



## **(DE)COLONIALIDADE DE GÊNERO E DEVASTAÇÃO AMBIENTAL: IEMANJÁ E A LÓGICA DE DOMINAÇÃO EM *MAR MORTO*<sup>1</sup>**

*GENDER (DE)COLONIALITY AND ENVIRONMENTAL DEVASTATION: IEMANJÁ AND THE LOGIC OF DOMINATION IN 'SEA OF DEATH'*

**Natalie Veríssimo de Miranda Farias**  
Universidade Católica de Pernambuco

**Elaine Pereira Daróz**  
Universidade Católica de Pernambuco

### **Resumo**

Sociedades patriarcais e coloniais (re)produzem discursos que associam a mulher e a Natureza como corpos passíveis de apropriação, apagando suas potências originárias e reforçando práticas de dominação. À luz da Análise do Discurso materialista (Pêcheux, 1995; Orlandi, 2020) e do conceito de colonialidade de gênero (Lugones, 2020), este trabalho analisa sequências da obra *Mar Morto* (Amado, 2012), nas quais a personagem Iemanjá é atravessada por formações imaginárias que a representam como mãe e mar — entidades sagradas ressignificadas por um olhar patriarcal que as torna disponíveis à violação e à posse. A articulação entre literatura e Análise do discurso nos possibilita compreender como a lógica colonial de gênero estrutura não apenas relações sociais, mas também sentidos que naturalizam a devastação de territórios e de corpos femininos. Neste contexto, o trabalho propõe uma escuta crítica das materialidades discursivas que sustentam tais lógicas, sinalizando a urgência de deslocamentos que desestabilizem o imaginário da dominação. Ao reinscrever Iemanjá como figura de resistência e ancestralidade, evocamos o potencial contra hegemônico dos saberes afro-diaspóricos e decoloniais para o enfrentamento da crise ambiental e da violência de gênero, ambos faces de um mesmo sistema de opressão.

**Palavras-Chave:** Discurso; Colonialidade de gênero; Natureza; Mulher; Decolonialidade.

### **Abstract**

Patriarchal and colonial societies (re)produce discourses that associate women and Nature as bodies subjected to appropriation, erasing their original powers and reinforcing practices of domination. In light of Materialist Discourse Analysis (Pêcheux, 1975; Orlandi, 2020) and the

---

<sup>1</sup> Trabalho fruto de pesquisa de mestrado, em curso.

concept of gender coloniality (Lugones, 2008), this work analyzes sequences from the romance ‘Sea of Death’ (Amado, 2012), in which the character Iemanjá is permeated by imaginary formations that represent her as mother and sea — sacred entities re-signified by a patriarchal gaze that makes them available for violation and possession. The articulation between literature and discourse analysis enables us to understand how the colonial logic of gender structures not only social relations but also meanings that naturalize the devastation of territories and feminine bodies. In this context, the work proposes a critical listening to the discursive materialities that sustain such logics, indicating the urgency of movements that destabilize the imaginary of domination. By reinscribing Iemanjá as a figure of resistance and ancestry, we evoke the counter-hegemonic potential of Afro-diasporic and decolonial knowledge to confront the environmental crisis and gender violence, both two facets of the same system of oppression.

**Keywords:** Discourse; Gender coloniality; Nature; Woman; Decoloniality.

## Introdução

Pêcheux (1995) afirma que a materialidade concreta da instância ideológica existe sob a forma de formações ideológicas, possibilitando a produção dos sentidos. Segundo Orlandi (2020) a Análise de Discurso francesa (AD) reflete sobre a forma como a ideologia se manifesta na linguagem, sendo, a partir dela, que os sentidos são (re)produzidos. É, portanto, a partir de tudo aquilo que é capaz de produzir sentido que os discursos se (re)produzem, materializando as formações ideológicas. Pêcheux (2014a) afirma ainda que todo processo discursivo supõe a existência de formações imaginárias, as quais designam o lugar que os sujeitos atribuem a si mesmos, ao outro e ao objeto do discurso, por meio de mecanismos de antecipação, dando origem às posições-sujeito do discurso.

A sociedade ocidental foi e ainda se encontra dominada por formações ideológicas eurocêntricas, que promovem a (re)produção de sentidos filiados à ideologia patriarcal branca burguesa (re)produzidos também com os processos de invasão, colonização e escravização. Fundamentada em doutrinas religiosas androcêntricas e heteronormativas, seus discursos naturalizam práticas discriminatórias de gênero, sexualidade, raça e classe. Segundo Lugones (2020), as diferenças de gênero foram introduzidas por meio da colonização de territórios pertencentes e ocupados por povos que não adotavam esse sistema. Tal análise deu origem ao conceito, por ela desenvolvido, de colonialidade do gênero.

Quando um povo invade um território pertencente a outro carrega consigo toda formação ideológica dominante que o assujeita e determina suas práticas, impondo-a ao povo conquistado.

A ideologia da classe dominante não se torna dominante por graça divina, ou

pela simples tomada de poder de Estado. É pelo estabelecimento dos aparelhos ideológicos de Estado (AIE), onde esta ideologia é realizada e se realiza, que ela se torna dominante (Althusser, 2024, p. 119).

Althusser (2024) propôs uma lista de instituições que considerou como AIE, sendo eles os AIE religiosos, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de informação e cultural. Os AIE operando por meio de práticas patriarcais dominantes, objetificam a mulher, posicionando-a como subalterna procriadora, objeto de posse que cuida, reproduz e satisfaz sexualmente. A existência da mulher, portanto, não se encontra vinculada a posse de si mesma, mas a sua posse pelo domínio patriarcal, responsável por determinar seu valor funcional dentro da sociedade.

Os sentidos reproduzidos sobre o papel da mulher servem de base de sustentação e reafirmação às formações imaginárias (re)produzidas na literatura, que, de acordo com Pêcheux (2010), enquanto objeto cultural, atua como operadora de controle de memória social, reforçando seu assujeitamento através desses dizeres perpetuados por séculos. Segundo Fascina (2004 *apud* Daróz, 2019) um dos papéis da literatura no seio de uma sociedade é o de sua formação intelectual e cultural, o que nos leva a associá-la às suas filiações ideológicas. Sendo assim, a análise discursiva de obras literárias pode ajudar a desvelar formações que se encontram naturalizadas, e que, por isso, permitem uma contínua (re)produção de discursos hegemônicos.

As obras escritas entre os séculos XVI e início do XX vêm carregadas de discursos machistas e racistas, que tanto (re)produzem as práticas quanto se (re)produzem a partir delas, mantendo a ideologia dominante em funcionamento. É sentida a necessidade de trazer à luz da análise do discurso o embasamento ideológico contido na linguagem de tais obras, e sua influência em práticas ainda vigentes.

Mar Morto, de Jorge Amado (2012), romance escrito na década de 1930, cujas reimpressões mantiveram a escrita da primeira edição, retrata o cotidiano de uma população pesqueira que vive em um cais da Bahia e sobrevive da pesca. O autor retrata em detalhes a vida dessa população, e mostra o quão real é para ela a presença de Iemanjá, e como a crença e devoção a esse Orixá guiam a vida na beira do cais. As sequências que caracterizam e constroem essa personagem trazem uma forte relação entre ela e a Natureza dentro da visão patriarcal.

A dominação do corpo feminino guarda semelhanças incontestáveis com as práticas de exploração da terra/Natureza, cuja materialização se dá por meio da (re)produção de discursos filiados à ideologia patriarcal. Isso nos leva a considerar que formações imaginárias associadas

ao feminino se encontram (re)produzidas nos discursos que resgatam aquelas associadas à Natureza. Não à toa, essa associação perpassa fronteiras temporais e territoriais.

Há sempre uma referência à Natureza que gera, cria, assim como uma mãe, podendo ser esta uma alusão ao processo biológico natural de geração do ser humano e de outras espécies. É a (re)produção de discursos associados à criação e à necessidade da ‘Mãe Terra’ como provedora da vida, fornecedora do alimento. Mas os sentidos podem ser modificados segundo as posições sustentadas pelo sujeito, ou seja, segundo as formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem, pois, segundo Pêcheux (2014b, p.73), “as palavras “mudam de sentido” ao passar de uma formação discursiva para outra”.

Discursos filiados ao patriarcado (re)produzem sentidos associados à conquista e à exploração de territórios e do espaço natural, os quais parecem estar em perfeito paralelismo com os discursos de conquista e exploração do corpo feminino. A posição-sujeito mulher dentro desse domínio encontra-se objetificada, estabelecida como objeto de posse. Objetos não pensam nem têm voz, e simbolicamente existem para serem empossados. Sua existência, portanto, dependente de alguém que veja algum valor funcional em si para ser explorado. Da mesma forma ocorre com a Natureza, explorada pela cultura, a qual está discursivamente associada ao masculino, formando a dicotomia mulher/Natureza e homem/cultura. Como afirma a sociologia nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p.34):

“no pensamento europeu (..) apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos – eram mentes caminantes. Duas categorias sociais que emanaram dessa construção foram “o homem da razão” (o pensador) e a “mulher do corpo”.”

Mulher e Natureza, portanto, representam um corpo a ser “tomado”, o homem e a cultura representam a mente, o pensamento, capaz de dominar. Com isso, o que entra em discussão é como a personagem Iemanjá está relacionada à Natureza e à sua posição de mãe, e de que forma a ideologia patriarcal encontra-se presente nos sentidos ali (re)produzidos, existindo, inclusive, em práticas vigentes, tanto de exploração ao Meio Ambiente quanto de exploração da mulher.

## **Método**

A análise foi realizada com base nos conceitos de ideologia e formações imaginárias (Pêcheux, 1995, 2014a) desenvolvidas pela AD, e do conceito de colonialidade de gênero (Lugones, 2020), pelo método qualitativo com abordagem discursivo-analítica. Para isso, por

meio de um primeiro gesto de análise, foram selecionadas passagens associadas à origem das águas a partir da personagem Iemanjá, em *Mar Morto* (Amado, 2012), as quais fazem funcionar sentidos vindos da relação mulher/Natureza, atrelados aos discursos filiados ao patriarcado.

## **Análise e Discussão**

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

Na mitologia, muitos Orixás femininos lutam contra a sua posição inferiorizada em relação aos Orixás masculinos, mostrando a resistência contra a consolidação do patriarcado em seus mitos, e consequentemente, em suas práticas. Suas histórias parecem dar indícios da presença de uma ideologia não-patriarcal em suas origens (Prandi, 2001, p.106):

“no começo do mundo, eram as mulheres que mandavam na Terra e eram elas que dominavam os homens (...) Os homens resolveram acabar com aquela humilhação (...) e os homens expulsaram as mulheres das sociedades secretas. Porque a posse do segredo agora é dos homens”.

Oyèwùmí (2021) fala sobre o sistema opressor imposto à sociedade iorubá, que, por influência e pressão do colonizador, passou a posicionar a mulher em submissão ao homem em todos os aspectos da vida. Ela afirma que a importância dada ao gênero nessa sociedade, passada e presente, só se deu devido à dominação ocidental sobre a documentação e interpretação do mundo e que a criação da “categoria mulher” representou uma das primeiras conquistas do estado colonial.

Dentro dessa mesma linha, Lugones (2020), em referência aos estudos de Paula Gunn Allen, afirma que, antes da chegada dos colonizadores, muitas comunidades tribais de nativo-americanos eram matriarcais, onde pensavam ser feminina a primeira força do universo, a qual autorizaria todas as atividades tribais. Trata-se de comunidades que viviam sob uma pluralidade espiritual ginocêntrica, que foi substituída por um ser supremo masculino, com a chegada dos invasores cristãos (Allen, 1986 *apud* Lugones, 2020). Parecia haver, portanto, uma relação entre a crença ou doutrina espiritual que regiam essas comunidades pré-coloniais e as instituições e práticas que nelas existiam, estando a posição do feminino na esfera espiritual diretamente

relacionada à sua importância política e social.

Stone (2022) trabalha a história da supressão dos ritos femininos ao estudar artefatos e documentos históricos em busca de uma melhor compreensão do estabelecimento de culturas patriarcais em antigos sistemas e religiões que reverenciavam o feminino. Ela estuda e analisa evidências arqueológicas que sugerem que uma ‘Deusa Mãe’ foi reverenciada por séculos como suprema deidade, pois tanto fornecia a vida humana quanto fornecia conhecimento sobre colheita e plantio, não se servindo ao discurso como uma mera representante da fertilidade e de local para a deposição de sementes. A autora (Stone, 2022) afirma, no entanto, que a possibilidade da existência de uma deidade feminina como criadora do universo, inventora ou provedora da cultura recebia pouca ou nenhuma atenção dos acadêmicos filiados ao patriarcado, que a reconheciam como a eterna ‘Mãe Terra’ a partir de sentidos filiados à ideologia patriarcal:

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

As sociedades se moldam de acordo com as formações ideológicas que permeiam suas práticas, e quando se tem na esfera simbólica deidades femininas em posições de poder, também serão assim posicionadas as mulheres. Desta forma, um movimento de resistência feminina na mitologia iorubá e nas religiões afrobrasileiras luta por uma não consolidação do patriarcado em suas práticas e em seus rituais.

As histórias dos Orixás mostram a busca de deidades femininas por direitos e liberdade dentro do espaço mitológico. Iansã, por exemplo, parece representar a “transição entre o matriarcado e o patriarcado, pois conserva as qualidades das antigas deusas matriarcais e das novas deusas sujeitas ao regime patriarcal” (Parizi 2020, p.125). Òbà, assim como Iansã, sendo por isso considerada uma variedade ou qualidade dela, também retrata a passagem do matriarcado para o patriarcado, pois:

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

apadrinhando as esposas traídas (Parizi, 2020, p.126).

Segundo Nogueira (2023), as principais e mais tradicionais casas de candomblés do Brasil foram fundadas por mulheres, nas quais a liderança feminina é não só valorizada como, durante algum tempo, a única possível. Ele afirma que ainda hoje o exercício do poder feminino é bastante comum nos cultos afros. Segundo Gonzales (2020, p.63) o surgimento da figura do babalorixá, ou pai de santo, é bastante recente na estrutura do candomblé, sendo os rituais liderados “principalmente por mulheres: as ialorixás ou mães de santo. São mulheres negras e pobres que não desempenham um papel apenas religioso/cultural, mas “assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média e, menos frequentemente, alta” (Prado Jr., 1976 *apud* Gonzales, 2020, p.63)”.

No entanto, essa parece ser uma luta constante, pois mitos pertencentes a religiões não associadas às doutrinas dominantes patriarcais encontram-se também inevitavelmente susceptíveis às formações discursivas dominantes, capazes de deslocar e atualizar os sentidos relacionados a deidades femininas em posições de poder devido a processos discursivos que permearam e permeiam a sociedade brasileira.

Enquanto objeto cultural e, portanto, AIE, os discursos (re)produzidos pela Literatura fortalecem a objetificação feminina. Sendo assim, em *Mar Morto* (Amado, 2012), por mais que a existência de Iemanjá guie a vida na beira do cais, os discursos que a constroem encontram-se filiados ao patriarcado, posicionando-a como deidade objetificada.

A personagem Iemanjá no romance (Amado, 2012) (re)produz sentidos que carregam a associação entre o corpo feminino e o corpo natural:

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

Nesse segmento é possível perceber uma interconexão e uma transposição entre as formações imaginárias associadas ao feminino e à Natureza quando se lê sobre a cor prateada, que, enquanto fenômeno natural, é reflexo da luz da lua no mar, mas é discursivamente materializada como os cabelos de Iemanjá, espalhados sobre as águas. Trata-se de sentidos naturalizados sobre a sexualização de corpos femininos à disposição do masculino, e que, nesse caso, encontram-se associados à maternidade quando se tem a referência à ‘mãe-d’água’, que conforta, também objetificada no discurso.

Trata-se de formações ideológicas que exploram esses corpos a partir de formações imaginárias que as posicionam como objetos no discurso. Como exemplo desse processo, *Mar Morto* (Amado, 2012) traz também a “tomada” violenta de Iemanjá pelo filho, Orungã, que a estupra. Na fuga, seus seios se rompem, formando as águas:

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

Ressoam sentidos associados ao domínio masculino representado pela tomada violenta de corpos femininos, quando Orungã não resiste aos seus impulsos sexuais viris e estupra a própria mãe. O segmento também apresenta essa transição da formação imaginária associada ao corpo da mulher ao corpo Natural, quando dos seios de Iemanjá, rompidos pelo ato de violência, surgem as águas.

Do discurso materializam-se as práticas, onde a Natureza se encontra também objetificada e sujeita aos abusos do sistema patriarcal. O corpo de Iemanjá se torna parte do mundo natural, não sendo respeitada nem preservada pela ideologia dominante, mas sim, dominada e explorada. Da mesma forma os filhos da “mãe-Terra” a dominam. A colonialidade de gênero influenciou a origem da dicotomia mulher/Natureza e homem/cultura, onde a mulher e a Natureza representam um corpo a ser “tomado”, e o homem e a cultura representam a mente, o pensamento, capaz de dominar. A cultura colonial só é possível a partir da exploração de corpos ideologicamente associados ao feminino, materializados na necessidade de “retirar”, “tomar” da “Mãe Terra”, o que a “civilização” necessita:

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

O nascimento das águas só foi possível a partir da exploração violenta, entendida como viril, realizada pelo homem. É a visão que coloca o mundo natural como subserviente, passando a existir apenas enquanto possibilidade de exploração e utilidade para a sustentação dessa cultura. Esse é o discurso que se (re)produz em práticas de devastação ambiental, e é alimentado pela ideia de que o que a Natureza fornece ainda não se encontra pronto, como afirmam Mies



e Shiva (2021, p.93):

Violência, poder e ruptura ecológica estão intimamente ligados, enquanto os processos vitais são vistos como “sem valor”, e sua separação torna-se a fonte de criação de valor e riqueza – quando a invasão do espaço interno (sementes e útero) torna-se um novo espaço para o acúmulo de capital e uma nova fonte de poder e controle que destrói a própria fonte de controle.

O que o feminino, a mãe-terra, produz, portanto, ainda não é produto, sendo necessário processá-lo por meio de tecnologias associadas ao poder patriarcal. Para Mies e Shiva (2021) o casamento entre o conhecimento e esse poder, que afirmam ser um eufemismo para violência, precisa ser desfeito. A essência da violência dominadora encontra-se na necessidade de autorrealização por meio da manipulação do mundo natural, rejeitando qualquer conhecimento e prática que lhe dê importância e validação:

Desde a revolução científica e industrial, a tecnologia e a economia têm reforçado mutuamente a suposição de que os limites da Natureza devem ser superados para gerar abundância e liberdade. (...) As maneiras como a Natureza renova as plantas são rejeitadas como muito lentas e “primitivas” (Mies e Shiva, 2021, p. 87).

O corpo natural e o corpo feminino, portanto, são objetificados dentro de sociedades patriarcais, e sua “posse” e “conquista” retroalimentam a ideologia dominante, (re)produzindo-se por meio tanto de práticas de desmatamento, uso excessivo da terra, contaminação e desrespeito à Natureza, quanto de atos de violências física e sexual contra meninas e mulheres. Essa discussão é sustentada por Parizi (2020, p.122), que afirma:

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

Esse tipo de discurso (re)produz práticas que visam tirar da Natureza o que se quer, e descartar nela o que não mais tem serventia ao pátrio poder. Ao mesmo tempo é o discurso que usa o corpo feminino em prol do poder patriarcal enquanto lhe for útil.

Períodos de guerra, por exemplo, saciam o desejo duplo de dominação, onde a “tomada” de território e a “tomada” de mulheres, por meio do estupro, ocorrem conjuntamente. A posse de territórios por povos ideologicamente patriarcais vem associada à “tomada de posse” de

mulheres. Um exemplo pode ser tirado do momento da invasão do continente americano por povos europeus, quando, o “comércio do poder” realizado entre os homens, ocorria por meio de trocas de terra e de mulheres, cuja posse simboliza o empoderamento:

Na fantasia europeia, a América em si era uma mulher nua, sensualmente reclinada em sua rede, que convidava o estrangeiro branco a se aproximar. Em certos momentos, eram os próprios homens "índios" que entregavam suas parentes aos sacerdotes ou aos encomenderos em troca de alguma recompensa econômica ou de um cargo público. (Federici, 2023, p. 410)

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

A construção da sociedade brasileira está embebida em práticas de violência de gênero, sobretudo contra mulheres não brancas, onde a hegemonia branca, masculina, fundamentada em doutrinas religiosas androcêntricas e heteronormativas mantém o discurso dominante. Segundo Gonzales (2020, p.50):

“Os “casamentos inter-raciais” nada mais foram do que o resultado da violentação de mulheres negras por parte da minoria branca dominante. E esse fato daria origem, na década de 1930, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre (...) é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo” segundo a qual “os portugueses foram superiores aos demais europeus em suas relações com os povos colonizados porque não eram racistas. Daí o processo de miscigenação ocorrido no Brasil e a harmonia racial que o caracteriza. Todavia, o que Freyre não leva em conta é que a miscigenação se deu às custas da violentação da mulher negra”.

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

Discursivamente tem-se o processo de objetificação que possibilita um reforço e uma reafirmação do poder masculino, atrelado à sua virilidade, a qual é sinônimo de poder, não podendo, portanto, ser extirpado da memória que alicerça o sistema. Esse poder foi o motivo

para que, durante a Primeira Guerra Mundial, os bordéis fossem autorizados a funcionar com o propósito de “satisfazer” os militares (Roberts, 1992 *apud* Afonso & Scopinho, 2013). Empodera-se o homem quando este “toma” para si o corpo feminino, da mesma forma que “toma” um território. É o discurso do domínio, da invasão, tão naturalizados no funcionamento da ideologia patriarcal, nos sentidos que se (re)produzem em práticas distintas. Portanto, tanto a “tomada” da mulher pelo homem o empodera, como também o faz a conquista de um território e o estabelecimento de uma nova pátria, mantida às custas de corpos femininos posicionados sob seu domínio.

Esse sentido é (re)produzido em Mar Morto na sequência que mostra o “rito de passagem” do personagem masculino Guma:

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

O segmento faz o uso do termo ‘mulata’, não podendo passar despercebido da análise por não estar dissociado das formações imaginárias associadas à mulher dentro da visão colonial racista. Importante analisar aqui a questão da exploração sexual da mulher negra no Brasil como objeto de “iniciação sexual” por parte de meninos brancos, como denuncia Lélia Gonzales (2020). A autora evidencia como essa “iniciação” encontra-se inserida na estrutura social brasileira às custas de mulheres negras, as quais passam a ser contratadas pela família branca para além da realização dos trabalhos domésticos.

A sequência também incentiva uma análise da mulher que foi “deixada” como um “presente” no saveiro, cujo nome parece não importar, que “se dobrou” aos pés de um homem, não para ter seu corpo “usado” para “empoderar o masculino”, que, ao experienciar sua virilidade, torna-se capaz de velejar, desbravar e conquistar por conta própria. De acordo com Pereira (2014), que aborda questões sobre prostituição e sexualidade, o prazer sexual representa um meio de aquisição de poder.

Esse discurso da tomada de corpos femininos para a sustentação do pátrio poder encontra-se ainda presente em áreas de conflito. A ONU Mulheres, no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres, resgata como os crimes de estupro foram e ainda são cometidos em regiões de guerra:

A violência sexual e o estupro também foram usados contra mulheres e meninas como uma ferramenta em conflitos, como na guerra na Bósnia e Herzegovina e Ruanda. Em Mianmar, onde mais de meio milhão de rohingya fugiram do país, estupros e outras formas de violência sexual foram usados como parte dos esforços para deslocar as populações. Na Síria, a violência sexual tem sido usada para extrair informações das mulheres e coagir a rendição de parentes do sexo masculino<sup>2</sup>.

A invasão de território e o estupro representam práticas materializadas pelo discurso que empodera o invasor, (re)produzindo formações ideológicas patriarcais que se sustentam ao objetificarem e subjugar tanto a terra, quanto mulheres e crianças para centralizarem o poder. Não à toa, a expressão “mulheres e crianças” é muito utilizada em situações de guerra, onde a mulher é colocada em uma mesma situação que uma criança, sendo considerada, nesses casos, tão vulnerável quanto ela. De fato, dentro de estruturas sociais patriarcais a mulher é colocada em uma situação de vulnerabilidade, tornando-se social e discursivamente uma vítima em potencial. O uso da expressão “mulheres e crianças” surte efeitos de sentido que permitem tanto a continuidade desse processo de exploração, quanto sua interrupção.

No entanto, para que essa interrupção seja possível, é importante evidenciar que essa vulnerabilidade não é natural da mulher, mas sim uma consequência de práticas violentas materializadas pela ideologia dominante. A vulnerabilidade só existe quando alguém ou algum processo ou fenômeno é capaz de vulnerabilizar. A expressão “mulheres e crianças”, quando posta em análise, possibilita deslocamentos de uma preconcepção em relação à fragilidade e à inocência femininas, frutos tão somente de processos discursivos.

A Organização para o Desenvolvimento Sustentável (ODS) afirma que um mundo sustentável não é possível enquanto houver práticas de repressão e violência contra mulheres e meninas (United Nations, 2025), o que corrobora com a relação existente entre as práticas de violência contra as mulheres e as práticas de violência contra o meio ambiente, as quais contribuem para as mudanças climáticas.

## **Considerações finais**

A análise discursiva de obras literárias pode ajudar a desvelar formações ideológicas

---

<sup>2</sup> Disponível em: <[ONU Mulheres pede posicionamento contra o estupro no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres – ONU Mulheres](#)> Acesso em 18 nov. 2025

que se encontram naturalizadas, e que, por isso, permitem uma contínua (re)produção de discursos hegemônicos. Permite compreender como a estrutura social foi sendo moldada, e os sentidos por trás de dizeres filiados à ideologia dominante.

Trechos que descrevem a origem das águas a partir do corpo de Iemanjá, em *Mar Morto*, nos possibilitou confirmar essa relação existente entre os imaginários associados à mulher e à Natureza, e como as sociedades ideologicamente patriarcais exploram ambas a partir da (re)produção de sentidos que tendem à objetificá-las de maneira similar. No entanto, há sempre possibilidades de mudança, pois, segundo Pêcheux (2006), o discurso enquanto acontecimento encontra-se entre uma memória e uma atualidade, estando sempre sujeito a atualizações.

Segundo Nogueira (2023), as principais e mais tradicionais casas de candomblés do Brasil foram fundadas por mulheres, nas quais a liderança feminina é não só valorizada como, durante algum tempo, a única possível. Ele afirma que ainda hoje o exercício do poder feminino é bastante comum nos cultos afros. Sendo assim, as religiões de matriz africana representam uma forte resistência contra o discurso colonial patriarcal, proporcionando a difusão de seus conhecimentos, e tendo Iemanjá como seu maior símbolo de resistência, sendo adorada para além das fronteiras da religiosidade, e posicionada como uma forte representação das águas no mundo natural para pessoas de diferentes crenças.

Acreditamos que análises como esta possam ajudar nessa resistência, por meio da atualização de sentidos que contribuem para uma sociedade mais igualitária, onde o respeito amplo às mulheres e ao meio ambiente possa se tornar uma realidade, mitigando práticas de violência de gênero e de devastação ambiental, proporcionando uma desaceleração das mudanças climáticas.

## Referências

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

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

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

DAROZ, E. P., Garcia, D. A., Sousa, L. M. A. **Deusa e/ou bruxa? Uma análise dos dizeres**

sobre o feminino ontem e hoje. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, MG, v.32, n.1. 2019.

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

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

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

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

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

MIES, M., Shiva, V. **Ecofeminismo**. Trad. Carolina Caires Coelho. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021.

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

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

ONU Mulheres pede posicionamento contra o estupro no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres. **ONU Mulheres**, 25 nov. 2019. Disponível em: <[ONU Mulheres pede posicionamento contra o estupro no Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra as Mulheres - ONU Mulheres](#)>. Acesso em: 17 jul. 2025.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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