



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ANA LUIZA ZAMBALDI

**A CULTURA DE DOMINAÇÃO DO
CISHETEROPATRIARCADO E A PERFEIÇÃO FALACIOSA
DA FAMÍLIA TRADICIONAL BRASILEIRA:
REGIMES DE VERDADE E RELAÇÕES DE PODER EM
FOUCAULT**

Londrina
2026

ANA LUIZA ZAMBALDI

**A CULTURA DE DOMINAÇÃO DO
CISHETEROPATRIARCADO E A PERFEIÇÃO FALACIOSA
DA FAMÍLIA TRADICIONAL BRASILEIRA:
REGIMES DE VERDADE E RELAÇÕES DE PODER EM
FOUCAULT**

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

Zambaldi, Ana Luiza.

A cultura de dominação do cisheteropatriarcado e a perfeição falaciosa da família tradicional brasileira: regimes de verdade e relações de poder em Foucault / Ana Luiza Zambaldi. - Londrina, 2026.
144 f.

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. Casamentos tradicionais - Tese. 2. Cisheteropatriarcado - Tese. 3. Mulher - 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

ANA LUIZA ZAMBALDI

**A CULTURA DE DOMINAÇÃO DO
CISHETEROPATRIARCADO E A PERFEIÇÃO FALACIOSA
DA FAMÍLIA TRADICIONAL BRASILEIRA:
REGIMES DE VERDADE E RELAÇÕES DE PODER EM
FOUCAULT**

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 Lolyane Cristina Guerreiro de
Oliveira
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof.^a Dr.^a Luciana Aparecida Silva de
Azeredo
Centro Federal de Educação Tecnológica de
Minas Gerais – CEFET-MG

Londrina, 24 de fevereiro de 2026.

Dedico esta pesquisa a todas as mulheres que cumpriram a expectativa social de buscar a felicidade na instituição do casamento, mas encontraram a falácia de um sistema de dominação que ainda é difícil de reconhecer.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais. Apesar de visões e de posicionamentos divergentes em relação a muitos temas, sem o apoio dos meus pais eu não teria realizado o desejo de ingressar neste programa de mestrado. Quando adoeci e me afastei do ambiente escolar devido à Síndrome de Burnout, o incentivo de minha mãe para que eu continuasse estudando, estimulando o cérebro e me mantendo ocupada foi crucial. Sem isso, eu não teria tido a iniciativa de me inscrever como aluna especial, tampouco de enfrentar os processos seletivos em um momento de saúde tão crítico e delicado. Sem o estímulo e o suporte de meus pais, meu processo de cura nunca teria acontecido. Muito antes disso, também foram eles que me acolheram no período após meu divórcio. Em que pese tenha sido um momento de alívio emocional, exigiu uma reorganização de vida, e foi graças à ajuda deles que essa reorganização foi possível. Amo vocês mais do que posso expressar. Obrigada por tudo!

À Dr.^a Ana Paula Gabriel Moraes Jorge, minha primeira psicóloga. Graças às nossas sessões foi que descobri que vivia em um relacionamento abusivo e que experienciava situações de violência psicológica. Nossas conversas permitiram o início do meu processo de libertação. Doutora, muito obrigada! Seu papel para inspirar esta pesquisa foi fundamental.

À Ana Luiza Tunes Ortiz, a Aninha, minha melhor amiga. Ainda que eu não tenha permitido sua ciência de todos os acontecimentos desde o início, mas apenas depois de algum tempo, seu apoio sempre foi incondicional. Ouviu cada relato, acolheu cada situação e se empolgou com a escolha do tema, contribuindo até mesmo com leituras que pudessem ser úteis, mesmo sendo de uma área completamente diferente. O que seria de mim sem a nossa amizade? Te amo! Obrigada por tudo!

À Dr.^a Raquel Kepler, profissional que possibilitou a compreensão da necessidade de alterar o tema de pesquisa. Obrigada, doutora! Sua ajuda possibilitou que eu tivesse a coragem para mudar e iniciar algo novo e mais significativo.

À Prof.^a Dr.^a Juliana Reichert Assunção Tonelli, minha primeira orientadora, que acreditou em mim, depositou confiança e expectativas. Não pude seguir em seu grupo, pois outros estudos pulsavam em meu coração, mas tive o privilégio de ser sua orientanda e de aprender com uma profissional maravilhosa. Obrigada, professora!

Às queridas Prof.^a Dr.^a Andréia Cunha Malheiros Santana, Prof.^a Dr.^a

Cláudia Ferreira e Prof.^a Dr.^a Arelis Felipe Ortigoza Guidotti. Essas pessoas extraordinárias me acolheram em um momento difícil de indecisão, mudança e culpa, e ainda confiaram em um potencial do qual eu mesma desacreditava. Obrigada por atuarem, brilhantemente, muito além da docência.

Aos queridos amigos Evellyn Ramon Fagundes Tutia, Lucas Ricci Pereira de Andrade e Milena Patrícia de Lima. Parceiros que, desde o início, dividiram conquistas e frustrações. Obrigada por terem colaborado para que esta jornada fosse mais leve e muito mais alegre!

À minha adorada orientadora, Prof.^a Dr.^a Rosemeri Passos Baltazar Machado, que aceitou meu trabalho de forma inesperada e possibilitou a transformação de minha experiência. Desde a graduação, dediquei-me aos estudos envolvendo ensino-aprendizagem de línguas, mas o desejo de me aprofundar na Análise do Discurso sempre existiu. Graças à senhora, professora, tive essa oportunidade e não poderia ter sido mais feliz com a mudança! Obrigada por tantas reflexões importantes em nossos estudos. Essa linha de pesquisa, especialmente sob suas orientações, era exatamente o que meu coração desejava!

“Eu não terei a minha vida reduzida. Eu não vou me curvar ao capricho ou à ignorância de outra pessoa.”

bell hooks

RESUMO

ZAMBALDI, Ana Luiza. **A cultura de dominação do cisheteropatriarcado e a perfeição falaciosa da família tradicional brasileira: regimes de verdade e relações de poder em Foucault.** 2026. 132 p. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

A violência doméstica contra a mulher configura-se como um fenômeno estrutural e persistente na sociedade brasileira, atravessando diferentes classes sociais. Apesar de amplamente investigada em contextos de vulnerabilidade socioeconômica, essa violência permanece frequentemente invisibilizada nos casamentos tradicionais de classe média e alta, nos quais discursos morais e simbólicos associados à família tradicional atuam como mecanismos de silenciamento. Inserida nesse contexto, nesta dissertação consideramos a violência doméstica sob a perspectiva da Análise do Discurso de base foucaultiana, articulando os conceitos de regimes de verdade, relações de poder, subjetivação e dessubjetivação. O objetivo geral consiste em compreender como discursos proferidos por agressores em relações conjugais cisheteropatriarcais produzem regimes de verdade que naturalizam e ocultam práticas de violência contra a mulher. Como objetivos específicos, buscamos identificar os dispositivos de poder mobilizados nesses discursos, analisar a construção de subjetividades femininas marcadas pela normalização da submissão, investigar o papel das convenções de gênero e classe na manutenção dessas relações e refletir sobre as formas de resistência e ruptura discursiva. A pesquisa justifica-se pela necessidade de ampliar o debate acadêmico sobre a violência doméstica em contextos socialmente privilegiados, evidenciando formas simbólicas e psicológicas de violência frequentemente deslegitimadas no imaginário social. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, que articula revisão bibliográfica, estudo de caso de um relacionamento de grande repercussão midiática envolvendo figuras públicas da classe alta, e autoetnografia, incorporando a experiência da pesquisadora como estratégia reflexiva e analítica. Os resultados indicam que os discursos analisados funcionam como dispositivos de poder que produzem regimes de verdade capazes de normalizar a violência, responsabilizar as vítimas e preservar a imagem social da família tradicional. Observamos, contudo, processos de dessubjetivação, nos quais a denúncia, a ruptura do silêncio e a reconfiguração da subjetividade feminina emergem como formas de resistência ao cisheteropatriarcado.

Palavras-chave: Casamentos tradicionais; Cisheteropatriarcado; Mulher; Violência doméstica.

ABSTRACT

ZAMBALDI, Ana Luiza. **The culture of domination of cisheteropatriarchy and the fallacious perfection of the traditional brazilian family: regimes of truth and power relations in Foucault.** 2026. 132 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

Domestic violence against women constitutes a structural and persistent phenomenon in Brazilian society, affecting different social classes. Although it has been widely investigated in contexts of socioeconomic vulnerability, such violence often remains invisible within traditional middle- and upper-class marriages, where moral and symbolic discourses associated with the traditional family operate as mechanisms of silencing. In this context, this dissertation analyzes domestic violence from a Foucauldian Discourse Analysis perspective, articulating the concepts of truth regimes, power relations, subjectivation, and desubjectivation. The main objective is to understand how discourses produced by aggressors within cisheteropatriarchal conjugal relationships create truth regimes that naturalize and conceal practices of violence against women. Specifically, the study seeks to identify the power devices mobilized in these discourses, analyze the construction of female subjectivities marked by the normalization of submission, investigate the role of gender and class conventions in sustaining such relationships, and reflect on forms of resistance and discursive rupture. The research is justified by the need to broaden academic debate on domestic violence in socially privileged contexts, highlighting symbolic and psychological forms of violence that are often delegitimized in the social imaginary. Methodologically, the study adopts a qualitative research approach, combining bibliographic review, analysis of official statistical data, a case study involving a high-profile relationship with wide media coverage, and autoethnography, incorporating the researcher's own experience as a reflexive and analytical strategy. The findings indicate that the analyzed discourses function as power devices that produce truth regimes capable of normalizing violence, blaming victims, and preserving the social image of the traditional family. However, processes of desubjectivation are also observed, in which denunciation, the breaking of silence, and the reconfiguration of female subjectivity emerge as forms of resistance to cisheteropatriarchy.

Key-words: Traditional marriages; Cisheteropatriarchy; Woman; Domestic violence.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
BO	Boletim de Ocorrência
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEP-UEL	Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Universidade Estadual de Londrina
DDM	Delegacia de Defesa da Mulher de Assis
EIGE	European Institute of Gender Equality
LGBTQ+	Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer and other identities
PNAINFO	Política Nacional de Dados e Informações relacionadas à Violência contra as Mulheres
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UEL	Universidade Estadual de Londrina

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	MARCO TEÓRICO CONCEITUAL: ABORDAGEM FOUCAULTIANA	18
2.1	Discurso e sujeito	18
2.2	Relações de poder e regimes de verdade	24
2.3	Subjetivação e dessubjetivação	27
3	A GOVERNAMENTALIDADE CONJUGAL SOB A CULTURA DO CISHETEROPATRIARCADO	32
3.1	Gênero como relação de poder: bases históricas feministas	32
3.2	Dispositivos de gênero, subjetivação e cisheteropatriarcado	35
3.3	Amor, casamento e religião como tecnologias de governo	53
3.4	Violência conjugal, invisibilidade e a “máscara da perfeição”	59
3.5	Resistência, feminismo e possibilidades de dessubjetivação	65
4	METODOLOGIA E CONSTRUÇÃO DO CORPUS	68
5	ANÁLISE DOS DISCURSOS E SUAS RELAÇÕES COM A TEORIA FOUCAULTIANA	73
5.1	Cíntia Chagas e a construção da boa esposa	73
5.2	Autoetnografia como discurso de (des)subjetivação	89
5.2.1	Dessubjetivação como caminho para a libertação	110
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS: RESISTÊNCIAS E LIMITES DA NORMATIVIDADE CONJUGAL	125
	REFERÊNCIAS	134

1 INTRODUÇÃO

A violência doméstica contra a mulher constitui um fenômeno complexo e persistente que atravessa todas as classes sociais, embora assuma configurações distintas conforme o contexto sociocultural. Apesar dessa transversalidade, grande parte dos estudos acadêmicos concentra-se nos cenários de maior vulnerabilidade econômica, evidenciando os abusos sofridos por mulheres de classes sociais mais baixas e relegando a segundo plano as experiências vividas por mulheres das classes média e alta.

Essa lacuna contribui para o apagamento social das dinâmicas de dominação que se desenvolvem nos casamentos tradicionais desses estratos sociais, nos quais a violência frequentemente se expressa de maneira velada, sustentada por discursos que reforçam a lógica cisheteropatriarcal. Vale destacar, inclusive, que compreendemos, aqui, “casamento tradicional” como uma instituição conjugal estruturada a partir de normas heterossexuais, religiosas e jurídicas que historicamente organizaram a família nuclear em torno da autoridade masculina. Nesse modelo, ao homem caberia o papel de provedor e chefe do lar, e à mulher, a submissão, o cuidado doméstico e a maternidade como destino. Trata-se de uma formação discursiva e social historicamente sedimentada — sustentada por dispositivos jurídicos, religiosos e morais — que naturaliza a assimetria de poder entre os cônjuges ao inscrevê-la como ordem legítima e desejável.

Desde já, destacamos que este estudo não pretende hierarquizar nem minimizar a gravidade das violências sofridas por mulheres de outras classes sociais, tampouco desconsiderar as múltiplas formas que essa violência assume em contextos de vulnerabilidade econômica. Ao contrário, reconhecemos que a violência doméstica constitui uma violação de direitos humanos que atinge mulheres nos mais diversos contextos, produzindo consequências devastadoras em qualquer circunstância. O que propomos é uma complementação aos estudos já existentes, ao dar visibilidade a uma manifestação específica da violência de gênero que ocorre em meios sociais de prestígio, geralmente camuflada sob a aparência de estabilidade, sucesso e harmonia familiar. Nesses contextos, a manutenção das boas aparências e o respeito às convenções e expectativas sociais operam como mecanismos de silenciamento das vítimas, dificultando o reconhecimento público da violência.

Ancoramos este estudo nos conceitos de estereótipos de gênero, sexismo e dominação cisheteropatriarcal, articulando contribuições dos estudos feministas e da perspectiva foucaultiana sobre poder, discurso e subjetivação. Compreendemos que as relações conjugais constituem espaços privilegiados de produção e reprodução de normas de gênero, nas quais práticas discursivas organizam comportamentos, afetos e hierarquias. Nesse sentido, interessamo-nos menos por revelar uma verdade factual sobre os acontecimentos e mais por examinar os jogos de verdade que os constituem enquanto discursos socialmente legitimados.

Sob essa perspectiva, buscamos compreender como determinados discursos se tornam possíveis, quais verdades são autorizadas a circular nos contextos conjugais analisados e de que modo esses discursos produzem subjetividades. Assim, este trabalho nasce da necessidade de compreender processos individuais, ampliando-se pelo desejo de transformar a dor e a inquietação em reflexão crítica e política, a partir da percepção de que essas vivências são compartilhadas por outras mulheres em situações semelhantes. O que inicialmente se configurava como uma tentativa de compreender o outro — o homem e seus discursos de poder — tornou-se também um exercício de autocompreensão e de reposicionamento subjetivo diante das estruturas patriarcais.

Nesse contexto, procuramos investigar como a violência doméstica é sustentada e naturalizada em casamentos tradicionalmente reconhecidos das classes média e alta, a partir da análise dos discursos construídos pelos agressores. Examinamos os dispositivos de poder que operam no interior das relações conjugais e se manifestam por meio da linguagem, evidenciando como os chamados regimes de verdade se constroem e se consolidam no cotidiano. O agressor, nesse cenário, arquiteta narrativas que distorcem ou negam os atos abusivos, criando uma “máscara da perfeição” que preserva determinadas aparências, de acordo com as expectativas sociais atribuídas a esses estratos, dificultando a identificação do abuso e sustentando a imagem de um casamento harmonioso perante a sociedade.

Nesta pesquisa, objetivamos compreender como os discursos proferidos por agressores em contextos conjugais de classe média e alta produzem regimes de verdade que sustentam práticas de violência contra a mulher sob a lógica do cisheteropatriarcado. Para tanto, estabelecemos os seguintes objetivos específicos: a) identificar os dispositivos de poder e os regimes de verdade mobilizados nos discursos masculinos; b) analisar como tais discursos constroem subjetividades

femininas marcadas pela normalização da violência e da submissão; c) investigar o papel desses discursos no âmbito das relações matrimoniais tradicionais; e d) refletir sobre os modos de resistência que emergem nas falas das vítimas e nos espaços de denúncia.

Para a realização do estudo, adotamos uma metodologia de natureza qualitativa (Egido, 2024), estruturada a partir de três procedimentos principais: revisão bibliográfica, estudo de caso e autoetnografia. No que se refere à revisão bibliográfica, além da análise de obras pertinentes para a teoria em pauta, também realizamos buscas em plataformas digitais, como o Portal de Periódicos da CAPES, SciELO, Google Acadêmico e a Biblioteca Digital da Universidade Estadual de Londrina, priorizando publicações científicas relacionadas à violência de gênero, discursos de poder, regimes de verdade, patriarcado, relações conjugais e silenciamento da violência. Ainda nesse viés, consideramos estudos oficiais e recentes, como a Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher, divulgada pelo Instituto de Pesquisa DataSenado em 2023, cujos resultados contribuíram para a contextualização da problemática e para a identificação de lacunas temáticas.

A segunda etapa metodológica corresponde à realização de um estudo de caso, com foco em um evento recente de grande repercussão midiática envolvendo figuras públicas pertencentes à classe alta, marcado por denúncias de abuso e violência de diferentes naturezas. Trata-se do relacionamento entre a professora e influenciadora digital Cíntia Chagas e o deputado Lucas Bove, encerrado em 2024, três meses após o casamento. Analisamos esse episódio por meio de documentos públicos, como entrevistas, publicações em redes sociais e matérias jornalísticas, assegurando o respeito à intimidade das vítimas. O estudo dos discursos presentes nesse caso busca identificar como os papéis sociais, os padrões tradicionais de gênero e o capital simbólico e econômico influenciam a construção das narrativas dos agressores, o silenciamento das vítimas e a perpetuação da violência.

A terceira etapa consiste na utilização da autoetnografia como estratégia de produção e análise de dados, a partir da experiência pessoal da pesquisadora, situada em um contexto de casamento de classe média. Segundo Chang (2008), a autoetnografia articula dimensões metodológicas, culturais e reflexivas, permitindo compreender os fenômenos sociais com base nas vivências do próprio pesquisador. Dessa forma, incorporamos a narrativa pessoal como ferramenta analítica para aprofundar a compreensão da violência simbólica e psicológica, favorecendo uma

análise crítica das estruturas que sustentam as práticas de dominação. Conforme Ellis (2004), essa abordagem possibilita descrever e interpretar a experiência pessoal de modo sistemático, visando alcançar uma compreensão cultural mais ampla.

Por fim, a análise dos resultados integra os dados extraídos das fontes teóricas, do estudo de caso e da autoetnografia, promovendo conexões entre os diferentes materiais empíricos. Esse exame permite observar como normas sociais, expectativas de gênero e convenções de classe interferem na capacidade de denúncia das vítimas, nos impactos sobre sua saúde física e emocional e nos mecanismos de controle utilizados pelos agressores para manter relações de dominação e silenciamento.

Assim, esta pesquisa objetiva ampliar a compreensão das múltiplas faces da violência doméstica, contribuindo para o reconhecimento das vítimas invisibilizadas e para a construção de discursos e práticas sociais capazes de romper com padrões de dominação ainda profundamente enraizados na sociedade. Partimos do entendimento de que a linguagem exerce papel central na constituição dos sujeitos, especialmente quando consideramos as práticas discursivas e os atravessamentos que delas decorrem.

2 MARCO TEÓRICO CONCEITUAL: ABORDAGEM FOUCAULTIANA

O presente capítulo tem por objetivo estabelecer os alicerces teórico-conceituais que sustentam as análises desenvolvidas ao longo desta dissertação, a partir da perspectiva foucaultiana. Partimos do entendimento de que compreender a violência doméstica nos casamentos das classes média e alta exige ferramentas analíticas capazes de revelar os mecanismos discursivos e as relações de poder que a produzem, naturalizam e perpetuam.

Para tanto, organizamos a discussão em três eixos articulados: primeiramente, examinamos as noções de discurso e sujeito, compreendendo o discurso não como mero reflexo da realidade, mas como prática social que produz verdades, normas e subjetividades; em seguida, analisamos as relações de poder e os regimes de verdade, entendendo o poder como força capilar e relacional que atravessa os corpos, os afetos e as instituições conjugais; por fim, mobilizamos os conceitos de subjetivação e dessubjetivação para compreender tanto os processos de assujeitamento que capturam as mulheres nas dinâmicas de dominação quanto as possibilidades de resistência e reinvenção de si. Esses três eixos, articulados entre si, oferecem a moldura teórica necessária para a leitura crítica dos discursos analisados nos capítulos subsequentes.

2.1 DISCURSO E SUJEITO

Diferentemente da acepção do senso comum, compreendemos o discurso como um fenômeno intrinsecamente ligado às dimensões sociais, que transcende as estruturas linguísticas e abarca os sentidos sociais e ideológicos mobilizados no ato de enunciação (Fernandes, 2008). Nessa perspectiva, os discursos não se apresentam como entidades estáticas, mas como práticas ativas e mutáveis, que acompanham as transformações políticas, econômicas, históricas, sociais e culturais. Desse modo, os efeitos de sentido produzidos por cada discurso são múltiplos, uma vez que o contexto histórico-social de sua produção possibilita diferentes significações conforme as condições específicas de cada “espaçotempo”.

Nesse sentido, Fernandes (2008) destaca que, em diálogo com Foucault, o discurso é sempre atravessado por enunciados que o precedem e que o sucedem, constituindo-se como elemento fundamental para a compreensão das mudanças

históricas e sociais que tornam possíveis determinadas combinações discursivas em contextos específicos. O discurso, assim, é produzido a partir de conhecimentos prévios, denominados “já-ditos”, que, paradoxalmente, também se configuram como “jamais-ditos”. Isso significa que os enunciados nunca são absolutamente novos ou originais, pois retomam formulações anteriores; contudo, ao se dispersarem no tempo, sofrem deslocamentos, perdas e ressignificações decorrentes das transformações históricas e sociais.

A análise discursiva, portanto, exige a consideração das dimensões políticas e ideológicas que atravessam os discursos, uma vez que eles refletem e produzem o contexto histórico-social em que emergem. É nesse processo que se constroem relações de poder, cujas representações se modificam conforme os lugares sociais a partir dos quais os sujeitos enunciam. As contradições e alterações político-ideológicas presentes nos discursos decorrem, assim, das transformações históricas dos próprios sujeitos, permitindo o surgimento de novos cenários socioculturais e, conseqüentemente, de novas formações discursivas.

Analisar o discurso implica, desse modo, revelar as contradições que sustentam a coerência das ações sociais cotidianas, bem como daquelas que permanecem ocultas, mas operam silenciosamente na manutenção das práticas sociais. Nessa direção, Foucault (2000) compreende o discurso como um conjunto de práticas discursivas e institucionais que produzem saberes e efeitos de verdade em determinada sociedade. Para o autor, os discursos não apenas refletem o mundo social, mas o constituem, delimitando realidades, subjetividades e os regimes do que pode ser reconhecido como verdadeiro ou falso. Trata-se, portanto, de uma prática social regulada e historicamente situada, que define quem pode falar, sobre o que se pode falar, em quais contextos e com quais efeitos: “Por ‘discursos’, entendo conjuntos de enunciados que se apoiam sobre o mesmo sistema de formação [...] uma prática que forma sistematicamente os objetos de que fala” (Foucault, 2008, p. 68–69).

Ainda segundo Foucault, o discurso opera como um campo atravessado por tensões e contradições, funcionando como o espaço no qual essas se manifestam e se reorganizam:

O discurso é o caminho de uma contradição a outra: se dá lugar às que vemos, é porque obedece à que oculta. Analisar o discurso é fazer desaparecer e reaparecer as contradições, mostrar o papel que desempenham, manifestar como ele pode exprimi-las, concretizá-las

ou emprestar-lhes uma aparência fugidia. (Foucault, 1995, p. 173–174)

Nesse sentido, o discurso constitui um instrumento central de poder, atuando na produção e no controle dos saberes, das inclusões e exclusões e das normas sociais. Como afirma Foucault (1996, p. 10), “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, e pelo qual, se luta; o discurso é o poder que se quer tomar”.

No mesmo horizonte teórico, Deleuze (2005) compreende o discurso como um agenciamento estratégico que opera em redes de visibilidades e enunciações, produzindo regimes de verdade que organizam o campo social. Para o autor, o discurso não representa o real, mas o produz continuamente como parte de uma engrenagem mais ampla de poder e saber: “O discurso é um agenciamento de visibilidade e enunciação que constitui os regimes de verdade [...] não representa o mundo, ele o produz” (Deleuze, 2005, p. 80).

Dreyfus e Rabinow (1995) reforçam essa perspectiva ao afirmarem que os discursos estão longe de serem expressões neutras de ideias, pois constituem práticas reguladas que produzem os próprios objetos de que tratam, estabelecendo os limites do que pode ser compreendido como legítimo, racional ou aceitável. Judith Butler (2015) amplia essa análise ao destacar o caráter normativo dos discursos, sobretudo no que se refere à consolidação das normas sociais e dos papéis de gênero. Para a autora, os discursos não apenas interpelam os sujeitos, mas os constituem: “O sujeito precedido pelo discurso é também aquele que é inaugurado, condicionado e limitado por ele. Os discursos não apenas nos falam; eles nos constituem” (Butler, 2015, p. 43).

No campo foucaultiano, uma formação discursiva torna possível que algo seja dito em determinado “espaçotempo”, sob condições de produção historicamente definidas. Assim, para Foucault (2008), não é o discurso que explica o contexto, mas o contrário: buscamos na exterioridade — isto é, nos acontecimentos históricos, nas práticas sociais, nas instituições e nos dispositivos de poder-saber — as condições de possibilidade que explicam a emergência de determinados discursos. Isso implica compreender que não explicamos o discurso a partir das intenções individuais do sujeito que enuncia, mas a partir da análise das práticas sociais que tornaram aquele enunciado possível. Nesse sentido, Garcia (1988, p. 56) ressalta que “tudo vai se

resumir em torno do corpo e do espaço formado ao seu redor”, indicando que, para Foucault, o poder que incide sobre os corpos é mais eficaz do que aquele que opera exclusivamente no plano da consciência.

Tal perspectiva pressupõe que os discursos sejam produzidos por sujeitos. Contudo, a noção de sujeito não se refere a um indivíduo isolado, mas a um ser social, inserido em redes de relações e constituído em um “espaçotempo” coletivo. Cada formação discursiva revela, assim, as formações ideológicas que a atravessam, sem jamais se apresentar como uma entidade homogênea. As formações discursivas são compostas por múltiplas vozes, discursos convergentes e divergentes, capazes tanto de reforçar quanto de tensionar ou refutar os sentidos dominantes (Fernandes, 2008).

Nessa direção, Foucault compreende o sujeito como um efeito histórico das relações de poder, saber e discurso. Para o autor, o sujeito é produzido por práticas sociais, normas culturais e dispositivos institucionais que operam em contextos específicos. O sujeito constitui-se, simultaneamente, por processos de objetivação — nos quais é transformado em objeto de saber e regulação — e por práticas de subjetivação, pelas quais se reconhece como sujeito ético, moral ou político em determinados regimes discursivos (Foucault, 1979).

Em *Vigiar e Punir* (2014), Foucault demonstra como os sujeitos são moldados por instituições disciplinares, como a escola, a prisão e o hospital, que operam por meio de técnicas de vigilância, normalização e controle dos corpos. Essas práticas produzem sujeitos dóceis e funcionalmente ajustados às exigências sociais, evidenciando que a individualidade não constitui uma essência humana, mas uma construção histórica e política.

Ao reconhecer a historicidade do sujeito e sua inseparável relação com os dispositivos de saber-poder, Foucault confirma que o sujeito não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada de uma multiplicidade de práticas discursivas, técnicas de poder e modos de subjetivação. A análise da constituição do sujeito revela, portanto, as formas pelas quais o poder se infiltra nos modos de vida, nas condutas e nas identidades, constituindo sujeitos historicamente situados.

Importante destacar, também, outro conceito fundamental mobilizado por Foucault em seus cursos no *Collège de France*, especialmente em *O governo de si e dos outros* (2010) e *A coragem da verdade* (2011): a parresia, ou cinismo, é compreendida não como postura moral depreciativa, mas como uma prática ética, política e discursiva de resistência. Para Foucault, a parresia constitui uma forma

radical de dizer a verdade, na qual o sujeito compromete sua própria existência com aquilo que enuncia, fazendo de sua vida uma manifestação visível da verdade que professa. Diferentemente de outras formas de crítica discursiva, a parresia foucaultiana não se limita à contestação teórica ou à denúncia abstrata das normas vigentes.

Foucault (2006) apresenta a parresia como virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir uma relação consigo. Ela está ligada ao cuidado de si, o qual pressupõe o conhecimento de si, isto é: ninguém pode cuidar de si sem se conhecer. Por isso, na relação mestre e discípulo, a coragem da verdade constitui condição fundamental para a formação do outro. Assim, Foucault (2006) deixa claro que o sujeito suposto por essas técnicas de si é um "eu ético", compreendido como passível de transformação, modificável, que se constrói e se dá regras de existência e conduta. Para o autor, a parresia define a qualidade ética daquele que fala perante aqueles que o escutam.

Em "A coragem da verdade", Foucault (2011) também explica que a parresia, ou seja, o dizer-verdadeiro, implica riscos e tensões ao indexar a palavra a certas formas e estilos de vida, pois se sustenta na ética e na identidade entre o sujeito da ação e o sujeito da verdade. Sobre isso, especifica que o sujeito, ao dizer a verdade que marca como sendo sua opinião, seu pensamento, sua crença, assume certo risco, o qual diz respeito à própria relação que ele tem com a pessoa a quem se dirige. Outrossim, Foucault (2006) compreende que, para que haja parresia, é preciso que, dizendo a verdade, seja instaurado e enfrentado o risco de ferir o outro, de deixá-lo com raiva, de suscitar de sua parte condutas que podem ir até a mais extrema violência. Desse modo, a característica fundamental do parresiasta é o risco que ele precisa assumir como condição de seu modo de fala.

Trata-se, portanto, de uma prática que articula discurso, corpo e modo de vida, instaurando uma relação indissociável entre verdade e existência. O parresiasta, nesse sentido, não apenas diz a verdade, mas vive a verdade, expondo-se ao risco, ao conflito e à marginalização social. Foucault enfatiza que a parresia não propõe uma nova norma universal, mas opera como gesto de desestabilização permanente das evidências morais, sociais e políticas naturalizadas.

Essa perspectiva permite compreender a parresia como uma forma singular de dessubjetivação, na medida em que rompe com os modos de subjetivação impostos pelos dispositivos de poder. Ao recusar os ideais de respeitabilidade, decoro,

normalidade e adequação, o parresiasta coloca em xeque os regimes de verdade que sustentam as hierarquias sociais, revelando seu caráter histórico, contingente e político. Trata-se, portanto, de uma resistência que não se organiza a partir de um projeto institucional ou revolucionário clássico, mas a partir de uma ética da existência, na qual o sujeito transforma a própria vida em campo de luta.

Farias e Milanez (2024) dialogam diretamente com essa leitura foucaultiana ao afirmarem que a parresia pode ser compreendida como uma prática discursiva ativa, que questiona frontalmente as normas estabelecidas e os valores socialmente legitimados. Para os autores, o parresiasta “não se limita a criticar passivamente, mas engaja-se ativamente em criar novas formas de subjetividade ao questionar abertamente as normas sociais” (Farias; Milanez, 2024, p. 113). Essa criação de novas formas de subjetividade não ocorre por meio da substituição de um modelo por outro, mas pela exposição das contradições, violências e exclusões produzidas pelos discursos dominantes.

Nesse sentido, a parresia representa, em Foucault, uma forma extrema de resistência ética, que não busca conciliação com as normas vigentes, mas evidencia sua crueldade, arbitrariedade e função disciplinar. Ao assumir verdades incômodas e sustentar um modo de vida coerente com elas, o parresiasta desafia diretamente os dispositivos de poder que governam os corpos, os afetos e as condutas. Essa resistência não se dá fora do poder, mas em seu interior, tensionando seus limites e expondo suas fissuras.

Articulado ao campo das relações de gênero e da conjugalidade, a parresia foucaultiana oferece uma chave analítica potente para pensar práticas discursivas que rompem com a naturalização do amor romântico, da submissão feminina e da violência normalizada. Ao dizer a verdade sobre o amor, o casamento e a violência — mesmo quando essa verdade é socialmente incômoda, moralmente condenada ou afetivamente dolorosa —, certas narrativas femininas podem assumir um caráter parresiástico no sentido foucaultiano: não como provocação gratuita, mas como gesto ético de desvelamento dos regimes de verdade que sustentam a dominação.

Assim, a parresia, longe de representar um descompromisso moral, configura-se como uma prática de coragem, na qual o sujeito se expõe ao risco de romper com os pactos de silêncio, com as convenções afetivas e com os ideais normativos que sustentam a ordem cisheteropatriarcal. Trata-se de uma resistência que não promete redenção, mas que insiste em tornar visível aquilo que os dispositivos de poder se

esforçam por ocultar. Nesse sentido, a parresia foucaultiana se inscreve como uma forma radical de luta política, ética e discursiva em defesa da vida, da dignidade e da possibilidade de outros modos de existência.

2.2 RELAÇÕES DE PODER E REGIMES DE VERDADE

Na perspectiva de Michel Foucault, o poder não é concebido como uma substância que se possui, tampouco como uma instância centralizada ou uma estrutura fixa, mas como um conjunto de relações que atravessam os corpos, os discursos, as instituições e os saberes. Conforme o autor, “o poder não é uma instituição, nem uma estrutura, não é certa potência de que uns seriam dotados: é o nome que se dá a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 2021, p. 93). Essa abordagem permite compreendê-lo como difuso, relacional e produtivo, exercido em múltiplos níveis e direções, inclusive em práticas aparentemente neutras e banais do cotidiano. Nesse sentido, Foucault propõe investigar como o poder circula, se manifesta e se reproduz por meio de discursos, instituições e práticas sociais.

Outro aspecto central dessa concepção é o reconhecimento de que não há relações de poder sem resistência (Foucault, 2021, p. 97). O poder, portanto, não é absoluto nem unilateral, mas se constitui em relações dinâmicas, atravessadas por tensões, conflitos e possibilidades de deslocamento. Compreender as dinâmicas do poder implica, assim, compreender também as formas pelas quais ele pode ser questionado e transformado. No campo dos estudos sobre gênero, sexualidade e violência — nos quais o poder frequentemente se manifesta de modo cotidiano e velado, sustentado por discursos de moralidade, tradição ou normalidade —, essa análise torna-se fundamental para problematizar hierarquias sociais culturalmente impostas e práticas de dominação naturalizadas em determinados relacionamentos conjugais.

Ao aprofundar essa discussão, Garcia (1988) ressalta a necessidade de compreender como o poder se constitui e opera para além do âmbito estatal. Segundo a autora, apoiando-se em Foucault, o poder não se concentra apenas no Estado, mas se exerce de forma difusa em todas as camadas da sociedade, atravessando instituições, práticas e relações cotidianas. A partir dessa perspectiva, emerge a

noção de micropoderes, entendidos como formas específicas e localizadas de exercício do poder.

Para Foucault (2014), o poder não se encontra situado em uma instância suprema, mas circula continuamente por todas as esferas sociais, manifestando-se de maneira capilar, cotidiana e, muitas vezes, imperceptível. Os micropoderes operam, sobretudo, em espaços institucionais como escolas, hospitais, quartéis, prisões e famílias, por meio de técnicas de vigilância, normalização e disciplina que moldam corpos e subjetividades de modo eficaz, embora pouco visível. Como afirma o autor:

O poder é exercido antes de tudo em rede. E, se é eficaz, é porque é exercido de baixo para cima, e não de cima para baixo, como tradicionalmente se pensa. [...] É necessário se libertar da representação do poder como uma faca que desce verticalmente sobre os corpos, e aprender a pensar o poder como algo que circula, que se exerce através de uma organização reticulada. (Foucault, 2014, p. 183–184)

Esses micropoderes se materializam, dentre outros meios, por aquilo o que Foucault denomina de poder disciplinar, constituído por dispositivos, procedimentos e mecanismos que operam um controle minucioso sobre os corpos, incidindo sobre atitudes, comportamentos, hábitos, gestos e discursos (Garcia, 1988). Diferentemente de uma lógica meramente punitiva, o poder disciplinar não atua apenas quando há desobediência, mas produz sujeitos moldados a não desobedecer, ao definir previamente o que é considerado normal, saudável e aceitável. Trata-se, portanto, de um poder produtivo, que fabrica subjetividades ajustadas às normas sociais vigentes.

Nesse sentido, o controle dos corpos e a disciplina dos indivíduos configuram uma forma de poder que não necessita da força explícita para se impor. Conforme aponta Garcia (1988), esse controle assegura uma relação de sujeição que produz corpos dóceis, fabricando “o tipo de homem necessário ao funcionamento e à manutenção da sociedade industrial capitalista” (Garcia, 1988, p. 58). Assim, os micropoderes não apenas regulam comportamentos, mas produzem identidades, padrões e expectativas, hierarquizando os sujeitos a partir do grau de conformidade às normas estabelecidas.

Para Foucault (2014), essa normatização está diretamente relacionada à constituição das subjetividades, uma vez que o sujeito é compreendido como

resultado de práticas discursivas e dispositivos de poder. Em suas palavras, “a individualidade é um produto do poder. O indivíduo é ao mesmo tempo efeito e alavanca do poder” (Foucault, 2014, p. 161). Os micropoderes, portanto, constituem os sujeitos na medida em que os interpelam por meio de discursos, normas, instituições e regimes de verdade.

Articulado ao poder disciplinar, Foucault identifica outro eixo fundamental do exercício do poder nas sociedades modernas: o biopoder. Enquanto o poder disciplinar incide sobre os corpos individuais, o biopoder opera no nível da população, regulando a vida em sua dimensão biológica, como nascimento, saúde, reprodução e mortalidade. Conforme o autor, “o biopoder apareceu no final do século XVIII como uma tecnologia de poder que se propõe a gerir a vida: fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 2014, p. 292).

O biopoder atua por meio de dispositivos que regulam a população como um todo, controlando aspectos como natalidade, saúde pública, higiene, habitação e trabalho. Desse modo, os corpos tornam-se alvos de estratégias de governamentalidade, sendo continuamente produzidos como objetos de saber e intervenção. Segundo Foucault (1988), o biopoder não apenas regula a vida, mas produz saberes e verdades sobre ela, normatizando e organizando a existência dos indivíduos e das populações.

Dreyfus e Rabinow (1995) reforçam essa perspectiva ao afirmarem que, para Foucault, o poder não se limita a proibir ou a restringir comportamentos, mas cria condições de possibilidade para a existência de determinados sujeitos e saberes ao definir o que é normal ou anormal, legítimo ou ilegítimo, aceitável ou inaceitável. Nesse sentido, o poder é constitutivo das formas de vida socialmente reconhecidas.

Dialogando com essa abordagem, Agamben (2002) propõe o conceito de abandono como um desdobramento do biopoder foucaultiano, argumentando que o biopoder passa a decidir sobre quais vidas devem ser protegidas e quais podem ser expostas à morte ou à exclusão. Os dispositivos biopolíticos, assim, produzem zonas de exceção, nas quais certos sujeitos são privados de direitos e garantias jurídicas, enquanto outros são plenamente protegidos. De modo convergente, Judith Butler (2018) argumenta que os corpos são moldados por normas que não apenas os descrevem, mas os constituem, tornando algumas vidas mais “vivíveis” do que outras.

Nesse contexto, a sexualidade ocupa um lugar central na análise do biopoder, pois articula o controle disciplinar dos corpos individuais com a regulação biopolítica

da população. Como afirma Foucault (2021a, p. 150), “a sexualidade foi o ponto de articulação entre o poder disciplinar sobre os corpos e o controle regulador sobre a população”. A partir dela, tornam-se possíveis mecanismos que legitimam a exclusão, a hierarquização e a marginalização de determinados grupos, definindo quais vidas merecem proteção e quais podem ser descartadas, sem que isso seja percebido como contradição no interior da racionalidade governamental.

Por fim, Foucault destaca que a verdade está intrinsecamente vinculada ao poder, pois é por ele produzida. O autor interroga: “em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdade dotados de efeitos tão poderosos?” (Foucault, 1979, p. 251). Para ele, a verdade funciona como lei, produzindo discursos que decidem, transmitem e reproduzem efeitos de poder (Foucault, 1979). Cada sociedade, portanto, possui seu próprio regime de verdade, isto é, “os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos” (Foucault, 1979, p. 22–23). Esses regimes de verdade circulam por meio de aparelhos educacionais, informacionais, políticos e econômicos, sustentando práticas sociais, hierarquias e formas de sujeição que organizam a vida cotidiana.

2.3 SUBJETIVAÇÃO E DESSUBJETIVAÇÃO

Michel Foucault compreende o sujeito não como uma entidade pré-existente, autônoma e universal, mas como um efeito histórico de relações de poder, saber e práticas sociais. Para ele, o sujeito é produzido por meio de mecanismos pelos quais os indivíduos são conduzidos a se reconhecerem, agirem e se constituírem de determinadas maneiras, em conformidade com normas historicamente situadas, processo que o autor denomina “subjetivação” (Foucault, 1979). Esses processos não operam apenas por meio da repressão, mas sobretudo pela produção de discursos, saberes e técnicas que organizam os modos de viver, sentir e pensar dos sujeitos.

Em seus estudos iniciais, a subjetivação aparece associada à constituição de corpos dóceis e úteis. A disciplina atua por meio de mecanismos como vigilância, exame, normalização e correção, incidindo sobre gestos, atitudes, comportamentos e condutas (Foucault, 2014). Trata-se de uma forma de poder capilar, que atravessa o cotidiano, os espaços institucionais e as relações interpessoais, produzindo sujeitos que internalizam as normas e passam a se autogerir. Assim, a subjetividade é

moldada de modo que o indivíduo se torne, simultaneamente, objeto e agente do poder que o constitui.

Para Milanez (2021), a subjetivação é o processo pelo qual passamos de indivíduos a sujeitos sociais, sendo este um processo histórico, discursivo e normativo que nos constitui segundo as demandas das instituições (família, religião, escola, medicina, direito). Ele explica que o sujeito é sempre um efeito de práticas, discursos e relações de poder-saber que operam sobre o corpo e a conduta. Esse processo de subjetivação é inevitável, mas também é coercitivo: ele nos veste de uma identidade e nos fixa a ela.

Essa compreensão dialoga diretamente com a crítica feminista inaugurada por Simone de Beauvoir (1970) ao afirmar que a mulher não nasce mulher, mas torna-se. Tal formulação antecipa a noção foucaultiana de subjetivação ao evidenciar que a condição feminina não é natural, mas historicamente produzida por normas sociais, morais e simbólicas que definem papéis, expectativas e destinos. Foucault (2014) aprofunda essa análise ao demonstrar como essas normas operam por meio de dispositivos disciplinares e discursivos que atravessam os corpos e organizam as condutas.

Em seus trabalhos, Foucault amplia essa análise ao investigar os processos de subjetivação vinculados às práticas discursivas e às tecnologias de si (Foucault, 1988; 2021). Ele demonstra como discursos sobre sexualidade, moral, família e comportamento produzem formas específicas de subjetividade ao definirem o que é considerado normal, desviante, aceitável ou patológico. Os sujeitos passam, então, a se reconhecer e a se narrar a partir dessas categorias, incorporando-as como verdades sobre si mesmos.

É nesse ponto que a contribuição de Judith Butler se mostra particularmente relevante. Ao dialogar com Foucault, Butler (2003; 2015) demonstra que o gênero opera como uma norma regulatória reiterada performativamente, que não apenas expressa identidades preexistentes, mas as produz. Assim como em Foucault, o sujeito não precede a norma, mas é constituído por ela. Os discursos de gênero, ao serem repetidos cotidianamente, estabilizam formas de inteligibilidade do corpo e do desejo, produzindo sujeitos reconhecíveis socialmente e excluindo aqueles que escapam à norma.

A partir dessa perspectiva, os processos de subjetivação relacionados ao gênero e aos relacionamentos conjugais podem ser compreendidos como efeitos de

dispositivos históricos que regulam corpos, afetos e modos de relação. Para Foucault (1988), o poder não atua apenas por meio da interdição, mas principalmente pela produção de discursos que organizam as possibilidades de existência. Assim, gênero e casamento constituem-se como tecnologias sociais que produzem subjetividades específicas, orientando comportamentos, desejos e expectativas ao longo da vida.

Os dispositivos de gênero operam articulando normas morais, jurídicas e simbólicas que definem papéis socialmente atribuídos a homens e a mulheres. No caso das mulheres, tais dispositivos incidem de maneira particular sobre a sexualidade, a reprodução e o cuidado, conformando subjetividades marcadas pela responsabilização afetiva e pela centralidade da relação conjugal. Esse processo é amplamente discutido por bell hooks¹ (2014), ao demonstrar como o amor romântico, longe de ser um espaço neutro de afeto, funciona como um lugar privilegiado de reprodução da dominação patriarcal, ao associar feminilidade à renúncia, à submissão e ao sacrifício emocional.

O relacionamento conjugal, portanto, não pode ser compreendido apenas como espaço privado ou afetivo, mas como um campo privilegiado de exercício do poder. Sob essa ótica, o casamento opera como um biopoder que organiza a vida social ao estabelecer expectativas normativas sobre o amor, a sexualidade e a divisão sexual do trabalho. Esses processos de subjetivação podem produzir mulheres que internalizam a ideia de que o sucesso afetivo e conjugal constitui um eixo central de sua identidade, naturalizando a conjugalidade como destino feminino.

No contexto brasileiro, Valeska Zanello (2018) aprofunda essa análise ao demonstrar como a subjetividade feminina é organizada em torno da culpa, da responsabilização afetiva e da centralidade do outro. Em diálogo com Foucault, a autora evidencia que tais elementos funcionam como verdadeiras tecnologias de poder, que produzem mulheres constantemente autorresponsabilizadas pelo sucesso ou fracasso das relações, mesmo em contextos de violência simbólica ou explícita. A culpa, nesse sentido, assim como as questões relacionadas à confissão e ao cristianismo, opera como mecanismo central de autogoverno, compatível com a lógica foucaultiana da internalização das normas.

¹ “bell hooks, assim mesmo, em minúsculas, é o pseudônimo escolhido por Gloria Jean Watkins em homenagem à sua avó. O nome escolhido, grafado em minúscula, é um posicionamento político da recusa egóica intelectual. hooks queria que prestássemos atenção em suas obras, em suas palavras e não em sua pessoa.” (Caruso, 2021)

A partir das contribuições foucaultianas, torna-se possível compreender que essas formas de subjetivação não são naturais, mas historicamente produzidas e sustentadas por discursos que se apresentam como verdades universais sobre o amor e o gênero. A naturalização da conjugalidade como destino feminino opera como um mecanismo de governo dos corpos e das condutas, orientando escolhas, legitimando sacrifícios e silenciando conflitos. O poder, assim, atua de forma difusa e produtiva, fazendo com que determinadas formas de amar e de se relacionar sejam desejadas e buscadas pelos próprios sujeitos.

Judith Revel (2005), ao sistematizar o pensamento de Foucault, enfatiza que a subjetivação não deve ser compreendida como um processo unívoco ou definitivo, mas como um campo permanente de disputas. Para a autora, Foucault evidencia que, embora os sujeitos sejam produzidos por relações de poder, eles também podem tensioná-las, deslocá-las e transformá-las. É nesse ponto que emerge a noção de dessubjetivação, entendida como a possibilidade de ruptura ou reconfiguração das formas de sujeição.

A dessubjetivação não implica a negação do sujeito, mas a recusa de identidades fixas e normativas impostas pelos dispositivos de poder. Conforme Foucault (2006; 2021) sugere, trata-se da criação de outras formas de relação consigo mesmo, por meio de práticas éticas que permitem questionar os modos de subjetivação vigentes. Essa perspectiva desloca a ideia de libertação total — entendida como impossível — para a invenção de práticas críticas de existência.

De acordo com Milanez (2021), a dessubjetivação é o processo pelo qual o sujeito ultrapassa os limites de sua própria subjetividade, ou seja, ele transgredir, fratura e eventualmente abandona a identidade que o processo de subjetivação havia construído. O autor a define como uma experiência interior de si, que ocorre quando o sujeito enfrenta, internamente, as armadilhas que a sociedade lhe impôs para se constituir. Explica, inclusive, que existem duas possibilidades para o processo de dessubjetivação: a) perder-se para encontrar-se, em que a dessubjetivação pode ser produtiva, levando a uma transformação, a um novo sujeito, a uma ressubjetivação; b) dissolver-se sem retorno, isto é, dependendo da força das instituições e das condições históricas, o sujeito pode se “pulverizar”, perder-se definitivamente de si, sem conseguir se reconstituir.

Milanez (2021) enfatiza que a dessubjetivação não é uma patologia nem um fracasso, mas uma prática histórica e discursiva que pode ser analisada e mapeada.

Ela revela os mecanismos de controle que a subjetivação impõe e abre a possibilidade de se pensar novos modos de existência, novas formas de ser sujeito. O conceito se torna, assim, uma ferramenta de diagnóstico do presente, pois permite identificar em que condições os sujeitos são compelidos a abandonar a si mesmos e o que pode emergir desse processo.

No contexto desta dissertação, essa compreensão é fundamental para analisar como os dispositivos de gênero, conjugalidade e amor operam como tecnologias de subjetivação, produzindo modos específicos de ser mulher, de amar e de se relacionar. Ao mesmo tempo, a noção de dessubjetivação permite pensar as brechas, resistências e deslocamentos possíveis frente a essas normativas, evidenciando que a subjetividade feminina não é homogênea nem inteiramente capturada pelos discursos dominantes, mas atravessada por tensões, contradições e possibilidades de reinvenção.

3 A GOVERNAMENTALIDADE CONJUGAL SOB A CULTURA DO CISHETEROPATRIARCADO

O presente capítulo constitui o núcleo teórico-analítico desta dissertação, articulando as categorias foucaultianas desenvolvidas na seção anterior às estruturas históricas e discursivas que sustentam a dominação de gênero no contexto brasileiro.

Organizamos a estrutura em cinco seções, partindo das bases históricas feministas que fundamentam o gênero como relação de poder, percorrendo as contribuições de Simone de Beauvoir, Judith Butler, bell hooks, Valeska Zanello e Margaret McLaren, para, em seguida, examinar os dispositivos de gênero que produzem subjetividades específicas e naturalizam a supremacia cisheteropatriarcal.

Na sequência, analisamos como o amor romântico, o casamento e a moral cristã operam como tecnologias de governo dos corpos e dos afetos, regulando condutas e legitimando assimetrias entre os gêneros.

O capítulo avança, ainda, para a problematização da violência conjugal em contextos de classe média e alta, demonstrando como sua dimensão simbólica e psicológica permanece invisibilizada sob a chamada “máscara da perfeição” — mecanismo discursivo que encobre o exercício do poder pastoral no interior das relações afetivas.

Por fim, à luz da analítica foucaultiana, apontamos para as possibilidades de resistência e dessubjetivação, compreendidas não como libertação total, mas como práticas críticas de existência que permitem às mulheres questionar e deslocar os modos de subjetivação impostos pela normatividade conjugal.

3.1 GÊNERO COMO RELAÇÃO DE PODER: BASES HISTÓRICAS FEMINISTAS

Falar de gênero implica, necessariamente, falar de relações de poder. Partimos do entendimento de que a supremacia do cisheteropatriarcado constitui uma estrutura histórica de longa duração, sustentada por práticas sociais, discursos normativos e instituições que hierarquizam os gêneros. Conforme argumenta bell hooks (2014), o sexismo foi institucionalizado desde o período colonial, articulando-se a outras formas de dominação, como raça e classe, especialmente na exploração de mulheres negras. Ainda que reconheçamos a centralidade das interseccionalidades, delimitamos este

estudo às relações conjugais entre homens e mulheres cisgênero e heterossexuais, em função de nosso recorte.

Historicamente, a construção de um sujeito racional universal implicou a exclusão das mulheres, associadas ao corpo, à emoção e à irracionalidade. McLaren (2016) destaca que a suposta neutralidade dessa universalidade favoreceu o homem branco como medida do humano, produzindo estereótipos de gênero que naturalizam a desigualdade.

A hipótese de um sujeito racional universal sempre significou a exclusão da mulher, porque historicamente a mulher tem sido associada a emoções e ao corpo. Mulheres têm sido vistas como menos racionais do que homens. [...] a suposta neutralidade da universalidade implicitamente favorece o cidadão branco e do sexo masculino. (McLaren, 2016, p. 101)

É nesse cenário que o feminismo emerge como movimento político, epistemológico e ético de enfrentamento às estruturas de dominação. Conforme define bell hooks (2018), o feminismo visa ao fim do sexismo, da exploração sexista e da opressão, propondo uma transformação estrutural das relações sociais.

Essa disparidade acaba por subjugar o gênero menos favorecido – no caso, o feminino –, arquitetando a construção de estereótipos e de uma cultura sexista, fundamentada na hegemonia do cisheteropatriarcado. Esse cenário resulta em uma constante luta para promover a equidade de tratamento, de direitos e de oportunidades, sendo o feminismo seu maior representante. Dito isso, cabe dar destaque a alguns conceitos basilares para a discussão a fim de estabelecer conexões.

Consoante o Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa, o verbete “gênero” possui diversas acepções, dentre elas:

- 1 conceito geral que engloba todas as propriedades comuns que caracterizam um dado grupo ou classe de seres ou de objetos
- 2 conjunto de seres ou objetos que possuem a mesma ou que se acham ligados pela similitude de uma ou mais particularidades
- [...]
- 4 circunstância, condição ou qualidade de ser macho, fêmea, neutro ou qualquer outra categoria identitária
- 4.1 sexo
- 4.2 conjunto de membros de cada sexo [...] (Houaiss, 2024)

Spizzirri, Pereira e Abdo (2014) explicam que o termo ganhou força após a Segunda Guerra Mundial, quando os movimentos feministas foram impulsionados. Nesse momento, questionavam-se as desigualdades expressas nas hierarquias de poder entre homens e mulheres. Na área da saúde, em 1994, a distinção entre “sexo” e “gênero” foi incluída no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) da Associação Psiquiátrica Americana. Segundo o documento, o primeiro limita-se à biologia, enquanto o segundo trata dos papéis sociais de homem e de mulher (Spizzirri; Pereira; Abdo, 2014).

As reflexões de Simone de Beauvoir (1970) são fundamentais para compreender o gênero como construção social. Ao afirmar que “não se nasce mulher: torna-se”, a autora evidencia que os papéis de gênero são historicamente produzidos, aprendidos e repetidos. Essa perspectiva encontra ressonância nas análises de Judith Butler (2015), ao compreender o gênero como performativo, isto é, como efeito reiterado de normas sociais que regulam os corpos e as identidades. A partir disso, se o gênero é construído socialmente e se é necessário um processo de transformação para tornar-se mulher, inferimos que há expectativas de quais características, atividades e comportamentos são esperados para os homens e quais são esperados para as mulheres. Haveria, portanto, papéis específicos apropriados e destinados a cada gênero.

No mesmo viés, Zanello (2018) explica que, culturalmente, existem certos protocolos que definem o que é ser homem e o que é ser mulher, sendo eles produtos de tecnologias sociais (como a mídia), além de práticas sociais (como as brincadeiras). Para tanto, menciona que o gênero pode ser considerado “o conjunto de efeitos produzidos pelos corpos, comportamentos e relações sociais” (Lauretis, 1984, p. 208).

Margaret A. McLaren (2016) complementa essa ideia ao afirmar:

A teoria feminista apresenta fortes argumentos para o papel que as construções normativas de feminilidade e masculinidade desempenham em reproduzir a si mesmas, perpetuando, assim, o sexismo através da continuação das categorias de gênero normativas estereotipadas. Uma maneira relevante como as categorias de gênero são empregadas se relaciona com a aparência física, com o alcance do que é aceito para uma mulher e para um homem. Tanto a masculinidade como a feminilidade são prescritivas, ao invés de simplesmente descreverem categorias. (McLaren, 2016, p. 173)

A autora reitera:

concepções estereotipadas de feminilidade ajudam a reforçar a dominação masculina e a fortificar a instituição da heterossexualidade. Seu argumento demonstra o elemento de controle social e poder que reside em definições e suas apropriações dentro de contextos culturais. (McLaren, 2016, p. 175)

Em diálogo com Foucault (1996), compreendemos o gênero como efeito de dispositivos de poder, entendidos como conjuntos heterogêneos de discursos, instituições, normas morais e práticas sociais que produzem sujeitos. Zanello (2018; 2025) aprofunda essa compreensão ao identificar dispositivos específicos que operam na constituição das subjetividades gendradas: para os homens, o dispositivo da eficácia, associado à virilidade produtiva e sexual; para as mulheres, os dispositivos amoroso e materno.

3.2 DISPOSITIVOS DE GÊNERO, SUBJETIVAÇÃO E CISHETEROPATRIARCADO

Para Foucault (1996), os dispositivos são conjuntos heterogêneos compostos por inúmeros fatores, como os discursos, instituições, valores morais, legislações etc. Nesse sentido, os dispositivos são responsáveis pela produção dos sujeitos, isto é, pelo seu processo de subjetivação. A partir disso, Zanello (2018) discorre sobre quais são os dispositivos que constroem os conceitos de homens e de mulheres em nossa cultura: para os homens, o dispositivo da eficácia, pautado na virilidade (sexual e laboral); para as mulheres, os dispositivos amoroso e materno.

Esses dispositivos organizam expectativas emocionais, comportamentais e afetivas, produzindo *scripts* (roteiros) culturais que prescrevem modos de ser homem e modos de ser mulher. Eles foram tão bem arquitetados histórica e socialmente que houve uma naturalização de que o sonho feminino é o casamento, isto é, encontrar um homem seria a principal motivação das vida de uma mulher (Zanello, 2018). Tal, construção inclusive, prevê determinados comportamentos que contribuem significativamente para a idealização da figura feminina, como alguns padrões de beleza, a valorização do silêncio, da delicadeza, da imagem de pessoa que cuida etc.

Conforme aponta Zanello (2025), o sujeito não preexiste a esses *scripts*, mas é produzido por eles, internalizando normas que regulam desejos, afetos e projetos de vida. Assim, o cisheteropatriarcado pode ser compreendido como um sistema de

poder que articula cisgeneridade, heterossexualidade e patriarcado², garantindo privilégios estruturais aos homens cisgênero e heterossexuais em detrimento de outras experiências de gênero e sexualidade.

A partir dessa lógica, o casamento e a conjugalidade tornam-se espaços privilegiados de exercício do poder, nos quais se atualizam normas de gênero, expectativas morais e regimes de verdade. O amor romântico, longe de ser apenas uma experiência individual, funciona como tecnologia social que orienta escolhas, legitima sacrifícios e naturaliza a centralidade da relação conjugal na identidade feminina.

O dispositivo amoroso, no entanto, nem sempre existiu da forma como o conhecemos atualmente. Del Priore (2011) explica que, até o século XII, havia um interesse comercial e político nos casamentos, vistos até então como uma instituição para transmissão de patrimônio. Nesse período, houve a expansão política da Igreja Católica, o que teria modificado a visão sobre o casamento: a monogamia foi instituída como um pilar fundamental e família foi eleita como o principal meio de divulgação da fé cristã (Zanello, 2018).

Sobre isso, é possível interpretar a hierarquia de gênero a partir de diversas passagens bíblicas que enunciam e legitimam a autoridade masculina sobre a feminina. Os ensinamentos cristãos registrados no texto bíblico, ao serem historicamente interpretados de forma literal e normativa, acabam por reforçar a liderança do homem no âmbito familiar, social e religioso, enquanto à mulher é atribuído um papel secundário, associado à submissão, ao cuidado e à obediência.

Na sociedade ocidental, essa configuração patriarcal, sustentada por leituras específicas das Escrituras, exerceu influência decisiva na construção de leis,

² O termo “cisgeneridade” refere-se à condição das pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído no nascimento, em oposição à transgeneridade. O conceito foi sistematizado nos estudos de gênero a partir dos anos 1990 e é amplamente utilizado na literatura acadêmica contemporânea (Jesus, 2012). A heterossexualidade, por sua vez, designa a orientação sexual caracterizada pela atração afetivo-sexual por pessoas do gênero oposto; contudo, sob uma perspectiva foucaultiana e *queer*, não se trata de uma disposição natural ou universal, mas de uma categoria historicamente construída e normativamente imposta, conforme demonstrado por Foucault (1988) em *História da Sexualidade, vol. 1* e por Butler (2003) em *Problemas de Gênero*. O patriarcado, conceito central nos estudos feministas, designa o sistema de organização social estruturado na dominação masculina, no qual os homens detêm autoridade e privilégios sobre as mulheres nas esferas pública e privada. Gerda Lerner (2019), em *A Criação do Patriarcado*, situa historicamente sua constituição como processo deliberado e não como dado natural, enquanto Heleieth Saffioti (2004), em *Gênero, Patriarcado, Violência*, articula o conceito ao contexto brasileiro, evidenciando sua imbricação com o capitalismo e o racismo. A junção dos três termos na categoria “cisheteropatriarcado” nomeia o sistema que simultaneamente naturaliza a cisgeneridade, compulsoriza a heterossexualidade e hierarquiza os gêneros em favor dos homens cisgêneros heterossexuais (Toledo, 2024).

costumes e práticas sociais que estruturam, ainda hoje, as relações de gênero.³ No livro do Gênesis, o relato da criação do ser humano, representado pelas figuras de Adão e Eva (Bíblia, 2009), constitui um dos principais alicerces simbólicos dessa hierarquização. A narrativa segundo a qual Eva é criada a partir da costela de Adão tem sido historicamente interpretada como indicativo da mulher enquanto derivação do homem, reforçando a ideia de complementaridade hierárquica, na qual o masculino ocupa a posição de origem, centralidade e autoridade, enquanto o feminino é concebido como auxiliar. Essa leitura contribui para a construção simbólica da mulher como ajudante do homem, não como sujeito autônomo, mas como extensão funcional de sua existência.

Além disso, a narrativa do pecado original aprofunda essa assimetria ao atribuir à mulher a responsabilidade primordial pela transgressão da ordem divina. Ao ser apresentada como aquela que dialoga com a serpente, consome o fruto proibido e conduz Adão ao mesmo ato, Eva passa a ocupar, no imaginário cristão, o lugar da tentação, da desobediência e da queda moral. Essa associação entre mulher, pecado e desordem não se restringe ao campo teológico, mas reverbera na construção social da feminilidade como potencialmente perigosa, necessitada de vigilância, controle e disciplina.

Nesse trecho, ressaltamos a desigualdade nas consequências impostas ao casal após a transgressão. Embora ambos tenham participado do ato, a punição

³ Importa ressaltar que a análise aqui empreendida é centrada na tradição cristã ocidental em razão de sua influência histórica e estrutural na formação da sociedade brasileira. Contudo, reconhecemos que o Oriente abriga uma pluralidade de tradições religiosas e textos sagrados que apresentam concepções distintas — e por vezes divergentes — acerca das relações de gênero, do casamento e da sexualidade. O Hinduísmo, uma das religiões mais antigas do mundo, possui uma vasta produção textual que comporta visões heterogêneas sobre o feminino, oscilando entre a exaltação de divindades femininas e a prescrição de papéis subordinados às mulheres (Flood, 1996). O Budismo, fundado no século V a.C., propõe uma ética baseada na compaixão e na superação do sofrimento, sem estabelecer hierarquias de gênero como dogma central, embora suas instituições históricas também tenham reproduzido assimetrias entre monges e monjas (Paul, 1985). O Islamismo, por sua vez, possui no *Alcorão* e nos *Hadiths* seus textos normativos fundamentais, sendo objeto de intenso debate acadêmico quanto às suas interpretações sobre gênero, desde leituras igualitárias até práticas patriarcais sustentadas por determinadas correntes jurídico-teológicas (Ahmed, 1992). O Taoísmo e o Confucionismo, tradições filosófico-religiosas de matriz chinesa, também exerceram papel relevante na organização das relações de gênero no Extremo Oriente, sendo o segundo frequentemente associado à legitimação da hierarquia entre homens e mulheres no âmbito familiar e social (Mann, 2011). A diversidade dessas tradições evidencia que a subordinação feminina não é um fenômeno exclusivo do Ocidente cristão, mas tampouco é universal em sua forma: trata-se, em todos os casos, de construções históricas e discursivas que variam conforme os contextos culturais, políticos e econômicos em que se inserem.

direcionada a Eva é mais severa e duradoura, recaindo diretamente sobre seu corpo, sua sexualidade e sua posição na relação conjugal. A interpretação recorrente que emerge da pergunta “Quem trouxe o pecado e a morte ao mundo?” (Bíblia, 2009) aponta a mulher como principal responsável, associando sua ação à ideia de uma sexualidade feminina desordenada, simbolicamente representada pela união com a serpente. Essa leitura reforça a construção da mulher como origem do mal e da instabilidade moral, legitimando sua subordinação.

Tal lógica se consolida quando o texto bíblico afirma que, como consequência, o desejo da mulher estaria voltado para o marido, e ele a governaria. Essa passagem é frequentemente interpretada como uma naturalização do controle masculino sobre o corpo e a vida femininos, apresentando a dominação conjugal não como construção histórica, mas como desígnio divino. Assim, o casamento passa a ser concebido como espaço legítimo de autoridade masculina, no qual o controle do homem sobre a mulher é moralmente justificado e religiosamente sancionado.

Do ponto de vista foucaultiano, essas narrativas operam como discursos fundadores de regimes de verdade que articulam saber, poder e moralidade. A Bíblia, enquanto texto sagrado e referência normativa, funciona como dispositivo que produz subjetividades de gênero, naturalizando papéis sociais e hierarquias conjugais. Ao longo da história, tais discursos foram reiterados por instituições religiosas, jurídicas e familiares, contribuindo para a consolidação de um modelo cisheteropatriarcal no qual a submissão feminina é apresentada como virtude e a autoridade masculina como dever.

Dessa forma, a leitura bíblica tradicional⁴ não apenas reflete uma estrutura patriarcal, mas participa ativamente de sua produção e manutenção. Ao legitimar a dominação masculina como ordem divina, esses discursos dificultam a problematização das violências simbólicas e materiais vivenciadas pelas mulheres no espaço conjugal, contribuindo para sua naturalização e invisibilização. É nesse sentido que a análise crítica dessas passagens se torna fundamental para

⁴ Por “leitura bíblica tradicional”, entendemos ser aquela de caráter confessional, praticada no interior da fé cristã com fins normativos e pastorais. Diferentemente de uma abordagem hermenêutica crítica — que trata o texto bíblico como documento histórico e culturalmente situado, atravessado por relações de poder e sujeito a disputas interpretativas —, a leitura confessional parte do pressuposto da autoridade sagrada e inquestionável das escrituras, operando por universalização e atemporalidade: aquilo que foi produzido em contextos históricos específicos é ressignificado como prescrição divina válida para todos os tempos. É esse gesto de sacralização que apaga a historicidade do texto e, com ela, a possibilidade de sua problematização, conferindo aos discursos de dominação masculina nele ancorados uma eficácia normativa particular.

compreender como a violência de gênero encontra respaldo não apenas em práticas sociais contemporâneas, mas em narrativas religiosas historicamente sedimentadas.

A leitura bíblica tradicional que sustenta a hierarquia de gênero dialoga diretamente com o que Zanello (2018) denomina dispositivo amoroso, entendido como um conjunto de normas, discursos e expectativas que organizam a subjetividade feminina em torno do amor, do casamento e da manutenção do vínculo conjugal. Esse dispositivo opera historicamente articulado à moral cristã, produzindo uma gramática afetiva que associa feminilidade à abnegação, à obediência e ao sacrifício em nome da relação.

Em que pese tenha sido escrita há muito tempo, a interpretação do texto bíblico ainda segue o mesmo viés. Figuras religiosas da atualidade vêm ganhando destaque circulação de conteúdos nas redes sociais, como é o caso de Frei Gilson, membro da Ordem dos Carmelitas Descalços. Em um de seus vídeos, o sacerdote em questão reforça a compreensão do papel submisso da mulher:

Essa é uma fraqueza da mulher. Ela sempre quer ter mais. **“Eu não me contendo só em ser... em ter qualidades normais de uma mulher.** Eu quero mais!” E isso é a ideologia dos mundos atuais. Uma mulher que quer mais... eu vou até usar a palavra que vocês já escutaram muito: empoderamento. **“Eu quero mais!” É claro ver que Deus deu ao homem a liderança. É claro ver o que Deus deu ao homem o ser o chefe. Isso está na Bíblia. O homem é o chefe do lar. O homem, foi dado a ele liderança. Mas a mulher tem o desejo de poder. Não é desejo de serviço, desejo de poder.** Repito a palavra: empoderamento. Essa palavra é do mundo atual. Portanto, eu já começo a falar. A guerra dos sexos é ideologia pura. **A guerra do masculino com o feminino é diabólico. Para curar a solidão do homem. Deus fez você.** Olha o texto bíblico: Gênesis 2:18. O que está escrito aí? Vou dar-lhe uma auxiliar que lhe seja adequada. Deus faz uma promessa para Adão: **Eu vou fazer alguém para ser sua auxiliar. Aqui você já começa a entender qual é uma missão. A missão de uma mulher. Ela nasceu para auxiliar o homem. Os dois não podem viver em guerra. Os dois precisarão viver em harmonia. Você não nasceu para guerrear com homens. Você nasceu para ser uma auxiliar dos homens.** Amém. (grifos nossos) (Azevedo *in*: @despregando_a_biblia, 2025)⁵

Conforme aponta Zanello (2018), a cultura ocidental — fortemente atravessada pelo cristianismo — ensinou as mulheres a amar como forma de existir, fazendo do amor um eixo central de reconhecimento social e subjetivo. Nesse contexto, suportar

⁵ A transcrição foi retirada tal qual a legenda fornecida pela plataforma digital Instagram, em vídeo veiculado pela conta intitulada “despregando_a_biblia”, em 12 de março de 2025.

frustrações, silenciar conflitos e tolerar violências passa a ser interpretado como prova de maturidade emocional, fé e compromisso. Ao atribuir à mulher a origem do pecado e, simultaneamente, a responsabilidade pela redenção por meio da maternidade, do cuidado e da submissão conjugal, o discurso bíblico constrói uma narrativa na qual o sofrimento feminino é não apenas esperado, mas moralmente valorizado.

A ideia bíblica de que a mulher deve ser governada pelo marido ecoa no dispositivo amoroso ao naturalizar a assimetria de poder no interior da conjugalidade. Para Zanello (2018), esse dispositivo ensina que o amor verdadeiro exige renúncia, compreensão e persistência, atributos culturalmente feminilizados. Assim, práticas de controle, vigilância e até violência simbólica podem ser ressignificadas como cuidado, zelo ou liderança masculina, dificultando o reconhecimento da violência e reforçando a permanência das mulheres em relações abusivas.

Sob uma perspectiva foucaultiana, a moral cristã funciona como um dispositivo de poder-saber que produz subjetividades femininas orientadas para a autovigilância e a culpa. A mulher, ensinada a se perceber como potencialmente responsável pela queda moral — seja pela sexualidade, pela desobediência ou pelo fracasso conjugal — internaliza a necessidade de corrigir-se constantemente, ajustando seus afetos e comportamentos às expectativas normativas do casamento. Esse processo de subjetivação reforça o que Zanello (2018) descreve como uma economia moral do amor, na qual o sofrimento feminino é convertido em virtude.

Além disso, a associação entre mulher, tentação e desordem sustenta a necessidade de controle da sexualidade feminina, aspecto central tanto na narrativa bíblica quanto na análise de Zanello. O amor conjugal, regulado pela moral cristã, aparece como solução disciplinadora da sexualidade, legitimando a instituição do casamento como espaço de contenção do desejo e de exercício legítimo do poder masculino. Nesse arranjo, a conjugalidade opera como tecnologia social que governa corpos, afetos e projetos de vida, especialmente os das mulheres.

Dessa forma, a articulação entre a leitura bíblica tradicional e o dispositivo amoroso permite compreender como a violência conjugal não emerge apenas de relações individuais disfuncionais, mas de uma trama discursiva mais ampla que associa amor, submissão e sofrimento feminino. Ao naturalizar a hierarquia de gênero como ordem divina e moral, esses discursos contribuem para a invisibilização da violência, sobretudo nos contextos em que a manutenção das aparências e dos valores familiares é central, como ocorre nos casamentos tradicionais analisados

nesta dissertação.

A articulação entre a moral cristã e o dispositivo amoroso, conforme analisado por Zanello (2018), pode ser aprofundada a partir das contribuições de bell hooks, especialmente quando esta autora problematiza a confusão estrutural entre amor e dominação nas sociedades patriarcais. Para hooks (2001; 2010), o amor, longe de ser uma experiência espontânea ou naturalmente benéfica, é socialmente ensinado e politicamente organizado, de modo que, em contextos marcados pelo patriarcado, ele frequentemente se articula à lógica do controle, da posse e da hierarquia.

Ao dialogar com a tradição cristã, hooks evidencia como o amor é muitas vezes apresentado como um valor moral absoluto, capaz de justificar o sofrimento, a renúncia e a permanência em relações violentas. Nesse sentido, a ideia bíblica de que a mulher deve suportar, perdoar e manter a unidade conjugal em nome de um ideal superior contribui para a romantização da violência, ao transformar práticas de controle e agressão simbólica em provas de compromisso, fé e maturidade emocional. Tal leitura encontra ressonância no que Zanello (2018) descreve como a pedagogia do amor feminino, na qual as mulheres são ensinadas a amar mesmo quando esse amor as adocece.

hooks (2010) afirma que, em uma cultura de dominação, aquilo que é chamado de amor raramente se opõe à violência. Pelo contrário, o amor romântico, tal como socialmente construído, tende a normalizar relações assimétricas, sobretudo quando associado à ideia de que o homem lidera e a mulher cuida. Assim, comportamentos como ciúme excessivo, vigilância, restrição da autonomia e silenciamento afetivo passam a ser interpretados como expressões legítimas de amor, e não como mecanismos de poder. Essa naturalização é reforçada por discursos religiosos que atribuem ao homem o papel de guia moral e à mulher o dever de adaptação.

Sob uma leitura foucaultiana, essa articulação entre amor, moral e poder pode ser compreendida como um dispositivo que governa os afetos e os corpos, produzindo subjetividades femininas orientadas para o autossacrifício. A mulher, interpelada simultaneamente pelo discurso religioso e pelo discurso amoroso, internaliza a ideia de que amar é suportar, perdoar e insistir, mesmo diante da violência. Esse processo de subjetivação é ainda agravado pela racionalidade neoliberal, que acirra a lógica da autorresponsabilização: se o relacionamento fracassa, a culpa recai sobre o indivíduo que não se dedicou o suficiente, não soube amar, não foi resiliente. O sucesso ou o fracasso da conjugalidade passa a ser lido como resultado de escolhas e esforços

individuais, apagando as determinações estruturais — de gênero, classe e raça — que condicionam essas experiências. Esse reforço mútuo entre o dispositivo amoroso-religioso e a subjetividade neoliberal aprofunda o que hooks (2020) denuncia como a ausência de uma ética do amor baseada no cuidado mútuo, no respeito e na não violência.

Nessa lógica, hooks (2020) propõe uma redefinição radical do amor, entendendo-o como prática ética incompatível com dominação, coerção ou medo. Essa concepção rompe com a romantização da violência ao afirmar que não pode haver amor onde há controle e desigualdade estrutural. Tal perspectiva dialoga diretamente com a noção foucaultiana de dessubjetivação, na medida em que convida à recusa dos modelos normativos de amor que sustentam a conjugalidade patriarcal e abre espaço para a invenção de outras formas de relação.

Nesse sentido, a inserção de hooks (2020) permite evidenciar que a violência conjugal não se sustenta apenas por dispositivos jurídicos ou econômicos, mas também por uma gramática afetiva que associa amor à dor, especialmente no caso das mulheres. Ao lado de Zanello (2018), hooks (2020) contribui para desnaturalizar o sofrimento feminino no interior das relações amorosas, revelando como a moral cristã e o ideal romântico operam conjuntamente na produção de subjetividades femininas culpabilizadas, responsabilizadas pela manutenção do vínculo e silenciadas diante da violência.

bell hooks (2014, p. 52) relata que, no século XIX, “o papel da mulher implicava permanecer na casa doméstica, criando as crianças e satisfazendo as vontades dos maridos”. No mesmo viés, Ellis (1839) aponta uma idealização feminina conhecida como ideal vitoriano da feminilidade. Na obra em questão, hooks (2014) afirma que a mulher deve permanecer na esfera doméstica; que seu valor moral está ligado ao sacrifício pessoal, à autonegação e ao cuidado dos outros; que a mulher ideal é discreta, modesta, delicada, moralmente pura; que sua função é manter a harmonia do lar, mesmo à custa do próprio sofrimento; e que o reconhecimento feminino vem do serviço silencioso, não da individualidade.

Em que pese tenha sido formada em um período histórico muito diverso do atual, é certo que a imagem da “natureza feminina” perdura em inúmeros contextos socioculturais até hoje. Essa distinção de papéis é o que leva ao conceito de estereótipos. No caso de “estereótipo de gênero”, o Instituto Europeu para Igualdade

de Gênero⁶ o compreende como “ideias pré-concebidas pelas quais são atribuídos arbitrariamente a mulheres e homens características e papéis determinados e limitados por seus gêneros.”⁷ (tradução nossa) (EIGE, 2016).

Uma consequência negativa de pré-determinar papéis e expectativas de comportamento a determinado gênero é o chamado “sexismo”. A crença de que existem atividades próprias de homens e atividades próprias de mulheres recai, inevitavelmente, sobre a desigualdade de gênero, na qual o prejuízo de um gênero em detrimento de outro se torna cada vez mais acentuado.

Nesse sentido, o Conselho da Europa⁸, por meio do Canal dos Direitos Humanos⁹ (tradução nossa), define sexismo como “qualquer expressão (atitude, palavra, imagem, gesto) baseada no pressuposto de que algumas pessoas, maioritariamente mulheres, são inferiores devido ao seu sexo.”¹⁰ (tradução nossa). A noção de inferioridade, que culturalmente ocorre no caso das mulheres em relação aos homens, manifesta-se de inúmeras formas, desde algumas aparentemente inofensivas a outras mais expressivas e graves.

Na sociedade contemporânea, o sexismo não se restringe a práticas explícitas de discriminação, mas se manifesta, sobretudo, por meio de enunciados cotidianos que operam culturalmente como tecnologias de normalização. Piadas, comentários e ditos populares que desqualificam a competência feminina, como a expressão “Mulher no volante, perigo constante”, não constituem meras representações simbólicas, mas funcionam como práticas discursivas que produzem efeitos de verdade sobre os corpos e as condutas. Na visão foucaultiana, trata-se de saberes que circulam socialmente com aparência de evidência, regulando expectativas de gênero e delimitando os lugares socialmente inteligíveis para mulheres e homens.

Esses discursos cotidianos articulam-se a dispositivos institucionais e econômicos que produzem desigualdades materiais persistentes. A diferença salarial entre homens e mulheres no Brasil, evidenciada por dados recentes do Governo

⁶ No original: *European Institute for Gender Equality*. Disponível em: <https://eige.europa.eu/>.

⁷ No original: “*Preconceived ideas whereby females and males are arbitrarily assigned characteristics and roles determined and limited by their gender.*” Disponível em: <https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1223>.

⁸ No original: *Council of Europe*. Disponível em: <https://human-rights-channel.coe.int/index-en.html>.

⁹ No original: *Human Rights Channel*. Disponível em: <https://human-rights-channel.coe.int/index-en.html>.

¹⁰ No original: “**Sexism is any expression (act, word, image, gesture) based on the idea that some persons, most often women, are inferior because of their sex.**” Disponível em: <https://human-rights-channel.coe.int/stop-sexism-en.html>.

Federal, não pode ser compreendida como simples resultado de escolhas individuais ou falhas pontuais do mercado, mas como efeito de uma racionalidade política que hierarquiza os corpos e distribui de modo desigual o acesso a recursos, autonomia e poder. Tal assimetria econômica integra um regime de verdade que associa o masculino à produtividade, à racionalidade e à liderança, enquanto inscreve o feminino no campo da dependência, do cuidado e da complementaridade.

Mais do que a qualidade de vida em termos emocionais e econômicos, o sexismo pode resultar, inclusive, em risco à segurança, à integridade e à vida das mulheres, a exemplo dos inúmeros casos de violência doméstica e de feminicídio. Dados recentes¹¹ apontam que os casos aumentaram em 2023 em relação a 2022:

O número de mulheres que sofreu algum tipo de violência doméstica foi de 258.941 em 2023, o que representa um aumento de 9,8% em comparação com 2022

[...]

No que se refere a ameaças, houve um crescimento de 16,5% no número de casos – 778.921 em números absolutos

[...]

As tentativas de feminicídio aparecem 7,1% mais altas em 2023 do que no ano anterior. (Montoro, 2024)

Além disso, o estudo também revelou o perfil das vítimas e dos agressores. No caso das vítimas, “63,6% são negras; 71,1% têm idade entre 18 e 44 anos; 64,3% das vítimas foram mortas na própria residência”. Já sobre os homens que cometem esses crimes, “63% são parceiros íntimos; 21,2% são ex-parceiros; 8,7% são familiares”. (Montoro, 2024)

A violência doméstica, nesse contexto, deve ser compreendida não como ruptura da norma social, mas como uma de suas expressões possíveis. Os dados que indicam o aumento de casos de violência contra mulheres no Brasil, majoritariamente perpetrados por parceiros íntimos ou ex-parceiros, revelam que o espaço conjugal opera como um dos principais locais de exercício do poder disciplinar e pastoral. O lar, longe de configurar apenas um espaço privado ou afetivo, constitui-se como um campo privilegiado de governamentalidade, no qual normas de gênero são reiteradas, corpos são vigiados e condutas são continuamente reguladas.

¹¹ Anuário Brasileiro de Segurança Pública, pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <https://exame.com/brasil/%E2%81%A0violencia-domestica-contra-a-mulher-cresce-98-no-brasil-aponta-anuario-de-seguranca-publica/>.

Judith Butler (2015) contribui para essa leitura ao evidenciar que nem todas as experiências de sofrimento são igualmente reconhecíveis como violência. Os enquadramentos normativos que organizam a inteligibilidade social tendem a privilegiar formas de agressão visíveis e espetaculares, enquanto silenciam violências psicológicas, simbólicas e morais. Tal hierarquização não é neutra: ela integra regimes de verdade que definem o que pode ser nomeado como violência e o que permanece relegado ao campo do privado, do excesso emocional ou do conflito conjugal ordinário.

A distância entre a igualdade formal assegurada pela Constituição Federal de 1988 e a persistência das desigualdades de gênero evidencia os limites do direito como instrumento isolado de transformação social. A proliferação de dispositivos legais e políticas públicas voltadas ao enfrentamento da violência contra a mulher não elimina, por si só, os regimes discursivos que naturalizam a dominação masculina. Conforme propõe Foucault (1979), o poder não se concentra apenas no Estado ou na lei, mas circula por meio de práticas sociais, discursos morais e saberes cotidianos que continuam a produzir subjetividades ajustadas à ordem vigente.

A Constituição Federal de 1988 estabelece a igualdade de gênero, conforme disposto:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição. (Brasil, 1988)

Todavia, as evidências alarmantes supramencionadas comprovam que a prática é bastante divergente da previsão legal. A desigualdade é tão preocupante que outros dispositivos legais precisaram ser sancionados na tentativa de suprir o que já deveria ter sido cumprido constitucionalmente: Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher¹²; Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher¹³; Número

¹² Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, “Convenção De Belém Do Pará” (Adotada em Belém do Pará, Brasil, em 9 de junho de 1994, no Vigésimo Quarto Período Ordinário de Sessões da Assembleia Geral). Disponível em: https://site.mppr.mp.br/sites/hotsites/arquivos_restritos/files/migrados/File/convencaobelemdopara.pdf

¹³ Decreto nº 4.377, de 13 de setembro de 2002: Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas

telefônico destinado a atender denúncias de violência contra a mulher¹⁴; Notificação compulsória do caso de violência contra a mulher que foi atendida em serviços de saúde públicos ou privados¹⁵; Lei Maria da Penha¹⁶; Dia Nacional de Mobilização dos Homens pelo Fim da Violência contra as Mulheres¹⁷; Central de Atendimento à Mulher – Ligue 180¹⁸; Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, de 3 de agosto de 2015¹⁹; Semana Nacional pela Não Violência contra a Mulher²⁰; Sistema Nacional de Políticas para as Mulheres e Plano Nacional de Combate à Violência Doméstica²¹; Medidas de enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher e de enfrentamento à violência contra crianças, adolescentes, pessoas idosas e pessoas com deficiência durante a pandemia do coronavírus²²; Conteúdo sobre a prevenção da violência contra a mulher nos

de Discriminação Contra a Mulher. Promulga a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979. Disponível em: https://site.mppr.mp.br/sites/hotsites/arquivos_restritos/files/migrados/File/convencaodiscriminacaomulher.pdf

¹⁴ Lei nº 10.714, de 13 de agosto de 2003: Autoriza o Poder Executivo a disponibilizar, em âmbito nacional, número telefônico destinado a atender denúncias de violência contra a mulher. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.714.htm

¹⁵ Lei nº 10.778, de 24 de novembro de 2003: Estabelece a notificação compulsória, no território nacional, do caso de violência contra a mulher que foi atendida em serviços de saúde públicos ou privados. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.778.htm

¹⁶ Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006: Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm

¹⁷ Lei nº 11.489, de 20 de junho de 2007: Institui o dia 6 de dezembro como o Dia Nacional de Mobilização dos Homens pelo Fim da Violência contra as Mulheres. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11489.htm

¹⁸ Decreto nº 7.393, de 15 de dezembro de 2010: Dispõe sobre a Central de Atendimento à Mulher – Ligue 180. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/D7393.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%207.393%2C%20DE%2015,que%20lhe%20confere%20o%20art.

¹⁹ Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, de 3 de agosto de 2015. Nações Unidas. Disponível em: https://site.mppr.mp.br/sites/hotsites/arquivos_restritos/files/migrados/File/convencaoonu.pdf

²⁰ Lei nº 13.421, de 27 de março de 2017: Dispõe sobre a criação da Semana Nacional pela Não Violência contra a Mulher e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13421.htm

²¹ Decreto nº 9.586, de 27 de novembro de 2018: Institui o Sistema Nacional de Políticas para as Mulheres e o Plano Nacional de Combate à Violência Doméstica. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9586.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%209.586%2C%20DE%2027,de%20Combate%20%C3%A0%20Viol%C3%Aancia%20Dom%C3%A9stica.

²² Lei nº 14.022, de 7 de julho de 2020: Altera a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, e dispõe sobre medidas de enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher e de enfrentamento à violência contra crianças, adolescentes, pessoas idosas e pessoas com deficiência durante a

currículos da educação básica e Semana Escolar de Combate à Violência contra a Mulher²³; Sinal Vermelho contra a Violência Doméstica²⁴; Normas para prevenir, reprimir e combater a violência política contra a mulher²⁵; Política Nacional de Dados e Informações relacionadas à Violência contra as Mulheres (PNAINFO)²⁶; Igualdade salarial e critérios remuneratórios entre mulheres e homens²⁷.

É nesse ponto que o dispositivo amoroso, conforme formulado por Valeska Zanello (2018), revela-se produtivo para a análise foucaultiana. Ao produzir subjetividades femininas orientadas pela centralidade da relação conjugal, pela responsabilização afetiva e pela tolerância ao sofrimento, esse dispositivo opera como tecnologia de governo dos afetos. O amor deixa de figurar apenas como experiência privada e passa a funcionar como operador político, capaz de regular condutas, silenciar conflitos e sustentar relações assimétricas sob a aparência de escolha, cuidado e compromisso.

bell hooks (2020) compreende essa dinâmica ao afirmar que, em sociedades patriarcais, o amor é frequentemente capturado por regimes de dominação que o tornam compatível com o controle e a violência. Essa captura não se dá pela negação

emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/114022.htm

²³ Lei nº 14.164, de 0 de junho de 2021: Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), para incluir conteúdo sobre a prevenção da violência contra a mulher nos currículos da educação básica, e institui a Semana Escolar de Combate à Violência contra a Mulher. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/lei/114164.htm

²⁴ Lei nº 14.188, de 28 de julho de 2021: Define o programa de cooperação Sinal Vermelho contra a Violência Doméstica como uma das medidas de enfrentamento da violência doméstica e familiar contra a mulher previstas na Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha), e no Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), em todo o território nacional; e altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para modificar a modalidade da pena da lesão corporal simples cometida contra a mulher por razões da condição do sexo feminino e para criar o tipo penal de violência psicológica contra a mulher. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2021/Lei/L14188.htm

²⁵ Lei nº 14.192, de 4 de agosto de 2021: Estabelece normas para prevenir, reprimir e combater a violência política contra a mulher; e altera a Lei nº 4.737, de 15 de julho de 1965 (Código Eleitoral), a Lei nº 9.096, de 19 de setembro de 1995 (Lei dos Partidos Políticos), e a Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997 (Lei das Eleições), para dispor sobre os crimes de divulgação de fato ou vídeo com conteúdo inverídico no período de campanha eleitoral, para criminalizar a violência política contra a mulher e para assegurar a participação de mulheres em debates eleitorais proporcionalmente ao número de candidatas às eleições proporcionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/lei/L14192.htm

²⁶ Lei nº 14.232, de 28 de outubro de 2021: Institui a Política Nacional de Dados e Informações relacionadas à Violência contra as Mulheres (PNAINFO). Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.232-de-28-de-outubro-de-2021-355729305#:~:text=Art..de%20viol%C3%Aancia%20contra%20as%20mulheres>.

²⁷ Lei nº 14.611, de 3 de julho de 2023: Dispõe sobre a igualdade salarial e de critérios remuneratórios entre mulheres e homens; e altera a Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114611.htm

do amor, mas por sua reorganização discursiva, de modo que práticas de vigilância, coerção e hierarquização afetiva sejam interpretadas como provas de zelo, proteção ou intensidade emocional.

Assim, as desigualdades econômicas, os discursos sexistas cotidianos, os dados de violência doméstica e a insuficiência das garantias legais não devem ser analisados de forma fragmentada. Eles compõem uma mesma rede de dispositivos que governam os corpos, os afetos e as relações de gênero. Sob essa racionalidade, a violência conjugal não se sustenta prioritariamente pela força explícita, mas pela produção reiterada de discursos que a tornam inteligível, justificável e, em certos contextos, moralmente aceitável.

A partir dessa compreensão, temos que os discursos dos agressores — especialmente aqueles que mobilizam o amor, a proteção, a culpa e a negação — evidenciam como a governamentalidade conjugal opera no interior do cisheteropatriarcado, produzindo regimes de verdade que silenciam o sofrimento feminino e mantêm relações de dominação sob a aparência de normalidade afetiva.

Embora não seja possível identificar um único indivíduo como responsável pela criação do termo “cisheteropatriarcado”, podemos afirmar que ele surgiu a partir das contribuições de pensadoras e ativistas, como Judith Butler e bell hooks, cujas obras foram fundamentais para sua construção e disseminação. O conceito é resultado da junção de três ideias: cisgeneridade, heterossexualidade e patriarcado.

O primeiro termo diz respeito às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascer, isto é, mulheres e homens que, biologicamente, nasceram com as características femininas e masculinas, respectivamente, e socialmente também se identificam com esse gênero²⁸ (*Center of Excellence on LGBTQ+ Behavioral Health Equality*, 2023). A heterossexualidade, por sua vez, trata da atração romântica e/ou sexual por pessoas do gênero oposto, ou seja, mulheres que se sentem atraídas por homens e homens que se sentem atraídos por mulheres²⁹ (EIGE, 2016). Já o patriarcado denota um sistema no qual o poder e a autoridade, em todas as esferas da sociedade, pertencem aos homens³⁰ (EIGE, 2016).

²⁸ Definição de “cisgênero”. Disponível em: <https://lgbtgequity.org/wp-content/uploads/2023/04/SOGIE-Glossary-4.23.pdf>

²⁹ Definição de “heterossexual”. Disponível em: <https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1053>

³⁰ Definição de “patriarcado”. Disponível em: <https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1112>

Na prática, o cisheteropatriarcado representa, basicamente, a supremacia masculina, na qual homens cisgênero e heterossexuais (geralmente brancos, inclusive) ocupam posições hierarquicamente superiores nos mais diversos âmbitos (político, econômico, social, cultural, religioso, empresarial etc.), em um sistema social privilegiado, em detrimento de outras interseccionalidades (mulheres cisgênero e pessoas de outros gêneros; mulheres homossexuais e pessoas de outras orientações sexuais etc.), as quais costumam ser marginalizadas e oprimidas, perpetuando desigualdades em face daqueles que divergem desse padrão socialmente imposto (cisgênero e heterossexual).

Para Toledo (2024), a submissão feminina não é natural, mas historicamente produzida pelo patriarcado, pelo capitalismo e pelas normas afetivas, argumento que converge diretamente com a concepção foucaultiana de subjetivação, segundo a qual os sujeitos são constituídos por discursos, práticas e regimes de verdade. De acordo com a autora, a subjetivação da mulher se dá pela responsabilização da harmonia familiar, pelo incentivo à dependência econômica, pela socialização em relação ao cuidado e pela renúncia de si. Com isso, a mulher é assujeitada por determinadas normas, internalizando expectativas que regulam suas condutas, seus afetos e suas relações.

Diante dessa abordagem, Toledo (2024) sugere que a desigualdade de gênero não é um acidente social, mas um resultado dessas estruturas interconectadas que moldam as relações de poder e são naturalizadas culturalmente. A crença cultural na família tradicional e nas relações afetivas reforça a dependência feminina e dificulta sua ruptura, sendo uma aliada estrutural do sistema patriarcal.

Essa realidade que sustenta os privilégios masculinos enquanto restringe, muitas vezes, as oportunidades das mulheres tanto favorece quanto dificulta a luta feminista. De modo geral, entendemos o feminismo como um movimento social, político e filosófico que busca a igualdade de direitos e oportunidades entre homens e mulheres. Para bell hooks (2018, p. 20), “feminismo é um movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão”.

Em “O feminismo é para todos”, hooks expõe:

Uma multidão pensa que o feminismo é sempre e apenas uma questão de mulheres em busca de serem iguais aos homens. E a grande maioria desse pessoal pensa que feminismo é anti-homem. A incompreensão dessas pessoas reflete a realidade de que a maioria

aprende sobre feminismo na mídia de massa patriarcal. [...] Sabem, através da mídia de massa, que a libertação as mulheres tem foco em liberdade para abortar, para ser lésbica e para desafiar situações de estupro e de violência doméstica. (hooks, 2018, p. 20-21)

Ao contrário do que comumente se pensa, contudo, o feminismo tem como principais objetivos defender que mulheres e homens tenham os mesmos direitos, oportunidades e tratamentos; fortalecer a autonomia das mulheres para tomar e gerenciar suas próprias decisões; reconhecer as interseccionalidades ao considerar que as mulheres podem sofrer diferentes formas de preconceitos em virtude de sua raça, classe social, orientação sexual, identidade de gênero e/ou outras características; questionar e mitigar as estruturas sociais e culturais que perpetuam a hegemonia masculina.

Ao afirmar que falar de gênero é necessariamente falar de relações de poder, há uma convergência com as ideias propostas por Foucault, uma vez que, para ele, o poder não é meramente repressivo, de uma classe dominante para uma classe dominada, como proposto por Marx, mas uma força produtiva que atravessa todas as relações sociais, seja em classes diferentes ou similares. A dominação do cisheteropatriarcado ilustra como um sistema de poder específico se estabeleceu e vem se mantendo em diversas instituições e práticas sociais, dialogando com a análise foucaultiana sobre a interconexão de diferentes eixos de dominação.

Também o discurso de Simone de Beauvoir (1970) é alinhado ao foucaultiano ao compreender que categorias como gênero e sexualidade não são simplesmente atribuídas de forma automática, mas construídas a partir de práticas discursivas ao longo de contextos sócio-históricos. Sobre isso, importante destacar que Foucault compreende a sexualidade não como a organização fisiológica do corpo, “mas como o prolongamento de uma análise do poder” (Revel, 2005, p. 80). Para ele, “pertencemos a uma civilização na qual se exige aos homens dizerem a verdade a respeito de sua sexualidade para poder dizer a verdade sobre eles mesmos.” (Revel, 2005, p. 80)

Zanello (2025, p. 103-104) corrobora tal compreensão ao dizer que:

existem *scripts* (roteiros) culturais prévios e que prescrevem certas performances performativas, de acordo com o sexo designado pela cultura. [...] O sujeito não pré-existe a esses *scripts*, ele é produto deles. (Zanello, 2025)

A partir do exposto, exemplo disso seriam os estereótipos de masculino/feminino impostos pelo cisheteropatriarcado: sendo um sistema de poder, estabelece o que seria apropriado para cada categoria.

Para Zanello (2025, p. 128-129),

Um dos problemas mais sérios, em minha opinião, é que a subjetividade é elevada à categoria política. E que “sexo”, apesar de ter, também, uma materialidade corpórea (sexo), continua sendo *uma categoria social importante*, com profundas raízes históricas e desdobramentos tanto nos processos de subjetivação gendrados quanto nos espaços sociais e simbólicos disponibilizados. A categorização de “sexo”, em uma sociedade *SEXista*, promove e disponibiliza diferentes *affordances* (recursos) sociais, cujos desdoramentos se fazem presentes não apenas na aprendizagem comportamental, mas também na configuração afetiva desse tornar-se homem ou mulher. (grifos da autora) (Zanello, 2025)

Ainda no que diz respeito aos papéis sociais atribuídos culturalmente aos gêneros, Zanello (2025, p. 182-183) reforça:

Em sociedades *SEXistas*, a classificação “mulher”/“homem” vem, juntamente com *scripts* culturais específicos, sejam comportamentais, sejam emocionais. [...] Todo *script* tem assim associado a ele vários papéis sociais. [...] descrevem aspectos mais específicos de modelos culturais mais amplos, que codificam sequências cognitivas e comportamentais. (grifos da autora) (Zanello, 2025)

E complementa:

Os *scripts* também criam expectativas sobre eventos prováveis e parecem se relacionar com a ideia de projeção da mente, de sua “arquitetação”. Os *scripts* são assim estruturas cognitivas, porém dinâmicas, historicamente conformadas, culturalmente partilhadas e socialmente aprendidas. [...] Há assim modelos de normalidade e de desvio, porém gendrados; e as experiências pessoais não são independentes dos modelos culturais (há um controle explícito/violento, mas também tácito). (Zanello, 2025, p. 184-185)

Foucault (1979) argumenta que os estereótipos não são meras representações sociais, mas dispositivos de poder que moldam comportamentos para manter uma ordem social estabelecida e esperada, explicando como as relações de poder produzem hierarquias e desigualdades.

Pensam também que o poder patriarcal não está localizado apenas

nas instituições políticas e legais. [...] O poder masculino sobre as mulheres não está restrito à esfera política, leis e economia, mas permeia cada aspecto da vida, incluindo a construção do conhecimento. Para o feminismo radical, o patriarcado, a dominação sistemática da mulher pelo homem, é a característica fundamental da organização social. (McLaren, 2016, p. 19-20)

Essa realidade também dialoga com a visão foucaultiana de que onde há poder, há resistência. Isso porque tais estereótipos resultam em movimentos que os questionam, denunciam e enfrentam, como é o caso do movimento feminista. O feminismo, nesse contexto, age como forma de resistência contra as relações de poder estabelecidas pelo cisheteropatriarcado.

McLaren (2016) propõe um exame sistemático e crítico das relações entre o pensamento de Foucault e as teorias feministas contemporâneas, com o objetivo de avaliar de que modo conceitos foucaultianos como poder, sujeito, subjetivação e práticas de si podem ser apropriados, tensionados ou ressignificados por diferentes correntes do feminismo: “Todas as teorias feministas, então, começam com a opressão ou subordinação da mulher e todas têm como meta liberar a mulher de sua subordinação” (McLaren, 2016, p. 16).

A autora argumenta que as leituras feministas mais críticas frequentemente negligenciam os desenvolvimentos foucaultianos sobre corpo, sexualidade e subjetividade. Compreende, então, que o poder, em Foucault, não opera apenas pela repressão, mas sobretudo pela produção de normas, discursos e práticas que organizam os modos de viver, sentir e agir. Essa concepção é particularmente relevante para o feminismo, pois permite analisar como as normas de gênero se inscrevem nos corpos e nas relações sociais, produzindo subjetividades marcadas pela disciplina, pela culpa e pela responsabilização.

Ela exprime ainda que, para Foucault, o sujeito não é eliminado, mas historicamente constituído por meio de discursos, práticas e relações de saber-poder. Nessa compreensão, a subjetividade feminina deixa de ser concebida como essência ou destino natural e passa a ser entendida como efeito histórico de normas sociais e morais que podem ser problematizadas e deslocadas.

Embora reconheça críticas feministas que apontam limitações na abordagem foucaultiana, McLaren (2016) conclui que suas análises sobre disciplina, normalização e sexualidade podem enriquecer significativamente as teorias feministas, especialmente aquelas voltadas à compreensão das hierarquias corporais e da

produção de corpos inteligíveis. Para ela, pensar sexo, gênero e sexualidade como construções normativas historicamente situadas abre espaço para identidades mais flexíveis e para estratégias políticas que não dependem de fundamentos universais, mas de alianças críticas e contextuais.

Em consonância com o que pretendemos neste estudo, McLaren (2016) salienta que atividades como grupos de consciência feminista, escrita autobiográfica e outras formas de reflexão sobre a experiência não constituem práticas individualistas ou apolíticas, mas modos de articular transformação pessoal e mudança social. As práticas de si, portanto, operam como ponte entre subjetividade e política, permitindo compreender como processos de dessubjetivação e ressubjetivação podem emergir no interior das próprias relações de poder.

Considerando o que já foi abordado sobre subjetivação e dessubjetivação, também é importante destacar o que compreendemos por ressubjetivação. Milanez (2021) indica que é o processo pelo qual o sujeito, após ter passado pela dessubjetivação, pode se reinventar, constituir novos modos de ser, novas subjetividades, novos vínculos com a verdade de si. Ela não é um retorno ao sujeito anterior, mas a emergência de uma nova forma de existência a partir da experiência-limite.

Alinhada às ideias de Foucault, Simone de Beauvoir, Judith Butler, bell hooks e Valeska Zanello, McLaren também entende que a subjetividade feminina é produzida em regimes de verdade que naturalizam a culpa, a renúncia de si e a responsabilização afetiva, especialmente nas esferas da sexualidade e da conjugalidade. Contudo, esses mesmos regimes engendram possibilidades de resistência, uma vez que o poder não é totalizante.

3.3 AMOR, CASAMENTO E RELIGIÃO COMO TECNOLOGIAS DE GOVERNO

O casamento, especialmente em sua forma tradicional heterossexual, configura-se como uma tecnologia de governo dos corpos e dos afetos. Historicamente, como demonstram Del Priore (2011) e Zanello (2018), a instituição matrimonial esteve vinculada à transmissão patrimonial, ao controle da sexualidade feminina e à consolidação da família como núcleo moral da sociedade cristã.

A moral cristã exerceu papel central na naturalização da hierarquia de gênero, ao associar o homem à autoridade e a mulher à submissão. Narrativas bíblicas

amplamente difundidas na cultura brasileira contribuíram para legitimar essa assimetria, operando como regimes de verdade que definem o que é considerado comportamento adequado para homens e mulheres. Mesmo em contextos contemporâneos, marcados por transformações sociais, essas normas continuam a operar de forma difusa, internalizadas como valores morais e expectativas afetivas.

Nesse sentido, o casamento tradicional funciona como dispositivo disciplinar, nos termos foucaultianos, ao regular comportamentos, afetos e condutas. Ainda que a legislação brasileira assegure igualdade formal entre os cônjuges, as práticas sociais revelam a persistência de padrões patriarcais que responsabilizam as mulheres pela harmonia do lar, pelo cuidado e pela manutenção do vínculo conjugal.

A respeito do casamento, o Código Civil brasileiro, de 2002, assim dispõe:

Art. 1.511. O casamento estabelece comunhão plena de vida, com base na igualdade de direitos e deveres dos cônjuges.

[...]

Art. 1.515. O casamento religioso, que atender às exigências da lei para a validade do casamento civil, equipara-se a este, desde que registrado no registro próprio, produzindo efeitos a partir da data de sua celebração.

[...]

Art. 1.565. Pelo casamento, homem e mulher assumem mutuamente a condição de consortes, companheiros e responsáveis pelos encargos da família.

[...]

Art. 1.566. São deveres de ambos os cônjuges:

I - fidelidade recíproca;

II - vida em comum, no domicílio conjugal;

III - mútua assistência;

IV - sustento, guarda e educação dos filhos;

V - respeito e consideração mútuos. (Brasil, 2002)

Ainda que existam diversos tipos de união e de arranjos familiares, limitaremos este estudo aos casamentos heterossexuais formalmente reconhecidos, por se enquadrarem no conceito de “casamento tradicional”, conforme será descrito a seguir, em virtude de não ser possível, neste momento, realizar uma pesquisa tão ampla que contemple, por exemplo, namoro, união estável, uniões homoafetivas etc.

Luz (2023) sugere que os casamentos acontecem porque as pessoas possuem expectativas de adquirirem benefícios a partir da união, como ganhos materiais, sociais, físicos, emocionais e existenciais. Importante destacar, ainda, que essa união, conforme o foco desta pesquisa, costuma ocorrer entre um homem e uma mulher, especialmente em razão dos valores religiosos cristãos da sociedade, o que vem se

perpetuando desde a ascensão da Igreja Católica na Idade Média. Simone de Beauvoir (1970) menciona alguns exemplos de determinações que surgiram nesse período e foram cristalizadas e mantidas até hoje, como a ideia de que a mulher não poderia mais abortar, uma vez que o feto possuiria alma; a proibição do uso de métodos contraceptivos; a perda da guarda dos filhos em caso de divórcio; o papel de alimentar a família, cuidar da casa e procriar. Dessa forma, ela explica que a consolidação da moral cristã e da família patriarcal instituiu determinações que regulam o corpo e o papel social das mulheres, como a proibição do aborto e dos métodos contraceptivos, a perda da guarda dos filhos em caso de divórcio e a restrição do feminino às funções de cuidado, reprodução e manutenção do lar.

Além das expectativas comentadas por Luz (2023), outros autores também investigam os motivos que levam os indivíduos a formalizarem suas uniões em um ato civil solene, como é o caso do casamento. Nessa toada, Zordan, Falcke e Wagner (2009) retomam que, até a década de 1970, havia, basicamente, um modelo nuclear tradicional único, caracterizado pelo casamento heterossexual indissolúvel, no qual o homem era o provedor e a mulher tinha o papel de mãe e dona de casa.

Ao longo dos últimos anos, no entanto, especialmente com a maior ocupação das mulheres do mercado de trabalho e com a ampliação do acesso delas à educação, esse padrão vem sofrendo transformações: tanto homens quanto mulheres estão permanecendo por mais tempo na casa dos pais e, conseqüentemente, casando-se mais tarde (Wendling, 2002; Henriques, Jablonski & Féres-Carneiro, 2004; Silveira & Wagner, 2006 *apud* Zordan; Falcke; Wagner, 2009). Exemplo disso é que, em 1990, adolescentes de classe média de Porto Alegre/RS já indicavam que seus projetos de vida tinham como prioridade a felicidade, a realização pessoal e a realização profissional em vez do casamento (Wagner; Falcke; Meza, 1997 *apud* Zordan; Falcke; Wagner, 2009). Segundo as autoras, o que se percebe é uma valorização dos interesses individuais em detrimento dos sociais. Outro apontamento relevante feito por elas é o de que, atualmente, a maior autonomia das mulheres vem fragmentando as idealizações do amor romântico, de modo que o número de divórcios aumenta quando o relacionamento não corresponde às expectativas de felicidade. (Zordan; Falcke; Wagner, 2009)

Na pesquisa realizada pelas autoras, alguns dados mostram-se bastante interessantes. Ao serem questionados sobre os motivos pelos quais se casariam, os entrevistados responderam:

porque sentem que combinam (77%), por amor (73,3%), porque têm certeza do seu sentimento pelo outro (57,6%), o que sugere que o amor, a afinidade, o envolvimento afetivo permanecem como um motivo para o casamento. Também para fugirem da solidão (51,8%). (Zordan; Falcke; Wagner, 2009)

Todavia, Féres Carneiro (1997) explica que, para os homens, o casamento significa constituir família, ter um lar. Para as mulheres, por outro lado, define-se como relação amorosa. Com isso, reflete sobre as representações de casamento entre homens e mulheres, sobre as expectativas de gênero na conjugalidade e sobre as permanências de papéis tradicionais mesmo em contextos contemporâneos. Essa divergência e os motivos supramencionados levam à seguinte reflexão: se as intenções para constituir matrimônio envolvem afinidade entre o casal, certeza do sentimento amoroso e desejo de uma companhia (sentimentos estes tidos como positivos), por que a violência nos relacionamentos se mostra tão frequente, uma vez que vai na contramão de tais expectativas?

Ainda que não se possa definir precisamente seu início, uma hipótese para responder ao questionamento acima é puramente histórica: Lerner (2019) afirma que as sociedades antigas, datadas de um período anterior ao Cristianismo, trazem relatos de escravização, exploração sexual, divisão em grupos arbitrariamente definidos por critérios de “respeitabilidade”, discriminação no acesso a recursos e direitos políticos e econômicos, subordinação ao pai e ao marido, imposição da responsabilidade pelo trabalho doméstico, entre outros. A autora pontua que

As mulheres não tinham história – assim disseram a elas, e assim elas acreditaram. Desse modo, foi a hegemonia dos homens sobre o sistema de símbolos que, de forma mais decisiva, prejudicou as mulheres. (Lerner, 2019, p. 299)

Ela reforça, inclusive, que

Onde não existe precedente, não se pode imaginar alternativas às condições existentes. É essa característica da hegemonia masculina que é mais prejudicial às mulheres e lhes garante o *status* de subordinadas há milênios. (Lerner, 2019, p. 304)

Em relação aos aspectos religiosos no Brasil, A pesquisa *Global Religion 2023*, realizada pelo *Institut Public de Sondage d'Opinion Secteur* (Ipsos; em português,

Setor do Instituto de Pesquisas de Opinião Pública), analisou 26 países e constatou que, no Brasil, 89% dos entrevistados acreditam em Deus ou em um poder superior. Desses, 76% afirmaram seguir uma religião. “Entre os brasileiros religiosos, 70% disseram ser cristãos (católicos, evangélicos e outras denominações) e 5% são filiados a outras religiões” (Mori, 2023). Tais dados expressam a forte influência das religiões cristãs na sociedade brasileira, de modo que muitos comportamentos atuais – em especial, os comportamentos preconceituosos em relação à mulher – podem ser explicados com base na doutrina bíblica, que prega a submissão feminina e a centralidade masculina na estrutura familiar. Essa visão, ao ser reiterada em sermões, discursos públicos e práticas cotidianas, contribui para a naturalização de papéis de gênero hierarquizados, legitimando relações de poder assimétricas entre homens e mulheres. Assim, a moral cristã, historicamente incorporada às instituições sociais brasileiras, atua como um regime de verdade que define o que é considerado o “papel adequado” da mulher, sustentando a permanência de discursos que desvalorizam sua autonomia e reforçam padrões patriarcais de conduta.

A perpetuação de proibições às mulheres e a atribuição de determinadas responsabilidades, como as domésticas, ao gênero feminino exibem como os discursos religiosos, especialmente o cristão, atuam, até hoje, como dispositivos de poder que moldam as expectativas das relações de gênero. O texto bíblico supramencionado contribui diretamente para a construção dessa hierarquia, associando o homem a uma figura de autoridade e a mulher, a uma de submissão, naturalizando relações de poder desiguais

Nesses casos, o cisheteropatriarcado foi explicitamente determinado e essa chancela de aprovação divina a partir dos ensinamentos cristãos inspira e motiva a sociedade a adotar inúmeros comportamentos semelhantes. A esse respeito, cabem inúmeras críticas, sendo uma delas a de que as condutas religiosas escolhidas pela sociedade para serem reproduzidas são arbitrárias e convenientes, enquanto muitas outras são simplesmente ignoradas ou modificadas para se adaptar à realidade social.

Lerner (2019, p. 312) ainda alerta para o fato de que

Uma visão de mundo feminista permitirá que mulheres e homens libertem a mente do pensamento patriarcal, e também de sua prática, para enfim construir um mundo livre de dominação e hierarquia, um mundo que seja verdadeiramente humano (Lerner, 2019).

Para ela, “Enquanto homens e mulheres considerarem ‘natural’ a subordinação de metade da raça humana à outra metade, será impossível conceber uma sociedade na qual as diferenças não signifiquem dominância ou subordinação.” (Lerner, 2019, p. 312)

Foucault (2014) compreende a disciplina como mecanismos de coerção que alcançam as atitudes, os gestos e os corpos dos indivíduos, de modo a controlar condutas e comportamentos. Diante disso, explorou como as sociedades estabelecem normas e desvios, utilizando mecanismos disciplinares e de vigilância para manter a ordem. O casamento tradicional, com seus papéis de gênero bem definidos, funcionou – e ainda funciona – como uma norma social, e desvios dessa norma ainda são frequentemente marginalizados e até mesmo sancionados.

Ainda que haja transformações nesse padrão, com a maior participação das mulheres no mercado de trabalho e na educação, a persistência de expectativas tradicionais, bastante pautadas na influência de valores religiosos, revela como as normas internalizadas continuam a operar, em que pese o contexto de mudanças sociais.

Conforme discutido, a sociedade carrega consigo, de modo geral, a ideia de há uma relação de dominação e de subordinação dos homens sobre as mulheres. Para Foucault (2008), tal perspectiva revela formações discursivas que regulam comportamentos, ditam o que é (in)adequado e determinam o que (não) pode ser dito. Desse modo, os discursos decorrentes dessas formações são atravessados por relações de poder que contribuem para a naturalização de determinadas verdades. Como os discursos não são novos nem neutros, uma vez que se aportam em outros discursos anteriores, a temática da supremacia masculina, que culmina em violência de gênero, continua sendo reproduzida, pois faz parte da memória que habita em tais discursos.

No entanto, ainda que estejam impregnados dessa memória, os discursos não são reproduzidos das mesmas formas, tendo em vista que os contextos históricos, sociais, políticos e econômicos têm influência direta em como se organizam e se manifestam na sociedade. Assim, os discursos – especificamente, aqui, os que envolvem o cisheteropatriarcado – são constantemente resignificados. Exemplo disso, conforme Araújo, Martins e Santos (2004, p. 20) é que nem todos os homens se valem de tal privilégio da mesma forma, bem como nem todas as mulheres são submetidas (ou submetem-se) à mesma dominação. Da mesma forma, algumas

mulheres, ainda que em número muito inferior, também fazem uso da violência e reproduzem comportamentos e abusos semelhantes aos masculinos.

3.4 VIOLÊNCIA CONJUGAL, INVISIBILIDADE E A “MÁSCARA DA PERFEIÇÃO”

A violência doméstica, especialmente em contextos conjugais, não se sustenta apenas pela força física, mas por um conjunto de discursos que a naturalizam, silenciam e invisibilizam. Conforme argumenta Saffioti (2004), trata-se de uma violência estrutural, derivada de uma organização social de gênero que privilegia o masculino. Dados demonstram que grande parte das agressões ocorre no interior das relações afetivas, frequentemente justificadas por discursos de posse, ciúme ou controle emocional.

No caso específico dos casamentos tradicionais das classes média e alta, foco desta pesquisa, a violência tende a assumir formas mais sutis, como a psicológica, a simbólica e a patrimonial. Toledo (2024) destaca que essas violências são frequentemente camufladas por discursos de amor, cuidado e proteção, dificultando seu reconhecimento pelas próprias vítimas. É nesse contexto que emerge o que denominamos de “máscara da perfeição”: uma narrativa de estabilidade, sucesso e harmonia que sustenta a imagem social do casamento e silencia o sofrimento feminino.

O vínculo afetivo, nesses casos, opera como mecanismo de sujeição consentida, aproximando-se do que Foucault (2008) descreve como poder pastoral: uma forma de dominação que se exerce sob a aparência de cuidado, mas que implica vigilância, controle e direcionamento da conduta. A violência, assim, não grita — ela silencia, normaliza e se perpetua no cotidiano.

Diante de tais ressignificações, a discussão aqui aprofundada, como já mencionado, tem como objeto de análise a violência contra a mulher praticada pelo homem, especificamente no âmbito dos casamentos tradicionais de classes média e alta. Sobre isso, Saffioti (2004) explica que a violência doméstica costuma ocorrer justamente em relações afetivas e que raramente as mulheres conseguem se desvincular de companheiros violentos sem ajuda externa. Para a autora, inclusive, a violência doméstica não é aleatória, mas advém “de uma organização social de gênero, que privilegia o masculino”. (Saffioti, 2004, p. 81)

Araújo, Martins e Santos (2004) compartilharam alguns dados disponibilizados

pela Delegacia de Defesa da Mulher de Assis (DDM) a partir de Boletins de Ocorrência (BOs) lá registrados. De acordo com os documentos, 88% das ocorrências foram registradas pelas próprias vítimas o que comprova, consoante as autoras, que costuma caber à vítima responsabilizar-se pelo enfrentamento da violência, uma vez que as pessoas de seu entorno (familiares, amigos e vizinhos), ainda que presenciem os abusos, dificilmente interferem.

A DDM mostrou, ainda, que a maioria dos casos denunciados envolve mulheres com as seguintes características: jovens (de 21 a 30 anos – 34%; de 31 a 40 anos-28%); brancas (87%); formalmente casadas (57%); com ocupações domésticas, sendo donas de casa sem remuneração (66%) ou prestadoras de serviços domésticos, como faxineira, babá ou cozinheira, por exemplo (25%). Ainda, 58% das ocorrências denunciam violência física, 36% denunciam violência psicológica e apenas 6%, violência sexual. Não suficiente, 60% dos casos ocorreram na residência familiar e 69% das denúncias foram contra cônjuges (46% de relações atuais e 23% de relações anteriores). Em relação às justificativas para as agressões, a maior parte (47%) indica discussões entre o casal por motivos variados: ciúme, suspeita de adultério, (tentativa de) separação e até mesmo “falta de controle emocional, diante das provocações das mulheres”. (Araújo; Martins; Santos, 2004, p. 24-30)

Tais dados indicam que, apesar de o casamento constituir-se por aparentes relações mais igualitárias, uma vez que pressupõe o consentimento de ambas as partes, ainda há noções de ordem patriarcal que delegam ao marido o poder de dominação de suas esposas. As autoras comentam, inclusive, que o sentimento de posse desses homens mantém-se mesmo após a separação, sendo que muitos deles dizem que “se ela não for deles, não será de mais ninguém”. (Araújo; Martins; Santos, 2004, p. 28). Para além disso, o discurso da desigualdade entre os gêneros é tão naturalizado na sociedade que acaba por legitimar as violências, de modo que, muitas vezes, as próprias mulheres internalizam tal desigualdade e inconscientemente validam a dominação e acreditam que são culpadas pelos abusos ou que se trata apenas da “natureza” masculina.

Tal formação discursiva é tão impregnada na memória coletiva que os sujeitos detentores de algum poder, designadas a julgar os casos mais evidentes de violência doméstica e, supostamente, aplicar a lei a fim de defender a vítima do agressor, também reproduzem discursos carregados de uma crença na superioridade masculina e na naturalização da submissão feminina. Exemplo disso é o relato de Campos

(2001), ao compartilhar sua experiência como advogada em audiências criminais: em uma delas, a autora conta que, em um caso de lesão corporal contra sua cliente, o comentário do juiz foi “mas a senhora gosta de apanhar”. (Campos, 2001, p. 313). A advogada também narra que sua experiência evidenciou que boa parte dos magistrados não se preocupava, à época, em proteger a vítima ou auxiliar na cessão das violências, mas insistia em uma conciliação e induzia a mulher, quase sempre, a renunciar a denúncia.

Outro exemplo semelhante é trazido por Saffioti (2004, p. 86-87) ao relatar como um procurador justificou a morosidade da justiça: “Os juízes perdem muito tempo cuidando da surra que o Sr. José deu na Dona Maria e, enquanto isso, os problemas importantes se avolumam, retardando as decisões”. Mais uma vez, o posicionamento do jurista em questão reflete não só seu entendimento pessoal, mas uma complacência social em relação à temática.

Ainda que muitas mulheres reconheçam a violência e reajam às agressões, seja denunciando ou se afastando da relação abusiva, outras tantas ainda permanecem nesses relacionamentos problemáticos. Destas, há aquelas que passam longos períodos na expectativa de mudança dos comportamentos do companheiro, que são emocional ou financeiramente dependentes, que não contam com apoio social e/ou familiar etc. Contudo, e aqui está nosso foco, há aquelas que se encontram tão imersas na naturalização dos relacionamentos abusivos que vivem que sequer percebem/reconhecem que estão sendo vítimas de violência doméstica.

No que tange aos aspectos socioeconômicos, Viezzer (1989) defende que as mulheres possuem problemas comuns, independentemente da classe social a qual pertençam. Para ela, o sistema patriarcal capitalista é a gênese da situação de subordinação de gênero a que as mulheres são submetidas, uma vez que deteriora o seu poder e sua força. No mesmo sentido, Astelarra (1984, p. 55) afirma:

A subordinação da mulher ao homem implica em que a mesma perdeu o controle sobre três aspectos essenciais de sua vida: sua sexualidade, sua capacidade reprodutiva e sua capacidade de trabalho.

Com isso, sustenta que o patriarcado, articulado ao capitalismo, expropria das mulheres do controle sobre o próprio corpo, reiterando que a subordinação feminina é estrutural e não apenas cultural ou simbólica.

Ainda que os problemas sejam semelhantes, a exploração da mulher ocorre em diferentes searas conforme a classe social: no caso das mulheres mais pobres, há exploração de classe e de gênero; já as mulheres burguesas seriam exploradas “apenas” em relação ao gênero. Apesar dessa distinção, nenhuma delas “é considerada como um ser autônomo” (Einsenstein, 1984, p. 107), uma vez que as mulheres burguesas, embora menos exploradas economicamente, permanecem subordinadas simbolicamente, juridicamente e sexualmente, de modo que a autonomia feminina é negada estruturalmente em todas as classes. Todavia, é justamente nessa divergência em que talvez possamos encontrar algumas hipóteses que ajudem a explicar o comportamento de homens e de mulheres de classes sociais mais elevadas.

Kimberlé Crenshaw (1989; 1991) trouxe o conceito de interseccionalidade, também trabalhado por hooks (2014) para explicar que as mulheres negras enfrentam formas diferentes de discriminação conforme sua classe social, gênero, raça e orientação sexual, especialmente quando há a soma de duas ou mais dessas “categorias”. Por exemplo: uma mulher branca pode sofrer sexismo de determinada forma, porém uma mulher negra poderá sofrê-lo de uma maneira diferente. Uma mulher negra e lésbica, por sua vez, poderá sofrê-lo, ainda, de outro modo. Isso ensina que o entrelaçamento de discriminações vivenciadas pelas mulheres, de acordo com as categorias das quais fazem parte, pode aprofundar mais ou menos suas experiências de opressão na sociedade.

Nesse sentido, Viezzer (1989) compreende que a classe socioeconômica determina visões de mundo que asseguram o controle das propostas que aprovam ou que desaprovam. Assim, existem comportamentos e valores que são conservados e perpetuados com base nessas experiências sociais, dificultando a transformação de relações que estão, há muito tempo, internalizadas na sociedade patriarcal capitalista.

Em se tratando relacionamentos, é certo que, desde muito cedo, muito de nós aprendemos que o modelo aceitável é aquele formado por um homem e por uma mulher, ambos cisgênero, com o objetivo comum de formar a chamada “família tradicional”. Nesse formato, as mulheres foram culturalmente ensinadas a buscar aprovação pela masculina e a moldar seus comportamentos para serem escolhidas pelos homens, a fim de se tornarem aptas para serem validadas socialmente.

Por essa razão, há séculos o casamento vindo sendo idealizado como o ápice da realização feminina. Para Federici (2017), a instituição matrimonial tem servido

para a manutenção histórica da desigualdade de gênero, uma vez que organiza a sociedade com base na exploração da mulher. Ela argumenta que o casamento é um dispositivo econômico e político, que legitima a apropriação do corpo feminino, organiza o trabalho reprodutivo não remunerado, sustenta a acumulação capitalista e naturaliza a subordinação feminina no espaço doméstico.

Isso ocorre porque um dos principais dispositivos de controle sobre as mulheres é justamente o medo da solidão: as mulheres solteiras e/ou divorciadas, isto é, que não foram escolhidas ou que foram rejeitadas pelos homens, de modo geral, revelam a imagem de mulheres fracassadas, culminando em constantes adaptações e para atingir um senso de merecimento e de atendimento de expectativa do outro (não só do homem, mas de toda a sociedade).

Nesse modelo tradicional de casamento, é comum verificar a disparidade entre os gêneros quando o marido tem condições de ascender profissionalmente e acumular poderes enquanto a esposa se ocupa dos cuidados com o lar e com a família, atuando nos bastidores para oportunizar que essa valorização do homem aconteça. Nessa perspectiva de desigualdade, a discussão sobre violência de gênero e violência doméstica passa a incluir aspectos econômicos, os quais são comumente usados para dominar, controlar ou punir a mulher, especialmente no curso de divórcio ou dissolução de união estável, uma vez que a dependência financeira é um dos principais fatores que mantêm mulheres em relações abusivas.

Importante destacar, inclusive, que o Instituto de Pesquisa DataSenado, em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência do Senado Federal, aponta, em sua 10ª edição da Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher (2023), que 61% das brasileiras entrevistadas afirmaram ser a dependência financeira uma situação que as impede de denunciar o agressor, uma vez que a ausência de autonomia econômica e de rede de apoio as mantém em silêncio e em permanência no ciclo de violência (Brasil, 2023). Esse dado é corroborado por pesquisa do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), que, com base nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD/IBGE), constatou que quanto maior a dependência financeira da mulher em relação ao cônjuge, menor seu nível socioeconômico fora do casamento e, por conseguinte, maior o nível de violência tolerado sem que esta seja reportada (Borges; Matos; Neto, 2022). Tais dados revelam que a subordinação econômica não é apenas consequência da divisão desigual do trabalho no interior do lar, mas também um dispositivo de controle que

perpetua e naturaliza a violência doméstica, dificultando o rompimento do vínculo abusivo.

Essas violências nem sempre são facilmente reconhecidas, segundo Toledo (2024), pois estão ligadas a discursos naturalizados sobre família, amor e dinheiro, como a ideia de que o homem é o provedor natural, a associação entre afeto e tolerância e a normalização da dependência feminina. Tal naturalização corrobora com os regimes de verdade, no sentido foucaultiano, já que definem o que pode ser dito, reconhecido e legitimado como verdadeiro em determinado contexto histórico. Ademais, quando as violências são naturalizadas a ponto de serem invisibilizadas, sequer são reconhecidas como violências, favorecendo seu tratamento como simples conflitos familiares e dificultando a caracterização do problema, fatores estes centrais para a manutenção das relações de poder (Toledo, 2024).

Outro ponto de atenção são as relações afetivas. Em muitos casos, o vínculo afetivo opera como mecanismo de controle e produz uma sujeição consentida, o que também dificulta a percepção da violência: “a forma como as mulheres vivenciam a afetividade as levam a não se reconhecerem dentro de uma relação violenta, muito menos enxergar no companheiro um agressor.” (Toledo, 2024, p. 88) A afetividade, desse modo, articula-se com o dispositivo pastoral de Foucault (2008), no qual a dominação é exercida sob a aparência de cuidado, proteção e responsabilidade pelo outro, porém opera por meio da vigilância contínua, da confissão, da obediência e do direcionamento de consciência.

Há, portanto, uma atuação de poder masculino econômico e psicológico exercida sobre a mulher que a coloca ou a mantém na relação afetiva e que, conseqüentemente, culmina em atos de violência praticada nas modalidades patrimonial, psicológica e, por vezes, física. Dessa relação pode-se concluir que o “poder” do indivíduo do gênero masculino tem íntima relação com a violência “silenciosa” que ele pratica para manter a mulher em seu papel social e cultural historicamente construído como decorrência do patriarcado. (Toledo, 2024, p. 82)

O problema se revela, muitas vezes, na sutileza em como essa desigualdade ocorre: diferentemente da violência física ou sexual, que é explícita e mais facilmente identificada, a violência psicológica costuma ser camuflada, de modo garantir um controle disfarçado de proteção, manipulando a mulher de uma forma silenciosa e pouco visível. É precisamente nesse ponto que se encontra o que chamamos, aqui,

de “máscara da perfeição”: a mulher, iludida – e até mesmo encantada – pela ideia falaciosa de um cuidado, tem, na realidade, a maquiagem perfeita para que o companheiro possa exercer seu controle sobre ela.

A armadilha de uma suposta perfeição está justamente na complexidade de os abusos serem identificados nesse tipo de relacionamento. Assim como relata Manuela Xavier, em seu livro “De olhos abertos: uma história não contada sobre relacionamento abusivo” (2022), muitas mulheres só percebem as violências sofridas depois de muita dor, análise e escuta, pois o suposto cuidado do agressor pode, ainda assim, exercer controle psicológico, humilhação sistemática e *gaslighting*³¹. A violência doméstica no relacionamento tradicional, especialmente a psicológica, não grita: silencia.

3.5 RESISTÊNCIA, FEMINISMO E POSSIBILIDADES DE DESSUBJETIVAÇÃO

Embora os dispositivos de gênero e conjugalidade operem de forma intensa, eles não são totalizantes. Em consonância com Foucault (1988), compreendemos que onde há poder, há resistência. O feminismo, nesse contexto, constitui uma forma coletiva de enfrentamento às normas que sustentam o cisheteropatriarcado, ao possibilitar a nomeação da violência, a partilha de experiências e a produção de outras narrativas sobre o amor, o corpo e a conjugalidade.

McLaren (2016) enfatiza que práticas como a escrita autobiográfica, os grupos de consciência feminista e a reflexão crítica sobre a experiência não são apolíticas, mas estratégias de transformação subjetiva e social. Tais práticas permitem processos de dessubjetivação, entendidos como a recusa de identidades fixas e normativas e a criação de outras formas de relação consigo e com o outro.

É a partir dessa perspectiva que avançamos, nas próximas seções, para a análise dos discursos conjugais que produzem, legitimam e ocultam a violência contra a mulher, buscando compreender como regimes de verdade operam no interior dos casamentos tradicionais das classes média e alta no Brasil.

Esse cuidado disfarçado manipula tão perfeitamente os comportamentos da mulher que ela dificilmente percebe, de início, que está sendo vítima de algum abuso.

³¹ *Gaslighting* é uma forma de manipulação psicológica em que alguém tenta fazer outra pessoa desacreditar de sua própria percepção da realidade. Trata-se de uma estratégia comumente empregada por indivíduos de perfil narcisista para exercer domínio e controle sobre a vítima. Essa prática tem como objetivo gerar dúvida, desorientação e insegurança, provocando confusão mental e emocional. O agressor procura fazer com que a pessoa questione suas convicções, valores, pensamentos e atitudes, enfraquecendo sua confiança em si mesma. (Bureau, 2023)

Diante disso, a maioria das atitudes de controle é normalizada, como se fizesse parte da natureza masculina. Um primeiro passo para a compreensão de uma realidade difícil é a fala/escuta: ao compartilhar experiências e constatar que não é a única a vivenciar determinada situação, a mulher tem a oportunidade de aprender a nomear situações e diferenciar aquelas que são, de fato, cuidado e aquelas que são abusos.

A partir disso, é possível iniciar uma conscientização sobre um problema que deixa de ter uma abordagem individual e passa a ter uma percepção coletiva, comprovando que o cisheteropatriarcado não age de forma particular e isolada, mas em padrões que são secularmente reproduzidos.

À luz da analítica foucaultiana do poder, compreendemos que a articulação entre moral cristã, amor romântico e conjugalidade tradicional operam como um dispositivo de governo dos afetos, na medida em que regula desejos, emoções, expectativas e comportamentos, sobretudo no que se refere às mulheres. Esse dispositivo não atua apenas por meio de interdições explícitas ou coerções diretas, mas pela produção de subjetividades que internalizam normas, valores e verdades sobre o que significa amar, ser esposa e sustentar uma relação. O amor, nesse contexto, deixa de ser uma experiência ética baseada na reciprocidade e passa a funcionar como tecnologia de poder, capaz de legitimar a renúncia de si, a tolerância à violência e o silenciamento do sofrimento feminino. Assim, o dispositivo amoroso, sustentado pela moral cristã, governa os afetos ao transformar desigualdade em virtude, submissão em compromisso e dor em prova de amor, operando de forma contínua na manutenção das relações de dominação no interior da conjugalidade cisheteropatriarcal.

Essa compreensão permite evidenciar que a violência doméstica, especialmente em suas formas psicológica, simbólica e moral, não emerge como ruptura do laço conjugal, mas, muitas vezes, como sua própria condição de possibilidade. Ao naturalizar o controle, o ciúme, a vigilância e a restrição da autonomia feminina como expressões legítimas de cuidado e proteção, esse regime de verdade cria um terreno fértil para que práticas violentas sejam não apenas toleradas, mas discursivamente justificadas. Trata-se, portanto, de um exercício de poder que se apresenta como afeto, de uma dominação que se mascara de amor, e de um governo que se exerce sobre os corpos e as emoções sem a necessidade constante da força física.

É a partir desse enquadramento teórico que passamos, agora, à análise empírica dos discursos dos agressores. Nosso interesse consiste em examinar como esses sujeitos mobilizam, em suas narrativas, os mesmos dispositivos que estruturam a conjugalidade tradicional, acionando repertórios discursivos que justificam, minimizam ou negam a violência praticada. Investigamos, assim, de que modo categorias como amor, cuidado, família, honra, ciúme e responsabilidade são utilizadas para legitimar práticas de controle e silenciamento, bem como para deslocar a culpa e neutralizar a agência das vítimas. Ao analisar tais discursos, buscamos evidenciar como o poder opera no nível da linguagem, produzindo sentidos que sustentam a dominação masculina e perpetuam a invisibilização da violência no interior dos casamentos tradicionais das classes média e alta.

4 METODOLOGIA E CONSTRUÇÃO DO CORPUS

A presente pesquisa adota uma abordagem metodológica de natureza qualitativa, conforme delineado por Egido (2024, p. 138–143), orientando-se pela compreensão interpretativa dos fenômenos sociais analisados. Tal escolha justifica-se pela complexidade do objeto de estudo — a violência doméstica contra a mulher em casamentos tradicionais das classes média e alta —, que exige uma investigação capaz de apreender discursos, subjetividades, relações de poder e regimes de verdade que não se deixam reduzir a mensurações exclusivamente quantitativas.

Partimos do pressuposto de que a violência de gênero, sobretudo em contextos conjugais marcados por prestígio social e capital simbólico, manifesta-se de forma frequentemente invisibilizada, naturalizada ou romantizada. Assim, compreender seus mecanismos de sustentação demanda uma análise atenta às práticas discursivas, às normas culturais e às expectativas sociais que estruturam as relações afetivas e conjugais. Nesse sentido, ainda que dados estatísticos sejam mobilizados para contextualizar o fenômeno, eles não constituem o eixo central da investigação, mas integram a revisão bibliográfica como elementos de sustentação do debate teórico.

A pesquisa organiza-se metodologicamente a partir de três procedimentos principais, interligados e complementares: revisão bibliográfica ampliada, estudo de caso e autoetnografia. Esses procedimentos não são tratados como etapas estanques, mas como eixos analíticos que dialogam continuamente ao longo do trabalho, possibilitando uma leitura integrada do fenômeno investigado.

A revisão bibliográfica constitui o eixo estruturante da pesquisa, sendo responsável por fundamentar teoricamente as análises e por delimitar o campo conceitual no qual o estudo se insere. Foram realizadas buscas sistemáticas em bases de dados acadêmicas consolidadas, como o Portal de Periódicos da CAPES, SciELO, Google Acadêmico e a Biblioteca Digital da Universidade Estadual de Londrina (Egido, 2024, p. 39–41), priorizando produções científicas nacionais e internacionais que abordam temas centrais para a investigação.

Entre os principais eixos teóricos mobilizados estão os estudos sobre violência de gênero, patriarcado, conjugalidade, discursos de poder, regimes de verdade, subjetivação e dispositivos amorosos, com destaque para as contribuições de Michel Foucault, Simone de Beauvoir, Judith Butler, bell hooks e Valeska Zanello. A seleção

das obras levou em consideração critérios de relevância teórica, atualidade, consistência metodológica e pertinência ao recorte temático adotado.

Integrada à revisão bibliográfica, realizamos a análise de pesquisas oficiais produzidas no Brasil, especialmente a *Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher*, divulgada pelo Instituto de Pesquisa DataSenado em 2023. Esses dados foram utilizados como recurso de contextualização, permitindo dimensionar a magnitude da violência doméstica no país, identificar padrões recorrentes e evidenciar lacunas ainda pouco exploradas pela literatura, sobretudo no que se refere às classes média e alta.

O objetivo dessa etapa não é apenas reunir conceitos e dados, mas compreender o contexto geral em que o fenômeno se insere. Buscamos, assim, problematizar o que se entende por “casamento tradicional” nesses estratos sociais, identificar o perfil dos casais que aderem a esse modelo de relacionamento e compreender de que forma a violência doméstica contra a mulher se manifesta e se sustenta nesses contextos, frequentemente protegida por discursos de moralidade, *status* social e preservação da imagem pública.

O segundo procedimento metodológico consiste na realização de um estudo de caso, selecionado por sua relevância simbólica, discursiva e social. Trata-se do relacionamento entre a influenciadora digital e professora de língua portuguesa Cíntia Chagas e o deputado estadual Lucas Bove, que ganhou ampla repercussão nacional no final de 2024 em virtude do divórcio ocorrido apenas três meses após o casamento, acompanhado de denúncia de agressão (Egido, 2024, p. 77–81).

Cíntia Chagas tornou-se conhecida nacionalmente a partir de 2015, quando seu método de ensino inovador — que deslocava aulas de cursos pré-vestibulares para ambientes não convencionais, como boates — passou a ser amplamente divulgado pela mídia. A partir desse momento, sua visibilidade cresceu exponencialmente, consolidando-se como influenciadora digital, autora de livros, criadora de cursos e palestrante. Sua trajetória pública é marcada pela construção de uma imagem de sucesso, sofisticação e adesão a valores considerados tradicionais.

Desde 2022, Cíntia mantinha um relacionamento com o deputado Lucas Bove. Ao longo desse período, algumas de suas falas em redes sociais passaram a chamar a atenção por reforçarem posicionamentos conservadores sobre o papel da mulher no casamento, defendendo explicitamente a submissão feminina como condição para a harmonia conjugal. Em maio de 2024, o casal oficializou a união em uma cerimônia

realizada na Itália. Contudo, em agosto do mesmo ano, o relacionamento tornou-se alvo de intensa exposição midiática após o anúncio do divórcio e a divulgação de que Cíntia havia registrado um boletim de ocorrência contra o ex-marido, denunciando ameaças, violência física e violência psicológica.

A escolha desse caso mostra-se particularmente pertinente para os objetivos da pesquisa, uma vez que permite analisar como normas sociais, padrões tradicionais de gênero e expectativas de classe operam na sustentação da violência conjugal. Além disso, possibilita examinar de que forma o poder socioeconômico e simbólico do agressor influencia a dinâmica da violência, os discursos mobilizados para justificá-la ou negá-la e os mecanismos de controle utilizados para manter relações de dominação.

O estudo de caso também permite analisar a percepção da violência por diferentes atores envolvidos — a vítima, o agressor e o entorno social — antes, durante e após a denúncia, evidenciando os regimes de verdade que atravessam essas narrativas. Para tanto, analisamos exclusivamente materiais de domínio público, como matérias jornalísticas, entrevistas e publicações em redes sociais dos envolvidos, respeitando a intimidade das vítimas e os princípios éticos da pesquisa.

O caso de Cíntia Chagas ilustra de forma exemplar os conceitos foucaultianos de poder, discurso e regime de verdade, na medida em que evidencia a construção inicial de uma imagem de perfeição conjugal alinhada aos valores do casamento tradicional. O discurso que associa a felicidade conjugal à hierarquia de gênero — com a mulher ocupando uma posição de subalternidade — revela-se como efeito e reforço de saberes historicamente construídos que naturalizam a dominação masculina.

O terceiro eixo metodológico da pesquisa é a autoetnografia, compreendida como uma abordagem qualitativa que articula a experiência pessoal da pesquisadora à análise de contextos sociais e culturais mais amplos. Nesse estudo, a autoetnografia fundamenta-se na vivência da pesquisadora em um casamento tradicional pertencente à classe média, dialogando analiticamente com os casos de violência investigados nas classes mais altas.

De acordo com Chang (2008), a autoetnografia estrutura-se a partir de três pilares: a orientação metodológica, que se ancora na etnografia e na análise sistemática; a orientação cultural, que se relaciona às vivências do pesquisador em diálogo com os fenômenos sociais investigados; e a orientação do conteúdo, que

confere um caráter reflexivo à narrativa autobiográfica. Assim, reconhecer e incorporar as experiências vividas pela pesquisadora não apenas legitima o método, mas constitui elemento central para a compreensão do objeto de estudo.

Conforme Ellis (2004) e Ellis, Adams e Bochner (2011), a autoetnografia permite que experiências pessoais, afetos e posicionamentos sejam tratados como dados analíticos legítimos, reconhecendo que a produção do conhecimento não é neutra nem desvinculada das trajetórias de quem pesquisa. Nesse sentido, as narrativas pessoais não se configuram como relatos meramente confessionais, mas como evidências analíticas que possibilitam compreender processos de subjetivação, silenciamento e naturalização da violência.

A autoetnografia encontra respaldo, inclusive, na perspectiva foucaultiana. McLaren (2016) destaca que a escrita de si pode ser compreendida como uma tecnologia do eu, por meio da qual o sujeito se constitui criticamente em relação aos discursos normalizadores que o atravessam. Para a autora, autobiografias de mulheres podem funcionar como tecnologias feministas do eu, na medida em que permitem examinar como se vem a ser, como se é e como se pode resistir às formas de sujeição impostas.

Nesse sentido, a autoetnografia adotada nesta pesquisa possibilita analisar a violência simbólica e psicológica em contextos conjugais nos quais o controle, o cuidado excessivo e a desigualdade de poder são frequentemente naturalizados como expressões de amor. Ao articular a experiência pessoal com o referencial teórico e o estudo de caso, buscamos evidenciar regularidades discursivas e afetivas que atravessam diferentes contextos sociais.

A análise dos dados fundamenta-se na perspectiva foucaultiana de discurso, poder, dispositivos, regimes de verdade e processos de subjetivação. Não buscamos revelar uma verdade essencial sobre os fatos analisados, mas examinar os jogos de verdade que os constituem enquanto discursos socialmente legitimados.

Os materiais provenientes da revisão bibliográfica, do estudo de caso e da autoetnografia são analisados de forma integrada, permitindo identificar como normas sociais, expectativas de gênero, moralidade cristã e convenções de classe interferem na percepção da violência, na capacidade de denúncia das vítimas e nos mecanismos de controle utilizados pelos agressores.

Essa abordagem possibilita compreender como a violência doméstica é sustentada não apenas por atos explícitos, mas por discursos que a minimizam,

romantizam ou justificam em nome do amor, da família e da estabilidade conjugal. Ao mesmo tempo, permite identificar fissuras, resistências e processos de dessubjetivação que emergem nas narrativas femininas, evidenciando que o poder, embora capilar e difuso, nunca é absoluto.

Dessa forma, a presente pesquisa busca ampliar a compreensão das múltiplas faces da violência doméstica em casamentos tradicionais, contribuindo para o reconhecimento de vítimas historicamente invisibilizadas e para a problematização de discursos e práticas sociais que sustentam relações de dominação profundamente enraizadas na sociedade. Partimos da convicção de que a linguagem ocupa um papel central na constituição dos sujeitos e das relações sociais, sendo elemento fundamental para compreender como a violência se mantém, se mascara e se legitima no cotidiano conjugal.

5 ANÁLISE DOS DISCURSOS E SUAS RELAÇÕES COM A TEORIA FOUCAULTIANA

5.1 CÍNTIA CHAGAS E A CONSTRUÇÃO DA BOA ESPOSA

Ser considerada uma boa esposa é um conceito que foi construído histórica e socialmente ao longo dos anos. Nossa cultura ainda é pautada em valores cisheteropatriarcais, os quais determinam papéis de gênero marcados e hierarquizados para homens e mulheres. Enquanto o homem é culturalmente associado a uma ideia de provedor, líder, racional, viril e pertencente ao ambiente externo/público (o trabalho), a mulher é representada por uma figura dócil, submissa, emocional, delicada e pertencente ao ambiente interno/privado (o lar). Ao longo dos anos, essa construção foi reproduzida e perpetuada pelas instituições sociais, como a mídia e a escola, mas especialmente a religião cristã, baseando-se em valores ideológicos que procurassem garantir a manutenção da “moral” e dos “bons costumes” esperados para cada representante dos papéis em questão.

Conforme comentado anteriormente, a mineira Cíntia Chagas é uma professora de português e influenciadora digital de Belo Horizonte, formada em Letras pela UFMG. Ela iniciou a carreira em meados dos anos 2000 e ficou conhecida por ensinar gramática de forma diferente e divertida, como em boates, por exemplo, atingindo sucesso com aulas. Em 2015, começou a divulgar seus conteúdos redes sociais como YouTube e Instagram, ganhando milhões de seguidores. Com a fama nas mídias digitais, escreveu livros, participou de colunas em revistas e de entrevistas em diversos programas de televisão. Recentemente, passou a dividir opiniões com a repercussão de suas posições polêmicas sobre papéis de gênero e submissão feminina.

O caso da professora e influenciadora Cíntia Chagas repercutiu ainda mais quando seu casamento com o deputado estadual Lucas Bove terminou depois de três meses. Tal acontecimento trouxe à tona a denúncia de violência doméstica de Cíntia contra o ex-marido e, ainda que em segredo de justiça, as duas partes comentaram algumas situações discutidas no processo judicial. Diante disso, pautar-nos-emos em algumas falas publicamente divulgadas para promover uma análise, sob o viés foucaultiano, a fim de identificar os mecanismos utilizados por Lucas para sustentar a

relação de poder sobre Cíntia, ou seja, que estratégias discursivas se fazem presentes nos discursos de ambos.

Inicialmente, Cíntia passou a ser reconhecida nas mídias sociais em razão de suas publicações sobre Língua Portuguesa. De forma recorrente, ela costumava responder a dúvidas de seus seguidores, destacando a norma culta do idioma. Organicamente, os conteúdos foram sendo ampliados e Cíntia também passou a abordar temáticas envolvendo etiqueta social, por exemplo. Em alguns momentos, ela também compartilhava situações e opiniões sobre relacionamentos conjugais, inclusive o próprio, expondo o que considerava adequado, “chique”, correto etc.

Uma das publicações que repercutiu fortemente foi realizada na modalidade de *Story*, da rede *Instagram*, cujo acesso fica disponível pelo período de 24 horas. Por esse motivo, não foi possível precisar a data do vídeo, porém ainda há alguns compartilhamentos por parte de outras contas que possibilitam a visualização.

A seguir, transcrevemos alguns trechos de uma publicação veiculada pela influenciadora Gessica Ferreira, em que ela comenta a fala em questão proferida por Cíntia Chagas. Nessa transcrição, optamos por destacar apenas as falas de Cíntia e por suprimir os comentários de Gessica, que não são relevantes para este momento de análise:

A mulher precisa se submeter ao homem. Quando eu digo “se submeter”, eu me refiro à ação de deixar o homem ser homem, à ação de não castrar o homem e à ação de ser, sim, em vários momentos, submissa. Porque uma relação só se torna longínqua e feliz quando a mulher assume o papel dela e o homem assume o papel dele. Por exemplo, você que é casada, o jantar só pode ser servido depois que o seu marido, e não esposo, por favor, porque esposo é muito cafona, depois que o seu marido chegar. O horário da casa deve girar em torno dele, não da sua vida. Ainda que você ganhe mais do que ele, há situações em que você deverá pedir, sim, permissão a ele e ele, por sua vez, será mais doce, mais cordial com você. (Chagas *in*: Ferreira, 2025).³²

A fala de Cíntia, em nossa percepção, não trata de mera opinião pessoal, mas de um acontecimento discursivo, no sentido foucaultiano, que revela a memória discursiva das formas pelas quais o poder circula e produz verdades sobre os sujeitos.

Ao retomarmos a ideia de Foucault (2000) de que o poder não é algo que se possui, mas algo que se exerce nas relações sociais, compreendemos que ele – o

³² Transcrição retirada a partir da legenda disponibilizada pelo Instagram no vídeo em questão.

poder – se manifesta por meio de práticas, instituições e discursos, produzindo saberes e subjetividades. Assim, o poder não se reduz à coerção ou à repressão — ele é produtivo: produz realidades, categorias de pensamento e modos de ser. Essa concepção desloca o foco da figura do soberano para a microfísica do poder, ou seja, para os microssistemas de controle e normatização que atravessam o cotidiano e as interações sociais.

O discurso, nesse contexto, é uma das principais formas de manifestação do poder. Ele organiza o que pode ser dito, quem pode dizer e com que autoridade. Foucault (2000) afirma que toda sociedade regula a produção discursiva por meio de procedimentos de exclusão, que delimitam o verdadeiro e o falso, o normal e o anormal.

O discurso de Cíntia Chagas, nesse sentido, é traduzido em um acontecimento discursivo que produz efeitos de verdade. Ao afirmar que existe um papel para a mulher e outro papel para o homem no âmbito da relação conjugal, ela expõe práticas discursivas que normatizam comportamentos e identidades, naturalizando a subordinação feminina como uma ordem moral e afetiva desejável não só para o cônjuge, mas para uma aceitação social.

O poder cisheteropatriarcal que define essas normas não apenas reprime o sujeito mulher a um lugar de subalternidade, mas produz comportamentos considerados corretos por esse sujeito ao deliberar o que é considerado normal no comportamento conjugal; ao estabelecer regras de conduta para cada gênero; e ao revelar efeitos de sujeição, na medida em que a mulher é chamada a se reconhecer nesse papel. Ao assegurar que a mulher “precisa se submeter ao homem” e que “a casa deve girar em torno dele”, a fala ativa um regime de verdade sustentado pela tradição patriarcal e cristã, que associa o valor da mulher à sua capacidade de servir e obedecer ao homem.

No caso em tela, Chagas representa o clássico processo de subjetivação que construiu o sujeito mulher na perspectiva da hegemonia cisheteropatriarcal: seu discurso é produto dessa relação de poder do homem em relação à mulher, de modo que ela só “existe” discursivamente como legítima na medida em que se anula e nega formas alternativas de subjetivação feminina que permitiriam a autoridade feminina no ambiente doméstico. Isso porque há uma construção social que naturaliza a legitimidade do homem como provedor, líder e responsável pelas decisões do lar, enquanto a validade da mulher, nesse contexto, só é legítima quando ela se coloca

em uma posição de assujeitamento, servindo a esse poder de forma submissa e controlada, ensinada, inclusive, a desejar a própria submissão, tornando-se agente da própria dominação.

O discurso de Cíntia reforça os efeitos de verdade produzidos pelo poder cisheteropatriarcal, pois sustenta, em sua fala, pilares morais e religiosos que apresentam a submissão feminina como um ato voluntário e amoroso, e não coercitivo. No entanto, a coerção se mostra presente quando ela ampara essa submissão como condição para a manutenção de um casamento feliz e duradouro. Com isso, a desigualdade de gêneros é exposta como natural, delegando à mulher a responsabilidade de sustentar a harmonia conjugal pautada na subalternidade.

Nessa perspectiva, o poder é normalizado de tal forma que passa a ser internalizado pelo próprio sujeito, por meio de discursos que o fazem desejar aquilo que o domina, representando o que Foucault (1988) descreve como poder pastoral e biopolítico, isto é, formas sutis de governo da conduta e da vida, que produzem corpos dóceis e afetivamente disciplinados.

Em que pese Chagas tenha defendido o casamento tradicional e seus efeitos socialmente construídos, sua própria história fugiu a essa suposta regra. Apesar de ter manifestado que um casamento feliz e duradouro dependia da submissão feminina, Cíntia já havia sido casada outras vezes, tendo se divorciado ao menos duas vezes. Com o deputado Lucas Bove, apenas três meses depois da cerimônia, em agosto de 2024, o relacionamento foi alvo de repercussão nacional em virtude do divórcio, momento que em Cíntia comunicou ter registrado um boletim de ocorrência a fim de denunciar ameaças, violência física e violência psicológica.

Somente após algum tempo em que a pauta vinha mantendo destaque nas redes sociais foi que Cíntia Chagas detalhou algumas das situações que vivenciou durante o relacionamento com Bove. Em uma das ocasiões em que explica algumas desavenças entre o casal, Cíntia diz:

Quando ele chegou à nossa casa, em São Paulo, em um intervalo mínimo de tempo, ele quis que eu voltasse com ele para Ribeirão Preto. Falei que não. **Ele disse que eu havia feito ele passar uma grande vergonha, então veio para me dar um soco e falou: “Você só não apanha porque você tem 6 milhões de seguidores. Se não, eu estaria te chutando no chão agora”.** Foi quando acabou para mim. Como se não bastasse, **ele ainda me expulsou de um apartamento que era nosso.**

Ele jogou uma garrafa d'água em mim, bateu cinza de cigarro em uma bolsa, falou que se eu ficasse no apartamento eu não conseguiria dormir e ameaçou queimar minhas roupas. Se eu continuasse com ele, o risco era virar mais uma vítima de feminicídio, então saí de casa.

Foi no meio de uma discussão. Estávamos à mesa jantando e brigamos. Não lembro o motivo, nunca ficamos mais do que 4 dias sem uma briga. Devo ter dado uma má resposta, levantei-me e fui até a geladeira. **Da mesa, ele arremessou a faca na minha direção, bateu na minha perna e comecei a sangrar.** Eu disse: “Olha o que você fez. Isso é violência, é agressão”. **E ele respondeu: “Que bonitinha. Você vai me denunciar na Lei Maria da Penha, vai? Eu sou um deputado, meu amor. Acabo com você na hora em que eu quiser. Você será a louca. Experimente me enfrentar”.** (grifos nossos) (Chagas *in*: Leite; Rodrigues, 2024)

Na primeira ocasião, Cíntia teria envergonhado Bove ao recusar-se a levantar durante um jantar para tirar foto com o ex-presidente Jair Bolsonaro e sua esposa. Para Lucas, a negativa da então esposa teria sido motivo de constrangimento para sua posição de deputado, o que teria justificado a tentativa de agressão (soco). O deputado teria explicado, então, que não concluiu a ação agressiva em razão da visibilidade de Cíntia nas mídias digitais.

O testemunho de Cíntia Chagas ilustra o mecanismo da culpabilização como prática de poder: a expressão “devo ter dado uma má resposta” não é um descuido narrativo, mas a voz de uma subjetividade já capturada pela lógica normalizadora. Antes mesmo de narrar o arremesso da faca, a enunciadora interrompe o relato para imputar a si mesma a responsabilidade pelo que está prestes a descrever como violência.

Essa prática discursiva é o que Foucault (1987) identifica como efeito do poder disciplinar sobre os corpos: a norma não precisa ser imposta de fora, pois o sujeito já a incorporou como critério de julgamento de si. A mulher, nesse caso, é assujeitada como aquela que desviou — e o desvio, no regime discursivo cisheteropatriarcal, autoriza a correção. Trata-se do que Foucault (2008) articula como funcionamento do poder pastoral: o sujeito submetido não apenas obedece, mas passa a vigiar e a julgar a si mesmo segundo os critérios do pastor, ou seja, o homem que detém poder econômico, político e simbólico. A culpabilização, nesse sentido, é um dispositivo discursivo que, conforme argumentam Jesus e Sobral (2017), opera sistematicamente para desautorizar a fala da vítima e deslocar o eixo moral da violência: o problema não é o ato do agressor, mas a “má resposta” da mulher.

Esse deslocamento é ainda mais evidente na réplica do deputado (“Você será a louca”), que antecipa e reitera a desqualificação da denúncia antes que ela ocorra, confirmando o que Butler (2015) denomina como enquadramento normativo: certos sujeitos são previamente posicionados como incríveis, de modo que sua dor não é reconhecida como dano e sua fala não é reconhecida como verdade. A culpabilização, assim, não começa com o agressor: ela já havia começado dentro da própria mulher.

Esse trecho constata, ainda, a ideia de Foucault ao defender que o poder não se reduz à coerção física, mas se manifesta nas práticas discursivas que produzem e legitimam determinadas verdades em uma sociedade. No caso em análise, o discurso agressivo de Bove é baseado na tentativa de justificar a “vergonha” causada pela recusa de Cíntia em se levantar para cumprimentar Jair Bolsonaro. Na lógica de Lucas, Cíntia, enquanto mulher, ocuparia uma posição inferior que deveria confirmar sua autoridade pública e política como homem, de forma submissa e obediente, sustentando uma ordem política conservadora em um regime cisheteropatriarcal.

A recusa de Chagas, contudo, trouxe a perspectiva da resistência, uma vez que desestabilizou tal discurso ao romper com o papel feminino de docilidade esperado nesse viés tradicionalista. Mais do que resistência, o ato de negação foi interpretado como uma afronta à hierarquia masculina, tendo como consequência uma tentativa de Bove de reafirmar sua posição de sujeito dominante e restaurar o *status quo* do tipo de relação esperada por ele.

Ao dizer que não levou a agressão adiante por causa da visibilidade midiática de Cíntia, a fala de Lucas revela uma estratégia do poder disciplinar tratado por Foucault. Isso porque ele é contido não por uma consciência moral acerca do ato de violência, mas sim por um olhar social que poderia desfavorecê-lo publicamente, tendo a opinião pública como um mecanismo de vigilância e regulação de conduta. Tal atitude reforça a violência como parte de um discurso que perpetua a verdade de que há uma hierarquia de dominação do homem em relação à mulher, moldando comportamentos específicos para papéis de gênero socialmente esperados e legitimando práticas que serviriam como forma de “preservação da honra” quando esses papéis não são cumpridos.

Outra situação relatada por Cíntia foi o arremesso de uma faca que teria machucado sua perna. Na oportunidade, teria debochado da situação, sugerindo que seu cargo político o isentaria de responsabilidades, uma vez que a esposa seria desacreditada. Ao final, a ameaça para que ela experimentasse enfrentá-lo, assim

poderia comprovar que não teria sucesso por ser a parte mais fraca da situação.

Nesse caso, a postura de Bove reafirma a teorização proposta por Foucault de que a verdade não é única, universal ou neutra, mas construída historicamente por meio de discursos legitimados por instituições que exercem poder. Desse modo, ao debochar da agressão e afirmar que seu cargo político o protegeria, o deputado mostra a operação de um regime de verdade sustentado por um poder, mais uma vez, cisheteropatriarcal, além de institucional, no qual a palavra do homem, especialmente do homem público (branco, heterossexual, de classe alta) e político da extrema direita (posição política até então muito presente e até mesmo prestigiada no país), é investida de tal credibilidade que o coloca em uma posição de superioridade e de autoridade simbólicas, reforçando, novamente, a desigualdade de gênero e naturalizando a violência como instrumento de dominação.

Além de aproveitar de privilégios que o validariam como autoridade sobre Cíntia, Bove ainda reproduz o mecanismo de silenciamento quando reforça que ela seria desacreditada caso revelasse suas atitudes. Tal discurso confere legitimidade apenas à voz que ocupa o lugar socialmente dominante, isto é, do próprio Lucas, corroborando um discurso disciplinador que busca reafirmar a posição de poder do homem sobre a mulher, sustentado por estruturas patriarcais e institucionais que definem o que é verdadeiro ou não, o pode ser dito e quem pode dizê-lo.

Em algumas publicações para se defender de tais acusações, Bove diz:

jamais encostaria a mão para agredir uma mulher.

Na verdade, eu não vou me manifestar porque não posso me manifestar por uma decisão judicial, um processo que corre em segredo de justiça. Eu estou proibido de falar qualquer coisa sobre isso, citar nomes. Estou de mãos atadas, de boca amordaçada. Mas tenho certeza que no momento certo a verdade será restabelecida e, enfim, só vim dizer a vocês que a minha agenda vai continuar, o meu compromisso com o meu trabalho vai continuar. Vou continuar trabalhando por pior que esteja me sentindo.

Hoje meu coração está ferido, jamais esperava isso de quem tanto amei e cuidei. Para começar: Eu jamais encostaria a mão para agredir uma mulher. Em nome do engajamento, ignoram a cronologia dos fatos, selecionam maldosamente trechos descontextualizados e inúmeras outras inconsistências que, para quem estava dentro da situação, são claras.

Já vimos diversas condenações nos tribunais da internet serem revertidas depois, mas as consequências na vida das pessoas muitas

das vezes são irreversíveis. Sigo trabalhando, agradecendo as mensagens de apoio e suportando as mais pesadas críticas que venho recebendo na certeza de que, no final, a Justiça será feita e o bem e a verdade prevalecerão. (Bove *in*: G1, 2024)

As declarações acima trazem uma postura oposta à denunciada: Cíntia revela um marido agressivo, que a ameaça com palavras e objetos, inclusive efetivando as agressões, além de ridicularizar suas tentativas de denúncia, enfraquecendo qualquer possibilidade de resistência. De outro lado, Lucas distorce os acontecimentos narrados ao se colocar em uma posição na qual ele é a vítima e a ex-esposa é quem comete injustiças ao denunciá-lo: alega estar sendo censurado por não poder falar sobre o processo, mas que a verdade será divulgada; diz que se sente ferido, mas que continuará trabalhando normalmente; ainda, diz que os fatos foram distorcidos e que não ocorreram da forma como foram contados.

Aqui, os regimes de verdade ficam ainda mais evidentes, pois, conforme propõe Foucault, o poder não se sustenta apenas por meio da coerção direta, mas pela produção e circulação de discursos que definem o que pode ou não ser considerado verdadeiro em determinado contexto histórico e social. O discurso de Lucas Bove tenta instaurar uma vontade de verdade na qual ele se apresenta como vítima, invertendo as posições de agressor/agredida, na busca de legitimar sua versão dos fatos a partir de um lugar de poder, isto é, o da masculinidade, da autoridade política e da credibilidade pública associadas à figura masculina na esfera pública.

[...] esta vontade de verdade, por fim, apoiando-se numa base e numa distribuição institucionais, tende a exercer sobre os outros discursos — continuo a falar da nossa sociedade — uma espécie de pressão e um certo poder de constrangimento. (Foucault, 1996, p. 18)

A partir disso, verificamos que o poder opera menos pela força direta e mais por uma organização discursiva do que pode ser reconhecido como verdadeiro. Consoante mencionado por Foucault (1996), a vontade de verdade aparece como um mecanismo historicamente instituído, sustentado por bases institucionais que exercem pressão e constrangimento sobre outros discursos, delimitando quais enunciados circulam com legitimidade. Essa formulação encontra concretização na análise do discurso de Lucas Bove, que buscou instaurar sua própria vontade de verdade ao se posicionar como pessoa inocente, como vítima, mobilizando marcadores de poder associados à masculinidade, à autoridade política e à credibilidade pública.

Ao se apropriar do discurso da “censura” e da “injustiça”, ele mobiliza estratégias discursivas que tentam reafirmar uma ordem patriarcal na medida em que procuram deslegitimar o testemunho feminino, operando em um sistema já conhecido em que a voz da mulher é historicamente colocada sob suspeita, por ser considerada menos pertinente e menos verdadeira do que a voz do homem. Nesse sentido, observamos a tentativa de Cíntia Chagas de romper o silêncio e denunciar a violência, porém seu discurso é enquadrado como emocional, exagerado e mentiroso, marcando a persistência de um regime de verdade que privilegia o discurso masculino como racional, legítimo e confiável.

Algum tempo após a divulgação dos discursos supramencionados, em uma entrevista realizada ao programa de televisão Domingo Espetacular, da emissora Record, no dia 3 agosto de 2025, Cíntia Chagas relembrou alguns comentários que ouviu de seu ex-marido durante a relação conjugal:

Sim, sim. Eu ouvia que eu era egoísta. Eu ouvia que eu só pensava na minha profissão. Eu ouvia que eu, por não ter tido pai, não sabia, não sabia lidar com homens. E eu ouvia também que ao lado da pessoa em questão, eu aprenderia de uma vez por todas a ser mulher, que eu era, na verdade uma pessoa que só serve para trabalhar. (Chagas, 2025a)³³

Com o que foi citado, Cíntia expõe o discurso de Lucas para justificar um comportamento dela, enquanto mulher, considerado negativo por ele, na condição dominante de homem, de modo que, nesse caso, a relação de poder dele sobre ela também seria justificada em razão de tais comportamentos.

Tais dizeres corroboram uma situação que ultrapassa a relação interpessoal entre Cíntia e Lucas. Mais do que isso, revelam os ecos de práticas discursivas de uma sociedade cisheteropatriarcal, a qual define, delimita e julga os papéis adequados a cada gênero. Significa dizer que esse discurso não reflete uma mera opinião pessoal de Lucas Bove, mas reflete os efeitos de uma formação discursiva que naturaliza a ideia de que a mulher deve ser submissa ao homem e que sua realização pessoal deve estar vinculada à esfera doméstica (casa, filhos, casamento), enquanto o trabalho e a autonomia, por estarem associados ao papel masculino, demonstram uma ameaça a essa ordem esperada.

³³ Transcrição gerada automaticamente pela plataforma YouTube durante a execução do vídeo.

Desse modo, verificamos que não se trata apenas de um conflito conjugal, mas da reprodução de um regime de verdade (Foucault, 1979) que sustenta a hierarquia entre masculino e feminino. Ao afirmar que Cíntia “não sabe lidar com homens” ou que “só serve para trabalhar”, o discurso enuncia o lugar social que a mulher deve ocupar — o ambiente doméstico, baseado na dependência e na submissão — e, simultaneamente, legitima o poder masculino como natural e necessário.

O caso envolvendo Cíntia Chagas e Lucas Bove ilustra um processo quase linear, baseado em teorias propostas por Foucault: subjetivação, resistência e dessubjetivação. No processo de subjetivação, temos Chagas e Bove como indivíduos representantes de uma formação discursiva que reflete papéis de gênero historicamente construídos, associados a comportamentos sociais esperados no âmbito dos relacionamentos conjugais tradicionais. Já na fase de resistência, identificamos uma mudança na conduta de Cíntia, rompendo com as expectativas de subalternidade matrimonial que ela mesma pregava, defendia e vivenciava. Na etapa de dessubjetivação, por sua vez, deparamos um processo de ruptura com as formas de sujeição pelas quais o sujeito mulher – representado por Chagas – é produzido em um regime de poder e saber.

Em um debate conduzido por Julia Duailibi e veiculado pela GloboNews em 22 de outubro de 2025, Cíntia Chagas e Manuela d’Ávila, ex-deputada federal, falaram sobre feminismo, violência doméstica e ocupação da mulher em espaços de poder. Em determinado momento do debate, ao ser questionada sobre o apoio que teria recebido de mulheres direita e de esquerda, Cíntia relata:

Eu fui muito, muito bem acolhida pela esquerda, mais do que pela direita, infelizmente, mais. Não que eu não tenha recebido apoio da direita, eu recebi apoio de muitas seguidoras, abraços em palestras. [...] Mas as críticas vorazes que teceram contra mim vieram de de mulheres de direita, mas eu não me sinto ressentida, eu não tenho ressentimento porque eu fui uma delas. Essa é a questão. Houve um episódio durante o meu casamento em que o meu ex-marido lançou uma faca contra mim. Está no boletim de ocorrência que foi vazado. **E eu me lembro de que no dia subsequente a essa agressão, eu fui para os meus stories e acabei com a raça das feministas e falei que falei aquilo tudo que eu já falei, que eu não gostaria de repetir aqui.** Falei, falei, falei e eu entendo, sabe? Criança, criança que pratica bullying na escola é justamente a criança que sofreu violência, que sofre violência em casa. **Então, eu olho para trás, agora talvez mais madura, eu olho para trás e vejo que a raiva que eu tinha das feministas vinha da raiva que eu tinha daquilo que eu vivia na minha casa, no meu casamento. Então, eu precisava externar**

isso. um processo de negação, porque a partir do momento em que essas mulheres tocavam naquele assunto, aquele assunto que que a minha mãe desconhecia, que os meus amigos desconheciam, que todos desconheciam, até porque eu o tempo todo falava bem do meu casamento para que eu mesma acreditasse que eu havia dado certo. Porque o que que a mulher conservadora quer? Ela quer dar certo na família, ela quer dar certo no casamento. Então eu me lembro disso. A os piores vídeos que eu fiz contra as feministas foram justamente em dias subsequentes a agressões mais graves que eu sofri. (grifos nossos) (Chagas; d'Ávila, 2025)³⁴

Consoante já mencionamos, Foucault (1988; 2014) entende o sujeito como sendo o produto de práticas historicamente constituídas, que constroem seu modo de ser, de pensar, de se comportar. Esse processo de subjetivação leva o indivíduo a internalizar e a naturalizar determinadas normas sociais, as quais produzem formações discursivas em contextos específicos, refletindo o que pode ou não ser dito, quem pode dizer e em que situações esses dizeres são ou não autorizados.

A dessubjetivação, portanto, é movimento contrário, que conduz o sujeito em um processo de desvinculação das identidades, papéis e verdades que foram construídos e institucionalizados em sua vivência. Em outras palavras, é como se o sujeito não se reconhecesse mais no modo como foi ensinado a viver, desprendendo-se de padrões socialmente impostos (Foucault, 2006).

No caso de Cíntia Chagas, o processo de subjetivação se deu quando ela, que defendia uma construção clássica dos papéis de gênero, especialmente no âmbito do matrimônio tradicional, passa a não aceitar determinadas atitudes de seu então marido, resistindo à expectativa social de submissão, obediência e silêncio como mecanismos de manutenção da harmonia conjugal. Ao romper com tais “verdades”, ela encabeça um processo de dessubjetivação, recusando-se a assumir o assujeitamento que lhe foi imposto pelas relações de poder do sistema cisheteropatriarcal a que estava submetida.

Desse modo, os dizeres de Cíntia reconhecem os mecanismos de controle que sustentavam seu papel de gênero no relacionamento e começa a questioná-los. Antes, defendia o discurso conservador, que determina a submissão feminina para garantir não só a harmonia conjugal, mas também para atribuir valor social à figura da mulher. O fato de sofrer violência doméstica na constância do relacionamento,

³⁴ Transcrição gerada automaticamente pela plataforma YouTube durante a execução do vídeo.

inclusive, reforça a subalternidade a que estava assujeitada e sustenta a hierarquia desigual do casamento tradicional que representava.

No sistema cisheteropatriarcal, a produção de regimes de verdades é tão forte que a culpa, a negação e a violência sofridas pelo sujeito mulher são mascaradas sob um ideal harmonia familiar. Por esse motivo é que Cíntia relata sua aversão ao feminismo: ainda que reconhecesse as violências sofridas, a necessidade de performar a imagem de esposa perfeita, em um casamento perfeito, superava os episódios de agressões.

Ao admitir que esse ódio ao feminismo era, na verdade, uma forma de negar a própria dor e de reproduzir o discurso opressor que a feriu, Cíntia realiza um movimento de dessubjetivação: ela se afasta da identidade que o regime cisheteropatriarcal lhe impôs, ou seja, ela passa a reconhecer como foi moldada por esse discurso e, ao narrar sua vivência, inicia o processo de desfazer a sujeição, abrindo caminho para uma nova forma de existir e compreender a si mesma fora da lógica da submissão. O processo de dessubjetivação de Cíntia Chagas manifesta-se, portanto, como uma ruptura com a identidade produzida pelo poder, revelando que a “verdade” sobre a mulher e o casamento funcionava, na realidade, como uma estratégia de dominação que ela própria ajudava a perpetuar.

Em resposta, Manuela destaca a coragem de Cíntia e comenta:

A coragem da Cíntia é talvez o fato mais importante que tem acontecido pra gente debater violência doméstica no Brasil nesse ano que passou. [...] Então, eh, quando tu falas isso, **eu entendo as mulheres conservadoras, porque há uma construção social de que a nossa felicidade se dará dentro de um relacionamento. O que nós feministas afirmamos, não é que essa não é uma possibilidade, mas é que existem outras possibilidades**, né, e que é preciso explorá-las e que elas passam sobretudo pelo reconhecimento de que um conjunto de políticas públicas são imprescindíveis para que as mulheres vivam melhor no nosso país. Então eu particular, eu te falei isso nos bastidores, né? Eu preferia mil vezes não ter visto o teu vídeo, porque o teu vídeo é fruto de algo que eu luto a minha vida inteira para que nenhuma mulher passe, que é uma violência brutal, a violência mais brutal que pode haver, que é da pessoa a quem nós dedicamos amor, né? Eh, essa é a violência que acomete as mulheres, mas eu eh fico muito feliz, não é a palavra, né? Sentir me ajuda com vocabulário, satisfeita. Muito obrigada. Que tu tenhas transformado essa violência com tanta coragem. eh, em uma denúncia, mas também no reconhecimento de que foram outras mulheres que te ampararam. (grifos nossos) (Chagas; d’Ávila, 2025)³⁵

³⁵ Transcrição gerada automaticamente pela plataforma YouTube durante a execução do vídeo.

A fala de Manuela d'Ávila aponta para o processo de dessubjetivação de Cíntia Chagas ao reinscrever sua experiência de violência em um campo discursivo de resistência e de solidariedade feminina. Ao admirar a coragem de Cíntia, Manuela desloca o sentido individual e moral da experiência para um plano político e coletivo, situando sua dor como parte de uma estrutura social mais ampla, sustentada por discursos que associam a felicidade feminina à vida conjugal.

Nesse discurso, Cíntia é convidada a compreender-se não mais como vítima de um fracasso pessoal, mas como sujeito atravessado por relações de poder e, portanto, capaz de resistir a elas. Tal movimento corresponde ao processo de dessubjetivação proposto por Foucault (2006), uma vez que rompe com a posição de sujeito produzida pelo regime patriarcal e abre espaço para novas formas de reconhecimento.

Na sequência do debate, Manuela, enquanto ex-parlamentar, ainda se mostra bastante atuante na política brasileira e comenta o que tem acompanhado sobre o caso envolvendo o deputado Lucas Bove na Assembleia Legislativa:

Eu, por exemplo, tô acompanhando o pedido de cassação dessas mulheres na assembleia, né? Porque vê como é que funciona a engrenagem do ódio a mulheres. A Cíntia é agredida, pedem a cassação do parlamentar, o que é óbvio que deveria acontecer. Imagina um país que não quer ter mulheres agredidas, manter um deputado agressor. É uma insanidade, né? É uma máquina de matar mulheres, né? E de autorizar essa essa violência. Ato contínuo, absolvo, Júlia, **o que ele faz? Ele pede a cassação dos mandatos, por exemplo, da bancada feminista e de outras bancadas que o colocaram no Conselho de Ética, como quem diz, aqui nós controlamos, eu não controlei essa que trouxe a denúncia público. Vocês que a estão que a estão respaldando aqui dentro sofrerão as consequências.** (grifos nossos) (Chagas; d'Ávila, 2025).³⁶

O relato de Manuela corrobora um regime de verdade que é bastante evidente na relação de poder sustentada por Bove. Em primeiro lugar, há a comprovação da denúncia de agressão à Cíntia e do pedido de cassação que procura impor uma sanção ao deputado, de forma legítima e institucionalizada. Em segundo lugar, Bove exhibe sua crença de que o poder cisheteropatriarcal é superior ao poder pertencente às mulheres de mesma posição que a sua em contexto político. Em terceiro lugar,

³⁶ Transcrição gerada automaticamente pela plataforma YouTube durante a execução do vídeo.

justamente em razão dessa verdade que assume como correta, Lucas cria outra versão da situação em questão: apesar de não negar explicitamente a violência, ele produz uma verdade outra ao tentar reverter os papéis de quem deve realmente ser punido. Nesse contexto, o deputado tenta desqualificar a denúncia original, desviando a atenção de si mesmo para acusar um público minoritário – o das denunciantes – e procurando minimizar a credibilidade dessas mulheres.

Ao propor essa retaliação, Bove estabelece um regime outro de verdade que legitima quem tem o direito de falar em determinados espaços. Dito de outro modo, o deputado reitera sua posição de homem, branco, rico, público, em posição pública de poder que não pode ser contestada por quaisquer pessoas sem que haja uma penalidade, especialmente por mulheres, que estariam em uma posição hierárquica inferior, ainda que partilhassem das mesmas características. Nesse viés, ficam evidentes as formações discursivas propostas por Foucault sobre quem tem legitimidade para se pronunciar (e quem não tem a mesma credibilidade), quais são as pautas que podem ser abordadas (e quais não podem) no espaço político. Desse modo, Lucas Bove procura impor sua intocabilidade de ser contrariado em um ambiente em que, a priori, seria detentor de uma hierarquia privilegiada em relação a outras parlamentares do sexo feminino. Sua resposta, portanto, revela um poder disciplinar, pautado em controle e em normatização de condutas.

Por essa razão é que Manuela d'Ávila afirma que se trata de uma forma de dizer “aqui nós controlamos”. Bove ultrapassa a dimensão da represália individual ao impor um ato estratégico que busca disciplinar outras parlamentares, como exemplo de coerção e de submissão, ao mesmo tempo em que reforça sua autoridade. Ao acionar os mecanismos institucionais do parlamento, ele instrumentaliza as regras para reiterar uma lógica de dominação com o objetivo de silenciar vozes dissidentes e manter o controle simbólico cisheteropatriarcal no espaço político. Desse modo, a verdade factual da agressão é distorcida por um dispositivo de poder que busca preservar a impunidade masculina e o equilíbrio tradicional das forças políticas.

Ainda sobre a fala de Manuela, dizer que “É uma máquina de matar mulheres, né? E de autorizar essa violência” reflete a ideia foucaultiana do poder como produtor, e não apenas como repressor, uma vez que essa “máquina” produziria um ambiente político hostil que legitima a hierarquia de gêneros e sua consequente violência. Essa produção ilustra que, no contexto em questão, agredir mulheres pode ser um ato impune e até mesmo funcional, uma vez que justifica novas formas de perseguição e

silenciamentos (da vítima ou de possíveis apoiadores). Não se trata, necessariamente, de uma morte física (em que pese possa ter, sim, esse sentido), mas de uma simbologia para o silenciamento daquelas que ousam desafiar o poder dominante, ou seja, uma morte política, que mina sua legitimidade de ação, influência e liderança para a manutenção de uma ordem tida como correta. Novamente, o poder circula de forma a determinar o que – e quem – é considerado legítimo, aceitável ou punível no jogo político.

Durante a conversa, Cíntia apresentou, ainda, uma atitude bastante divergente da que costuma performar em suas redes sociais. Na mídia digital, suas falas são acompanhadas de uma postura geralmente segura, confiante, firme, incisiva, categórica e até mesmo arrogante e um tanto esnobe. No momento do debate, entretanto, seu posicionamento mostrou-se mais humilde, comedido e cuidadoso:

Agora, uma coisa interessante, na minha opinião, eu não sou uma estudiosa do feminismo. Eu nunca li um livro sobre o feminismo. A minha vivência é uma vivência de quem sentiu na pele, na carne e fisicamente, psicologicamente as dores de do do das consequências do machismo. E eu gostaria muito, muito, muito, muito que as mulheres conservadoras conversassem mais sobre violência contra as mulheres. **E é uma opinião, eu posso estar completamente errada, mas eu tenho a seguinte opinião. A feminista tem menor chance de sofrer agressão porque está mais preparada para lidar com um com o agressor. Por quê? Porque a feminista discute, ela fala com a amiga, ela sabe o que é o que o que é o o a punição por silenciamento. Ela sabe todos os passos de uma de da violência, da violência psicológica. Ela entende. A conservadora, de um modo geral, não discute isso. Ela considera que que é tudo mimimi, que é tudo bobagem. E eu entendo, eu entendo porque a conservadora pensa assim. Ela pensa assim, de um modo geral, porque existe um um estereótipo, uma caricatura atrelada a a a feminista. E essa e essa caricatura faz com que a conservadora não queira tratar de nenhuma pauta feminista. E nesse jogo todo nós perdemos.** E aí fica a minha pergunta para você, Manuela. Não seria o caso de as feministas terem uma comunicação eh eh um pouco mais empática com as conservadoras para que vocês consigam atrair cada vez mais mulheres? Porque precisa ser suprapartidário. (grifos nossos) (Chagas; d'Ávila, 2025)³⁷

Como já mencionamos, Foucault compreende o poder como algo que circula, isto é, ele se manifesta nos inúmeros discursos das mais diversas relações, produzindo regimes de verdade que determinam como as pessoas se comportam,

³⁷ Transcrição gerada automaticamente pela plataforma YouTube durante a execução do vídeo.

agem, pensam e entendem o mundo ao seu redor em um determinado contexto sócio-histórico. A postura de Cíntia, na fala supracitada, revela uma mudança discursiva, refletindo um deslocamento no interior dessas relações.

Num primeiro momento, seu discurso é marcado por uma assertividade categórica, inscrito em um contexto conservador e cisheteropatriarcal, que naturaliza desigualdades de gênero. Nesse regime, uma boa esposa é compreendida como aquela que prova submissão, recato e adequação às expectativas tradicionais. Nesse sentido, é também natural que esse discurso deslegitime o feminismo e seus regimes de verdade, entendendo-o, nas palavras de Cíntia, como “mimimi”, ou seja, algo sem pertinência.

Em determinado momento da relação com Lucas Bove, após sofrer situações de violência doméstica, há uma ruptura no regime defendido por Chagas. Essa ruptura externa um posicionamento mais crítico, reflexivo e aberto, possibilitando o questionamento de verdades que sustentavam seu discurso. Essa quebra permite o reconhecimento de novas verdades: apesar de uma maneira ainda hesitante (“E é uma opinião, eu posso estar completamente errada”), Cíntia passa a enunciar uma perspectiva que desafia a estrutura de poder que ela mesma ajudava a perpetuar, pois reconhece que as “feministas estão mais preparadas para lidar com o agressor” e que as “mulheres conservadoras perdem” ao não debaterem essas questões.

A mudança de tom (mais hesitante e humilde) pode ser compreendida, sob a ótica de Foucault, como um movimento de deslocamento nas relações de poder que se manifestam no discurso. Cíntia, ainda que temporariamente, abandona o lugar de sujeito do saber — que fala a partir da certeza e da autoridade — para ocupar o lugar de quem se questiona e se permite ser atravessada pela fala do outro. Esse gesto cria possibilidade para um processo de dessubjetivação, provocando um afastamento da identidade discursiva que ela mantinha, produzida pelo poder patriarcal.

Quando propõe “uma comunicação mais empática entre feministas e conservadoras”, Cíntia manifesta o desejo de reorganizar o “espaçotempo” discursivo em um esforço para desarticular o poder polarizado alimentado pelo conservadorismo para um ambiente de diálogo, reflexão e disposição para ouvir verdades outras. Esse novo arranjo nos permite visualizar a transformação de um sujeito discursivo que, a partir de uma experiência negativa, passa a questionar o regime de verdade que antes acreditava, defendia e legitimava, estabelecendo uma zona de resistência que possibilita novas formas de subjetivação. Assim, as relações de poder, ao mesmo

tempo em que produzem sujeitos, também podem permitir sua transformação.

Ao final do diálogo em análise, Cíntia Chagas e Manuela d'Ávila apoiam uma mesma perspectiva:

E eu sei se nós temos que ser mais empáticas, se é essa a expressão, mas eu acho que nós temos que ter mais compromisso e mais generosidade pedagógica uns com os outros. Por que eu trago? Entende? Uma generosidade. É uma expressão do professor Paulo Freire. [...] Então, eu acredito na ideia de que nós devemos conversar com as pessoas sobre a realidade para que as pessoas percebam as camadas, né, que são naturalizadas de violências contra elas. (Chagas; d'Ávila, 2025)³⁸

Essa convergência fica marcada pela defesa de uma postura mais empática e dialógica, mesmo em relação a sujeitos que trazem posicionamentos divergentes. Essa aproximação discursiva reforça o movimento de abertura a novas perspectivas que atravessa a fala de Cíntia, consolidando o deslocamento de uma posição de sujeito discursivo de um de saber autoritário para uma posição de escuta e reflexão.

Sob a ótica foucaultiana, esse momento exemplifica a resignificação do poder: se antes era um instrumento de dominação e deslegitimação de gêneros, tornou-se espaço dialógico que cria oportunidade para verdades outras. Esse encontro simboliza um ato de resistência que busca romper com um regime de verdade excludente e hierarquizado para convertê-lo em uma possibilidade de emancipação a partir de discursos que deixam de reproduzir estruturas e passam a revelar as camadas de poder e violência naturalizadas nas relações de gênero para tentar transformá-las.

5.2 AUTOETNOGRAFIA COMO DISCURSO DE (DES)SUBJETIVAÇÃO

Dando segmento ao último parágrafo do item anterior, podemos afirmar que são, exatamente, essas violências que têm o poder de subtrair a essência do ser, que é o exercício de viver. E a esse respeito, assim como em muitos aspectos e obras foucaultianas, é difícil separar vida e obra. Muito desta pesquisa está e faz parte da existência de quem elaborou o presente estudo, por isso, antes de iniciar o relato que

³⁸ Transcrição gerada automaticamente pela plataforma YouTube durante a execução do vídeo.

dará ensejo às análises a que se propõe este estudo, peço licença para uma quebra de protocolo acadêmico: nesta seção, as vivências serão contadas em primeira pessoa do singular. Escrevi estas memórias há cerca de dois anos, em processo terapêutico, diante do meu inconformismo de ter permanecido durante tantos anos em uma relação abusiva. Para esta dissertação, houve apenas alguns complementos de lembranças que surgiram posteriormente durante o processo de estudo, pois a maior parte já estava redigida.

Estas memórias têm início em meados de 2006, eu tinha 16 anos e cursava o 2º ano do Ensino Médio. Até esse momento, eu nunca tinha namorado ninguém, somente “ficado” com alguns garotos, mas nada sério, nem muito duradouro. Minha escola ficava em Rolândia, no Paraná, e era comum que alguns adolescentes de outras cidades próximas e menores fossem estudar lá por ter colégios melhores, especialmente no Ensino Médio. Diante disso, era comum que minhas amigas e eu observássemos aqueles que tinham vindo de outra cidade. Naquele ano, algumas pessoas de Jaguapitã, uma cidade a cerca de 32km da minha, tinham se matriculado e começaram a frequentar o mesmo colégio que eu. Dentre elas, meu futuro ex-marido, a quem chamarei aqui apenas de “P”.

Inicialmente, eu não tinha dado muita atenção aos novatos, mas ao longo dos meses P começou a me chamar a atenção. Ele não era especialmente bonito na época, mas me despertou algum interesse. Depois de certo tempo, soube por uma amiga que ele me achava bonita e começamos a conversar ocasionalmente. Eu achava que P tinha um jeito engraçado, meio “caipira”, e eu, uma apaixonada pela gramática da Língua Portuguesa e pela literatura, acabava me divertindo com seu jeito de falar e seus jargões diferentes dos que falávamos em Rolândia. Apesar do interesse e desse divertimento, eu me lembro de comentar com minha melhor amiga que não queria me relacionar com ele porque ele era um ano mais novo do que eu (ele estava no 1º ano do Ensino Médio) e eu sentia um pouco de vergonha disso.

Após um tempo com esse contato, combinamos de nos encontrar “oficialmente”, pela primeira vez, na casa de uma amiga. Era 10 de julho de 2006. Foi a primeira vez que “ficamos”. Nesse dia, ele me disse: “Então já vai ‘namorá’, né?” e eu aceitei. Foi esse meu primeiro “pedido” de namoro. Poucos dias depois, ele almoçou na minha casa, conheceu minha mãe, já conhecia meu primo (pois estudavam juntos) e logo foi se aproximando de toda a família.

Eu também fui pela primeira vez na casa dele, pouco dias depois, de ônibus, e

minha amiga foi junto para me acompanhar. Nesse dia, ele tinha feito uma cirurgia de desvio de septo e fomos visitá-lo. Recordo que ele foi de bicicleta até uma locadora e escolheu um filme para assistirmos naquela tarde. Se não me engano, foi uma terça-feira. No fim da tarde, seus pais estavam voltando de Londrina porque tinham levado sua irmã ao hospital. Ela tinha cólicas menstruais muito fortes e não passou bem naquele dia. Foi assim que eu os conheci. Quando ela entrou na sala, disse, cumprimentando: “A do P é a loirinha, né?”, pois minha amiga era morena. A primeira vez que conheci o restante da família dele foi num domingo em Jaguapitã. Lembro que estavam todos muito felizes porque uma de suas irmãs tinha sido aprovada no vestibular de Medicina na faculdade Evangélica, em Curitiba. Também me recordo de ter conhecido a namorada do meu cunhado mais velho, que estava grávida do primeiro filho.

Tudo nesse relacionamento costumava ser novidade, afinal era meu primeiro namorado. No geral (mas nem sempre), era leve e divertido: durante a semana, nos encontrávamos na escola, às vezes almoçávamos juntos, e nos fins de semana costumávamos nos revezar, de ônibus, para que ele fosse a Rolândia ou eu fosse a Jaguapitã. Eu não sei se já me dava conta ou não, mas já nessa época talvez eu já tenha tido alguns sinais que poderiam ter me servido de alerta para o que eu viveria mais adiante.

No nosso relacionamento, descobri que ele praticava uma modalidade esportiva chamada “laço em dupla”, algo que eu desconhecia completamente até conhecê-lo. Tratava-se de uma dupla que, montada em cavalos, aguardava um bezerro ser liberado no brete³⁹. Quando o bezerro corria à frente, a dupla seguia atrás, sendo o objetivo que um girasse uma corda para laçar a cabeça, enquanto o outro girava outra corda para laçar os pés. Aprendi que vencia a dupla que laçasse ambas as partes em menor tempo, geralmente poucos segundos. Também fui entendendo que se a dupla, nos cavalos, avançava um ponto específico antes do bezerro, tinha pontos descontados. Da mesma forma, se o participante laçasse apenas um dos pés em vez do dois, também se descontavam pontos. Caso o primeiro laçador não conseguisse laçar a cabeça do bezerro, a dupla sequer pontuava.

A partir disso, comecei a acompanhar P em diversas provas de laço pelas

³⁹ Trata-se de um corredor fechado de ambos os lados, geralmente em madeira, com largura e altura aproximadas de um bezerro, para o gado caminhar em fila indiana até o momento de ser liberado, individualmente, para participação no esporte.

idades da região e rodeios. A verdade é que eu amava tudo aquilo! Adorava ver as competições, tentar entender aquele mundo, aquelas pessoas, adorava o clima das provas, o cheiro, tudo. Eu era um pouco diferente para os amigos peões, pois eles me achavam “culto demais”, mas acabei conseguindo me integrar a eles. Foram inúmeras as vezes em que viajamos e passei noites inteiras acordadas acompanhando as provas, que duravam a madrugada toda. Às vezes, cochilava no carro, no *trailer* de um amigo ou nas próprias cadeiras mesmo. P treinava com muita frequência, quase todos os dias, e nos fins de semana também tínhamos esse “compromisso” nas nossas rotinas.

Poucas semanas depois de termos começado a namorar, lembro-me de uma cena que até hoje me incomoda, mas que ainda não compreendi inteiramente: estávamos sentados na escadaria da igreja, em frente à escola, e P estava muito sério. Ele me questionou sobre eu ter ficado com outro menino durante nosso namoro. Até hoje não sei de onde veio a informação, se alguém disse isso a ele ou se ele mesmo inventou, mas ele quis terminar comigo, mesmo eu tendo afirmado que era uma mentira. Fiquei desolada, mas, na época, não contei para ninguém. Alguns dias depois, fizemos as pazes e voltamos a namorar.

Outro fato marcante foi em dezembro daquele mesmo ano (2006). Uma amiga tinha um namorado que estava se formando no 3º ano do Ensino Médio de nossa escola e fomos à festa de formatura dele. P não foi, não lembro o porquê. Na festa, eu encontrei, depois de muito tempo, um menino com quem fiquei algumas vezes em 2004 (ou seja, dois anos antes). Ele tinha feito intercâmbio, ficou 1 ano fora e nos sentamos para conversar, contar sobre a viagem. Não passou disso. Porém, um amigo do P contou para ele que eu estava conversando com um “ex-ficante”. Naquela semana, depois da festa, P foi me ver e tentou me tratar normalmente, mas deu para notar que ele estava estranho.

Nesse período, já nos relacionávamos sexualmente e, nesse dia, ele fez questão de que transássemos. Depois de ficarmos juntos, fomos até o centro da cidade, pois ele já iria voltar para Jaguapitã. Antes de chegarmos à rodoviária, ele pediu que nos sentássemos na escadaria da igreja, que ficava no caminho, e me contou que tinha ficado sabendo da minha conversa na festa de formatura e terminou comigo novamente. Nessa ocasião, ele me disse muitas coisas que me entristeceram, e uma delas foi que eu era “muito fácil”, pois tinha transado com ele poucos meses depois do início do namoro. Ele foi para a rodoviária pegar o ônibus para Jaguapitã,

deixando-me sozinha na escadaria. Fui embora para casa chorando, sozinha e a pé.

Ao longo dos meses, desde o início do namoro em julho de 2006, fui percebendo que era quase rotineiro ouvir “pequenas” mentiras de P. Na maioria das vezes, ele dizia que iria dormir, mas saía com os amigos e quase sempre eu recebia relatos de que ele tinha ficado com outras meninas. Isso gerava brigas e término breves, mas sempre voltávamos a namorar depois de poucos dias ou semanas. Provavelmente, esses episódios deveriam ter sido suficientes para me afastar em definitivo desse relacionamento, mas eu permanecia e não sei, ainda, explicar o motivo. No entanto, após tantos anos, eu passei a me questionar: por que eu permaneci? Qual era o discurso dele que me convencia a voltar? O que ele dizia, e como dizia, que tinha o poder de sustentar esse controle sobre mim a ponto de me levar a acreditar que os termos eram culpa minha, que os erros dele ocorreram porque eu havia falhado em algo?

Em março de 2007, pouco depois do carnaval, P deixou de me contar que seu irmão e sua cunhada iriam se casar. O casamento aconteceu em um sábado à tarde, durante o almoço, com toda a família, e ele – obviamente – estava presente. Apenas alguns dias depois foi que eu descobri sobre o casamento e porque não havia sido convidada: no mês de março acontecia (ainda acontece) o tradicional Rodeio de Colorado, uma cidade também no Paraná. Sempre foi um evento muito animado, com vários shows sertanejos e muita gente. Ele não me disse nada sobre o casamento justamente porque à noite iria para a festa com seus amigos e primos. Eu só soube de tudo dias depois, não lembro quem me contou. Mais uma vez, terminamos e voltamos logo em seguida. Esse término deve ter durado uns dois dias. Ainda lembro de nossa discussão em um dos bancos do pátio da escola, quando fui confrontá-lo. Como das vezes anteriores, ele negou, disse que eu estava louca, que estavam inventando coisas para mim a respeito dele, que ele não havia feito nada daquilo, mas depois acabou assumindo.

Outras recordações que tenho desse ano foram em relação a momentos em que saímos juntos. Aconteceu mais de uma vez de eu perceber algumas meninas da cidade dele debochando de mim durante churrascos, por exemplo, em que estávamos presentes. Também foi mais de uma vez que soube que ele tinha ficado com alguém depois de eu ter ido embora de algum lugar em que estávamos (pois eu ia embora, mas ele ficava – o que, isoladamente, não era um problema para mim). Às vezes, ele ficava sozinho depois que eu ia, mas às vezes ia embora comigo, mentia que iria para

casa dormir, mas logo depois, voltava. Fora isso, algumas situações eram ainda mais escancaradas, como mensagens públicas entre ele e outras meninas em redes sociais, combinando encontros durante a tarde, fingindo serem apenas amigos, e depois me contavam que não eram encontros apenas entre amigos.

Em junho de 2007, lembro que minhas amigas estavam organizando uma festa junina e P não estava na lista de convidados. Foi um desconforto muito grande, pois elas claramente não gostavam dele e não queriam convidá-lo, mesmo que nós estivéssemos namorando desde o ano anterior, devido a todas as situações que eu passava com ele – e elas sabiam. Algumas vezes, elas chegaram a se reunir comigo para me relatar coisas que ele aprontava e elas ficavam sabendo. Eu chorava, agradecia, ia tirar satisfação com ele. Ele negava, depois acaba assumindo, a briga continuava. Hoje chega a ser engraçado (de uma forma triste) lembrar que, geralmente, a “briga” era eu falando sozinha e ele nem se dando ao trabalho de fingir que me ouvia. Costumava dizer que eu estava exagerando, fazendo escândalo à toa, que era louca.

Ficou bem claro, desde o início do namoro, que eu era enganada com frequência e, pior que isso, que eu me deixava enganar. Mesmo ciente das mentiras que, como eu disse, eram recorrentes, e de acusações infundadas sobre a minha conduta, eu sempre acabava continuando o namoro. Sempre fui considerada (por mim e pelos outros) uma pessoa forte, determinada, independente, inteligente, bem resolvida, por isso ainda é difícil, por vezes, entender o que me prendia tão fortemente a algo que contrariava completamente essa personalidade. O que me marcou de tudo isso foi que eu comecei a ter receio de onde ia, com quem ia e do que fazia, pois tinha medo de que pudesse dar a entender que eu estava fazendo algo errado, mesmo que não estivesse, e fosse recriminada por ele de alguma forma, levando a um novo término. Por isso, eu acabava evitando inúmeras situações para também evitar brigas cuja “culpa” pudesse recair sobre mim de alguma forma.

Em algumas situações, ele criticava minhas roupas, mas isso, estranhamente, não me impedia de usar o que eu queria, até porque eu sempre fui muito tranquila e não costumava usar peças que pudessem ser consideradas “indecentes” ou muito chamativas. Mesmo assim, às vezes ele reclamava de algum vestido ou blusa mais decotada. Também era estranho que, ao mesmo tempo que eu tinha liberdade para estar com as minhas amigas, eu não sentia que tinha. Ele não me impedia de ir, às vezes até incentivava que fosse, mas parecia que “se vingava” depois, fazendo algo

pior.

Uma das coisas que também me vem à mente é que, como morávamos em cidades diferentes, era comum que ele viesse passar o fim de semana e dormisse na minha casa. No entanto, dormíamos em quartos separados. No quarto em que ele dormia, era onde ficava o computador (de mesa, na época). Uma vez, enquanto ele estava tomando banho, ele esqueceu o MSN conectado e vi troca de mensagens entre ele e outras meninas (no plural mesmo). Isso também acontecia no Orkut, Facebook etc. Apesar das brigas em muitas dessas ocasiões, também foram várias as vezes em que eu me omiti e simplesmente ignorei o que vi para evitar outros conflitos.

Não tenho tantas memórias do relacionamento em 2008 e 2009, mas 2010 traz uma lembrança específica. Esse foi o ano em que meu avô materno faleceu, aos seus 70 anos, no dia 17 de abril. Durante o velório, P ficou pouquíssimo tempo (menos de 1 hora) e logo foi embora. Achei aquilo um imenso descaso, uma falta de empatia enorme, pois esperava que ele, ainda que não pudesse fazer muito, ao menos permanecesse comigo durante o velório e o enterro. No dia 22 de abril, terminamos novamente. Dessa vez, por um tempo bem maior.

Entre abril e outubro de 2010, ficamos realmente separados, sem nos falarmos. Eu nunca fui de sair muito, sempre gostei mais de ficar em casa, lendo meus livros, ir ao cinema ou sair para tomar um café. Nesse período, porém, acabei saindo um pouco mais com as minhas amigas, em bares e até mesmo algumas baladas, mesmo não gostando tanto. Fiquei com alguns meninos apenas casualmente, nada sério.

Em uma dessas situações, ele soube que eu tinha ficado com um menino pouco depois de termos terminado. Nessa época ainda usávamos o MSN e lembro de ele ter vindo me confrontar sobre essa minha conduta – de ter ficado com uma pessoa enquanto estava solteira -, incluindo vários xingamentos. “Putá” foi um deles.

Em setembro, meu tio fez uma festa de aniversário e um amigo dele, das aulas de tênis, chamou a minha atenção. Eu o achei muito bonito e aparentemente o interesse foi recíproco, pois algumas semanas depois ele conseguiu meu telefone e ligou me convidando para sair. Duas semanas depois eu liguei e combinamos de sair. Fomos a um bar em Londrina e ele foi extremamente educado e atencioso, do tipo que abre a porta do carro. Aquilo parecia um “metaverso” para mim, pois eu estava acostumada com o jeito “bruto, rústico e sistemático” de P, e não com o cavalheirismo e educação de L.

Logo começamos a namorar também e o relacionamento durou 1 ano.

Diferente de P, L. era apaixonado por corridas de *kart*. Eu também o acompanhava e até achava interessante, mas não tanto quanto gostava das provas de laço. Acho que no fim das contas nós nos respeitávamos demais e não tinha muita química entre nós, então acabou não dando certo.

No final de 2011, eu já estava para me formar em Letras, na UEL, e, por algum motivo, P e eu retomamos o contato, após quase 2 anos sem nos falarmos. Começamos a conversar novamente, concordamos em almoçar juntos e até saímos algumas vezes. Eu não contei para ninguém que o estava vendo de novo, pois não sabia qual seria o resultado daquilo.

Foi legal vê-lo novamente, ele parecia diferente, mais maduro, estava trabalhando com o pai, tinha o próprio carro, parecia mais responsável. Mas ainda assim eu tinha o pé atrás por causa de tudo o que já havíamos vivido. Uma vez, até cheguei a comentar com meu pai que nosso relacionamento não tinha como dar certo e meu próprio pai constatou que era porque ele mentia muito. Nesse período, P queria voltar a namorar, mas acabei suspendendo o contato e parei de falar com ele por alguns meses novamente.

Em abril de 2012, eu fui com algumas amigas à ExpoLondrina, uma exposição agropecuária de grande porte que acontece anualmente. É um evento que reúne pessoas de várias cidades da região, tem diversos *shows* nacionais e todos os anos também apresentava três dias de rodeio. Como eu acabei me encantando por esse meio desde que havia começado a namorar P em 2006, ia todos os anos na exposição para assistir aos *shows* e ao rodeio.

Em um desses dias, estava tendo prova de laço e eu não sabia que P iria participar. Quando eu o vi, comecei a chorar sem querer (e eu nunca fui de chorar, muito menos em público). Isso me fez pensar: se eu estava chorando por causa dele ali, era porque queria estar com ele. Liguei para ele assim que o vi sair da pista e disse que, se ele quisesse, nós poderíamos voltar. Ele respondeu daquele jeito próprio dele: “Nóis pó voltá então”. E então voltamos a namorar. Aparentemente, tudo corria bem e o relacionamento pareceu mais leve de alguma forma.

Por volta de 2014, P e eu começamos a falar sobre casamento. Um ponto que não mencionei é que a mãe de P sempre foi extremamente preocupada em relação ao consumo de álcool. Seu pai era alcoólatra e acredito que ela tinha alguns traumas, mas ela nunca disse nada específico abertamente. De qualquer forma, sempre ficava muito brava quando P bebia qualquer coisa, mesmo que não fosse muito. O problema

é que era comum ele exagerar em certas ocasiões, como algumas festas, churrascos com os amigos ou mesmo em casa. Não foram poucas as vezes em que ele ficou bêbado e deu certo trabalho.

Talvez tenha sido no final desse ano, ou de 2015, não me lembro, que eu tive mais um sinal de alerta e ignorei. Tínhamos ido a um bar em Londrina com alguns amigos e, na volta, P voltou dirigindo. Eu quase não bebia, mas dificilmente ele permitia que eu dirigisse. Dizia que era melhor “ele bêbado do que eu sã”. Eu estava com muito sono, muito mesmo, e não me sentia segura assumir a direção naquele dia, ainda que ele tivesse permitido. Apesar disso, era o que eu deveria ter feito. Chegando em Rolândia, ao entrar numa avenida, P decidiu que iria seguir na contramão. Eu fiquei apavorada e insisti várias vezes para ele retomar a pista correta, mas ele ria, me chamava de chata e seguia. Mesmo que fosse de madrugada e tivesse pouco movimento de carros, eu senti muito medo.

Ao longo dos anos eu tinha aprendido a lidar com o P quando estava bêbado: era necessário que fosse de forma bem calma, amena, como se estivesse falando com uma criança e tentando ensiná-la algo com a maior paciência e delicadeza do mundo. Infelizmente, nem sempre adiantava, e foi o que ocorreu nesse dia. Ele não me ouvia, eu estava com muito medo de sofrermos um acidente, ele estava descontrolado e corria na contramão. Até hoje não sei se estava “apenas” bêbado ou se também havia usado outro tipo de droga.

Eu já tinha tentado convencê-lo de forma branda, mas em dado momento, devido ao pânico que estava sentindo, também comecei a me alterar. Nesse momento, ele me deu uma cotovelada no peito para eu ficar quieta. Doeu muito. Eu comecei a chorar em silêncio, com mais medo ainda, pois o tinha deixado nervoso e não sabia o que poderia vir a seguir se demonstrasse alguma outra reação. Então comecei a rezar: rezei para que, se sofrêssemos um acidente, só ele morresse, porque eu não achava que também merecia.

Fiquei uma semana inteira com muita dor no peito e com dificuldade para respirar, pois cada inspiração era muito dolorosa. No entanto, eu não conseguia entender o porquê daquela dor: simplesmente havia apagado da mente que havia levado uma cotovelada. Só depois de vários dias foi que me lembrei. P disse que não se lembrava de ter me agredido e nunca se desculpou.

De 2015 não tenho tantas lembranças, nem sei dizer em que mês começamos a organizar o casamento. Eu não sei por que, mas não fui a noiva mais empolgada do

mundo com essa história de casamento. Tinha alguma coisa que me segurava, não era como se estivesse realizando sonho, mesmo porque nunca tive, de fato, o desejo de um casamento tradicional, sequer de um casamento. Provavelmente, a falta de confiança também me freava. Ainda assim, seguimos. Começamos a pensar em local, *buffet*, cerimonialista, banda, coral, vestido etc. Praticamente tudo contratado e encaminhado já nesse período.

Já que iríamos nos casar e eu não sonhava com o tradicionalismo da igreja católica ou do vestido branco, eu preferia que tivéssemos nos casado apenas civilmente, pela manhã, e oferecido um almoço para poucas pessoas em um bom restaurante, apenas com amigos e familiares. Meu desejo não chegou nem perto de ser cogitado. P queria uma festa grande, com todos os seus amigos, toda a família, muita música e bebida; meus pais faziam questão da igreja. Eu não sou cristã, não sigo uma religião específica, mas aceitei me casar na igreja para agradar meus pais. Em relação à festa, fui voto vencido, mas pude fazer escolhas de fornecedores dentro do “modelo” que ele desejava.

Eu ainda me lembro de ir às provas do vestido de noiva e sentir que estava vestindo uma fantasia estranha. Se sugeriam mais brilho, eu queria menos. Se recomendavam uma cauda maior, eu queria menor. Não era emocionante. Nada nos preparativos era emocionante. Eu estava relativamente feliz, mas não exultante ou empolgada. Eu queria me casar, mas não tanto assim.

Em outubro, lembro que P queria viajar com os amigos para uma pescaria em outro estado, bastante conhecido por não se limitar às pescarias, mas por incluir o divertimento com bebidas alcoólicas e prostitutas. Obviamente, eu não estava nada confortável com isso, queria evitar que ele fosse, não queria “deixar”. Mas P sempre fez o que quis e eu nunca tive muito poder de persuasão sobre ele. De alguma maneira, ele sempre conseguia reverter situações a seu favor e fazer o que queria.

Apesar de já termos boa parte do casamento acertada, ele nunca havia “pedido oficialmente”. No caso, ele se aproveitou disso para minimizar o meu desagrado com a viagem da pescaria: ele me deu um anel de noivado, fazendo o pedido “oficial” de casamento antes da sua viagem para poder me “amolecer”. Para isso, inventou toda uma história com a veterinária da minha gata, que me ligou dizendo que um representante viria apresentar um novo xampu para gatos e me convidou para levá-la em um banho grátis para testar o produto. Eu, muito feliz, aceitei. Deixei a gatinha na clínica, fui pintar meu cabelo e depois iria buscá-la. P disse que queria ir junto para

vê-la e fui buscá-lo para me acompanhar. Chegando lá, minha gata estava com uma bandana no pescoço com o anel de noivado pendurado em um bilhete “Quer casar comigo?”. Foi bem lindo, para ser sincera, apesar de eu ter ficado oficialmente noiva dentro de um consultório veterinário. No fim das contas, eu tinha o anel e ele, a pescaria.

Em novembro, estávamos na sala de TV da minha casa assistindo a um filme e, por algum motivo, peguei o celular dele (ele estava ao lado) e comecei a olhar algumas coisas. Não gostei do que encontrei: eram diversos *prints* de conversas entre ele e outras meninas combinando encontros – *prints* esses que ele enviou para os amigos; e fotos de outras mulheres enviadas por ele para os amigos e enviadas dos amigos para ele. Subi para o meu quarto e me tranquei para continuar olhando. P não podia subir atrás porque não podíamos fazer barulho, pois meus pais estavam dormindo.

Acho que esse foi um dos dias em que mais me senti nervosa na vida. As imagens de conversas marcando encontros com outras meninas, conversas de encontros que já haviam acontecido e que ele sugeria repetir, fotos de mulheres que ele mandava para os amigos, enfim. Mais uma vez, um atestado de que eu continuava sendo (muito) enganada. Desci nervosa e fui direto para o pescoço dele. Eu realmente quis enforcá-lo naquele dia, literalmente. Apertava os dedos intencionalmente na traqueia com a maior força que eu tinha. Queria que ele parasse de respirar para nunca mais poder mentir para mim de novo. Em algum momento, voltei à consciência e parei, ainda muito nervosa. Deixei que ele dormisse na minha casa (não deveria) e o fiz ir embora cedo no dia seguinte. Não conseguia olhar para ele.

Contei essa situação a uma amiga, pois estava desolada. Ela foi a única para quem contei, pois eu sentia muita vergonha de estar me submetendo a essa situação, às vésperas de um casamento. Ela sugeriu que eu conectasse o WhatsApp dele no meu computador para que eu acompanhasse todas as conversas dele via WhatsApp Web. Segui a sugestão e vi que ele combinava encontros com garotas de programa quando viajava, chamava de “amor”, pedia fotos íntimas. Nos grupos, os amigos avisavam das festas e quando teriam meninas (prostitutas ou não) nos encontros deles. Era muito comum ele receber mensagens de mulheres, muito mais do que eu gostaria. Eu contei a ele (mas não como) que sabia de tudo isso e passei alguns dias sem falar com ele. Ele mandava mensagens dizendo que não iria fazer aquilo novamente, que tinha sido fraqueza, que tinha sido “burro”, que não queria me magoar

etc.

Eu tenho plena consciência de que nunca fui a melhor namorada do mundo. Talvez não fosse a mais dedicada nem a mais amorosa. Talvez priorizasse mais minha família e vida profissional, mas nunca fui infiel. Eu não merecia aquilo. Lembro de ter falado para a mãe dele o quanto o achava nojento, desrespeitoso e que eu não queria mais me casar. Meus pais nunca souberam de nada disso, pois nunca tive coragem de contar.

Depois de alguns dias “brigados”, P disse que era para eu me resolver logo, pois ele não ficaria esperando essa indecisão da minha parte; que se eu fosse continuar sem falar com ele, era ele quem já estava se cansando e talvez não quisesse mais falar comigo. Ao mesmo tempo em que tive muita vergonha de encarar um possível término próximo do casamento, por medo de precisar expor o motivo, também tinha medo de perder o relacionamento, por pior que fosse. No fim das contas, eu me mostrei, mais uma vez, completamente idiota e resignada, ignorei tudo o que tinha visto e segui com os preparativos do casamento.

Em 25 de novembro de 2016, aconteceu nosso casamento. Ele mandou flores no salão enquanto eu me arrumava, ele chorou quando entrei na igreja, ele parecia muito feliz na nossa festa. Eu até sentia que ele gostava de mim de verdade, mas eu nunca consegui sentir que ele também me respeitava ou me admirava, o que era bem contraditório, pois não combinava com o amor que eu achava que ele sentia.

Para todos as pessoas, éramos o casal perfeito: os opostos que se completaram. E muito felizes. Na maior parte do tempo, acho que eu era mesmo: eu ria muito com ele, a gente se divertia com coisas simples, episódios “bobos”. Eu queria ajudar no que pudesse, queria apoiar os projetos dele, defendia-o se alguém falasse algo dele, principalmente a mãe no que dizia respeito à bebida. Ao mesmo tempo, eu também ficava muito sozinha, pois ele viajava com frequência e ficava vários dias fora. Nesses momentos, as contas ainda eram pagas pessoalmente e não de forma *online*, por isso ele deixava o dinheiro exato para os pagamentos como aluguel, condomínio, energia, *internet* etc., sempre reclamando e evitando deixar qualquer quantia a mais para mim. Eu não trabalhava nesse primeiro ano de casamento, estava cursando o último ano da faculdade de Direito e dependia totalmente dele. Uma saída que encontrei foi a de aumentar o valor que dizia gastar no supermercado, assim ele deixava um pouco a mais e eu tinha uma pequena reserva caso precisasse.

Depois de um certo tempo, eu comecei a gostar cada vez mais dessas viagens,

principalmente depois que nos casamos. P me cobrava coisas que eu nunca gostei de fazer, como limpar, passar, cozinhar, atividades domésticas em geral. Queria que eu mantivesse a casa impecável e eu entendia isso, pois ele foi criado em uma casa constantemente limpa e perfeitamente organizada; sua mãe cozinhava todos os dias (e muito bem) e ele foi acostumado com isso. Na minha casa não era assim. Eu nunca precisei fazer nada e, de repente, me vi obrigada a fazer tudo, ainda que tivéssemos uma diarista que mantinha a casa limpa, passava as roupas etc. Com isso, eu gostava quando ele viajava porque me sentia livre e não precisava fazer as coisas que ele me cobrava, quando ele me cobrava.

Desde quando namorávamos, P já mencionava que tivéssemos filhos. Eu até falava sobre o assunto, mas não sentia esse desejo de ser mãe. Pior ainda, não sentia vontade de ser mãe de um filho dele. Lembro de desconfiar que estava grávida em uma ocasião e ele ir à farmácia comigo para comprar um teste de gravidez. Ele estava muito ansioso, queria que eu fizesse o teste na hora, mas as instruções diziam que seria mais eficaz se fosse realizado logo no início da manhã, então esperamos até o dia seguinte. Na verdade, eu só chorava. Cheguei a dizer que se ele tivesse me engravidado, se aquele teste desse positivo, eu o faria lamber o bastão com urina.

Esse sentimento de não querer ter filhos com meu então marido era porque não via nele as características que eu esperava de um pai. Eu não o via como alguém capaz de educar uma criança como eu acreditava que deveria ser educada, não o via como alguém que valorizasse a educação escolar, não o via como alguém presente, que auxiliaria dispondo tempo e atenção para uma criança, ajudando a fazer tarefas escolares, dando banho, trocando fraldas, levando e buscando em atividades extras etc. Na minha visão, eu estaria sempre cuidando sozinha de filhos que eu sequer desejava, educando de um jeito enquanto ele “deseducaria” de outro, “presa” em casa enquanto ele estaria bebendo em churrascos com os amigos. Jamais vou saber se isso seria uma realidade ou se eu me surpreenderia. Ainda bem.

Minhas surpresas com as atitudes dele não cessavam, mas de forma negativa. Em abril de 2017, tínhamos ido à ExpoLondrina. Em uma das noites em que voltávamos para Rolândia, ele começou uma “briga silenciosa” com o motorista de uma caminhonete. Um tentava ultrapassar o outro o tempo todo, até que emparelharam os veículos para discutir. P estava na pista da esquerda e o outro motorista, na da direita, de modo que parou ao meu lado na janela, pois eu estava no assento do passageiro. Eles começaram a discutir, mas nem havia um motivo

concreto, era uma briga imotivada de trânsito com dois motoristas que haviam bebido.

As emoções de ambos estavam bem acima do “normal”, P estava transtornado, o rapaz também. Eles gritavam um com o outro, eu gritava para que parassem e chorava sentindo muito medo, pedindo para que fôssemos embora. O rapaz, então, ainda dentro do carro dele e ainda emparelhado conosco, pegou uma faca, nos ameaçando. O problema foi que a faca em questão estava exatamente na minha direção, pois eu era a pessoa mais próxima do motorista que a segurava. No entanto, P continuou discutindo com ele e em momento algum pareceu se importar com a minha segurança. Foi um dos dias em que mais senti medo na vida.

Depois de um tempo discutindo, ele pareceu voltar a si, desemparelhou os carros e o rapaz foi embora. Além de tudo o já havia acontecido, ele reclamou e brigou comigo por ter feito “escândalo” diante da situação. Mas não era ele quem estava lado a lado com um desconhecido bêbado com uma faca. Ele também nunca se desculpou por ter arriscado minha vida dessa forma. Mais um alerta que ignorei.

Outra situação que me causou medo pela minha segurança e pela falta de cuidado dele foi um churrasco que fizemos em nosso apartamento com dois casais de amigos. Na ocasião, ele estava com os dois amigos na sacada, enquanto eu estava com as duas amigas no sofá. Estávamos todos conversando e comendo, mas os meninos já tinham bebido, então estavam conversando e rindo mais alto do que o normal. O problema era que a janela da sacada estava aberta e já passava das 22h, de modo que estávamos descumprindo regras do condomínio.

Recebemos, então, uma ligação muito educada do síndico pedindo que diminuíssemos o barulho, pois já havia passado do horário estabelecido. Avisei a todos sobre o pedido, fechamos a janela para ajudar na dispersão do som e continuamos conversando. Pouco tempo depois, P abriu a janela novamente, visivelmente bêbado, e bravo porque ela estava fechada. Expliquei pacientemente que havia fechado para não prejudicar as regras do condomínio, uma vez que o síndico já havia ligado reclamando. Ele ficou muito bravo, disse que a janela teria que ficar aberta sim, que não iria fechá-la, xingou e continuou bebendo e conversando com os amigos. Eu percebi que a situação começava a me preocupar.

Obviamente, a conversa não baixou o volume e, com a janela, novamente aberta, o síndico voltou a ligar, solicitando mais uma vez que cumpríssemos as regras do condomínio, pois estava tarde e havia vizinhos reclamando. Comuniquei a reclamação mais uma vez, mas eles não se importaram. Então, aproveitei um

momento de distração, tranquei a janela e escondi a chave.

P só percebeu a janela fechada um bom tempo depois. Quando notou que estava trancada, ficou descontrolado. Exigiu a chave, me xingou, gritou etc. Eu expliquei, mais uma vez com toda a paciência, que havia fechado diante das reclamações, mas ele não concordava, exigia que fosse mantida aberta e exigia a chave para abri-la. Quando eu me neguei a entregar, ele pegou um facão de cerca de mais de 30 centímetros, forçando-o entre a divisória das folhas de vidro. Com essa reação exagerada, pois ele estava transtornado, e com uma faca enorme na mão, eu e as meninas ficamos muito assustadas. Um dos amigos tentou contornar a situação, conversando com ele e tentando acalmá-lo, enquanto o outro ria e instigava.

Eu estava visivelmente apavorada, pois não sabia se também tentava acalmá-lo para que guardasse o facão ou se tomava alguma atitude em relação ao amigo que ria. Ao tentar a primeira opção, ainda que não tenha me ameaçado verbalmente de forma direta, P gritava comigo e me xingava sempre com a faca apontada para mim, claramente me intimidando. Não tive coragem de me aproximar e fiquei muito nervosa diante daquela ameaça parcialmente velada.

Com a confusão, a namorada de um deles pediu que fossem embora. Naquela oportunidade, como eu tinha intimidade com ele, pois éramos amigos há anos, eu disse que ele não seria mais bem-vindo em minha casa se fosse para se comportar daquela maneira, incentivando comportamentos agressivos e rindo do meu medo. Ele ficou constrangido, mas aparentemente compreendeu e os dois foram embora. O outro casal, porém, por não morar na cidade, dormiria em nosso apartamento naquela noite, o que foi um alívio. Esse amigo levou P para o quarto, brigou com ele, criticou a atitude, mostrou como ele tinha me deixado nervosa, que o que ele havia feito era inaceitável. P, claro, apesar de não concordar com o amigo, acabou se acalmando, mesmo ainda bravo e não acreditando que havia cometido qualquer erro.

Ter esse amigo me defendendo naquele momento foi muito benéfico, pois a presença dele dormindo em nossa casa, além de ter recriminado o comportamento absurdo, também me trouxe segurança, pois eu não teria coragem de dormir sozinha com P depois de toda aquela situação. Chorei a noite toda, mal dormi, no dia seguinte agradei novamente ao meu amigo e em momento algum houve um pedido de desculpas por parte de P ou um simples reconhecimento de que havia exagerado.

Alguns meses depois, decidimos que finalmente nos mudaríamos para uma cidade no Mato Grosso, depois que eu terminasse a faculdade e me formasse em

Direito. Em novembro, fomos a Cuiabá para que eu participasse de um concurso e comemoramos nosso primeiro ano de casamento. Em dezembro, nos mudamos e, enquanto ele trabalhava, aluguei um carro e fui de escola em escola distribuir currículos, sozinha.

Em fevereiro de 2018, coleí grau e me tornei bacharel em Direito. Minha mãe me ajudou a encaixotar nossos pertences porque ele estava sempre ocupado. No dia 4 de março, carregamos a caminhonete com tudo o que conseguimos que coubesse, seguimos viagem e, no dia 6 de março, chegamos à nossa nova casa. Nesse período, P continuava viajando a trabalho, mas passava bem menos dias fora, já que agora estava mais próximo e conseguia retornar para casa com mais frequência, que era justamente o motivo pelo qual nos mudamos.

Ele continuava me cobrando bastante em relação às questões domésticas, especialmente porque eu ainda não havia conseguido trabalho na cidade. Ele reclamava bastante disso, pois dizia que eu não o ajudava com a parte financeira por não trabalhar. Eu tinha acabado de chegar sozinha em uma cidade em que não conhecia ninguém, já tinha distribuído currículo em todas as escolas, mesmo assim era culpabilizada por não ter sido contratada.

No meio do ano, uma escola me ligou dizendo que precisaria de uma professora para substituir a professora de Língua Portuguesa, que iria sair para cumprir licença-maternidade. Eu prontamente aceitei e comecei a trabalhar, mesmo que por tempo determinado. Em junho, uma colega de trabalho disse que outra escola estava procurando um professor de Português, pois o atual iria mudar de cidade e ela tinha ficado sabendo que estavam gostando do meu trabalho, por isso me indicou.

Também comecei a trabalhar nessa outra escola e me dividia entre as duas, planejando, dando aulas, elaborando provas e atividades, corrigindo redações, auxiliando em eventos escolares. Era bem corrido e eu tinha bastantes coisas com que me ocupar, mas eu estava feliz com os novos trabalhos. Também estava conhecendo mais pessoas, fazendo novos amigos além do círculo limitado pelos conhecidos do meu marido. Ainda assim, eu continuava ouvindo que não fazia nada e que não contribuía o suficiente. Tínhamos uma diarista, mas ele queria que eu fizesse os serviços de casa também, além do trabalho, e que gostasse disso. Eu ganhava bem menos do que ele, provavelmente 1/6 do que ele ganhava, e mesmo assim pagava a diarista, meu celular, a *internet* de casa, meu plano de saúde, combustível, seguro do carro etc.

Nesse ano de 2018, não comemoramos nosso segundo ano de casamento. Sugeri que saíssemos para jantar, pelo menos, e P disse que não, pois não tínhamos o que comemorar.

A verdade é que eu sempre soube que P era infiel, desde a primeira semana de namoro, conforme relatei, mas com o tempo fui ignorando e era mais fácil fingir que não via, que não sabia. E simplesmente continuava a vida como se realmente nada de impróprio estivesse acontecendo. Não sei por que nunca me separei. Medo de ficar sozinha, talvez. Medo de não encontrar alguém que me quisesse. Medo de não conseguir me sustentar. Medo de não conseguir conhecer ninguém àquela altura. Sinceramente, não sei.

Em 2019, o clima entre nós foi piorando, ficando mais hostil e distante. Em abril, P simplesmente decidiu que não usaria mais a aliança de casamento e nada que eu dissesse o convenceu do contrário. Eu tinha muita vergonha do que as pessoas diriam ou pensariam quando percebessem que eu usava aliança, mas meu marido não. Penso que, provavelmente, ele estava se envolvendo com alguém de forma mais séria e não havia dito que era casado.

Era comum que ele saísse para caçar ou pescar e passasse a noite fora. Era comum também que exigisse que eu lavasse suas calças e botas sujas de barro, sangue ou peixe e reclamasse quando elas não estavam limpas o suficiente ou quando não estavam limpas quando ele desejava. Eu me lembro de colocar as calças de molho, esfregar à mão e depois colocar na máquina, mais de uma vez a mesma peça, mas nem sempre dava certo e ele reclamava. Em uma ocasião, ele jogou no chão todos os itens de um armário porque disse, gritando, que estava uma bagunça e que eu não arrumava nada. Chorando, em silêncio, eu me abaixei para recolher o que ele tinha jogado e arrumar de volta. Interessante recordar que todos os itens do armário eram dele, não havia nada meu. Depois de um tempo, ele disse que tinha exagerado e se desculpou, mas eu já havia limpo e guardado tudo.

Muitas vezes eu fingia estar trabalhando mais do que realmente precisava para não precisar fazer as coisas que ele queria. Eu entendia que, diante de toda a infidelidade e desrespeito dele comigo, não era justo que eu fosse a “esposa perfeita” e ainda fizesse tudo o que ele queria. Então simplesmente não fazia. Inúmeras vezes também fingia dormir muito cedo, antes de ele chegar, para não precisar ter relação sexual com ele. Tinha nojo. Não sabia com quem ele tinha estado antes, se tinha usado preservativo, tinha medo de pegar alguma doença. Também foram várias as

vezes em que eu tomei medicamentos que me dessem sono para dormir mais rápido.

Quando ele bebia durante o dia, no fim de semana, por exemplo, eu torcia para que ele dormisse logo. Se ele dormisse, eu não precisaria me obrigar a transar com ele bêbado, pois era difícil “fugir”. Ele era bem persistente e eu tinha medo de negar diretamente ou de confrontá-lo de alguma forma, pois as reações eram imprevisíveis. Também tinha medo de que ele saísse de casa bêbado e se acidentasse, então quando ele dormia, eu trancava todas as portas e janelas e escondia a chave de casa, a chave do carro e o controle do portão dentro da fronha do meu travesseiro.

Não foram poucas as vezes, também, que ele saiu à noite com o irmão ou com os amigos e voltou bêbado de madrugada. Passei muitas noites sentada em frente à janela, até 3 ou 4 horas da manhã, esperando que ele voltasse para casa. Lembro de pensar, nessas ocasiões, se eu tinha feito algo muito ruim em outras vidas e estava pagando nesta. Pedia para Deus me enviar um sinal me indicando se eu realmente precisava pagar por aquilo ou se estava vivendo aquela situação sem merecer. Se fosse a segunda opção, que ele me livrasse de alguma forma.

Eram comuns os fins de semana em que ele organizava pequenos churrascos em nossa casa e convidava alguns amigos. Quando isso acontecia, eu procurava não aparecer e ficava sozinha no quarto, pois se ficasse próxima, ele ficava me pedindo para servi-los e pegar itens o tempo todo. Não raro, um dos amigos sempre acabava exagerando na bebida e P me dizia para arrumar o quarto extra para que esse homem pudesse dormir em nossa casa em vez de ir embora. Mesmo contrariada, eu obedientemente arrumava a cama em questão. Antes de dormir, ele já me alertava para preparar o café da manhã no dia seguinte. Ele mesmo nunca tomava café da manhã, mas eu precisava organizar tudo para bem recepcionar o amigo que havia bebido demais e se hospedado de surpresa em nossa. Na manhã seguinte, preparava o café, comprava pão fresco, arrumava a mesa. Geralmente me agradeciam pelo café, mas não ficavam, pois não tinham hábito de tomar café da manhã e iam embora.

Pensando sobre isso, recordo-me de muitas vezes em que eu tentava “me fazer de difícil” ou “dar um gelo” nele desde o início do nosso relacionamento, mas não durava muito tempo, pois logo ele se irritava com a situação e não era do tipo que ficava se desculpando muito. Com ele, era sempre o contrário: ele dizia que eu era louca, exagerada e questionava se iria “continuar fazendo drama”. Aí, era ele quem parava de falar comigo. O famoso “tratamento de silêncio”. Se eu ficasse brava por muito tempo, ele “descontava” em mim, fazendo coisas que eu não gostava. Por

exemplo: se ele tivesse saído à noite com o irmão e voltado só de madrugada, geralmente sem me dar qualquer aviso, no dia seguinte, se ficasse brava com ele, ele saía de novo, não respondia minhas mensagens ou não atendia minhas ligações, só porque eu tinha “exagerado” com ele. Ele sempre dava um jeito de reverter a situação de modo que as atitudes dele se justificassem em razão das minhas. Parecia que eu sempre estava errada. Sempre foi assim.

Pouco antes do meio do ano, ele começou a mencionar divórcio. Acho que era o meu sinal, afinal. Dizia que não sabia até quando aguentaria, que eu não iria mudar. Mudar, para ele, seria, além de trabalhar (e eu trabalhava bastante, sempre fui muito dedicada à minha profissão), dedicar-me às tarefas da casa, o que eu detestava. Além disso, (mais) outras evidências da falta de cuidado e de parceria dele em relação a mim e ao nosso relacionamento também foram se manifestando.

Houve uma situação em que ele estava viajando (teoricamente, a trabalho) e avisaram no bairro que haviam assaltado uma casa. Descobri que era a casa ao lado da nossa, o que me assustou muito, pois eu passava muito tempo sozinha. Quando contei para ele, até pareceu-me preocupado; contudo, cerca de dois dias depois, voltou para casa e me comunicou que iria pescar no Pará por quatro dias. Nunca soube se era verdade, mas ele foi, deixando-me novamente sozinha, mesmo receosa em razão do assalto dias antes. Para ele, a solução, simples e objetiva, foi me deixar com uma espingarda carregada guardada no baú da cama. Disse que se eu escutasse algo, era para “meter bala na porta”. Eu nunca havia manuseado qualquer tipo de arma de fogo, então o medo de ter aquele objeto carregado comigo era muito grande, pois eu não sabia se poderia disparar de alguma forma ou não. Passei as quatro noites sem dormir, trancada no quarto, ouvindo todos os sons possíveis e praticamente sem me mexer na cama, pois receava um disparo acidental. Obviamente, ele não se importou e, novamente, era eu quem estava exagerando nas reações.

Ainda sobre essa falta de cuidado, havia alguns momentos em particular quando ele bebia que me assustavam. Apesar de não me ameaçar nem agredir diretamente nessas ocasiões, era nítido que ficava mais agressivo. Se estávamos no carro, ele corria de propósito, em avenidas urbanas mesmo, para me ver com medo, e eu não podia falar nada porque poderia ser pior, geralmente ele não considerava meu medo e acelerava ainda mais. Eu tinha medo de ele perder o controle e descontar em mim, por isso tentava não fazer nada que pudesse desagradá-lo de alguma maneira.

Nossa relação com o dinheiro também era um pouco estranha. Eu pagava algumas contas, mesmo ganhando bem menos. Ele pagava a maior parte, especialmente as contas mais altas (como aluguel ou alguma viagem) e extras. Ainda assim, eu nunca tive acesso à sua conta bancária, nunca soube quanto exatamente ele ganhava. O que eu sabia era que ele era registrado na empresa do pai com um salário de pouco mais de R\$ 1.000,00, completamente incompatível com nossos gastos, apenas para não precisar declarar Imposto de Renda. Ele pagava o financiamento de um terreno em Jaguapitã, que ele colocou no nome da mãe. Ele comprou uma caminhonete, que colocou no nome da empresa. Ele não tinha um salário alto declarado e não tinha bens no seu nome. Eu nunca percebi que era para se precaver e que eu estava completamente prejudicada. Além disso, ele tinha um cofre em casa e guardava dinheiro e um pouco de ouro. Ele escondia a chave desse cofre e nunca me disse onde.

No mês de agosto, conversamos mais seriamente a respeito do divórcio e sugeri terapia de casal. Ele me disse que tinha procurado uma psicóloga e que já tinha ido a uma sessão. Eu disse que queria ir também e ele contou que ela também havia sugerido que eu fosse na próxima. Na primeira sessão, a Dr.^a A. me conheceu e observou nosso contexto. Durante a consulta, lembro de P ter dito a nós duas que eu não iria mudar, que não poderia ser do jeito que ele queria que eu fosse e que ele entendia isso, que não era minha culpa, eu era assim. Quando eu perguntei se ele achava que também precisava mudar algo, ele disse que não. Para ele, suas atitudes, comportamentos e opiniões estavam absolutamente corretas, sendo que algumas coisas que ele fazia de “errado” na verdade eram por causa do meu jeito. Por exemplo: se ele me traía, era porque eu não queria transar com ele (sendo que eu não queria transar justamente porque ele me traía); se ele queria se divorciar, era porque eu era uma esposa ruim e não fazia os serviços da casa, como ele achava que eu deveria fazer. Enfim.

Na segunda sessão, fui sozinha e a Dr.^a A me disse que P não a tinha procurado como forma de buscar uma reconciliação entre nós, mas sim como apoio para que ela o ajudasse a fazer com que eu aceitasse a separação. Eu contei para ela muitas coisas que mencionei aqui, ela me conheceu um pouco melhor e me perguntou por que eu ainda estava casada com ele. Eu não soube responder. Ela pediu que eu listasse dez coisas que eu admirava nele. Eu consegui listar três.

Foi aí que minha ficha caiu e eu entendi que nunca deveria ter casado. Nós

nunca seríamos emocionalmente compatíveis ou teríamos um relacionamento saudável com mentalidades tão divergentes. Eu queria trabalhar, estudar, promover minha carreira, ser feliz na profissão e ter um companheiro que me admirasse, ficasse feliz com as minhas conquistas. Ele queria que eu ficasse em casa, fizesse os serviços domésticos (e gostasse disso), fosse às festas com ele, bebesse com ele, tivesse filhos (e cuidasse). Não tinha como. Essa compreensão tirou o mundo das minhas costas. Não foi um processo simples, afinal eram 13 anos de relacionamento que eu estava deixando e eu não sabia viver de outra forma, eu não conhecia ninguém, eu não conseguia me sustentar.

Apesar disso, o divórcio em si correu de forma tranquila. Com a intenção de facilitar o processo e de simplificar futuros vínculos, fizemos uma partilha injusta, de forma consensual, em que fiquei com meu carro e com os móveis de casa, enquanto ele ficou com sua caminhonete e uns poucos objetos. No entanto, ele tinha todo o lucro do trabalho e bens que eu não exigi, além de muito mais condições de adquirir as coisas do que eu. Juridicamente, eu tinha muito mais direitos do que realmente exerci.

De qualquer forma, o último dia em que estive com ele foi 7 de setembro de 2019, um sábado. Para mim, o Dia da Independência mais significativo da minha vida, comemorado até hoje. No dia 8, um domingo de manhã, meus pais chegariam para me ajudar com a mudança e ele foi embora. Foi muito difícil para meus pais entenderem e aceitarem aquela situação. Não fazia sentido, pois nunca demonstramos problemas e, de repente, estávamos nos divorciando. Depois de um tempo, mais uma vez encaixotei minhas coisas e me mudei para um apartamento.

A primeira vez que dormi no apartamento novo que havia alugado, ele ainda não tinha pia da cozinha, ar-condicionado, cortinas, guarda-roupa, quase nada. Todos os meus itens estavam em caixas. Apesar do “desconforto”, foi a primeira vez que senti alívio em muitos anos. Foi a primeira vez que me senti livre. Eu nunca vou esquecer aquela sensação.

Durante o processo de divórcio, P havia dito que “não era moleque” e jamais me deixaria desamparada, que me ajudaria se eu precisasse. O que nunca aconteceu além do previamente acordado, obviamente. Também decidimos, consensualmente, sobre a guarda das duas gatas, tudo documentado na ação de divórcio: eu teria guarda unilateral, ele teria o direito de visitá-las uma vez por semana e todas as despesas delas seriam divididas igualmente.

Conforme nosso acordo, ele pagou meu aluguel durante um ano, período que eu solicitei para me estabelecer, considerando que eu não tinha exigido que fizéssemos partilha (que arrependimento!). Atualmente, ele cumpre o acordo judicial de dividir as despesas das gatas, ainda que contrariado e constantemente reclamando.

O que relatei aqui ainda é pouco perto de todos os acontecimentos que vivenciei, porém foi o que veio à memória com mais facilidade e com mais detalhes. Certamente, 13 anos de um relacionamento tumultuado não caberiam em cerca de 20 páginas de relato, mas acredito ter sido suficiente para dar uma ideia geral de que nem sempre o relacionamento abusivo é composto por atos que consideramos graves ou criminosos. Não é necessário ter o corpo marcado por hematomas para sofrer violências. Ainda que seja menos grave do que inúmeros casos dos quais temos conhecimento, hoje eu posso afirmar que também sofri violência doméstica em um relacionamento abusivo.

5.2.1 Dessubjetivação como caminho para a libertação

O relato acima constitui um testemunho profundamente significativo sobre as formas contemporâneas de sujeição feminina e sobre seus modos de resistência possíveis. A experiência narrada foi marcada por anos de controle, manipulação e violência simbólica, oferecendo uma nítida ilustração para a análise das relações de poder, dos regimes de verdade e do processo de dessubjetivação abordados por Foucault.

Para ele, esses conceitos se articulam de modo a compreender como os sujeitos são produzidos social e historicamente por meio de práticas discursivas que os constituem e os norteiam. Nesse sentido, a autoetnografia em questão não se limita ao relato de um caso individual, mas se estabelece em uma rede que revela as formas como o poder cisheteropatriarcal produz e normaliza corpos e condutas. Desse modo, temos uma trajetória – do início do namoro na adolescência até o rompimento conjugal na vida adulta – que representa o processo de dessubjetivação proposto por Foucault, uma vez que há a resignificação de um poder que antes oprimia para uma relação outra que produz uma forma outra de relação consigo mesma e com o(s) outro(s).

Foucault(1979) entende que cada sociedade tem seu regime de verdade, com discursos próprios que define como verdadeiros. Tais regimes não implicam

necessariamente uma coerção física, apesar de ela existir em inúmeras situações, mas são marcados por mecanismos sutis de legitimação e repetição que atravessam as instituições, a linguagem e as práticas sociais. O relato expõe que o regime de verdade que organiza a experiência autoetnográfica é o regime cisheteropatriarcal, pautado em discursos que definem o papel da mulher a partir da obediência, da fidelidade e do sacrifício afetivo.

O relato evidencia que, desde o início do relacionamento, o homem é quem detém o poder e impõe verdades que o naturalizam na relação: ele tem legitimidade para decidir, questionar, acusar, punir e perdoar. A mulher, por sua vez, é atravessada por um assujeitamento que a coloca em um papel discursivo típico desse tipo de relacionamento, ou seja, culpada, louca, dramática e difícil. Tais características lhe são atribuídas de forma a neutralizar sua capacidade de resistência.

A história é o que acontece, a sequência dos fatos, das mudanças, das revoluções, das acumulações que tecem o devir das sociedades. Mas é também o relato que se faz de tudo isso. [...] As mulheres ficaram muito tempo fora desse relato, como se, destinadas à obscuridade de uma inenarrável reprodução, estivessem fora do tempo, ou pelo menos, fora do acontecimento. Confinadas no silêncio de um mar abissal. (Perrot, 2019, p. 16)

Essa dinâmica exemplifica o que Foucault (1980) entende por microfísica do poder, mostrando que o poder circula em todos os pontos do corpo social, moldando condutas e subjetividades em um determinado “espaçotempo” sócio-histórico.

Em uma análise mais direta do discurso do homem agressor no contexto conjugal, observamos uma apropriação perversa e invertida da parresia proposta por Foucault. Identificamos que o agressor, frequentemente, se apresenta como aquele que “diz a verdade”, que “fala sem filtros”, que “é honesto demais” ou que “apenas expressa o que sente”, mobilizando um discurso de suposta franqueza que legitima práticas de violência simbólica, psicológica e moral. Trata-se, portanto, de uma parresia que não opera como resistência ao poder, mas como tecnologia discursiva de sua reprodução.

No relato apresentado, essa lógica torna-se evidente quando o agressor reivindica para si o lugar daquele que “não mente”, que “não dissimula” e que “fala o que precisa ser dito”, mesmo quando suas palavras produzem humilhação, silenciamento e medo. O discurso agressivo é, assim, reconfigurado como virtude

moral: a violência verbal aparece como autenticidade, e o abuso simbólico, como sinceridade necessária.

Do ponto de vista foucaultiano, compreendemos essa estratégia como uma prática, a prática da parresia, isto é, o dizer-verdade corajoso, que pressupõe risco para quem fala, pois coloca o sujeito em posição de vulnerabilidade diante do poder (Foucault, 2011). No discurso do masculino, porém, ocorre o movimento inverso: o risco é deslocado para a mulher. É ela quem sofre as consequências do suposto “dizer verdadeiro” masculino, enquanto o agressor se protege sob a legitimidade moral da franqueza. Essa dinâmica manifesta-se de forma recorrente na autoetnografia, quando o agressor justifica ofensas, controle e desqualificação emocional. Nesse movimento, o discurso violento ancora-se em uma suposta missão ética: o agressor constrói-se como aquele que enxerga a realidade como ela é e que, por isso, teria o direito (ou até mesmo o dever) de impor essa verdade à mulher.

Entendemos, assim, que a parresia, nesse contexto, deixa de ser prática de dessubjetivação e se converte em dispositivo de subjetivação disciplinar. Diferentemente da parresia foucaultiana, que escandaliza as normas ao expor sua arbitrariedade, o agressor reafirma essas normas ao apresentá-las como verdades naturais e inquestionáveis — normas de gênero, de conjugalidade, de moralidade e de hierarquia afetiva. A mulher, por sua vez, é interpelada a reconhecer-se como insuficiente, errada ou excessiva, internalizando a violência como falha pessoal. Para Foucault (2012, p. 97), “Há, portanto, um regime de verdade muito específico, [...] em que o poder da verdade se organiza de tal forma que a coação é assegurada pela própria verdade”.

No contexto matrimonial analisado, identificamos que o discurso parresiástico do agressor governa os afetos ao redefinir a violência como expressão de cuidado, maturidade ou amor exigente. Tal ação dialoga diretamente com o conceito foucaultiano de governamentalidade, ou seja, a condução das condutas por meio de técnicas sutis de poder que não dependem da força explícita para se efetivarem (Foucault, 2008). O homem agressor não apenas controla comportamentos, mas molda percepções, sentimentos e limites do que é tolerável.

A autoetnografia evidencia que essa forma de parresia discursiva produz efeitos profundos nos processos de subjetivação feminina, como a culpa persistente, a autovigilância, o silenciamento e a dificuldade de nomear a violência. A mulher passa a duvidar de sua própria percepção, uma vez que o marido se apresenta como aquele

que detém a verdade sobre a relação, sobre ela mesma e sobre o que seria “normal” ou “aceitável”. Nesse sentido, compreendemos que a parresia do agressor se constitui como um discurso ancorado em privilégios de gênero, classe e posição social, operando como mecanismo de legitimação da violência sob a aparência de autenticidade moral.

Ao contrastarmos essa prática com a parresia foucaultiana, torna-se evidente uma inversão fundamental: enquanto a parresia, em Foucault, visa a desestabilizar os regimes de verdade e abrir espaço para outras formas de vida, o discurso parresiástico do agressor fecha possibilidades, silencia resistências e reforça a normatividade conjugal cisheteropatriarcal. A verdade, nesse caso, não liberta; ela aprisiona.

Desse modo, a resistência, no contexto estudado, reside na mulher que rompe com o pacto de silêncio, passa a nomear a violência e reinscreve sua experiência em outro regime de verdade. É nesse gesto, analisado na autoetnografia como processo de dessubjetivação, que se aproxima da verdadeira parresia foucaultiana: aquele que, ao dizer a verdade sobre o amor, o casamento e a violência, arrisca a perda da respeitabilidade, da estabilidade e das certezas normativas, mas afirma a vida como valor ético fundamental.

No relato, a culpa emerge de forma reiterada como operador central da relação. Desde o início do namoro, observa-se um movimento recorrente de inversão da responsabilidade, no qual condutas do parceiro — mentiras, infidelidades, agressões verbais e físicas — são reinterpretadas como consequência de supostas falhas da narradora. Esse mecanismo aparece de forma explícita quando ela se pergunta: “por que eu permaneci? Qual era o discurso dele que me convencia a voltar? O que ele dizia, e como dizia, que tinha o poder de sustentar esse controle sobre mim a ponto de me levar a acreditar que os términos eram culpa minha?”.

Zanello (2025) argumenta que homens e mulheres são socializados emocionalmente de maneira distinta, produzindo subjetividades assimétricas. Para ela, às mulheres é permitido (e exigido) sentir e expressar emoções como culpa, tristeza, medo, cuidado e empatia. Aos homens, por sua vez, são incentivadas emoções associadas à raiva, ao controle, à racionalidade e à autonomia. Com isso, determinadas emoções são valorizadas ou desqualificadas conforme o gênero de quem as expressa, de modo que essa distribuição desigual das emoções não é neutra, sustentando hierarquias de poder e desigualdades de gênero.

No mesmo viés, Zanello (2025) explica que a culpa é uma emoção estruturante

da subjetividade feminina, uma vez que funciona como tecnologia de poder, opera como mecanismo de autovigilância e de autocontrole, além de responsabilizar a mulher pelo bem-estar emocional do outro, pela manutenção dos vínculos e pelo fracasso das relações. Reforça, inclusive, que a culpa costuma estar associada a questões como maternidade, conjugalidade, sexualidade e cuidado emocional, sendo não apenas um sentimento individual, mas um efeito socialmente produzido que sustenta relações desiguais.

Os trechos supramencionados confirmam a análise foucaultiana de que o poder atua não apenas sobre os corpos, mas sobre os modos de interpretação da experiência. Ao aceitar reiteradamente a narrativa de que os conflitos eram resultado de seu comportamento — de sua roupa, de suas reações emocionais, de sua recusa sexual ou de sua suposta “loucura” — a narradora passa a se reconhecer como sujeito culpado, internalizando um regime de verdade que legitima a dominação.

Foucault (1988), ao analisar a confissão como dispositivo central da sexualidade ocidental, mostra como os sujeitos são incitados a falar de si, a se explicar e a se justificar permanentemente. No relato, essa lógica se manifesta na exigência constante de explicações e na desqualificação sistemática da palavra da narradora. Em diversas passagens, ela relata ser acusada de exagero ou irracionalidade: “Costumava dizer que eu estava exagerando, fazendo escândalo à toa, que era louca”. A repetição desse discurso produz um efeito típico dos regimes de verdade: a deslegitimação do saber de si, elemento fundamental da dessubjetivação.

Esse discurso assujeitado é internalizado de tal forma pela mulher que, inconscientemente, ela passa a vigiar, policiar e controlar seus próprios comportamentos e pensamentos, manifestando os efeitos do poder disciplinar em gestos de autocoerção. Tal conduta exemplifica a ideia de Foucault (1987) de que o controle não depende de uma autoridade visível, mas da introjeção das normas que fazem o sujeito agir sobre si mesmo. Nas relações afetivas, como é a do caso analisado, o homem exerce esse controle tanto de forma explícita (violência física e verbal) quanto de maneiras mais sutis (silêncio, indiferença, chantagem emocional). Com isso, a vigilância da mulher se traduz em autocensura, medo e culpa — dispositivos de sujeição que impedem a mulher de reconhecer-se como sujeito autônomo e levam-na a perpetuar as verdades impostas pelo sistema cisheteropatriarcal.

A relação aqui discutida ilustra o poder pastoral trabalhado por Foucault (2008):

é um tipo de dominação que aparenta cuidado na medida em que o homem alterna gestos de afeto e de hostilidade de modo a criar uma relação de dependência emocional cujo vínculo é sustentado pelo medo da perda e pelo desejo de aprovação. Ao agir de forma a impor comprovações do amor ou aparentar preocupação, o homem gera como resultado uma subjetividade feminina governada pela culpa e pela necessidade de agradar, impedindo o rompimento com a estrutura de poder.

A leitura do relato à luz de Foucault nos permite compreender que a permanência prolongada em uma relação abusiva não pode ser explicada apenas por fatores individuais ou psicológicos, mas deve ser situada no interior de regimes de verdade e relações de poder que produzem subjetividades específicas. Conforme Foucault (2014; 1988), o poder não atua apenas pela coerção direta, mas sobretudo pela produção de discursos que se apresentam como verdades legítimas, organizando modos de sentir, pensar e agir.

Desde o início do relacionamento, observa-se a atuação de um regime de verdade que associa o valor da mulher à sua conduta sexual e afetiva. Quando o parceiro a desqualifica moralmente ao terminar o relacionamento em 2006, após boatos e acusações infundadas, afirmando que ela “era muito fácil” pelo fato de a relação sexual ter ocorrido poucos meses após o início do namoro (*“uma delas foi que era muito fácil, pois tinha transado com ele poucos meses depois do início do namoro”*), opera-se um discurso moralizante que produz culpa e vergonha. Esse tipo de enunciação não apenas julga um comportamento específico, mas constrói uma verdade sobre o sujeito feminino: a mulher passa a ser definida como “errada”, “exagerada” “promíscua” ou “culpada” e até mesmo “pecadora”, ainda que não tenha cometido qualquer infração concreta.

Esse poder que atua por meio da produção de verdades e pela condução de determinadas condutas novamente retrata o poder pastoral proposto por Foucault, levando a um constante exame e correção dos comportamentos considerados inadequados. No caso em questão, P assume o papel de sujeito detentor desse poder pastoral, uma vez que se coloca em posição de quem avalia, julga e define do valor da então namorada a partir de suas concepções sobre a conduta sexual dela. Com o término do relacionamento com base nessa percepção, ele a coloca sob um regime de verdade moral que a direciona para seu próprio parâmetro de normalidade e de culpabilização. A eficácia desse controle se mostra na frequente revisitação da mulher em suas escolhas e comportamentos, aumentando a vigilância de si mesma para que

não mais reproduza qualquer tipo de “falha moral” que possa ser passível de julgamentos negativos por parte do parceiro.

Interessante ressaltar, inclusive, que o poder pastoral exemplificado nessa análise reforça o desequilíbrio dos gêneros: enquanto a mulher é requisitada se justificar e modificar seus comportamentos, a conduta do homem sequer é problematizada, sustentando a hierarquia de gênero que normaliza certas práticas de controle e de dominação não só no caso em questão, mas na sociedade ao longo dos anos.

Trata-se de um mecanismo clássico de subjetivação moral no qual o sujeito internaliza a norma e passa a vigiar a si mesmo. A sexualidade aparece desde cedo como um campo privilegiado de controle e produção de culpa, incidindo quase exclusivamente sobre o corpo feminino. Enquanto a sexualidade masculina é naturalizada e invisibilizada, a feminina é moralizada, vigiada e transformada em índice de valor moral. Foucault (1988) aponta que a sexualidade feminina foi historicamente construída como objeto de escrutínio, exigindo constante explicação, contenção e justificativa — exatamente o que se observa na experiência narrada.

Essa lógica se repete ao longo do relacionamento, especialmente quando o parceiro nega sistematicamente suas próprias condutas e atribui à narradora a responsabilidade pelos conflitos. Ao afirmar que ela estava “louca”, “exagerando” ou “fazendo drama”, ele produz um discurso que desqualifica sua percepção da realidade. Foucault (2014) aponta que o poder opera, muitas vezes, pela produção de saberes que classificam, hierarquizam e patologizam. Nesse caso, o discurso da loucura funciona como mecanismo de poder: ao desacreditar a fala da narradora, o parceiro estabelece um regime de verdade no qual apenas sua versão dos fatos é legítima.

Esse processo é intensificado pela repetição. Ao longo dos anos, as traições, mentiras e acusações infundadas tornam-se recorrentes, ao mesmo tempo em que são constantemente minimizadas ou negadas. A narradora relata que passou a ter receio de onde ia, com quem ia e do que fazia, com medo de que qualquer atitude fosse interpretada como errada: “O que me marcou de tudo isso foi que eu comecei a ter receio de onde ia, com quem ia e do que fazia, pois tinha medo de que pudesse dar a entender que eu estava fazendo algo errado”. Aqui, reiteramos um dos efeitos centrais da subjetivação disciplinar descrita por Foucault (2014): o sujeito passa a se autopolicar, ajustando suas condutas não por imposição externa direta, mas pela

internalização da norma e do medo da sanção simbólica (término, humilhação, silêncio, retaliação). Nesse sentido, a culpa também opera como mecanismo de autogoverno. O poder já não precisa ser exercido diretamente pelo parceiro; ele se desloca para o interior do sujeito, que passa a regular sua própria conduta, gerando a eficácia máxima do poder, isto é, quando ele é incorporado como norma interna.

O casamento aprofunda esse processo com as cobranças relacionadas às tarefas domésticas, ao cuidado da casa e à expectativa de maternidade, que revelam a atuação de um dispositivo conjugal que articula gênero, sexualidade e trabalho. Ao exigir que a narradora “mantivesse a casa impecável” e ao desqualificar seu trabalho profissional, o parceiro reinscreve um regime de verdade segundo o qual o lugar legítimo da mulher é o espaço doméstico. Como aponta Foucault (1988), a sexualidade e a conjugalidade são campos privilegiados de produção de subjetividades normativas, especialmente femininas, organizadas em torno da renúncia de si e do cuidado do outro.

Nesse momento, a culpa também passa a articular-se com as expectativas de gênero associadas ao ideal da “boa esposa”. A narradora relata cobranças constantes relacionadas ao trabalho doméstico e à sexualidade conjugal, mesmo quando já se sentia profundamente violentada: “Eu continuava ouvindo que não fazia nada e que não contribuía o suficiente”; “Se ele me traía, era porque eu não queria transar com ele”. Essas afirmações revelam um regime de verdade no qual a mulher é responsabilizada tanto pela manutenção do lar quanto pela satisfação sexual do marido, naturalizando a desigualdade e convertendo a violência em efeito de uma suposta falha feminina.

Do ponto de vista foucaultiano, esse movimento configura um processo de subjetivação disciplinar, no qual a narradora é constituída como sujeito deficitário, sempre em falta, sempre devendo corrigir-se. A culpa, nesse sentido, não é apenas um sentimento, mas uma forma de sujeição, pois impede a ruptura ao produzir a sensação de que qualquer resistência seria injusta, exagerada ou moralmente condenável.

Com o avanço do relacionamento, a sexualidade deixa de ser apenas um marcador moral e passa a se constituir como obrigação conjugal, mesmo quando atravessada por medo, repulsa e violência. A narradora descreve episódios em que o parceiro exigia relações sexuais mesmo em contextos de conflito ou sofrimento: “nesse período, já nos relacionávamos sexualmente e, nesse dia, ele fez questão de

que transássemos”. A escolha da expressão “fez questão” é reveladora, pois indica que o ato sexual não se dá no registro do desejo compartilhado, mas da imposição velada, sustentada pela assimetria de poder. Esse tipo de prática valida como o poder atua sobre os corpos, produzindo sujeitos que se reconhecem como disponíveis, mesmo contra seus próprios afetos. O corpo feminino é interpelado como corpo idealizado — ao parceiro, ao casamento, à norma conjugal — e não como espaço legítimo de autonomia. A narradora explicita esse deslocamento ao relatar que, já no casamento, passou a evitar relações sexuais por medo de contaminação, nojo e insegurança: “Eu fingia dormir muito cedo [...] para não precisar transar com ele. Tinha nojo. Não sabia com quem ele tinha estado antes”.

Aqui, a sexualidade aparece como campo de dessubjetivação, pois o corpo deixa de ser vivido como próprio. A recusa não é possível de forma direta, e o silêncio, o fingimento e o uso de medicamentos surgem como estratégias de sobrevivência. Foucault (1979) nos permite compreender essas práticas não como escolhas individuais isoladas, mas como respostas produzidas dentro de uma relação de poder em que a resistência precisa se dar de modo indireto, fragmentado e, muitas vezes, invisível.

A articulação entre sexualidade e culpa reaparece de forma explícita quando o parceiro justifica suas infidelidades como consequência da recusa sexual da narradora: “se ele me traía, era porque eu não queria transar com ele”. Esse enunciado sintetiza um regime de verdade profundamente gentrificado, no qual a mulher é responsabilizada não apenas pela fidelidade masculina, mas também pela regulação do desejo do outro. Tal lógica encontra ressonância no que Foucault (1988) descreve como a medicalização e moralização da sexualidade feminina, historicamente concebida como passível de correção, normalização e disciplina.

Além disso, o relato revela que a sexualidade se articula diretamente à produção do medo, especialmente em contextos de consumo de álcool. A narradora relata que, quando o parceiro bebia, sentia-se coagida a não negar relações sexuais por temor das reações (“ele era bem persistente e eu tinha medo de negar diretamente ou de confrontá-lo”). O consentimento, nesse cenário, é profundamente comprometido, revelando como o poder opera não apenas pela violência explícita, mas pela criação de condições em que a recusa se torna arriscada. Foucault não analisa a sexualidade a partir da categoria do consentimento, mas sua abordagem permite compreender como determinadas práticas tornam o consentimento

estruturalmente frágil, ao serem atravessadas por medo, dependência e assimetria. O corpo feminino, nesse contexto, é governado por normas que associam conjugalidade à disponibilidade sexual, apagando a legitimidade do desejo próprio.

A violência simbólica e física, embora mais sutil, aparece como elemento estruturante dessa relação de poder. Episódios como a cotovelada no peito durante a condução alcoolizada do veículo, a intimidação com faca durante o episódio da janela do apartamento ou a exposição deliberada da narradora a situações de risco (discussões armadas no trânsito e abandono após assalto próximo à residência) revelam que o poder, quando tensionado, pode assumir formas explícitas de coerção. Ainda assim, tais episódios não são suficientes para romperem imediatamente a relação, pois o regime de verdade já havia produzido uma subjetividade marcada pela culpa, pela minimização da própria dor e pela responsabilização de si.

Conforme já mencionado, Foucault compreende que o poder não se exerce prioritariamente pela força ou pela proibição direta, mas pela produção de regimes de verdade que organizam o que pode ser dito, pensado e vivido como legítimo em determinado contexto histórico (Foucault, 2014; 1988). No âmbito das relações conjugais, esses regimes operam de modo capilar, cotidiano e afetivo, produzindo sujeitos que interiorizam normas e passam a se governar a partir delas. Um dos efeitos centrais desse funcionamento é a produção da culpa, entendida aqui não como sentimento individual isolado, mas como tecnologia de poder que sustenta processos de subjetivação marcados pela autovigilância, pela responsabilização unilateral e pela normalização da violência simbólica.

Apesar de haver a manutenção desse controle no relacionamento, percebemos que essa forma de dominação não elimina a possibilidade de resistência. Ao contrário, a mulher, a partir do que foi relatado, ilustra formas silenciosas de resistir: evitar confrontos, fingir dormir, tomar medicamentos para induzir o sono, esconder chaves para impedir que o parceiro saísse alcoolizado, postergar tarefas domésticas, recusar relação sexual, omitir sentimentos. Essas microrresistências foram a preparação para uma ruptura definitiva. Ainda que aparentemente passivas, na verdade acabaram por minar o dispositivo de poder, abrindo brechas para infiltrar a possibilidade da liberdade.

Esses comportamentos evidenciam o que Foucault (2008; 2010) denomina governo de si sob coerção: o sujeito reorganiza toda a sua vida cotidiana para administrar o risco, o medo e a violência, ao mesmo tempo em que mantém a

aparência de normalidade do vínculo conjugal. Trata-se de uma subjetivação profundamente marcada pelo controle dos afetos e pela negação das próprias necessidades. Para Foucault, o processo de dessubjetivação possibilita ao sujeito reconhecer-se como produto de relações de poder e buscar transformar-se, desfazendo-se das formas de sujeição que o constituíram e passando a elaborar novas formas de existência.

No caso do relato autoetnográfico, entendemos que a dessubjetivação ocorreu em dois níveis: no primeiro – existencial –, há o rompimento do vínculo conjugal, ainda que na constância do casamento, ao eliminar, gradativamente, a identidade de esposa obediente, submissa e culpada. Já no segundo – discursivo –, há a transformação de sujeito que sofre as consequências de uma relação de poder para um sujeito que retoma esse poder e o utiliza para reinscrever-se como sujeito de enunciação, pois a escrita e a publicação das memórias funcionam como ato de resistência, transformando o trauma em conhecimento e o sofrimento em reflexão crítica e aprendizado.

Ao resistir, verificamos a reconstrução da mulher em uma categoria outra, em uma prática libertária. Apesar de não se libertar de todo o poder, pois ainda existem inúmeras relações em que ele se manifesta, foi nítida a reconfiguração de sua relação com esse poder em específico. Nesse sentido, seu processo de dessubjetivação não significou um apagamento de si, mas um cuidado de si, em um movimento de recriação de formas outras de subjetivação. A mulher assevera, portanto, a transferência de um regime de sujeição para um regime de libertação. Tal processo é simbolizado após o divórcio, quando a autora conta que foi a primeira vez que se sentiu aliviada.

O processo de dessubjetivação começa a se esboçar quando a narradora reconhece que não deseja ter filhos com o parceiro e que não o vê como alguém capaz de exercer a paternidade de forma responsável. Esse reconhecimento marca uma ruptura importante com o dispositivo da sexualidade conjugal, que associa casamento, sexo e reprodução como percurso natural e inevitável. Ao recusar esse roteiro, ainda que inicialmente de forma silenciosa e culpabilizada, a narradora produz uma fissura no regime de verdade que sustentava a relação.

Contribuindo significativamente com o processo de dessubjetivação, a experiência terapêutica funciona como espaço de deslocamento discursivo, no qual a narradora é convidada a nomear, comparar e avaliar o relacionamento a partir de

outros critérios. O momento em que ela percebe que consegue listar apenas três qualidades que admira no parceiro é emblemático: rompe, ainda que parcialmente, a narrativa que sustentava a legitimidade daquela relação. Conforme Foucault (1995), a dessubjetivação não consiste na eliminação do sujeito, mas na recusa das formas de sujeição que o constituem.

Foucault (2004) entende o cuidado de si como uma prática de (auto)vigilância, (auto)conhecimento e construção de uma ética da existência. É nesse sentido que figura da mulher, a partir do relato, ressignifica seu sofrimento como objeto passivo do discurso e do poder masculino para sujeito ativo que constrói outras relações e outras verdades. Verificamos, assim, que a libertação em Foucault não ocorreu como um ato de vingança ou de negação do passado, mas como uma reinterpretação crítica das práticas de poder que a formaram. O ato de narrar, além de terapêutico, pois permite a reorganização e ressignificação dos momentos de sofrimento, também é um ato político, uma vez que transforma uma experiência individual em uma rede de significações coletivas, expondo o funcionamento do poder patriarcal como regime de verdade em um contexto amplo, social e coletivo. Esse processo de dessubjetivação é, na realidade, um exercício de ressubjetivação, em que o sujeito mulher ressignifica suas vivências ao substituir a obediência pela autonomia, a vergonha pela consciência e o medo pela lucidez.

O divórcio, nesse sentido, representa menos o fim de um relacionamento e mais a ruptura com um regime de verdade que organizava toda a existência da narradora. A descrição da primeira noite no apartamento vazio, marcada pelo sentimento de alívio e liberdade, simboliza esse deslocamento ético: ao sair da relação, ela inaugura uma nova forma de relação consigo mesma, não mais estruturada pelo medo, pela culpa e pela vigilância constante. Trata-se de um movimento de reinvenção subjetiva, que confirma a tese foucaultiana de que, embora o poder produza sujeitos, ele nunca os captura completamente.

Assim, o relato mostra que a permanência em uma relação abusiva não decorre de fraqueza individual, mas da eficácia de dispositivos de poder que produzem verdades sobre o amor, o gênero e a conjugalidade. Ao mesmo tempo, demonstra que a dessubjetivação é possível quando esses dispositivos são problematizados, nomeados e deslocados, abrindo espaço para outras formas de existência. Com isso, o rompimento da relação pode ser compreendido não apenas como evento biográfico, mas como um processo de dessubjetivação, no qual a narradora se descola da

identidade culpabilizada que lhe foi atribuída. A data simbólica do divórcio — “Para mim, o Dia da Independência mais significativo da minha vida” — sintetiza esse deslocamento: trata-se da recusa de um regime de verdade que sustentava a dominação e da abertura para formas de existência outras e de relação consigo mesma.

Diante do exposto, ainda é válido compreender a escrita de si não apenas como método narrativo, mas como prática ética e política de subjetivação. Em seus cursos finais, Foucault (2010; 2011) enfatiza que a *parresia* constitui uma forma radical de *parrhesía*, na qual o sujeito assume o risco de dizer a verdade ao mesmo tempo em que compromete sua própria existência com aquilo que enuncia. A verdade, nesse sentido, não se limita ao conteúdo do discurso, mas se inscreve no modo de vida do sujeito, fazendo da própria experiência um campo de resistência.

Essa concepção dialoga diretamente com a autoetnografia, especialmente quando adotada como prática crítica feminista. Ao escrever a própria experiência, o sujeito autoetnográfico não apenas relata vivências individuais, mas expõe os regimes de verdade que atravessam sua constituição subjetiva, tornando visíveis os dispositivos sociais, morais e afetivos que governam sua existência.

Segundo a teórica [Watson], esses recursos discursivos resultam em um tipo de escrita construída a partir de uma “subjetividade dialógica” que, enfatizando a presença do Outro na escrita do Eu, acaba por incluir no discurso autobiográfico, através da memória e das condições históricas em que seu o processo de subjetivação, as vozes de outros *se/ves*. A auto-referência fragmentária e dialógica permite que outras vozes culturais perpassem sua escrita. (Versiani, 2005, p. 60)

Tal gesto aproxima-se da *parresia* foucaultiana na medida em que transforma a própria vida em lugar de enunciação da verdade, recusando a separação entre teoria e experiência, entre discurso e corpo.

Nesse enquadramento, a autoetnografia pode ser compreendida como uma tecnologia de si que opera simultaneamente como exercício de reflexão crítica e como prática de dessubjetivação. Ao revisitar a própria história, o sujeito não reafirma uma identidade fixa ou essencial, mas problematiza os processos pelos quais foi constituído, interrogando as normas que moldaram seus afetos, escolhas e silêncios. Tal movimento se aproxima da ética cínica/*parresiástica* descrita por Foucault, na qual a crítica não se faz a partir de um lugar exterior ou neutro, mas a partir da própria

implicação do sujeito nas relações de poder que denuncia. A escrita autoetnográfica, nesse sentido, assume um caráter parresiástico ao expor experiências que desafiam os ideais de normalidade, harmonia e sucesso — especialmente no âmbito das relações afetivas e conjugais —, rompendo com pactos de silêncio que sustentam a violência simbólica e psicológica.

No contexto desta pesquisa, a autoetnografia opera como um gesto parresiástico no sentido foucaultiano ao tensionar discursos naturalizados sobre amor, casamento e gênero, revelando como esses discursos atravessam o corpo e a subjetividade feminina. Ao narrar a experiência vivida sob o dispositivo amoroso e conjugal, a escrita de si não busca vitimização nem confissão, mas exposição crítica dos mecanismos que tornam a violência inteligível, justificável e, muitas vezes, invisível. Trata-se de um dizer verdadeiro que implica risco (de julgamento moral, de deslegitimação acadêmica ou de desestabilização identitária etc.), mas que, justamente por isso, assume uma dimensão ética e política.

Assim como o parresiasta fazia de sua vida uma crítica viva às convenções sociais, a autoetnografia feminista, ancorada em Foucault, faz da experiência pessoal um instrumento de análise e resistência. Ao escrever-se, o sujeito não apenas se narra, mas se reinscreve criticamente nos regimes de verdade, abrindo espaço para outras formas de subjetivação. A escrita torna-se, portanto, não um espelho da interioridade, mas uma prática de liberdade, capaz de deslocar sentidos, desnaturalizar afetos e produzir fissuras nos dispositivos que sustentam a dominação cisheteropatriarcal. Dessa forma, trata-se de uma prática que não visa à reconciliação com as normas, mas à sua problematização, fazendo da verdade não um princípio abstrato, mas uma experiência vivida, dita e sustentada, mesmo quando essa verdade é incômoda, desestabilizadora ou socialmente indesejável.

Foucault (1979; 1996) demonstra que todo conhecimento é produzido no interior de relações de poder e que o sujeito do saber nunca ocupa uma posição exterior ao objeto que analisa. Nesse sentido, a autoetnografia representa uma radicalização da consciência epistemológica ao tornar explícitas as condições de produção do discurso científico, incluindo os atravessamentos afetivos, históricos e políticos do pesquisador.

No campo dos estudos feministas, essa perspectiva encontra amplo respaldo em autoras como bell hooks, Judith Butler e Valeska Zanello. Elas demonstram que a experiência vivida, especialmente a experiência feminina, historicamente silenciada

ou deslegitimada, constitui um campo privilegiado de produção de conhecimento crítico. A exclusão dessas experiências do estatuto de saber científico não é neutra, mas resultado de epistemologias que privilegiam vozes masculinas, brancas e desvinculadas do corpo. Nesse sentido, a autoetnografia feminista questiona seus critérios excludentes, ampliando a análise do que pode ser legitimamente conhecido.

Além disso, é fundamental destacar que esta pesquisa não pretende universalizar a experiência narrada. O objetivo não é afirmar que toda relação conjugal reproduz os mesmos padrões de violência, mas demonstrar como determinados discursos se repetem, se estabilizam e se tornam socialmente inteligíveis, atravessando experiências singulares de forma estrutural, reforçando sua capacidade de tornar visíveis essas regularidades discursivas a partir da experiência situada. Ao tornar visíveis os regimes discursivos que governam o amor, o gênero e a conjugalidade, a escrita de si contribui para ampliar o campo de inteligibilidade da violência doméstica.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: RESISTÊNCIAS E LIMITES DA NORMATIVIDADE CONJUGAL

Esta dissertação teve como objetivo central analisar de que modo os discursos produzidos por agressores em contextos conjugais tradicionais, especialmente nas classes média e alta, sustentam e naturalizam práticas de violência contra a mulher sob a lógica do cisheteropatriarcado. Partimos da hipótese de que tais violências, longe de se manifestarem prioritariamente pela força explícita, operam por meio de regimes discursivos que governam os afetos, produzem subjetividades e dificultam o reconhecimento da violência, tanto pelas próprias vítimas quanto pelo entorno social.

Para alcançar esse objetivo, adotamos uma abordagem qualitativa, articulando revisão bibliográfica, estudo de caso e autoetnografia. A revisão teórica, ancorada principalmente no pensamento de Michel Foucault e em autoras feministas como Simone de Beauvoir, Judith Butler, bell hooks e Valeska, possibilitou compreender gênero, amor e conjugalidade como dispositivos históricos de poder e subjetivação. O estudo de caso amplamente publicizado envolvendo Cíntia Chagas constituiu um campo privilegiado para observar a circulação social desses discursos em um contexto de alta visibilidade pública, enquanto a autoetnografia permitiu acessar os efeitos subjetivos desses mesmos regimes discursivos, reconhecendo a implicação da pesquisadora como parte constitutiva do processo analítico.

Os resultados da análise confirmam a hipótese inicialmente formulada. A violência conjugal, nos contextos analisados, não se sustenta prioritariamente pela coerção física direta, mas pela mobilização reiterada de dispositivos discursivos que a tornam inteligível, justificável e, muitas vezes, socialmente aceitável. Amor, culpa, proteção e negação constituem eixos centrais dessa rede discursiva, operando de forma articulada na produção de regimes de verdade que naturalizam a dominação masculina e silenciam o sofrimento feminino.

Pesquisas recentes que se dedicaram a escutar homens autores de violência doméstica corroboram os achados desta dissertação ao evidenciar que os discursos masculinos tendem a negar, justificar ou ressignificar a violência praticada. O estudo de Valadares e Zanello (2026), realizado com homens autores de violência submetidos à Lei Maria da Penha, demonstra que a violência raramente é reconhecida como tal pelos próprios agressores. Ao contrário, ela é frequentemente narrada como

reação legítima a supostas provocações femininas, defesa identitária ou perda momentânea de controle emocional

Os autores identificam que expressões como “ela pediu”, “qualquer homem reagiria”, “foi uma defesa” ou “ela exagerou” compõem um repertório discursivo recorrente, no qual a responsabilidade pela violência é deslocada para a mulher, reiterando o mecanismo de inversão da culpa amplamente discutido nesta pesquisa. Tal estratégia discursiva opera como forma de normalização da violência, uma vez que enquadra o ato agressivo como resposta compreensível diante de um suposto desvio feminino, e não como expressão de uma estrutura de poder desigual.

Essa dinâmica reitera a leitura foucaultiana segundo a qual o poder não atua apenas por meio da coerção direta, mas pela produção de discursos que definem o que é aceitável, justificável e inteligível em determinado contexto histórico. Ao negar a violência ou relativizá-la, os homens entrevistados produzem narrativas que preservam sua identidade moral, sua honra e sua masculinidade, ao mesmo tempo em que silenciam o sofrimento feminino.

O amor emerge como elemento estruturante dessa engrenagem discursiva. Longe de figurar como espaço de reciprocidade e reconhecimento da alteridade, ele se apresenta como argumento legitimador de práticas de controle, vigilância e coerção. Enunciados como “fiz por amor” ou “foi para o bem dela” revelam que o discurso amoroso funciona como tecnologia de poder que autoriza a dominação ao revesti-la de cuidado e zelo. Tal achado confirma a crítica de bell hooks, ao evidenciar que, em sociedades patriarcais, o amor é frequentemente distorcido e instrumentalizado como forma de controle, tornando a violência compatível com a ideia de afeto.

Essa lógica encontra sustentação no dispositivo amoroso descrito por Zanella (2018), responsável por produzir subjetividades femininas orientadas para a centralidade da relação conjugal, a responsabilização afetiva e a naturalização do sofrimento. No interior desse dispositivo, a mulher é interpelada a suportar a dor como prova de amor, enquanto o agressor encontra respaldo cultural para ressignificar a violência como expressão de cuidado. O amor, assim, deixa de ser apenas sentimento e se consolida como tecnologia de sujeição.

A inversão da culpa aprofunda esse processo ao deslocar a responsabilidade da violência para a mulher, apresentada como provocadora, emocionalmente instável ou incapaz de manter a harmonia conjugal. Essa estratégia discursiva dialoga

diretamente com os mecanismos de normalização descritos por Foucault (1975), nos quais determinadas condutas são classificadas como desviantes e, por isso, passíveis de correção. A mulher passa a se autovigiar, a se autopenalizar e a regular seus comportamentos para evitar novas agressões, incorporando o poder que a oprime e reforçando o ciclo de dominação.

Valadares e Zanello (2026) demonstram que a inversão da culpa constitui um dos mecanismos centrais nos discursos dos homens autores de violência. No estudo, a maioria dos participantes atribuiu o ato violento a comportamentos femininos considerados provocativos, irracionais ou ameaçadores à honra masculina, como ciúmes, questionamentos, acusações de traição ou confrontos verbais. Esse deslocamento da responsabilidade permite ao agressor manter uma imagem de si como “bom homem”, trabalhador e provedor, dissociando sua identidade moral do ato violento. Trata-se de uma estratégia discursiva que impede a elaboração crítica da própria violência e dificulta processos de responsabilização, tal como já apontado por Zanello (2018) ao analisar as defesas identitárias masculinas ancoradas na virilidade e na honra. Sob essa lógica, a violência deixa de ser compreendida como expressão de dominação de gênero e passa a ser narrada como evento isolado, reação emocional ou conflito conjugal. O poder, nesse caso, opera de forma difusa e internalizada, produzindo mulheres que se sentem culpadas e homens que se percebem injustiçados.

Associado a isso, o discurso da proteção opera como forma sofisticada de dominação. Práticas de controle são narradas como cuidado legítimo, sustentadas por uma moral cristã tradicional que atribui ao homem o lugar de líder e guardião, e à mulher o de fragilidade e dependência. Tal dinâmica encontra eco no poder pastoral analisado por Foucault (2008), caracterizado pela condução das condutas sob a aparência de zelo e responsabilidade pelo outro. Trata-se de um poder que governa os afetos, orienta escolhas e produz dependência, sem recorrer necessariamente à violência física.

A negação ou minimização da violência completa esse circuito discursivo ao impedir sua nomeação e reconhecimento social. Ao classificar agressões como “discussões normais”, “exageros” ou “conflitos de casal”, o agressor disputa o sentido do ocorrido e preserva sua posição de normalidade e respeitabilidade social — aspecto particularmente relevante em contextos de classe média e alta, nos quais a manutenção das aparências ocupa lugar de destaque. Conforme argumenta Butler

(2015), nem todas as experiências de sofrimento são reconhecidas como violência dentro dos enquadramentos normativos vigentes, o que contribui para a invisibilização das violências psicológicas, simbólicas e morais.

Outro aspecto relevante apontado por Valadares e Zanello (2026) é a recorrente negação da violência por parte dos homens entrevistados. Mesmo diante de processos judiciais, grande parte dos participantes afirmou não ter agredido suas parceiras, classificando os episódios como “discussões normais”, “mal-entendidos” ou “invenções” motivadas por interesses femininos, como vingança ou manipulação da Lei Maria da Penha. Essa negação não se limita a um mecanismo defensivo individual, mas se articula a regimes de verdade socialmente legitimados que hierarquizam as formas de violência, reconhecendo apenas aquelas que deixam marcas físicas evidentes. Violências psicológicas, simbólicas e morais permanecem, assim, fora dos enquadramentos sociais de reconhecimento, conforme problematizado por Butler (2004). Do ponto de vista foucaultiano, tais discursos funcionam como tecnologias de poder que mantêm o dispositivo conjugal em operação, assegurando a continuidade da relação e a invisibilização do abuso. A violência não é eliminada, mas silenciada, deslocada e normalizada por meio da linguagem.

A análise do caso envolvendo Cíntia Chagas confirma essas formulações teóricas. Longe de se apresentar como exceção, o caso revela a eficácia dos dispositivos conjugais na produção de narrativas moralizadas/moralizantes, afetivamente legitimadas e socialmente autorizadas. A violência não desaparece; ela é deslocada, suavizada e ressignificada, operando sob a aparência de amor, cuidado e proteção. Tal dinâmica evidencia a governamentalidade conjugal como tecnologia central do cisheteropatriarcado.

A articulação com a autoetnografia aprofunda essa compreensão ao demonstrar que tais discursos não atuam apenas sobre os sujeitos diretamente envolvidos, mas atravessam coletivamente as mulheres socializadas sob os mesmos regimes afetivos. O reconhecimento tardio da violência, a culpa persistente e a dificuldade de ruptura não são falhas individuais, mas efeitos de uma pedagogia afetiva que governa os modos de amar, sofrer e permanecer.

Dessa forma, esta dissertação confirma sua hipótese central: a violência doméstica em casamentos tradicionais de classe média e alta não pode ser compreendida como desvio pontual ou falha moral individual, mas como efeito estrutural de regimes discursivos que articulam gênero, amor, moral cristã e poder. Ao

evidenciar como esses discursos produzem subjetividades, silenciam a violência e mantêm relações assimétricas, o estudo contribui para deslocar o olhar da violência como evento isolado para compreendê-la como prática social normalizada.

Os achados desta pesquisa encontram respaldo em pesquisas recentes com homens autores de violência, como o estudo de Valadares e Zanello (2026), que evidencia a centralidade de discursos de negação, justificativa e inversão da culpa na sustentação da violência conjugal. Ao demonstrar que os próprios agressores não reconhecem a relação entre masculinidade, poder e violência, os autores reforçam a hipótese aqui defendida de que a violência doméstica não se sustenta prioritariamente pela força, mas por regimes discursivos que a tornam inteligível e socialmente aceitável.

Do ponto de vista teórico, a pesquisa aprofunda o diálogo entre Foucault e os feminismos contemporâneos, demonstrando a potência analítica dos conceitos de dispositivo, governamentalidade, subjetivação e regimes de verdade para a compreensão da violência doméstica em contextos de aparente privilégio social. Metodologicamente, reafirma a autoetnografia como prática feminista e foucaultiana de produção de conhecimento, capaz de articular experiência, crítica e política sem incorrer em psicologizações ou moralizações do sofrimento.

Por fim, retomando o que afirmamos desde a Introdução, compreendemos que esta pesquisa não pretende hierarquizar ou minimizar as violências vividas por mulheres de outros contextos sociais, mas complementar os estudos existentes ao dar visibilidade a uma manifestação específica da violência de gênero frequentemente silenciada. Ao desnaturalizar o amor como justificativa da violência e problematizar os discursos que governam a conjugalidade, este trabalho aponta para a urgência de produzir outros modos de subjetivação, outras narrativas sobre o amor e outras formas de relação consigo e com o outro, capazes de romper, ainda que parcialmente, com os imperativos do cisheteropatriarcado.

A análise do processo de dessubjetivação narrado na autoetnografia, constitui uma das contribuições mais significativas desta dissertação para a compreensão da resistência feminina às estruturas de dominação conjugal. Diferentemente de um rompimento abrupto, o processo de dessubjetivação observado ocorreu em dois níveis articulados: no plano existencial, por meio do descolamento gradual da identidade de “boa esposa” obediente, submissa e culpada; e no plano discursivo, pela transformação da narradora de sujeito que sofre passivamente as consequências

do poder para sujeito ativo que reinscreve sua experiência como enunciação crítica. Essa dupla dimensão confirma a tese foucaultiana de que a dessubjetivação não equivale ao apagamento de si, mas à problematização das formas de sujeição que constituem o sujeito, abrindo espaço para outras formas de existência (Foucault, 1995; 2004).

Além disso, destacamos a identificação das microrresistências como formas ocultas e anteriores à ruptura definitiva. Evitar confrontos, fingir dormir, esconder chaves para impedir que o parceiro saísse alcoolizado, tomar medicamentos para induzir o sono, omitir sentimentos e postergar tarefas domésticas não configuram passividade ou conivência, mas constituem práticas de sobrevivência que, ao longo do tempo, foram minando o dispositivo de poder a partir de dentro. Esses gestos, aparentemente insignificantes, revelam que a resistência nem sempre se apresenta de forma espetacular ou imediata, mas se articula de modo capilar, cotidiano e, muitas vezes, imperceptível, inclusive para o próprio sujeito que os pratica. Esse dado é relevante porque amplia a noção foucaultiana de resistência para além dos grandes enfrentamentos, localizando-a nos fissuras do poder (Foucault, 2008; 2010), e tem implicações diretas para a pesquisa sobre violência doméstica: ao escutarmos apenas os momentos de ruptura, corremos o risco de invisibilizar a longa duração do processo de dessubjetivação que os torna possíveis.

A sexualidade emerge, na análise do relato autoetnográfico, como um dos campos privilegiados em que esse processo de subjetivação disciplinar se inscreve com maior intensidade e, paradoxalmente, como espaço de dessubjetivação potencial. O corpo feminino, governado por normas que associam conjugalidade à disponibilidade sexual, deixa de ser vivido como espaço de autonomia e passa a se organizar em torno da obrigação, do medo e da dissimulação. A recusa direta não sendo possível, o sujeito desenvolve estratégias de afastamento corporal que são, simultaneamente, formas de sofrimento e formas de resistência.

Foucault (1988) permite compreender essa dinâmica não como escolha individual, mas como resposta produzida no interior de uma relação de poder na qual o consentimento é estruturalmente comprometido. Nesse sentido, a análise da sexualidade conjugal como campo de poder contribui para desnaturalizar a ideia de disponibilidade sexual como obrigação conjugal, revelando-a como tecnologia de sujeição historicamente produzida e moralmente legitimada pelo dispositivo cisheteropatriarcal.

No mesmo sentido, a recusa silenciosa da maternidade também constitui uma ruptura no regime de verdade que sustentava a relação. Ao reconhecer que não desejava ter filhos com o parceiro e que não o percebia como capaz de exercer a paternidade de forma responsável, a narradora produz, ainda que inicialmente de forma não nomeada, uma quebra com o dispositivo da sexualidade conjugal que associa casamento, sexo e reprodução como percurso natural e inevitável. Essa recusa silenciosa prefigura o rompimento definitivo e aponta para um dado relevante: o processo de dessubjetivação frequentemente se inicia muito antes de ser reconhecido como tal. A consciência crítica chega depois; a resistência, antes.

A experiência terapêutica cumpre uma função central nesse percurso: constitui-se como espaço de deslocamento discursivo, no qual a narradora é convidada a nomear, comparar e avaliar a relação a partir de outros critérios, distintos daqueles impostos pelo regime de verdade conjugal. O momento em que ela percebe que consegue listar apenas três qualidades que admira no parceiro é emblemático desse deslocamento: rompe, ainda que parcialmente, a narrativa que sustentava a legitimidade daquela relação. A terapia opera, assim, como tecnologia de si no sentido foucaultiano, permitindo ao sujeito um trabalho crítico sobre si mesmo que prepara as condições de possibilidade para a dessubjetivação. Essa constatação tem implicações para as políticas públicas de enfrentamento à violência doméstica: o suporte terapêutico não é acessório, mas estruturante do processo de rompimento, especialmente em contextos nos quais os regimes de verdade são mais sofisticados e difíceis de nomear.

A autoetnografia revela-se, assim, não apenas como opção metodológica, mas como prática ética e política de produção de conhecimento. Ao escrever a própria experiência, a narradora realiza um gesto parresíástico no sentido foucaultiano: diz a verdade sobre o amor, o casamento e a violência, assumindo o risco do julgamento moral, da deslegitimação acadêmica e da desestabilização identitária (Foucault, 2011). A escrita de si transforma o trauma em conhecimento, o sofrimento em reflexão crítica e a experiência singular em rede de significações coletivas. Ao tornar visíveis os mecanismos que governam a conjugalidade, a autoetnografia feminista realiza o que bell hooks (2000) denomina “prática transformadora”: não se limita a denunciar a opressão, mas produz modos outros de subjetivação, formas outras de relação consigo mesma e com o outro. É nesse sentido que a escrita não é apenas terapêutica — ela é política. E é nesse sentido que o divórcio descrito como “o Dia da

Independência mais significativo” não é apenas o fim de um relacionamento, mas a ruptura simbólica com um regime de verdade que organizava toda uma existência.

Evidenciamos, ainda, que a culpa (dispositivo central da subjetivação feminina no relato) não se constitui como sentimento espontâneo ou fraqueza individual, mas como tecnologia discursiva de poder, produzida e sustentada pelo regime cisheteropatriarcal ao longo de toda a relação. Zanello (2025) demonstra que a culpa é estruturante da subjetividade feminina porque funciona como mecanismo de autovigilância, responsabilizando a mulher pelo bem-estar emocional do outro, pela manutenção dos vínculos e pelo fracasso das relações. No relato, essa dinâmica manifesta-se em sua forma mais explícita na autopercepção que a narradora carrega desde o início do namoro: a sensação de que os termos eram “culpa minha”, de que “devo ter dado uma má resposta”, de que bastaria corrigir a própria conduta para que a violência cessasse. Isso demonstra que a culpa não é apenas produzida pelo agressor: ela já foi internalizada pela sujeito antes mesmo que qualquer agressão explícita ocorra, o que torna sua desconstrução um processo lento, não linear e dependente de condições externas que permitam nomear a violência como tal. A dessubjetivação, portanto, não é apenas libertação do outro: é, antes de tudo, libertação das verdades sobre si mesma que o outro instalou.

Destacamos, ainda, uma dimensão frequentemente ausente nos estudos sobre violência doméstica em contextos de classe média e alta: a sofisticação dos dispositivos de silenciamento e a consequente dificuldade de nomeação da violência. A parresia invertida analisada produz um efeito de verdade que opera tanto para fora, perante a sociedade, quanto para dentro, sobre a própria vítima. No caso, a posição social do agressor (deputado, provedor, figura pública respeitada) amplifica esse efeito, tornando ainda mais árduo o trabalho de ruptura com o regime de verdade que ele representa. A expressão “Você será a louca” sintetiza esse dispositivo em sua forma mais brutal: não apenas nega a violência, mas antecipa e sela sua invisibilidade social antes que qualquer denúncia ocorra. Ao narrar o processo de dessubjetivação de dentro, a autoetnografia produz evidência da eficácia desses dispositivos e, ao mesmo tempo, da possibilidade concreta de resistir a eles — não apesar da vulnerabilidade, mas por meio dela.

Nesta pesquisa, buscamos rigor teórico e coerência metodológica, mas é necessário reconhecer suas limitações constitutivas. A opção pela autoetnografia, embora justificada e comprometida com a produção de um conhecimento situado,

implica uma singularidade que não autoriza generalizações extensivas: trata-se de uma experiência específica, inscrita em um contexto de classe média, com determinada trajetória afetiva, educacional e subjetiva. Da mesma forma, o estudo de caso envolvendo Cíntia Chagas, ainda que amplamente publicizado e analiticamente rico, constitui um recorte empírico circunscrito, atravessado pelas condições de visibilidade que lhe são próprias — notadamente a posição pública do agressor e a exposição midiática do caso. Essas limitações, contudo, não diminuem o alcance da pesquisa; antes, delimitam com honestidade seu campo de enunciação.

A contribuição desta dissertação reside, precisamente, na articulação entre teoria foucaultiana, feminismos contemporâneos e experiência vivida como instrumento analítico: ao demonstrar que a violência doméstica em casamentos tradicionais de classe média e alta opera por meio de regimes discursivos sutis sofisticados — e não apenas pelas marcas evidentes da força física —, a pesquisa amplia o repertório conceitual disponível para nomear, reconhecer e enfrentar essas formas de dominação. Isso reforça nosso intuito de promover visibilidade dos inúmeras formas existentes de violência doméstica, nos mais diversos contextos socioeconômicos, a fim de possibilitar seu reconhecimento, seu enfrentamento e, sempre que possível, sua prevenção.

É nesse espaço de crítica, tensão e resistência que se inscreve a contribuição desta dissertação.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AHMED, L. **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**. New Haven: Yale University Press, 1992.
- AKOTIRENE, C. Interseccionalidade. *In*: RIBEIRO, D. (coord.). **Feminismos plurais**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ANDERSON, L. Analytic autoethnography. *In*: **Journal of Contemporary Ethnography**, v. 35, n. 4, p. 373–395, 2006.
- ARAÚJO, M. F.; MARTINS, E. J. S.; SANTOS, N. A. L. Violência de gênero e violência contra a mulher. *In*: ARAÚJO, M. F.; MATTIOLI, O. C. (org.). **Gênero e violência**. São Paulo: Arte & Ciência, 2004. p. 21–42.
- ASTELARRA, J. **Las mujeres y la sociedad capitalista**. Barcelona: Anthropos, 1984.
- AZEVEDO, G. S. P. *in*: @despregando_a_biblia. [post]. Instagram, 12 mar. 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DHGYev7xKFp/?igsh=MXVsMTRyMW9yZG5zYw%3D%3D>. Acesso em: 26 jan. 2026.
- AZEVEDO, T. M. de; FLORES, V. N. (org.). **Estudos do discurso: conceitos fundamentais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.
- BARBOSA, G. Caso Lucas Bove: Cíntia Chagas é proibida de se pronunciar sobre agressão. **Terra**, São Paulo, 3 dez. 2024. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/caso-lucas-bove-cintia-chagas-e-proibida-de-se-pronunciar-sobre-agressao,b23161e5606f64e9d72d4b57c560c8e1cdf0rpra.html>. Acesso em: 28 fev. 2025.
- BARBOSA, G. Cíntia Chagas não foi a primeira: novas acusações sobre Lucas Bove vêm à tona. **Terra**, São Paulo, 11 nov. 2024. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/cintia-chagas-nao-foi-a-primeira-novas-acusacoes-contralucas-bove-vem-a-tona,84530abd2658b7a8ccdbed96acb53991pn372oat.html>. Acesso em: 28 fev. 2025.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BECCHERI-CORTEZ, M.; DE SOUZA, L. Mulheres de classe média, relações de gênero e violência conjugal: um estudo exploratório. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, **Revista Gerencia y Políticas de Salud**, v. 12, n. 24, enero-junio, 2013, p. 34.53.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo:

Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BORGES, A. C.; MATOS, E. L.; NETO, O. J. **Dependência econômica e violência doméstica conjugal no Brasil**. Planejamento e Políticas Públicas, Brasília: IPEA, n. 61, jan./mar. 2022. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/items/58230659-1b94-4ff0-86e4-b136de348d50>. Acesso em: 9 mar. 2026.

BRASIL. **Código Civil**. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Brasília, DF: Presidência da República, 2002. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm. Acesso em: 5 mar. 2025.

BRASIL. Conselho Nacional do Ministério Público. **Violência contra a mulher: um olhar do Ministério Público brasileiro**. Brasília: CNMP, 2018.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 3 mar. 2025.

BRASIL. **Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, “Convenção de Belém do Pará”**. 9 jun. 1994. Disponível em: https://site.mppr.mp.br/sites/hotsites/arquivos_restritos/files/migrados/File/convencao_belemdopara.pdf. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 4.377, de 13 de setembro de 2002**. Convenção sobre a Eliminação e Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher. Disponível em: https://site.mppr.mp.br/sites/hotsites/arquivos_restritos/files/migrados/File/convencao_discriminacaomulher.pdf. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 7.393, de 15 de dezembro de 2010**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2010/decreto/D7393.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%207.393%2C%20DE%2015,que%20lhe%20confere%20o%20art. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 9.586, de 27 de novembro de 2018**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2018/decreto/D9586.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%209.586%2C%20DE%2027,de%20Combate%20C3%A0%20Viol%C3%Aancia%20Dom%C3%A9stica. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. Governo Federal. **Relatório de transparência salarial e critérios remuneratórios entre mulheres e homens**. Brasília, DF, 2024.

BRASIL. **Lei nº 10.714, de 13 de agosto de 2003**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.714.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 10.788, de 24 de novembro de 2003**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.788.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 11.489, de 20 de junho de 2007**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/lei/l11489.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 13.421, de 27 de março de 2017**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2017/lei/l13421.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.022, de 7 de julho de 2020**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2020/lei/l14022.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.164, de 10 de junho de 2021**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2021/lei/l14164.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.188, de 28 de julho de 2021**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2021/Lei/L14188.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.192, de 4 de agosto de 2021**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2021/lei/L14192.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.232, de 28 de outubro de 2021**. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.232-de-28-de-outubro-de-2021-355729305#:~:text=Art.,de%20viol%C3%A2ncia%20contra%20as%20mulheres>. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.611, de 3 de julho de 2023**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2023-2026/2023/lei/l14611.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. **Governo divulga dados de 2º Relatório de Transparência Salarial e lança Plano de Igualdade Salarial e Laboral entre Mulheres e Homens**. 17 set. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2024/Setembro/governo-divulga-dados-de-2deg-relatorio-de-transparencia-salarial-e-lanca-plano-de-igualdade-salarial-e-laboral-entre-mulheres-e-homens>. Acesso em: 4 mar. 2025;

BRASIL. Senado Federal. Instituto de Pesquisa DataSenado; Observatório da Mulher contra a Violência. **Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher**. 10. ed. Brasília: Senado Federal, 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/materias/pesquisas/pesquisa-nacional-de-violencia-contra-a-mulher-datasenado-2023>. Acesso em: 9 mar. 2026.

BUREAU, N. **Gaslighting: What Is It And How Do We Fight Back?** Middle Georgia State University, 17 abr. 2023. Disponível em:

<https://www.mga.edu/news/2023/04/what-is-gaslighting-and-how-to-fight-back.php>.

Acesso em: 24 out. 2025.

BUTLER, J. P. **Corpos que importam: sobre os limites discursivos do sexo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. P. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2021.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BUTLER, J. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

CAMPOS, C. H. Violência doméstica e o sistema de justiça penal. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 305–327, 2001.

CARUSO, G. **O vazio deixado pelas referências que se vão – Ou: perdemos bell hooks**. FGV Direito Rio. 16 dez. 2021. Disponível em: <https://diretorio.fgv.br/noticia/o-vazio-deixado-pelas-referencias-que-se-vaio-ou-perdemos-bell-hooks#:~:text=bell%20hooks%2C%20assim%20mesmo%2C%20em,e%20n%C3%A3o%20em%20sua%20pessoa>. Acesso em: 5 mar. 2025.

CENTER OF EXCELLENCE ON LGBTQ+ BEHAVIORAL HEALTH EQUALITY. **Glossary of terms**. Washington, DC, 2023. Disponível em: <https://lgbtquequity.org/wp-content/uploads/2022/05/CoE-Glossary-Portuguese.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2025.

CERQUEIRA, D.; BUENO, S. (coord.) **Atlas da violência 2024**. Brasília: Ipea, FBSP, 2024.

CETRONE, C.; GONZALEZ, M.; CORTÊZ, N. **Cíntia Chagas narra violências que teria sofrido de Lucas Bove: 'Ele tem arma. Se eu ficasse, o risco era virar mais uma vítima de feminicídio'**. Marie Claire. 18 out. 2024. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/violencia-de-genero/noticia/2024/10/entrevista-exclusiva-cintia-chagas-violencia-domestica-lucas-bove-deputado.ghtml>. Acesso em: 28 fev. 2025.

CHAGAS, C. Luiza Brunet e Cíntia Chagas lembram agressões que sofreram pelos próprios companheiros. Entrevista concedida a Carolina Ferraz. **Domingo Espetacular (Rede Record)**, 3 ago. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nMgTJWATds4>. Acesso em: 4 ago. 2025.

CHAGAS, C.; D'ÁVILA, M. Manuela d'Ávila e Cíntia Chagas falam de violência

doméstica em debate sobre feminismo. Entrevista concedida a Julia Duailibi. **GloboNews**, 22 out. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7TIkEu44TbU>. Acesso em: 22 out. 2025.

CHANG, H. **Autoethnography as method**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2008.

CHAUÍ, M. Cultura e democracia. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**, Año 1, n. 1. Buenos Aires: Clacso, 2008.

COUNCIL OF EUROPE. **Sexism**: See it. Name it. Stop it. Human Rights Channel. s/d. Disponível em: <https://human-rights-channel.coe.int/stop-sexism-en.html>. Acesso em: 4 mar. 2025.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the intersection of race and sex. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.

CRENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991.

DATASENADO. **Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher**. Instituto de Pesquisa DataSenado. 21 nov. 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/datasetado/materias/relatorios-de-pesquisa/pesquisa-nacional-de-violencia-contra-a-mulher-datasetado-2023>. Acesso em: 28 fev. 2025.

JESUS, T. R. de; SOBRAL, C. L. C. Culpabilização da mulher: a perspectiva de policiais de uma delegacia especializada. **Revista Artemis**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 196-210, 2017.

DEL PRIORE, M. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EGIDO, A. A. **A-Z de metodologias em pesquisa**: estudos qualitativos, linguísticos e educacionais. São Luís: EDUFMA, 2024.

EIGE – EUROPEAN INSTITUTE FOR GENDER EQUALITY. **Gender stereotypes**. Luxembourg, 2016.

EISENSTEIN, Z. R. **Feminism and Sexual Equality**: Crisis in Liberal America. New York: Monthly Review Press, 1984.

EISENSTEIN, Z. **The radical future of liberal feminism**. Boston: Northeastern University Press, 1984.

ELLIS, C. **The ethnographic I: a methodological novel about autoethnography**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

ELLIS, C.; ADAMS, T. E.; BOCHNER, A. P. Autoethnography: an overview. **Forum: Qualitative Social Research**, v. 12, n. 1, 2011.

ELLIS, S. S. **The Women of England: Their Social Duties and Domestic Habits**. London: Fisher, Son & Co., 1839.

EUROPEAN INSTITUTE FOR GENDER EQUALITY (EIGE). **Gender stereotypes**. Glossary and thesaurus. A-Z Index. 2016. Disponível em: https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1223?language_content_entity=en. Acesso em: 4 mar. 2025.

FARIAS, D. M.; MILANEZ, N. A prática filosófica na formação da subjetividade: cinismo, parresia e cuidado de si. Guarapuava: **Interfaces**, v. 15, n. 3, p. 102-115, 2024. Disponível em: https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/7863/5820. Acesso em: 1 mai. 2025.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FÉRES-CARNEIRO, T. **Casamento contemporâneo: o difícil convívio da individualidade com a conjugalidade**. Rio de Janeiro: Nau, 1997.

FERNANDES, C. A. **Análise do discurso: reflexões introdutórias**. São Carlos: Claraluz, 2008.

CHAGAS, C. *in*: FERREIRA, G. (@agessicaferreira). **Isso é tão anos 1800 [post]**. Instagram, 13 out. 2025. Disponível em: https://www.instagram.com/reel/DPv8KYnjmHi/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em: 22 out. 2025.

FLOOD, G. **An Introduction to Hinduism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

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

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980**. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2012.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2021.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2021.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2021.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982–1983)**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Tecnologias do eu**. In: MARTON, S. (org.). *Ditos e escritos*, v. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

G1. Deputado nega agressão após ex-mulher o acusar de violência doméstica: 'Jamais encostaria a mão para agredir uma mulher'. **G1**. São Paulo: 11 out. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2024/10/11/deputado-nega-agressao-apos-ex-mulher-o-acusar-de-violencia-domestica-jamais-encostaria-a-mao-para-agredir-uma-mulher.ghtml>. Acesso em: 28 fev. 2025.

GADET, F.; HAK, T. **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: EDUNICAMP, 1990.

GARCIA, L. B. DOS R. A ideologia e o poder disciplinar como formas de dominação. **Trans/Form/Ação**, v. 11, p. 53–59, dez. 1988.

GREGOLIN, M. do R. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos e duelos**. São Carlos: Claraluz, 2004.

GROS, F. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HOLMAN JONES, S.; ADAMS, T. E.; ELLIS, C. (eds.). **Handbook of autoethnography**. Left Coast Press, 2013.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

HOOKS, B. **Não sou eu uma mulher**. Mulheres negras e feminismo. 1ª ed. 1981. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, B. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2020.

HOUAISS, A. **Houaiss.on**. Instituto Antônio Houaiss. Informações atualizadas em 15 nov. 2024. Disponível em:

https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php//. Acesso em: 4 mar. 2025.

JESUS, J. G. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Brasília: Autor, 2012.

LAURETIS, T. **Alice Doesn't**: Feminism, Semiotics, Cinema. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

LEITE, I.; RODRIGUES, R. **Influenciadora Cíntia Chagas pede prisão do ex-marido, deputado Lucas Bove, por violação de medidas cautelares**. GloboNews, e G1 São Paulo, 21 out. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2024/10/21/influenciadora-cintia-chagas-pede-prisao-do-ex-marido-deputado-lucas-bove-por-violacao-de-medidas-cautelares.ghtml>. Acesso em: 28 fev. 2025.

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

LIGABUE, R. **Cíntia Chagas propôs multa de R\$ 1 milhão por sigilo em divórcio**. Metrôpoles. 21 out. 2024. Disponível em: <https://www.metropoles.com/sao-paulo/cintia-chagas-multa-lucas-bove>. Acesso em: 28 fev. 2025.

LUZ, A. M. **Casamento, racionalidade e limitações epistêmicas**. In: MEDEIROS, E. V. (org.) *Críticas Filosóficas do Casamento: Uma coletânea de ensaios*. Pelotas: NEPFIL Online, 2023, p. 14-30. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2023/04/CFC23.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2025.

MANN, S. **Gender and Sexuality in Modern Chinese History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MCLAREN, M. A. **Feminism, Foucault, and embodied subjectivity**. Albany: SUNY Press, 2016.

MEDEIROS, L. (org.) **As muitas faces da violência contra a mulher na perspectiva de gênero**. 1.ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

MILANEZ, N. 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. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/policromias/article/view/45050>. Acesso em: 9 mar. 2026.

MONTORO, A. C. Violência doméstica contra a mulher cresce 9,8% no Brasil, aponta Anuário de Segurança Pública. **Exame**. 18 jul. 2024. Disponível em: <https://exame.com/brasil/%E2%81%A0violencia-domestica-contra-a-mulher-cresce-98-no-brasil-aponta-anuario-de-seguranca-publica/>. Acesso em: 4 mar. 2025.

MORI, L. Por que Brasil está no topo de ranking de países onde mais se acredita em Deus. **BBC News**, São Paulo, 22 mai. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c29r21r69j8o>. Acesso em: 26 abr. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres**. Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres. 3 ago. 2015. Disponível em: https://site.mppr.mp.br/sites/hotsites/arquivos_restritos/files/migrados/File/convencao_onu.pdf. Acesso em: 4 mar. 2025.

PAOLLA, E. **Entenda o caso envolvendo Cíntia Chagas e o deputado Lucas Bove**. Poder 360. 11 out. 2024. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/poder-gente/entenda-o-caso-envolvendo-cintia-chagas-e-o-deputado-lucas-bove/>. Acesso em: 28 fev. 2025.

PASCHOAL, N. **Cíntia Chagas anuncia separação de Lucas Bove após três meses de casamento**. Caras. 13 ago. 2024. Disponível em: <https://caras.com.br/atualidades/cintia-chagas-anuncia-separacao-de-lucas-bove-apos-tres-meses-de-casamento.phtml>. Acesso em: 28 fev. 2025.

PAUL, D. Y. **Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition**. Berkeley: University of California Press, 1985.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

PEREIRA, M. R. **Lucas Bove usa influência para transgredir lei, diz defesa de Cíntia Chagas**. UOL. 22 out. 2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2024/10/22/lucas-bove-usa-influencia-para-transgredir-lei-diz-defesa-de-cintia-chagas.htm>. Acesso em: 28 fev. 2025.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. 2. Ed., São Paulo: Contexto, 2019.

RAZERA, J. et al. Direcionalidade da violência em casais heterossexuais. Passo Fundo, RS: **Psico-USF**, v. 27, n. 3, p. 527–538, jul. 2022.

REED-DANAHAY, D. **Auto/ethnography: Rewriting the self and the social**. Berg, 1997.

REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação histórica da sociedade brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado, violência**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 23-71.

SEUS, B. S. **Críticas filosóficas ao casamento: Simone de Beauvoir e a emancipação da mulher contemporânea**. In: MEDEIROS, E. V. (org.) **Críticas Filosóficas do Casamento: Uma coletânea de ensaios**. Pelotas: NEPFIL Online, 2023, p. 60-74. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2023/04/CFC23.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2025.

SILVA, A. P. P. N.; SOUZA, R. T.; VASCONCELLOS, V. M. R. O Estado da Arte ou o Estado do Conhecimento. **Educação**. Porto Alegre, v. 43, n. 3, e37452, set. 2020. Disponível em

http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-25822020000300005&lng=pt&nrm=iso. acessos

em 19 abr. 2024. <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2020.3.37452>.

SPIZZIRRI, G.; PEREIRA, C. M. A.; ABDO, C. H. N. O termo gênero e suas contextualizações. **Revista Diagnóstico e Tratamento**. Associação Paulista de Medicina (APM). São Paulo, v. 19, n. 1, p. 42-44, 2014. Disponível em: <https://docs.bvsalud.org/upload/S/1413-9979/2014/v19n1/a3969.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2025.

SPIZZIRRI, G.; PEREIRA, L. M.; ABDO, C. H. N. Identidade de gênero e sexualidade. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 1–7, 2014.

TOLEDO, C. **Mulheres: o gênero nos une, a classe nos divide**. São Paulo: Sundermann, 2024.

TOLEDO, R. M. S. **Submissão feminina, patriarcado e violência patrimonial contra a mulher: um limbo jurídico marcado pelo capitalismo e pelo afeto**. São Caetano do Sul, SP: Ed. Da Autora, 2024.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA. Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos. **Documentos para apreciação ética**. Online. Disponível em: <https://www.uel.br/comites/cepesh/pages/documentos-para-apreciacao-etica.php>. Acesso em: 12 de mai. 2024.

VERSIANI, D. B. **Autoetnografias: conceitos alternativos em construção**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

VIEZZER, M. **O problema não está na mulher**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

VITORIA, D. **Influenciadora denuncia deputado Lucas Bove (PL) por violência doméstica**. CNN, São Paulo, 11 out. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/influenciadora-denuncia-deputado-lucas-bove-pl-por-violencia-domestica/>. Acesso em: 28 fev. 2025.

XAVIER, M. **De olhos abertos: uma história não contada sobre relacionamento abusivo**. 1.ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2022.

ZANELLO, V. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2018.

ZANELLO, V. **Scripts Culturais, Gênero e Emoções: problematizando “gênero” – volume 1**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2025.

ZANELLO, V.; VALADARES, V. Homens autores de violência doméstica: estudo sobre masculinidades, negação da violência e responsabilização. **Revista de Psicologia**, 44(1), 2026, pp. 159-189 (e-ISSN 2223-3733)

ZORDAN, E. P.; FALCKE, D.; WAGNER, A. Casar ou não casar? Motivos e expectativas com relação ao casamento. **Psicol. rev. (Belo Horizonte)**, Belo Horizonte , v. 15, n. 2, p. 56-76, ago. 2009 . Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682009000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 mar. 2025.