza e os interesses políticos do Estado no genocídio das mulheres. O movimento da caça às bruxas surgiu em um momento pré-capitalista que fortaleceu o sistema absolutista após a crise do feudalismo. O interesse político, nesse sentido, constituiu-se principalmente pela divisão sexual do trabalho, a partir da qual o Estado teria controle sobre os corpos das mulheres, de sua sexualidade e de sua reprodução. Isso porque, antes de serem condenadas como bruxas, ao longo dos movimentos heréticos, as mulheres tinham controle sobre sua reprodução sexual com o uso de contraceptivos e métodos abortivos, práticas que foram criminalizadas e demonizadas, posteriormente, durante o período da Inquisição. O Estado, portanto, oficializou a perseguição às mulheres consideradas bruxas como uma forma de controle social, mas só foi possível devido ao doutrinamento ideológico e aos recursos da Igreja Católica.

Se consideramos o contexto histórico no qual se produziu a caça às bruxas, o gênero e a classe das acusadas, bem como os efeitos da perseguição, podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura (Frederici, 2019, p. 305).

A caça às bruxas, sob essa perspectiva, foi um mecanismo de exercício do poder patriarcal atrelado à política e à religião para instaurar novos discursos sobre o *ser mulher*, primeiro demonizando-as como bruxas e, depois, investindo controle sobre seu corpo, seu trabalho, sua função social nos espaços públicos e privados e sobre seu poder de reprodução sexual. Mais tarde, após a longa onda de caça às bruxas, as mulheres sofreram indelével degradação e violência moral, sexual e social, sendo colocadas à margem da sociedade e sob controle dos homens e do Estado. Durante anos e a partir de inúmeras justificativas, as mulheres foram excluídas e proibidas de participarem da sociedade, da história e da ciência, embora tenham contribuído indiretamente - porque muitas tiveram suas ideias e estudos roubados - em diversas descobertas dos campos medicinais, por exemplo. Apesar disso, ainda assim fala-se muito em “pai” da medicina ou “pai” da física sem ao menos se questionar se alguma mulher foi também responsável por tais invenções. Sabemos a origem desse apagamento das mulheres na ciência e na história, pois, ao serem vistas e acusadas como bruxas, a estigmatização da figura feminina se estendeu por muitos

séculos marginalizando e desvalorizando seus conhecimentos e saberes.

Ainda na esteira patriarcal de exclusão social das mulheres, no século XVIII, ao longo da Revolução Francesa, período influenciado pelo movimento iluminista, as mulheres tiveram seus direitos no espaço público cerceados e foram impedidas de acessar a educação e a política. Nesse sentido, apesar de o Iluminismo ter desenvolvido suas ideias baseadas na tríade razão-liberdade-progresso, o paradigma de liberdade limitava-se aos homens, visto que as mulheres foram excluídas da vida pública para dedicarem-se, exclusivamente, à vida privada, na qual deveriam cuidar do lar e do marido. Além disso, podemos citar a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789), documento que assegurava os direitos “naturais e inerentes” ao homem, ou seja, direitos baseados em um determinismo biológico. Ao compreender a natureza do objetivo da declaração, alguns sentidos são produzidos a partir do não-dito, ou melhor, a partir da ausência dos direitos referentes às mulheres: a marginalização do *ser mulher* ao ter sua existência invisibilizada e silenciada.

Em contrapartida, mesmo com os ideais conservadores e patriarcais, fortemente enraizados na sociedade iluminista, foi articulado um movimento de resistência contra a alienação dos direitos das mulheres. Em resposta à declaração que promulgou os direitos dos homens e relegou a igualdade às mulheres, em uma tentativa de romper com os paradigmas culturais, políticos e sociais, Olympe de Gouges - pioneira do movimento feminista - desenvolveu a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã³. A proposta do documento elaborado pela feminista francesa era a emancipação da mulher na sociedade, visando a igualdade de direitos entre homens e mulheres, pois como aponta Escallier (2012, p. 229) “cheios de ideias inovadoras, os numerosos escritos de Olympe de Gouges constituem o húmus de uma nova Revolução: os movimentos feministas.” O eco do manifesto foi tão significativo que houve uma mudança no comportamento das mulheres à época, as quais saíram às ruas para protestar em favor de seus direitos sociais e políticos e contra a opressão que sofriam. No entanto, o movimento de resistência articulado por Olympe gerou muita revolta na sociedade iluminista, principalmente nos líderes da Revolução Francesa, que assassinaram a pioneira feminista guilhotinada, sob a justificativa de ela “ter esquecido as virtudes do seu sexo” e ter se tornado uma mulher “desnaturada”. Em outras palavras, ela reconheceu o movimento opressor e machista que

³ Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/54986>. Acesso em 20/04/2025

determinava quais espaços a mulher poderia acessar e qual papel social deveria ocupar e, dessa forma, estruturou um movimento coletivo de enfrentamento às desigualdades de gênero. A mulher “desnaturada”, portanto, é aquela que compreende como o sistema patriarcal domina os aspectos sociais, políticos e culturais da sociedade e se levanta contra ele; é aquela que não aceita a restrição de sua atuação social no âmbito familiar, materno e domiciliar.

Na esteira dos estudos discursivos foucaultianos, podemos pensar na política de vida e morte, ou seja, percebemos como a opressão se articulou contra a vida das mulheres colocando-as em um espaço de exclusão, invisibilidade e silenciamento a partir do que Foucault chama de “direito de morte e poder sobre a vida”, em que “o poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culmina com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (Foucault, 2007, p. 148).

Retomando o contexto histórico de caça às bruxas, antes, as mulheres condenadas como bruxas eram queimadas na fogueira como forma de combater os males femininos e propagar a exclusão das mulheres; mais tarde, entre os séculos XVIII e XIX, a mesma exclusão ocorreu ao considerar as mulheres como histéricas. No entanto, com a instalação de novos sistemas político-econômicos, como o capitalismo, também se instalaram novos mecanismos de controle, a fim de investir sobre a vida e constituir uma administração calculista sobre os corpos da população. Nesse sentido, sob um novo paradigma socioeconômico, instauraram-se novas prescrições sobre o *ser mulher* e quais as desqualificações e valorações sobre esse sexo deveriam ser atribuídas.

Com o surgimento de uma nova ciência médica, a Psiquiatria, a histeria foi um diagnóstico imposto às mulheres para se referir a uma série de comportamentos femininos caracterizados histéricos, como desejo sexual excessivo ou a ausência dele e, até mesmo, expressões emocionais consideradas exageradas. Ou seja, a produção de saber das práticas médicas reformulou o discurso sobre a sexualidade e, logo, sobre o corpo da mulher, produzindo novas formas de controle e articulando novas relações de poder. A partir da epidemia de diagnósticos de Histeria, foram prescritas normas sociais sobre a conduta das mulheres como forma de exercer o controle dos seus corpos, levando-os a uma domesticação. Além disso, a divisão sexual do trabalho, como já comentamos, também contribuiu reforçando a inferiorização das mulheres na sociedade, restringindo sua atuação ao espaço privado e à realização de

trabalhos domésticos, de cuidado do lar e dos filhos. Com isso, muitas normatizações acerca de *ser mulher* começaram a se constituir, estabelecendo normas sobre a conduta e o modo de existência considerado correto das mulheres.

Podemos examinar essa normatização do sexo da mulher ao resgatar a leitura do livro *A Mulher Delinquente: A Prostituta e a Mulher Normal* produzido, em 1893, por C. Lombroso e G. Ferrero. Os autores buscaram evidências baseadas em um determinismo biológico para condenar e tipificar as mulheres por meio de um discurso normativo. Com base em análises de traços biológicos femininos, como crânio, rostos e corpo, definiam a mulher prostituta e criminosa como degeneradas e anormais. Como também fazem um contraste com as características de uma mulher normal, a qual possui instinto materno e se limita às suas capacidades domésticas com passividade e submissão. Segundo os autores (Lombroso, Ferrero, 1983, p. 69), “maternity is therefore the characteristic of the female and of the woman. From it derives nearly all of her organic and psychic variability”⁴. Mas, a qualquer momento, essa mulher considerada normal poderia se tornar uma delinquente ao se desviar de seus papéis sociais, passando a considerar mulher como sinônimo de desordem. Dessa forma, ambos os tipos de mulheres foram tipificados como menos inteligentes e, por isso, relegadas a uma posição de inferioridade física, mental e moral em relação ao homem.

Após os estudos sobre as mulheres realizados pelos autores e corroborados pelos saberes médicos e psiquiátricos, o corpo feminino passou a ser associado à desordem, que seria um instinto intrínseco à natureza da mulher considerado, inclusive, uma anomalia e uma ameaça à ordem social. Isso contribuiu para a patologização da sexualidade da mulher, conferindo legitimidade aos diagnósticos de Histeria que muitas mulheres receberam.

Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado - qualificado e desqualificado - como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual, este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é a “mulher nervosa”, constitui a forma mais visível desta histerização (Foucault, 2007, p. 115).

⁴ A maternidade é, portanto, a característica da fêmea e da mulher. Dela deriva quase toda a sua variabilidade orgânica e psíquica. (tradução feita pela autora)

A construção social de ordem patriarcal-machista que designava o *ser mulher*, no final do século XIX e no início do século XX, submeteu o corpo da mulher à subordinação e à inferioridade por meio da articulação das relações de saber e de poder. Tendo em vista toda essa reformulação do discurso sobre as mulheres, podemos dizer que a histerização do corpo feminino foi articulada pelos saberes médicos e psiquiátricos com a finalidade de investir, sobre a vida, os efeitos do biopoder. De acordo com Foucault (2007, p. 152), a administração dos corpos, a gestão rigorosa da vida e a produção de corpos úteis e dóceis são mecanismos normatizadores do biopoder para o controle dos

(...) processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica⁵ da população.

Levando todo esse processo em consideração, ficam perceptíveis as articulações das relações de saber e de poder para engendrar a exclusão e subordinação das mulheres na sociedade, retirando-lhes o direito de acesso ao espaço público e restringindo o corpo feminino a espaços determinados pela construção social do machismo. Assim, um corpo que não é obediente, passivo e submisso é digno de revolta, violência e exclusão. Mas, nós sabemos que as mulheres históricas eram (e são), na verdade, mulheres que resistiram às opressões impostas por meio de restrições e degradações sociais. Digo “são”, porque a Histeria, apesar de não ser mais considerada uma patologia da natureza feminina, ainda é associada à loucura quando as mulheres questionam a designação de papéis de gênero, por exemplo, ou confrontam discursos machistas sobre seus corpos. Nesse sentido, assim como, muitas das vezes, somos vistas como “históricas”, podemos interpretar a Histeria não apenas como uma patologização da sexualidade da mulher, mas também (e, talvez, principalmente) como uma resposta às normatizações impostas ao gênero feminino. Comportamentos, expressões e modos de existir interpretados como loucura podem ser, na verdade, modos de resistir. Dessa forma, em vez de enxergarmos a histeria apenas como uma construção negativa, é possível compreendê-la também como uma forma de resistência às imposições. Nesse

⁵ Para Foucault (1997), a biopolítica é uma forma de exercício do poder que emerge a partir do século XVIII e que se concentra na gestão da vida da população. Diferentemente do poder que se utiliza de procedimentos disciplinares para tornar o sujeito dócil e útil, a biopolítica se caracteriza pela administração de processos biológicos como natalidade, mortalidade, saúde, higiene, sexualidade, alimentação etc.

sentido, Botton (2020, p. 1) afirma que “negar a Histeria como constitutiva do feminino é também reforçar a prescrição negativa de nossos modos de ser mulher”. Tendo isso em vista, é importante considerar a reapropriação do termo para poder dar um novo significado a ele; não mais com conotação negativa, mas como um símbolo de resistência das mulheres contra a tentativa de apagamento. Sob esse viés, Botton (2020, p. 1) propõe a “apropriação e ressignificação do termo, já não para excluir a Histeria do *ser mulher*, mas para ressignificá-la”. Por isso, *ser mulher histórica* deve ser sinônimo de resistência.

Nesse ponto da história, pudemos perceber que a exclusão das mulheres da vida social foi articulada pelos interesses políticos e econômicos das Instituições Sociais, como a Igreja e o Estado, que possuem fundamentos patriarcais. Por isso, é necessário pontuarmos que a estrutura patriarcalista moldou as sociedades de todo o mundo devido às grandes colonizações, realizadas, principalmente, por países europeus. Sabendo disso, a colonização portuguesa no Brasil será, a partir de agora, nosso ponto focal para compreender como o sistema patriarcal se disseminou para o continente sul-americano. Como sua colonização foi articulada pela Europa Ocidental, é certo afirmar que a condição de exclusão vivenciada pelas mulheres europeias se estendeu ao Brasil, mas também precisamos compreender como ocorreu a estruturação hierárquica de gênero do ponto de vista social, político e econômico na sociedade brasileira.

2.2. A POSIÇÃO SOCIAL DA MULHER NO BRASIL: PERCURSO HISTÓRICO, ECONÔMICO, POLÍTICO E SOCIAL

A formação social da mulher no Brasil foi constituída sob influência da estrutura econômica do país desde sua colonização, moldando a condição da mulher na sociedade por meio de fatores de classe, gênero e raça e lhe relegando lugares subalternos. Por isso, sabendo que a base econômica brasileira foi estruturada por fatores de sexo, além daqueles de classe e raça, é importante refletir como a formação capitalista, no Brasil, promoveu a exclusão das mulheres dos meios de produção que, inclusive, perdura até os dias de hoje. Por isso, devemos regressar ao período da colonização do Brasil por Portugal, o qual foi um marco histórico do século XVI. A

partir desse momento da história, podemos compreender o engendramento da política econômica-social brasileira que alienou a mulher da sociedade.

2.3. A VIDA DA MULHER NO BRASIL COLONIAL

A vinda dos portugueses instalou mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais para o lugar invadido, que foi colonizado não só pelos homens detentores dos meios de produção, mas também por suas famílias, compostas por mulheres e meninas que, mais tarde, se tornaram importantes figuras para a constituição da riqueza da elite. Além dos portugueses, como a mão de obra indígena não era considerada produtiva devido às resistências, foram trazidos para o Brasil, traficados do continente africano, homens e mulheres negros escravizados, pois eram considerados mercadorias “duráveis”. Foram essas pessoas, principalmente as mulheres negras, que possibilitaram a estruturação econômica colonial com a exploração de sua força de trabalho. Por isso, devemos fazer um questionamento importante para compreender a subalternização da mulher nessa sociedade capitalista que se formou por meio do sistema escravocrata-senhorial: qual foi a importância da vinda dessas mulheres para a formação da economia colonial no Brasil?

Para responder a essa pergunta, podemos resgatar a condição da mulher no Brasil Colonial, a qual foi formada a partir da relação de saber e de poder que articulou discursos que promoveram e perpetuaram a clivagem de gênero (que continua até hoje). Por meio de uma predeterminação biológica, constituíram-se as funções sociais, primeiramente, da mulher branca na colônia, a qual deveria cumprir com suas funções da essência feminina. Algumas dessas funções incluíam: gerenciamento do lar, garantindo o funcionamento das atividades realizadas pelos escravos e reforçando as hierarquias sociais estruturadas em uma base patriarcal e escravagista; dedicação à maternidade a fim de educar os filhos a partir de valores cristãos e patriarcais para manter a perpetuação da estrutura social patriarcalista e a reprodução sexual. Além dessas duas atuações sociais, a mulher branca ainda recebia mais uma determinação social: o casamento.

As mulheres brancas da época escravocrata apresentavam os requisitos fundamentais para submeter-se, sem contestação, ao poder do patriarca, aliando à ignorância uma imensa imaturidade. Casavam-se, via de regra, tão jovens que aos 20 anos eram praticamente consideradas solteironas. Era normal que aos 15 anos a mulher já estivesse casada e com um filho,

havendo muitas que se tornavam mães aos 13 anos. Educadas em ambiente rigorosamente patriarcal, essas meninas-mães escapavam ao domínio do pai para, com o casamento, caírem na esfera de domínio do marido (Saffioti, 2013, p. 241).

O casamento, na colônia, era muito importante para a consolidação política e econômica da sociedade brasileira capitalista que estava se formando, pois era uma forma de manutenção do poder para mantê-lo concentrado nas famílias donas dos meios de produção. Como a sociedade colonial se constituiu por meio das grandes propriedades rurais e da estrutura escravista, era necessário que a elite cuidasse do controle das terras e das relações de produção, que constituíam a principal fonte de riqueza. Para isso, um meio de perpetuação da hierarquia social eram os casamentos entre famílias detentoras do patrimônio, assim poderiam manter o poder econômico, social e político em funcionamento nas mãos da elite e impedir a ascensão de classes mais baixas. Além disso, para preservar o status social de poder e riqueza e garantir os interesses econômicos e políticos da família, o patriarca era quem tomava a decisão do casamento, ou seja, com quem a mulher se casaria. Por isso, a educação que a mulher recebia era direcionada sempre aos papéis de esposa e mãe para que a moral cristã e o valor patriarcal fossem passados para a próxima geração. Dentro dessa lógica capitalista de casamentos, apesar de as mulheres exercerem uma função importante - porém não reconhecida ou valorizada -, elas não recebiam o direito de herdar as terras, tornando-as dependentes e submissas ao se casarem com grandes proprietários.

Embora as mulheres brancas da elite colonial e esposas de senhores de engenho tenham tido uma importante atuação na manutenção e perpetuação da estrutura escravista e patriarcal e, logo, na formação da economia colonial, as mulheres negras escravizadas também foram fundamentais para a estrutura econômica brasileira. E, tendo em vista a condição de exploração a que essas mulheres eram submetidas, é importante destacarmos as camadas de preconceito que se sobrepõem nesse caso, pois além da questão de gênero e classe, também havia o marcador de raça que as submetiam a um processo de coisificação. Processo, inclusive, que precisamos enfatizar, já que é anterior à sua atuação na sociedade escravista, pois se inicia na mercantilização da sua mão de obra.

No regime escravagista pelo qual o modelo capitalista de produção foi implementado na colônia, o escravo era, ao mesmo tempo, força de trabalho e mercadoria, assim a exploração da pessoa escravizada foi estruturada para beneficiar

econômica e politicamente Portugal, que produziu suas riquezas a partir dessa lógica escravista. Dentro dessa estrutura, portanto, iniciou-se a coisificação dos negros. Mas colocamos em destaque a reificação da mulher negra, que desempenhava um papel também determinado pelo marcador de gênero além daquele de classe e raça. Em decorrência disso, a mulher negra escravizada foi explorada em diferentes frentes de trabalho e, ainda que tenha sofrido múltiplas formas de violência, o papel desempenhado por ela foi essencial para a formação da economia colonial brasileira e para a acumulação de riqueza do sistema escravocrata-senhorial. Algumas das funções exercidas por elas era o trabalho forçado nos latifúndios açucareiros, algodoeiros e cafeeiros, os quais constituíam a base da economia colonial; também desempenhavam trabalhos domésticos nas casas-grandes, sendo responsáveis pelas funções de cozinheiras, amas de leite e camareiras, mas sempre em posição de submissão à mulher branca que comandava a escravaria doméstica.

Além das funções relativas às relações de produção que a mulher negra estava sujeita a desempenhar, o papel sexual também lhe cabia, o qual, segundo Saffioti (2013, p. 236), era considerado uma “via de maior reificação” da mulher escravizada, visto que ela era usada como instrumento de satisfação do prazer sexual do senhor de engenho. As mulheres negras não tinham direitos sobre seus próprios corpos, eram consideradas propriedades dos senhores de escravos, por isso eram submetidas a violências sexuais sistemáticas tanto por seus senhores, quanto por outros homens brancos que constituíam a elite colonial. A exploração sexual como parte intrínseca desse sistema escravista se tornou um aspecto naturalizado da sociedade colonial, reforçando o poder patriarcal e racial e, conseqüentemente, perpetuando a subalternização feminina. Ainda segundo Saffioti (2013, p. 236):

Se, por um lado, a função da negra escrava, enquanto mero instrumento de prazer sexual de seu senhor, não indica que nesta relação tenham superado “nível primário e puramente animal do contato sexual”, por outro, o produto desta relação assume, na pessoa do mulato, a forma de um foco dinâmico de tensões sociais e culturais. A exigência da prestação de serviços sexuais, que o senhor fazia em relação à negra escrava, tornava-a, pois, simultaneamente, res e pessoa humana. Transfigurava-se, assim, em processo de coisificação o papel que lhe cabia enquanto pessoa, e em criatura humana a coisa (instrumento de trabalho).

Devido à exploração sexual sistemática das mulheres escravizadas, houve um grande impacto na economia da colônia, pois a reprodução forçada gerou uma garantia da “renovação” da mão de obra escrava e lucro para a elite branca dona dos meios de produção. Pensando a partir dessa perspectiva, podemos identificar um

paradoxo: ainda que as mulheres negras sofressem o processo de desumanização, eram essenciais para o funcionamento da economia colonial e do sistema escravista e para a continuidade da acumulação de riqueza da elite branca.

Nesse sentido, ainda que existisse uma divisão de castas em relação ao sexo determinada por razões de classe e raça, atribuindo às mulheres brancas e às negras papéis sociais muito díspares, a formação da economia brasileira não seria possível sem essa força de trabalho. Tanto as funções desempenhadas pelas mulheres da casa-grande, quanto aquelas exercidas pelas mulheres escravizadas, tiveram impacto no sistema político-econômico, mesmo que de forma indireta, já que a nenhuma delas era reservado o direito de participar da esfera pública da vida. Podemos dizer, ainda, que a mulher negra escravizada possuía um papel central na constituição do sistema econômico capitalista no Brasil, visto que sua força de trabalho na produção agrícola, no trabalho doméstico e, até mesmo, na reprodução forçada foi vital para que as engrenagens das relações de produção pudessem funcionar. E é importante mencionar que a ela não era reservado direito algum, nem sobre seu corpo nem sobre sua atuação no espaço público e privado, reforçando ainda mais sua marginalização.

Apesar disso, não podemos desprezar totalmente a atuação social da mulher branca para o funcionamento dessa cadeia capitalista, visto que a manutenção da elite e a perpetuação dos valores patriarcais e das hierarquias sociais garantiram o acúmulo e a concentração da riqueza da elite burguesa. Portanto, a presença feminina no espaço privado gerou uma influência indireta no espaço público, onde funcionavam as relações de poder que constituíram a economia, a qual só foi mantida pelo trabalho da mulher. Como afirma Saffioti (1984, p. 20), “ainda que não se possa afirmar que os trabalhos realizados no lar pela mulher sejam de natureza produtiva, são eles que garantem a produção cotidiana e a reprodução da mercadoria especial força de trabalho, única capaz de criar valor”.

2.4. NOVAS POLÍTICAS, MESMOS PRECONCEITOS

Essa condição a qual as mulheres eram submetidas permaneceu por muito tempo, pois, mesmo quando o Brasil conquistou sua Independência e se tornou uma monarquia, no século XIX (1822), não houve grandes transformações no cenário social, econômico e político. Pelo contrário, muitas características do Brasil Colonial se mantiveram durante o período imperial, como a economia escravista e o sistema

de exportação de produtos primários. Mesmo assim, ainda que as modificações econômicas e políticas não tenham sido significativas, com a vinda da família real para o Brasil, houve o crescimento da urbanização e do comércio interno e a instalação da administração pública que cuidava das leis nacionais. No entanto, o contexto político se manteve sob o domínio da elite rural, que garantiu a permanência das hierarquias sociais. Em 1824, a primeira Constituição brasileira foi estruturada, mas excluiu a maior parte da sociedade, visto que muitas pessoas não foram reconhecidas como cidadãos de direito. O direito ao voto, por exemplo, era concedido de acordo com a classe social, ou seja, somente à elite masculina era permitido o exercício da cidadania. Além disso, somente os meninos podiam ter acesso à educação formalizada desde o primário até a universidade; as meninas eram restritas aos ensinamentos de prendas domésticas, de costura e de bordado.

Portanto, a exclusão das mulheres persistiu no cenário social e político do século XIX, tanto das mulheres brancas, quanto das negras, mas especialmente desta última por razões de raça. No que se refere à posição social das mulheres brancas, apesar de participarem da elite da sociedade, também eram excluídas da esfera pública econômica e política. Entretanto, com a intensificação do processo de urbanização, “o ambiente da cidade propiciava mais contatos sociais nas festas, nas igrejas e no teatro. A família patriarcal perdia sua dimensão rígida, permitindo à mulher desenvolver certo desembaraço de atitudes” (Saffioti, 2013, p. 251). Embora tenha diminuído a rigidez patriarcal nas famílias burguesas, as mudanças em relação à mulher na sociedade brasileira aconteceram de forma lenta e restrita. Boa parte delas continuaram exercendo trabalhos informais e seguiram invisibilizadas social e politicamente, não tendo o direito à cidadania reconhecido devido ao sistema censitário que reconhecia somente a figura masculina das mais altas classes sociais como cidadão.

Mesmo com um novo cenário assolando as terras brasileiras e apesar da invisibilidade, as mulheres continuaram responsáveis, indiretamente, pela sustentação da economia com suas atuações informais nos bastidores, exercendo trabalhos como lavadeiras, costureiras, parteiras, operárias em fábricas e vendedoras ambulantes. Além disso, as mulheres negras continuaram sendo escravizadas como domésticas nas casas-grandes servindo às famílias da elite rural. Muitas delas, exercendo trabalhos informais, puderam pagar pela alforria e se tornaram mulheres livres, mas ainda muito marginalizadas. A partir desse contexto, podemos perceber o

sistema de opressão patriarcal que desvalorizava (e ainda desvaloriza) as mulheres negras e pobres e, ao mesmo tempo, o movimento de resistência dessa população que desejava fazer parte da esfera pública da sociedade.

Além de todo esse contexto em que as mulheres negras e brancas estavam inseridas no Brasil Imperial, precisamos falar sobre a visibilidade que tomou a sexualidade da mulher no século XIX. Junto com a Família Real, instalaram-se, no país, outras instituições, como escola, bancos, biblioteca e hospitais, por isso muitos saberes foram importados da Europa Ocidental. De igual modo, muitos discursos médicos articulados por relações de poder da Igreja Católica começaram a circular pela sociedade imperial, a fim de administrar a saúde da população. Entre outras intervenções, a sexualidade da mulher era de interesse da medicina para a administração, controle e domínio do corpo da mulher a partir dos saberes médicos, determinando os espaços ocupados por esses corpos como estratégia, inclusive, de vigilância. Portanto, como forma de regulação desses corpos, normas de condutas morais foram impostas às mulheres: a elas foi reservado o espaço privado do lar e o casamento, pois foram incorporados valores e comportamentos que seriam adequados ao seu sexo. Mãe, dona de casa, esposa, mulher afetuosa, mas com ausência de desejos sexuais são idiosincrasias que refletem o caráter normativo do novo paradigma do *ser-mulher* no século XIX.

Frágil, soberana, abnegada e vigilante, um novo modelo normativo de mulher, elaborado desde meados do século XIX, prega novas formas de comportamento e de etiqueta, inicialmente, às moças das famílias mais abastadas e paulatinamente às das classes trabalhadoras, exaltando as virtudes burguesas da laboriosidade, da castidade e do esforço individual. Por caminhos sofisticados e sinuosos se forja uma representação simbólica da mulher, a esposa-mãe-dona-de-casa, afetiva mas assexuada, no momento mesmo em que as novas exigências da crescente urbanização e do desenvolvimento comercial e industrial que ocorrem nos principais centros do país solicitam sua presença no espaço público das ruas, das praças, dos acontecimentos da vida social, nos teatros, cafés, e exigem sua participação ativa no mundo do trabalho (Rago, 1985, p. 62).

E quando essas normas de comportamento não eram seguidas, as mulheres eram consideradas desviantes, ou como preferimos chamar, dissidentes. Eram apenas mulheres que não se deixavam ser enclausuradas em uma rede de regras e etiquetas sobre qual deveria ser o comportamento ideal do sexo feminino. Mas para a medicina, que tinha seu discurso legitimado pela Igreja Católica, eram mulheres consideradas rebeldes, desobedientes, insubordinadas, pecadoras e histéricas.

E, nesse ponto da escrita, retomamos o assunto da histerização das mulheres, que não ocorreu somente na Europa Ocidental, mas também no Brasil, pois muitos dos saberes e práticas foram importados de lá quando o império real se instaurou em terras brasileiras. Nesse contexto, o ato de resistência dessas mulheres dissidentes era considerado insubordinação e um desvio moral de comportamento. Como forma de invalidá-las, foram constituídos novos discursos médicos sobre o sexo feminino a fim de segregar as mulheres normais e desviantes, pesando sobre os ombros desta última “o anátema do pecado, o sentimento de culpa diante do abandono do lar, dos filhos carentes, do marido extenuado pelas longas horas de trabalho” (Rago, 1985, p. 63). Além disso, muitas dessas mulheres, sob a tutela do pai ou do marido, consideradas histéricas, eram internadas em hospitais psiquiátricos como forma de controle social e regulação espacial dos corpos femininos.

Mesmo com as mulheres se mostrando insatisfeitas com a discriminação que sofriam ao deixar o espaço doméstico com o desejo de fazer parte do espaço público, assim como os homens, elas continuavam sendo alvo de marginalização e com a validação de muitos discursos misóginos, como aqueles produzidos por Cesare Lombroso, sobre o qual já comentamos anteriormente. As mudanças na condição das mulheres, então, permaneceram lentas, e o movimento de resistência que se formava entre as mulheres na sociedade possibilitava conquistas paulatinamente. Uma das conquistas que podemos citar foi articulada pela educadora e escritora Nísia Floresta, considerada a primeira feminista, no Brasil, quem articulou a resistência que defendia a emancipação das mulheres por meio da educação formal. As mulheres, na sociedade imperial, tinham seus papéis restritos ao espaço doméstico, logo a educação que recebiam era direcionada para que aprendessem sobre os cuidados da família e dos filhos, o casamento e a mulher ideal na sociedade, uma dama. O ensino das ciências, inclusive, era oferecido somente aos meninos para que aprendessem seu papel na sociedade enquanto um homem.

Portanto, quando a feminista começou a propagar discursos que defendiam que a mulher também deveria receber o direito de estudar sobre as ciências, a sociedade imperial e patriarcal não ficou satisfeita. Para a parcela social que comandava o Império, a mulher deveria ficar restrita à esfera privada, e o homem quem deveria ser responsável pela administração das esferas pública e privada. Como afirma Andrade (1999, p. 140), “a educação durante a monarquia estava ligada ao desempenho dos papéis sociais”, portanto a divisão do trabalho era determinada pelo

sexo. Nesse contexto, acreditava-se que não era necessário que a mulher estudasse as mesmas disciplinas que homens, mas somente aquelas relativas ao ambiente doméstico, já que ambos exerciam funções sociais diferentes.

Apesar da tentativa de promover um *apathoid* de gênero e contrariando a lógica conservadora do Império, Nísia Floresta Brasileira Augusta fundou, em 1838, o Colégio Augusta, incluindo no currículo disciplinas que, até então, somente os meninos podiam ter acesso, como: Filosofia, Gramática, História, Línguas Estrangeiras, Geografia, Matemática e Ciência Naturais. Havia certa resistência pela sociedade patriarcal devido à divisão sexual dos papéis que homens e mulheres exerciam, mas, ao inserir as mulheres nesse âmbito de educação, a educadora feminista rompeu com o modo passivo e submisso pelo qual as mulheres eram enxergadas. Ao oportunizar o ensino a elas, abriram-se possibilidades de participação da vida intelectual e política da sociedade e deu-se o pontapé inicial para que uma nova consciência acerca da formação social da mulher pudesse se formar.

Aliás, esta foi a sua principal bandeira por toda a vida: a busca pela igualdade de oportunidades no campo educacional para as mulheres. A falta de uma educação formal era vista por Nísia como a fonte dos males e a grande responsável pela discriminação da mulher, uma vez que, somente em 1827, a primeira legislação, que tocava no assunto da educação feminina, havia sido promulgada (Karawejczyk, 2010, p. 116).

Nísia acreditava que a educação seria a mola propulsora para a emancipação feminina na sociedade, a fim de conquistar para as mulheres o reconhecimento da cidadania e, conseqüentemente, os direitos sociais, políticos e civis, além da igualdade de gênero. A feminista rompeu com muitos ideais conservadores e patriarcais da sociedade imperial para mostrar que as mulheres podem e devem ocupar espaços públicos, já que possuem a capacidade intelectual para tal; o que lhes faltava, na verdade, era a oportunidade. Nas palavras da própria escritora, em seu livro *Direito das Mulheres e Injustiça dos Homens*:

Por que a ciência nos é inútil? Porque somos excluídas dos cargos públicos; e por que somos excluídas dos cargos públicos? Porque não temos ciência [...] Eu digo mais, não há ciência, nem cargo público no Estado, que as mulheres não sejam naturalmente próprias a preenchê-los tanto quanto os homens (Floresta, 1989, p. 52; 73).

A fundação do Colégio Augusta possibilitou algumas melhorias na condição da mulher e permitiu que esse grupo social pudesse reivindicar direitos e ascender de forma gradual e morosa. Entretanto, devido ao racismo ainda fortemente enraizado socialmente, a condição da mulher negra, mesmo com a abolição, não sofreu grandes

mudanças, assim como as mulheres brancas da elite, que puderam sentir os impactos de forma mais imediata. Embora ainda houvesse a divisão social baseada em classe, sexo e raça, o movimento feminino ganhou mais visibilidade no fim do século XIX e no início do século XX, o que permitiu algumas mudanças em relação à vida pública da mulher.

Assim, a contribuição de Nísia Floresta deve ser exaltada nesta que foi a primeira das reivindicações femininas: a educação igualitária entre homens e mulheres. Apesar de sua conquista ainda ter demorado algumas décadas para acontecer no Brasil, considero que foi através de seu embate que a questão da emancipação feminina pode ser cada vez mais debatida, compreendida e apreendida pelas brasileiras. Levando a novas reivindicações, tais como o direito de participar de forma ativa da vida pública do País e até o direito de votar (Karawejczyk, 2010, p. 122).

2.5. A FORMAÇÃO DA RESISTÊNCIA FEMININA NA POLÍTICA BRASILEIRA

Em 1889, houve a queda do poder monárquico e o surgimento da República Federalista. Com a chegada da República, a primeira mudança mais significativa que podemos apontar é a abolição da escravatura, com a qual homens e mulheres negros, antes escravizados, se tornaram pessoas livres. Entretanto, mesmo com a liberdade conquistada, as mulheres negras ainda eram relegadas a um espaço de exclusão da sociedade enquanto cidadãs, igualando-se, em questão de gênero, à mulher branca, que também não recebia direitos econômicos e políticos. Segundo Saffioti, a mulher branca, nesse novo contexto, sofreu uma recensão em relação ao homem negro, que passou a ter mais direitos que as mulheres, sendo incluído nos direitos políticos como os homens brancos; a mulher, então, em razão de seu sexo, era excluída do direito de votar.

Importante salientar que, ainda que se tentasse colocar a negra no mesmo nível que a branca, as mulheres negras continuaram sendo ainda mais marginalizadas socialmente em razão da sua cor⁶. Tendo isso em vista, os trabalhos aos quais eram submetidas eram aqueles considerados desqualificados, como lavadeiras,

⁶ Não só nesta época. Infelizmente, a mulher negra ainda sofre muitos preconceitos. De acordo com Gonzalez (2020, p. 154): “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” — tornou-se uma síntese privilegiada de como a mulher negra é vista na sociedade brasileira: como um corpo que trabalha, e que é super explorado economicamente, ela é uma faxineira, cozinheira, lavadeira etc. que faz o “trabalho pesado” das famílias de que é empregada; como um corpo que gera prazer e que é super explorado sexualmente, ela é a mulata dos desfiles de Carnaval para turistas, de filmes pornográficos etc., cuja sensualidade é incluída na categoria do “erótico-exótico”.

vendedoras, doceiras, domésticas, cozinheiras e prostitutas, entre outros. Sob essa perspectiva, podemos perceber um paradoxo em relação à condição da mulher na sociedade, pois por mais que as mulheres não fossem reconhecidas como cidadãs ativas na sociedade econômica e política e não recebessem direitos como homens, tinham muitos deveres a serem cumpridos e eram cobradas diariamente.

Após a abolição do sistema escravista e com o início da industrialização na sociedade brasileira, a mão de obra teve de ser substituída. Para isso, muitos imigrantes foram incentivados a virem para o Brasil ocupar postos de trabalho em indústrias, já que seus países não estavam oferecendo boas condições de vida. Nesse sentido, a maior parte dos trabalhadores que integraram o fabril brasileiro foram imigrantes, mulheres e crianças, pois sua mão de obra era considerada mais barata por ser desqualificada. Logo, a exploração com essa classe trabalhadora era mais acentuada: exerciam longas e exaustivas jornadas de trabalho, recebiam salários baixíssimos, eram desqualificadas intelectualmente, sofriam assédio sexual e moral, entre outras situações de exploração e opressão. Visto que não tinham direitos trabalhistas, eram muitos os obstáculos que as mulheres enfrentavam para se consolidar no ambiente de trabalho que era comandado predominantemente por homens, ou seja, um ambiente de discriminação e exploração.

(...) o aumento da participação das mulheres no mercado de trabalho está mais vinculado à expansão de atividades 'femininas' do que ao acesso a atividades 'masculinas'; as discriminações vertical e horizontal dos mercados de trabalho se reproduzem; a brecha salarial não foi reduzida (é maior quanto maior o nível de instrução); a taxa de desemprego feminina continua sendo superior à dos homens; e aumenta a presença de mulheres nas ocupações mais precárias (Yannoulas, 2002, p. 28).

Mesmo com todas essas adversidades, as mulheres tiveram uma vasta atuação como tecelãs e costureiras no ramo das indústrias têxteis, compondo a maior parte da força de trabalho. A mão de obra era composta por crianças, mulheres pobres e imigrantes europeias que precisavam exercer trabalho remunerado para contribuir com a economia doméstica. Segundo Rago (2004, p. 486)

em 1901, um dos primeiros levantamentos sobre a situação da indústria no estado de São Paulo constata que as mulheres representavam cerca de 49,95% do operariado têxtil, enquanto as crianças respondiam por 22,79%. Em outras palavras, 72,74% dos trabalhadores têxteis eram mulheres e crianças.

No entanto, no início do século XX, novos moldes urbanos e modernos predominavam sobre a sociedade brasileira em decorrência da intensificação da

industrialização, institucionalizando novos paradigmas em relação aos moldes familiares e femininos. Nessa perspectiva, houve uma flexibilização do modelo familiar, o qual não se limitaria mais aos interesses da família e do patriarca, expandindo para a vontade individual, como por exemplo o fato de as mulheres terem o direito de escolher com quem se casariam. Em contrapartida, o sistema patriarcal pelo qual a sociedade se organizava, sustentando a divisão sexual de homens e mulheres, continuava a perpetuar discursos que se referiam à normatização do ser mulher. Acompanhando o novo paradigma familiar, surgiu também um novo paradigma de como a mulher deveria se comportar na sociedade, ficando estritamente restringida ao espaço do lar, o qual deveria ser exclusivamente provido pelo homem. No entanto, como a estrutura do sistema capitalista brasileiro é assentada em uma base periférica, que produz desigualdades sociais, esses valores não foram adotados por todos os núcleos familiares, visto que não puderam se encaixar nesse modelo burguês de existência. Mesmo assim, esse modo de funcionamento e estruturação familiar - acessível somente às classes burguesas - tornou-se um parâmetro do que seria a família ideal.

Esses valores, contudo, não adquiriram a mesma importância na vida de todos os brasileiros e suas famílias. Nem todos quiseram ou puderam adaptar-se aos modos burgueses. Em uma sociedade profundamente diversa e desigual, hierarquizada a partir de elementos socioeconômicos e étnicos (com base, sobretudo, na “cor de pele” - herança do escravismo), não é de espantar que, ao se comparar famílias de áreas mais urbanizadas com as de áreas predominantemente rurais, as compostas por negros, brancos ou mestiços, as imigrantes e as locais, as ricas e as pobres, houvesse grandes diferenças (Scott, 2012, p. 17-18).

Embora nem todos os núcleos familiares tenham adotado o novo parâmetro, após o novo modelo de família ser instituído socialmente, diminuiu consideravelmente a participação das mulheres no mercado de trabalho. Houve essa queda devido à substituição da mão de obra feminina pela masculina na sociedade brasileira, deixando as mulheres alijadas de seus postos de trabalho nas fábricas.

De acordo com Scott (2012, p. 18), após o primeiro recenseamento, em 1872, “as mulheres constituíam 76% da força de trabalho nas fábricas; já em 1950 somavam pouco mais de 20%.” Naquelas famílias em que as mulheres pobres continuaram exercendo atividade remunerada para poder garantir a sobrevivência econômica de sua família, submeteram-se a jornadas duplas de trabalho: o trabalho remunerado e o doméstico, invisibilizado e não remunerado. E, ainda que essas mulheres pobres saíssem de casa para trabalhar devido à real necessidade de sobrevivência, eram

consideradas, pelos médicos e higienistas, ameaças à moralidade e à honra da mulher na sociedade, pois sua atuação no espaço público poderia fazê-la perder sua natureza feminina e levaria à destruição da família.

A mulher operária, vinda de uma parte empobrecida da população, era descrita como ignorante, passiva, submissa e incapaz, além de ser associada a um estigma de degradação moral (Rago, 2004). Esse discurso era articulado pela elite burguesa comandada por homens brancos para fortalecer a determinação do comportamento moralista e do espaço doméstico atribuído à mulher, para mantê-la na esfera privada da sociedade e atender aos interesses da burguesia.

Tendo em vista a forma degradante a qual as mulheres operárias e do lar foram submetidas, em 1910 ocorreu a primeira organização de luta política feminina, no Brasil, para reivindicar os direitos trabalhistas, políticos, sociais e civis das mulheres, que ficou conhecida amplamente como movimento das sufragistas⁷. Nos períodos anteriores da história do Brasil, os quais comentamos neste capítulo, já se formava o pensamento feminista a partir de questionamentos em relação à organização social baseada na divisão dos sexos introduzidos por Nísia Floresta com o Colégio Augusto e pelas mulheres politizadas e educadas pela instituição. Mas o movimento sufragista teve mais visibilidade e foi estruturado somente a partir da década de 1910, quando as mulheres se organizaram estratégica e politicamente na luta por seus direitos com a fundação do Partido Republicano Feminino (PRF) por Leolinda de Figueiredo Dalto⁸, que lutava pelos direitos das mulheres e dos indígenas. Segundo a própria indigenista, o PRF foi fundado para “antes de tudo, dar à mulher, um lugar melhor na sociedade, como elemento de progresso, libertando-a tanto quanto possível, da

⁷ O movimento sufragista teve início no fim do século XIX, na Inglaterra e nos Estados Unidos, liderado por mulheres que reivindicavam o direito ao voto como forma de inclusão no espaço público e na política. As mobilizações organizadas internacionalmente influenciaram os debates no Brasil acerca da condição da mulher e os espaços ocupados por ela, impulsionando a atuação de mulheres como Leolinda de Figueiredo Dalto e Bertha Lutz e a criação de organizações feministas voltadas para a luta por direitos políticos. Como afirma Schumacher e Brazil (2000, p. 130), “as ideias feministas e sufragistas circulavam no Brasil desde o século XIX, impulsionadas por publicações estrangeiras e pelo contato com os movimentos europeus e norte-americanos”. SCHUMACHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

⁸ Leolinda de Figueiredo Dalto, nascida na Bahia, em 1859, foi uma educadora, militante feminista, indigenista brasileira, diretora da Escola de Ciências, Artes e Profissões Orsina da Fonseca, no Rio de Janeiro, e pioneira na luta pelos direitos políticos das mulheres com a criação do Partido Republicano Feminino (PRF) como forma de protestar contra o pedido negado de alistamento eleitoral em 1891 (Schumacher, 2000)

escravidão e da situação de inferioridade em que vivia” (*A Noite*, 03/08/1934, *apud* Karawejczyk, 2013).

Além de iniciativas pessoais e isoladas de algumas mulheres feitas no intuito de se alistarem para participar do pleito eleitoral, tudo leva a crer que não houve nenhuma manifestação coletiva nesse sentido até a década de 1910, data em que surge o que se pode identificar como a primeira forma organizada de reivindicar os direitos da mulher no Brasil de que se tem notícia até o momento, o Partido Republicano Feminino (PRF) (Karawejczyk, 2013, P. 125).

Para a reivindicação dos direitos, Daltro organizou um grupo de mulheres que se reuniu na Sede do Congresso Nacional, no Rio de Janeiro, onde entregaram uma petição que reivindicava o direito ao voto feminino e o direito de serem votadas, pois, como cidadãs e contribuintes, elas deveriam ter o direito de ser incluídas no processo político brasileiro. A articulação de Daltro foi um marco simbólico e uma importante ferramenta de conquista da emancipação política, social, cultural e econômica das mulheres e do reconhecimento de seus direitos à cidadania. Apesar de não ter sido uma grande movimentação de mulheres como em outros países, a ação teve impacto político e midiático, pois chamou a atenção para a pauta das sufragistas. Entretanto, o protesto não agradou a sociedade conservadora e preconceituosa da época, composta pela elite, que teceu comentários desvalorizando a figura que Leolinda representava para a luta das mulheres.

Mesmo assim, o PRF representou uma ruptura nas estruturas patriarcais que ditava a exclusão das mulheres do espaço público e a permanência no privado com base em um determinismo biológico. Além disso, o partido de Daltro atuou como resistência ao pensamento da época disseminando material intelectual sobre o feminismo como forma de integrar esse ideal na sociedade. Para isso, artigos, palestras e conferências eram realizados a fim de perpetuar a luta das mulheres que pretendiam não somente o direito ao voto, mas também a emancipação para se tornarem cidadãs legítimas e independentes.

Esse pequeno partido merece atenção especial pela ruptura que representou. Se não por outra característica, simplesmente pelo fato de ser um partido político composto por pessoas que não tinham direitos políticos, cuja atuação, portanto, teria de ocorrer fora da ordem estabelecida. Devemos ter presente que um partido político é a organização de um grupo de pessoas que propõe à sociedade um programa para chegar ao governo por meio de eleições. Daí ser muito significativa a estratégia das mulheres não-detentoras de direitos políticos de criar um partido e, dessa forma, se colocarem em uma arena onde suas manifestações eram consideradas ilegítimas por não serem cidadãs dotadas de direitos (Pinto, 2003, p. 18).

Os esforços de Leolinda Daltro e do grupo de mulheres que liderava, por mais que não tenham tido apoio institucional, causaram grandes impactos, pois possibilitou que outras mulheres integrassem o movimento, como Bertha Lutz, que, a partir da década de 1920, passou a liderar as sufragistas com o apoio das instituições, como o governador Juvenal Lamartine, que “foi um forte aliado de Bertha Lutz (...) e no Congresso Nacional Lamartine foi virtualmente o representante dos interesses da federação (...)” (Pinto, 2003, p. 24). A ativista feminista fundou a Liga para Emancipação Intelectual da Mulher (LEIM), que visava promover acesso à educação formal e superior às mulheres como forma de emancipá-las intelectualmente e permitir que participassem da vida pública assim como os homens. A Liga era uma maneira de conscientização acerca da emancipação feminina, por isso promovia palestras e debates.

Essa entidade funcionaria como um grupo de estudos, diferentemente das Associações Cristãs e outras entidades voltadas para a filantropia que, segundo Maria Lacerda de Moura, nunca resolveria os problemas básicos das mulheres. Era preciso que as mulheres recebessem “uma educação racional” que as levassem à “sua perfeita emancipação intelectual” (Soibet, 2012, p. 222).

Conforme a necessidade de ações mais concretas foi aumentando, houve um período de transição em que a LEIM se transformou na Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF). Ao sofrer essa transformação, em 1922, mudou seu foco para a atuação política, jurídica e institucional e, conseqüentemente, sua atuação se concentrou em representar e ampliar a luta por direitos ao voto, à educação, ao trabalho digno, entre outras reivindicações. A fundação da FBPF foi significativa para o movimento sufragista, sendo considerada “a mais importante e conhecida organização em defesa dos direitos da mulher no período” (Pinto, 2003, p. 23), pois foi a partir dela que a conquista do voto para as mulheres se tornou uma realidade. Depois de muita pressão popular, debates e congressos feministas, publicação de artigos e manifestos nos jornais e participação em eventos internacionais sobre os direitos das mulheres, o sufrágio feminino foi conquistado em 1932, quando o Código Eleitoral reconheceu a mulher como cidadã, a qual deveria ser detentora do direito de votar e ser votada (Pinto, 2003). No entanto, somente em 1934 a nova legislação foi incluída na Constituição.

O sufrágio foi uma conquista significativa para a luta pelos direitos das mulheres no Brasil e possibilitou conquistas futuras. Apesar disso, é importante assinalarmos

que o Código de 1932 não promoveu igualdade política de gênero, visto que ainda havia restrições para o voto feminino, o qual se estendia somente às mulheres que não exerciam profissão lucrativa. Para os homens até 60 anos, o voto era obrigatório, mas para as mulheres acima de 21 anos, o voto era voluntário. Além disso, para que a mulher pudesse votar era necessária a autorização do patriarca da família, do marido - conforme o Código Civil de 1916 que ratificou o *status* civil da mulher casada como civilmente incapaz (Scott, 2012, p. 23). Nesse contexto, podemos perceber que as condições para que a mulher pudesse exercer o direito da cidadania constituía-se como uma discriminação política velada, restringindo a participação efetiva das cidadãs no processo eleitoral.

Não há dúvidas de que há uma mudança com a promulgação do Código Eleitoral; mulheres passaram a ter o direito de votar a partir de 1932. Contudo, a inovação é menor do que normalmente apregoada, uma vez que, de fato, o exercício do direito à participação política feminina permaneceu nas mãos dos maridos (Limongi; Oliveira; Schmitt, 2019, p. 4).

Podemos entender a construção da cidadania feminina com a entrada na política como um momento paradoxal, pois mesmo com a garantia de alguns direitos, as restrições ainda existentes perpetuavam a desigualdade de gênero. Ainda, de alguma forma, impedia o progresso constante da luta política das mulheres, já que não havia o incentivo da participação feminina no processo eleitoral.

Quando o direito ao voto é confirmado, restou a muitos a tentativa de convencimento das mulheres em não exercê-lo, em recusar a “perfidia” oferecida. [...] O princípio formal da igualdade entre os sexos, proclamado no preâmbulo da Constituição de 1934, pôde conviver com um Código Civil que institucionalizava a desigualdade entre homens e mulheres, explicitando o paradoxo da construção da cidadania feminina no Brasil. (Colling, 2017, p. 19)

Apesar das tentativas de impedimento da participação feminina na política, em 1934, a primeira mulher parlamentar, Carlota de Queirós, tomou posse de seu cargo como Deputada Federal. Além dela, outras mulheres também começaram a ocupar espaços públicos na política: Joanna da Rocha Santos foi eleita a primeira prefeita da cidade de São João dos Patos, no Maranhão; e Antonietta de Barros foi a primeira mulher negra eleita deputada estadual no estado de Santa Catarina (Schumacher, 2000).

Os movimentos feministas organizados pelas mulheres como Bertha Lutz, Leolinda Daltro e Nísia Floresta, das quais citamos neste capítulo, foram essenciais para a mobilização da luta pelos direitos das mulheres e para a posterior conquista do reconhecimento da mulher como cidadã de direitos. E vale refletir que sem essa

movimentação o resultado poderia ter sido diferente. No entanto, quando as organizações estavam em seu momento de maior efervescência e se preparando para a reivindicação de novos direitos, impôs-se o golpe de 1937. Com a instauração do Estado Novo, em 1937, por Getúlio Vargas, houve a suspensão das atividades democráticas, a extinção dos partidos políticos e a implementação de um sistema nacionalista conservador. O novo regime antidemocrático provocou mudanças ideológicas e afetou parte das conquistas das mulheres, visto que os movimentos feministas perderam os espaços nos debates públicos e voltaram a ressoar os discursos da mulher como mãe, esposa e do lar.

Em 1936, Bertha Lutz, que ficara como suplente na eleição para a Constituinte, assume a cadeira de um deputado que havia morrido e, no mesmo ano, a federação promove o III Congresso Nacional Feminista. Constavam da pauta, naquele ano, projetos para pressionar o Legislativo a aumentar os direitos das mulheres, mas o golpe de 1937 calou toda a movimentação. A FBPF não foi extinta, mas perdeu completamente seu espaço. Mesmo depois da redemocratização, em 1945, não teve mais expressão no cenário brasileiro (Pinto, 2003, p. 28).

Embora a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF) tenha perdido seu espaço nos debates na sociedade, as mulheres continuaram a lutar por seus direitos. No início da redemocratização, em 1946, uma importante conquista a ser pontuada foi o sufrágio universal, que excluiu as restrições e colocou como obrigatoriedade o exercício do voto tanto para os homens quanto para as mulheres, ou seja, foi implementada a igualdade de gênero política perante a lei. Entretanto, Limongi, Oliveira e Schmitt (2019, p. 8) constroem uma crítica em relação à Assembleia Constituinte que ratificou a obrigatoriedade do voto feminino em 1946.

Na Assembleia Constituinte de 1946, desta feita sem a presença de uma única mulher, repetiu-se a mesma fórmula. Talvez, no entanto, o mais correto seja dizer que a fórmula foi aperfeiçoada, posto que, a distinção foi retirada do texto constitucional que, ademais, aparenta não deixar brechas para a discriminação. O Artigo 133 prevê que “o alistamento e o voto são obrigatórios para os brasileiros de ambos os sexos, salvo as exceções previstas em lei”. Somente um rábula atilado poderia se dar conta de que a restrição ao voto feminino estaria entre as ‘exceções’ que a lei poderia prever. Os constituintes, contudo, sabiam (ou deveriam saber) que as mulheres sem renda própria constavam das exceções previstas na Lei Agamenon, editada em 1945, para regular a eleição que os elegera. A fórmula foi preservada no Código Eleitoral de 1950 que, em seu Artigo 4º, eximiu da obrigatoriedade de se alistar os inválidos, os maiores de 70 anos e as mulheres que não exercessem funções remuneradas

A lei previa que o voto era obrigatório para ambos os sexos, mas com exceções para as mulheres conforme a Lei Agamenon de 1945, que limitava a participação política feminina às mulheres que possuíam renda própria. No entanto, segundo

Saffioti (2013, p. 337 -338), as mulheres representavam, “em 1940, 15,9% em relação ao total da força de trabalho efetiva da nação (...) caindo sua participação nas atividades diretamente econômicas para 14,7% em relação ao total de trabalhadores em 1950”. Além disso, em 1955, as mulheres representavam 28,21% do total de 51,65% da população analfabeta (Saffioti, 2013).

Esses dados nos permitem concluir, novamente, o paradoxo existente em relação aos direitos concedidos às mulheres, os quais velavam os preconceitos e a discriminação que havia contra a mulher. Nesse sentido, podemos perceber como a exclusão das mulheres na política continuou a ser perpetuada tanto pelas práticas sociais quanto discursivas, mesmo após terem a cidadania reconhecida.

Assim continuou por tempos, até 1962, quando entrou em vigor o Estatuto da Mulher Casada, que passou a não considerar mais a mulher casada como indivíduo civilmente incapaz. Esse fato foi muito significativo na luta feminista, principalmente porque a conquista da autonomia jurídica para a mulher é importante para dar continuidade à conquista de outros direitos fundamentais. Mas ainda há uma longa jornada na reivindicação por igualdade de gênero, visto que alguns acontecimentos posteriores se tornaram um empecilho, como este que trataremos em seguida.

Embora as mulheres tivessem conquistado alguns direitos importantes, o pensamento conservador a respeito dos papéis de gênero continuava circulando socialmente e se intensificou com a instauração da ditadura militar em 1964. Tendo em vista os aspectos ideológicos e políticos do regime ditatorial, a propagação de um discurso conservador e tradicional sobre a família, reforçam a ideia de que a mulher deveria ocupar o lugar de mãe, esposa e educadora. Além disso, o ser mulher acabou sendo associado à figura maternal que deveria ensinar os bons costumes e salvaguardar a moral, passando a ser vista como o pilar contra a ameaça comunista. Nesse contexto ditatorial, a vida do sujeito mulher passou a ser ainda mais regulamentada e vigiada para que os imperativos morais conservadores fossem assegurados.

(...) a regulamentação da vida e a administração dos corpos foram articulações essenciais da biopolítica para moldar a subjetividade e para a produção de sujeitos úteis e produtivos com uma conduta dócil conforme os imperativos ditatoriais. E como não poderia deixar de acontecer, uma vez que à mulher já não era destinado nenhum tipo de consideração, houve uma grande regulamentação moral da vida do sujeito mulher, da sua sexualidade e do conceito de família, o qual, segundo a política social e moral, deveria ser tradicional e conservadora (Redondo; Machado, 2025, p. 19).

Apesar dos discursos conservadores terem tentado impor determinados comportamentos às mulheres e moldá-las de acordo com os imperativos morais do conservadorismo militar, muitas delas romperam com esse modelo por meio de produção cultural, participação política e ideológica. Por isso, as mulheres que formaram movimentos de resistência contra a ditadura eram vistas como desviantes da moral e dos bons costumes. A título de exemplo, podemos citar Cassandra Rios como uma mulher que desafiou e subverteu tais imperativos morais que o conservadorismo ditatorial propagou e regulamentou. Como Redondo e Machado (2025) discutem, Cassandra foi uma das escritoras mais censuradas na época da ditadura militar, no Brasil, por ter seus livros considerados eróticos e carregados de pornografia lésbica. Entretanto, mesmo diante de todo cerceamento, a escritora constituiu resistência por meio da sua escrita para que a sua existência e de tantas outras mulheres não fosse apagada ou silenciada. Além de Cassandra Rios, outras mulheres foram protagonistas na luta contra a ditadura militar e a violação dos direitos humanos, como Dilma Rousseff - militante política que formou oposição partidária de esquerda contra o regime militar -, que foi presa em 1970 e permaneceu durante 3 anos na prisão submetida a torturas e a condições subumanas. Muitas mulheres que formaram resistência contra o regime foram submetidas a essas condições desumanas ao longo da ditadura no Brasil porque, como Colling (1997, p. 3) afirma, “ousaram participar da política”.

Invadir o espaço público, político e masculino foi o que fizeram essas mulheres, ao se engajarem em organizações de esquerda, clandestinas, para fazer oposição, juntamente com os homens, ao regime militar. Ousaram participar da política, espaço que marca a diferença e a exclusão (Colling, 1997, p. 3).

Embora muitas mulheres como Dilma tenham sofrido graves violações dos direitos humanos ao serem submetidas à violência física, psicológica, moral e sexual, durante o longo período ditatorial, elas continuaram a presidir e participar de movimentos de resistência pela redemocratização brasileira.

Nessa toada, é pertinente lembrar que nem todas as organizações de resistência eram de viés político. Muitos atos de resistência eram por meio de produções culturais, como os livros de Cassandra; atuações de mulheres em frentes não armadas, como Movimento de Mães que procuravam por seus familiares presos políticos e lutavam por anistia e os Movimentos Feministas, que davam voz às mulheres que sofriam violência doméstica e lutavam por seus direitos. Tanto as

mulheres que constituíram a frente armada quanto aquelas que atuaram em ações culturais e civis, tiveram grande relevância para a redemocratização brasileira de 1985 e consolidada em 1988, quando foi promulgada a Constituição Federal, pois as múltiplas frentes que atuaram como resistência contribuíram para o desmonte do regime autoritário.

É a nossa última e atual Constituição. Também chamada de “A Constituição Cidadã”, foi elaborada com ampla participação da sociedade. O movimento de mulheres e feministas foi um dos grupos mais ativos e influenciou os constituintes com seu “*lobby* do batom”, conseguindo incluir na nova Carta Magna a grande maioria de suas reivindicações de então (Cortês, 2012, p. 263).

Essas mulheres, cada uma a seu modo, desafiaram os imperativos morais e sexuais impostos pelo conservadorismo militar que tentou excluí-las deste espaço de resistência e mantê-las silenciadas no espaço privado. Mas elas se reafirmaram na luta confrontando a repressão e o silenciamento por meio da literatura, da militância política, das manifestações sociais e contribuindo para a construção de uma nova ordem democrática. A participação de cada uma das mulheres que se engajaram no enfrentamento do regime militar foi essencial para o surgimento de novas pautas no processo de redemocratização pós-ditadura, como os direitos humanos e a igualdade de gênero, as quais foram incluídas na Constituição de 1988.

Da importância das mobilizações das mulheres em movimentos de resistência, principalmente o Movimento Feminista, entre as décadas de 1970 e 1980, precisamos destacar algumas conquistas significativas na luta pelos direitos das mulheres, sobretudo, duas conquistas importantes: a Lei do Divórcio e a criação das Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAM).

Em 1977, foi promulgada a Lei do Divórcio que possibilitou a dissolução legal do vínculo matrimonial. Apesar da lei ser acompanhada de algumas condições para a realização do divórcio - que posteriormente foram sendo retiradas -, representou um passo importante na jornada de emancipação feminina, pois, antes, não era permitida a separação para a mulher, o que a tornava, muitas vezes, dependente social e legalmente de seu cônjuge. Além disso, a lei contribuiu, à mulher vítima de violência doméstica, uma possibilidade de sair de um relacionamento abusivo, visto que a violência contra a mulher naquela época caracterizava um grave problema social, pois era normalizado. Inclusive, inúmeros protestos e manifestações foram organizados por grupos feministas para reivindicar políticas públicas que atendessem a essa demanda, pois muitas mulheres eram assassinadas por seus cônjuges, os quais,

posteriormente, eram absolvidos na justiça com base na tese da “legítima defesa da honra”.

No final da década de 1970 e ao longo da década de 1980, casos de assassinato de mulheres, não raros na sociedade brasileira, tornaram-se alvo de inúmeros protestos e campanhas feministas, dos quais surgiu o slogan “Quem Ama não Mata”, então difundido nacionalmente pelo movimento feminista através de passeatas e protestos que atraíam a atenção dos meios de comunicação. Na época, as feministas mobilizaram-se fortemente contra a resposta discriminatória do Judiciário relativamente aos casos de assassinato de mulheres pelos maridos, companheiros ou namorados (Santos, 2008, p. 5-6).

Tendo em vista o problema social que a violência contra a mulher representava, em 1981, um grupo de feministas fundou a organização SOS Mulher como forma de estabelecer uma medida de enfrentamento contra a grave situação que atingia muitas mulheres. Além de oferecer suporte psicológico, social e jurídico, esses grupos também promoviam conscientização acerca do ciclo de violência ao qual as mulheres eram submetidas por meio da dominação masculina.

No começo da década de 1980, os grupos feministas chamados SOS Mulher foram criados por todo o país para fornecer assistência social, psicológica e jurídica às mulheres em situação de violência doméstica. Estes grupos visavam conscientizar as mulheres sobre a dominação masculina, bem como chamar a atenção da sociedade para um problema que, naquela época, era considerado privado e “normal”. As feministas viam a criminalização como uma medida entre outras para acabar com a violência contra mulheres. (Santos, 2008, p. 6).

Esses tipos de movimentações e reivindicações do Movimento Feminista foram muito importantes para o reconhecimento da violência contra a mulher. Tornaram-se um problema de segurança pública e crime, não mais um problema do espaço privado e familiar. E, assim, foi criada a primeira Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher (Deam), no Brasil, no estado de São Paulo, em 6 de agosto de 1985. A implementação da política pública representou um grande avanço na luta contra a violência doméstica e pelos direitos emancipatórios das mulheres, inspirando outros estados do país a tomar a mesma iniciativa.

Compunha o quadro de funcionários da delegacia apenas mulheres devido ao machismo que as denunciadas sofriam em delegacias de polícia, onde, majoritariamente, eram designados policiais masculinos, mas o problema do preconceito não foi resolvido. A falta de capacitação especializada das profissionais para atender as vítimas, a partir de uma perspectiva de gênero para evitar a revitimização continuou a perpetuar o machismo nessas delegacias, por esse motivo,

de acordo com Santos (2008, p. 12), “no início dos anos 1990, as organizações não-governamentais feministas desiludiram-se com as delegacias da mulher (...)”.

No entanto, mesmo com os problemas enfrentados, a delegacia da mulher foi uma significativa política pública implementada, pois representou a primeira medida de enfrentamento efetiva à violência doméstica. E, felizmente, na década de 1990, esse órgão acabou se espalhando para o país de forma mais abrangente. A criação da Deam foi o marco inicial da estruturação de outras medidas que surgiram posteriormente, como a Lei Maria da Penha, sobre a qual falaremos em outro momento.

Para a delegacia da mulher, a década de 1990 foi um importante período para o fortalecimento das estruturas institucionais no que diz respeito aos direitos fundamentais das mulheres: saúde, educação, trabalho, violência e política. Em 1990, foi implementado, no Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS), possibilitando a toda a população o acesso ao atendimento de saúde gratuito sem fazer distinção de raça, sexo ou classe.

A implementação do SUS significou uma grande mudança na forma como a saúde era tratada no país e representou também uma estruturação de políticas públicas voltadas para a saúde da mulher. Com isso, foram reconhecidas questões importantes para além da maternidade, ampliando os programas de atendimento às mulheres para atender as demandas de saúde sexual e reprodutiva, planejamento familiar, prevenção precoce de doenças como câncer de mama e do colo do útero e violência doméstica. Este último, principalmente, tem papel fundamental no atendimento às vítimas de violência doméstica que são encaminhadas para o SUS a fim de fazer atendimento emergencial, exames de corpo de delito e encaminhamento para serviços de assistência social e psicológica. Ou seja, a partir da década de 1990 houve muitas melhorias no atendimento às mulheres que sofriam violência doméstica, integrando diversos serviços para cuidar da mulher vítima de forma mais humanizada e efetiva.

Consoante à temática da saúde da mulher, em 1995, o Brasil participou da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em Pequim, que foi promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU). A delegação brasileira foi representada por figuras do governo e da sociedade civil, como feministas, acadêmicas, parlamentares e lideranças de movimentos sociais. O evento foi um marco importante para o Brasil na luta pelos direitos das mulheres, pois assumiu compromissos internacionais para

implementar políticas públicas para fortalecer a igualdade de gênero. A conferência causou impacto direto no país, já que os compromissos assumidos internacionalmente foram cumpridos. Inicialmente, o governo formulou a Lei de Cotas, em 1995, que exigia que os partidos reservassem um percentual mínimo para candidaturas de mulheres nas eleições, ampliando o número de mulheres candidatas para vereadoras, deputadas e prefeitas, mas não necessariamente eleitas, visto que ainda havia interpelações culturais perpetuando o preconceito contra as mulheres que exerciam atividade política.

Outro importante impacto na condição das mulheres no Brasil foi a implementação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, em 2003, que atuou para coordenar e articular políticas públicas voltadas para a igualdade de gênero nos âmbitos públicos da sociedade, além de promover o combate à discriminação e violência contra as mulheres. A SPM foi uma das políticas de gêneros mais efetivas articuladas no país tendo em vista sua transversalidade na perspectiva de gênero, pois sua atuação é conjunta aos ministérios e órgãos federais, além de estaduais e municipais, coordenando ações de nível nacional.

A atuação da Secretaria estimula e provoca as diferentes áreas do governo a pensarem o impacto de suas políticas sobre a vida de mulheres e homens. Entendendo que este impacto se dá diferentemente na vida das mulheres, das mulheres negras, de homens negros, brancos, de mulheres índias e que as políticas, para serem universalistas, para atingirem todas as pessoas, tem necessariamente que considerar as diferentes origens, orientações sexuais, gerações e condições física e mental. Há que se afirmar as diferenças em direção à promoção da igualdade (Brasil, 2004, p. 14).

Para destacar a importância que a articulação da Secretaria representou para a luta pelos direitos das mulheres, cabe mencionar a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340)⁹ que foi sancionada em 7 de agosto de 2006. O dispositivo legal nasceu com o objetivo de proteger as mulheres contra a violência doméstica e familiar criando mecanismos de prevenção e combate, como “medidas de assistência e proteção, medidas integradas de prevenção e medidas protetivas de urgência” (Cortês, 2012, p. 277). Embora o reconhecimento da violência doméstica como crime tenha sido tardio, visto que os debates já aconteciam desde a década de 1970, a institucionalização dessa pauta foi essencial para o surgimento de novos espaços de discussões sobre a violência contra mulher enquanto um problema social e as possíveis medidas de enfrentamento. Aliás, convém ressaltar o processo de criminalização da violência

⁹ Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/111340.htm

doméstica, já que houve a participação da sociedade civil no curso de criação da lei. Como as discussões acerca desse problema já vinham ocorrendo há algumas décadas, grupos de feministas se organizaram para desenvolver uma minuta sobre formas de prevenção e combate à violência contra mulher. A necessidade de ação foi se agravando com o tempo devido à negligência estatal e social em relação a essa problemática, logo tornou-se imprescindível trazer essa questão à tona para dar mais visibilidade à causa. Portanto, segundo Côrtes (2012, p. 277),

Um grupo de seis entidades feministas reuniu-se em um consórcio e, durante dois anos, discutiu e elaborou uma minuta do que seria uma lei adequada de combate à violência doméstica, nos moldes das reivindicações e sonhos presentes no movimento de mulheres feministas desde a década de 1970, quando resolveram dar visibilidade à violência contra a mulher e combatê-la por todos os meios. A Lei Maria da Penha, fruto de toda essa luta, não é uma lei qualquer. É aquela lei com fins sociais que pegou e está na boca de todos os brasileiros.

Pensando a partir desse contexto, podemos perceber a importância da atuação transversal que a SPM teve na formulação de políticas públicas para as mulheres, pois a participação da sociedade civil foi, sobretudo, relevante para a institucionalização da Lei Maria da Penha. Considerando essa questão e entrando no campo jurídico, como resultado da organização das entidades feministas e de seus debates, a tipificação das diferentes formas de violência doméstica rompeu com a impunidade e negligência histórica com a qual as mulheres violentadas sofreram (e ainda sofrem). Também, ao ter a validação institucional, o Estado garantiu um espaço para uma abordagem mais ampla e com perspectiva de gênero no que diz respeito à prevenção, ao combate e à punição para esse tipo de crime. O enfrentamento à violência contra a mulher, nesse sentido, não ocorreu apenas de forma combativa, mas também teve diversos programas implementados e reafirmados que atuam de maneira preventiva e oferecem assistência social e proteção às mulheres violentadas.

É importante que se diga que a Lei Maria da Penha não pode ser tratada apenas como uma via jurídica para se punir os agressores. Isso porque ela também traz em seu texto o conceito de todos os tipos de violência doméstica e familiar; insere a criação de políticas públicas de prevenção, assistência e proteção às vítimas; prevê a instituição de Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; institui as medidas protetivas de urgência; e estabelece a promoção de programas educacionais com perspectiva de gênero, raça e etnia, entre outras propostas (Instituto Maria da Penha).

O enfrentamento dessa violência é de suma importância, mas, por mais que tenham sido incorporadas políticas públicas que promovam a prevenção e o combate à violência doméstica, ainda é preciso combater e lidar com a grave desigualdade

social presente em todos os âmbitos da sociedade. Inclusive, a disparidade de gênero representa um grande desafio na efetividade dos mecanismos de proteção às vítimas de violência doméstica, temática que abordaremos com mais profundidade em outro capítulo.

Nesse sentido, apesar dos desafios enfrentados na aplicação efetiva da legislação, sem dúvidas, a promulgação da LMP representou um passo importante na luta das mulheres pelas reivindicações de seus direitos. Foi um marco, principalmente, para as entidades feministas que estão diariamente articulando debates e ações em prol da luta dos direitos das mulheres e para as muitas mulheres que passam por violência. E, embora tenha sido uma conquista histórica, as discussões não se encerraram após a promulgação da lei, visto que a violência de gênero contra as mulheres continuou se perpetuando na sociedade devido às estruturas patriarcais que regem as Instituições Sociais e propagam a discriminação e a misoginia por meio das práticas sociais. Pelo contrário, os debates continuaram e se resignificaram para combater esse preconceito que se estendeu a um elevado grau de mortalidade de mulheres em decorrência do machismo estrutural e da violência.

Inclusive, a persistência de movimentos feministas que denunciaram esse grave problema social e se articularam para o desenvolvimento de políticas públicas de enfrentamento foi importante, tendo em vista que houve o processo de legitimação da Lei Maria da Penha. No entanto, a implementação desse recurso não diminuiu o homicídio de mulheres por razões de gênero, ou seja, em decorrência do preconceito de gênero contra mulheres. Por isso, após mobilizações feministas e pressão da sociedade civil por uma intervenção estatal, foi promulgada a Lei de Femicídios, em 2015, na tentativa de amenizar e solucionar esse problema a partir de iniciativas de enfrentamento, prevenção e combate.

O Brasil regulamentou esta lei, após uma série de debates e discussões com vários setores da sociedade, instituições e movimentos sociais. O crime de feminicídio foi sancionado através da Lei, que passa a considerar a questão de gênero como circunstância qualificadora do homicídio. O assassinato de uma mulher cometido por razões de gênero, quando o crime envolve violência doméstica e familiar e/ou menosprezo ou discriminação à condição de mulher passa a ser considerado feminicídio (Meneghel; Portella, 2017, p. 3083).

Podemos entender que a necessidade da implementação desse recurso se deu após a falta de efetividade do funcionamento da Lei Maria da Penha, pois os casos de violência contra mulher não reduziram com as medidas de enfrentamento. Isso ocorreu em decorrência de falhas na aplicabilidade da lei, que, aliás, se estendeu

também para a Lei de Femicídios (Lei nº 13.104)¹⁰, como a tese da “Defesa da Honra”. Esta se tornou uma justificativa para violentar e matar mulheres no Brasil, tornando esse problema “legitimado por uma estrutura sexista que faz apologia à honra masculina” (Souza; Mariano, 2022, p. 128). Infelizmente, essa tese foi reconhecida em muitos julgamentos, até 2018, quando foi considerada inconstitucional após muitos debates e discussões acerca da temática. A utilização desse argumento para a defesa do agressor era respaldada pela estrutura patriarcal que perpetua o preconceito de gênero contra as mulheres e possibilita esse tipo de articulação que promove a revitimização da vítima.

[...] a despeito da adoção de mecanismos e políticas para a erradicação da violência contra as mulheres, os Estados ainda não foram capazes de cumprir adequadamente as obrigações no tocante à prevenção, investigação, julgamento e punição dos assassinatos de mulheres. Entre os maiores desafios estão a ausência de vontade política para confrontar os crimes; os obstáculos existentes para as investigações incluindo omissões, erros e negligências; a falta de evidências para julgamento dos acusados; a revitimização da vítima; a ausência de acesso à Justiça e de assistência aos membros da família na busca do julgamento dos perpetradores de modo a eliminar a impunidade característica da violência contra as mulheres (Meneghel; Portella, 2017, p. 3083).

A institucionalização da tese possibilitou outras discussões para mitigar a reprodução da violência de gênero e a revitimização de mulheres vítimas de violência no momento da denúncia e do julgamento. Foram implementadas, por exemplo, a Lei de Importunação Sexual (Lei nº 13.718/2018)¹¹, que criminalizou o assédio sexual em espaços públicos, e a Lei Mariana Ferrer (Lei nº 14.245/2021)¹², que alterou o Código de Processo Penal, a fim de coibir a revitimização de mulheres vítimas de qualquer violência que seja.

Todas essas ações implementadas foram fundamentais para a disseminação de debates sobre a violência contra as mulheres na sociedade, tendo em vista o contexto político desse período (2018-2022), no qual Jair Bolsonaro governou o país. A gestão de Bolsonaro se revelou desfavorável em relação às mulheres e, principalmente, aos movimentos feministas, os quais se posicionaram contrários à política da extrema direita que, por sua vez, seguiram com uma série de ações implementares, como a extinção do Ministério da Mulher, por exemplo.

¹⁰ Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2015/lei/l13104.htm

¹¹ Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2018/lei/l13718.htm

¹² Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2021/lei/l14245.htm

Devido a isso e a outras problemáticas na maneira de conduzir a gestão, instalou-se um forte movimento de oposição que ficou conhecido como “#EleNão”, constituído por grupos partidários de esquerda. O movimento de resistência perdurou ao longo de todo seu governo na tentativa de enfrentar a disseminação de discursos de ódio contra grupos considerados minorias sociais, como movimento feminista, movimento LGBTQIAP+, movimento antirracista, entre outros. A permanência da direita no poder causou extrema polarização política no Brasil e possibilitou a constituição de muitas manifestações preconceituosas advindas de posicionamentos político-ideológicos, principalmente no que diz respeito às diversidades. Tais manifestações reverberaram, sobretudo, sobre as mulheres, pois surgiram inúmeros discursos como o que constituiu o movimento “*RedPill*”¹³, o qual despreza as mulheres por meio da misoginia.

Sabemos que as condições que possibilitam a perpetuação desses discursos são as estruturas patriarcais consolidadas na sociedade há muitos séculos. O resgate histórico sobre a mulher na sociedade brasileira nos permitiu perceber que os aspectos sociais, econômicos e culturais presentes na história do Brasil ensejaram muitas possibilidades para a violência de gênero. A maneira como as mulheres foram alijadas dos espaços públicos e relegadas aos espaços privados e domésticos permitiu a constituição de discursos sobre o *ser mulher*, ou seja, sobre os espaços que as mulheres deveriam ocupar, o modo como deveriam se portar ou viver, o que deveriam fazer ou vestir. É importante destacar que ao citamos tais aspectos, devemos nos lembrar da base colonial e escravocrata sobre a qual a sociedade brasileira foi constituída.

A formação social, econômica e cultural do Brasil foi construída com a força de trabalho escravo, que deixou heranças históricas e racistas na sociedade atual. Além disso, as formas de exclusão e divisão sexual também foram importadas dos colonizadores. Essa política deixou as mulheres excluídas socialmente, subordinadas aos homens nos espaços domésticos e, inclusive, sem o reconhecimento de que foram elas a base de toda economia. A respeito disso, Saffioti (1984, p. 20) pontua de forma excelente, “ainda que não se possa afirmar que os trabalhos realizados no lar

¹³ [...] o termo *redpill* vem sendo usado para causas machistas e conservadoras. O discurso começou a ser utilizado por homens que dizem que devem se libertar da mentira de que o mundo privilegia os homens. Segundo eles, o pensamento progressista vigente apenas serve para oprimir o sexo masculino. Portanto, ao “beber a *redpill*”, os homens se libertariam da perseguição das feministas (Coujo, 2024, p. 33).

pela mulher sejam de natureza produtiva, são eles que garantem a produção cotidiana e a reprodução da mercadoria especial força de trabalho, única capaz de criar valor”.

As mulheres foram impedidas de contribuir com o fazer História, ou seja, a ordenação e a interpretação do passado da humanidade. Como esse processo de dar significado é essencial para a criação e perpetuação da civilização, podemos logo ver que a marginalização das mulheres nesse esforço as coloca em uma posição ímpar e segregada. As mulheres são maioria, mas são estruturadas em instituições sociais como se fossem minoria (Lerner, 2019, p. 29).

Aliás, tendo em vista todas as situações pelas quais fomos submetidas ao longo dos séculos (e ainda somos hoje em dia), podemos dizer que *ser mulher* é um símbolo de resistência, pois nossa história é marcada por inúmeras lutas por direitos básicos e luta por existência na sociedade. Podemos dizer, ainda, que sobreviver a todas as tentativas de exclusão é um ato de resistência, pois ocupar espaços que nos são negados só foi possível após muita persistência e luta na linha de frente contra a violência de gênero e contra o sistema patriarcal.

3. FOUCAULT E A ANÁLISE DE DISCURSO: FERRAMENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA PENSAR O DISCURSO

Neste capítulo, vamos apresentar o aporte teórico que servirá de base para as análises do corpus proposto. Acreditamos que, ao falarmos de discurso, de sujeito e de seus processos de constituição, o mais indicado seja iniciarmos apresentando esses conceitos segundo a teoria da Análise de Discurso de linha francesa e entremear com noções (alguns conceitos) relacionadas ao aporte que nos serviu como a principal ferramenta de análise que são os estudos discursivos foucaultianos. Nesse sentido, tendo em vista que Foucault não se utiliza da análise de discurso no sentido tradicional, mas sim de uma proposta arqueológica que busca entender como o poder opera através do discurso, determinando o que pode e deve ser dito e pensado em diferentes contextos históricos e sociais, faz-se necessário realizar algumas elucidções a respeito dessas abordagens teóricas, principalmente no que se refere ao discurso e às práticas discursivas. Em linhas gerais, ao partirmos da perspectiva discursiva foucaultiana, devemos considerar a exterioridade no entendimento dos discursos e, sobretudo, as condições de possibilidades que permitem seu funcionamento.

3.1. DISCURSO ENTRE PÊCHEUX E FOUCAULT

A década de 1960, na França, especialmente entre 1968 e 1969, foi um período de muita agitação social, política e intelectual devido a uma crise no sistema administrativo francês, o qual era governado à época por Charles de Gaulle. Iniciaram-se muitos questionamentos a respeito do conservadorismo das instituições sociais, deflagrando-se as greves estudantis e trabalhistas organizadas pelos sindicatos. Courtine (2006, p.9), em *Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública*, apresenta um panorama histórico sobre as condições políticas e sociais que contribuíram para o aparecimento da Análise de Discurso como uma disciplina, cujo objeto eram os discursos.

O aparecimento da problemática do discurso no interior da linguística francesa é contemporâneo à conjuntura política dos anos 1968-1970, dominada pelos acontecimentos de maio de 68. O discurso flutuava perdido no espaço. Maio de 68 produziu uma exasperação da circulação dos discursos, sobre as ondas, sobre os muros e na rua. Mas, também, no silêncio das escrivatinhas universitárias. Era tempo da multiplicação das releituras,

das grandes manobras discursivas, os conceitos se entrecrocavam: a luta de classe reinava na teoria.

A insatisfação com o sistema educacional francês e as condições precárias de trabalho no país foram o ponto de partida das revoltas instaladas entre os estudantes e os trabalhadores (Indursky, 2019). Com isso, a produção intelectual, na França, entrou em efervescência com diversos pensadores propondo críticas às instituições sociais, ao poder e à linguagem. Dentre eles, estava Michel Foucault (*A arqueologia do saber*) e Louis Althusser (*Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*), os quais contribuíram para a constituição da Análise de Discurso com seus atravessamentos, culminando na produção da obra de Michel Pêcheux: *Análise Automática do Discurso*.

(...) sua produção - reflexão e escrita - deu-se no contexto político francês dos anos 60, marcados pelas agitações universitárias e sindicais que culminaram com as Jornadas de Maio de 1968. Aquelas manifestações refletiram os intensos debates em torno do Governo de Charles de Gaulle (Indursky, 2019, p.157).

Observando esse contexto, percebemos que a Análise de Discurso é uma disciplina naturalmente marcada por rupturas e deslocamentos devido ao seu processo de constituição. Esse projeto epistemológico, segundo Orlandi (2025) se deu a partir do rompimento com os paradigmas da linguística estruturalista, da centralidade do sujeito e da transparência da linguagem em um contexto social e político intenso na França.

Partindo desses cenários de contestação nos campos do saber e do social, Michel Pêcheux postulou uma nova maneira de pensar a linguagem que irrompe as fronteiras das teorias consideradas hegemônicas. Orlandi (2015) aponta que o discurso, nesse sentido, passa a ser objeto de estudo para que se possa compreender as muitas maneiras que a língua em movimento faz sentido no mundo, organizando um cruzamento entre a linguagem, a história e a ideologia. Rompendo, portanto, com as teorias estruturalistas de texto, Pêcheux passa a questionar as formas de significação do texto. Quanto a isso, Fernandes e Sá (2021) pontuam a importância desse rompimento com os limites discursivos para que possamos compreender como esse episteme se constitui por meio da transdisciplinaridade, pois a exterioridade - histórica, social e ideológica - que atravessa a linguagem constitui os sentidos das palavras.

Tendo em vista as rupturas que a Análise de Discurso produz ao surgir como uma nova disciplina, o campo teórico tem seu alicerce constituído a partir da relação

de confluência transdisciplinar entre três áreas do conhecimento: a Psicanálise, a Linguística e o Marxismo. Essa articulação entre os saberes científicos possibilita pensar o discurso à luz da perspectiva material e ideológica, construindo uma teoria muito singular. A partir da releitura do pensamento marxista, Louis Althusser introduz a noção de interpelação ideológica do sujeito por meio da teoria do materialismo histórico. Além disso, a releitura das obras de Sigmund Freud feita por Lacan inaugura a ideia de descentralidade do sujeito e seus atravessamentos pelo inconsciente, constituindo um sujeito de falhas e deslocamentos no discurso (Charaudeau e Maingueneau, 2008). Por último, as contribuições da Linguística para a AD se traduzem na questão da linguagem, a qual não é unívoca nem transparente e é, sobretudo, atravessada por uma exterioridade histórica. Ao abordar as filiações teóricas da AD, Orlandi (2015, p. 17) argumenta que

A Linguística constitui-se pela afirmação da não-transparência da linguagem: ela tem seu objeto próprio, a língua, e esta tem sua ordem própria. Esta afirmação é fundamental para a Análise de Discurso, que procura mostrar que a relação linguagem/pensamento/mundo não é unívoca, não é uma relação direta que se faz termo-a-termo, isto é, não se passa diretamente de um a outro.

Nesse sentido, a AD rompe suas próprias fronteiras linguísticas para se constituir num campo teórico que investiga os processos de constituição dos efeitos de sentidos dos discursos, levando em consideração a história, a linguagem e o inconsciente. Sabendo disso, no interior da noção de discurso para AD há um distanciamento do modo como a teoria da comunicação é estruturado por Jakobson, visto que para a teoria de discurso o funcionamento da linguagem não se resume à transmissão de informações de forma linear, mas sim por meio de “processos de identificação do sujeito, de argumentação, de subjetividade, de construção da realidade etc” (Orlandi, 2015, p. 19), pois a linguagem se constitui na/pela história. Existe uma relação entre sujeito e a história que considera as circunstâncias dos dizeres e dos sujeitos que os enuncia.

Nesse sentido, a AD reflete as formas de significação da linguagem inscrita na história e na ideologia dimensionadas “no tempo e no espaço das práticas do homem” (Orlandi, 2015, p. 14). Por isso, os estudos discursivos recusam a linearidade da teoria da comunicação, pois a relação sujeito-história-ideologia possibilita múltiplos efeitos de sentidos não-lineares e descontínuos, daí definimos o discurso como efeitos de sentidos (Orlandi, 2015).

É importante considerarmos os efeitos de sentidos da transdisciplinaridade que constituiu a Análise de Discurso uma disciplina, pois os atravessamentos pela ideologia e pela história possibilitaram pensar o modo como o discurso opera social e historicamente tendo em vista sua materialidade histórica. O discurso, nesse contexto, articula linguagem, história e ideologia, pois a ideologia se materializa no discurso, e este, por sua vez, se materializa na língua que, por sua vez, é inscrita na história (Orlandi, 2015). Além disso, Pêcheux (1997) trabalha com a AD enquanto uma ciência que concebe o discurso como um objeto inscrito social e historicamente, que leva em consideração a manifestação da ideologia na língua e seus atravessamentos na produção de sentidos por/para os sujeitos, logo faz-se necessário compreendermos como os dizeres estão ligados à exterioridade.

Primeiro, precisamos entender que os enunciados chegam até nós já carregados de sentidos, pois os dizeres são sempre produzidos em circunstâncias determinadas. Fernandes e Sá (2021, p. 20) relacionam essas condições nas quais os enunciados são produzidos “a aspectos sociais e ideológicos impregnados nas palavras quando elas são pronunciadas.” Portanto, em todas as nossas enunciações existe uma condição dada que as atravessa e possibilita produzir efeitos de sentidos diversos, já que “[...] os sentidos não estão só nas palavras, nos textos, mas na relação com a exterioridade, nas condições em que eles são produzidos e que não dependem só das intenções dos sujeitos” (Orlandi, 2015, p. 28). Dissemos anteriormente que o discurso necessita da língua para se materializar, no entanto é determinante compreendermos que ele não é a língua e que existem aspectos exteriores a ela. Esta, por sua vez, determina nosso dizer e revela os lugares socioideológicos que os sujeitos ocupam em determinada época e lugar (Fernandes e Sá, 2021).

O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe “em si mesmo” [...] mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (Pêcheux, 1997b, p. 190).

Pensando por essa perspectiva, os sentidos só são possíveis devido a um conjunto de instâncias sócio-histórico-ideológicas que possibilita e determina os dizeres dimensionados no tempo e no espaço, ou seja, as chamadas condições de produção (CPs) (Fernandes e Sá, 2021). Por isso, uma mesma palavra pode ter diferentes efeitos de sentidos para diferentes sujeitos, pois o processo de significação do discurso depende de uma circunstância dada em que foi produzido, da posição

ideológica em que o sujeito está inserido e como ele entende sua realidade. Fernandes e Sá (2021, p. 27) corroboram com esse dizer ao explicar o pensamento de Pêcheux sobre o que ele irá chamar de formação ideológica:

A noção de sentidos é dependente da inscrição ideológica da enunciação, do lugar histórico-social de onde se enuncia; logo, envolve os sujeitos em interlocução. De acordo com as posições dos sujeitos envolvidos, a enunciação tem um sentido e não outro(s) [...]

Pêcheux (1997) explica que os sentidos não são pré-existentes nos enunciados, mas são constituídos a partir da condição em que são produzidos. Portanto, a produção de sentidos depende da circunstância sócio-histórica e da posição ideológica determinada em que se encontra o sujeito enunciador. Por isso, colocamos em evidência o caráter materialista dos sentidos; já as enunciações e seus efeitos de sentidos podem passar por transformações, reconfigurações. Podemos pensar, nesse viés, no discurso enquanto dispersão, tendo em vista os deslocamentos possíveis dos enunciados para a produção de efeitos de sentidos. O que queremos dizer com dispersão é que os sentidos estão à deriva, pois eles não são produzidos de modo aleatório, mas a partir de condições de produção que determinam e organizam os dizeres. Por isso, uma mesma palavra pode produzir efeitos de sentidos distintos para sujeitos com posicionamentos ideológicos diferentes. Além disso, a dispersão dos sentidos se dá justamente por conta de sua historicidade. Ou seja, considerando a característica material e histórica dos discursos, o dizer se reveste de sentido somente a partir de uma posição determinada inscrita nas formações ideológicas da enunciação. Como sabemos, tais posições podem sofrer transformações, fazendo com que os sentidos sejam ressignificados, assim como as condições de produção. Retomando Pêcheux (1997, p. 160) para melhor explicitar, “as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam”. Daí, dizemos que o discurso é marcado por rupturas e deslocamentos, devido ao seu caráter movente, instável e heterogêneo.

Na História e no social, observa-se uma dispersão de discursos e acontecimentos, que, na descontinuidade própria dos elementos e acontecimentos históricos, na contradição e negação do que se pode dizer somente em determinada época e/ou lugar, encontra-se a unidade do discurso. Consoante com Foucault (1995), todo discurso é marcado por enunciados que o antecedem e o sucedem, integrantes de outros discursos (Fernandes; Sá, 2021, p. 53).

Considerando nossas reflexões e a pontuação dos autores em relação à exterioridade que marca o discurso por meio de outros dizeres, podemos pensar a respeito da interdiscursividade que constitui os sentidos no processo de significação. Ao entender que os enunciados são moventes, instáveis e heterogêneos devido a sua dispersão, percebemos que a descontinuidade, os deslocamentos e as rupturas são efeitos do funcionamento do discurso, pois é partir de equívocos, falhas e lacunas nos enunciados que os sentidos são constituídos.

Entendemos, portanto, que não existem discursos novos, tampouco originais, pois os enunciados são sempre atravessados por outros dizeres que se manifestam em nossas enunciações para constituir os sentidos, ou seja, o dizer é produto de dizeres outros, os quais chamamos de já-dito. Na ilusão de que seu dizer é a fonte dos sentidos e que os tem sob seu controle, o sujeito discursivo é assujeitado pela ideologia e, por consequência, é afetado pelo esquecimento que o faz pensar ser dono do seu dizer. Dizemos, então, que o sujeito é clivado, cindido. Sob essa perspectiva, lembramos do atravessamento laciano na AD, que reitera a descentralidade do sujeito, o qual, segundo Fernandes e Sá (2021), é constituído no entremeio da interação com o outro, na heterogeneidade das práticas sociais e discursivas. As práticas discursivas referem-se às formas de dizer, ou seja, aos modos como os sujeitos, por meio da linguagem, significam o mundo (é o homem falando). Essas práticas, atravessadas por ideologia e relações de poder, envolvem os discursos, os enunciados, os sentidos produzidos e circulantes em determinadas formações discursivas (FDs). Considerando a temática desenvolvida nesse trabalho, é possível pensarmos como exemplo o modo como se fala a respeito de violência doméstica, principalmente nos meios de comunicação, isto é, se é abordada como crime passionai ou como um caso de feminicídio. Desse modo, há práticas discursivas diferentes e cada uma traduz em si uma determinada posição ideológica e histórica. Já as práticas sociais são ações concretas presentes na sociedade e realizadas por sujeitos em contextos históricos determinados. A Lei Maria da Penha, por exemplo, é uma prática social resultante de ações jurídicas, políticas e sociais. Sendo assim, podemos dizer que as práticas discursivas ao mesmo tempo que refletem, também constituem as práticas sociais (são os modos de dizer influenciando os modos de agir, e vice-versa). O sujeito do discurso, nesse contexto, é interpelado pelas formações discursivas que determinam o que se pode dizer em determinada época e espaço

social, assim como o que não se pode dizer. Conforme Fernandes e Sá (2021, p. 66) explicitam:

[...] trata-se da possibilidade de explicitar como cada enunciado tem o seu lugar e sua regra de aparição, e como as estratégias que o engendram derivam de um mesmo jogo de relações, como um dizer tem espaço em um lugar e em uma época específica.

Em uma prática interpretativa das palavras citadas, podemos tratar as formações discursivas como sendo uma *lei dos dizeres*. Nessa linha de raciocínio, podemos mobilizar o conceito de história elaborado por Michel Foucault para pensarmos a respeito da ressignificação dos enunciados ao longo do tempo, ou seja, pensar/entender a história em perspectiva. Nos estudos discursivos, a própria História é constituída por formações discursivas diversas, pois os acontecimentos na linha do tempo só ganham sentido dentro de uma FD, uma vez que “a formação discursiva é o lugar da constituição do sentido” (Pêcheux, 1997, p. 162). Logo, as rupturas da dispersão dos acontecimentos são organizadas pelas FDs que as determinam. Nessa mesma lógica de deslocamentos, as FDs também são transformadas e reconfiguradas, pois são atravessadas por ressignificações que surgem da dinâmica histórica e discursiva.

Considerando, portanto, o aspecto materialista do discurso, podemos entender que são as rupturas e os deslocamentos que possibilitam a reconfiguração das FDs e, por sua vez, das condições de produção dos sentidos (CPs), afetando a ressignificação dos saberes e dos enunciados, assim como as próprias práticas discursivas nas quais se constitui o sujeito. Nesse sentido, dizemos que se há a reconfiguração da formação discursiva na História, por consequência, há também de outros elementos que constituem os sentidos. Daí que podemos refletir a respeito da falha, do equívoco e da contradição do discurso, pois são essas características que possibilitam a produção dos efeitos de sentidos. Para isso, precisamos retomar como Michel Pêcheux pensou o projeto epistemológico o qual nomeou de Análise de Discurso.

Ao desenvolver uma reflexão no prefácio da obra *O discurso: estrutura ou acontecimento*, elaborado por Michel Pêcheux, Orlandi (2008, p. 7) comenta que o filósofo “exerceu com sofisticação e esmero a arte de refletir nos entremeios”, referindo-se ao seu percurso na elaboração da teoria do discurso. As palavras citadas por Orlandi são essenciais para compreendermos o processo de constituição dos

sentidos à luz da Análise de Discurso, por isso precisamos enfatizar esse “entremeio” referido pela autora. Os sentidos são produzidos na articulação entre linguagem, sujeito e ideologia; é essa relação simbiótica que possibilita o surgimento do entremeio, o qual é um espaço de reflexão entre o dito e o não-dito; entre o possível e o impossível, entre o real e o simbólico, entre o que o sujeito pensa que diz e como seu dizer significa.

A partir disso, é possível pensarmos nos aspectos inerentes à linguagem: a opacidade e a incompletude, características que também atravessam o sujeito e os sentidos. Segundo Orlandi (2015, p. 50), “essa incompletude atesta a abertura do simbólico, pois a falta é também o lugar do possível”, ou seja, o simbólico, onde os sentidos estão à deriva, não é um espaço fechado, na verdade é atravessado por lacunas e equívocos que possibilitam o deslocamento dos sentidos na história. Pêcheux (2008) faz uma reflexão sobre o processo de significação da linguagem considerando o que ele chama de “não logicamente instável”, chamando nossa atenção para o fato de que o aspecto instável da linguagem não é um defeito do real. Pelo contrário, a disciplina da qual estamos tratando interpreta os sentidos possíveis de um enunciado, portanto temos de entender que o lugar da AD é justamente onde há contradições; são nesses momentos em que podemos perceber o movimento do funcionamento discursivo, quando as marcas da ideologia e da história aparecem e os sentidos entram em disputas. A contradição é uma característica do funcionamento do discurso inerente a ele. Nesse contexto, interpretar os sentidos, na AD, segundo Pêcheux (2008, p. 43),

É supor que - entendendo o “real” em vários sentidos - possa existir um outro tipo de real diferente dos que acabam de ser evocados, e também um outro tipo de saber, que não se reduz à ordem das “coisas-a-saber” ou a um tecido de tais coisas. Logo: um real constitutivamente estranho à univocidade lógica, e um saber que não se transmite, não se aprende, não se ensina, e que, no entanto, existe produzindo efeitos.

Considerando, dessa maneira, tais aspectos, entendemos que as lacunas e os equívocos são, na verdade, efeitos dos movimentos discursivos, pois na enunciação sempre há algo por dizer, tendo em vista a opacidade e a equivocidade da linguagem. O que queremos dizer é que sempre há lacunas que marcam o entremeio do dito e do não-dito e possibilitam dizeres outros. A determinação do dizer pelas formações discursivas e pelo atravessamento ideológico possibilita-nos enunciar em tal lugar e de tal maneira e não de outra, mas sempre sendo atravessados por dizeres outros. Desse modo, é preciso que façamos uma relação entre o que foi dito aqui e o que foi

dito lá de outra forma, a fim de investigar conexões, ecos, contradições. Mas, sobretudo, entender o que não foi dito para, então, identificar lacunas, silêncios e censuras, pois a ausência também significa. Para Pêcheux (2008, p. 44), é preciso “[...] multiplicar as relações entre o que é dito aqui (em tal lugar), e dito assim e não de outro jeito, com o que é dito em outro lugar e de outro modo, a fim de se colocar em posição de entender a presença de não-ditos no interior do que é dito”.

De igual modo podemos pensar nos equívocos da enunciação, os quais revelam as contradições do discurso e permitem o confronto e as disputas de sentidos atravessados ideologicamente. São nessas brechas que os sentidos significam e se ressignificam. Na contradição do discurso é que podemos perceber o sujeito cindido, pois ele é atravessado por múltiplas formações discursivas, inclusive FDs que disputam entre si. Lembrando Pêcheux (1997, p. 166) em sua *Análise Automática do Discurso*, as formações ideológicas que interpelam os enunciados estão suscetíveis

de intervir como uma força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica característica de uma formação social em dado momento; desse modo, cada formação ideológica constitui um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem ‘individuais’ nem ‘universais’ mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classes em conflito umas com as outras [...].

Além disso, é a partir do equívoco que percebemos a naturalização de alguns sentidos produzidos, os quais são evocados como óbvios ou universais, entretanto são, na verdade, constituídos histórica e ideologicamente por meio das formações discursivas que os atravessam. Podemos pensar no enunciado “mulher é mais sensível que o homem” e perceber quais são os não-ditos e os equívocos presentes aqui. Pensando na naturalização do enunciado, ele é reproduzido em diferentes espaços sociais, por isso pode ser tido como “natural”, mesmo não sendo. O efeito de sentido é provocado pela formação discursiva tradicional, que associa a formação social da mulher ao ambiente doméstico, considerando-a mais frágil (lembrando da atribuição do “sexo frágil” à mulher) e menos racional.

A partir dos não-ditos identificados, podemos entender como os equívocos são trabalhados na interpretação do enunciado. Ao afirmar que “mulher é mais sensível que o homem” há uma homogeneização de dois grupos sociais distintos e que, inerentemente, são categorias instáveis e heterogêneas. Assim, esse efeito de sentido constitui formações sociais universais tanto ao gênero feminino, quanto ao gênero masculino, ignorando a heterogeneidade dos sujeitos. Tais equívocos nos levam a compreender que o enunciado se trata de uma reprodução de outros já-ditos,

atravessados por uma formação discursiva e ideológica determinada, os quais também podem apresentar equívoco. Lembrando Pêcheux (2008, p. 53), toda descrição “[...] está intrinsecamente exposta ao equívoco da língua: todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro [...]”.

Pensando por essa perspectiva, é importante destacarmos o ponto de tensão que as falhas no discurso representam, pois são nesses espaços que os sentidos entram em contradição, disputa e ressignificação. São nesses espaços que a Análise de Discurso trabalha a interpretação dos sentidos, pois eles sempre podem significar de outro modo devido ao aspecto material dos sentidos. Sobre isso, Pêcheux (1997, p. 53) destaca que

Todo enunciado, toda sequência de enunciados é, pois, linguisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação. É nesse espaço que pretende trabalhar a análise de discurso.

O atravessamento das formações discursivas e da formação ideológica é percebido quando refletimos acerca do enunciado proposto, que possui marcas da história e da ideologia na constituição de discursos acerca da formação social da mulher. É devido a esse modo de funcionamento materialista do discurso que se abrem as possibilidades de interpretação dos sentidos, os quais estão sempre à deriva. Retomando as palavras de Pêcheux (1997, p. 54):

E é nesse ponto que se encontra a questão das disciplinas de interpretação: é porque há o outro nas sociedades e na história, correspondente a esse outro próprio ao linguajeiro discursivo, que aí pode haver ligação, identificação ou transferência, isto é, existência de uma relação abrindo possibilidade de interpretar. E é porque há essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes.

Além disso, é com esse gesto de interpretação que se torna possível compreendermos o funcionamento do discurso enquanto dispositivo, como comentamos anteriormente, que articula a tríade linguagem, história e ideologia para a produção de sentidos. Partindo dessa perspectiva, o discurso, caracterizado como dispositivo, articula e organiza dizeres e saberes, ao mesmo tempo em que constitui os sujeitos como seres heterogêneos e instáveis (tal qual o discurso), sempre filiados histórica e socialmente.

Ainda que de forma breve e entremeada por perspectivas teóricas distintas, passamos, agora, para uma sessão na qual buscamos descrever alguns dos conceitos abordados pelos estudos discursivos foucaultianos, fonte embasadora para

nossas análises. Michel Foucault, utilizando-se da teoria da Análise de Discurso, desenvolve uma teoria dos estudos discursivos, na qual propõe uma pesquisa sobre o sujeito e tenta explicar os “diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (Foucault, 1995, p. 231). Por isso, faremos no item seguinte uma trajetória metodológica para explicar o pensamento foucaultiano e suas ferramentas que possibilitam uma análise discursiva.

3.2. FOUCAULT E SUA CAIXA DE FERRAMENTAS PARA PENSAR O DISCURSO

Foucault (1987), em *Arqueologia do Saber*, faz uma trajetória de rompimento com as formas tradicionais de saber, as quais buscavam compreender o discurso como uma unidade de sentido estável e contínua ou como uma totalidade portadora de uma essência. Aliás, ele rompe com o pensamento filosófico de que o discurso possui uma verdade oculta por trás de sua enunciação a ser desvelada e uma intenção do sujeito enunciador. Nesse trajeto de rupturas, o filósofo nos convida a pensar o discurso não a partir de sua origem, mas de seu funcionamento, a fim de compreender as condições de existência materiais e históricas do discurso a partir da dispersão de acontecimentos (Fernandes e Sá, 2021). Michel Foucault, portanto, propõe pensar o discurso como um acontecimento historicamente situado. Isso quer dizer que ele desloca o foco da procura por uma origem dos dizeres e, em vez de se perguntar “o que o discurso quer dizer?”, passa a refletir sobre o modo como o discurso emerge na história, o que possibilita sua emergência, quais regularidades o sustentam, quem pode enunciar, quais objetos são constituídos e quais efeitos de sentidos ele produz. Observar o discurso como acontecimento é compreendê-lo como uma irrupção descontínua, inscrito historicamente em uma conjuntura específica e marcado por relações de saber-poder e práticas discursivas. E é importante pontuarmos que o aspecto descontínuo do discurso que produz o acontecimento não é um acidente, mas é inerente ao enunciado, nasce com ele e irrompe em uma conjuntura específica da história. Ou seja, dentro dessa reflexão, precisamos pensar o discurso a partir de suas rupturas e discontinuidades na história.

Na verdade, a supressão sistemática das unidades inteiramente aceitas permite inicialmente, restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem uma fala na geologia da história, mas já no simples fato do enunciado, faz-se, assim, com que ele surja em sua irrupção histórica [...] (Foucault, 1987, p. 32).

Pensando nessa reflexão que Foucault nos incita em seu projeto epistemológico, pensamos que o discurso não é algo universal ou atemporal. Pelo contrário, ele é determinado por relações históricas de poder e atravessado por redes de saber e práticas sociais que possibilitam sua circulação. Aliás, quando falamos em discurso, é imprescindível refletir sobre sua historicidade, visto que o discurso “apoia-se na materialidade histórica e constitui-se na dispersão de acontecimentos” (Fernandes; Sá, 2021, p. 58). A fim de apreendermos a historicidade discursiva, faz-se necessário nos aprofundarmos na unidade mínima do discurso proposta por Foucault: o enunciado. Para discutir esse conceito em seu projeto epistemológico, Foucault faz um trajeto inverso e, primeiro, define o que não é um enunciado, a fim de diferenciá-lo de outras propostas do campo dos estudos da linguagem que trabalham com texto. Portanto, o filósofo inicia as reflexões explicando que o enunciado não pode ser reduzido a uma proposição, a uma frase ou a um ato de fala, pois é fundamentalmente uma função que depende de condições históricas para existir.

Nos três casos, percebe-se que os critérios propostos são demasiados numerosos e pesados, que não deixam ao enunciado toda sua extensão, e que se, às vezes, o enunciado assume as formas descritas e a elas se ajusta exatamente, acontece também que não lhes obedece: encontramos enunciados sem estrutura proposicional legítima; encontramos enunciados onde não se pode reconhecer nenhuma frase; encontramos mais enunciados do que os *speech acts* que podemos isolar, como se o enunciado fosse mais tênue, menos carregado de determinações, menos fortemente estruturado, mais onipresente, também, que todas essas figuras; como se seus caracteres fossem em número menor e menos difíceis de serem reunidos; mas como se, por isso mesmo, ele recusasse toda possibilidade de descrição (Foucault, 1987, p. 95).

O enunciado, conforme explicita Foucault, se diferencia das unidades gramaticais e lógicas, pois não tem uma forma fixa e estruturada, pelo contrário, é mais amplo e se apresenta como onipresente devido ao seu caráter disperso, conjugando a relação de dependência com seus campos associados. Por isso, Foucault trata o enunciado como um acontecimento discursivo, pois é um fato datável, situado e relacional, ou seja, sua existência só é possível dentro de dadas condições históricas. Isso quer dizer que o enunciado não existe fora de uma situação histórica concreta, porque ele é responsável pela existência do discurso, produzindo realidades, subjetividades, saberes, normas, práticas; enfim, acontecimentos discursivos. Daí, é possível elucidar de forma mais clara a historicidade/materialidade do enunciado, ou seja, chegar à resposta do porquê ele reaparece em lugares diferentes e em épocas diferentes. Primeiro, é importante pontuarmos que Foucault

(1984, p. 118) explicita que “o regime de materialidade” do enunciado permite sua repetibilidade, não como identidade, mas sim como um acontecimento discursivo outro, pois “mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal; define antes possibilidade de reinscrição e de transcrição (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e perecíveis.” Ou seja, é a possibilidade de atualização que permite o reaparecimento de enunciados outros, porém sempre em condições de possibilidades outras.

Nessa perspectiva proposta por Foucault (1987, p. 31) em seu projeto epistemológico, podemos afirmar, então, que a materialidade repetível do enunciado é possível porque seu funcionamento é garantido pelo regime institucional (saberes, regimes de verdade, práticas, dispositivos) que o faz existir, pelos campos associados aos quais pertence e pela sua inscrição em formações discursivas. Pensando nisso, podemos compreender por que um enunciado ocupa um lugar no tempo no qual não poderia outro enunciado ocupar ou porque exclui outras formas históricas.

A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?

Para tornar a questão mais inteligível, pensemos no discurso sobre a histeria feminina: a ideia de a histeria ser considerada uma doença que acometia as mulheres só pode ser enunciada no século XIX, pois constituíram a histerização feminina um objeto de saber da psiquiatria. A partir desse fato, passou a ser regida por relações de poder, dispositivos, práticas e regimes de verdade, ou seja, tornou-se um enunciado. Nesse sentido, a histeria como doença feminina não poderia ser enunciada antes, pois não ainda não havia se constituído o saber psiquiátrico. De igual modo, não pode ser enunciada hoje, no século XXI, devido às transformações institucionais ao longo da história; os regimes de verdade, as práticas discursivas, os discursos, os dispositivos mudaram. No entanto, é possível haver uma reinscrição desse enunciado nos dias de hoje de forma ressignificada, como podemos observar no fragmento do nosso corpus, o qual discutiremos com mais profundidade no capítulo V.

[...] A maioria das brigas eram dentro do carro, e ele pegava e, no auge da briga, ele girava o volante em direção ao poste, sempre do meu lado, porque se acontecesse alguma coisa e eu viesse a morrer, eu tenho certeza que o discurso dele seria o seguinte: a gente estava numa discussão, como ele já dizia pra todo mundo que eu era louca, que eu era surtada, na hora da briga, ela virou o volante pro lado dela, bateu no poste e morreu, ela se matou, e ia sair ainda como se eu tivesse me matado.

Nesse fragmento, podemos apreender a retomada do enunciado da histeria de forma atualizada nas condições históricas de hoje, nas quais, dentro de um relacionamento abusivo, o homem faz a articulação do poder para manipular emocionalmente a vítima e a situação, constituindo a subjetividade da mulher como louca e surtada. Assim, devido às transformações das instituições – podemos até citar a articulação do discurso feminista - a reinscrição do enunciado da histerização feminina é possível, o que produz efeitos de sentidos outros. Portanto, o discurso de que “a mulher é louca” ainda persiste em outras condições, porém denunciado pela resistência feminista, que desestabiliza essa ideia e impede sua naturalização.

Por meio desse exemplo, pudemos elucidar o caráter relacional, situado e singular do enunciado, no entanto, agora, é necessário avançarmos na compreensão do discurso em relação a sua exterioridade, ou seja, às condições de sua existência e circulação. Para isso, precisamos falar sobre o que Michel Foucault entende por arquivo, já que é esse dispositivo que torna possível (ou não) os nossos dizeres na História. Para isso, proponho que pensemos nesta reflexão de Foucault (1987, p. 28), em que o filósofo fala sobre como devemos conceber o discurso:

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros.

Ao mencionarmos que o discurso, em sua condição de existência, pode ser retomado, silenciado, esquecido e ressignificado, Michel Foucault aborda o principal aspecto do discurso que é a descontinuidade, a qual torna possíveis suas rupturas ao longo da História. No entanto, o que permite, de fato, a existência do discurso é o arquivo, o qual é definido por Foucault (1987, p. 150) como “sistema geral da formação e da transformação dos enunciados”. O arquivo é um sistema invisível e histórico que torna possíveis certos discursos e impossíveis outros, é ele que determina o que pode ser dito ou não, em que lugar, em que época e quem pode dizer ou não.

Nesse sentido, o arquivo organiza as regras de formação, exclusão e transformação dos enunciados ao longo da história. Portanto, o arquivo é “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (Foucault, 1987, p. 149), possibilitando a existência dos discursos na dispersão dos acontecimentos. Por isso é importante darmos destaque à citação anterior de Foucault, na qual ele fala sobre a irrupção do discurso, pois é o arquivo que determina as condições de existência e de exclusão dos discursos, (im)possibilitando seu aparecimento em diferentes épocas e lugares. É devido ao funcionamento e organização dos enunciados a partir desse dispositivo que há a possibilidade de o discurso ser retomado, silenciado, esquecido e ressignificado. É devido às regras de formação dos enunciados determinadas pelo arquivo, em condições de possibilidades, dispersão e reagrupamentos que aquele discurso “apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros” (Foucault, 1987, p. 28) se torna possível de emergir novamente em discursos outros, épocas outras e lugares outros.

Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas

O discurso, nesse sentido, é resultado de uma rede de condições de possibilidades - políticas, institucionais, sociais - que o tornam possível em uma conjuntura específica, ou seja, que o tornam dizível em determinado tempo e lugar e não em outro. Na verdade, o discurso é marcado por dizeres outros, é um ato situado no tempo e no espaço, atravessado por saberes, práticas discursivas, posições-sujeito, regras/normas institucionais articuladas por regimes de verdades que mobilizam a produção de sentidos. Por isso, “um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente” (Foucault, 1987, p. 32). Isso nos mostra que a história do discurso não é linear nem contínua, mas marcada por deslocamentos e irregularidades, podendo sempre ser ressignificada de acordo com as condições de possibilidades que atravessam os discursos em determinado tempo e lugar.

Aliás, o que possibilita tal “dispersão temporal” a que Foucault se refere, fazendo com que os sentidos sejam reconfigurados ou até esquecidos e silenciados é a relação dos discursos com a rede de enunciados. O discurso não deriva de outro

enunciado, mas se articula nessa rede histórica de relações, marcado por regularidades próprias, as quais Foucault (1987) chama de formações discursivas. Nesse sentido, é nesse entremeio que o funcionamento discursivo opera, organizando e reconfigurando os dizeres conforme as formações discursivas e as condições de possibilidades que os cercam. As formações discursivas são o ponto onde emergem os discursos e os objetos de saber, onde uma rede de enunciados determina práticas e regras para a produção de sentidos. Portanto, as formações discursivas, para Foucault, são um conjunto de práticas e regras que tornam possível a existência de certos objetos, sujeitos e sentidos. Para sermos mais claros em relação à diferença entre as formações discursivas e o arquivo, as primeiras são responsáveis pela organização da regularidade interna dos campos discursivos, enquanto o segundo possibilita a existência do próprio discurso. Foucault (1987, p. 43) nos explica, de forma didática, a definição das formações discursivas, as quais determinam como um discurso emerge.

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva [...].

Pensando sob a perspectiva de que o discurso é compreendido como um acontecimento inscrito historicamente em uma rede de enunciados, devemos entender também que o discurso é uma prática material que produz a realidade da qual se fala, ou seja, ele cria as condições de existência dos objetos - a loucura, a sexualidade, o corpo, a mulher etc. – a partir de condições de possibilidades, que constituem seus modos de ser e existir no mundo. Nesse sentido, o discurso constitui os objetos de saber a partir de um conjunto de práticas discursivas e não discursivas, produzindo uma realidade que torna possível sua existência.

Para compreender a complexidade desse feixe de relações, primeiro é preciso termos em mente que o discurso tem a necessidade de nomear, classificar, descrever "as coisas", pois é a partir daí que se constitui a realidade que as tornam possíveis de existir. Pensemos, então, que ao nomear determinada "coisa", automaticamente, ela é inscrita em um campo de saber, podendo então ser regulada, tratada e analisada. Nesse sentido, consideremos o discurso médico, o qual passou a nomear determinados comportamentos das mulheres como "histeria". A partir desse

momento, o qual é inscrito historicamente em uma rede de condições de possibilidades, a "histeria feminina" passou a ser classificada como um fenômeno e tornou-se um objeto de saber.

Avançando um pouco mais nosso raciocínio, quando se nomeou e classificou esse fenômeno, tal objeto de saber passou a ser estudado, descrito e analisado, tornando-se um objeto de conhecimento, sobre o qual se produz saberes inscritos em regimes de verdade. Entretanto, nesse acontecimento é importante considerarmos que há a interpelação de práticas, instituições e regras que determinam as condições de existência de tal objeto. Portanto, o objeto do saber médico, a "histeria", passou a ser uma justificativa para as práticas de controle biopolíticas que, sobre a população feminina, passou a se exercer o biopoder como forma de regulamentação do comportamento das mulheres, o qual era considerado histérico. Lembrando Foucault (2004, p. 292)

[...] alguns dos pontos a partir dos quais se constituiu essa biopolítica, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: e da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, e disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder.

Daí, temos a relação saber-poder atravessando o discurso, o qual molda sujeitos e subjetividades. O saber se torna ferramenta de legitimidade para a intervenção do poder disciplinar sobre os corpos femininos que os regula e normatiza, produzindo verdades que definem o que é normal ou anormal, o que deve ser corrigido ou silenciado. Dentre as noções foucaultianas de poder, há uma junção do poder disciplinas e do biopoder para a elaboração das técnicas da biopolítica que opera sobre a vida, não mais sobre o corpo, mas, segundo Foucault (2005, p. 289) “essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque e de outro nível [...]”. O filósofo explica que o biopoder passa do nível individualizante, que é o nível da disciplina, para o massificante, em que o poder é regido sobre a vida da população “[...] na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.”.

3.3. A CONSTITUIÇÃO DISCURSIVA DO SUJEITO NAS RELAÇÕES DE PODER

É a partir daqui que podemos compreender os processos de objetivação e subjetivação pelos quais os indivíduos se tornam sujeitos nas sociedades. Então, pensemos no sujeito de Foucault como histórico, fragmentado, posicionado, produzido, atravessado. Não é algo fixo ou universal, pelo contrário, está sempre se (re)constituindo por meio das práticas discursivas nas quais está inserido e pelo atravessamento das relações de saber e poder. É assim como o discurso atravessado pela história, pois o sujeito, o corpo é um espaço discursivo.

Nesse sentido, para compreender o que significa esse sujeito constituído, propomos uma reflexão acerca do sujeito histórico. Primeiramente, precisamos ter em mente que é na/pela história que os seres humanos se constituem como sujeitos; são as condições de possibilidades, as práticas discursivas e as formações discursivas mobilizadas em dada época e espaço que possibilitam as relações de saber e poder que produzem os sujeitos. Em contrapartida, ao mesmo tempo em que ele é produzido historicamente, o sujeito também é produtor de sua história, tendo em vista as possibilidades de resistência frente às relações de poder. O sujeito não é o ponto de origem, é efeito das relações de poder pelas quais é impelido a se movimentar, resistir e se transformar dentro de suas condições de possibilidades. É imprescindível, nesse contexto, compreender o sujeito por sua equivocidade e heterogeneidade, pois ele não é uno e pode (re)inventar novos modos de ser e existir na história. São nas rupturas e descontinuidades da História que o sujeito se constitui como um ser histórico, heterogêneo e fragmentado. Por meio dessas considerações, podemos pensar no sujeito posicionado, ou seja, aquele que pode ocupar diversas posições e assumir papéis diferentes, como Foucault (1987, p. 107) reflete em *A Arqueologia do Saber*, ao falar sobre a função enunciativa:

É absolutamente geral na medida em que o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos.

Levando em conta essa consideração de Foucault, devemos pensar o sujeito por meio das práticas discursivas, pois, partindo dessa lógica, podemos entender o que Foucault quis dizer ao escrever que o sujeito é uma “função vazia”. Primeiro, é preciso considerarmos que é no interior das práticas que se estabelecem as condições de possibilidades pelas quais os sujeitos poderão se (re)constituir e produzir efeitos

de sentidos. Além disso, quando falamos em práticas discursivas, estamos nos referindo ao discurso em movimento nos diversos campos de saberes, como medicina, pedagogia, direito, feminismo, entre outros. É nesse espaço de interação discursiva que os sujeitos são produzidos, retomados e ressignificados, pois o discurso não é estático, mas está em constante movimento e transformação, circulando em diferentes campos de saber e constituindo posições possíveis de enunciação.

Pensando por essa perspectiva, podemos compreender o sujeito como um lugar discursivo, reconhecendo-o como uma função possível que se constitui no interior das práticas discursivas e que pode ser ocupada e ressignificada de acordo com as condições de possibilidades. Por isso, dizemos que o sujeito do discurso é posicionado e performático, porque ele pode ocupar diferentes posições discursivas, assumindo papéis que são construídos por meio das práticas sociais e históricas. Assim como o discurso, essas posições assumidas pelo sujeito não são fixas, mas se transformam de acordo com as condições de possibilidade de cada época, revelando a característica relacional do sujeito, o qual se constitui na interação com o outro e na articulação das relações de poder e saber com os regimes de verdade.

A partir desse contexto, podemos começar a adentrar em uma outra perspectiva dos estudos foucaultianos que se concentra em investigar como as relações de poder atravessam a produção de discursos e verdades, além de se infiltrarem na constituição do sujeito. Por isso, iremos entender como os mecanismos de objetivação e subjetivação são atravessados por aspectos tais como poder, saber, discurso e verdade para que ocorra o processo de constituição do sujeito.

Visando a uma melhor compreensão, é importante ressaltarmos acerca da noção de poder que Foucault não o entende como algo que alguém possui ou que está concentrado apenas nas instituições, mas como um mecanismo que circula na sociedade e atravessa os indivíduos em forma de uma rede de relações, que se constitui nas práticas discursivas e que está presente nas interações sociais.

(...) podemos identificar como as relações de poder são perpassadas socialmente, atravessando todo o tecido social, e como são articuladas pelo Estado sob a forma de controle da população, governando os corpos dos dominados por meio de uma série de dispositivos, dentre os quais a própria biopolítica, a fim de controlar e disciplinar os sujeitos e controlar seus modos de vida. Sem pareceres conclusivos, mas apenas no sentido de estimularmos a reflexão, podemos pensar em enunciados androcêntricos ou discursos normativos que definem e delimitam papéis de gênero, como por exemplo: “meninas devem se

sentar com as pernas cruzadas”, “meninos vestem azul e meninas vestem rosa”; enfim, expressões linguísticas que servem, não apenas para mostrar uma formação ideológica pertencente a uma sociedade de base patriarcal, mas, também, para naturalizar o sexismo e o preconceito (Redondo, Machado, 2025, p.17 -18).

Quando pensamos no poder por meio de seu caráter relacional e difuso entendemos que o poder atua nas micropráticas do cotidiano, manifestando-se nos comportamentos, gestos, normas de convivência, discursos sobre o que é normal e anormal. É partindo dessa perspectiva do poder que Foucault formulou a noção de microfísica do poder, o qual não atua mais apenas no nível das instituições ou do Estado, mas se expande em nível periférico para todo o corpo social, efetuando-se de forma que molda e regula nossos corpos e nossas condutas na vida cotidiana.

O que Foucault chama de “microfísica do poder” significa tanto um deslocamento do espaço da análise quanto do nível que esta se efetua. Dois aspectos intimamente ligados: a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos delineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo, gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos (Machado, 1982, p. 189).

Nesse sentido, ao entender que o poder atravessa e penetra as relações sociais, percebemos que essa ferramenta não se exerce de forma isolada, pelo contrário, está articulada ao funcionamento do discurso, à produção da verdade e de saberes. Elucidando melhor a questão, são as relações de poder e saber que definem o que pode ser considerado normal e aceitável, assim como o que é anormal e desviante, além de legitimar práticas de regulamentação dos corpos e dos comportamentos. O aspecto disciplinar do poder, portanto, se articula com saberes que o tornam legítimo, produzindo discursos e regimes de verdade, os quais funcionam como uma norma que regula e controla corpos e comportamentos, determinando o modo correto de ser e agir.

Não há possibilidade de exercício do poder sem certa economia dos discursos de verdade que funcione segundo essa dupla exigência e a partir dela. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade. [...] Para caracterizar não o seu mecanismo, mas sua intensidade e constância, poderia dizer que somos obrigados pelo poder a produzir a verdade, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de nos interrogar, de indagar, registrar e institucionalizar a busca da verdade, profissionaliza-a e recompensa-a.[...] Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos do poder (Foucault, 2018, p. 279).

Como forma de elucidar a forma de funcionamento do poder propomos pensar no sujeito mulher e como se deu a constituição desse corpo que ocupa um lugar

discursivo e que foi, ao longo do tempo, normatizado, regulado e controlado. Por isso, vamos ponderar o poder como um dispositivo que age de forma disciplinar sobre os corpos para moldá-lo, adestrá-lo e docilizá-lo. As instituições sociais e outras práticas discursivas, atravessadas por relações de poder e saber, produzem regimes de verdade legitimados pelos saberes e internalizam práticas e normas que regulam o comportamento do sujeito mulher e seus modos corretos de existência.

Nesse contexto, o corpo feminino, historicamente, tornou-se alvo desse adestramento e sofreu os efeitos do poder, sendo constituído por práticas discursivas que treinaram, vigiaram e corrigiram os modos de agir das mulheres no mundo. Dessa maneira, no interior das práticas discursivas ocorre a articulação das relações de poder e saber que constituem as subjetividades, as identidades e as verdades. Nesse ínterim, é possível compreendermos a ideia central de todo o projeto epistemológico de Foucault, que busca investigar justamente como esses aspectos atuam na constituição do sujeito. Fonseca (2003, p. 25) discorre a respeito dos trabalhos desenvolvidos pelo filósofo, explicando de maneira didática como os processos de objetivação e subjetivação ocorreriam:

Dessa forma, os processos de objetivação e subjetivação a que Foucault se refere constituem procedimentos que concorrem conjuntamente na constituição do indivíduo. Os primeiros fazem parte dos estudos em que Foucault se dedica a mostrar “práticas que dentro da nossa cultura tendem a fazer do homem um objeto”, ou seja, os estudos mostram como, a partir dos mecanismos disciplinares, foi possível constituir o indivíduo moderno: um objeto dócil e útil. Os segundos, por sua vez, localizam-se no âmbito dos trabalhos em que Foucault procura compreender as práticas que, também dentro da nossa cultura, fazem do homem um sujeito, ou seja, preso a uma identidade que lhe é atribuída como própria.

Para nos aprofundarmos em como os mecanismos de poder se articulam na constituição do sujeito, podemos pensar na historicidade do discurso sobre violência doméstica. Os discursos acerca desse fenômeno social se transformaram ao longo do tempo, resignificando-se de acordo com as mudanças nos regimes de verdade e gerando grande impacto nos processos de objetivação e subjetivação das mulheres.

Inicialmente, durante séculos, práticas discursivas relacionadas ao campo do direito e da religião incentivaram e legitimaram a permanência das mulheres em relacionamentos violentos. A partir disso, produziam-se verdades que naturalizavam a violência doméstica e justificavam a posição submissa do corpo feminino, concebendo o silêncio e a obediência como virtudes, constituindo, assim, mulheres dóceis e úteis ao sistema patriarcal. Assim, ao mesmo tempo em que elas eram objetivadas como corpos dóceis e submetidas à ordem do patriarcado que

determinava os lugares discursivos que poderiam ocupar, também eram subjetivadas por práticas que lhes atribuíam identidades vinculadas ao silenciamento e à submissão. Nesse primeiro exemplo, podemos perceber a manifestação do poder na produção de um regime de verdade legitimado pelos saberes do direito e da religião que normatiza e regula o comportamento submisso das mulheres, além de conceber como normal uma prática de coerção violenta. Ao compreendermos a forma como a verdade é produzida pelos mecanismos de poder, retomamos o que Foucault (1979, p. 12) explica sobre os regimes de verdades, os quais são produzidos por suas respectivas sociedades e cada uma delas tem:

sua “política geral” de verdade, isto é, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros..., os meios pelo qual cada um deles é sancionado, as técnicas e procedimentos valorizados na aquisição da verdade; o status daqueles que estão encarregados de dizer o que conta como verdadeiro.

No entanto, com a transformação da história e com a consequente ressignificação dos discursos e das relações de poder e saber, principalmente àqueles relacionados aos movimentos feministas, essas verdades começaram a ser deslocadas e tensionadas, tornando-se pautas de discussões. Assim, a naturalização da violência começou a ser problematizada e novas formas de existir e “ser mulher” foram se constituindo, agora sujeitas de direito e vítimas de uma violência estrutural. A título de exemplo, podemos pensar na circulação de discursos, promovida pelos movimentos de luta pela equidade de gênero, que reconhece as mulheres não como objetos dóceis, mas como sujeitas de direito, de liberdade e de resistência. Além disso, essa irradiação de novas práticas discursivas possibilitaram a ressignificação de identidades antes submissas e silenciadas, configurando novas relações de poder e saber e constituindo novas subjetividades vinculadas à autonomia, à liberdade e à resistência.

Quando pensamos na violência doméstica como prática discursiva e por uma perspectiva histórica, entendemos que as relações de poder e saber se articulam e se ressignificam para constituir discursos outros e verdades outras sobre o corpo e a vida das mulheres. Aliás, é a partir dessas relações de poder e saber que são produzidos os regimes de verdade, os quais são aceitos e normalizados na sociedade e se tornam normas de conduta, determinando, dentro das condições de possibilidades, as funções exercidas pelas mulheres, bem como a forma correta de agir no mundo. Lembrando Foucault (1999, p. 29), “somos forçados a produzir a verdade pelo poder

que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar, temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou encontrá-la”.

A “vontade de verdade” a que Foucault se direciona é parte dessas relações de saber e poder que criam e interiorizam as normas de conduta das mulheres, legitimando culpa e silenciamento. No entanto, o caráter relacional do poder possibilita o deslocamento das relações de poder e a reconfiguração da verdade. Nesse sentido, em paralelo a tal constituição da subjetividade que exclui e marginaliza as mulheres socialmente, há também possibilidades outras, em que o sujeito mulher ressignifica seu modo de existência. Os lugares discursivos que ocupamos são atravessados por formações discursivas contraditórias e por condições de possibilidades que geram rupturas da linha da história, possibilitando-nos sermos sujeitos outros.

Nesse segundo exemplo, podemos perceber a outra face do poder: a resistência a ele. Foucault, em seu arcabouço teórico, ao discutir a questão do poder, sempre deixou esclarecido que em todas as relações de poder sempre há também a possibilidade de resistir ao exercício do poder e, de alguma forma, também estar em posição de exercê-lo.

O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. [...] Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder (Foucault, 2018, p. 284-285).

Então, quando falamos na outra face do poder, queremos dizer que ele não é apenas repressivo, proibitivo ou punitivo, mas também pode ser produtivo, positivo e transformador. Como temos construído em toda nossa reflexão e análise sobre as relações de poder e a constituição do sujeito, o poder produz realidades, identidades, subjetividades, corpos, discursos e verdades. O poder produz campos de saber, como o da medicina, da psiquiatria, do direito, da pedagogia, entre outros, que determinam o que é verdadeiro, o que é normal, regulando comportamentos; o poder produz sujeitos dóceis, úteis e aptos, que se adaptam às normas, organizando o funcionamento da sociedade, a fim de que se aproveite ao máximo a utilidade do corpo social.

Nesse sentido, quando retomamos os exemplos que elucidamos sobre o corpo da mulher em relação à violência doméstica e aos relacionamentos, percebemos que o silêncio e a submissão são efeitos produtivos do poder. Por mais pessimista que

possa parecer, esses aspectos da docilidade da mulher é um dos efeitos produtivos do poder, que resulta de práticas discursivas e saberes patriarcais, pois o poder engendra, nesse contexto, subjetividades, verdades e discursos que circulam no corpo social.

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele "exclui", "reprime", "recalca", "censura", "abstrai", "mascara", "esconde". Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (Foucault, 1987, p. 161).

Apesar dos discursos produzidos no campo patriarcal, o poder também pode ser transformador e, ao mesmo tempo em que ele produz silenciamento e submissão, também produz resistência, liberdade e autonomia. Para Foucault, não é possível a existência de relações de poder sem a possibilidade de resistência, pois o poder tem seu caráter relacional, que funciona em rede e se exerce, como lembra Machado (1982, p. 192), "como uma multiplicidade de relações de força.". Portanto, o poder não é algo que se possui unilateralmente, mas se exerce de forma transitória e móvel, em disputas permanentes entre dominação e liberdade. Nesse contexto, podemos pensar na liberdade agonística¹⁴, um movimento relacional, conflitivo e incessante que só existe no confronto das relações de poder, só pode ser exercida em um campo de forças. Lembrando Foucault (1982, p. 248) para elucidar essa questão:

Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma "insubmissão" e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham se superpor, a perder sua especificidade e finalmente se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível.

É pensando nessa dinâmica de relação de forças, de disputa entre poder e resistência que podemos refletir sobre a liberdade e o agonismo no processo de constituição do sujeito ético, porque é a partir do exercício da liberdade agonística que os sujeitos resistem, criam e recriam práticas e inventam novos modos de existência. O que queremos explicitar é que a liberdade se constitui em um campo de contradições, pois ao mesmo tempo em que é condição de existência para o poder, é

¹⁴ De acordo com a perspectiva dos Estudos Discursivos Foucaultianos, a noção agonística refere-se a uma relação conflitiva e produtiva entre forças de poder e resistência, a qual abre possibilidades para a emergência de práticas de liberdade e de movimentos sociais

também condição ontológica da ética; e dizemos contradição, porque a liberdade é pensado por Foucault em um campo de paradoxos onde encontra no agonismo um campo de possibilidade. Enfim, a liberdade tem uma dupla inscrição, pois é aquilo que as relações de poder tendem a aprisionar e o que possibilita resistir e reinventar. Pensando por essa perspectiva, o mesmo dispositivo de poder que produz submissão, também possibilita a reconfiguração das subjetividades constituídas no interior das práticas discursivas devido à existência dessas relações de força, de disputa e confronto entre poder e liberdade.

3.4. RESISTÊNCIA E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO: PRÁTICAS DE LIBERDADE E CUIDADO DE SI

Para ponderar sobre a prática da liberdade agonística, podemos retomar os movimentos feministas, que emergem como efeito das condições produzidas pelo próprio poder patriarcal, questionando os discursos e as verdades instituídas pelo sistema patriarcalista sobre a submissão e o silêncio do corpo feminino. Além do questionamento, os movimentos de luta pela emancipação feminina também produzem discursos outros e formas outras de subjetividade. Essa forma de resistência não tem a intenção de negar, reprimir ou recalcar, pelo contrário, produz novas alternativas e modos de existência. A partir dessa lógica, compreendemos que não se trata apenas de uma oposição linear PODER X RESISTÊNCIA ou DOMINAÇÃO X LIBERDADE, que a resistência não apenas enfrenta o poder, mas o reconfigura e abre possibilidades para novas formas de poder e de subjetividades. Daí, entendemos que a resistência também é produtiva. Um exemplo que podemos citar para compreender sua produtividade são as conquistas dos direitos civis, políticos, trabalhistas e sexuais das mulheres, os quais foram possíveis devido às ações dos movimentos feministas. Nessa dimensão, é possível refletirmos acerca da noção de arquivo, a qual já comentamos, pois ele é um sistema invisível e histórico que torna possíveis certos discursos e impossíveis outros. O arquivo organiza as regras de formação, exclusão e transformação dos enunciados ao longo da história. Partindo dessa ideia, podemos compreender como os discursos sobre as mulheres se resignificaram e como foram possíveis práticas discursivas outras.

Ao retomar os movimentos feministas para falar sobre as práticas da liberdade, podemos pensar também na constituição do sujeito ético e como, nesse processo, a

liberdade é uma condição ontológica para a ética¹⁵. O próprio Foucault (2025 [1984], p. 261), ao examinar os processos de subjetivação afirma que “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”, porque só é possível se constituir sujeito ético por meio do conhecimento de si. Para desenvolver seus trabalhos em torno dessa questão, Foucault retorna aos gregos para compreender como a liberdade e a ética foram imperativos fundamentais na construção da sociedade ocidental.

Tal é o ponto de partida de uma possível análise do cuidado de si na cultura antiga. Eu gostaria de analisar a relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si, a relação que existe, na tradição greco-romana e na tradição cristã, entre a preocupação que tem o indivíduo consigo mesmo e o celeberrimo preceito “conhece-te a ti mesmo”. Assim como existem diferentes formas de cuidado, existem diferentes formas de si (Foucault, 2025 [1988], p. 268).

Nesse contexto, o filósofo vai desenvolver seus últimos trabalhos refletindo acerca dos modos de subjetivação, das técnicas de si e das práticas de liberdade, dispositivos pelos quais o sujeito se constitui ético. Para tanto, ele percorre uma longa jornada de pesquisa sobre as diferentes culturas da Antiguidade, os imperativos cristãos e pagãos, as formas de governo, a fim de compreender a busca do sujeito pelo conhecimento de si. Na verdade, é importante frisar que Foucault (1988, p. 265) já havia nos alertado acerca de sua verdadeira pretensão em seus estudos, a qual desde o início foi elaborar a história de como os indivíduos se constituem sujeitos.

Meu objetivo, há mais de 25 anos, é esquematizar uma história das diferentes maneiras de como os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre si mesmos: a economia, a biologia, a psiquiatria, a medicina e a criminologia. O essencial não é tomar esse saber como dinheiro líquido, mas analisar essas pretensas ciências como tantos “jogos de verdade” que estão ligados a técnicas específicas que os homens utilizam a fim de compreender quem eles são.

Em *História da Sexualidade*, suas análises são marcadas pelos modos possíveis de subjetivação que constituem a singularização dos sujeitos e as formas possíveis de existência. Ao falar sobre os processos de subjetivação, Foucault se refere aos modos como os sujeitos experimentam a si mesmos, ou seja, às formas de consciência de si produzidas historicamente; desloca a ideia do sujeito como uma interioridade pré-existente para o sujeito como construção, pois é a partir de um

¹⁵ É importante destacarmos que a noção de ética para Foucault em seus estudos discursivos se referem à “constituição ética do sujeito, no sentido de perguntar pela relação singular que podemos criar em relação a nós mesmos diante dos códigos morais que nos são propostos culturalmente e dos princípios normativos que tendem a direcionar nosso agir.” (Candiotti, 2013, p. 220)

conjunto de práticas sociais e regimes de poder que emerge a subjetividade. Trata-se, portanto, de compreender a maneira pela qual os indivíduos se tornam sujeitos e como eles se relacionam consigo mesmo, internalizando normas, valores e identidades que são socialmente construídos e promovidos pelos dispositivos de poder.

É nessa dimensão da emergência da subjetividade que compreendemos que esse é um processo devastador e ambíguo, não estável e totalmente irregular que demanda uma constante transformação do sujeito. Ao mesmo tempo que o sujeito é constituído por normas históricas morais, econômicas, sexuais, também é constrangido por elas fazendo-o sujeitado. Portanto, a ambiguidade se instala na subjetivação, pois ela é condição de existência e condição de sujeição, ou seja, o sujeito só pode existir a partir das normas e é limitado por elas. É nesse processo de devastação que a subjetividade emerge, mas que também pode sofrer fissuras e romper com a identidade e singularização do sujeito, desembocando na dessubjetivação. De igual modo ao poder, dessubjetivar-se pode ter duas faces: positiva ou negativa, podendo levar à transformação de si, resultando em um novo sujeito ou à transgressão de sua identidade, desmoronando-se em um vazio. A dessubjetivação, segundo Milanez (2021, p. 18), encontra-se no lugar da experiência-limite,

no qual o sujeito ultrapassa a sua própria subjetividade, a transgride, se desmorona nela. Essa aventura de transformação do sujeito sobre si poderá produzir uma transformação tão intensa e profunda, gerando um novo sujeito, levando a uma metamorfose completa desdobrada em outro sujeito ou em um nada, um vazio, sem forma.

Nesse sentido, ao pensarmos nas imposições dos regimes de verdade patriarcais em relação à sexualidade, que encaixota os sujeitos em normas que determinam o que é ser mulher e o que é ser homem, fica mais evidente a compreensão de como se dá esse processo de dessubjetivação. A experiência que determina as funções sexo-biológicas da mulher, ditando a ela a permanência nos espaços doméstico, materno e matrimonial, determinando o que é normal e anormal, abre fissuras em sua subjetividade e rompe com sua identidade. Ou ainda, um sujeito que se vê no interior de uma relação que lhe impõe ditames e interdições, que o torna submisso, determinando seus modos de agir entra em um processo dessubjetivante, que, de acordo com Milanez (2021, p. 26), quebra “os laços sociais que ligam o sujeito a si”.

Contudo, simultaneamente à face negativa, a dessubjetivação também pode agir de maneira positiva na constituição do sujeito, possibilitando a reinvenção da própria singularidade, transformando-se em outro. Esse sujeito, ao se encontrar face às interdições que o submetem a normas e regimes que tentam encaixotá-lo, tem a possibilidade de rasgar e romper com todos os padrões que o tornou submisso. Adentra em um processo de singularização, de encontro com o eu, com os laços sociais que desmoronam a ponte que liga o sujeito a si; encara a face positiva da dessubjetivação que possibilita a prática da ressubjetivação. Lembrando Milanez (2021, p. 34), portanto, “dessubjetivar-se é também uma evidência de que o sujeito pode se tornar outro, fazer-se heterotópico, ocupar outros espaços e construir novos corpos para si.”

É a partir daí que os modos de subjetivação se relacionam com as técnicas de si, práticas pelas quais o sujeito conhece a si mesmo e elabora formas de conduzir existência e constituir sua subjetividade. Foucault retorna à Antiguidade greco-romana, aos diálogos de Sócrates, à filosofia estoica e, mais tarde, à cultura cristã, para compreender a forma como os sujeitos foram conduzidos a internalizar determinadas formas de vida e certas normas por meio dessas práticas. É precisamente nesse ponto que se articulam a constituição da subjetividade e as práticas de liberdade, pois ao mesmo em que o sujeito se constitui pelos dispositivos de poder, também pode reelaborar sua existência, inventando novas possibilidades de vida e relação consigo mesmo. É pensando sob essa perspectiva que podemos compreender como, em cada época, emergem novas formas de singularização da vida, assim como novas possibilidades de práticas de liberdade que reconfiguram os processos de subjetivação. Compreendemos a subjetividade, portanto, como um efeito histórico e contingente. Em uma ponderação sobre os modos de subjetivação, Mansano (2009, p. 114) faz importantes considerações que complementam nossa análise e nos guiam para uma reflexão sobre resistência, ética e cuidado de si.

Seguindo a investigação sobre os modos de subjetivação, cabe perguntar: quais modos de vida precisam ser abandonados e quais outros pedem passagem em nossos dias? Qual a potência que temos para produzir outros modos de existir e colocá-los em circulação no social? É perceptível o quanto os estudos de Foucault convocam para uma análise do presente e das nossas possibilidades de transformação. Para isso, ele resgata a dimensão histórica que atravessa os modos de subjetivação, descartando, assim, qualquer pretensão de universalidade.

Ao ponderar a questão da subjetividade em Foucault citando as possibilidades de transformação que são viabilizadas a partir do exame de si, torna-se possível

também pensar a respeito da articulação entre o cuidado de si e a resistência na constituição do sujeito ético, uma vez que a ética só é possível a partir das práticas de liberdade. Nesse sentido, o cuidado de si funciona como um modo de subjetivação que possibilita a construção de novos modos de existência. É nessa dimensão que ele se conecta com a resistência, porque ao cuidar de si, o sujeito também problematiza e resiste às formas de vida que lhes são impostas, reinventando novas formas singulares de viver e de se relacionar com a verdade.

Essa lógica se torna mais evidente ao pensarmos nos movimentos feministas, nos quais as práticas de si se articulam com formas de resistência. A título de exemplo, a Lei Maria da Penha pode ser compreendida como um dispositivo pelo qual é possível exercer resistência frente às formas de relações patriarcais de poder, criando formas de existência para as mulheres em situação de violência doméstica. A implementação desse dispositivo legal foi possibilitado pelas articulações das lutas feministas que provocaram as transformações das práticas discursivas e dos regimes de verdades patriarcais que constituíram a subjetividade submissa das mulheres. A partir dessas reconfigurações sociais, surgiram outras formas de relações de poder, bem como outras práticas sociais e regimes de verdades, construindo também outras formas de ser mulher no mundo, outros modos de subjetivação.

Assim, ao pensar no cuidado de si a partir da resistência, podemos perceber que essa prática não é individualizada, uma vez que o cuidado de si está inserido em uma dimensão relacional que envolve diálogo, como Foucault demonstra ao falar sobre Sócrates. Dessa maneira, o cuidado de si é sempre atravessado pela relação com o outro, pois é essa prática que possibilita o conhecimento de si no mundo. A respeito disso, Gros (2006, p. 652) explica que “o cuidado de si é, pois, um princípio regulador da atividade, de nossa relação com o mundo e com os outros.”

Partindo dessa perspectiva, caminhamos para uma reflexão final sobre as formas de resistência. Ao conceber o cuidado de si como uma prática de liberdade, concebemo-lo também como uma forma de resistência, porque abre possibilidades para que o sujeito produza novas formas de subjetividade. Nesse contexto, lembramos da máxima elaborada por Foucault de que onde há poder, há também possibilidade de resistência. Contudo, em seus últimos escritos, o autor sugeriu que, na verdade, a resistência é o ponto-chave das relações de poder e dos processos de subjetivação, pois é ela a força motriz para os movimentos de transformação e ressignificação das práticas, das relações e das verdades.

A resistência vem, então, em primeiro lugar, e ela fica superior a todas as forças do processo; ela obriga, sob seu efeito, as relações de poder a mudar. Eu considero, então, que o termo “resistência” é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica (Foucault, 2025 [1984], p. 256).

Ao compreender, portanto, a resistência como ponto principal, podemos pensar em uma inversão dos polos PODER-RESISTÊNCIA para RESISTÊNCIA-PODER, considerando que as formas de resistência podem também produzir novas relações de poder e, conseqüentemente, novas possibilidades de existência. Daí, estabelecemos de forma mais clara a relação que propomos entre resistência, práticas de liberdade e cuidado de si. Aliás, quando retomamos os movimentos feministas, é possível compreender essa dinâmica da inversão dos polos, pois a articulação da luta feminista não apenas se opôs e questionou as estruturas patriarcais, mas possibilitou a criação de novos dispositivos, novas práticas sociais e novas formas de subjetividade, produzindo novas relações de poder ao resistir.

4 VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E RELAÇÕES DE GÊNERO: EFEITOS DE VERDADE NA PRODUÇÃO DA DESIGUALDADE

Ao retomar, no primeiro capítulo, a história das mulheres no Brasil sob perspectiva social, histórica, política e econômica, pudemos perceber como elas foram alijadas da sociedade e relegadas a posições subordinadas por um conjunto de normas, práticas e instituições articuladas pelo patriarcado que atua como um dispositivo de poder. Por isso, neste capítulo, propomos uma discussão sobre a violência doméstica, que não deve ser compreendida como um problema isolado, mas como um fenômeno social e uma manifestação de um dispositivo patriarcal de poder que atravessa práticas discursivas, normas, instituições e discursos. Essa forma de violência é uma maneira concreta de materialização da desigualdade de gênero promovida pela cultura patriarcal, a qual naturaliza a submissão feminina e estigmatiza o papel social da mulher. Por isso, devemos enxergá-la como um problema público e não privado, pois, como afirma Cordeiro e Curti (2025, p. 147), a violência doméstica “afeta a sociedade de maneira geral e em todas as suas esferas, e suas composições permitem reconhecer que se trata de uma violência culturalmente estruturada, radicada na desigual determinação dos papéis do homem e da mulher.”

Ao analisarmos a violência contra a mulher sob esse ponto de vista, é possível compreender suas transformações na história, assim como as manifestações de resistência, que emergem da atuação dos movimentos feministas de práticas sociais que questionam e buscam desestabilizar o dispositivo patriarcal. Pensar o patriarcado como um dispositivo de poder, sob uma perspectiva foucaultiana, significa compreendê-lo como um conjunto de técnicas, instituições e práticas que regulam e controlam os corpos, os regimes de verdade, os discursos, as práticas discursivas e as relações de poder.

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos (Foucault, 2018, p. 244).

Aplicando essa noção aos estudos de gênero, torna-se possível analisar o engendramento das desigualdades de gênero e como elas são legitimadas e perpetuadas na sociedade. O sistema patriarcal, ao atuar como um dispositivo, constituiu a formação social das mulheres e dos homens, estabelecendo diferenças

entre os dois e baseadas em um determinismo biológico, acarretando a criação de um estigma de que deve designar à mulher funções domésticas e maternas. De igual modo, foram instituídos estigmas ao homem, constituindo sua formação social em uma posição de representação de força e de dominação.

É possível perceber a atuação do dispositivo patriarcal em diversos contextos sociais, principalmente no âmbito doméstico, no qual há uma divisão desigual do trabalho, fazendo com que as mulheres realizem até jornadas triplas de trabalho, dividindo-se entre o trabalho assalariado, o trabalho doméstico e o trabalho materno. Essa lógica é reforçada pelo regime de verdade que determina as posições ocupadas pelas mulheres e pelos homens, endossando a ideia de que a mulher deve ser submissa e responsável pelo cuidado da família. Além disso, existem alguns movimentos sociais que repercutem e naturalizam essa dimensão. O movimento *Tradewife*¹⁶, por exemplo, ganhou ampla repercussão nas redes sociais defendendo o retorno dos valores tradicionais e conservadores do casamento e da família, assumindo integralmente as atividades domésticas, como o cuidado do lar, a maternidade e a submissão ao marido. Essa prática discursiva é parte do dispositivo patriarcal que articula normas sociais, discursivas e práticas culturais ressignificando e atualizando os estigmas de gênero, naturalizando a submissão feminina e o determinismo biológico.

Outro movimento que podemos citar é o *Redpill*, o qual defende que os homens ocupam um lugar de poder masculino natural, além de colocar as mulheres como ameaça ao poder masculino, promovendo discursos sobre como elas possuem “muitos” direitos, como a Lei Maria da Penha, e buscam se relacionar apenas com homens de maior poder aquisitivo e *status*, por isso devem ser controladas. Podemos compreender o movimento como uma prática discursiva também legitimada pelo dispositivo patriarcal que articula discursos misóginos tradicionais, principalmente nas

¹⁶ *Tradewife* se refere a um movimento de mulheres que defende o estilo de vida conservador que resgata valores relacionados à família e aos papéis tradicionais de gênero. De acordo com Le Monde (Cabral; Oliveira, 2025), “O movimento das *tradwives* (traditional wives, ou mulheres tradicionais) tem ganhado cada vez mais visibilidade, sobretudo nas redes sociais, onde influenciadoras compartilham rotinas centradas na dedicação ao marido, à maternidade e ao lar. Mais do que uma escolha de estilo de vida, o fenômeno resgata um passado marcado pela rígida divisão de papéis de gênero e pela valorização da família nuclear como modelo único. A performance, construída por meio de discursos, conselhos de “feminilidade” e uma estética que associa obediência à elegância, traduz uma dinâmica cultural que se conecta diretamente ao avanço do conservadorismo contemporâneo”. Cabral, Isabela Tabarelli; Oliveira Michele Ferreira de, Tradewives e a performance da feminilidade conservadora. *Le Monde Diplomatique* Brasil. 12 dez 2025. Disponível em: <http://diplomatie.org.br/tradwives-e-a-performance-da-feminilidade-conservadora/>, acesso em 06 jan 2026.

mídias digitais, reforçando a dominação masculina e a submissão feminina como elementos naturais. Ao difundir tais ideias, o movimento alimenta o machismo estrutural e amplia as desigualdades de gênero, naturalizando formas de violência simbólica contra as mulheres ao deslegitimar a necessidade de políticas de proteção às mulheres.

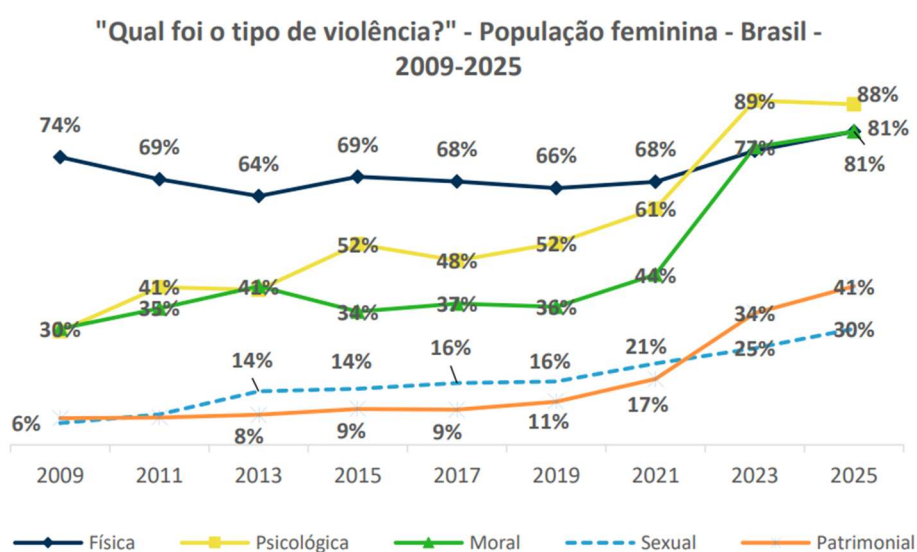
Sob essa perspectiva, podemos perceber que o patriarcado não é um problema que ficou no passado e nos deixou a herança da desigualdade de gênero, mas é um dispositivo que se transforma ao longo da história, conforme pontua Saffioti (2015, p. 48) “como os demais fenômenos sociais, também o patriarcado está em permanente transformação”. Ele atua na ressignificação das práticas discursivas, atualizando-se e fortalecendo-se na contemporaneidade. O dispositivo patriarcal articula e atravessa práticas discursivas sobre as mulheres e as formas de violência ao produzir discursos que responsabilizam a vítima pelas agressões. Enunciados como: “o que ela fez para apanhar?”, “se continua no relacionamento, é porque gosta de apanhar” ou “em briga de marido e mulher não se mete a colher”, entre tantos outros não são apenas expressões do senso comum, mas uma rede de discursos que funcionam como regimes de verdade. Eles culpabilizam a mulher, silenciam e relativizam a denúncia, além de naturalizar a violência doméstica, garantindo sua permanência como uma prática normalizada e socialmente aceita.

Esses discursos não são novos ou originados a partir dos movimentos Redpill e Tradewife, na verdade são produzidos historicamente por meio do dispositivo patriarcal que constitui a figura da mulher como frágil, histérica, incapaz, instável e destinada ao lar. Para compreender melhor a historicidade dessa rede de enunciados, podemos resgatar nossa discussão desenvolvida no capítulo I, pois, ao fazer esse regresso, é possível elucidar como essas formas históricas aparecem reeditadas nos discursos promovidos pelos movimentos com ideologias machistas e misóginas. Tais discursos propagados resgatam discursos outros endossados pelo saber psiquiátrico no século XIX, o qual produziu verdades que definiam a mulher como instável emocionalmente por natureza, reforçando a submissão feminina ao lar e à família.

A atualização dos enunciados sobre a instabilidade emocional feminina se relaciona com os dados apresentados na Figura 1, por exemplo, que se configura como uma materialidade do discurso retomado. Conforme podemos conferir, a violência psicológica é a que teve o maior índice de crescimentos nos últimos anos, e essa evidência nos possibilita relacionar o tipo de violência com a circulação de

discursos que desqualificam, culpabilizam e patologizam as mulheres. Essa lógica discursiva produz práticas de controle, intimidação e silenciamento, assim como aquelas perpetuadas pelos movimentos *Redpill* e *Tradewife*. Nesse cenário, os discursos machistas e misóginos produzidos atualizam os saberes historicamente legitimados pela psiquiatria, constituindo práticas psicológicas violentas, as quais são quase imperceptíveis, porém operam de forma eficaz na manutenção da submissão feminina.

Figura 1 - Tipos de violência



Fonte: Instituto de Pesquisa DataSenado

Além disso, discursos acerca da irracionalidade da mulher e da histeria são retomados pelo arquivo discursivo, que confere continuidade histórica às subjetividades femininas produzidas pelo dispositivo patriarcal. Para elucidar melhor, podemos colocar em análise a violência psicológica, que submete as mulheres à manipulação emocional, fazendo com que passem a se sentir “histéricas”, frágeis e alheias à realidade. É possível perceber o retorno desse discurso da mulher histérica neste fragmento do nosso corpus, que será aprofundado no capítulo seguinte, mas a partir do qual podemos compreender a reconfiguração da histeria pela articulação do movimento *redpill* que tenta descredibilizar e culpabilizar as vítimas de violência doméstica.

[...] nesse tipo de agressão emocional, o homem faz a mulher pensar que está louca, e eu cheguei a momentos da minha vida realmente a achar que eu estava ficando louca, que, inclusive, até depois que o relacionamento acabou, eu falava: “não é possível que tudo isso realmente aconteceu. Será que eu realmente não sou louca e inventei toda essa história na minha cabeça?”

O retorno da histerização das mulheres atua como efeito de verdade na subjetivação feminina hoje. Quando a mulher vítima de violência, seja psicológica ou qualquer outra, passa a duvidar de si, o discurso promovido pelo dispositivo patriarcal se concretiza, criando condições para a mulher internalizar a ideia de irracionalidade e formando uma subjetividade marcada pela culpa e pelo silêncio. A partir dessa análise, podemos perceber que o dispositivo patriarcal opera social e historicamente de forma difusa e transversal organizando saberes, práticas e modos de subjetivação da mulher. Nesse sentido, os efeitos de verdade que subjetivam a mulher não decorrem apenas da relação de poder entre o agressor e a vítima, mas, sobretudo, da atuação do dispositivo patriarcal que produz verdades socialmente aceitas sobre a mulher.

Desse modo, refletindo sobre o *modus operandis* do dispositivo patriarcal, observamos que ele não se manifesta apenas nas instituições estatais e jurídicas. Embora o Estado seja uma instituição que, historicamente, legitimou a violência doméstica ao tratá-la como um problema do âmbito privado, é importante reconhecermos que as relações cotidianas são amplamente atravessadas pelo dispositivo patriarcal, pois nelas são articuladas práticas discursivas contemporâneas machistas.

Desde una perspectiva analítica, el patriarcado no puede reducirse a una estructura de poder localizada en una institución específica ni a una simple relación de dominación de los hombres sobre las mujeres. Más bien, debe entenderse como una forma de poder dinámico y difuso que atraviesa las estructuras sociales en múltiples niveles, influyendo en los ámbitos cultural, educativo, familiar, económico y político. Su operatividad se sustenta en un entramado de prácticas y discursos que contribuyen a la normalización y el disciplinamiento de los sujetos.¹⁷ (Bernal, 2025, p. 30).

Avançando na nossa discussão, comentamos que o patriarcado, assim como outros fenômenos, se transforma ao longo da história, e junto com ele, transformam-se também as relações sociais, práticas discursivas, relações de poder e discursos. Nesse sentido, ao se reconfigurar, as formas de violência contra a mulher também são ressignificadas, fazendo com que surjam outros tipos de violência ou que aqueles já

¹⁷ Desde una perspectiva analítica, o patriarcado não pode ser reduzido a uma estrutura de poder localizada em uma instituição específica, nem a uma simples relação de dominação dos homens sobre as mulheres. Pelo contrário, deve ser entendido como uma forma de poder dinâmico e difuso que atravessa as estruturas sociais em múltiplos níveis, influenciando os âmbitos cultural, educacional, familiar, econômico e político. Sua operatividade sustenta-se em um conjunto de práticas e discursos que contribuem para a normalização e o disciplinamento dos sujeitos (tradução da autora).

existentes se intensifiquem e cheguem ao efeito-limite do patriarcado: o feminicídio. Essa forma de violência, que resulta na morte violenta das mulheres, não rompe com as demais, mas inscreve-se em um continuum de práticas violentas legitimadas socialmente. Nesse continuum de violências, a violência doméstica é quem cria as condições de possibilidade do feminicídio ao ser considerada uma prática naturalizada. Nessa toada, lembramos Cordeiro e Curti (2025, p. 150), que afirmam que o feminicídio enquanto um fenômeno “pertence a um contínuo de violência de gênero expressa em estupros, torturas, mutilações genitais, infanticídios, violência sexual nos conflitos armados, exploração e escravidão sexual, incesto e abuso sexual dentro e fora da família.”.

Ao tratarmos o feminicídio como a continuidade de outras formas de violência, compreendemos que não é apenas um caso isolado ou problema individual, mas é um efeito discursivo e histórico produzido ao longo de práticas discursivas reiteradas. Os enunciados que produzem a submissão feminina e naturalização da violência são repetidos e ressignificados há décadas nas instituições públicas, nos discursos jurídicos e psiquiátricos, no espaço doméstico, nas redes sociais, perpetuando práticas que minimizam a agressão e silenciam a vítima.

À título de exemplo, podemos, novamente, retomar a discussão desenvolvida no capítulo I sobre a exclusão das mulheres da vida pública, pois eram consideradas incapazes de atuar em setores públicos da sociedade, como a política. Essa prática reiterada, atravessada pelo dispositivo patriarcal, simboliza a subalternização da mulher e enuncia a ideia de irracionalidade apregoada pelo saber psiquiátrico, o qual constituiu verdades sobre a atuação da mulher no âmbito doméstico que foram cristalizadas socialmente. Conforme discutem Souza e Sirelli (2018, p. 326), as mulheres sofreram ao longo da história “com a naturalização e a perpetuação de uma imagem inferiorizada, assimétrica em relação ao homem, que goza dos privilégios próprios da sociedade patriarcal”. Outro fato que podemos retomar para elucidar tal assimetria entre os homens e as mulheres, é a banalização da violência doméstica no discurso jurídico. Citamos a tese da defesa da honra¹⁸, proibida somente em 2023, a

¹⁸ “Desde a promulgação da Constituição de 1988, que estabeleceu princípios fundamentais de igualdade e não discriminação, foram criados marcos legais que impulsionaram avanços significativos na proteção dos direitos das mulheres, como a Lei Maria da Penha em 2006. No entanto, ainda se fez necessário que o Supremo Tribunal Federal interviesse para eliminar o uso da tese de “legítima defesa da honra” em casos de feminicídio em pleno século 21. [...] O homem que “tinha sua honra violada” pela suposta infidelidade da esposa e reagisse praticando o homicídio de sua então companheira, costumeiramente argumentava em juízo a “legítima defesa da honra”. Sob essa alegação, muitos se

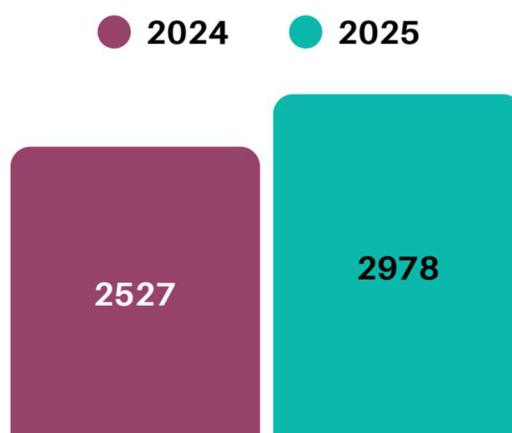
qual foi articulada, historicamente, em julgamentos de violência doméstica e feminicídio para inocentar agressores, culpando as mulheres por suposta infidelidade ou por comportamento inadequado.

Partindo dessa perspectiva discursiva e histórica, compreendemos como a violência contra a mulher se intensifica culminando no feminicídio ou na reconfiguração da prática violenta. Além disso, ao mesmo tempo em que houve a ressignificação dos enunciados que constituíram outros modos de relações de poder, como a resistência feminista, houve também a atualização dos enunciados que produziam a subalternização feminina por meios dos movimentos *Redpill* e *Tradewife*, como já comentamos.

No entanto, a disseminação de discursos misóginos que desmoralizam as mulheres é preocupante em relação à naturalização dos feminicídios, os quais, no primeiro semestre de 2025, apresentaram um grande aumento em relação ao mesmo período de 2024. Uma pesquisa realizada pelo LESFEM - Laboratório de Estudos de Feminicídios – (2025) atestou que existe um paradoxo em relação ao feminicídio, já que houve um aumento no rigor da lei, mas, ainda assim, há um aumento exponencial de casos de morte violenta de mulheres. Conforme o LESFEM (2025, p. 6) essa violência “expressa a dura realidade que constitui a vida de meninas e mulheres brasileiras, que é permeada pela cultura machista, sexista, de desigualdade de gênero e relações de poder que geram inúmeras violências.”. Podemos observar, na Figura 2, de forma concreta, o aumento dos dados coletados pelo Laboratório de Estudos de Feminicídios no primeiro semestre de 2024 e no mesmo período em 2025, que demonstrou uma diferença crescente de 17,85%.

furtavam à condenação ou tinham suas penas atenuadas, resultando na impunidade do crime de homicídio no contexto doméstico.” (Coelho, 2024) Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2024-abr-24/o-fim-da-legitima-defesa-da-honra-pelo-stf/>

Figura 2 - Femicídios consumados e tentados no Brasil, primeiro semestre, por ano (2024 e 2025)



Fonte: Monitor de Feticídios no Brasil (MBF), LESFEM.

Considerando as transformações dos tipos de violências contra a mulher, propomos fazer uma análise para elucidar o crescente aumento dos casos de feticídios. Como já pontuamos e como explicita Mariano *et al.* (2024, p. 5) “o feticídio é o desfecho cruel de um continuum de violências que se dirigem às mulheres”. Dito isso, determinados tipos de violência, como psicológica, moral e sexual podem se estender para o âmbito digital, manifestando-se em comentários na internet, vídeos e lives. Dessa forma, tais práticas produzem discursos que ameaçam, desmoralizam e violentam as mulheres, além de encorajar outros sujeitos agressores a praticarem a violência contra a mulher.

Como citamos, o movimento *Redpill*, por exemplo, é uma das instituições que produzem discursos violentos a respeito das mulheres, endossando, inclusive, a violência doméstica. Essa prática discursiva digital contribui, amplamente, para a naturalização tanto da violência doméstica, quanto do feticídio. Desse modo, entendemos que a internet constitui um espaço discursivo outro em que os enunciados machistas são produzidos, onde são também sustentados e legitimados pelo patriarcalismo digital. Por isso, é pertinente discutirmos sobre a *cyberviolência* contra a mulher, que se configura como violências contra a mulher (re)produzidas nas redes sociais.

[...] debido a la digitalización que la sociedad ha experimentado a lo largo de los últimos años, las redes sociales y todo lo que acontece en el ciberespacio son un fiel reflejo de lo que también sucede en la realidad offline. De esta manera, el sistema patriarcal y el machismo se han introducido en los espacios digitales adaptando sus formas de ejercer violencia hacia las mujeres a las nuevas herramientas disponibles, permitiendo que esta

desigualdad se siga perpetuando y reproduciendo¹⁹ (Bajo-Pérez; San Miguel, 2022, p. 213).

É partindo dessa perspectiva que podemos compreender a amplitude do dispositivo patriarcal que atravessa múltiplos âmbitos sociais, como afirma Bernal (2025, p. 37) “el patriarcado opera de manera análoga a los dispositivos de poder foucaultianos, en la medida en que se configura como una red heterogénea de relaciones de poder que atraviesan múltiples ámbitos de la vida social, desde el Estado hasta la vida privada”²⁰. Devido à ampla circulação social e digital do dispositivo patriarcal, as condições de possibilidades foram constituídas para a reprodução da violência contra a mulher no meio digital. De acordo com a ONU Mulheres (2025) o mundo digital

(...) para milhões de mulheres e meninas, tornou-se um espaço de violência. A violência digital se dissemina em velocidade alarmante, impulsionada por inteligência artificial, anonimato e ausência de leis eficazes e de responsabilização. Hoje, ela se manifesta em todas as partes da internet, desde assédio e perseguição online até *doxing*, compartilhamento não consensual de imagens, deepfakes e desinformação, usados como armas para silenciar, constranger e intimidar mulheres e meninas.

Esse tipo de violência contra a mulher tornou-se alarmante devido à falta de regularização legal para punição de agressores, pois a agressão também se estende para o mundo offline, o que poderia ser evitável se a *cyberviolência* de gênero se tornasse reconhecida, legalmente, como um crime contra a mulher. Segundo a Bahous (2025), diretora executiva da ONU Mulheres, “o que começa online não fica online. A violência digital transborda para a vida real, espalha medo, silencia vozes e, nos piores casos, leva à violência física e ao feminicídio”. Ao partir dessa lógica, compreendemos que a violência doméstica não se limita à agressão física, mas se manifesta de múltiplas formas atravessadas pelo dispositivo patriarcal e sustentadas por práticas discursivas, normas e instituições que reforçam a desigualdade de gênero, como vimos nos movimentos *Tradewife* e *Redpill* ou na *cyberviolência*. Nesse sentido, percebemos que a violência doméstica se transforma e se reconfigura junto

¹⁹ [...] devido à digitalização que a sociedade tem experimentado ao longo dos últimos anos, as redes sociais e tudo o que acontece no ciberespaço são um fiel reflexo do que também ocorre na realidade offline. Desse modo, o sistema patriarcal e o machismo foram introduzidos nos espaços digitais, adaptando suas formas de exercer violência contra as mulheres às novas ferramentas disponíveis, permitindo que essa desigualdade continue a se perpetuar e reproduzir-se (tradução da autora).

²⁰ O patriarcado opera de maneira análoga aos dispositivos de poder foucaultianos, na medida em que se configura como uma rede heterogénea de relações de poder que atravessam múltiplos âmbitos da vida social, desde o Estado até a vida privada (tradução da autora).

com o patriarcado, atualizando suas estratégias no interior das relações de poder e na manutenção do controle sobre os corpos das mulheres. Além disso, diante dessas análises, podemos apreender que tanto a violência doméstica quanto o feminicídio são crimes que poderiam ser evitados, principalmente o segundo, já que o consideramos como um continuum de violências. Inclusive, Cordeiro e Curti (2025, p. 149-150) elucidam que “o cerne dessas mortes violentas reside na desigualdade de gênero, que, em conjunto com outros fatores que prenunciam o feminicídio, permite compreender que tal expressão da violência é uma espécie de morte evitável”.

Com isso, podemos depreender, de forma concreta, o funcionamento do arquivo e da descontinuidade histórica presente no discurso. O primeiro permite a retomada de discursos conservadores, como aqueles do movimento *Tradewife* e *Redpill*, os quais são atravessados por formações discursivas do conservadorismo que naturaliza a posição submissa das mulheres na sociedade. O segundo ressignifica os discursos que circularam em diferentes períodos da história em décadas passadas, os quais são retomados por esses movimentos que desqualificam e subalternizam as mulheres. Discutimos a longa história da transformação social da figura feminina no capítulo II e, agora, podemos perceber como ela se mantém, ainda hoje, mesmo que de forma ressignificada e endossada por movimentos atuais que resgatam discursos conservadores e machistas sobre a mulher.

Ao compreender a perpetuação desses enunciados por meios de tais movimentos, é necessário, também, analisar os efeitos discursivos que causam na percepção da violência doméstica e nos casos de agressão, os quais têm impacto crescente. O movimento *Tradewife*, como comentamos, se caracteriza pela reprodução do discurso conservador em relação à família, defendendo, por exemplo, que a mulher se dedique, exclusivamente, aos cuidados domésticos, aos filhos e ao casamento. Essa lógica discursiva demanda que as mulheres não possuam trabalho remunerado, tornando-se dependente financeira do homem, além de possibilitar relações de poder, no interior do espaço doméstico, em que a mulher passa a ocupar uma posição de maior vulnerabilidade, devido à falta de autonomia econômica. Nesse modelo familiar, em caso de violência doméstica, a dependência financeira limita e, muitas das vezes, impede as possibilidades de romper com os ciclos de violência. De acordo com Lima, Sousa e Coelho (2025, p. 423), “a dependência econômica perpetua o ciclo de abuso, já que muitas vítimas não têm meios para reconstruir suas vidas fora dessas relações”.

Analisando por essa perspectiva, percebemos que a dependência econômica não representa apenas um efeito do discurso conservador, mas também como uma materialidade que agrava a situação de vulnerabilidade das mulheres que sofrem violência doméstica. Essa relação é evidenciada pela Figura 3, na qual podemos observar que a ausência de atividade remunerada reforça a centralidade da dependência financeira dentre os fatores de permanência em relações violentas.

Figura 3 - Situação econômica da mulher que sofre violência doméstica



Fonte: Mapa nacional da violência de gênero – Senado Federal

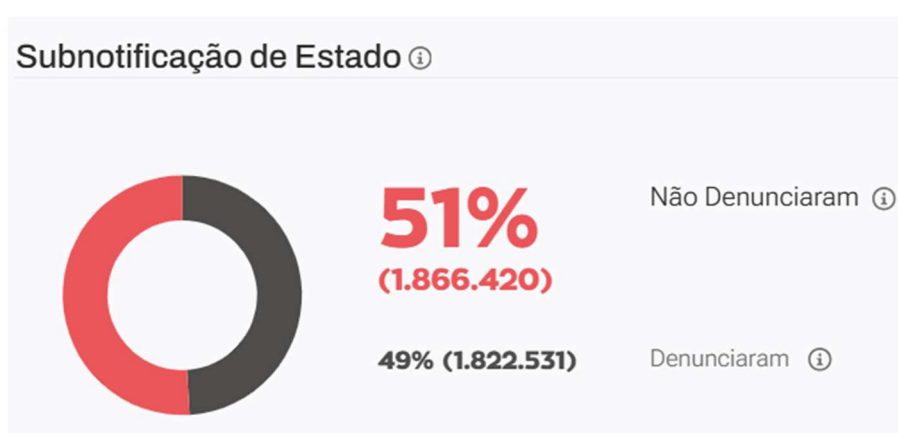
Nessa perspectiva, interpretamos, a partir dos dados que apresentamos, como a falta de independência financeira constitui uma condição de possibilidade para a manutenção dos ciclos de violência doméstica e das relações de poder. Por isso, entendemos que movimentos como o *Tradewife* representam uma lógica discursiva que reforça a subalternização feminina ao normalizar a dependência financeira como virtude moral. Na configuração familiar difundida pelo movimento conservador, tal dependência opera como uma tecnologia de perpetuação da violência doméstica. Na mesma direção, as autoras Lima, Sousa e Coelho (2025, p. 423) afirmam que “essa construção social legitima relações hierárquicas em que o homem assume o papel de provedor e a mulher, de submissa, criando um terreno fértil para a violência”. Dessa maneira, o discurso do conservadorismo endossado pelo movimento *Tradewife*, além de naturalizar os papéis tradicionais de gênero, produzem efeitos na intensificação da violência doméstica, limitando as possibilidades de denúncia, pois as vítimas passam a estar condicionada à permanência no vínculo com o agressor.

Muitas mulheres não denunciam seus agressores porque dependem financeiramente deles para acessar bens e serviços básicos, como alimentação, moradia e cuidados com os filhos. Essa dependência dificulta a ruptura com o agressor, pois a sobrevivência da mulher e de sua família está

condicionada à manutenção desses recursos vitais (Lima; Sousa; Coelho, 2025, p. 423).

Nesse cenário, os dados representados pela Figura 4 reforçam nossa interpretação sobre os efeitos dessas condições discursivas e materiais que restringem a denúncia de casos de violência doméstica. O recurso da subnotificação é desencorajado também pelo movimento *Redpill*, o qual produz e circula discursos que contribuem para a manutenção da naturalização da violência contra as mulheres, para o silenciamento e para a submissão.

Figura 4 - Percentual de mulher que denunciaram e não denunciaram a violência



Fonte: Mapa nacional da violência de gênero – Senado Federal

Nessa linha de raciocínio, percebemos que a ausência da denúncia é um efeito produzido por práticas discursivas que constituem a culpabilização da vítima, o medo e a dependência. Como discutimos, o fator da dependência econômica é central nesse processo, mas opera junto a outros fatores, como a revitimização da vítima, que visa deslegitimar a denúncia, constituindo um espaço discursivo no qual o ato de denunciar cria condições para outros tipos de violência e silenciamento.

No entanto, é nesse espaço discursivo que também se abrem possibilidades de rupturas e deslocamento. Isso posto, é possível identificar que o dispositivo patriarcal se perpetua por meio de tais práticas discursivas, na medida em que também engendra práticas discursivas outras que tensionam e desestabilizam as normas impostas pelo patriarcado, constituindo formas de resistência, como os movimentos feministas. Para partir para essa perspectiva, é importante lembrarmos que as formas de resistência para Foucault são o ponto-chave das relações de poder e, por isso, são tão produtivas quanto o poder, isto é, não apenas reagem, mas

questionam práticas, discursos, normas para promover rupturas na ordem patriarcal e produzir novos modos de existências, novas condutas. Os movimentos feministas, por exemplo, produzem discursos e práticas discursivas que contestam a naturalização da violência doméstica, a normalização dos papéis tradicionais de gênero promovida pelos movimentos *Tradewife* e *Redpill*. Além disso, questionam os regimes de verdade cristalizados pelo dispositivo patriarcal, que ditam os espaços que devem ser ocupados pelas mulheres com base em um determinismo biológico: o de cuidado do lar e o da maternidade.

Desde as primeiras manifestações pelo direito de voto, no século XIX, ou reivindicando igualdade de salários para as mulheres, as feministas lutaram para alterar as condições normalizadoras de formação das meninas e das moças, incitando-as a que procurassem construir-se autonomamente, rejeitando as sujeições cotidianas do patriarcalismo experimentadas na própria carne. Críticas da definição biológica da mulher estreitamente vinculada ao útero, da maternidade obrigatória e da mistificação da esfera privada do lar, elas levaram um intenso combate macro e micropolítico para que a reinvenção de si e a construção de modos de existência mais justos, libertários e filóginos se tornassem possíveis (Rago, 2019, p. 2).

Nesse sentido, é no campo das resistências que conseguimos ver a possibilidade concreta de transformações, pois é nessa dimensão que novas formas de subjetividade feminina são constituídas, as quais se traduzem em diferentes formas de existência. A formação social das mulheres não é mais vinculada somente ao ambiente doméstico, possibilitando que elas ocupem outros espaços que antes era, majoritariamente, masculinos. A mulher deve ser atrelada também ao sujeito político, à trabalhadora, à pesquisadora e produtora de conhecimento, à cidadã que reivindica equidade de direitos e que exige políticas públicas contra a violência doméstica.

Lembrando Foucault (2018, p. 136), ele esclarece que a resistência é “como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele” e, como discutimos no capítulo III, a resistência também produz relações de poder, ressignificando práticas discursivas e regimes de verdades. É nesse espaço de disputa discursiva que a resistência feminista é institucionalizada e se materializa socialmente por meio de políticas públicas voltadas para o combate e prevenção de violência doméstica. A partir da concretização da resistência podemos observar a constituição de discursos outros, práticas e regimes de verdades ressignificados, pois é nessa toada que inicia o processo de problematização e desnaturalização da violência doméstica. Pensando por essa perspectiva, a institucionalização da resistência feminista constitui coletivos feministas, organizações não-governamentais, casas de apoio/acolhimentos,

dispositivos legais, entre outros meios de debate. Esse processo rompe com o silenciamento e a culpabilização, além de criar condições para a constituição de subjetividades outras, já que essa forma de resistir opera no apoio à mulher violentada para que se constitua um sujeito sobrevivente e não mais vítima.

Podemos pensar, por exemplo, na relação agonística entre poder e resistência, como discutimos no capítulo anterior, aplicada ao meio digital. De igual modo que se constituem outras formas violências no espaço virtual, também são constituídas formas de resistências que operam na desnaturalização da violência doméstica e no apoio às vítimas de agressão. Existem diversas organizações que passaram a atuar, de maneira mais acentuada, nas redes sociais para ampliar seu alcance às mulheres e para disseminar informações, já que a internet se tornou uma ferramenta rápida de propagação. Um exemplo importante que podemos pontuar em relação ao enfrentamento da violência doméstica no ambiente digital é o desenvolvimento do *chatbot* Maria Valente²¹ pela ONG Toda Cidadã, que atua diretamente na educação cidadã das mulheres no Brasil. A plataforma digital é utilizada pelo WhatsApp e possibilita o acesso democrático à informação a todas as mulheres sobre seus direitos, sobre canais de denúncia e sobre a conduta correta ao precisar de ajuda. A importância da atuação do digital se justifica, principalmente, pela falta de conhecimento acerca dos recursos legais de proteção e prevenção de violência doméstica, como ilustra a Figura 5, na qual os dados demonstram que muitas mulheres não têm acesso à medida protetiva ou desconhecem a Lei Maria da Penha.

²¹ Idealizado pela ONG Toda Cidadã, que promove educação cidadã para enfrentar as violências contra as mulheres, ele responde a um ambiente digital cada vez mais desigual e às consequências concretas desse ambiente no dia a dia das mulheres. Maria Valente está disponível no WhatsApp, e a decisão de utilizar essa plataforma não foi casual: a plataforma é a mais acessada no país, entre outros motivos, pelo fato de operadoras telefônicas não cobrarem seu uso no pacote de dados. (Toso, Gabriela. *Chatbot* Maria Valente combate violência contra mulher no Brasil. Folha de São Paulo, São Paulo. 20 dez. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/papo-de-resposta/2025/12/chatbot-maria-valente-combate-violencia-contra-mulher-no-brasil.shtml>)

Figura 5 - Conhecimento das mulheres sobre a Lei Maria da Penha

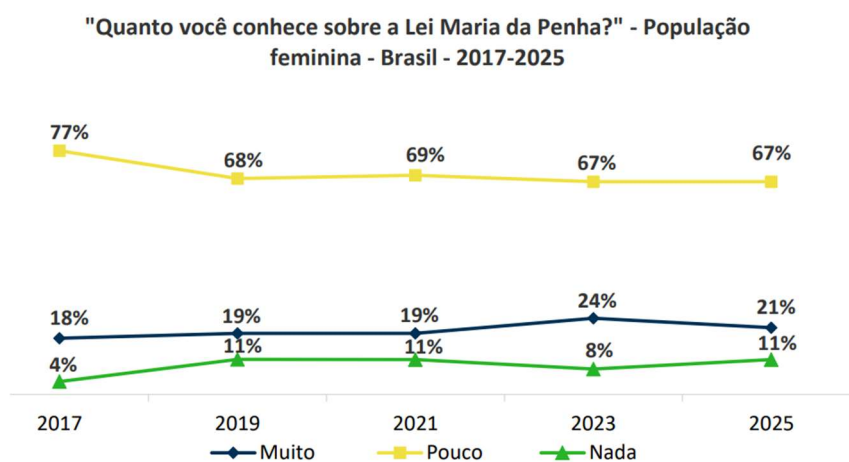
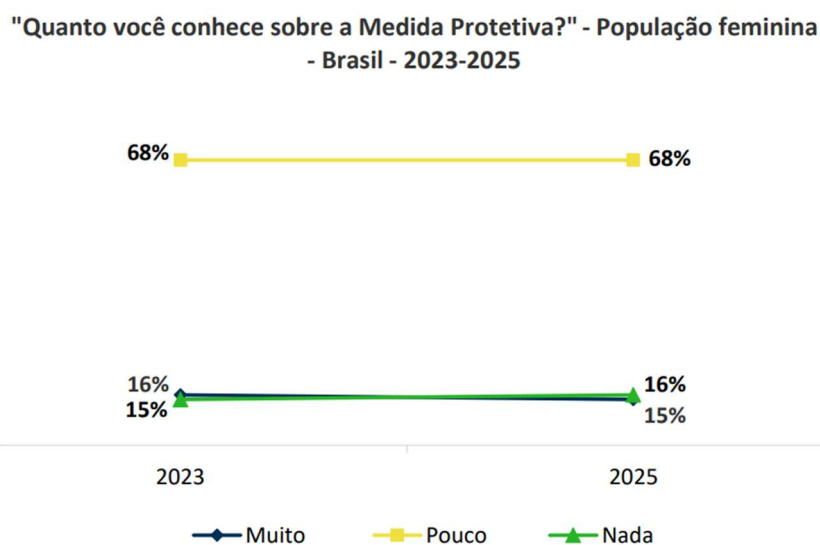


Figura 6 - Conhecimento das mulheres sobre a Medida Protetiva



Os dados apresentam uma lacuna entre a existência da lei e sua circulação na sociedade, evidenciando que o acesso formal ao direito não garante a efetividade do cumprimento da norma jurídica ou a apropriação social pelas mulheres. Podemos interpretar essa lacuna como efeito da articulação do dispositivo patriarcal, o qual, historicamente, produz o silenciamento e a submissão feminina, além de operar na deslegitimação da denúncia. Essa atuação do patriarcado dificulta a circulação de informações que favorecem a denúncia, fazendo com que os ciclos de violência

continuem se perpetuando. Nesse contexto, podemos perceber que as práticas de resistência transformam o ambiente digital em um espaço de disputa discursiva ao operar na disseminação de informações sobre prevenção, combate e assistência, a fim de viabilizar o acesso efetivo aos mecanismos legais de proteção, além de atuar na construção de redes de apoio que desestabilizam as práticas discursivas que naturalizam a violência e desencorajam a denúncia.

5 MULHERES EM RESISTÊNCIA

A violência contra mulher, como discutimos no capítulo anterior, é um fenômeno social constituído historicamente e atravessado pelo dispositivo patriarcal de poder, o qual é base estrutural das sociedades. Desse modo, o patriarcado, ao atuar socialmente como um dispositivo do poder, produz normas e regulamenta a conduta das mulheres, assim como faz circular discursos, práticas e regimes de verdade sobre as posições ocupadas por elas. Inclusive, esses discursos e essas verdades têm suas raízes em formações discursivas machistas e misóginas, que legitimam a crença social de que a mulher deve ocupar os espaços domésticos. Por consequência dessas práticas discursivas patriarcais, as mulheres são alijadas da participação de espaços públicos e relegadas às funções sociais determinadas pela estigmatização social que reforça as desigualdades de gênero.

5.1. ENTRE O PATRIARCADO E A RESISTÊNCIA: UMA RELAÇÃO AGONÍSTICA

Esses discursos são produzidos e reforçados pelo sistema patriarcal que engendrou as desigualdades de gênero na sociedade, por isso são amplamente disseminados nas instituições sociais. O patriarcado enraizado socialmente, nesse sentido, é a condição de possibilidade para essa rede de produção, circulação e consolidação dos discursos sobre a mulher e, inclusive, sobre a violência doméstica e os relacionamentos violentos, legitimando práticas machistas vivenciadas diariamente por sujeitos mulheres. Contudo, ao mesmo tempo em que se articula como um dispositivo que reproduz repressão em forma de normas que regulamentam o comportamento feminino, também pode se caracterizar como produtivo. Foucault, em seus estudos sobre as relações de poder, pontua que o poder não é apenas repressivo, mas também possui um caráter positivo, pois produz saberes, práticas discursivas, verdades e subjetividades.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (Foucault, 2018, p. 9)

Nesse sentido, ao pensar nas relações de poder, precisamos considerar também as formas de resistências que são possibilitadas a partir de um campo de força agonística, no qual há um confronto incessante entre poder e resistência. É nessa dimensão que são produzidos e ressignificados os discursos, os regimes de verdade, as práticas discursivas e as relações de poder. Pensando nesse campo de disputas discursivas, portanto, é que se abrem as possibilidades para analisar como a resistência também produz poder, pois, segundo Foucault, é ela o elemento “mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica” (Foucault, 2025 [1984], p. 256). É a partir da resistência que são constituídas práticas de liberdade que viabilizam novos modos de vida, práticas e discursos outros. Como pudemos compreender no capítulo anterior, essa dinâmica agonística criou as condições para o surgimento de movimentos sociais como os feministas, que desestabilizaram o dispositivo patriarcal e os discursos que naturalizavam a violência doméstica e a submissão feminina.

É esse embate que tornou possível o escopo dessa pesquisa, pois foi a partir das articulações das lutas feministas que a denúncia da violência contra a mulher ganhou outros significados, não mais como uma prática para sentir “vergonha”, mas uma prática ética de cuidado de si que exige coragem de verdade e que possibilita a reinvenção da subjetividade feminina. Partindo dessa perspectiva, compreendemos a importância do nosso *corpus*, uma vez que ele se constitui de relatos de mulheres que passaram por diferentes formas de violência e de falas de profissionais da rede de apoio da área jurídica, psicológica e social. Os enunciados constituem práticas discursivas que, ao mesmo tempo, revelam a articulação do dispositivo patriarcal e as formas de resistência que emergem das relações de poder. Diante do exposto é que escolhemos trabalhar com os Estudos Discursivos Foucaultianos. O projeto epistemológico desenvolvido por Foucault nos oferece uma caixa de ferramentas para compreender como o engendramento das desigualdades de gênero pelo dispositivo patriarcal, em uma rede de relações de poder e saber, contribui para a perpetuação e naturalização da violência doméstica. Por isso, para desenvolver nossas análises, iremos mobilizar conceitos importantes de Foucault, como a articulação das relações de saber-poder, os processos de objetivação e subjetivação e a verdade, a fim de identificar as práticas subjetivantes na constituição do sujeito mulher que foi violentada. Além disso, iremos trabalhar com a noção de dessubjetivação e ressubjetivação, conceitos mencionados por Foucault, mas desenvolvidos com profundidade pelo analista de discurso Nilton Milanez (2021), para compreendermos

como as mulheres que passaram por violência doméstica se tornam sobreviventes éticas e reconfiguração sua subjetividade.

5.2. “EU SOU UM MULHERÃO DA PORRA”²²: A DENÚNCIA COMO CUIDADO DE SI

Tendo em vista a lógica que produz normas e regimes de verdades sobre os comportamentos, os discursos e os corpos das mulheres, podemos iniciar nossa reflexão pensando em uma expressão que se popularizou socialmente para se referir ao enfrentamento de um problema: “ela que lute”. Essa expressão circula nas redes sociais, principalmente entre as práticas discursivas dos sujeitos mais jovens, em postagens marcadas pelo humor. Precisamos pensar em sua função enunciativa, que é carregada de ironia e pejoratividade, remetendo à individualização dos problemas e colocando a responsabilidade somente sobre quem os enfrenta. Mas e quando esse problema se torna um fenômeno social como a violência doméstica? Sobretudo quando o pronome do enunciado é flexionado no feminino, há um deslocamento da resolução do “problema” para a mulher, reforçando uma posição-sujeito que é atravessada por relações de poder-saber que naturalizam a ideia de que as mulheres devem enfrentar a violência sozinhas. Além disso, os regimes de verdade que atravessam o enunciado “ela que lute” legitimam o discurso “em briga de marido e mulher não se mete a colher” e reforça o estigma de que se a vítima de violência permanece no relacionamento violento é “porque gosta de apanhar”. Tais discursos são produzidos e legitimados pelo dispositivo patriarcal de poder, que engendra regimes de verdades sobre a violência doméstica, naturalizando a desigualdade de gênero e responsabilizando a mulher pelo sofrimento vivenciado. Esse funcionamento discursivo regula práticas discursivas que dizem respeito à violência contra a mulher, produzindo subjetividades femininas marcadas pela submissão e pelo silenciamento.

Contudo, como já reiteramos ao longo deste trabalho, as relações de poder, em sua essência produtivas, implicam sempre possibilidades de resistência e, por consequência, reelaboração de práticas discursivas e constituição de discursos outros, assim como de relações outras de poder. Nessa perspectiva, o título do documentário que constitui nosso *corpus* representa esse processo de ressignificação dos discursos, práticas e regimes de verdade, pois reconfigura a expressão “ela que

²² O título desta seção foi retirado do relato de uma das mulheres.

lute” para “elas que lutam”. Essa reelaboração do enunciado revela um deslocamento discursivo significativo, pois transforma a ideia de luta individual em uma luta coletiva que se articula como um movimento de resistência. Ao utilizar o pronome “elas” no plural há a afirmação de uma posição-sujeito marcada pela solidariedade e pela força coletiva. Esse efeito de sentido se confirma quando, ao longo dos episódios do documentário, profissionais da rede de apoio, advogadas, psicólogas e assistentes sociais, comentam acerca da importância do acolhimento às vítimas de violência doméstica e da denúncia como forma de resistência ao dispositivo patriarcal.

Para além dessa possibilidade, efeitos de sentidos outros que podemos apreender é em relação à potência dos movimentos feministas que constituem práticas de liberdade e novos modos de subjetivação feminina, ressignificando a violência doméstica não como um problema individual, mas como um fenômeno social, constituído historicamente e cimentado nas estruturas da sociedade. Nesse sentido, o deslocamento de “ela” para “elas” revela como as práticas discursivas podem emergir da resistência, criando espaços de acolhimento e denúncia. Além disso, essa ressignificação produz regimes de verdade outros que configuram a expressão “elas que lutam” um ato político, ético e discursivo que tensionam o funcionamento do dispositivo patriarcal, possibilitando a reinvenção da subjetividade feminina em relação à violência doméstica.

É importante assinalar que a reelaboração do enunciado enquanto uma prática de liberdade ética constitui o que Foucault chama de cuidado de si, uma prática subjetiva que envolve a experiência de si, o conhecimento de si; é uma prática ética e política na qual o sujeito se constitui a partir do atravessamento de normas, regimes de verdade, discursos e instituições.

O sujeito foucaultiano está em constante transformação e se constitui no interior das relações de poder e saber, ou seja, ele é relacional. Nesse sentido, o cuidado de si implica necessariamente a relação com o outro, pois o sujeito é constituído em meio a práticas discursivas, instituições, discursos e relação com a exterioridade. Lembrando Foucault (2025, p. 263), “o cuidado de si é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse êthos da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros”. Portanto, o cuidado de si se articula com o coletivo e, por estar inserido nessa rede, essa prática afeta seu exterior, pois, ao reinventar a si mesmo, cria condições de possibilidades para que o outro também reinvente seu modo de vida.

Nesse sentido, ao relacionar o cuidado de si ao ato de ressignificação, podemos pensar não só na transformação do enunciado “elas que lutam” como uma prática de cuidado de si, mas também na denúncia da violência doméstica, haja vista que o cuidado de si envolve a exterioridade do sujeito, quando ao questionar normas e regimes de verdade, abre a possibilidade para transformá-las, como observamos na reelaboração do enunciado “elas que lutam”, o qual, ao se reinventar, reinventa também práticas discursivas, regimes de verdade, relações de poder e discursos. O mesmo acontece com a denúncia, pois quando uma mulher em situação de violência doméstica decide denunciar o agressor, há um processo de cuidado de si que envolve a relação com outras mulheres que também se encontram dentro de relacionamentos violentos. O ato da denúncia envolve, além do cuidado de si, a ressignificação dos modos de existência da mulher, podendo afetar também estruturas sociais e institucionais, já que também a constituem como sujeito.

O papel do ‘Si-Pessoal’ é vital, pois surge da interação com o pensamento exterior, conectando o sujeito às estruturas institucionais. Ao abordar a conexão entre o Si e o institucional, Foucault estabelece uma tríade relacional que inclui o “eu,” o “tu,” e o “eles/nós.” Essa tríade demonstra como o sujeito não apenas se constitui em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros, criando uma exterioridade que se revela tanto na esfera pessoal quanto na coletiva. Assim, o sujeito se desdobra nesse processo, formando uma interseção entre o individual e o coletivo, e entre o interior e o exterior (Milanez; Farias, 2024, p. 106).

Nessa dimensão, ao conceber o cuidado de si que ultrapassa o plano pessoal e se constitui também em relação ao exterior, podemos compreender como a denúncia se articula a um campo coletivo de resistência, provocando deslocamentos em regimes e práticas de silenciamento e ressignificando os modos de vida. Ao longo da análise da sequência discursiva de Rosa²³, é possível perceber como essa prática do cuidado de si reflete no outro e reelabora a existência de mulheres que passam por violência doméstica.

SD Rosa - “Me tiraram de mim - Eu sempre fui de falar muito, de rir alto, de dar gargalhada, de fazer amizades, eu tinha muitos amigos. E ele sempre foi recriminando isso e falando ‘não, você dá uma risada escandalosa. Para, você não pode fazer isso.’ Eu deixei de ser eu, deixei de ser essa pessoa comunicativa, alegre, família e passei

²³ Para não identificar as vítimas, nos relatos, utilizaremos nomes de flores para nomear as sequências discursivas. Escolhemos por nomes de flores, pois acreditamos que elas podem traduzir o que são os processos de subjetivação, dessubjetivação e ressubjetivação, modos pelos quais os sujeitos se desconstruem para constituir modos outros de existência.

a ser uma pessoa apagadinha, sem graça. (...) Eu fiquei muito tempo me sentindo culpada, que eu poderia ter sido uma pessoa melhor, uma mulher, uma esposa melhor [...] A gente era muito ativo na igreja, então, realmente a religião pesou muito sobre a decisão de separar ou não. Na igreja cristã, a gente aprende que o casamento é para sempre até que a morte separe, só pode acabar se houver a traição do outro lado. Por exemplo, até algumas vezes ele dizia 'eu gostaria de você colocasse um chifre em mim, porque, pelo menos, eu poderia largar de você'. [...] Eu costumo dizer que eu vivi dez anos em coma, porque eu parei completamente a minha vida, eu parei de ser eu. [...] Quando eu entendi que eu não precisava mais passar por isso, foi quando eu comecei a me fortalecer, comecei a falar com outras pessoas e falei 'não, eu não preciso disso' [...] Eu acho que Deus me fortaleceu muito para falar 'chega, não quero, quero a minha vida, quero ser eu de novo, eu quero me amar de novo, eu quero construir uma vida'. Não sei o que está reservado para mim. E eu tinha muito medo do preconceito, das pessoas. Eu olho hoje, eu falo assim 'eu sou um mulherão da porra'" (informação verbal).²⁴

Ao pensarmos nas relações de poder, retomamos o que Foucault aborda sobre o poder em seus estudos sobre o sujeito/corpo, o qual é atravessado por práticas discursivas, regimes de verdade e discursos que produzem subjetividades. O poder como um dispositivo age de forma disciplinar sobre o corpo para moldá-lo e torná-lo dócil e útil. As instituições sociais que constituem o dispositivo de poder - Família, Escola e Igreja - produzem e internalizam normas e saberes que regulam o comportamento do sujeito mulher e os modos de existência considerados corretos. Nesse contexto, o corpo feminino torna-se alvo desse adestramento e sofre os efeitos do poder, sendo constituído historicamente por meio de práticas sociais que treinam, vigiam e corrigem as maneiras como esse corpo se movimenta no mundo. Dessa maneira, existe um cruzamento entre as relações de poder e a produção de saberes dentro das práticas discursivas que produzem subjetividades, identidades e verdades. A partir dessa relação de poder-saber, portanto, são constituídos regimes de verdade que são aceitos e normalizados na sociedade como verdadeiros e se tornam normas de conduta, determinando - dentro de uma condição de possibilidade patriarcal - as funções sociais exercidas pelo sujeito mulher, bem como a forma correta de ser e existir enquanto um corpo feminino.

Tendo em vista essas articulações de poder, saber e verdade, a afirmação "Me tiraram de mim", que intitula o episódio, possibilita-nos apreender que sobre o corpo feminino foram aplicadas as formas de poder disciplinar, que vigia e pune o corpo para torná-lo produtivo e útil. Nesse caso, tratando-se de corpos violentados, para torná-

²⁴ Apenas para facilitar a fluidez da leitura, optamos em colocar os relatos das mulheres em discussão num padrão diferente das Normas ABNT para as citações teóricas (seguindo, portanto, o adentramento de 1,25 cm).

los submissos e úteis, conforme as estigmatizações que determinam quais papéis sociais as mulheres devem cumprir na sociedade e como devem se comportar. A articulação das relações de poder e saber produzem tecnologias de normalização do comportamento feminino, o qual é moldado de acordo com valores relacionados ao conservadorismo e à família. Portanto, segundo as normas sociais e históricas, as mulheres devem sempre demonstrar feminilidade e delicadeza em suas palavras e serem discretas tanto em sua forma de agir quanto de se vestir, para não chamar a atenção de outros homens. Podemos apreender esses efeitos de sentidos na sequência discursiva em que *Rosa* relata como o sujeito agressor recriminava seu comportamento, a fim de moldá-lo conforme as normas sociais:

“Eu sempre fui de falar muito, de rir alto, de dar gargalhada, de fazer amizades, eu tinha muitos amigos. E ele sempre foi recriminando isso e falando ‘não, você dá uma risada escandalosa. Para, você não pode fazer isso.’”

Esse é o funcionamento do poder disciplinar que adentra, corrige e vigia o corpo feminino em seu processo de subjetivação. Nesse processo contínuo de constituição da subjetividade, o corpo vítima internaliza normas em relação à forma como a mulher deve agir na sociedade, valores em relação à família e ao casamento e discursos propagadores do machismo culminando na estruturação da identidade do sujeito. Percebemos as nuances da articulação do poder que constitui um corpo submisso em um processo de subjetivação nesse outro enunciado discursivo:

“Eu deixei de ser eu, deixei de ser essa pessoa comunicativa, alegre, família e passei a ser uma pessoa apagadinha, sem graça”

Na sequência anterior, é possível percebermos o cerceamento de um modo de existência, juntamente ao processo de docilização de um corpo, um corpo feminino. É possível identificar o processo de dessubjetivação, o qual torna o sujeito vazio, transgride a identidade da mulher por meio da articulação de poder, ou seja, apesar de o sujeito se reconhecer como alguém alegre, expansivo e sociável, tal subjetividade, diante de dispositivos de poder do marido, acaba por se transformar/camuflar, por um tempo, numa outra forma de subjetividade mais “contida”, “silenciosa”, “adequada”.

O relato enunciado pela vítima é organizado discursivamente, por isso ele se

articula e circula em um campo associado²⁵ que lhe confere legitimidade. Nesse sentido, os enunciados produzidos no campo da psicologia opera como um saber que nomeia a torna legítima a experiência de apagamento de si, silenciamento e culpabilização enunciada por Rosa. O fragmento posterior que citamos é a explicação de como a violência psicológica, enquanto uma tecnologia de poder, articula a submissão e o silencia nas mulheres, dessubjetivando-as até que se tornem irreconhecíveis a elas mesmas.

SD Psicologia - Normalmente, a mulher não se reconhece na situação de violência psicológica. Como ela traz essa anulação, porque a mulher, ela cala, ela silencia, é difícil de reconhecer, até mesmo socialmente, a gente quase não fala sobre violência psicológica, a gente fala sobre as outras, mas a violência psicológica, ela é mais silenciosa, ela é mais sutil.

Ao enunciar que “deixou de ser quem era” e que “viveu anos em coma”, Rosa articula enunciados que são respaldados em discursos da psicologia, os quais descrevem a violência psicológica como um processo de anulação de si mesma, da sua subjetividade, marcado pelo silenciamento e pela dificuldade de reconhecimento da violência enfrentada. Dessa forma, o campo associado do saber psicológica produz condições de possibilidades para que essa forma de violência seja reconhecida e para que os relatos das vítimas sejam legitimados.

Nesse contexto da violência psicológica, é por meio de um saber absoluto atribuído ao gênero masculino que o poder é acionado e a constituição de um outro sujeito vai sendo obrigada a existir: “ele sempre foi recriminando isso”. Surge, então, a repressão e controle/domínio do corpo produzindo um sujeito fruto da negação da espontaneidade e abafamento de uma certa liberdade. E a risada, por funcionar como expressão dessa liberdade, é convertida em “escândalo” e, por isso, algo que deve ser evitado.

²⁵ “O campo associado que faz de uma frase ou de uma série de signos um enunciado e que lhes permite ter um contexto determinado, um conteúdo representativo específico, forma uma trama complexa. Ele é constituído, de início, pela série das outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve e forma um elemento (um jogo de réplicas formando uma conversação, a arquitetura de uma demonstração - limitada, de um lado, por suas premissas, do outro, por sua conclusão -, a sequência das afirmações que constituem uma narração). É constituído, também, pelo conjunto das formulações a que o enunciado se refere (implicitamente ou não), seja para repeti-las, seja para modificá-las ou adaptá-las, seja para se opor a elas, seja para falar de cada uma delas; não há enunciado que, de uma forma ou de outra, não reatualize outros enunciados (elementos rituais em uma narração; proposições já admitidas em uma demonstração; frases convencionais em uma conversa). É constituído, ainda, pelo conjunto das formulações cuja possibilidade ulterior é propiciada pelo enunciado e que podem vir depois dele como sua consequência, sua sequência natural, ou sua réplica (uma ordem não abre as mesmas possibilidades enunciativas que as proposições de uma axiomática ou o início de uma narração)” (Foucault, 1987, p. 111).

Busca-se, por meio de um discurso que se pretende legítimo, ainda que por imposição (é assim que deve ser), produzir a “verdade” de que a mulher não deve rir alto, não pode ser espontânea porque é o mesmo que ser espalhafatosa. Tais discursos constituem normas que definem o que é aceitável e certo, ou seja, a mulher deve ser discreta, silenciosa e passar quase despercebida²⁶. Trata-se de um processo disciplinar ligado ao que Foucault conceitua como biopolítica, ou seja, ao modo de governar, ao controle sobre a vida e sobre o modo de comportar-se do outro, ditando, inclusive, quem esse outro pode amar ou não.

De acordo com Foucault (1987, p. 119),

forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe.

Além disso, outro efeito de sentido possível que podemos apreender é relacionado à formação discursiva de base patriarcal que legitima o discurso manipulador do agressor: “(...) você dá uma risada escandalosa. Para, você não pode fazer isso”, o qual causa a revitimização do sujeito, constituindo, assim, um novo modo de existência, no qual a mulher, vítima de violência psicológica, assume a posição de culpada, ou seja, se ele está falando isso é porque tem razão, pois é homem.

Atravessando esse relato, é possível notar a interdiscursividade, que carrega as formações discursivas (FDs) do conservadorismo não só da família, da religião, mas de toda sociedade, as quais ditam que a mulher deve ser responsável pelo cuidado da casa e do casamento:

“Eu fiquei muito tempo me sentindo culpada, que eu poderia ter sido uma pessoa melhor, uma mulher, uma esposa melhor.”

O sujeito, enquanto vítima de violência, é atravessado por condições de possibilidades que determinam os papéis de gênero atribuídos socialmente à mulher, fazendo-a reproduzir a revitimização sobre si mesma e colocar-se também nesse lugar de culpa, que não lhe pertence. Os discursos produzidos pelo movimento *Tradewife*, por exemplo, atravessados pelo dispositivo do patriarcado e da

²⁶ Embora não seja esse o objetivo do presente trabalho, de certo modo, seguindo por outra leitura interpretativista e por outro plano de análise, essas características (discreta, silenciosa entre outras) poderiam servir, inclusive, para justificar o apagamento desse sujeito/corpo/mulher. Assim, o apagamento passa de desvalorização para “consequência”, ou seja, na ânsia de se justificar o ato da desigualdade, busca-se a naturalização de uma agressão contra uma existência, a existência de um sujeito/corpo/mulher.

sexualidade, criam regimes de verdades que são cristalizados socialmente e determinam como as mulheres devem atuar na sociedade e, conseqüentemente, no seu próprio casamento. Portanto, foi internalizada no coletivo social a ideia de que uma mulher que não aceita ser submissa, silenciada e violentada não é uma boa esposa. Nesse sentido, existe uma ação de dispositivos patriarcais de poder os quais, ao mesmo que constroem, também associam a feminilidade à docilidade e à responsabilidade pelo bem-estar da família e do parceiro. É como se disséssemos que a vigilância não vem só de fora, ela também vem de dentro e faz o sujeito se sentir responsável pelo próprio sofrimento.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo, faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (Foucault, 1987, p 119).

A partir dessa lógica da culpa, podemos retomar o sujeito de desejo desenvolvido por Foucault (2025b), principalmente na última parte seu projeto de *História da Sexualidade*, na qual o filósofo retoma a Antiguidade e o Cristianismo para elucidar a constituição do sujeito e do desejo. Ao longo do projeto, compreendemos a importância que tem o Cristianismo na constituição da culpa que o sujeito sente, a qual podemos relacionar ao próximo fragmento. A moral cristã institui um código de passividade que transforma a relação de si consigo, pois, anterior a ela, na ética antiga, a relação com o outro era incorporada como um estilo de vida, o dever moral era com a sociedade. Portanto, o Cristianismo incorporou normas de conduta que mudaram as formas de subjetivação, o sujeito passa a interiorizar os regimes da ética cristã, renunciando-se a si e tornando-se passivo à lei divina. A partir dessa obediência, o sujeito deve vigiar seus pensamentos e renunciar aos desejos, os quais eram vistos como tentações, ameaças à salvação. De acordo com Foucault (2025b, p. 309), o que está em jogo (...) é toda uma técnica para vigiar, analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos, suas potências de sedução (...). Partindo dessa perspectiva apresentada no projeto foucaultiano, podemos pensar na passagem do sujeito de desejo para o sujeito de culpa, pois, quando o sujeito não consegue, efetivamente, renunciar aos seus desejos, constitui-se a consciência culpada. Calçado (2024, p. 64) afirma que “a renúncia não se insere

como uma atividade sobre si, mas sobre uma interioridade culpada, patética.”, pois a interioridade é, por natureza, marcada pela culpa, visto que o sujeito só renuncia, porque se percebe como pecador ou inclinado à falha. Nessa perspectiva, ao renunciar, a moral cristã produz um sujeito culpável, não ético e, nesse caso, o poder passa a atuar em sua consciência.

[..] A gente era muito ativo na igreja, então, realmente a religião pesou muito sobre a decisão de separar ou não. Na igreja cristã, a gente aprende que o casamento é para sempre até que a morte separe, só pode acabar se houver a traição do outro lado. Por exemplo, até algumas vezes ele dizia ‘eu gostaria de você colocasse um chifre em mim, porque, pelo menos, eu poderia largar de você’. [...]

Haja vista a discussão elucidada por Foucault, percebemos que a culpa que Rosa diz ter sentido é constituída a partir da sua moral cristã, a qual produz regimes de verdades que se instituem na consciência do sujeito, determinando seu modo de existir, pensar e agir. Nesse fragmento, o casamento é enunciado como um vínculo que não pode ser rompido e é articulado por condições de possibilidades que legitimam a prática discursiva matrimonial e que ultrapassam o desejo dos sujeitos envolvidos. Nesse sentido, a separação, citada pelo agressor, não é dada como uma possibilidade ética, mas como uma falta moral que precisa ser justificada, como a traição.

Além disso, apreendemos, no enunciado, que o desejo de romper o casamento não surge como uma escolha válida, no entanto é legitimado pela moral cristã como um pecado. Essa passividade em relação ao desejo constitui o sofrimento e a culpa, já que o Cristianismo determina que o matrimônio não pode ser rompido sem uma justificativa legítima. Assim, uma decisão que deveria ser instituída sobre a própria sobrevivência, devido à violência no interior da relação, passa a ser vista como falta moral, fazendo o sujeito se culpar por desejar a dissolução do casamento.

Essa dinâmica de culpabilização evidencia a atuação do poder pastoral que constitui a moral cristã como uma tecnologia que opera sobre os sujeitos, governando não só os corpos, mas a consciência, os desejos, os pensamentos. Assim, a culpa se institui como um efeito da individualização do poder pastoral. Foucault (1995, p. 237) elucida que esse tipo de poder está ligado à produção de verdade, pois além de determinar normas, instituem também regimes de verdade sobre o sujeito. A verdade, no poder pastoral, é interiorizado na consciência, obrigando o sujeito a confessar seus desejos e constituir a culpa. Por isso, Rosa enuncia a culpa pela separação e

questionar se deveria ter sido uma esposa melhor, como se devesse perdoar a violência.

(...) 1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo. 2) O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono. 3) É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida. 4) Finalmente, esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la. (...)

No entanto, ao mesmo tempo que há a interiorização da norma pelo poder pastoral que constitui a culpa, também há a manifestação dos limites da eficácia dessa relação de poder, devido à resistência que é implicada pelo poder. Apesar de as normas serem principalmente históricas e discursivas, elas não são fixas, ao contrário, são passíveis de resistência. O rompimento com esse ciclo se dá por meio de novos discursos, novas práticas e da recusa em continuar desempenhando o papel que o poder lhe prescreveu. Lembrando Foucault (2006, p. 352):

Os umbrais de intolerância, em uma sociedade, merecem uma grande atenção, tanto do ponto de vista da reflexão histórica como da análise política. Pois não é questão simplesmente de "sensibilidade", é também questão de resistência, de capacidade de rejeição e de vontade de combate.

É possível observar essa possibilidade de resistência na ressubjetivação do sujeito, o qual encontra o lado positivo do processo de dessubjetivação, o qual não é só aniquilador. Esse espaço vazio (o coma), no qual permaneceu subordinada, é também a condição para a invenção de novas formas de subjetividade. Se antes teve sua singularidade virada do avesso, transformada segundo as interdições do que ela, enquanto mulher, poderia ou não fazer, poderia ou não ser, agora percebemos o rompimento com as normas que coagiram e restringiram sua subjetividade, fazendo-a se sentir "em coma". Nesse sentido, a face produtiva da dessubjetivação está na possibilidade de recomeçar, de se reinventar fora das normas que a aprisionaram.

"Eu costumo dizer que eu vivi dez anos em coma, porque eu parei completamente a minha vida, eu parei de ser eu. [...] Quando eu entendi que eu não precisava mais passar por isso, foi quando eu comecei a me fortalecer, comecei a falar com outras pessoas e falei 'não, eu não preciso disso'. Eu acho que Deus me fortaleceu muito para falar 'chega, não quero, quero a minha vida, quero ser eu de novo, eu quero me amar de novo, eu quero construir uma vida'. Não sei o que está reservado para mim. E eu tinha muito medo do preconceito, das pessoas. Eu olho hoje, eu falo assim 'eu sou um mulherão da porra'"

A reconstrução da sua subjetividade, imersa em um processo de singularização, se constitui em uma prática de liberdade ética que permite o sujeito se voltar para si, que é o que podemos apreender quando ela enuncia “eu não preciso disso” ou “eu quero construir uma vida”. O sujeito se constitui na relação com a verdade e, ao produzir um novo discurso sobre si, a mulher rompe com o dispositivo patriarcal que a encaixotava em um lugar de submissão. A prática de liberdade ética exige do sujeito o conhecimento e o cuidado de si para a reelaboração de sua própria existência, processo que podemos apreender de forma evidente no relato. Agora, em um ato de coragem de verdade, de dizer a verdade sobre si e enfrentando as normas impostas pelo dispositivo patriarcal, passa pelo processo de ressubjetivação que permite a construção de uma nova vida, tornando-a uma obra de arte, constituindo uma estética da existência. Conforme Foucault (2024, p. 85),

A experiência de si [...] é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar-se a isso, como também “apraz-se” consigo mesmo

Podemos apreender os sentidos dessa ressubjetivação no enunciado “eu sou um mulherão da porra”, pois fica evidente o estilhaçamento das normas patriarcais que a mantinham em coma, que a impediam de ser ela mesma. Agora, ao se afirmar dessa maneira, reinscreve-se em uma posição-sujeito de potência que reconhece sua própria força. Essa enunciação constitui um ato de resistência, pois ressignifica práticas discursivas que historicamente inferiorizaram as mulheres. A partir dessa reflexão, podemos compreender sua autoafirmação como um gesto ético de cuidado de si, pois ao dizer-se outra, além de criar uma outra verdade sobre si, também abre possibilidade de que outras mulheres se reconheçam nessa resistência e passem a elaborar modos outros de existência, rompendo com as normativas impostas pelo dispositivo patriarcal. Sob essa perspectiva, compreendemos como o cuidado de si reflete diretamente na relação com o outro, pois tal prática de liberdade quebra com estigmas misóginos de que as vítimas de violência doméstica “gostam de apanhar”. Podemos compreender a denúncia, portanto, como uma prática de cuidado de si, uma vez que ela permite a ruptura de discursos que revitimizam mulheres e o aparecimento de práticas discursivas outras.

5.3. “SE EU NÃO TIVESSE FEITO FACULDADE, EU TAVA ATÉ HOJE SOFREDO, APANHANDO”²⁷: O AFASTAMENTO DE SI E O RENASCIMENTO DO SUJEITO ÉTICO

Comentamos no capítulo anterior que o movimento *Tradewife* possibilita e amplifica a violência doméstica quando produz discursos acerca da dependência financeira da mulher em relação ao homem, pois as mulheres abdicam de sua independência para se dedicar aos cuidados do lar. Pudemos perceber que essa lógica discursiva dificulta a denúncia de casos de agressão contra as mulheres, devido à falta de um trabalho remunerado que a torne independente. Nesse sentido, a dependência econômica se torna uma tecnologia do poder patriarcal para perpetuação da violência doméstica e para a reprodução dos papéis de gênero, nos quais a mulher é limitada ao ambiente doméstico, sendo impedida de participar da vida pública por meio do trabalho ou do estudo. Partindo dessa perspectiva, podemos compreender que a dependência financeira opera também como um efeito discursivo que afeta os modos de subjetivação das mulheres. A restrição do acesso ao trabalho ou ao estudo formal é operada pelo dispositivo patriarcal que produz sujeitos determinados por regimes de verdade que naturalizam a submissão, o silêncio e a permanência em relações violentas. Nesse sentido, a tecnologia da dependência econômica incide além dos papéis de gênero, pois ela opera no controle dos corpos e das condutas, afetando a maneira como as mulheres percebem a si mesmas no plano ético. São essas nuances que apreendemos no fragmento de análise desta seção: a agonística entre a liberdade financeira e a submissão e o silenciamento, que incide nos modos de subjetivação de Acácia.

SD Acácia - Ele tinha um sentimento de posse por mim, e eu deixava, eu acreditava que aquela posse dele era normal. Ele falava ‘eu te fiz’ Estando com ele, eu tentava fazer um supletivo, eu tinha que parar. Ele sempre conseguiu colocar uma pedra no meu sonho. Aí chegou determinado período que eu falei ‘cara eu vou ir até o fim’. E eu consegui ir até o fim, me senti muito orgulhosa. Aí eu falei para ele ‘agora, vou tentar a faculdade’. E ele falou ‘ah, não! Não era só a escola que você queria terminar? Chega! Não precisa! Ninguém precisa de diploma para comer, não!’. Nesse dia, eu tinha um trabalho e eu tava lá terminando e a gente começou a discutir porque eu tinha falado que eu queria aprender a dirigir, ele falou que não, só que o carro era meu, eu comprei o carro, ele ficou irado, porque eu bati o pé, eu tava sentada de frente para o computador e ele falou assim ‘você não vai e pronto’, pegou o prato e lançou no computador, na hora que ele lançou, apagou tudo, eu tive uma dificuldade tremenda

²⁷ O título desta seção foi retirado do relato de Acácia no episódio “Dona de mim”.

para fazer aquele trabalho, porque não é fácil, ainda mais sozinha, ali eu decidi dar o basta. (...) Às vezes você não pede socorro ou às vezes você não dá um basta, com vergonha, com medo, do que a sociedade vai falar, você escuta muito expressão no sentido de 'você gosta de apanhar'. E não é isso, são n fatores, vergonha da família, dos amigos, por amor aos filhos, com medo de passar dificuldade financeira, com medo de não ter onde morar. Então tem várias coisas. (...) Em relação à faculdade, se eu não tivesse feito faculdade, eu tava até hoje sofrendo, apanhando. Eu tenho certeza disso. Eu e ele também tem, porque ele fala 'se não fosse aquela faculdade, você nunca tinha me largado'. A faculdade me mostrou que eu não preciso disso." [...] Eu fiz, eu consegui! Não é pelos meus filhos, é por mim e pelo meu pai, porque era o desejo do coração do meu pai."

O fragmento em análise nos possibilita compreender o que é a violência patrimonial e como ela opera silenciosamente, assim como a psicológica, mas afeta profundamente a mulher violentada tanto quanto a violência física, pois limita suas possibilidades de autodeterminação social e de denúncia. Ao pensarmos por essa perspectiva, é importante elucidar que essa forma de violência não se limita à retenção e privação dos bens materiais, incide, sobretudo, sobre as condições de existência da mulher, opera regulando seus modos de viver, escolher e projetar o futuro. Nesse sentido, o impedimento ao trabalho e ao estudo produz uma situação de dependência que, como já vimos, dificulta o rompimento com a relação abusiva, perpetuando o ciclo de violência.

Para elucidarmos quão profundamente a violência patrimonial afeta a vida e a forma de existência da mulher, precisamos pensá-la de maneira histórica, pois, como discutimos no capítulo II, a mulher foi relegada da vida pública por séculos. Até certo momento da história, à mulher era permitido trabalhar fora do ambiente doméstico apenas com o consentimento do marido. Essa configuração legal, segundo Saffioti (2015, p. 140) foi contestada em 1962, com a promulgação da Lei 4.121, "também conhecida como estatuto da mulher casada. Até a promulgação desta lei, a mulher não podia desenvolver atividade remunerada fora de casa sem o consentimento de seu marido, entre outras limitações". Tendo isso em vista, é necessário considerar essa historicidade da violência patrimonial cometida contra as mulheres, que era uma prática possibilitada pelo Estado. Devido à institucionalização dessa forma de violência, ela se tornou naturalizada, pois, historicamente, foi considerado normal a mulher ser responsável pelo cuidado da casa, da família e do casamento. Como consequência dessa naturalização, de acordo com Andrade e Barranquera (2024, p. 26) "o enraizamento histórico da violência patrimonial faz com

que ela dificilmente seja notada e, uma vez que não é notada, poucas vezes é denunciada”.

Podemos apreender esses efeitos de sentidos ao analisar o fragmento em que Acácia relata sobre a sujeição pela qual foi sendo interditada: “Ele tinha um sentimento de posse por mim, e eu deixava, eu acreditava que aquela posse dele era normal. Ele falava ‘eu te fiz’”. O relato enuncia o corpo como inscrição do poder, o qual se torna alvo de práticas de dominação que constituem uma tecnologia de controle. Podemos apreender o funcionamento da violência patrimonial articulada à rede de poder que captura a mulher e atravessa sua subjetividade. Ao enunciar que “acreditava que aquela posse dele era normal”, entendemos como os regimes de verdade foram internalizados socialmente, fazendo com que o sentimento de posse não seja percebido como violência. Pelo contrário, a posse é naturalizada pelas formações discursivas patriarcais que, historicamente, institucionalizaram o pertencimento da mulher ao homem dentro do casamento. Inclusive, podemos compreender melhor essa historicidade ao retomar a história da Lei do Divórcio (Lei nº 6.515/1977), a qual permitiu, somente em 1977, o processo de dissolução do casamento, garantindo maior autonomia às mulheres, pois muitas se encontravam em situações de violência doméstica. O enunciado produzido pelo agressor “eu te fiz”, devido ao atravessamento pelo dispositivo patriarcal, produz um efeito de apropriação do corpo e da vida da mulher, colocando-a em uma posição de pertencimento ao homem, o qual moldou e produziu o sujeito submisso e dócil. Essa relação de poder, em uma perspectiva foucaultiana, opera por meio da produção de verdades sobre ser mulher em um casamento, pois, ao afirmar “eu te fiz”, o agressor se coloca como legitimador da existência do sujeito mulher, apagando sua autonomia. Os regimes de verdades determinados pelo dispositivo patriarcal são internalizados nas mulheres socialmente, obrigando-as, de forma inconsciente, a naturalizar os modos de violência aos quais são submetidas, pois a verdade, segundo Foucault (2005, p. 217),

é produzida graças a múltiplas imposições. E ela aqui detém efeitos regulados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade, ou seja, os tipos de discurso acolhidos por ela os quais ela faz funcionar como verdadeiros (...)

Nesse sentido, a violência patrimonial opera também como uma tecnologia de poder na constituição do sujeito, articulando jogos de verdades e fazendo com que a própria mulher legitime e reproduza a lógica da própria sujeição, na medida em que

retira os direitos sobre si mesma, sobre seu corpo e sobre sua vida. Ao analisar o fragmento seguinte, podemos elucidar como a dependência econômica opera como dispositivo de poder para a manutenção do relacionamento violento.

SD Acácia – “Estando com ele, eu tentava fazer um supletivo, eu tinha que parar. Ele sempre conseguiu colocar uma pedra no meu sonho. Aí chegou determinado período que eu falei ‘cara eu vou ir até o fim’. E eu consegui ir até o fim, me senti muito orgulhosa. Aí eu falei para ele ‘agora, vou tentar a faculdade’. E ele falou ‘Ah, não! Não era só a escola que você queria terminar? Chega! Não precisa! Ninguém precisa de diploma para comer, não!’.”

Acácia enuncia que o agressor sempre colocava impeditivos em seu acesso à educação, e podemos perceber essa prática de “colocar uma pedra” em seu sonho como uma manutenção da violência física por meio da violência patrimonial, tentando impedir o rompimento com a sujeição na qual ele a colocou. Quando o agressor diz a ela que “ninguém precisa de diploma para comer”, apreendemos essa prática como efeito biopolítico, pois a interdição incide como uma norma que, ao mesmo tempo, regula e disciplina o corpo, para torná-lo dócil e mantê-lo sujeito à regulamentação da vida. Tomando essa configuração do poder por uma perspectiva foucaultiana, podemos concordar que, nesse caso, estamos diante de um “(...) poder que se incumbiu tanto do corpo quanta da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o polo do corpo e o polo da população” (Foucault, 2005, p. 302).

Além disso, ao enunciar que não precisaria de estudo para sobreviver, o discurso atualiza uma formação discursiva que desqualifica o saber e a autonomia feminina, reforçando a lógica patriarcal que determina a existência da mulher associada às funções domésticas. Ou seja, ao negar a necessidade do diploma, o agressor delimita os modos legítimos de existência do sujeito mulher, colocando interdições no acesso ao saber e impossibilitando a transformação e o conhecimento de si. Trata-se, nesse sentido, de uma forma de violência patrimonial que impede a mulher de produzir outros modos de subjetivação.

Esses efeitos de sentidos que apreendemos do discurso produzido são legitimados pelo campo associado que se articula com o acontecimento discursivo no relato pela vítima. Nesse sentido, o fragmento que segue em análise, apresenta enunciados produzidos no campo da psicologia que operam como legitimadores da experiência de submissão, dependência e, conseqüentemente, o apagamento de si.

SD Psicologia – “De um modo geral, a maioria das mulheres que vem para o atendimento tem baixa escolaridade, desemprego, então o que favorece sim a

permanência no relacionamento devido à dependência econômica.”

O discurso enunciado pelo campo de saber da psicologia e articulado como campo associado é fundamental para legitimar os discursos produzidos não somente por Acácia, mas também discursos outros que enunciam a experiência de submissão e dependência de mulheres vítimas de violência doméstica. Nesse sentido, ao enunciar que a falta de escolaridade e o desemprego criam condições que possibilitam a permanência no relacionamento violento, o saber da psicologia produz um efeito de verdade que reforça nosso entendimento sobre como a dependência econômica opera enquanto uma tecnologia de poder na continuidade da violência. Não se trata, portanto, de uma escolha, mas de sujeição que limita as possibilidades de ruptura, embora não as elimine totalmente, visto que para Foucault (2018) as relações de poder suscitam, necessariamente, possibilidade de resistência. Pensando a partir dessa perspectiva, podemos apreender que o campo associado da psicologia opera como um ponto-chave de resistência ao romper com os discursos que culpabilizam a mulher pela permanência no relacionamento abusivo.

Seguindo nessa lógica discursiva, podemos observar no fragmento, a insistência para acessar à educação, o enunciado “agora, vou tentar a faculdade” se constitui como resistência às interdições e como uma prática de liberdade que torna possível a reelaboração do sujeito ético, um sujeito que elabora práticas de si para transformação/ressignificação seu modo de existência. Desse modo, observamos uma liberdade agonística que, ao mesmo tempo que resiste, é capturada por uma rede de poder que produz interdições como forma de controle, como podemos analisar no fragmento:

SD Acácia – “Nesse dia, eu tinha um trabalho e eu tava lá terminando, e a gente começou a discutir porque eu tinha falado que eu queria aprender a dirigir. Ele falou que não, só que o carro era meu, eu comprei o carro, ele ficou irado, porque eu bati o pé. Eu tava sentada de frente para o computador e ele falou assim ‘você não vai e pronto’, pegou o prato e lançou no computador, na hora que ele lançou, apagou tudo. Eu tive uma dificuldade tremenda para fazer aquele trabalho, porque não é fácil, ainda mais sozinha, ali eu decidi dar o basta.”

Esse controle é intensificado quando a vítima enuncia o desejo da independência ao querer “aprender a dirigir” e, embora o carro seja propriedade da mulher, o agressor coloca interdições em sua autonomia. Nesse relato, a violência patrimonial é evidenciada pelo impedimento ao aprendizado da direção, simbolizando a tentativa de interditar a mobilidade física e social da mulher para mantê-la em um

estado de dependência e vigilância. Esse gesto de violência emerge das tecnologias disciplinares que visam produzir obediência, pois, ainda que o corpo da mulher não tenha sido violentado fisicamente, seu instrumento de produção intelectual, seu tempo e seu esforço foram atingidos pela violência patrimonial e simbólica. Nessa lógica, embora outras formas de violência tenham sido articuladas, a tecnologia de poder disciplinar que usa da punição e da vigilância tem sempre como objeto o corpo, pois, como elucida Foucault, (1987, p. 82), “(...) é sempre do corpo que se trata – do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão”. No entanto, a intensificação da violência patrimonial produz uma inflexão subjetiva na mulher, constituindo o enunciado “ali, eu resolvi dar um basta” um modo de resistência que rompe com a sujeição e inicia o deslocamento ético de si, pois o sujeito já não cabe mais naquela posição submissa. Além disso, o ato de resistir faz emergir relações outras de poder que recusam as interdições do acesso à educação e produzem a ruptura com os regimes de verdade que naturalizam a violência doméstica, como podemos observar no próximo enunciado.

SD Acácia – “Às vezes você não pede socorro ou às vezes você não dá um basta, com vergonha, com medo, do que a sociedade vai falar, você escuta muito expressão no sentido de ‘você gosta de apanhar’. E não é isso, são n fatores, vergonha da família, dos amigos, por amor aos filhos, com medo de passar dificuldade financeira, com medo de não ter onde morar. Então tem várias coisas. “

Ao enunciar que “às vezes você não pede socorro ou às vezes você não dá um basta” por vergonha e medo do julgamento, Acácia rompe com a lógica patriarcal de que a culpa da violência é da mulher ou de que ela “gosta de apanhar” como ela própria enuncia. Esses enunciados que culpabilizam a vítima de violência são constituídos pela articulação do dispositivo de poder patriarcal com os regimes de verdade que produzem o silenciamento. Entretanto, o reconhecimento desses mecanismos de poder por Acácia ao enunciar que são “n fatores, vergonha da família, dos amigos, por amor aos filhos, com medo de passar dificuldade financeira, com medo de não ter onde morar.” evidencia que a violência doméstica é sustentada por diversos fatores além da força física. A estrutura e a lógica patriarcal realizam a manutenção da violência doméstica, possibilita a dependência econômica da mulher e contribuem para o medo da denúncia. Nesse sentido, a dependência emerge como um efeito de um regime de verdade que torna a denúncia quase inviável, como podemos apreender no fragmento enunciado pelo campo associado da psicologia:

SD Psicologia – “Então, a mulher que depende economicamente daquele autor da agressão, como que ela vai fazer uma denúncia e retornar para a casa, então, por muitas vezes, o medo tá ligado a isso.”

Assim, o campo associado legitima e reforça discursivamente o que Acácia enuncia a partir de sua experiência. A articulação do relato ao campo associado converge para a elucidação de que a violência patrimonial opera, sobretudo, como uma tecnologia biopolítica que administra a sobrevivência. Ao mesmo tempo, evidencia o paradoxo da biopolítica que regula a existência feminina, pois restringe as possibilidades de denúncia, visto que denunciar o agressor não garante as condições de sobrevivência, inscrevendo a mulher em um ciclo de vulnerabilidade. De igual modo, ao nomear esses fatores, torna-se possível romper com a culpabilização e compreender a violência como um fenômeno político, discursivo e estrutural, criando condições de possibilidades para a problematização dos regimes de verdade que instituem normas às formas de existência da mulher e naturalizam a violência.

Esse reconhecimento é imprescindível na experiência de Acácia para romper com esse ciclo de vulnerabilidade por meio do dispositivo da educação, que constitui condições de possibilidades para tornar-se independente economicamente e reelaborar seus modos de existência enquanto mulher. Podemos observar esses efeitos de sentidos no fragmento posterior.

SD Acácia - “Em relação à faculdade, se eu não tivesse feito faculdade, eu tava até hoje sofrendo, apanhando. Eu tenho certeza disso. Eu e ele também tem, porque ele fala ‘se não fosse aquela faculdade, você nunca tinha me largado’. A faculdade me mostrou que eu não preciso disso.” [...] Eu fiz, eu consegui! Não é pelos meus filhos, é por mim e pelo meu pai, porque era o desejo do coração do meu pai.”

A educação, no contexto enunciado por Acácia no fragmento “se eu não tivesse feito faculdade, eu tava até hoje sofrendo, apanhando”, não pode ser considerada apenas um meio de ascensão social, mas como uma tecnologia de si, uma forma de resistir que produz relações outras de poder, por isso podemos pensar em uma inversão dos polos PODER – RESISTÊNCIA para RESISTÊNCIA – PODER, pois, de acordo com Foucault (2006, p. 276), as relações de poder são “móveis, reversíveis e instáveis”. Essa reelaboração das formas de poder possibilita a reinscrição do sujeito fora da lógica da submissão, da violência e da dependência, rompendo com a naturalização desses elementos. Ainda segundo Foucault (2001, p. 1539, tradução nossa)

(...) nas relações de poder há, necessariamente possibilidade de resistência,

pois se não houvesse possibilidade de resistência - de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação -, não haveria, de modo algum, relações de poder.

Podemos compreender a produção das novas relações de poder quando Acácia enuncia “a faculdade me mostrou que eu não preciso disso”, constituindo, assim, uma outra relação consigo, na qual sua existência passa a ser elaborada como uma obra de arte por meio das práticas de liberdade, as quais, segundo Foucault (2006, p. 244), “tem como objetivo constituir a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida”. A partir do enunciado “se eu não tivesse feito faculdade, eu tava até hoje sofrendo, apanhando. Eu tenho certeza disso. E ele também tem, porque ele fala ‘se não fosse aquela faculdade, você nunca tinha me largado’”, podemos observar a relação agonística entre a rede de poder que captura a mulher para a lógica da submissão e as práticas de liberdade que constituem a resistência. O ato de resistir produz relações de poder em que a mulher elabora novas formas de subjetividade através de práticas de si, as quais se constituem, nesse caso, pelo acesso à educação. Na perspectiva foucaultiana, esse processo de reconstituição de sua existência

determina para si um certo modo de ser que valerá como cumprimento moral dele mesmo e, para realizar-se, age sobre ele mesmo, levando-o a se conhecer, a se controlar, a pôr-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar. Não há ação moral particular que não se refira a uma unidade de conduta moral; não há conduta moral que não exija a constituição de si mesmo como sujeito moral; não há constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’ e sem uma “ascética” ou “práticas de si” que os fundamentem (Foucault, 2006, p. 214).

Desse modo, a educação torna-se um dispositivo de poder para o sujeito mulher, pelo qual é possível romper com os regimes de verdade que naturalizam os papéis tradicionais de gênero e a violência doméstica. Ao enunciar “não é pelos meus filhos, é por mim”, o relato evidencia como a maternidade é deslocada para dar lugar ao cuidado de si. O ato de maternar opera como um dispositivo de captura feminina, visto que exige o sacrifício da mulher para o bem-estar dos filhos. No entanto, no enunciado de Dália, podemos compreender as práticas de si para reinvenção de sua existência operando também como cuidado de si, e não se confunde com egoísmo, pois segundo Foucault (2006, p. 273), ocupar-se de si pode ser, ao mesmo tempo, “um cuidado dos outros”. Nessa perspectiva, o cuidado de si também se constitui como prática pela qual o sujeito se elabora eticamente, ressignificando sua relação

consigo, transformando sua forma de existência em uma obra de arte, escapando às normas e às formas de sujeição impostas, à medida que tais práticas “determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se. Modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo” (Foucault, 2006, p. 199-198).

Nessa lógica discursiva de análise, podemos retomar o título do episódio em que Acácia relata suas experiências, “Sou dona de mim”, o qual é marcado pelo efeito discursivo de um processo de transformação ética do sujeito. Esse processo de tornar-se “dona de si” modifica as relações de poder por meio das práticas de si que possibilitam a ressignificação da existência da mulher. Esse movimento de transformação se materializa quando a educação passa a operar como uma tecnologia de si, como o cuidado de si que possibilita a reelaboração de si. Assim, o título “Sou dona de mim” reforma a emergência do sujeito ético que assume a própria vida como obra a ser pensada, elaborada e cuidada, produzindo modos outros de existência. Por fim, o estudo enquanto cuidado de si constitui-se uma prática de resistência às tecnologias de poder regulador e disciplinador que governam a vida e a forma de existência das mulheres. Ao insistir e investir em seu estudo, Acácia rompe com as formas de violência a que foi submetida e reelabora sua existência ao passar pelo processo regozijante da ressubjetivação, deslocando-se para um espaço heterotópico, que a possibilita “ocupar outros espaços e construir novos corpos para si” (Milanez, 2021, p. 34).

5.4. “EU COMECEI A OLHAR PARA MIM, MAS DE UMA MANEIRA DIFERENTE”²⁸: A RESSUBJETIVAÇÃO DO SUJEITO ÉTICO

A violência doméstica, como comentamos no capítulo IV, é atravessada pelo dispositivo de poder patriarcal, o qual faz com que a violência contra as mulheres se torne uma prática naturalizada socialmente. O enraizamento desse regime de verdade contribui para a permanência de mulheres em relacionamentos violentos devido a múltiplos fatores, como a culpa, o silenciamento, a submissão, a maternidade, o medo, a dependência financeira, entre outros dispositivos que dificultam a denúncia. Como

²⁸ O título desta seção foi retirado do relato de Dália no episódio “Ele não vai mudar”.

consequência, a violência doméstica se torna uma prática contínua, marcada por ciclos de agressão, nos quais há pedidos de perdão e promessas de mudanças, que não se efetivam. Essa dinâmica produz efeitos na subjetividade das mulheres violentadas, pois torna-se uma ferramenta de manutenção da relação abusiva, ao passo que sustenta a esperança de mudança e normaliza a violência como parte da vida cotidiana. Segundo Carloto e Moro (2023, p. 175-176), os ciclos de violência vivenciados pelas mulheres possuem três fases e, em cada uma delas, a violência doméstica é normalizada para a manutenção do relacionamento e para manter a sujeição da vítima.

A primeira é considerada a fase de tensão, com seus primeiros vestígios na ocorrência de atritos, insultos e ameaças, muitas vezes recíprocos. A segunda fase é a da agressão, com a descarga e a perda do controle de toda aquela tensão acumulada, na qual o agressor atinge a vítima com empurrões, socos e pontapés, ou, às vezes, utiliza objetos, como garrafas, pau, ferro, entre outros. A terceira fase é a da reconciliação, em que o agressor pede desculpas e se mostra arrependido; promete mudar de comportamento ou finge que não houve nada. Nessa fase, o agressor tenta convencer a mulher de que nunca mais irá fazer nada para machucá-las, mostrando-se carinhoso, bonzinho, e tenta alegrar a vítima com presentes e demonstrações de afeto.

Nessa perspectiva, a violência doméstica se apresenta como uma tecnologia de poder que opera sobre o corpo, o tempo e a vida mulher. Trata-se de uma prática reiterada que torna o corpo disciplinado, administra o tempo e governa vida da mulher, mantendo-a em uma existência controlada, normalizada e violentada. O ciclo de violência, nesse contexto, opera como um dispositivo de manutenção do poder que perpetua na mulher a esperança de o agressor vai mudar. A mulher permanece nesse ciclo por diversos fatores, como já pontuamos, mas também porque “sente-se responsável pelo companheiro, que pode estar passando por uma fase ruim de sua vida, e ela está certa de que um dia essa violência vai acabar” (Carloto; Moro, 2023, p. 177).

Partindo dessa lógica, podemos analisar o título do episódio, do qual retiramos o fragmento de análise, “Ele não vai mudar” como um deslocamento discursivo importante no rompimento do ciclo de violência. Esse enunciado rompe com o regime de verdade que sustenta a permanência da mulher no relacionamento e naturalização da violência doméstica. O título, nesse sentido, emerge como um efeito discursivo que ressignifica a experiência vivenciada pela vítima, pois desloca a culpabilização da mulher para a estrutura patriarcal que conserva a violência. Assim, é possível percebermos que por mais que a mulher espere, perdoe e insista, a responsabilidade pela permanência no relacionamento se deve à eficácia do dispositivo de poder que

governa o corpo, o tempo e a vida da mulher. Inclusive, é a tecnologia de poder patriarcal que mantém a vítima esperando, perdoando e insistindo.

Ao analisar o ciclo de violência doméstica e como ele é sustentado, podemos compreender, no fragmento em análise, como a mulher é capturada pela rede de poder que sustenta sua permanência, sua submissão e seu silêncio diante dos 10 anos de agressões. Ao mesmo tempo, podemos apreender a importância do reconhecimento desse ciclo, pois, a partir da identificação, entendemos “por que é tão difícil romper com a violência doméstica” (Carloto; Moro, 2023, p. 182).

SD Dália - “Quando a gente tava de frente um para o outro, e ele me deu [...] um tapa assim que foi ali uma violência muito grande, porque doeu muito, tirou meu chão naquele momento. E, a partir daí, as agressões começaram. Depois de mais um ano, eu engravidei do nosso primeiro filho, e não parou mais. Foram 10 anos de agressões. Eu sofri violência física; foram tapas, empurrões, socos, pontapés, beliscões nas partes íntimas, me arrastava pelo cabelo, e ameaça de faca no pescoço, de murro, tanto que meus dentes são ainda lesionados de alguns socos que ele me deu. (...) Depois de algum tempo, no momento não, mas ele me pediu perdão, e infelizmente eu perdoava, eu aceitava os pedidos de perdão dele (...) Eu resolvi tirar minha própria vida, mas eu não queria ir sozinha, porque por um ato até, pode se dizer egoísta, eu pensava assim, ‘bom eu não posso deixar meus filhos aqui sofrendo’. Nesse momento, eu peguei uma garrafa de álcool, um fósforo. Eu estava gestante do quarto filho, que foi um ato de violência sexual praticada por ele. Nós já estávamos separados nessa época. Já estava caminhando num corredor, pronta para praticar o ato e quando eu cheguei no meio do corredor - é algo que eu acredito - eu ouvi uma voz, que me disse assim, voz humana, ‘não faça isso’. E aí, eu retrocedi, voltei para trás, e quando eu entrei no banheiro, que eu olhei no espelho, eu comecei a olhar para mim, mas de uma maneira diferente, eu comecei a conversar comigo e aí eu comecei a enxergar aquela pessoa de trás do espelho, eu falo que é a Dália hoje, a Dália estava falando comigo ali, estava viva dentro de mim já e eu não sabia. Eu sou aquela mulher que eu gostaria de ter encontrado no momento em que eu estava sofrendo a violência. A Dália gritava por socorro, e ninguém aparecia, então hoje a Luci está aqui, a Dália é essa mulher. Se alguma mulher gritar por socorro, eu quero estar presente para poder ajudá-la e dizer ‘você pode contar comigo’”

Percebemos, nesse sentido, que o corpo é violentado não só fisicamente, mas é inscrito em uma relação de poder que força a permanência no relacionamento abusivo por meio de obrigações materiais, como os filhos, o sustento e a sobrevivência. Ao partirmos dessa perspectiva analítica, podemos retomar Foucault para compreender a articulação das violências como uma forma violenta de gestão da vida, aproximando-nos da noção de biopolítica, a qual diz respeito às estratégias de poder que controlam a vida e todos os aspectos relacionados a ela, como a reprodução, a saúde, a sexualidade e a sobrevivência.

Dentro desses mecanismos de poder, podemos observar a articulação da técnica disciplinar de poder e da técnica relativa aos processos biossociológicos, visto

que as duas técnicas, segundo Foucault (2004, p. 297) se utilizam da “tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto”. No fragmento que segue em análise, é possível apreender o efeito da articulação dessas formas de poder quando Dália relata sobre a violência física, a qual seu corpo foi submetido por meio de tapas, socos, beliscões, pontapés, caracterizando o que Foucault (2004, p. 297) descreve como tecnologia disciplinar de poder, que “é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo”.

SD Dália – “Depois de mais um ano, eu engravidei do nosso primeiro filho, e não parou mais. Foram 10 anos de agressões. Eu sofri violência física; foram tapas, empurrões, socos, pontapés, beliscões nas partes íntimas, me arrastava pelo cabelo, e ameaça de faca no pescoço, de murro, tanto que meus dentes são ainda lesionados de alguns socos que ele me deu.”

Paralelo a isso, a técnica disciplinar se articula à técnica biopolítica de controle da vida. Ao enunciar que “foram 10 anos de agressões”, podemos apreender como o biopoder também regula o tempo a partir do direito de vida e de morte, pois “o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no “como” da vida (...)”. No entanto, quando falamos em violência contra as mulheres, não é bem isso que ocorre, pois a vida da mulher não é administrada para fazer viver. É o que observamos ao analisar tais enunciados, nos quais Dália relata que foi submetida às violências física e sexual.

Em relação às agressões as quais Dália foi submetida, podemos apreender a violência física e sexual como tecnologias de poder disciplinar e biopolítica articuladas. Além da punição ao corpo, submetido a tapas, socos e empurrões, também há os “beliscões nas partes íntimas” que Dália relata. Ao enunciar essa violência sofrida, apreendemos que o objetivo do agressor não é apenas causar dor, mas produzir sujeição e reforçar uma relação de posse sobre o corpo da mulher, pois ele marca, invade e reafirma seu poder sobre aquilo que foi/é constituído como íntimo e feminino. Nesse sentido, a violência nas “partes íntimas” da mulher é intensificada ao incidir, de maneira simbólica, a dignidade, a sexualidade e a subjetividade feminina.

Além disso, o enunciado em que Dália relata que seus dentes ainda são lesionados devido à violência, produz efeitos de sentidos de prolongamento da

violência, pois essas lesões evidenciam os vestígios permanentes inscritos no corpo, o qual, para Foucault (2013), é o lugar onde o poder se inscreve. Traduz um impedimento: a proibição do ato de sorrir. Ao corpo é imposto o sofrimento, e a tristeza deve ser mostrada tanto física como emocionalmente. Trata-se, sobretudo, de uma violência que governa o corpo, produzindo sujeição, silenciamento e controle, ao mesmo tempo em que reafirma os regimes de verdade patriarcais que sustentam a ideia de que o corpo da mulher pode ser propriedade. Nesse sentido, além do poder atuar na disciplina, na agressão, também opera para manter vivo um corpo submetido, governado pelo medo, pela dependência e pela impossibilidade de escolha. Apreendemos, desse modo, que a violência doméstica não se reduz à destruição do corpo, mas a administração da vida, pois trata-se de um poder que visa a produção de uma vida controlada e normalizada.

A biopolítica, nessa configuração, se manifesta a partir da articulação entre a violência física, a maternidade compulsória e a permanência na relação devido à culpa, ao medo, à dependência, à sujeição, entre outros. Para elucidar melhor tal articulação que culmina na continuidade da relação, podemos retomar a discussão sobre o ciclo de violência que atua como dispositivo de poder, que faz a mulher perdoar a agressão e manter a esperança de que o agressor vai mudar. Essa lógica discursiva é explicada no campo associado por meio do discurso especializado da psicologia, que nomeia e descreve o funcionamento desse ciclo.

SD Psicóloga – “O ciclo da violência, ele basicamente, são três fases. Então tem a primeira fase que é aquela fase em que o autor da agressão começa a praticar violência psicológica, violência verbal, então a humilhar essa mulher, a xingar. E aí isso vai se agravando e pode chegar a uma situação mais extrema como da violência física, que é o soco, o tapa, o empurrão, que é a segunda fase, que a gente fala que é a fase da tensão. Aí, após esse episódio de violência, a mulher busca ajuda, normalmente, faz um enfrentamento dessa violência que ocorreu, e aí ele volta pedindo desculpas, falando que errou, que vai mudar, presenteando, que é a fase da lua de mel.”

A explicação da psicóloga institui o ciclo da violência como um saber legitimado que nomeia, ordena e torna compreensível que a violência doméstica é uma prática reiterada de dominação. O discurso psicológico, nesse sentido, torna reconhecível o ciclo ao descrever cada uma das fases, produzindo um efeito de racionalização da violência contra as mulheres. Por meio do saber institucionalizado, portanto, podemos compreender que o perdão surge como o elemento central da fase de “lua de mel”. O pedido de perdão opera discursivamente a normalização e a

continuidade da violência, como observamos no fragmento em que Dália relata perdoar as agressões por várias vezes.

SD Dália – “Depois de algum tempo, no momento não, mas ele me pediu perdão, e infelizmente eu perdoava, eu aceitava os pedidos de perdão dele.”

Ao enunciar que “depois de algum tempo” ela perdoava o agressor, notamos, claramente, o funcionamento do ciclo de violência o qual opera na manutenção da violência doméstica como prática reiterada. O pedido de perdão emerge em um momento estratégico, quando a vítima está fragilizada e se sentindo culpada. Nesse sentido, o perdão atua como um dispositivo discursivo de continuidade sob a promessa de mudança, além de funcionar como uma tecnologia de normalização. Elucidando melhor a questão, podemos retomar a perspectiva foucaultiana da economia dos discursos verdadeiros, pois, assim como o poder exige a confissão, exige-se da mulher a produção do discurso do perdão. Reproduz-se dessa forma um estranho paradoxo: ao mesmo tempo que a mulher é colocada no lugar de submissão, a ela é dado o suposto poder de perdoar. Contudo, devemos entender que se trata de um poder que joga contra ela mesma, pois é por meio desse ato de perdoar que a relação abusiva se perpetua. Foucault (2005, p. 28) questiona como o poder é capaz de produzir discursos verdadeiros na sociedade e explica que “múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social, elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro”. O perdão, nessa lógica, opera como uma produção de discurso da verdade socialmente legitimada e sustentada por regimes de verdade que associam a mulher à preservação da família, ou seja, à mulher é dado o poder de perdoar e a implacável tarefa de manter a família unida qualquer que seja a circunstância. A prática discursiva do perdão circula socialmente e produz efeitos concretos de poder, como a manutenção da relação abusiva, afinal, ainda de acordo com Foucault (2005, p. 29), “(...) somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder”. E assim, principalmente no que se refere à violência de gênero, vemos a sociedade caminhando para os perdões imperdoáveis, para as naturalizações inaturalizáveis.

Entretanto, ainda à luz do pensamento foucaultiano, no enunciado, o advérbio

“infelizmente” evidencia que a mulher reconhece o círculo vicioso ao qual estava submetida. O reconhecimento marca o deslocamento discursivo entre a esperança de mudança, a naturalização ao aceitar a agressão e a certeza de que “ele não vai mudar”, rompendo o ciclo de violência. A partir desse deslocamento, rompe-se também com os regimes de verdade que ditam que a mulher deve perdoar as agressões para preservação da família, do casamento e dos valores tradicionais. Desse modo, há a ruptura com o discurso produzido e endossado pelo movimento *TradeWife*, sobre o qual discutimos em outros capítulos. Podemos compreender essa ruptura como um movimento de resistência à sujeição imposta pelo pedido de perdão, pois Foucault (2018, p. 74) elucida que a resistência é como o poder, ou seja, “tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele”.

Retomando a questão da biopolítica, embora o biopoder seja uma tecnologia de administração da vida, que faz viver, ele não garante a dignidade da vida humana. São nessas condições da vida administrada, controlada e normalizada pela violência que Dália enuncia a tentativa de suicídio, não como um ato individual, mas como um efeito extremo de uma existência que se tornou inviável pelas relações de poder. No fragmento em análise, observamos que, apesar da biopolítica se caracterizar pela administração da vida e pela regulamentação e gestão dos corpos, a vida da mulher não é protegida e administrada para fazer viver. Inclusive, podemos apreender um paradoxo social por meio dessa tecnologia de poder, pois a vida da mulher foi (e ainda é), ao longo de muitos anos, controlada e normatizada pelo saber psiquiátrico, jurídico e religioso, como discutimos, por exemplo, no capítulo II. No entanto, ao mesmo tempo que há esse controle, seu corpo e sua existência não são protegidos nem recebem as condições mínimas de vida pelas instâncias que deveriam garantir tal administração biopolítica, como observamos nos dados sobre os índices de feminicídio e violência doméstica apresentados no capítulo IV.

SD Dália – “(...) Eu resolvi tirar minha própria vida, mas eu não queria ir sozinha, porque por um ato até, pode se dizer egoísta, eu pensava assim, ‘bom eu não posso deixar meus filhos aqui sofrendo’. Nesse momento, eu peguei uma garrafa de álcool, um fósforo. Eu estava gestante do quarto filho, que foi um ato de violência sexual praticada por ele. Nós já estávamos separados nessa época.”

Na sequência discursiva posta em análise, por uma perspectiva foucaultiana, podemos apreender que a existência de Dália foi sendo desqualificada progressivamente, sua dignidade foi sendo impossibilitada. Nesse sentido, o suicídio

tentado se apresenta como um efeito político de uma gestão desigual da vida; na visão foucaultiana, não é apenas um ato individual, mas um evento profundamente enraizado em relações de poder, saber e subjetividade, isto é, o suicídio deve ser tratado como tema ligado à política de vida. Dália relata que foi submetida a diferentes formas de violência, física, sexual, psicológica e patrimonial, e todos esses elementos evidenciam o ponto central em nossa análise pela perspectiva biopolítica de Foucault: nem todas as vidas importam da mesma forma. Seu corpo é exposto à violência, explorado e mantido vivo apenas na instância biológica, pois foi abandonado na dimensão política, tornando-se, desse modo, uma vida controlada e regulamentada pelo poder para fazer viver, mas sem assegurar as condições mínimas de existência. Ao compreendermos a política de vida e de morte pela visão biopolítica, retomamos Foucault (2005, p. 295-296): “o poder intervém, sobretudo, nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder”.

No entanto, precisamos destacar que o suicídio não se consuma como ponto de fechamento, de ruptura com a vida, mas se apresenta como uma tentativa enunciada por Dália, levando-nos para outro nível de análise. Nesse contexto, ao mesmo tempo que compreendemos a tentativa de suicídio como um efeito político, no qual a vida é capturada pelas tecnologias biopolíticas de controle, podemos compreendê-la também como uma experiência-limite, na qual torna-se impossível para o sujeito continuar existindo sob as formas de sujeição da violência doméstica. Dessa maneira, pensando por uma perspectiva ética foucaultiana, a tentativa de suicídio enunciada trata-se de um processo de dessubjetivação, pelo qual o sujeito se afasta de si, é conduzido ao limite de si mesmo. Pontuamos, ainda, que a experiência-limite não se opõe à biopolítica, mas revela seus limites, pois, ao mesmo tempo em que o poder sobre a vida faz viver, ele também produz circunstâncias em que viver sob as sujeições já não é mais possível, exigindo a ruptura consigo mesmo. Milanez (2021, p. 18) ao pesquisar sobre as práticas dessubjetivantes elucida que “a experiência-limite é aquele lugar no qual o sujeito ultrapassa a sua própria subjetividade, a transgride, se desmorona nela”. A experiência-limite, nesse sentido, leva o sujeito a transformação da subjetividade ao passar pelos processos de dessubjetivação e ressubjetivação, os quais podemos apreender no relato de Dália quando ela enuncia sua tentativa de suicídio.

Ao analisarmos essa prática como efeito político do biopoder ao mesmo tempo que experiência-limite, podemos apreender por meio do enunciado “eu não posso deixar meus filhos aqui sofrendo” que, mesmo na linha tênue entre a vida e a morte, o sujeito é atravessado pelas tecnologias biopolíticas que regulam a vida da mulher através da maternidade. Mesmo no ponto-limite do corpo, a mulher é atravessada pelas formações discursivas do cuidado materno e do corpo reprodutor, o qual é responsável pela administração e manutenção da vida dos filhos, obrigando o sujeito a viver. Por outro lado, o gesto enunciado “eu peguei uma garrafa de álcool, um fósforo” evidencia a experiência-limite que o sujeito se encontra, o corpo surge como o último espaço possível de ruptura, no qual sua subjetividade, de esposa, de mãe, de mulher, entra em colapso, é o espaço em que ocorre o processo de “perder-se para encontrar-se” (Milanez, 2021, p. 18). O corpo é o lugar onde se inscrevem as formas de sujeição e as possibilidades de escapar delas, pois, segundo Foucault (2013, p. 14), “(...) é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos”. O que queremos dizer é que o corpo, mesmo capturado pelas relações de poder, também é espaço de fuga, transformação e reconstrução, e podemos apreender a emergência dessa ruptura no fragmento em análise:

SD Dália – “Já estava caminhando num corredor, pronta para praticar o ato e quando eu cheguei no meio do corredor - é algo que eu acredito - eu ouvi uma voz, que me disse assim, voz humana, ‘não faça isso’. E aí, eu retrocedi, voltei para trás, e quando eu entrei no banheiro, que eu olhei no espelho, eu comecei a olhar para mim, mas de uma maneira diferente, eu comecei a conversar comigo e aí eu comecei a enxergar aquela pessoa de trás do espelho, eu falo que é a Dália hoje, a Dália estava falando comigo ali, estava viva dentro de mim já e eu não sabia.”

O corredor pelo qual Dália caminha simboliza esse entre-lugar, o limiar entre a vida e a morte, a experiência-limite que leva o sujeito vítima a uma “aventura de transformação do sujeito sobre si poderá produzir uma transformação tão intensa e profunda, gerando um novo sujeito, levando a uma metamorfose completa desdobrada em outro sujeito ou em um nada, um vazio, sem forma” (Milanez, 2021, p. 18). Nesse fragmento, podemos apreender a emergência do acontecimento discursivo por meio da “voz humana” que impede o suicídio, produzindo a reinscrição do sujeito em um espaço ético e o deslocamento da subjetividade, marcando o início da dessubjetivação. Além disso, podemos compreender o espelho, pelo qual enxerga seu reflexo, como esse espaço de deslocamento, pois ele permite que o sujeito se veja por uma outra perspectiva, por um outro lugar; esse outro lugar funciona como

heterotopia. O espelho simboliza a ruptura do sujeito e sua transformação, ele instaura uma relação consigo, permitindo olhar para si “de uma maneira diferente”, como Dália enuncia. Segundo Milanez (2021, p. 34) “(...) dessubjetivar-se é também uma evidência de que o sujeito pode se tornar outro, fazer-se heterotópico, ocupar outros espaços e construir novos corpos para si”. Nesse sentido, o espelho, enquanto dispositivo heterotópico, reflete dois espaços contraditórios: o espaço da morte e o espaço da vida, é o lugar onde os espaços se refletem e se contestam, produzindo a ruptura na linearidade da experiência e a descontinuidade que torna possível a emergência de um sujeito ético. Ao considerar o espelho um espaço heterotópico no processo dessubjetivante, podemos retomar Foucault (2013, p. 37) em *O Corpo Utópico, as Heterotopias*, que elucida que “estes contraespaços, porém, são interpenetrados por todos os outros espaços que eles contestam: o espelho onde não estou reflete o contexto onde estou (...) e, contudo, descontinuidades e rupturas”.

Podemos apreender esses efeitos de sentidos a partir do fragmento em que Dália enuncia “eu comecei a conversar comigo e aí eu comecei a enxergar aquela pessoa de trás do espelho, eu falo que é a Luci hoje, a Luci estava falando comigo ali, estava viva dentro de mim já e eu não sabia”. O momento em que o sujeito passa a olhar para si de outra forma, já se enxergando como outro, evidencia o ponto de inflexão, que inicia o processo de uma possível ressubjetivação, pois a mudança que ocorre no interior do sujeito constitui sua dessingularização que, como elucida Milanez (2021, p. 36), “(...) pode produzir, ainda, um trabalho ético para o sujeito, tomando a dessubjetivação a seu favor como uma prática de ressubjetivação”. A emergência desse outro olhar sobre si elabora o trabalho do sujeito consigo para a constituição de um sujeito ético em si mesmo, implicando pensar a vida como uma obra possível de ser elaborada, produzida e transformada a partir de práticas de liberdade. Apreendemos esses efeitos não só por meio desse outro olhar sobre si, mas também pelo modo como ela passa a se conduzir, a se pensar, como uma possibilidade de reelaboração de si, tornando a própria existência como campo de elaboração ética.

SD Dália – “Eu sou aquela mulher que eu gostaria de ter encontrado no momento em que eu estava sofrendo a violência. A Dália gritava por socorro, e ninguém aparecia, então hoje a Dália está aqui, a Dália é essa mulher. Se alguma mulher gritar por socorro, eu quero estar presente para poder ajudá-la e dizer ‘você pode contar comigo’.”

No fragmento, percebemos que o sujeito passa a se constituir de outras

maneiras frente às redes de poder que o capturavam, produzindo relações outras de poder que operam na constituição ética de si. Há um deslocamento na forma como o sujeito se enuncia e se reconhece ao relatar que é a mulher que “gostaria de ter encontrado no momento que estava sofrendo a violência.”. Nesse sentido, o sujeito reinscreve sua história não mais na condição de vítima silenciada, mas a partir de uma posição de sobrevivente capaz de intervir na experiência do outro. Ao relatar que “gritava por socorro, e ninguém aparecia” evidencia-se o funcionamento das relações de poder que articulam o abandono, o silenciamento e a naturalização da violência contra a mulher. Podemos, inclusive, perceber o atravessamento de outros discursos cristalizados na sociedade que banalizam e naturalizam a violência doméstica como um problema privado, como “em briga de marido e mulher não mete a colher”. Além disso, revela um regime de verdade que deslegitima a denúncia da mulher violentada, colocando-a em uma posição de invisibilidade social. Todavia, ao enunciar que, hoje, ela “está aqui, a Luci é essa mulher”, produz uma ruptura com a lógica discursiva do silêncio, da omissão de ajuda, deslocando-se para um espaço de escuta e acolhimento, que lhe foi negado anteriormente. Esse gesto de ressubjetivação transforma a dor do sujeito em potência ética, ou seja, de acordo com Milanez (2021, p. 34), “essa nova confrontação com os procedimentos de subjetivação vão, agora, vestir o corpo e a conduta que o sujeito se vê tendo no espaço que ele quer ocupar”.

Ademais, podemos retomar o enunciado que nomeia o documentário “Elas que lutam”, o qual ressignifica o discurso popularizado “elas que lutem”, deslocando discursivamente o privado e o individual para o público e coletivo, tornando a violência doméstica um problema social e político que precisa ser combatido e prevenido. Dália se coloca nesse lugar, ela se inclui no enunciado “ela que lutam” de uma forma coletiva ao enunciar “se alguma mulher gritar por socorro, eu quero estar presente para poder ajudá-la e dizer ‘você pode contar comigo’”. Tal deslocamento discursivo, portanto, se constitui na forma de condução de si e dos outros, pois o cuidado de si se projeta, também, como cuidado do outro, constituindo uma prática de liberdade que rompe com a culpabilização da mulher violentada. Foucault (2006, p. 267) explica que “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”, portanto, a ética opera, nesse caso, como prática concreta de resistência às tecnologias de poder patriarcal que produzem a culpa e o silêncio na mulher violentada. O enunciado “você pode contar comigo” emerge como um gesto político e ético, que ressignifica a violência em possibilidade de resistência coletiva,

pois as relações de poder têm caráter relacional e só podem existir “em função de uma multiplicidade de pontos de resistência” (Foucault, 2025, p. 104). O cuidado de si, nesse sentido, também se realiza por meio de práticas éticas com o outro, como escutar, acolher, proteger, rompendo com a ideia de que ocupar-se consigo seria egoísmo. Para Foucault (2024, p. 69-70), o cuidado de si “aparece então como uma intensificação das relações sociais”, pois “está ligado a um “serviço de almas” que comporta a possibilidade de trocas com o outro (...)”. Trata-se, nessa perspectiva, de um sujeito ético que conduz a si e aos outros, produzindo relações outras de poder, nas quais o cuidado se torna uma prática política.

Dessa forma, além de reelaborar a própria existência, o sujeito também se inscreve como condição de possibilidade para ajudar outras mulheres na ruptura do silêncio e da sujeição. A constituição da ética de si, nesse sentido, se mobiliza ao produzir modos outros de existir, transformando a dor em prática de liberdade que desestabiliza os regimes de verdade que endossam a violência doméstica.

5.5. “EU NÃO SOU BOAZINHA”²⁹: A REELABORAÇÃO DA CULPA

O dispositivo patriarcal atravessa todos os tipos de violência contra as mulheres, assim como a violência sexual, a qual se constitui como uma das formas de agressão mais brutais e, ao mesmo tempo, mais silenciadas. Ela é atravessada, historicamente, por regimes de verdades que produzem deslegitimidade a fim de relativizar e responsabilizar a vítima pela violência. Essa prática violenta contra as mulheres é inserida na cultura do estupro, que pode ser denominada como um “conjunto de violências simbólicas que viabilizam a legitimação, a tolerância e o estímulo à violação sexual” (Sousa, 2017, p. 13). Nessa toada, é importante compreendermos o atravessamento histórico na constituição da cultura do estupro, visto que o Brasil foi colonizado a partir de uma política do estupro contra as mulheres negras e indígenas que foram escravizadas. Segundo Ribeiro (2021, p. 80), “a relação entre colonização e cultura do estupro é direta: no período colonial, as mulheres negras eram estupradas e violentadas sistematicamente”. Podemos compreender, nessa lógica, a cultura do estupro como uma herança da colonização brasileira, pois, a partir desse momento, iniciou o processo de normalização da dominação do corpo

²⁹ O título desta seção foi retirado do relato de Margarida no episódio “Você não pediu”.

feminino pelo dispositivo patriarcal. Percebemos os reflexos dessa herança cotidianamente, pois as mulheres são submetidas a diversas formas de violências (como temos analisado nesta pesquisa): psicológica, física, patrimonial, sexual, podendo chegar ao feminicídio, tentado ou consumado. Ribeiro (2021, p. 78) argumenta que, no Brasil, “a cada cinco minutos uma mulher é agredida, o que comprova que existe uma cultura de violência contra a mulher”. Daí, notamos como o processo de naturalização das violências contra as mulheres foi efetivado pelo patriarcado, o qual determinou a verdade como norma de controle dos discursos verdadeiros e falsos, deslegitimando e relativizando o estupro como prática violenta e criminosa.

Torna-se possível compreendermos a cultura o estupro também como dispositivo de poder, pois opera uma rede de discursos que naturalizam o acesso não consentido ao corpo feminino e culpabilizam a mulher nesse processo violento. A partir desse dispositivo, enunciados são mobilizados e produzidos pelo sistema patriarcal para impugnar a legitimidade da palavra da mulher, questionando “que roupa você estava usando?”, “por que você estava naquele lugar e naquela hora?”, “você estava bêbada?”, “mas você deixou?”, “você provocou”. Trata-se, nesse contexto, de uma violência que ultrapassa o ato físico e se entende aos modos como a experiência é interpretada e legitimada socialmente, pois o que se diz sobre ela passa a integrar a violência. Ao pensar por essa perspectiva, podemos compreender a violência sexual também como um acontecimento discursivo, pois os enunciados que se produzem sobre essa prática, como Foucault (1999, p. 8-9) elucida, “é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída (...)”. O que queremos dizer é que o discurso produzido acerca das violências contra as mulheres é controlado por uma rede de poderes que produz o silenciamento e a culpabilização. A cultura do estupro, nesse sentido, reinterpreta a experiência da violência sexual a partir de discursos que questionam o consentimento, deslocam a culpa para a vítima e silenciam e relativizam a agressão.

Essa trama discursiva atravessada pelo dispositivo patriarcal de poder produz efeitos concretos de poder que minimizam o sofrimento da vítima e dificultam o acesso à denúncia ao revitimizar a mulher questionando sua legitimidade. Nesse sentido, a violência continua mesmo após o ato físico, mas na dimensão da linguagem e da subjetividade, na forma como a mulher é julgada e silenciada. A produção de discursos, portanto, é controlada por relações de poder que, segundo Foucault (2005,

p. 29) “não para de questionar, de nos questionar, não para de inquirir, de registrar, ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa”. Então, nessa busca pela verdade, a rede patriarcal de poder produz regimes de verdades, definindo quais discursos são socialmente aceitos como verdadeiros. O silêncio, a culpa e a dificuldade de acesso à denúncia, portanto, são efeitos dos regimes de verdade produzidos pelo poder, pois, para Foucault (2018, p. 10) “a ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. ‘Regime’ da verdade”.

No entanto, a essa altura da pesquisa, devemos lembrar que, para Foucault (2018), sempre onde há relações de poder, também deve haver, necessariamente, movimentos de resistência. Portanto, ainda que o dispositivo patriarcal seja estruturante na sociedade e na produção de discursos, pode haver uma transformação das relações de poder e, por consequência, dos regimes de verdade e dos discursos. Foucault (2025, p. 110) explica que “o discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo”. Nesse sentido, os regimes de verdades que atuam na produção de discursos machistas e que perpetuam a cultura do estupro não operam de maneira absoluta. É possível a reinscrição dessas normas em uma dimensão de deslocamentos, reapropriações, em um campo de disputas discursivas que operam a ruptura da cultura do estupro. Para elucidar esse processo, podemos resgatar o título do episódio do qual retiramos o fragmento que levaremos à análise: “você não pediu”. Esse enunciado produz fissuras nos regimes de verdade que buscam deslegitimar as mulheres violentadas e naturalizar a própria violência, negando que o corpo feminino pode ser disponível como uma propriedade. Ao enunciar que “você não pediu”, a responsabilização da mulher é deslocada para a ausência do consentimento. O título, nesse contexto, passa a tratar a violência sexual como uma prática de poder que incide sobre o corpo da mulher, governando sua sexualidade e sua possibilidade de dizer não. Além disso, ao tratar tal prática violenta como uma tecnologia de poder, é iniciado um importante processo para a desnaturalização dessa violência contra o corpo feminino e para legitimar o relato das mulheres como práticas de resistência. Podemos perceber essas nuances no fragmento em análise, no qual Margarida relata a violência que sofreu.

SD Margarida – “Ele levantou minha blusa e falou que minha barriga era bonita, passou a mão na minha barriga, abaixou a parte da minha calcinha [...] eu lembro que eu pedi, de novo, ‘por favor, não faz isso comigo’. Eu chorando e ele me virou, colocou a mão

dentro da minha blusa, pegou meu seio, puxou o meu seio para fora, falou que eu era boazinha [...] E aí parou, foi para mesa dele, deu um remédio, falou que aquele remédio era bom, acho que era para dormir, e eu lembro claramente que ele disse assim ‘você foi muito boazinha’ [...] Eu lembro que eu cheguei no carro, eu fiquei uma hora dentro do carro. Meu sentimento? De medo, fraqueza...eu acho que eu imaginei um gigante e eu ali pequenininha [...] Eu achei que era a roupa, lembra? Primeiro, eu tentei me justificar, eu falei ‘eu tava de saia, se eu tivesse de calça ele não teria passado a mão’, mas a saia era cumprida. No começo, até eu ir denunciar, eu achava que a culpa era minha. Eu estava, na época, com 106 quilos e eu falava assim ó: ‘se eu fosse magra ele não teria mexido comigo ou se eu fosse mais gorda...’ Então, assim, não se sinta ocupada. Não é a roupa da gente, não é a roupa, não é teu cabelo [...] E aí eu fui eu lembro que eu fui na delegacia, dei o meu depoimento, contei tudo. É uma mistura de sentimentos. Ódio de mim, ódio dele, com medo de ninguém acreditar. Aí, a escritã foi e falou ‘a delegada quer te ouvir’ [...] Eu fiquei pensando ‘alguém acreditou em mim. Ela foi e me orientou ‘você quer ir até o final?’’. Eu falei ‘quero porque eu não sou boazinha.’ O que ele fez comigo não vai fazer com mais ninguém. Quando foi em dezembro, já tinham ido 36 mulheres denunciar por causa da minha denúncia. Imagina quantas mulheres ele fez isso.”

Partindo do fragmento, podemos apreender a violência sexual como um efeito de poder que incide sobre o corpo e faz dele um capo de exercício do poder disciplinar. No corpo da mulher a prática da violência sexual se incide a partir de uma microfísica do poder, operando em gestos, palavras e enunciados que produzem sujeição. Os movimentos feitos pelo agressor, os quais são descritos pela vítima, evidenciam a assimetria estrutural da relação, na qual o agressor se autoriza a dispor do corpo do outro, mesmo não havendo consentimento. O poder, segundo Foucault (2025a, p. 102), “se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis.”. Nesse sentido, a violência sexual é atravessada por enunciados que produzem efeitos de verdade sobre o corpo violentado.

SD Margarida – “Ele levantou minha blusa e falou que minha barriga era bonita, passou a mão na minha barriga, abaixou a parte da minha calcinha [...] eu lembro que eu pedi, de novo, ‘por favor, não faz isso comigo’. Eu chorando e ele me virou, colocou a mão dentro da minha blusa, pegou meu seio, puxou o meu seio para fora, falou que eu era boazinha [...] E aí parou, foi para mesa dele, deu um remédio, falou que aquele remédio era bom, acho que era para dormir, e eu lembro claramente que ele disse assim ‘você foi muito boazinha’”

Embora haja o não consentimento explícito ao enunciar “por favor, não faz isso comigo”, a palavra da mulher é invalidada, o que revela o funcionamento de um regime de verdade que deslegitima a recusa feminina e naturaliza o acesso não consentido ao corpo da mulher. O silêncio do agressor ao ignorar a negativa da vítima pode ser apreendido uma economia do discurso verdadeiro que define quem pode

falar, o que pode ser dito e quais enunciados são reconhecidos como legítimos, pois é a partir desse funcionamento que há a possibilidade de exercício do poder (Foucault, 2005). Nesse caso, se espera da mulher uma conduta “boazinha”, como ele enuncia, pois, de acordo com Foucault (2005, p. 29) “somos submetidos a verdade, no sentido de que a verdade é a norma e o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder”.

Além disso, é possível apreendermos a atuação das tecnologias de normalização a partir dos enunciados “ele falou que eu era boazinha” e “você foi muito boazinha”, pois, neles, encontramos a reconfiguração da violência como uma conduta moral que pode ser considerada aceitável. Os enunciados são atravessados por uma rede de discursos que operam a culpabilização da vítima, como “você deixou” ou “você provocou”. Nessa lógica discursiva, o agressor desloca a responsabilidade da agressão para a mulher violentada ao enunciar que ela foi boazinha e o deixou tocar em seu corpo. De igual modo, podemos compreender a reinscrição da violência em uma lógica disciplinar que associa a obediência e passividade a valores positivos, pois qualifica a submissão como bondade. Na verdade, trata-se de um mecanismo de docilização, que sujeita o corpo ao poder disciplinar pela coerção, mas também torna a violência sexual tolerável dentro de um regime de verdade. Para Foucault (1977, p. 163) a docilidade, nesse caso, associada a uma conduta “boazinha”, é um “corpo manipulável”. Pensando pela perspectiva foucaultiana, o corpo da mulher é disciplinado também de maneira discursiva, pois seu corpo se torna dócil e internaliza o poder, os regimes de verdade patriarcais. Nesse sentido, o sujeito passa a ser submisso, obediente, se ajusta e se cala conforme a disciplina que produz a normalização do seu comportamento. No entanto, o corpo normalizado que corresponde a esses comportamentos orgânicos e naturais é efeito do poder disciplinar que o tornou dócil e útil. Foucault (1977, p. 181) elucida que

o corpo, do qual se requer que seja dócil até em suas mínimas operações, opõe e mostra as condições de funcionamento próprias a um organismo. O poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e ‘celular’, mas também natural e ‘orgânica’

Nesse processo de naturalização da violência pelos mecanismos de poder, a docilidade e a submissão do corpo se estendem para outras práticas que incidem também sobre o corpo, mas por meio de um controle de que produz intervenções, que administram a vida, o corpo e seus efeitos, deslocando a violência para o campo da

gestão e do apagamento da experiência violenta. Para tanto, podemos retomar a explicitação de Foucault (2005, p. 299) acerca da articulação entre o poder disciplinar e o poder biopolítico:

Por outro lado, esses dois conjuntos de mecanismos, um disciplinar, o outro regulamentador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro. Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinadores do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro.

Podemos apreender a conexão dessas formas de poder operando na administração do corpo da mulher violentada a partir da medicalização, que constitui uma prática de controle biopolítico que incide sobre o corpo da vítima, produzindo efeitos anestésicos de apagamento da violência sofrida. A sexualidade se inscreve nessa articulação dos mecanismos disciplinares e reguladores, pois, conforme explica Foucault (2005, p. 300), ela se encontra “exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação”.

SD Margarida - E aí parou, foi para mesa dele, deu um remédio, falou que aquele remédio era bom, acho que era para dormir

Essa articulação se materializa na medicalização, que se apresenta como uma técnica de gestão biopolítica, administrando o silenciamento e tornando difícil a elaboração discursiva do acontecimento, logo dificulta também denúncia. O corpo, dessa forma, é, ao mesmo tempo, violentado, normalizado e administrado. A sexualidade, nesse contexto, é atravessada pelo dispositivo patriarcal de poder e é inscrita em uma rede de saber-poder médico que produz subjetividades, regula o corpo e sustenta os regimes de verdade que naturalizam a violência deslegitimam o relato da mulher. Foucault (2005, p. 302) elabora, nessa perspectiva, que “a medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e regulamentadores”.

Para além disso, podemos observar os efeitos do poder disciplinar e regulamentador na constituição da subjetividade do sujeito, pois eles não se encerram na administração do corpo e na regulamentação da sexualidade, mas produzem modos de subjetivação que constituem a forma como a mulher se percebe após a

violência. É sob essa perspectiva que apreendemos o sentimento de culpa que se constitui quando ela narra a própria experiência:

SD Margarida - Eu lembro que eu cheguei no carro, eu fiquei uma hora dentro do carro. Meu sentimento? De medo, fraqueza...eu acho que eu imaginei um gigante e eu ali pequenininha [...] Eu achei que era a roupa, lembra? Primeiro, eu tentei me justificar, eu falei 'eu tava de saia,se eu tivesse de calça ele não teria passado a mão', mas a saia era cumprida. No começo, até eu ir denunciar, eu achava que a culpa era minha. Eu estava, na época, com 106 quilos e eu falava assim ó: 'se eu fosse magra ele não teria mexido comigo ou se eu fosse mais gorda...'

Na sequência discursiva, é possível compreendermos que a violência sexual sofrida se prolonga produzindo efeitos na constituição da subjetividade da vítima ao enunciar o medo, a fraqueza e a imagem de si como “pequeninha” diante de um “gigante”. Essas sensações evidenciam a desigualdade no exercício do poder, mas em sua forma simbólica e discursiva. Para compreender os modos de subjetivação pelos quais a mulher é constituída, podemos retomar a cultura do estupro que opera como um dispositivo na internalização de discursos de culpabilização ao deslegitimar a mulher violentada, questionando “que roupa você estava usando?” ou “você provocou?”. Ao partir dessa perspectiva, percebemos que o enunciado é atravessado por regimes de verdade patriarcais que revitimizam a mulher violentada, pois deslocam a culpa pela agressão para a vítima, fazendo-a se questionar: “eu achei que era a roupa” e “se eu fosse magra ele não teria mexido comigo ou se eu fosse mais gorda”. Nesse sentido, os efeitos do poder atravessam a produção de sua subjetividade, a qual é marcada, sobretudo, pela inferiorização, pois o poder se infiltra nos modos de percepção e de enunciação de si. Ao falar sobre seu corpo, podemos apreender o funcionamento de um regime de verdade sobre o corpo feminino, no qual o corpo passa ser a causa, a explicação e a justificativa da violência. Além disso, ao citar seu peso, o corpo é inscrito fora da norma por ser gordo, e essa não conformidade passa a ser considerada uma explicação possível para a violência sofrida. No entanto, ao mesmo tempo em que o corpo seria excessivo demais, passa também a ser insuficiente, pois Margarida enuncia que, se “fosse mais gorda”, ele não teria a violentado. É possível apreender, nesse fragmento, o efeito do biopoder, no qual o corpo é objetivado e responsabilizado por suas características biológicas. Simultaneamente, percebemos o atravessamento de discursos patriarcais e misóginos que determinam como deveriam ser os corpos femininos, entretanto, é produzida uma armadilha discursiva em que qualquer corpo, em qualquer forma, pode

ser culpabilizado.

Podemos pensar, nessa lógica, em um poder que não é apenas repressivo, mas também produtivo, pois opera na internalização da norma e faz com que a mulher participe de sua própria sujeição, vigiando a si mesmo, adiando a denúncia e silenciando a violência. Ainda que rompa, paulatinamente, com os regimes de verdade produzidos pela cultura do estupro, que dificultam a denúncia, a culpa pela violência, por estar vestindo uma saia e o medo de ser deslegitimada permanecem. São esses efeitos de sentidos que podemos apreender quando Margarida enuncia o momento em que decidiu denunciar:

E aí eu fui eu lembro que eu fui na delegacia, dei o meu depoimento, contei tudo. É uma mistura de sentimentos. Ódio de mim, ódio dele, com medo de ninguém acreditar. Aí, a escrivã foi e falou 'a delegada quer te ouvir' [...] Eu fiquei pensando 'alguém acreditou em mim.

Nesse fragmento, observamos também a outra face do poder produtivo, pois a denúncia que faz quando enuncia que contou tudo se configura como uma forma de resistência tanto à violência sexual, quanto aos regimes de verdades internalizados que a fazem reproduzir os discursos machistas e revitimizadores. A delegacia representa, assim, a institucionalização do ato de resistência, produzindo relações outras de poder, as quais exigem a produção da verdade, pois conforme Foucault (2005, p. 29) explica “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e necessita dela para funcionar, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la”. Ao realizar a denúncia, Margarida se inscreve em uma rede de saber-poder que lhe exige a verdade segundo regras e procedimentos que determinam o funcionamento do discurso verdadeiro, pois Foucault (2010, p. 42) elucida que o dizer-a-verdade dentro de um sistema de regras e procedimentos da governamentalidade leva o sujeito a constituição de si “na relação consigo e na relação com os outros”. O sujeito que se submete à produção da verdade nessas condições, pois, em uma perspectiva foucaultiana da coragem da verdade “põe em risco a existência daquele que fala” (Foucault, 2011, p.13). Principalmente em relação à denúncia da violência sexual, há um regime de verdade patriarcal que tende proteger o agressor e suspeitar veracidade do relato da vítima devido à cultura do estupro que é estruturante na sociedade. É possível apreender esses efeitos de sentidos quando Margarida enuncia que sentiu uma mistura de sentimentos “ódio de mim, ódio dele, com medo de ninguém acreditar.”.

Essa crença do sujeito é atravessada por discursos outros que deslegitimaram

a palavra da vítima. Existem muitos casos de violência sexual em que há a revitimização da vítima de violência devido ao dispositivo da cultura do estupro que reproduz enunciados que descredibilizam a violência sexual por conta do processo de normalização desta. Podemos lembrar o caso Mariana Ferrer que deu origem à Lei 14.245/2021), a qual visa proteger as vítimas de crimes sexuais da revitimização em audiências. Nesse caso citado, a mulher violentada teve sua dignidade desrespeitada, foi humilhada e revitimizada pelos homens presentes, que a culpavam pela violência, questionando as fotos consideradas “provocantes” em suas redes sociais e as roupas que usava.

Nesse contexto, entendemos que a mobilização desses discursos revitimizadores que culpabilizam a mulher pela violência dificulta a denúncia e instaura o medo de ninguém a acreditar. Por isso, quando Margarida enuncia que “alguém acreditou em mim”, percebemos uma ruptura com essas práticas discursivas que retomam discursos machistas e misóginos. Daí, percebemos como a emergência da verdade, ao mesmo tempo em que corre o risco da descredibilidade, também implica coragem para dizê-la. Foucault (2011, p. 13) nomeia essa forma condicionada de produção da verdade de parresía:

Essa espécie de pacto, entre aquele que assume o risco de dizer a verdade e aquele que aceita ouvi-la, está no cerne do que se poderia chamar de jogo parresiástico. A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve.

Podemos apreender a denúncia como um gesto parresiástico, em que o sujeito, mesmo correndo o risco de ser deslegitimado, diz a verdade, pois trata-se de uma prática de resistência que desestabiliza os dispositivos de poder que normalizam a violência e dificultam o ato de denunciar. A coragem da verdade, nesse sentido, se materializada na decisão de “contar tudo”, ainda que esteja diante da possibilidade de silenciamento e revitimização. Além disso, observamos, no fragmento, a coragem da verdade também na delegada que ouve a vítima e a orienta, possibilitando o “jogo parresiástico” no processo de dizer-a-verdade.

Ela foi e me orientou ‘você quer ir até o final?’. Eu falei ‘quero porque eu não sou boazinha.’ O que ele fez comigo não vai fazer com mais ninguém. Quando foi em dezembro, já tinham ido 36 mulheres denunciar por causa da minha denúncia. Imagina quantas mulheres ele fez isso.

Ao enunciar que quer denunciar o agressor porque não é boazinha, retoma o

enunciado “você foi boazinha” - dito pelo agressor - e rompe com a posição de docilidade e submissão a qual foi submetida pelo poder disciplinar. Esse enunciado marca o movimento de resistência e o gesto de assumir o risco de dizer a verdade, mesmo diante da culpa, do medo e da possibilidade de deslegitimação. Além disso, podemos apreender esse movimento também como um gesto de cuidado de si, pois o sujeito possibilita a reinvenção de seu modo de ser e a reelaboração de sua culpa e de seu medo. A denúncia cria condições de possibilidades para que outras vítimas também assumam a coragem da verdade para denunciar correndo o risco de serem descredibilizadas. No entanto, mesmo no paradoxo entre dizer a verdade e não ser acreditada, a ruptura com os regimes de verdade que produzem a deslegitimação e o silenciamento das mulheres vítimas de violência doméstica transforma a experiência silenciada em condições de possibilidades para outras verdades emergirem.

Na esteira foucaultiana do cuidado de si, portanto, podemos retomar que a prática de se ocupar consigo implica, também, a relação com o outro, pois, de acordo com Foucault (2010, p. 43), “não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com outro.”. Percebemos essa lógica do cuidado de si e da relação com o outro quando Margarida enuncia “o que ele fez comigo não vai fazer com mais ninguém”. No enunciado, pela perspectiva foucaultiana, fica evidente que para constituir uma relação consigo, uma relação ética consigo mesmo é necessária estabelecer uma relação de cuidado com o outro, pois “essa arte de si necessita de uma relação com o outro” (Foucault, 2010, p. 43). Nesse contexto, a denúncia emerge como um gesto ético a partir de um regime de verdade que o sujeito denunciante incorpora e assume como forma de condução de si. Podemos enfatizar, portanto, que quando o sujeito enuncia que outras 36 mulheres também denunciaram depois dela, está constituindo a si mesmo como um sujeito que não se sente mais culpado pela violência, mas um sujeito ético que reelabora seus modos de subjetivação. A mulher violentada passa a se conduzir segundo uma prática de liberdade que a possibilita reconfigurar sua existência, transformando o medo, a culpa e a fraqueza em um gesto ético e político de resistência.

6 CONSIDERAÇÕES

As reflexões empreendidas ao longo desta pesquisa nos mostrou a importância dos estudos discursivos foucaultianos na dimensão do discurso, das relações de poder e da subjetivação em articulação com os estudos de gênero. Ao partir dessa perspectiva, compreendemos como o dispositivo patriarcal opera em uma rede de saber e poder, estruturando e naturalizando a violência doméstica, além de legitimar práticas, discursos e regimes de verdade que reforçam a desigualdade de gênero e inferiorizam as mulheres. Essas práticas, de acordo com Watanabe (2025, p. 70), “são reforçadas continuamente e quotidianamente por meio de falas, gestos, atitudes e costumes que permeiam o convívio social, por intermédio de normas escritas e não escritas, e expressões, tais como: “Isso é coisa de menina”; ou “homem não chora”. Por meio dessa lógica, o dispositivo patriarcal também produz subjetividades femininas atreladas ao silenciamento e à submissão. Dessa maneira, tal dispositivo organiza e normaliza essas práticas, inscrevendo a violência doméstica em um campo discursivo amplo, sobre o qual os campos associados do conservadorismo e da heteronormatividade atravessam, regulando as condutas femininas, a fim de mantê-las em posição subalterna.

Por isso o percurso histórico das mulheres que traçamos e discutimos no capítulo II foi importante para elucidar como o dispositivo patriarcal de poder opera desde os séculos das caças às bruxas até a modernidade. Mesmo sofrendo a transformação da materialidade histórica, o dispositivo continua atuando de forma ativa na sociedade, produzindo relações de poder, regimes de verdades e discursos que contribuem para a naturalização dos papéis de gênero que determinam as funções femininas e para as formas de violência contra as mulheres. Nossa discussão desenvolvida no capítulo III foi essencial também para compreender o atravessamento desse dispositivo nas práticas discursivas. Os estudos discursivos foucaultianos nos oferece uma caixa de ferramentas com noções que nos possibilita compreender a lógica discursiva da violência contra as mulheres a partir dos objetivos traçados. Ao longo das análises, nas quais colocamos em destaque as violências psicológica, patrimonial, física e sexual, pudemos perceber como o dispositivo patriarcal se manifesta operando na produção de enunciados que ora deslegitimam as mulheres ora normalizam a violência sofrida. Nesse sentido, evidenciamos que as violências se estendem nos modos de dizer, de silenciar e de interpretar a experiência, produzindo

efeitos profundos sobre a constituição do sujeito mulher.

No que se refere ao primeiro objetivo, **compreender o processo de constituição da subjetividade da mulher violentada**, apreendemos que a violência opera como uma tecnologia de poder que produz um sujeito alienado de si. Esse processo é dirigido pela dessubjetivação, que se manifesta por meio da internalização de normas patriarcais, religiosas, morais que culpabilizam a mulher, silenciam a violência e naturalizam a submissão feminina. O sujeito mulher que é violentado passa a ocupar um lugar marcado pela docilização do corpo e pela anulação de seus modos de existir, fazendo com que sua subjetividade seja trincada e, por fim, dessubjetivando-o. Milanez (2021, p. 18) explica que

Decifrar o processo de dessubjetivação precisa, assim, de um método que dê a possibilidade de se verificar em que condições o sujeito, tendo passado por um processo de subjetivação social, vai se desvencilhar das próprias armadilhas que a sociedade lhe impôs para se constituir, arrancando-lhe aquilo que firmava sua identidade no mundo.

No entanto, ainda que o processo dessubjetivante seja uma experiência em que a identidade do sujeito é arrancada dele para se desdobrar em outro, as análises também mostraram que a dessubjetivação não se esgota em um processo destrutivo. Uma vez que identificamos que também pode ser um processo regozijante, esse apagamento de si pode constituir também a condição de possibilidade para a emergência de outros modos de subjetivação. É nessa encruzilhada do processo subjetivante que aparece a ressubjetivação como um movimento ético no qual a mulher pode se reinscrever discursivamente, produzindo verdades outras sobre si e rompendo com regimes de verdades que produziam sua sujeição, ainda que seja em um espaço agonístico de liberdade. Dizemos que a resistência é inscrita em uma liberdade agonística porque, embora sejam produzidas relações outras de poder, enquanto existir a possibilidade de resistência, também existe a possibilidade de exercício do poder. Lembrando Foucault (2025a, p. 104):

Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar de grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei dos revolucionários. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício, por definição não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder.

Nessa dimensão, ao apreendermos a função normatizadora do dispositivo

patriarcal que atravessa também o processo subjetivante do sujeito, abre-se um campo de possibilidades de resistência para enfrentar essas tecnologias de poder. Foi esse um dos pontos levantados em nossas reflexões: a possibilidade das formas de resistência articular novas relações de poder, pois, para Foucault, é o ato de resistir o ponto fundamental das relações. Em uma de suas entrevistas Foucault (2018, p. 126), inclusive, reitera essa questão ao afirmar que

A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se ao contrário de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros.

A formas de resistência podem se materializar tanto em práticas discursivas quanto nos enunciados que afirmam o desejo de viver, de se reconhecer, de se amar, de se conduzir de maneiras diferentes e de se constituir como sujeito de sua própria experiência, produzindo práticas de liberdade que possibilitam transformar a vida em uma obra a ser pensada, produzida e elaborada. Portanto, mesmo em um contexto de dessubjetivação, no qual a mulher tem sua subjetividade execrada e reduzida à lógica do controle patriarcal, ainda há possibilidade de novas práticas de liberdade surgirem, abrindo espaço para processos de ressubjetivação, pois a resistência, como o poder, tem de ser “tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele” (Foucault, 2018, p. 136).

No que se refere ao segundo objetivo, **analisar como a articulação da resistência das mulheres produz relações de poder**, foi possível compreendermos que a prática da resistência não se apresente oposta ou exterior às relações de poder, mas como elemento constitutivo delas, pois conforme Foucault (2025, p. 104) elucida “lá onde há poder há resistência, e no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. Pudemos ver, claramente, nos relatos analisados, a emergência de atos de resistência em práticas discursivas, como a denúncia, o acesso à educação ou ao trabalho, o rompimento com o ciclo de violência e a recusa em ocupar posições de submissão historicamente naturalizadas. Essas formas de exercer a resistência, além de desestabilizar o dispositivo patriarcal, produzem relações outras de poder, que fazem parte da constituição do sujeito ético que elabora práticas de si. O ato de resistir, nesse contexto, incide sobre a relação que é construída consigo mesmo, com o outro e com as instituições. A prática da resistência possibilita às mulheres a produção de outros

regimes de verdade, outras formas de enunciação e outras possibilidades de constituir a resistência em um campo coletivo, onde afetam outras mulheres. Nessa esteira foucaultiana, podemos resgatar a prática do cuidado de si que implica o cuidado com o outro, pois é nesse espaço discursivo que a o campo coletivo da resistência se constitui. Ao denunciar as violências, as mulheres possibilitam que outras também possam, elaborando uma relação com o outro, pois, ainda que o cuidado de si seja uma prática ético, conforme Foucault (2006, p. 2006) “implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros [...]”.

Por fim, no que concerne ao terceiro objetivo, **verificar como se articula a verdade enquanto ferramenta de poder para a produção de discursos das vítimas**, pudemos empreender que a verdade é um efeito produzido nas relações de poder. Os discursos que silenciam historicamente as mulheres constituem regimes de verdade que endossam e naturalizam a violência doméstica. No entanto, a denúncia como forma de resistência, assim como discutimos, possibilitam o deslocamento de regimes de verdades patriarcais. Nesse contexto, denunciar as violências constituem um ato de coragem de verdade, no qual dizer-a-verdade sobre si instaura outras possibilidades discursivas. Além disso, os relatos das vítimas articulados aos campos associados da psicologia, do direito e da assistência social produzem efeitos de legitimidade que modificam a experiência individual tornando-a um problema político e social. Dessa forma, criam-se condições de possibilidades para o processo de desnaturalização da violência doméstica e dos discursos que as sustentam e para a verdade operar também como ferramenta de resistência. Uma vez que compreendemos a resistência como prática ética do cuidado de si, podemos elucidar que a produção da verdade pelo sujeito não apenas desestabiliza os regimes patriarcais, as também o se constitui como sujeito ético em si mesmo. Conforme Foucault (2006, p. 269) explicita:

O cuidado de si é certamente o conhecimento de si (...), mas também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades: nesse caso a ética se liga ao jogo da verdade.

Nessa perspectiva foucaultiana, o gesto da denúncia, além de configurar um ato de coragem da verdade, também se articula ao cuidado de si, uma vez que se torna possível a reelaboração do sujeito, de sua relação consigo e com os outros. Dizer-a-verdade, portanto, trata-se de uma prática ética, na qual a verdade deixa de

operar apenas como instrumento de controle e coerção, mas passa a funcionar também como ferramenta de resistência.

Haja vista nosso percurso teórico, a denúncia da violência doméstica, analisada à luz dos estudos foucaultianos, é compreendida para além do campo jurídico ou social, pois pode configurar uma prática de cuidado de si, que exige coragem de verdade para o sujeito reelaborar sua própria existência e se tornar outro. A denúncia, por conseguinte, não se restringe ao campo individual, mas reverbera coletivamente, pois rompe com o silêncio e reinventa os discursos e as práticas que sustentam o dispositivo patriarcal, possibilitando novas formas de existência que escapam às normas patriarcais. Assim, o enfrentamento da violência doméstica permite ao sujeito deslocar os regimes de verdade cristalizados na sociedade e ressignificar discursos e práticas que fortaleçam a mulher como sujeitos éticos e, por extensão, os movimentos coletivos de resistência. Ao mesmo tempo em que esse trabalho denuncia contextos de violência de extrema sujeição, também evidenciamos a força das mulheres das quais emergem práticas de resistência que tornam possível a reinvenção da subjetividade feminina. Assim, mais do que florescer uma discussão, esta pesquisa busca criar condições de possibilidades para outras problematizações acerca das formas pelas quais as mulheres resistem, produzem verdade e elaboram modos outros de existência diante dos dispositivos que historicamente tentaram silenciá-las.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Andre Lozano; BARRANQUERA, Ana Carolina Rozendo. A violência patrimonial como reflexo da dominação da mulher. **Boletim IBCCRIM**, São Paulo, v. 32, n. 378, p. 25–27, 2024. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10957403>
- ANDRADE, Vera Lúcia Cabana de Queiroz. **Colégio Pedro II** – um lugar de memória. Rio de Janeiro. UFRJ. Tese de Doutorado, 1999.
- BAJO-PÉREZ, Irene; SAN MIGUEL, Begoña Gutiérrez. Ciberviolências machistas en Instagram: relación entre la violencia recibida y el contenido compartido. *IC: Revista Científica de Información y Comunicación*, Sevilla, v. 19, p. 211-236, 2022.
- Barus-Michel, Jacqueline. A violência complexa, paradoxal e multívoca. *In*: M. Souza, F. Martins, & J. N. G. Araújo (Eds.), *Dimensões da violência: conhecimento, subjetividade e sofrimento psíquico*. São Paulo: **Casa do Psicólogo**, p. 19-34, 2011.
- BERNAL, Leydy Milena Bonilla. **Del dispositivo patriarcal a la contraconducta feminista**. Monografía (graduação). Universidad Libre (Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas), Bogotá, 2025. [f. 88]
- BOTTON, Viviane Bagiotto. **Histeria, mulher e feminino**. Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, 5 nov. 2020. Disponível em: <https://www.filosofas.org/post/histeria-mulher-e-femenino>. Acesso em 25 mar. 2025
- BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Plano Nacional de Política para as Mulheres**. Brasília, DF: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), 2004. 101 p.
- CALÇADO, Thiago. Sexualidade e sujeito patético de desejo nas últimas entrevistas de Michel Foucault. **Poliética**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 57–73, 2024.
- CANDIOTTO, Cesar. A genealogia da ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 217–234, jan./jun. 2013. ISSN 0102-6801.
- CARLOTO, Cássia Maria; MORO, Daniele. **Violência doméstica contra a mulher e o ciclo da violência**. *In*: CRAVEIRO, Adriéli Volpato; PRIOTTO, Elis T. Palma (Org.). *Violências na atualidade: olhares e perspectivas*. 1. ed. Porto Alegre, RS: Nova Práxis Editorial, 2023. p. 161–184. E-book. Disponível em: https://novapraxiseditorial.com/produto/violencias-na-atualidade-olhares-e-perspectivas/?srsltid=AfmBOor6uTHgw7ZxdlS-5bmRUqyzRN_Bb23IYtdtGa9yPbGeEOILuahb. Acesso em 27 dez 2025
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. 3. ed. São Paulo: **Editora Contexto**, 2020.
- COLLING, Ana Maria. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: **Record**, 1997.

COLLING, Ana Maria. Pós-cidadania feminina. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 10, n. 2, p. 9-22, ago./dez. 2017.

CORDEIRO, Isabel Cristina; CURTI, Josyelle Bonfante. “Se você não for minha, também não vai ser de mais ninguém”: discurso machista, feminicídio e relações de poder. In: CUPELLO, Priscila (Org.). **Mulheres debatem Michel Foucault. Volume III**. Edição especial: Análise do Discurso. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2025. *E-book*. p. 147–166. Disponível em: <https://pedroejoaoeditores.com.br/produto/mulheres-debatem-michel-foucault-vol-iii-edicao-especial-analise-do-discurso/>

CORTÊS, Iáris Ramalho. Direito: a trilha legislativa da mulher. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). Nova história das mulheres no Brasil. 1. ed. São Paulo: **Contexto**, 2013

FARIAS, Diego Medeiros; MILANEZ, Nilton. A prática filosófica na formação da subjetividade: cinismo, parresia e cuidado de si. **Revista Interfaces**. Vol. 15 n. 3, 2024. DOI 10.5935/2179-0027.20240042 .

FEDERICI, Silvia. Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: **Editores Elefante**. 2019. Disponível em: <https://coletivosycorax.org/traducoes/>. Acesso em: 22 mar. 2025

FERNANDES, Cleudemar Alves; SÁ, Israel de. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. 1. ed. Campinas: Pontes, 2021.

FLORESTA, Nísia. **Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens**. São Paulo: Cortez, 1989. Localização: I-67,5,44. Livro publicado por Nísia Floresta em 1832

FONSECA, Marcio Alves. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. 1 ed. Rio de Janeiro: **Forense Universitária**, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Foucault étudie la raison d’État**. Dits et écrits II- 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. As técnicas de si. In: Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. 1. ed. Rio de Janeiro: **Forense Universitária**, 2025.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade. In: Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. 1. ed. Rio de Janeiro: **Forense Universitária**, 2025.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política. 1. ed. Rio de Janeiro: **Forense Universitária**, 2025.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e introdução de Roberto Machado. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2024

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2025a

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: as confissões da carne**. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues; Vera Portocarrero. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2025b.

GROS, Frederic. **Situação do curso**. In: FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

INDURSKY, Freda. AAD-69: o marco histórico de um discurso fundador. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, SP, n. 44, p. 157–173, 2019

INSTITUTO MARIA DA PENHA. **A lei**. 2024. Disponível em: <https://institutomariadapenha.org.br/quem-somos> . Acesso em: 23 mai 2025

KARAWAJCZYK, Mônica. **A filhas de Eva querem votar: dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil**. 2013. Tese (Doutorado em Relações de Poder Político-Institucionais) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

LABORATÓRIO DE ESTUDOS DE FEMINICÍDIOS (LESFEM); MARIANO, Silvana (Coord.); BERTASSO, Daiane; DIAS, Gabriella Thais Amaral; MORENO, Meire. Informe: Feminicídios no Brasil – Janeiro a Junho de 2025. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2025. (Monitor de Feminicídios no Brasil)

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LIMA, Ana Flávia Sousa; SOUSA, Bianca Maria Veloso de; COELHO, Maria Socorro Rodrigues. De *Gabriela, cravo e canela* à atualidade: a violência doméstica, a dependência financeira e os desafios das medidas protetivas no Brasil. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, São Paulo, v. 11, n. 3, mar. 2025. ISSN 2675-3375. DOI: <https://doi.org/10.51891/rease.v11i3.18302>

LIMONGI, Fernando; OLIVEIRA, Juliana de Souza; SCHMITT, Stefanie Tomé. Sufrágio universal, mas... só para homens: o voto feminino no Brasil. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 27, n. 70, p. 1-22, 2019.

MACHADO, Roberto. Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault. ed. 1, Rio de Janeiro: **Edições Graal**, 1982.

MANSANO, Sonia Regina Vargas. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, Assis, v. 8, n. 2, p. 110-117, 2009.

MENEGHEL, Stela Nazareth; PORTELLA, Ana Paula. Feminicídios: conceitos, tipos e cenários. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 3077-3086, 2017.

MILANEZ, Nilton. A noção foucaultiana de dessubjetivação: alicerces, experiências e modos de agir do sujeito. **Policromias: Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, v. 6, n. 3, p. 12-39, set.-dez. 2021.

ONU Mulheres. Quase metade das mulheres e meninas do mundo não conta com proteção legal contra violência digital. Brasília: ONU Mulheres, 18 nov. 2025. Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/noticias/quase-metade-das-mulheres-e-meninas-mundo-nao-conta-com-protECAo-legal-contra-violencia-online/>. Acesso em: 09 dez 2025.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios & procedimentos. 10. ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2012.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi. 5 ed. Campinas: Pontes, 2008

PINTO, Célia Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2003.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar.** [s.e.], Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RAGO, Margareth. **Trabalho feminino e sexualidade.** In: PRIORE, Mary Del (Org). História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2004. p. 484 a 507.

RAGO, Margareth. **“Estar na hora do mundo”**: subjetividade e política em Foucault e nos feminismos. Interface: Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v. 23, e180515, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/Interface.180515>

REDONDO, Íris Ribeiro Gomes; MACHADO, Rosemeri Passos Baltazar. **A escrita de si como condição de possibilidade para a constituição do sujeito ético na obra *Censura: minha luta, meu amor.*** In: MACHADO, Rosemeri Passos Baltazar; MILANEZ, Milton (orgs.). *Literatura lésbica, ditadura e corpo: discursividades em Censura: minha luta, meu amor, de Cassandra Rios.* Salvador: Labedisco, 2025. p. 12-35.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAFFIOTI, Heleieth. **Mulher Brasileira: opressão e exploração.** Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

SAFFIOTI, Heleieth. A mulher na sociedade de classes: mito e realidade. 13 ed. São Paulo: **Expressão Popular**, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência.** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SANTOS, Cecília MacDowell. **Da Delegacia da Mulher à Lei Maria da Penha: lutas feministas e políticas públicas sobre violência contra mulheres no Brasil.** Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, mar. 2008. (Oficina do CES, n. 301).

SCOTT, Ana Silvia. Família: o caleidoscópio dos arranjos familiares. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). Nova história das mulheres no Brasil. 1. ed. São Paulo: **Contexto**, 2013

SOIHET, Rachel. Movimento de mulher: a conquista do espaço público. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). Nova história das mulheres no Brasil. 1. ed. São Paulo: **Contexto**, 2013. p. 90-97

SOUSA, Marília de Oliveira de; SIRELLI, Paula Martins. Nem santa, nem pecadora: novas roupagens, velhas dicotomias na coisificação da mulher. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 132, p. 326–345, maio/ago. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.144>

SOUSA, Renata Floriano de. Cultura do estupro: prática e incitação à violência sexual contra mulheres. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, art. 422, jan./abr. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p9>

SOUZA, Márcio Ferreira de; MARIANO, Silvana Aparecida. Feminicídio e humilhação de gênero: violações, degradação e extermínio de corpos femininos. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS**, Rio Grande, v. 14, n. 29, p. 120-152, jul./dez. 2022.

WATANABE, Carla. O movimento feminista sob a leitura de Michel Foucault: a crítica ao patriarcado. *In*: CUPELLO, Priscila (org.). *Mulheres debatem Foucault* (volume III). São Carlos: **Pedro & João Editores**, 2025