

LÍNGUA(GEM) DA SUBMISSÃO: DISPOSITIVO DE CONTROLE, IMPACTOS E IDEOLOGIAS EM/NAS/DAS MULHERES AMAZÔNIDAS

LANGUAGE OF SUBMISSION: A DEVICE OF CONTROL, IMPACTS, AND
IDEOLOGIES IN/ON/OF AMAZONIAN WOMEN

Ciências Sociais Aplicadas, Linguística & Letras e Artes • 23/06/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/782175446](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/782175446)

Sérgio Nunes de Jesus²

Shyrley de Almeida Alves³

Reginaldo Conceição da Silva⁴

Suzenir Aguiar da Silva⁵

Edmilson Maria de Brito⁶

RESUMO

A Análise do Discurso (AD) oferece uma perspectiva crítica sobre como a ideologia molda a linguagem e as relações sociais na Amazônia, onde a submissão feminina é frequentemente legitimada por discursos religiosos que se entrelaçam com a cultura machista regional. A interseção entre machismo e exegese bíblica perpetua hierarquias sociais e silencia a voz feminina e reforça um poder vertical que marginaliza novas formas de subjetivação. A palavra 'submissão' é uma ferramenta ideológica que se apresenta como 'vontade divina' e destaca, por sua vez, a necessidade de reexaminar esses discursos na promoção da equidade de gênero e os direitos humanos na região. A articulação entre AD e Linguística Textual é essencial para entender a produção e interpretação desses discursos, considerando os aspectos sociais, culturais e históricos envolvidos. A análise revela a importância de dar voz às mulheres e desafiar as narrativas dominantes, sugerindo caminhos para a transformação social. Dessa forma, a AD testemunha as dinâmicas de poder e contribui para a promoção da justiça social e a igualdade de gênero Amazônica ao enfatizar a necessidade de questionar e, ao mesmo tempo, transformar os discursos que perpetuam a opressão.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Violência de Gênero; Discurso Religioso; Machismo; Amazônia.

ABSTRACT

Discourse Analysis (DA) offers a critical perspective on how ideology shapes language and social relations in the Amazon, where female submission is often legitimized by religious discourses intertwined with regional macho culture. The intersection of machismo and biblical exegesis perpetuates social hierarchies, silences the female voice, and reinforces a vertical power that marginalizes new forms of subjectivation. The word 'submission' is an ideological tool presented

as 'divine will', highlighting the need to reexamine these discourses to promote gender equity and human rights in the region. The articulation between DA and Textual Linguistics is essential to understand the production and interpretation of these discourses, considering social, cultural, and historical aspects. The analysis reveals the importance of giving voice to women and challenging dominant narratives, suggesting paths for social transformation. Thus, DA illuminates power dynamics and contributes to promoting social justice and Amazonian gender equality by emphasizing the need to question and transform discourses that perpetuate oppression.

Keywords: Discourse Analysis; Gender Violence; Religious Discourse; Machismo; Amazon.

RESUMEN

El Análisis del Discurso (AD) ofrece una perspectiva crítica sobre cómo la ideología moldea el lenguaje y las relaciones sociales en la Amazonía, donde la sumisión femenina es frecuentemente legitimada por discursos religiosos que se entrelazan con la cultura machista regional. La intersección entre machismo y exégesis bíblica perpetúa jerarquías sociales, silencia la voz femenina y refuerza un poder vertical que margina nuevas formas de subjetivación. La palabra 'sumisión' es una herramienta ideológica presentada como 'voluntad divina', destacando la necesidad de reexaminar estos discursos para promover la equidad de género y los derechos humanos en la región. La articulación entre AD y Lingüística Textual es esencial para entender la producción e interpretación de estos discursos, considerando aspectos sociales, culturales e históricos. El análisis revela la importancia de dar voz a las mujeres y desafiar las narrativas dominantes, sugiriendo caminos para la transformación social. Así, el AD ilumina las dinámicas de

poder y contribuye a promover la justicia social y la igualdad de género amazónica al enfatizar la necesidad de cuestionar y transformar los discursos que perpetúan la opresión.

Palabras-clave: Análisis del Discurso; Violencia de Género; Discurso Religioso; Machismo; Amazonía.

1. INTRODUÇÃO – *Dentro da Questão-Problema: As Vozes ...*

A região amazônica apresenta desafios singulares na garantia dos direitos humanos e na proteção da integridade feminina. A violência de gênero, por sua vez, não é um fenômeno isolado, mas o resultado de uma trama histórica de desigualdades. O isolamento geográfico e a precariedade estatal fortalecem estruturas patriarcais, que encontram no *discurso religioso* uma forma de legitimação. Nesse cenário, as instituições religiosas ocupam *lugar central na vida das comunidades* e atuam como *bússolas morais* que moldam a percepção do que é aceitável ou não.

Assim, a problemática central reside em *como o discurso religioso interpela o indivíduo em sujeito*, conforme a acepção de Althusser (1970) retomada por Pêcheux (1988). Dessa maneira, para Orlandi (2001), *o sujeito é constituído pelo esquecimento de que não é a origem do dizer, o que facilita a naturalização de relações de dominação sob o manto do sagrado*.

Nesses espaços, observa-se a tensão entre formações ideológicas distintas. O gesto de se reunir sob a égide religiosa pode reforçar a doutrina da submissão ou, em casos de resistência, permitir o surgimento de ‘furos’ no discurso hegemônico, onde o sentido de ‘comunhão’ começa a dialogar com o sentido de ‘proteção mútua’.

Além disso, é fundamental investigar como as lideranças religiosas abordam a questão da violência, pois o posicionamento oscila entre a 'omissão' e o 'aconselhamento' que reforça a 'submissão'. No entanto, é igualmente relevante questionar como as lideranças indígenas, em particular, se posicionam diante dessas dinâmicas que perpetuam e desafiam os padrões de poder que estruturam a vida social na floresta. A análise dessas vozes, tanto religiosas quanto indígenas, podem revelar a complexidade dessas relações de poder e a necessidade de entender como diferentes discursos se entrelaçam para moldar a realidade das comunidades amazônicas.

Segundo Foucault (1996), em sua obra *A Ordem do Discurso*, *o discurso não é apenas o que manifesta o desejo ou o poder, mas é o objeto pelo qual se luta*. Dessa forma, entender esses discursos é fundamental para 'desafiar' as narrativas dominantes e promover a equidade de gênero e os direitos humanos na Amazônia.

O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, através de que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. Na produção do discurso, há uma tripla restrição que o organiza e o distribui: os procedimentos de exclusão, as regras de formação e as condições de exercício que determinam quem pode falar e sobre o que se pode falar em determinada sociedade (Foucault, 1996, p. 8-9).

Esse alerta serve para evidenciar que, nas comunidades ribeirinhas, o púlpito não é apenas lugar de pregação, mas espaço de disputa

política onde se define a ‘verdade’ sobre o corpo feminino. Quando o líder religioso detém o monopólio da fala sagrada, estabelece um sistema de exclusão que invalida a narrativa da mulher agredida, por exemplo. O controle discursivo, como aponta Maingueneau (1997), cria uma *paratopia*⁷ onde *a lei divina parece suspender a eficácia da lei civil, isolando a vítima em um regime de verdade que a impede de se reconhecer como sujeito de direitos frente ao Estado.*

Nesse sentido, o discurso religioso não é apenas reflexo das relações de poder, mas *instrumento de luta pelo poder*, como destaca Foucault (1996). A produção do discurso é regulada por procedimentos de exclusão, *regras de formação e condições de exercício que determinam quem pode falar e sobre o que se pode falar.* Isso significa que *o discurso religioso pode se constituir como mecanismo de controle que silencia as vozes das mulheres agredidas* e, ao mesmo tempo, reforça a estrutura de poder patriarcal e limita, de igual maneira, a possibilidade de resistência e transformação social.

A compreensão desse processo é fundamental para desafiar as narrativas dominantes e promover a equidade de gênero e os direitos humanos nas comunidades ribeirinhas, comunidades indígenas e outras que constituem, de certa maneira, o ‘imaginário cultural amazônida’.

Assim, é necessário questionar os discursos que perpetuam a opressão e criar espaços para que as vozes das mulheres sejam ouvidas e valorizadas. Somente assim será possível construir uma sociedade mais justa e igualitária, onde as mulheres possam exercer autonomia e liberdade sem medo de violência ou discriminação.

2. A AD NA AMAZÔNIA: APONTAMENTOS DA/NA LÍNGUA(GEM)

A Análise do Discurso (AD), propõe que o sentido é determinado pelas posições ideológicas. Na Amazônia, a palavra 'submissão' não é termo 'neutro', mas ferramenta ideológica que ganha contornos de 'vontade divina'. O dispositivo analítico mobiliza a Formação Discursiva (FD), como o lugar onde a ideologia se materializa.

Sendo assim, a AD, propõe que o sentido não reside nas palavras em si, mas no processo de produção. No contexto amazônico, a premissa é fundamental para compreender como o discurso religioso se apropria de termos como 'amor' e 'família' para encobrir relações de poder; como afirma Pêcheux (1988), sobre a determinação histórica do sentido:

O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe em si mesmo (isto é, em sua relação com a realidade), mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo de enunciação no qual o falante é interpelado em sujeito. Isso significa que as palavras, expressões, proposições, etc. mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam (p. 160).

Assim, é importante considerar que a palavra 'submissão' adquire, na Amazônia, um significado ideológico específico, revestindo-se de uma aura de 'vontade divina' nos discursos religiosos locais. A materialidade linguística dos aconselhamentos pastorais revela

marcas da cultura regional na interpretação dos textos sagrados, prescrevendo comportamentos femininos a partir de uma ótica de inferioridade que remonta ao período colonial (Orlandi, 2001; Maingueneau, 1997).

Nesse sentido, a Formação Discursiva (FD) se apresenta como um lugar onde a ideologia se materializa, influenciando a produção de sentidos e a construção da subjetividade. Essa perspectiva se conecta com a análise da ilusão subjetiva, onde o sujeito acredita ser a fonte original do dizer, esquecendo-se do caráter histórico e ideológico que o constitui.

A metodologia, envolve também o exame da ilusão subjetiva, onde o sujeito acredita ser a fonte original do dizer. Sobre esse processo de 'esquecimento' que constitui o sujeito do discurso, Pêcheux (1988) esclarece que:

Se o sujeito tem a ilusão de ser a fonte de seu dizer, é porque a interpelação ideológica opera de modo a ocultar as determinações históricas e sociais que o constituem. O indivíduo é interpelado em sujeito para que o sentido pareça evidente, como se as palavras tivessem um valor intrínseco e imutável, independentemente das condições de produção que as cercam no momento da fala (p. 120).

A partir dessa premissa da ilusão do sujeito, observa-se que, o líder religioso amazônida, ao pregar a obediência feminina, acredita proferir a 'verdade eterna' e 'imutável', ignorando que seu discurso é

atravessado pelo machismo estrutural e pelas condições históricas e sociais que o constituem. Essa autoridade é construída por meio do *ethos* de santidade, que o blinda de críticas e legitima sua 'voz' como 'porta-voz' da divindade. Segundo Maingueneau (2008), o *ethos* é a imagem que o locutor constrói de si mesmo para validar o dizer, o que, na Amazônia, fixa a cena de enunciação onde o *poder é vertical* e a *voz feminina é sistematicamente silenciada* em prol da 'harmonia' institucional.

Essa dinâmica reforça a ideia de que o discurso religioso não é apenas uma transmissão de mensagens, mas espaço de disputa de sentidos e de manutenção de relações de poder. A interpelação ideológica opera de modo a naturalizar a submissão feminina, apresentando-a como desígnio divino, e não como constructo social e histórico. Dessa forma, o sujeito é interpelado a se reconhecer nesse discurso, reforçando a estrutura de poder existente e perpetuando a desigualdade de gênero. Como destaca Pêcheux (1988), *é nesse processo de esquecimento das determinações históricas e sociais que o sentido parece evidente e imutável*, consolidando a posição de autoridade do líder religioso e a subalternidade feminina.

Imagem 1: Líderes femininas religiosas exercendo suas autoridades.



Fonte: Amazonisa-se (2026).

Disponível em: <https://repam.org.br/>.

Acesso em: 16 jan. 2026.

A articulação entre Análise de Discurso (AD) e Linguística Textual (LT) se mostra essencial para desvendar as complexidades da linguagem em uso no contexto amazônico. Segundo Jesus; Ferrarezi Junior; Silva (2025), a AD permite entender como os discursos são produzidos e interpretados em contextos específicos, considerando-se os aspectos ideológicos e de poder que os envolvem. Já a LT ajuda a entender como a ideologia se organiza na superfície textual para ser aceita como verdade.

No contexto amazônico, essa articulação é particularmente útil, pois os discursos religiosos são produzidos e interpretados, considerando-se os aspectos sociais, culturais e históricos que os envolvem. A memória discursiva se materializa em coesão e unidade temática, revelando de que maneira os discursos são construídos e interpretados em contextos específicos. A intertextualidade entre o discurso colonial e o sermão contemporâneo é um exemplo disso, mostrando como a FD regional captura o sentido de termos aparentemente estáveis para validar hierarquias sociais.

A LT, ainda, por sua vez, ajuda a entender a coerência pragmática e de que maneira é construída no texto religioso, garantindo-se a

manutenção do *status quo*. A ‘harmonia’ institucional funciona como princípio de coerência pragmática, silenciando-se a voz feminina e mantendo-se a estrutura de poder vertical. Isso evidencia a importância de analisar os discursos religiosos na Amazônia, considerando-se os aspectos ideológicos e de poder que os envolvem.

Ao evidenciar como a memória discursiva, por exemplo, ela se materializa em coesão e unidade temática, pois é possível compreender as dinâmicas de poder e as estruturas ideológicas que permeiam os discursos religiosos na região. Isso pode informar políticas linguísticas e educacionais eficazes e respeitosas da diversidade cultural e linguística da Amazônia, pois promove a conscientização e valorização das práticas discursivas locais – fatores primordiais à região norte do Brasil.

3. AS FD: ‘MULHER SUBMISSA’ E ‘FAMÍLIA TRADICIONAL’

3.1. Entre o Sagrado e a Opressão

A FD da ‘mulher submissa’ é o eixo central que sustenta a desigualdade de gênero em contextos religiosos da Amazônia, alimentada pela interpretação seletiva e literal de textos paulinos que apresentam a submissão feminina como pedra angular da ordem divina. Segundo Pêcheux (1995), as FD funcionam como filtros que determinam o sentido das palavras dentro de uma ideologia, ressignificando a ‘submissão’ como ‘virtude’ e ‘proteção espiritual’. O *sujeito-mulher*, interpelado por essa FD, passa a desejar a submissão como prova de fé e piedade.

A FD opera por meio de enunciados prescritivos que ditam a conduta de silêncio e resignação, como o exemplo de sermões que

exortam a mulher a 'ganhar o marido pelo silêncio', transferindo para a vítima a responsabilidade pela mudança do agressor. Esse deslocamento de sentido invisibiliza a violência física, tratando-a como 'fardo espiritual' que a mulher deve carregar. A eficácia desse discurso reside na capacidade de culpabilizar a mulher por qualquer ruptura na harmonia do lar, desestimulando a denúncia e a busca por ajuda externa.

Essa dinâmica reforça a estrutura de poder patriarcal, mantendo a mulher em posição de subalternidade e silêncio. A desconstrução da FD é fundamental para promover a igualdade de gênero e a justiça social na Amazônia, desafiando a naturalização da subordinação feminina e a valorização da diversidade e de direitos.

Assim, as modalidades de enunciação da 'verdade' são usadas para selar essa FD. Quando a liderança utiliza a expressão 'A Bíblia diz que a mulher é o auxílio idôneo', apaga a subjetividade da interpretação e apresenta o enunciado como lei imutável da natureza. Nesse sentido, Foucault (1979, p. 12) afirma que: "[...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, através de que se luta". Nessa FD, a luta é pela manutenção da soberania masculina, e o *texto sagrado* é a *arma* utilizada para silenciar a resistência feminina nas comunidades isoladas da floresta. A FD da 'mulher submissa' se manifesta em enunciados descritivos que definem a essência feminina como emocionalmente frágil e propensa ao erro, servindo de base para a prescrição do controle masculino.

No contexto amazônico, onde a cultura da 'honra' masculina ainda é forte, o discurso religioso reforça a ideia de que o homem é a 'cabeça' da casa, interpretado como o direito de exercer autoridade

suprema, inclusive por meio da força. O discurso sagrado, por sua vez, provê a moldura ética para que o machismo cultural se manifeste sem constrangimentos, legitimando a subordinação feminina e a violência de gênero.

Essa dinâmica cria o ciclo de opressão, onde a mulher é vista como incapaz de tomar decisões e o homem é reforçado em seu papel de autoridade, silenciando a voz feminina e perpetuando a desigualdade de gênero na Amazônia.

Imagem 2: Manifestação de mulheres por seus Direitos.



Fonte: Revista Arquidiocese em Notícias.

Disponível em:

<https://arquidiocesedemanaus.org.br/2024/03/09/mulheres-saem-as-ruas-para-continuar-a-luta-pelos-seus-direitos/>

Acesso em: 27 mar. 2026.

A emergência da polifonia na imagem apresenta a ruptura com o discurso hegemônico, pois mulheres que ocupam novos lugares de fala e redefinem o sentido de textos sagrados para fundamentar a libertação, provam que a ideologia pode ser contestada a partir de dentro da própria linguagem religiosa. Além disso, a FD é protegida pelo sistema de exclusão que Foucault (1979) denomina como a 'vontade de verdade', que silencia vozes dissonantes e reforça a autoridade do discurso dominante.

Qualquer voz que tente questionar a submissão é rotulada como 'mundana' ou 'influenciada pelo inimigo', o que isola as mulheres que buscam a autonomia. Esse isolamento é geográfico e simbólico, pois na imensidão da Amazônia, estar fora da comunhão religiosa significa estar sem nenhuma rede de proteção. Assim, a FD da submissão torna-se cárcere discursivo do qual a mulher teme sair, sob pena de perder a identidade e a comunidade.

A análise do posicionamento enunciativo revela que a mulher, nessa FD, é posicionada como sujeito-objeto da vontade de outrem (Deus, o marido, o pastor), visto que não fala por si - a voz é mediada pela autoridade masculina. Na Amazônia, a memória da 'mulher do lar' e da 'mãe sofredora' é reativada constantemente no discurso religioso, impedindo-se que novas formas de subjetivação feminina, independentes e autônomas, encontrem espaço para se consolidar (Courtine, 2014, p. 52):

A memória discursiva é o que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, restabelece os implícitos de que ele necessita: o domínio do saber-discursivo no qual se formulam as significações. Ela não é a lembrança dos sujeitos, mas a materialidade histórica que permite a repetição de sentidos e a persistência de certas formações ideológicas que atravessam os séculos e se reatualizam no presente.

A persistência dessas formas de dominação é reforçada pela intertextualidade entre os discursos religiosos e os contextos culturais locais, que naturalizam a subordinação feminina e a

apresentam como parte da ordem natural das coisas. Isso cria um ciclo de opressão, onde a mulher é vista como incapaz de tomar decisões e o homem é reforçado em seu papel de autoridade.

O retorno de sentidos apontado por Courtine (2014) justifica a persistência de ideais patriarcais arcaicos no interior da Amazônia, onde a figura da 'mulher virtuosa' é resgatada para sufocar identidades contemporâneas. Essa memória não é dado psicológico, mas construção política que utiliza a autoridade bíblica para validar comportamentos de posse. Conforme Pêcheux (1988), o sujeito acredita estar inovando em sua fé, quando, na verdade, está apenas repetindo a 'pré-construção' discursiva que fixa o lugar da mulher na base da pirâmide social e religiosa da floresta.

Dessa maneira, a FD da 'mulher submissa' produz efetividade enunciativa que atinge o *corpo físico*; pois ao aceitar o discurso da submissão, as mulheres amazônidas toleram abusos sexuais e agressões físicas como parte do 'dever conjugal'. A violência é, assim, diluída em termos teológicos, tornando-se invisível para o sistema de justiça. A compreensão da FD é o primeiro passo para que assistentes sociais e operadores do direito possam intervir de forma eficaz, em diálogo com os sentidos que a mulher atribui à própria dor.

Desconstruir essa FD é crucial para promover a igualdade de gênero e a justiça social na Amazônia, questionando a naturalização da subordinação feminina e valorizando a diversidade e a igualdade de direitos. Isso pode ser alcançado por meio de práticas discursivas que redefinam o sentido de textos sagrados na promoção da autonomia e a agência das mulheres na região.

3.2. A FD da 'Família Tradicional': A Instituição Acima do Indivíduo

A FD da 'família tradicional' na Amazônia, funciona como dispositivo de segurança que prioriza a manutenção da estrutura institucional acima da integridade individual da mulher. Nessa FD, a família é enunciada como a unidade básica da sociedade e da vontade divina, o que torna qualquer tentativa de separação ato de desobediência metafísica.

Imagem 3: A materialização da hierarquia patriarcal.



Fonte: Oeste Goiano Notícias

(2026).Disponível em:

<https://oestegoiano.com.br/cotidiano/familia-indigena-vive-em-ipora-em-busca-de-estudos-e-trabalho/>. Acesso em: 9 jun.

2026.

A imagem acima, ilustra a disposição dos sujeitos no cenário amazônico, onde a hierarquia é naturalizada como parte da paisagem. Como aponta o texto, a organização não é meramente doméstica, mas materialização da FD da 'família tradicional'. A posição à esquerda do homem e a disposição periférica da mulher e filhos, reforçam visualmente a ideia da família como instituição

sagrada que deve ser preservada para além das vontades individuais.

Segundo Maingueneau (1997), os discursos religiosos tendem a ser paratópicos, criando-se espaço de autoridade que se pretende superior às leis mundanas. Assim, a frase 'Deus odeia o divórcio' é usada como barreira discursiva que impede mulheres agredidas de romperem o ciclo de violência.

Nessa FD, a família não é descrita como espaço de afetos, mas como lugar de ordens e hierarquias que devem ser preservadas a qualquer custo. O interdiscurso político é evidente aqui - a defesa da 'família tradicional' nas igrejas amazônicas frequentemente se alinha a discursos conservadores que combatem as políticas de igualdade de gênero, rotulando-as como 'ideologia de gênero'.

Esse alinhamento fortalece a hegemonia patriarcal, pois confere peso político à opressão doméstica, transformando-se a manutenção de lar abusivo em bandeira de resistência moral contra a modernidade. Assim, as modalidades de autoridade são fundamentais para sustentar a formação, uma vez que, o líder religioso, ao aconselhar o casal em conflito, frequentemente utiliza enunciados que minimizam a violência e maximizam a necessidade de 'restauração do lar'.

Nesse sentido, Foucault (1996), destaca que, as práticas de exame e confissão são instrumentos de poder. No aconselhamento pastoral, a mulher é levada a confessar as 'falhas' que teriam provocado a ira do marido, invertendo-se a lógica da agressão, visto que, o foco do discurso não é a proteção da vítima, mas a sobrevivência da

instituição familiar, que é o capital simbólico da igreja na comunidade.

Imagem 4: Pastoral Indigenista e realidade das Aldeias.



Fonte: Missão Salesiana de Mato Grosso (2024). Disponível em:

<https://www.missaosalesiana.org.br/salesiano-conhece-a-dura-realidade-das-aldeias-dos-povos-originais-da-diocese-de-primavera-do-leste-e-regiao/>. Acesso em: 9 jun. 2026.

A cena de enunciação exemplifica a microfísica do poder descrita por Foucault (1996). O gesto do aconselhamento pastoral, capturado na imagem, revela o lugar de autoridade do líder religioso. No interior dessa prática de ‘confissão’, a dor da mulher é frequentemente ressignificada como ‘prova de fé’, invertendo-se a lógica da agressão e priorizando-se a sobrevivência da instituição familiar sobre a integridade da fiel.

Os silêncios sobre o feminicídio dentro da FD são alarmantes, visto que, raramente se ouve nos púlpitos amazônicos a condenação explícita aos agressores; fala-se, em vez disso, da ‘falta de Deus’ ou de ‘problemas de temperamento’. Ao silenciar sobre o crime, a igreja (re)produz a violência, pois nega à mulher o reconhecimento da condição de vítima e de sujeito de direitos protegidos pela Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006). Recentemente, a legislação foi

fortalecida pela Lei nº 15.212/2025, que oficializou a denominação no ordenamento jurídico e pela Lei nº 15.125/2025, que instituiu a monitoração eletrônica obrigatória para agressores em casos de descumprimento de medidas protetivas. Esse silenciamento sistemático é o que Orlandi (2001, p. 70) chama de silêncio local, aquele que apaga o que não deve ser dito para manter a coerência da FD.

O silêncio não é o vazio, mas uma forma de significar. Existem o silêncio fundador, que é o que permite o dizer, e o silêncio político, que é o apagamento de sentidos em função de uma relação de poder. No silêncio político, apaga-se o que não deve ser dito para manter a coerência de uma ideologia, impedindo que contradições ou vozes dissidentes venham à tona e ameacem a estabilidade da instituição.

O silêncio político identificado por Orlandi (2001), apresenta a ferramenta que as igrejas utilizam para omitir casos de feminicídio em *prol* da preservação da 'imagem da família'. Ao não nomear o crime de agressão doméstica, a FD da família tradicional retira do agressor o peso da lei e transfere para a mulher o dever do perdão incondicional. Esse mecanismo, como destaca Foucault (1979), faz parte da microfísica do poder, onde o silenciamento é tão violento quanto o golpe físico, pois mata a possibilidade de resistência da vítima antes mesmo que possa verbalizar o sofrimento.

Em consonância, a FD da 'família tradicional' também se vale de metáforas orgânicas, onde o homem é a 'cabeça' e a mulher o 'corpo'. Na biologia simbólica dessa FD, o corpo deve ser dócil e obediente ao comando da cabeça. Nesse viés, Courtine (2014) ressalta que as metáforas não são meros ornamentos, mas estruturas de pensamento. Na Amazônia, onde a força física é valorizada no trabalho rurícola e na vida ribeirinha, a metáfora da cabeça e do corpo justifica a força masculina como meio legítimo de manter a ordem familiar. O discurso religioso, assim, naturaliza a agressão sob a forma de 'correção disciplinar'.

Dessa forma, a heterogeneidade enunciativa revela que, mesmo dentro da FD conservadora existe vozes de mulheres que tentam inserir novos sentidos de cuidado e respeito. No entanto, as vozes são frequentemente incorporadas e neutralizadas pelo discurso hegemônico, que as transforma em enunciados de 'paciência feminina'.

A AD, mostra que a resistência dentro da FD da família tradicional é difícil, pois o custo da dissidência é a excomunhão social e o desamparo econômico dado à dependência financeira das mulheres amazônidas em relação aos seus companheiros.

Portanto, a FD da família tradicional é o principal obstáculo discursivo para a emancipação feminina na região, visto que, cria o sistema de vigilância comunitária, onde a mulher que denuncia é vista como aquela que 'destrói o lar'.

Para combater a violência de gênero, é necessário desestabilizar a FD, mostrando-se que a família só é sagrada se for espaço de dignidade e não de medo. O desafio metodológico e prático, é

inserir o discurso dos direitos humanos no seio da formação, sem ser sumariamente rejeitado pelo interdiscurso conservador predominante.

4. INTERDISCURSO E MODALIDADES DE ENUNCIÇÃO: AS TRAMAS DO PODER

4.1. O Amálgama Entre o Machismo Regional e a Exegese Bíblica

O interdiscurso é o conceito da AD que nos permite analisar como o discurso se relaciona com o 'já-dito' de outros campos. No contexto da Amazônia, o discurso religioso não é entidade isolada; está em constante diálogo com a cultura machista regional, caracterizada pela exaltação da virilidade e pela objetificação feminina.

Nesse sentido, Pêcheux (1988) afirma que, o interdiscurso é o 'corpo de sentidos' que fornece os elementos para a constituição do discurso atual. Assim, quando o pastor ribeirinho interpreta a Bíblia, o faz utilizando-se o repertório cultural do 'caboclo patriarca', resultando-se em exegese que legitima a agressividade masculina como característica inerente e aceitável do 'varão'.

Imagem 5: O machismo institucionalizado.



Fonte: VEJA (2019). Disponível em:
<https://veja.abril.com.br/mundo/o-machismo-e-a-biblia/>. Acesso em: 9 jun.
2026.

Essa relação interdiscursiva manifesta-se na fusão de provérbios populares com versículos bíblicos. Expressões como ‘mulher de homem honrado não anda na rua’, ganham a roupagem teológica, associadas ao conceito bíblico de modéstia e recato. Conforme destaca Courtine (2014), a memória discursiva é o que permite a circulação dos sentidos ao longo das gerações. Na Amazônia, a memória da dominação colonial é reativada no discurso religioso, onde a mulher é posicionada de forma análoga à terra - algo a ser conquistado, dominado e protegido da influência externa pela força do ‘dono’.

Assim, a influência do discurso econômico e político também são notórios no interdiscurso religioso, pois o isolamento geográfico cria microssistemas econômicos onde o homem é o provedor quase exclusivo. O discurso religioso reforça a dependência econômica por meio de enunciados descritivos que colocam a mulher como ‘rainha do lar’, designação que, embora pareça elogiosa, prescreve o confinamento ao espaço doméstico.

Diante do exposto, Maingueneau (1997) explica que o discurso produz efeitos de realidade; ao pregar que o lugar da mulher é em casa, a igreja desestimula a autonomia financeira, o que é um dos principais fatores que impedem a mulher de abandonar o agressor.

Com isso, as modalidades de enunciação são os recursos que conferem autoridade e verdade ao que é dito. No discurso analisado, a modalidade de 'verdade absoluta' é onipresente. O uso recorrente de 'Assim diz o Senhor' ou 'Está escrito', funciona como dispositivo de silenciamento do interlocutor.

Em consonância, Foucault (1996) argumenta que o discurso é o lugar onde se produz o regime de verdade de uma época. Ao ancorar o machismo na autoridade divina, o discurso religioso amazônico cria o regime de verdade onde a violência contra a mulher é vista como 'problema espiritual' e não como crime, dificultando-se a intervenção das autoridades seculares.

A autoridade enunciativa do líder religioso na Amazônia é comparável, e por vezes superior, à do juiz ou do delegado. Nas entrevistas realizadas, mulheres relataram que a primeira pessoa que procuraram após agressão foi o pastor, não a polícia. A modalidade de autoridade pastoral 'O homem de Deus falou', impõe a carga de dever que anula o desejo individual de proteção. Se o líder diz que a mulher deve perdoar, o perdão torna-se mandamento absoluto. Essa autoridade é construída a partir do *ethos* de santidade que blinda o líder de qualquer crítica, permitindo-se que perpetue o machismo discursivo sem ser contestado. Acerca dessa autoridade, Maingenau (1975, p. 65), aponta que:

O ethos é a imagem que o locutor constrói de si mesmo no seu discurso para exercer um efeito sobre o seu auditório. Ele não é o que o locutor é na realidade, mas o que ele aparenta ser para validar seu dizer. No discurso religioso, o ethos de santidade e de representante divino blinda o enunciador, tornando sua fala inquestionável e conferindo-lhe uma autoridade que se sobrepõe à razão e à crítica social.

A construção desses *ethos* de autoridade inquestionável, é o que permite ao líder religioso amazônida ditar normas de conduta que ferem a integridade feminina sem ser contestado. A mulher fiel, interpelada como sujeito-crente, aceita a instrução pastoral como se fosse a própria voz de Deus.

Esse fenômeno de ‘transferência de autoridade’, é o que sustenta a impunidade, pois, conforme Pêcheux (1995), a eficácia do discurso ideológico reside na capacidade de fazer o sujeito crer que a submissão é ato de liberdade espiritual e não de coerção social.

Além disso, observamos a heterogeneidade enunciativa onde o discurso religioso se apropria de termos do campo jurídico para esvaziá-los de sentido. Fala-se em ‘justiça’, mas na justiça divina que se opõe à justiça dos homens. Esse confronto interdiscursivo é usado para desencorajar o uso da Lei Maria da Penha, sob o argumento de que ‘o crente não deve levar seu irmão ao tribunal’.

Essa manobra discursiva produz a eficácia enunciativa desastrosa para a segurança feminina, pois retira da mulher o acesso aos

dispositivos legais de proteção, mantendo-a sob a égide exclusiva da justiça patriarcal eclesial.

Considera-se que, o interdiscurso religioso na Amazônia é campo de forças, onde o machismo cultural é sacralizado. A desconstrução desse amálgama, exige a análise que exponha como os sentidos são importados de outros campos para reforçar a dominação de gênero. Assim, a AD nos permite ver as costuras desse discurso, revelando-se que, a 'verdade bíblica' pregada nos púlpitos é, muitas vezes, apenas o machismo regional fantasiado de divindade. O enfrentamento da violência de gênero, exige, portanto, enfrentar as modalidades de enunciação que protegem o discurso da crítica e da lei.

5. SILÊNCIOS, AUSÊNCIAS E A INVISIBILIDADE DA DOR

5.1. O Silêncio Como Dispositivo de Reprodução da Violência

Na AD, o silêncio não é o vazio, mas forma de significar que é essencial para a manutenção da ideologia. Nesse sentido, Orlandi (2001) propõe que o silêncio é o fundamento do dizer, e que existem silêncios políticos que apagam sentidos para que outros prevaleçam.

No discurso religioso amazônico, o silêncio sobre o feminicídio e sobre a agressão física sistemática é dispositivo de poder. Ao não nomear a violência em sermões e estudos bíblicos, a igreja produz a ausência que comunica a insignificância do sofrimento feminino frente aos temas dogmáticos. Esse silenciamento local, faz com que a violência doméstica seja relegada ao campo do 'não-dito', tornando-a invisível para a comunidade de fiéis.

Sendo assim, o silêncio é estratégico e cumpre a função de preservar a imagem da 'família cristã perfeita'. Segunda argumenta Pêcheux

(1988), o discurso é atravessado pelo esquecimento da própria constituição histórica. O silêncio sobre a violência permite que o discurso religioso pregue a paz sem ter que lidar com a materialidade dos corpos femininos agredidos dentro das congregações. Quando o pastor evita falar sobre a Lei Maria da Penha no púlpito, exerce a forma de poder que protege o agressor, pois nega à vítima a validação social da dor e o conhecimento sobre os direitos civis na região amazônica.

Consequentemente, a análise das ausências nos discursos religiosos, revela também o tabu sobre o corpo feminino e a autonomia sexual. A ausência de discussões sobre o consentimento no casamento é o silêncio que legitima o estupro marital. Em comunidades religiosas da Amazônia, a ideia de 'débito conjugal - enunciado prescritivo arcaico - preenche o silêncio sobre o desejo da mulher, transformando-se a vontade em obrigação sagrada.

Conforme destaca Maingueneau (1997), o silêncio sobre o corpo é a forma de controle biopolítico. Ao silenciar sobre o direito da mulher o próprio corpo, a religião (re)produz a violência silenciosa e constante, que não deixa marcas físicas, mas que destrói a subjetividade da fiel.

Imagem 6: Silêncio e manipulação.



Fonte: Instagram (2026). Disponível em:

<https://www.instagram.com/p/C7cViW5pjTb/>. Acesso em: 9 jun. 2026.

Nessa perspectiva, Foucault (1996), na obra *A Ordem do Discurso*, aponta que os sistemas de exclusão controlam o que pode ser dito. O silêncio imposto à vítima nas reuniões de aconselhamento é ritual de exclusão da voz. O relato de mulheres entrevistadas, explicita que foram orientadas a ‘calar o sofrimento’ para não escandalizar o nome de Deus ou para não afastar o marido da igreja. Esse silêncio forçado é a modalidade de enunciação de autoridade que utiliza o medo do sagrado para amordaçar a mulher. O silêncio, aqui, não é apenas ausência de fala, mas opressão ativa que impede a construção da narrativa de libertação, mantendo-se a mulher presa à FD da submissão.

As metáforas do ‘silêncio de Maria’ ou do ‘sacrifício mudo’, são usadas para glorificar a passividade feminina diante do abuso. Dessa forma, Courtine (1981), observa que as metáforas servem para ancorar sentidos complexos em imagens simples. Na Amazônia, a imagem da mulher que sofre em silêncio é elevada ao *status* de santidade, transformando-se a vítima em mártir do lar.

Essa romantização do sofrimento é a manobra discursiva que utiliza o silêncio para desarmar a resistência física e psicológica. A eficácia

desse dispositivo é expressiva, pois as mulheres sentem culpa ao sentirem vontade de gritar ou denunciar, acreditando-se que pecam contra o ideal de 'mulher virtuosa'.

O silêncio sobre o agressor é igualmente significativo, visto que, raramente se ouve disciplina eclesiástica pública para homens que agredem as esposas; o foco do discurso é a 'restauração' e o 'perdão'. Esse deslocamento discursivo retira do agressor a responsabilidade criminal e transforma o crime em 'pecado a ser perdoado' internamente. Por conseguinte, o silenciamento da justiça secular dentro da igreja, cria ambiente de impunidade que incentiva a reincidência. O silêncio institucional é, portanto, cúmplice da violência, pois oferece ao agressor o abrigo da 'misericórdia' mal interpretada enquanto nega à vítima o amparo da lei.

Nesse viés, o rompimento desses silêncios é o principal desafio analítico e social, pois a identificação do que se omite nos sermões é o primeiro passo para a intervenção eficaz. Segundo sugere Orlandi (2001), o analista deve 'ouvir o silêncio', visto que, ao ouvirmos o silêncio das igrejas amazônicas sobre a violência doméstica, ouvimos o grito de mulheres que não encontram nas palavras do sagrado o lugar de refúgio, mas o lugar de confinamento. A quebra desse silêncio a partir de enunciados de denúncia e conscientização, é a única forma de desconstruir o poder que a invisibilidade confere à opressão de gênero.

É válido considerar que, o silêncio religioso na Amazônia é dispositivo de reprodução de relações de poder que deve ser combatido, pois não é neutro - toma o partido da hegemonia patriarcal. A análise das ausências nos permite ver onde a rede de proteção falha e o discurso da igreja se torna extensão da mão do

agressor. A transformação desses silêncios em discursos de dignidade e direitos humanos é a tarefa urgente para lideranças e pesquisadores que buscam a erradicação da violência contra a mulher na floresta e na cidade.

6. ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA, POLIFONIA E EFETIVIDADE ENUNCIATIVA

6.1. O Advento da Polifonia e o Desmonte do Discurso Patriarcal

Apesar da força das FD opressoras, o campo religioso na Amazônia não é monólito; é marcado pela polifonia, conceito que nos permite identificar a presença de múltiplas vozes no mesmo espaço enunciativo. Assim, para Bakhtin (2010), cujos conceitos influenciaram a AD francesa, define a polifonia como a convivência de vozes independentes e não fundidas. Em nosso estudo, identificamos o surgimento de vozes femininas e lideranças progressistas que utilizam o texto bíblico para construir estratégias de resistência. Essas estratégias não renegam a fé, mas subvertem os sentidos tradicionais da submissão, introduzindo-se a heterogeneidade enunciativa a partir de novos enunciados de libertação que dialogam com o feminismo e os direitos humanos.

Assim, as vozes de resistência posicionam-se de forma crítica em relação à FD da 'mulher submissa', propondo-se, no lugar, a FD da 'mulher co-herdeira da dignidade'. O interdiscurso é alimentado pela Teologia da Libertação e pelas Hermenêuticas Feministas Negras e Indígenas, que ganham força nas periferias de Porto Velho, Belém e Manaus. Dessa maneira, Maingueneau (2008), destaca que a resistência acontece quando o sujeito ocupa novo lugar de fala, desafiando-se a cena de enunciação imposta pela autoridade

tradicional. Quando a mulher líder de comunidade na ilha do Marajó utiliza a Bíblia para denunciar o machismo, opera a mudança na efetividade enunciativa do sagrado, transformando-o de corrente em ferramenta de corte.

As estratégias de resistência envolvem a criação de novas metáforas e símbolos, visto que, a imagem de Maria deixa de ser a da mãe passiva para ser a da mulher que resiste ao sistema opressor da época. Segundo ressalta Courtine (2014), a reativação da memória discursiva pode servir para a libertação se novos sentidos forem mobilizados.

O resgate de figuras bíblicas como Débora⁸, a juíza, ou as parteiras que desafiaram o Faraó, permite que as mulheres amazônidas construam o *ethos* de coragem e autonomia. Essa mudança simbólica tem eficácia enunciativa real - encoraja mulheres vítimas de violência a buscarem o apoio da rede de proteção estatal, sem o medo de pecarem contra a fé.

A polifonia também se manifesta no aconselhamento pastoral de lideranças que romperam com o machismo. Em vez do 'perdoa e aguenta', o enunciado passa a ser 'a vida é o dom maior'. Sendo assim, a mudança na modalidade de enunciação - da verdade dogmática para a ética da vida - produz efeitos imediatos na segurança das vítimas. A análise de argumentação das lideranças, mostra que utilizam a lógica da própria fé para deslegitimar o agressor, pois enuncia que 'Deus não habita em lares onde há violência'. Além disso, a estratégia desarma o agressor, que perde o escudo de 'homem de Deus' perante a comunidade e empodera a mulher para a denúncia.

Imagem 7: Direito e território.



Fonte: Site ANDES - Sindicato Nacional

(2025). Disponível em:

<https://www.andes.org.br/conteudos/noticia/mulheres-indigenas-marcham-em-brasil-dF-em-defesa-de-seus-corpos-territorios-e-direitos>. Acesso em: 9 jun.

2026.

Outro aspecto da resistência é a heterogeneidade enunciativa incorporada nas redes de apoio interreligiosas na Amazônia. Os discursos de diferentes matrizes (católicas, evangélicas, espíritas e africana), unem-se em enunciados comuns de 'Paz nas Casas' e 'Justiça para as Mulheres'. A união polifônica, cria a força política que pressiona o poder econômico e político regional para a implementação de Delegacias da Mulher e Centros de Referência (CRAS/CREAS). A análise do discurso mostra que, quando as vozes religiosas se unem em favor da igualdade, estabelecem nova hegemonia que pode desafiar o machismo estrutural da floresta.

A efetividade enunciativa dessas resistências é medida pela mudança na percepção das mulheres sobre a própria identidade, uma vez que, deixa de ser o 'vaso fraco' (enunciado descritivo opressor), e assumem o lugar de 'sujeitos de direitos e filhas da promessa' (enunciado descritivo libertador).

Nesse contexto, Pêcheux (1988) nos lembra que, a ideologia pode ser contestada no interior da própria linguagem. A resistência discursiva na Amazônia é a prova de que a religião pode ser motor de transformação social e justiça de gênero, desde que o silêncio seja quebrado e a polifonia seja valorizada acima do dogma autoritário.

Certamente, a contribuição para a igualdade de gênero na Amazônia, exige que pesquisadores e gestores públicos saibam identificar e potencializar as vozes polifônicas. A erradicação da violência contra a mulher não será alcançada apenas com leis, mas com a mudança nos sentidos que regem a vida cotidiana. Assim, o apoio das estratégias de resistência das lideranças religiosas é fundamental para que o discurso sagrado na Amazônia deixe de ser véu que encobre a dor e passe a ser a luz que revela o caminho para a convivência baseada no respeito mútuo e na absoluta igualdade entre os gêneros.

7. BIOPODER E GOVERNAMENTALIDADE[9] RELIGIOSA NA AMAZÔNIA

7.1. O Controle dos Corpos e a Microfísica do Poder Pastoral

O exercício do poder nas instituições religiosas amazônicas, ultrapassa a barreira do aconselhamento espiritual para atingir a gestão biológica dos corpos femininos. Segundo Foucault (1988), o biopoder opera na gestão da vida, pois transforma o corpo em objeto de investimento político e econômico. Nas comunidades isoladas, a tecnologia de poder é legitimada pelo discurso religioso, que, conforme Pêcheux (1995) interpela o indivíduo em sujeito da ideologia, bem como faz com que a vigilância sobre a conduta

sexual e reprodutiva da mulher seja vista como dever metafísico e não como intrusão.

Imagem 8: Corpos, resistência e poder.



Fonte: Site Brasil de Fato DF (2025).

Disponível em:

<https://www.brasildefato.com.br/colunista/adunb/2025/08/21/a-resistencia-tem-rosto-mulheres-indigenas-na-luta-em-defesa-de-seu-povo-e-territorios/>. Acesso em: 9

jun. 2026.

A microfísica do poder pastoral, manifesta-se em rituais de confissão e escrutínio público que funcionam como dispositivos de controle social. Sendo assim, Foucault (1979) argumenta que o poder não é algo que se possui, mas que se exerce em redes de relações assimétricas, onde o saber religioso se torna ferramenta de governo das almas. Nesse cenário, o discurso do líder religioso atua como o que Maingueneau (1997) denomina de 'cena de enunciação', estabelecendo-se a hierarquia onde o corpo feminino deve ser disciplinado para manter a ordem da congregação, silenciando-se qualquer ímpeto de autonomia que ameace a estrutura patriarcal.

A materialidade linguística desse controle é observada no uso de metáforas de pureza e santidade que vinculam a honra da família ao *corpo da mulher*. Para Courtine (2014), as metáforas não são apenas figuras de linguagem, mas formas de organização da percepção

histórica sobre os corpos. Quando o discurso religioso prescreve o vestuário e o comportamento da fiel, na visão de Pêcheux (1988), ativa o 'pré-construído' que define a essência feminina como algo que necessita de guarda e proteção constante, justificando-se o controle masculino como forma de 'cuidado espiritual'.

Essa 'governamentalidade' religiosa, cria ambiente onde a violência doméstica é frequentemente minimizada em *prol* da manutenção da paz institucional. Dessa forma, Orlandi (2001) ressalta que o silêncio político é a forma de significar o que não pode ser dito para não romper a harmonia ideológica. Ao mesmo tempo, Maingueneau (2008) explica que o *ethos* do pastor como 'pai da comunidade' confere o direito de intervir na vida privada das mulheres, desencorajando a busca por autoridades legais sob o pretexto de que os problemas da 'casa de Deus' devem ser resolvidos internamente.

Contudo, essa governamentalidade não se limita a normas burocráticas ou institucionais; insere-se na subjetividade, por meio da vigilância individualizada. Para compreender a transição do controle social para o controle da alma, recorreremos ao conceito de poder pastoral de Foucault (1979, p. 65):

O poder pastoral não se exerce sobre um território, mas sobre uma multiplicidade em movimento; é um poder que tem como objetivo a salvação de cada um e que exige o conhecimento da consciência e a direção das almas. Ele é uma forma de poder que não pode ser exercida sem que se conheça o que se passa na cabeça das pessoas, sem que se explore suas almas, sem que se as obrigue a revelar seus segredos mais íntimos através da confissão.

A análise sobre o poder pastoral é a chave para entendermos como o controle sobre a sexualidade e o corpo das mulheres na Amazônia se torna absoluto. A partir da 'confissão' ao pastor, a mulher agredida expõe a vulnerabilidade, que é prontamente capturada no discurso de 'santificação pelo sofrimento'. Assim, o biopoder religioso governa não apenas a conduta externa, mas o desejo interno da mulher, pois faz com que a resistência pareça erro moral. Sob esse ponto de vista, o rompimento do ciclo, exige como sugere Orlandi (2001), a nova 'política de dizer' que, devolva à mulher a soberania sobre a própria biologia e voz.

Por conseguinte, a eficácia enunciativa do biopoder reside na naturalização da dor feminina como processo de purificação. Conforme afirma Pêcheux (1995), a ideologia é bem-sucedida quando o sujeito acredita agir por vontade própria, mesmo sob total sujeição. Assim, a mulher amazônica é levada a aceitar o controle da biologia e do espaço social como 'sacrifício agradável', o que, segundo Foucault (1996), demonstra como o discurso é o lugar onde

se produz o regime de verdade que sustenta a dominação de um gênero sobre o outro.

7.2. A Sexualidade Como Território de Disputa Dogmática

A sexualidade feminina na Amazônia, é atravessada pela FD que a vincula estritamente à procriação e à servidão conjugal. Conforme Foucault (1988), o dispositivo da sexualidade é o conjunto de estratégias que ligam a verdade do sujeito à prática sexual. No discurso religioso, a verdade é mediada por enunciados prescritivos que anulam o desejo da mulher, transformando-o no que Pêcheux (1988) chama de 'esquecimento número dois', onde o sujeito aceita sentidos impostos como se fossem originais da própria fé e convicção.

O conceito de 'débito conjugal', é a materialidade linguística recorrente que legitima o abuso sexual dentro do casamento religioso. Nesse sentido, Maingueneau (1997) observa que o discurso religioso tende à paratopia, criando-se o espaço de lei próprio que, colide com as garantias individuais do Estado moderno. Ao enunciar que o corpo da mulher pertence ao marido, o discurso religioso ignora o conceito jurídico de consentimento, pois age, conforme Orlandi (2001), por meio do silenciamento constitutivo que apaga a possibilidade da mulher dizer 'não' sem se sentir em pecado.

Assim, as lideranças religiosas utilizam a modalidade de enunciação da 'verdade revelada' para blindar os dogmas contra as críticas do feminismo contemporâneo. Para Foucault (1996), a vontade de verdade é o sistema de exclusão que define quem pode falar e o que é considerado válido. Ao rotular discursos sobre autonomia sexual como 'mundanos', a instituição religiosa, na perspectiva de Pêcheux

(1995), reforça a fronteira da FD, impedindo-se que a fiel acesse novos sentidos de dignidade corporal que poderiam protegê-la de ciclos de violência invisibilizada.

Imagem 9: Disputas e fronteiras na/da sexualidade.



Fonte: gov.br (2024). Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2024/12-1/territorio-aro-eira-ms-recebe-a-primeira-etapa-regional-da-conferencia-das-mulheres-indigenas/202412-conf-das-mulheres-indigenas-etapa-aro-eira-foto-daniele-guajajara-anmiga-1.png>. Acesso em: 9 jun. 2026.

Dessa maneira, a resistência feminina nesse campo, é frequentemente abafada pela memória discursiva da ‘mulher virtuosa’ que suporta as adversidades com paciência. Conforme destaca Courtine (2014), a memória do discurso é o que permite a sobrevivência de sentidos arcaicos em contextos modernos. Na Amazônia, é alimentada pela interpretação literal de textos sagrados que, segundo Maingueneau (2008), constroem o *ethos* de submissão sexual que é ensinado desde a infância, tornando-se a ruptura com o agressor ato de deslealdade, não apenas ao cônjuge, mas à própria divindade.

Considera-se que, o controle da sexualidade pelo discurso religioso é a forma de violência simbólica que prepara o terreno para a violência

física. Nesse sentido, Pêcheux (1988) afirma que a linguagem é o lugar do conflito ideológico e a disputa pelo direito ao corpo feminino é a batalha central na Amazônia religiosa. Para Foucault (1979), entender as 'artes de governar', é o primeiro passo para criar estratégias de contra-conduta que permitam às mulheres amazônidas reivindicarem o corpo como território de liberdade e não de colonização dogmática.

8. A MEMÓRIA DISCURSIVA DA COLONIALIDADE E O PATRIARCADO

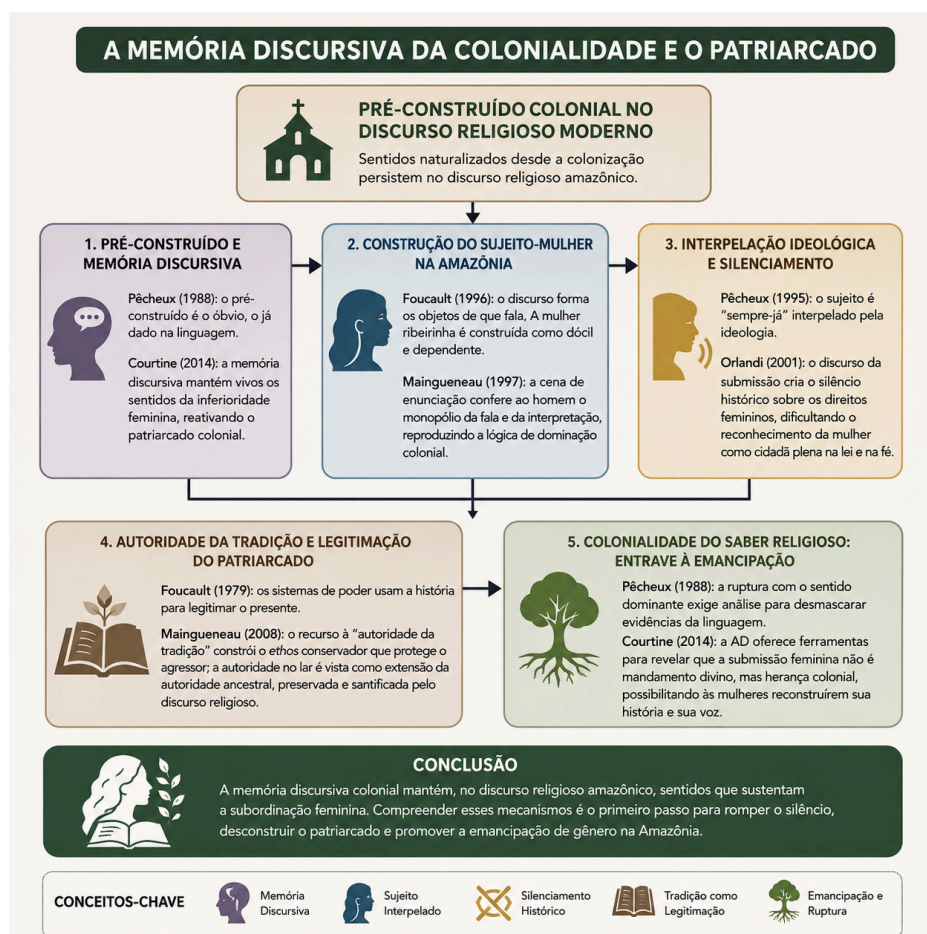
8.1. O Pré-construído Colonial no Discurso Religioso Moderno

A análise do discurso religioso na Amazônia, revela a persistência do 'pré-construído' que remonta ao período da colonização e da catequese forçada. Isso posto, Pêcheux (1988) define o pré-construído como aquilo que se apresenta como óbvio e já dado no interior da linguagem. Na região, a ideia da inferioridade feminina é sentidos sedimentados que, conforme Courtine (2014), sobrevive por meio da memória discursiva, permitindo-se que o patriarcado colonial seja reativado sob a roupagem de doutrinas contemporâneas que continuam a marginalizar a agência da mulher.

Essa memória colonial, manifesta-se na forma como a mulher é posicionada como ser carente de tutela espiritual e social. Conforme ressalta Foucault (1996), o discurso é prática que forma sistematicamente os objetos de que fala, e o discurso religioso amazônico formou o objeto 'mulher ribeirinha' como ser dócil e dependente. Essa construção, para Maingueneau (1997), estabelece a cena de enunciação onde o homem detém o monopólio da fala e

da interpretação, reproduzindo-se a lógica de dominação que marcou o encontro entre o colonizador e os povos nativos da floresta.

Imagem 10: Dos sentidos sedimentados e o patriarcado colonial.



Fonte: Elaborado pelos autores a partir da ferramenta ChatGPT Image. Disponível em: <https://chatgpt.com/c/6a287c40-bc1c-83e9-b556-52d3e34b3511>. Acesso em: 9 jun. 2026.

Sob esse olhar, a interpelação ideológica do sujeito-mulher na Amazônia, ocorre no cenário de forte heterogeneidade marcada pelo sincretismo e pela imposição. Assim, Pêcheux (1995) afirma que o sujeito é 'sempre-já' interpelado pela ideologia, antes mesmo do nascimento. Logo, a mulher amazônida nasce em território onde o discurso da submissão está gravado na memória da terra, o que, segundo Orlandi (2001), cria o silêncio histórico sobre os direitos

femininos, dificultando-se que as mulheres se reconheçam como cidadãs plenas perante a lei e a fé.

As práticas religiosas utilizam a 'autoridade da tradição' para validar comportamentos machistas que seriam condenáveis em outros espaços sociais. Conforme discute Foucault (1979), os sistemas de poder utilizam a história para legitimar o presente e, na Amazônia, a tradição é usada como escudo contra as mudanças sociais. Para Maingueneau (2008), esse recurso à tradição constrói o *ethos* conservador que protege o agressor doméstico, pois a autoridade no lar é vista como extensão da autoridade ancestral que o discurso religioso se encarrega de preservar e santificar.

Nesse viés, a colonialidade do saber religioso é entrave para a emancipação de gênero na região norte do Brasil. Segundo Pêcheux (1988), a ruptura com o sentido dominante exige esforço analítico para desmascarar as evidências da linguagem. Ao revelar que a submissão feminina não é mandamento divino, mas herança colonial, a AD, na visão de Courtine (2014), oferece as ferramentas para que as mulheres amazônidas reconstruam a própria história, despreendendo-se da memória que só lhes reserva o lugar do silêncio e da dor.

8.2. Territorialidade e a Interdição do Espaço Público Feminino

A Amazônia impõe a geografia do discurso onde o isolamento reforça a interdição da mulher no espaço público e político. Dessa forma, Orlandi (2001) propõe que o espaço urbano e o rural produzem formas distintas de silêncio e de dizer, sendo que, no interior amazônico o silêncio feminino é a imposição da estrutura agrária e religiosa. Essa interdição, conforme Foucault (1996), faz

parte dos procedimentos de controle do discurso, onde a 'vontade de saber' da mulher é frequentemente cerceada por ser considerada ameaça à estabilidade do lar e da congregação.

A igreja, o único espaço de sociabilidade nessas regiões, funciona como dispositivo de confinamento simbólico. Nesse contexto, Maingueneau (1997) descreve a paratopia como o lugar de onde se fala, e o lugar da mulher na igreja amazônica é o do serviço silencioso e da escuta passiva. Para Pêcheux (1995), essa limitação do lugar de fala é a forma de dominação ideológica que impede a formação da consciência de classe e de gênero, mantendo-se a mulher restrita ao interdiscurso da 'auxiliadora', que nega a participação na tomada de decisões comunitárias.

O isolamento geográfico, potencializa a autoridade do líder religioso, transformando-o no único intérprete da realidade para muitas famílias. Assim, Foucault (1979) afirma que o poder pastoral é o poder que se preocupa com cada indivíduo 'em detalhe', e nas margens dos rios, esse detalhe inclui o controle total sobre os deslocamentos e as amizades das mulheres. Segundo Courtine (2014), esse controle de movimentação é a herança da vigilância colonial, onde o discurso religioso serve como barreira que impede que informações sobre direitos e proteção cheguem às vítimas de violência.

Assim, a materialidade linguística desse confinamento aparece em expressões como 'a mulher que muito sai, traz problemas para casa', que operam como enunciados prescritivos de imobilidade. Nessa perspectiva, Pêcheux (1988) ressalta que o sentido é sempre efeito de posição, e a posição social da mulher na Amazônia é fixada pela religião no interior da casa. Para Maingueneau (2008), essa fixação

constrói o *ethos* de domesticidade, que é apresentado como a única via para a 'mulher de Deus', tornando-se qualquer desejo de participação pública, sinal de desvio moral ou falta de fé espiritual.

Em última análise, a disputa pelo território amazônico é também a disputa pelo direito da mulher de ocupar o espaço público sem medo. Com esse olhar, Orlandi (2001) argumenta que a conquista da palavra pública é o primeiro passo para a conquista da cidadania. Ao romper com a interdição religiosa do espaço, a mulher amazônica, na visão de Foucault (1996), opera a contra-conduta que desafia o poder pastoral e abre caminho para a nova FD, onde o território da floresta seja, lugar de segurança e voz para os gêneros.

9. INTERSECCIONALIDADE: RAÇA, CLASSE E TERRITÓRIO NO DISCURSO

9.1. O Discurso Religioso e a Invisibilidade da Mulher Negra e Indígena

A violência de gênero na Amazônia não atinge as mulheres da mesma forma, sendo atravessada por marcadores de raça e classe que o discurso religioso tenta apagar. Conforme destaca Pêcheux (1988), a ideologia tende a produzir o efeito de universalidade para esconder as contradições sociais e as assimetrias de poder. No contexto religioso, o enunciado 'somos todos iguais perante Deus' funciona, conforme Orlandi (2001), como o silêncio político que invisibiliza as opressões específicas sofridas por mulheres negras e indígenas, cujos corpos são duplamente estigmatizados pela memória colonial e pelo racismo estrutural.

A FD religiosa hegemônica na Amazônia, é marcada pelo eurocentrismo que desqualifica as espiritualidades ancestrais e os

corpos que as carregam. Nesse sentido, Foucault (1979) observa que os saberes submetidos são aqueles que foram desqualificados como saberes hierarquicamente inferiores. Para Maingueneau (1997), essa desqualificação cria a cena de enunciação onde a mulher indígena agredida é silenciada duas vezes: pelo machismo e pela negação da identidade cultural, forçada a se enquadrar na FD cristã que não reconhece a dor e a história particular.

Assim, o interdiscurso entre religião e racismo produz enunciados que naturalizam a pobreza e o sofrimento das mulheres de cor na Amazônia. Dessa forma, Courtine (2014) afirma que, a memória discursiva do trabalho escravo e servil ainda ecoa na forma como as mulheres são tratadas nas comunidades religiosas. Segundo Pêcheux (1995), a interpelação ideológica das mulheres ocorre de modo a fazê-las aceitar a precariedade como 'provação divina', o que, na visão de Foucault (1988), é a técnica de biopolítica que gerencia a marginalidade sem nunca tentar erradicá-la ou transformá-la verdadeiramente.

Assim sendo, a modalidade de enunciação da 'missão civilizatória' ainda persiste nos discursos de auxílio religioso que tratam as mulheres indígenas como sujeitos incapazes de autonomia. Nessa linha de pensamento, Maingueneau (2008) destaca que o *ethos* de 'salvador' do missionário ou pastor, infantiliza a vítima de violência, retirando-lhe o poder de decisão sobre próprio destino. Para Orlandi (2001), esse gesto de interpretação colonial apaga a agência da mulher, tratando-se a cultura como entrave para a 'salvação', o que reforça a dependência em relação às estruturas de poder patriarcais e externas à realidade.

Dessa forma, a análise da violência de gênero, exige abordagem interseccional que revele as camadas de silêncio impostas pelo discurso religioso. Conforme argumenta Pêcheux (1988), a prática discursiva deve expor o conflito oculto sob a superfície do consenso. Ao denunciar o racismo e a exclusão de classe dentro das igrejas amazônicas, a AD permite a emergência da ‘insurreição dos saberes sujeitados’, onde as mulheres negras e indígenas podem finalmente articular a dor e a resistência nos próprios termos linguísticos e culturais.

9.2. Pobreza Territorial e a Eficácia do Discurso da Prosperidade

A precariedade estatal na Amazônia, permite que o discurso da prosperidade religiosa ocupe o vácuo das políticas sociais, criando-se novas formas de sujeição para as mulheres pobres. Nesse sentido, Pêcheux (1995) analisa como o discurso econômico se funde ao religioso para produzir sujeitos focados na superação individual por meio da fé. Nas periferias urbanas de cidades como Belém e Manaus, a FD para Maingueneau (1997), convence a mulher de que a situação de violência e miséria é falha espiritual e não problema estrutural de falta de acesso a direitos e justiça social

Outrossim, o discurso da prosperidade utiliza modalidades de enunciação que prometem mudança imediata em troca de submissão e oferta. Logo, Foucault (1979) discute a economia do poder, e na Amazônia, o dízimo da fé é frequentemente pago com a autonomia feminina. Segundo Orlandi (2001), o silêncio sobre as causas sociais da pobreza é a estratégia para manter a fidelidade da seguidora à instituição que promete o ‘milagre’ da mudança do marido agressor. Esse deslocamento de sentido retira a questão da

violência do campo da segurança pública e a coloca no campo do intercâmbio metafísico e privado.

A eficácia enunciativa desse discurso reside na construção do *ethos* de 'vencedora' para a mulher que consegue manter o lar unido, apesar das adversidades. Nessa perspectiva, Maingueneau (2008) explica que o *ethos* é a imagem de si construída pelo locutor para gerar adesão. No contexto amazônico, a 'mulher guerreira' é aquela que aguenta a fome e a agressão em nome da promessa futura de abundância. Para Pêcheux (1988), essa é a forma perversa de interpelação, onde a resistência física da mulher é capturada pela ideologia para servir à manutenção do *status quo* econômico e patriarcal da igreja.

No território amazônico, marcado por grandes distâncias, dificulta que as mulheres pobres acessem redes de apoio alternativas ao discurso religioso dominante. Segundo afirma Foucault (1996), o espaço é fundamental em qualquer exercício de poder. Na falta de delegacias e centros de referência, a 'lei do pastor' torna-se a única instância de apelo, e conforme Courtine (2014), a memória da caridade religiosa substitui a noção de direito cidadão. Isso cria o ciclo onde a pobreza territorial alimenta a dependência discursiva, tornando-se a mulher refém do sistema que troca acolhimento temporário por obediência perpétua.

Portanto, combater a violência de gênero na Amazônia requer o enfrentamento das condições materiais de existência que dão força ao discurso religioso da prosperidade. Desse modo, Pêcheux (1995) ressalta que não há discurso sem condições de produção. Se o Estado não oferece o suporte básico, a religião continuará a ditar as regras da vida feminina por meio da 'teologia da necessidade'. Para

Orlandi (2001), a verdadeira mudança ocorre quando o discurso do direito substitui o discurso da promessa, permitindo-se que a mulher amazônida saia da condição de pedinte espiritual para a de sujeito político transformador da própria realidade geográfica e social.

10. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na argumentação desenvolvida ao longo do texto, consideramos que, a língua(gem) da submissão não opera apenas como um conjunto de enunciados religiosos isolados, mas como um dispositivo discursivo complexo que articula *ideologia, memória, poder e práticas sociais* na constituição das subjetividades femininas amazônidas. A Análise do Discurso permitiu evidenciar que os sentidos atribuídos à submissão feminina são historicamente produzidos e sustentados por formações discursivas que naturalizam hierarquias de gênero, transformando relações de dominação em verdades aparentemente incontestáveis. Nesse processo, a linguagem assume papel central na manutenção de estruturas patriarcais que atravessam instituições religiosas, culturais e familiares, reproduzindo mecanismos de silenciamento e invisibilização das experiências femininas.

A investigação também demonstrou que as formações discursivas da ‘mulher submissa’ e da ‘família tradicional’ constituem importantes mecanismos de estabilização de sentidos que favorecem a permanência de relações assimétricas de poder. Tais formações não atuam de maneira isolada, mas *dialogam com memórias discursivas oriundas da colonialidade, do patriarcado histórico e das práticas sociais que estruturam a vida cotidiana na Amazônia*. Dessa forma, os discursos religiosos revelam-se

atravessados por processos ideológicos que, frequentemente, *deslocam a violência de gênero para o campo da moralidade, da espiritualidade ou da preservação institucional*, dificultando o reconhecimento das mulheres como sujeitos plenos de direitos.

Outro aspecto relevante identificado refere-se ao papel dos silêncios discursivos na reprodução da violência. A ausência de determinadas temáticas nos espaços religiosos, especialmente aquelas relacionadas à violência doméstica, ao feminicídio, à autonomia corporal e aos direitos das mulheres, não representa mera omissão, mas constitui estratégia discursiva que produz sentidos e reforça determinadas posições ideológicas. Nesse contexto, o silêncio funciona como mecanismo de regulação do dizer, preservando a coerência das formações discursivas dominantes e contribuindo para a manutenção de estruturas que legitimam práticas de controle e subordinação feminina.

Entretanto, a análise permitiu identificar que os discursos não são homogêneos nem totalmente fechados. A presença de vozes dissidentes, de lideranças religiosas comprometidas com a defesa da dignidade humana e de movimentos sociais protagonizados por mulheres evidencia a existência de fissuras nas formações discursivas hegemônicas. Essas manifestações demonstram que a linguagem também pode constituir espaço de resistência, ressignificação e transformação social. A emergência de novas leituras dos textos sagrados, associadas aos princípios dos direitos humanos e da justiça social, revela possibilidades concretas de enfrentamento das desigualdades de gênero sem que isso implique o abandono das experiências religiosas das comunidades amazônicas.

Dessa feita, os resultados obtidos reforçam, ainda, a importância da articulação entre Análise do Discurso, Linguística Textual, estudos de gênero, direitos humanos e pesquisas sobre territorialidades amazônicas. Pois tal aproximação interdisciplinar possibilita compreender com maior clareza e profundidade os processos pelos quais os *sentidos são produzidos, circulam e se consolidam em contextos marcados por especificidades históricas, culturais e geográficas*. Ao mesmo tempo, amplia a capacidade analítica para compreender como diferentes dispositivos institucionais participam da construção das subjetividades e das relações de poder presentes na região.

Como desdobramento deste estudo, torna-se pertinente o desenvolvimento de pesquisas que aprofundem a análise das vozes femininas amazônicas em diferentes contextos socioculturais, incluindo comunidades indígenas, ribeirinhas, quilombolas, extrativistas e urbanas. Também se mostra relevante investigar as práticas discursivas de lideranças religiosas que promovem interpretações voltadas à valorização da dignidade humana e da equidade de gênero, bem como examinar os processos de resistência que emergem nas redes de proteção social, nos movimentos comunitários e nos espaços educacionais. Assim, as investigações poderão ampliar a compreensão acerca das múltiplas formas de enfrentamento dos discursos que sustentam a violência e a exclusão.

Por fim, acreditamos que, a contribuição deste trabalho reside não apenas na problematização dos discursos que legitimam a submissão feminina, mas também na abertura de horizontes para práticas inovadoras de pesquisa, educação e intervenção social. Ao evidenciar a centralidade da linguagem na constituição das relações

de poder, o estudo aponta para a necessidade de fortalecer espaços dialógicos capazes de promover a escuta, a visibilidade e o protagonismo das mulheres amazônidas. Assim, novas investigações poderão contribuir para a construção de práticas discursivas comprometidas com a justiça social, a valorização da diversidade de experiências femininas e a consolidação de relações mais democráticas, equitativas e humanizadoras no contexto amazônico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado:** notas sobre uma investigação. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1970.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski.** 5. ed. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político:** o discurso comunista endereçado aos cristãos. Tradução de Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Editora da UFSCar, 2014.

COURTINE, Jean-Jacques. **Questões de análise do discurso.** Tradução de Maria do Rosário Gregolin. Poli-Phonia, Cuiabá, n. 1, p. 7-35, 1992. (Original publicado em 1981).

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de

Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

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

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

JESUS, Sérgio Nunes de; FERRAREZI JUNIOR, Celso; SILVA, Simone Matia da. **Linguística textual no contexto amazônico**: perspectivas na língua(gem) – teoria e prática. *In*: PRADO, Natália Cristine; COSTA, Lucimara Alves da Conceição. (Orgs.). Estudos descritivos e aplicados de línguas e linguagem. Araraquara: Letraria, 2025.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. Organização de Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva e Sírio Possenti. Tradução de Marina Appenzeller. Curitiba: Criar, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Tradução de Freda Indursky. 3. ed. Campinas: Pontes/Editora da Unicamp, 1997.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 3. ed. Campinas: Pontes, 2001.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 1995.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi *et al.* Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

REPAM. **Rede Eclesial Pan-Amazônica.** 2026. Disponível em: <https://repam.org.br/>. Acesso em: 16 jan. 2026.

YOUTUBE. **O aconselhamento pastoral como instrumento de exame.** 2026. Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em: 16 jan. 2026.

¹ O presente texto é parte integrante da pesquisa doutoral *Trajetória Política e Escolar das Mulheres Indígenas no Estado de Rondônia*, na área temática: *Estudos com populações indígenas*, de Shyrley de Almeida Alves, da Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP), com financiamento próprio da pesquisadora – CAAE N^o. 88987925.8.0000.5406 – CONEP/Plataforma Brasil. E a colaboração dos grupos de pesquisas: 1. Língua(gem), Cultura e Sociedade: Saberes e Práticas Discursivas na Amazônia (PDA/DGP-CNPq-IFRO); 2. Laboratório Nova Cartografia Social: Processos de Territorialização, Identidades Coletivas e Movimentos Sociais (DGP-CNPq-UEA); 3. Grupo Interdisciplinar de Pesquisas em Gestão e Desenvolvimento Regional (GPGDR/DGP-CNPq-UNIR); bem como das parcerias do Mestrado em Gestão de Agronegócios e Sustentabilidade (PPGAgro-UNIR), *campus* Cacoal; Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA); Mestrado Profissional em Processos e Tecnologias Educacionais em Rede Nacional (ProfEDUCATEC-UEA) e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI-IFRO, *campus* Cacoal).

² Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/9648583745536616> ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8255-751X> Professor Titular no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia, *campus* Cacoal-RO. Acadêmico do Curso de Direito, do Centro Universitário

Maurício de Nassau (UNINASSAU), *campus* Cacoal-RO. Licenciado em Letras Português/Inglês/Literaturas (UNEB/FFCLC). Licenciado em História (UNICV). Especialista em Língua Portuguesa: Redação e Oratória (CUBM). Especialista em História da Cultura Indígena e Afro-brasileira (FAMART). Especialista em Antropologia Brasileira (FAMART). Especialista em Direito Internacional (FACEO). Mestre em Linguística (UNIR). Mestre em Science in Legal Studies, Emphasis in International Law (MUST). Doutor em Ciências da Educação (UTIC). Doutor em Estudos da Linguagem (UNICAP). Fez estágio pós-doutoral em Ciências da Educação (UFLO). Fez estágio pós-doutoral em Cartografia Social (UEMA). Professor permanente no PPGL-UNIR; PPGAgro-UNIR; ProfLETRAS-IFRO. Colaborador no ProfEPT-IFRO; PPGE-CN-UNIR; PPGL-UNEMAT. Pesquisador associado ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, PNCSA-UEA (Centro de Ciências e Saberes dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro - *Carmelita Nunes da Conceição 'CARMÉ'*). Atualmente coordena o *Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas* (NEABI-IFRO, *campus* Cacoal). Lidera o grupo de pesquisa Língua(gem), Cultura e Sociedade: Saberes e Práticas Discursivas na Amazônia (DGP-CNPq-IFRO). Pesquisador na Web of Science Researcher iD: PQA-4188-2026. Escritor, músico e poeta. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

³ Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/2077300677497872> ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8942-3234> Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista/UNESP, *campus* de Marília/SP, sob a orientação da professora Doutora Tânia Suely Antonelly Marcelino Brabo, no Doutorado Interinstitucional em Educação PPGE/2023, na linha Políticas Educacionais, Gestão de Sistemas e Organizações, Trabalho e Movimentos Sociais. Mestra em Psicologia (UNIR). Especialista em

Administração e Gerenciamento Escolar (UNIR). Graduada em História (UNIR). Servidora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO), com lotação na Reitoria-PVh (Técnica em Assuntos Educacionais). Faz parte do grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Históricos e Literários (DGP-CNPq-IFRO, na linha Educação Inclusiva, Diversidades e Direitos Humanos). Faz parte do grupo de pesquisa Língua(gem), Cultura e Sociedade: Saberes e Práticas Discursivas na Amazônia (PDA), na linha Saberes e Práticas Discursivas Amazônicas de Povos Tradicionais. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

⁴ Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8537046678523286> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7158-8185> Docente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Atua como professor permanente na Pós-Graduação (Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA) e no Mestrado Profissional em Processos e Tecnologias Educacionais em Rede Nacional (ProfEDUCATEC-UEA). Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCOSA). Licenciado em Geografia (UNEB). Mestre em Cartografia Social e Ciências Políticas da Amazônia (UEMA). Doutor em Geografia (UNIR). Professor de Geografia (UEA, *campus* Tabatinga-AM). É pesquisador nos Grupos de Pesquisa Laboratório Nova Cartografia Social: Processos de Territorialização, Identidades Coletivas e Movimentos Sociais (UEA); Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (UEA); Língua(gem), Cultura e Sociedade: Saberes e Práticas Discursivas na Amazônia (PDA, IFRO). Bolsista de produtividade (UEA). E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

⁵ Lattes ID: <https://lattes.cnpq.br/8054728334049508> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4748-3970> Professora Doutora em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

(UFRGS). Mestre em Engenharia de Produção pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduada em Ciências Contábeis pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Atualmente é professora efetiva da Fundação Universidade Federal de Rondônia (*campus* Cacoal, UNIR - Classe Associado 2 'D2'). Atua no curso de Ciências Contábeis; é Coordenadora do Mestrado em Gestão de Agronegócios e Sustentabilidade (PPGAgro), *campus* Cacoal – UNIR. Pesquisadora e membro do grupo de pesquisa GPGDR e do grupo de pesquisa GEPSCAL. Desenvolve pesquisas e projetos de extensão com os povos indígenas e, principalmente, no agronegócios no contexto da sustentabilidade - uso sustentável dos recursos naturais amazônicos - viabilidade econômica – inovação - custos de produção dentre os assuntos correlatos na área de gestão e empreendedorismo ambiental. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

⁶ Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/3635344091127514> ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4307-0650> Bacharel em Administração de Empresas (FAP). MBA em Planejamento Financeiro para Cooperativas de Crédito (FGV). Mestre em Administração (FEAD). Doutor em Ambiente e Desenvolvimento (UNIVATES). Professor efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia – IFRO, *campus* Cacoal. Membro do grupo de pesquisa: Língua(gem), Cultura e Sociedade: Saberes e Práticas Discursivas na Amazônia (DGP-CNPq-IFRO). Membro do grupo de pesquisa: Ecosofias, Paisagens Inventivas (DGP-CNPq-UNIVATES). Membro do *Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas* (NEABI-IFRO, *campus* Cacoal). E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

⁷ A *paratopia*, no contexto da análise do discurso, se refere ao “não-lugar” ou espaço paradoxal de onde o autor cria e constrói sua identidade discursiva. Desenvolvido por Dominique Maingueneau, esse conceito descreve a condição de produção de textos, especialmente literários e científicos, onde o autor se posiciona em um *espaço de tensão entre a singularidade de sua voz e a coletividade do discurso social*. É a partir dessa paratopia que o autor estabelece seu território artístico e constrói sua autoridade discursiva.

⁸ Cf. Juízes 4-5 (BÍBLIA, s.d.). Débora é descrita como profetisa e a quarta juíza de Israel, exercendo liderança política e jurídica sob a palmeira de Débora. E também Cf. Êxodo 1:15-21 (BÍBLIA, s.d.). O texto bíblico identifica as parteiras como Sifrá e Puá, que exerceram o que a teologia contemporânea chama de ‘objeção de consciência’ ou ‘resistência civil’.

⁹ Refere-se ao [...] “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população” [...] (Foucault, 2008, p. 143). Em suma, trata-se da ‘condução da conduta’, ou seja, a arte de governar que vai além do Estado, incidindo sobre a subjetividade e o comportamento dos indivíduos.