

O Campo como Espaço da Exceção: uma Análise da Produção da Vida Nua Feminina nos Lares Brasileiros à Luz da Biopolítica

MAIQUEL ÂNGELO DEZORDI WERMUTH

Professor do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ. Professor junto ao Curso de Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Email: madwermuth@gmail.com

JOICE GRACIELE NIELSSON CORREIO

Professora do Curso de Graduação em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ.

Email: madwermuth@gmail.com

Resumo: O presente artigo parte da análise dos dados que evidenciam a grande incidência da violência doméstica contra a mulher no Brasil, que possui como local privilegiado de ocorrência o próprio lar. Diante deste quadro, analisa, a partir de algumas categorias extraídas das filosofias de Michel Foucault e Giorgio Agamben, a violência doméstica perpetrada contra as mulheres brasileiras como fruto de um espaço de exceção – o *lar* brasileiro – que pode ser conceituado como *campo*, ou seja, como lugar por excelência da produção da vida nua, da vida (impunemente) matável do *homo sacer*, a partir da vontade indiscriminada do soberano, revelando, assim, os seus contornos biopolíticos. Para a concretização da pesquisa, a metodologia de abordagem utilizada foi a fenomenologia hermenêutica (STEIN, 1979), a qual visa à aproximação entre o sujeito (pesquisadores) e o objeto a ser pesquisado (no caso, a violência perpetrada no lar/campo no Brasil). Com efeito, o presente artigo parte da ideia de que os sujeitos (os autores do texto) estão diretamente implicados no objeto da pesquisa, que com eles interage e sofre as consequências dos seus resultados. Por fim, conclui que, a partir da perpetuação destas violências, o lar, enquanto espaço privado constitui-se desde sempre em um espaço biopolítico, refletindo, portanto, o paradigma biopolítico do campo.

Palavras-chave: Violência; mulher; biopolítica; campo; estado de exceção.



O Campo como Espaço da Exceção: uma Análise da Produção da Vida Nua Feminina nos Lares Brasileiros à Luz da Biopolítica

MAIQUEL ÂNGELO DEZORDI WERMUTH

JOICE GRACIELE NIELSSON CORREIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O relatório “Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil” revela que no país, entre os anos de 2003 e 2013, houve um aumento do número de mulheres vítimas de homicídio, que passou de 3.937 (2003) para 4.762 (2013), o que representa um incremento de 21% no número de mulheres assassinadas na década. Esse índice significa, nos termos do relatório, uma taxa de 13 homicídios diários de mulheres no Brasil. Assim, “levando em consideração o crescimento da população feminina, que nesse período passou de 89,8 para 99,8 milhões (crescimento de 11,1%), vemos que a taxa nacional de homicídio, que em 2003 era de 4,4 por 100 mil mulheres, passa para 4,8 em 2013, crescimento de 8,8% na década.” (WAISELFISZ, 2015, p. 13).

Segundo dados fornecidos pela Organização Mundial da Saúde, essa taxa de homicídios femininos coloca o Brasil, em um grupo de 83 países com dados homogêneos, na quinta posição, evidenciando que os índices brasileiros excedem os encontrados na maior parte dos países do mundo (WAISELFISZ, 2015).

Um dado que chama a atenção no relatório em comento diz respeito ao *lugar* da agressão: ao passo que praticamente a metade dos homicídios masculinos ocorre na rua, boa parte dos homicídios

de mulheres - 27,1% do total - ocorrem nos seus *domicílios* (WAISELFISZ, 2015). Isso indica que é nos *lares* brasileiros que ocorre o maior número de homicídios de mulheres.

No que se refere à violência não letal contra mulheres, o Mapa da Violência (WAISALFISZ, 2015) revela que foram atendidas 223.796 vítimas de diversos tipos de violência, sendo que “duas em cada três dessas vítimas de violência (147.691) foram mulheres que precisaram de atenção médica por violências domésticas, sexuais e/ou outras”, o que significa que, “a cada dia de 2014, 405 mulheres demandaram atendimento em uma unidade de saúde, por alguma violência sofrida.” (WAISELFISZ, 2015, p. 42).

Também no caso da violência não letal dirigida às mulheres, o estudo em comento revela a alta domesticidade do fenômeno. De acordo com o relatório, “a residência é o local privilegiado de ocorrência da violência não letal, para ambos sexos; significativamente superior para o sexo feminino (71,9%), em relação ao masculino (50,4%)”. (WAISELFISZ, 2015, p. 50).

A partir dos dados revelados pelo “Mapa da violência”, o presente artigo propõe-se, a partir de algumas categorias extraídas das filosofias foucaultiana e agambeniana, discutir a violência doméstica perpetrada contra as mulheres brasileiras como fruto de um espaço de exceção - o *lar* brasileiro - que pode ser conceituado como *campo*, ou seja, como lugar por excelência da produção da vida nua, da vida (impunemente) matável do *homo sacer*, revelando, assim, os seus contornos biopolíticos.

2 O BIOPODER E A PRODUÇÃO DA VIDA NUA: A VIDA VIVÍVEL E A VIDA MATÁVEL SOB O ESPECTRO DO SEXISMO

Os conceitos de biopolítica e biopoder surgem a partir das reflexões de Michel Foucault (2012), no último capítulo do primeiro volume da obra *História da Sexualidade*, como ponto terminal da

genealogia dos micro-poderes disciplinares que o autor realiza nos anos 1970 (FOUCAULT, 2003). A partir da morte de Foucault, o conceito de biopolítica ficou inacabado, como um legado às futuras gerações que, por uma série de razões, só quase duas décadas mais tarde puderam realmente compreendê-lo, considerá-lo, absorvê-lo e desenvolvê-lo em pesquisas sobre os mais diversos temas (DUARTE, 2010).

A compreensão foucaultiana parte da análise do poder não enquanto uma essência, uma identidade única, nem um bem que uns possuam em detrimento dos outros. O poder é sempre plural e relacional e se exerce em práticas heterogêneas e sujeitas a transformações: isto significa que o poder se dá em um conjunto de práticas sociais constituídas historicamente, que atuam por meio de dispositivos estratégicos que alcançam a todos e dos quais ninguém pode escapar, pois não se encontra uma região da vida social que esteja isenta de seus mecanismos. Esta concepção questiona a visão jurídico-política tradicional, do poder como instância unificada na figura do Estado e do soberano, ativo apenas no sentido vertical, de cima para baixo, impondo, por meio da repressão e da lei que diz “não”, o espaço do possível e do permitido, uma vez que as relações de poder não se constituem na base das relações legais, no nível do direito e dos contratos, mas sim no plano das disciplinas e de seus efeitos de normalização e moralização. Em poucas palavras, o que Foucault (2010; 2012) havia descoberto não era a impotência ou inoperância do poder soberano, mas sim a maior eficácia de um conjunto de poderes que, em vez de negar e reprimir, atuavam discretamente na produção de realidades e efeitos desejados por meio de processos disciplinares e normalizadores.

Foucault (2010; 2012) revela, então, o movimento por meio do qual o soberano aprende a dizer *sim*, passando do *não proibitivo* ao *sim governativo*. O poder passa a ser visto como condução de si

mesmo e dos outros, uma intensificação e totalização da dominação que é acompanhada, paradoxalmente, por sua limitação.

Este ponto de partida foucaultino por si só trouxe grandes possibilidades aos estudos feministas, e é a partir dele que Joan Scott (1990, p. 16) formula sua conhecida conceituação de gênero como “categoria de análise que permite alterar o jogo de forças estabelecido”: gênero, na sua visão, é a “organização social da relação entre os sexos, presentes em todas as relações sociais, em todas as sociedades e épocas”, sendo, portanto, atemporais e universais. É tanto um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, quanto uma maneira primária de significar relações de poder, cuja construção apresenta três características principais: a) uma dimensão relacional, b) a construção social das diferenças percebidas entre os sexos e c) um campo primordial onde o poder se articula.

Esta constituição hierárquica de diferenças biológicas se estrutura a partir de uma série de manifestações disciplinares, como na constituição de símbolos culturalmente disponíveis, que irão evocar representações simbólicas do que somos e nos conceitos normativos expressos por teorias religiosas, jurídicas, educativas e científicas cujas interpretações dão sentido a estes símbolos, os quais esforçam-se para limitar e conter suas possibilidades e tomam a oposição binária para afirmar o sentido categórico do feminino e masculino como dado fixo e não conflituo. Implica, ainda, a dimensão política que estrutura essas relações, que inclui a família, as relações de parentesco, a divisão sexual do trabalho, a educação e o sistema político, e por fim, na identidade subjetiva, na qual interagem os elementos de ordem subjetiva e as relações sociais (SCOTT, 1990).

O gênero pensado desta forma deve muito à teoria foucaultiana, para a qualo problema da genealogia do poder não

era o da constituição do Estado ou do Soberano, mas sim o da constituição dos súditos, dos sujeitos assujeitados, ou das mulheres, diríamos nós (aquelas que não nascem mulheres, mas tornam-se ao longo dos processos normalizadores da sociedade). Estas análises implicavam abandonar a ficção filosófica moderna que contrapunha o homem (bom), enquanto sujeito livre e autônomo *a priori*, ao (mau) Poder soberano que o domina e coage de maneira repressiva e violenta, uma vez que o sujeito já é sempre pensado como o produto de uma multiplicidade de relações horizontais de saber-poder, que se estabelecem a partir das relações sociais fundadas entre “as diferenças percebidas entre os sexos de Scott” (1990, p. 15), ou da dominação simbólica de Bourdieu (2012, p. 12), que o caracterizam como “sujeito assujeitado e disciplinado”.

Foi assim que Foucault descobriu um corpo social produzido pelo investimento produtivo desta complexa rede de micro-poderes disciplinares que atuavam de maneira a gerir e administrar a vida humana, tendo em vista tornar possível a utilização dos corpos e a exploração otimizada de suas capacidades e potencialidades. Foi apenas no final do percurso genealógico de sua investigação que Foucault chegou aos conceitos de biopoder e biopolítica, tendo em vista explicar o aparecimento, ao longo do século XVIII e, sobretudo, na virada para o século XIX, de um poder disciplinador e normalizador que já não se exercia sobre os corpos individualizados, nem se encontrava disseminado no tecido institucional da sociedade, mas se concentrava na figura do Estado e se exercia a título de política estatal com pretensões de administrar a vida e o corpo da população. A partir do século XIX, já não importava mais *apenas* disciplinar as condutas, mas também implantar um gerenciamento planejado da vida das populações. Assim, o que se produz por meio da atuação específica do biopoder não é mais apenas o indivíduo dócil e útil, mas é a própria gestão calculada da vida do corpo social (FOUCAULT, 2010; 2012).

“Depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante” (FOUCAULT, 2010, p. 204), que se dirige “não ao homem-corpo, mas ao homem-espécie. [...] que eu chamaria da biopolítica da espécie humana”, enquanto um “poder que gere a vida” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Em suma, opera-se aí um importante deslocamento de ênfase: se antes o poder soberano exercia seu direito sobre a vida na medida em que podia matar, de tal modo que nele se encarnava o “direito de fazer morrer ou de deixar viver”, a partir do século XIX se opera a transformação decisiva que dá lugar ao biopoder como nova modalidade de exercício do poder soberano, que agora será um poder de *fazer viver e deixar morrer*. “O direito de soberania clássico de fazer morrer ou de deixar viver, dá lugar a um novo direito que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 202).

Segundo Foucault (2010, p. 207), “não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina”; não se trata, em absoluto, de “considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade”, de levar em conta a vida, os processos biológicos de homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação. Estes dois poderes, segundo o filósofo (2010, p. 211) – os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentares da população – são articulados e se cruzam na sociedade da normalização. Portanto, afirmar que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, incumbiu-se dela, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo

das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.

Não há, portanto, contradição entre o poder de gerência e incremento da vida e o poder de matar aos milhões para garantir as melhores condições vitais possíveis, afinal, como afirma Bauman (2004, p. 158) “toda aposta na pureza produz sujeira, toda aposta na ordem cria monstros”. Sob as condições impostas pelo exercício do biopoder, o incremento da vida da população não se separa da produção contínua da morte, no interior e no exterior da comunidade entendida como entidade biologicamente homogênea: “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 2012, p. 130), independentemente se inimigos ou sujeitos da própria comunidade.

A partir disso, Foucault (2010, p. 205) começa a questionar “como é possível ao *poder* exercer seu poder de morte, a função da morte, expor à morte não apenas seus inimigos, mas seus próprios cidadãos”, em um sistema político centrado no biopoder? E a resposta que encontra o leva ao *racismo*. O racismo é visto por ele como o mecanismo fundamental do biopoder, de poder de fazer morrer, ao estabelecer, a partir da biologia da espécie humana a qualificação das raças e a partir daí um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Sua função é a de fragmentar, fazer cesuras no interior do contínuo biológico a que se dirige o biopoder, de modo que a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura.

Foucault compreendeu que não se observa um decréscimo da violência a partir do momento em que a vida passa a ser o elemento político por excelência e que, em virtude disso, tem de ser administrado, regrado, normalizado. Pelo contrário, o cuidado da vida traz consigo “a exigência contínua e crescente da morte em massa, visto que é no contraponto da violência depuradora que se

podem garantir mais e melhores meios de vida e sobrevivência de uma dada população.” (DUARTE, 2010, p. 226-227).

Enfim, a função do Estado só pode ser assegurada, desde que este Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. E pelo *sexismo*, acrescenta-se a partir do ponto de vista aqui desenvolvido. Com efeito, é justamente no sexo que Foucault consegue vislumbrar uma espécie de cruzamento entre a dimensão disciplinar e a dimensão biopolítica do poder. O dispositivo sexualidade¹ é compreendido como “um dos domínios em que o poder disciplinar e a biopolítica se entrelaçam numa estratégia de controle ao mesmo tempo individualizante e massificador” (AYUB, 2014, p. 62), uma vez que o “acesso ao corpo via dispositivo individualiza o controle e, ao mesmo tempo, torna possível a regulação do conjunto dos vivos” (Idem). Isso resulta no “investimento político das taxas de natalidade e fluxos de doenças que, por sua vez, acabam produzindo efeitos de conjunto sobre a população.” (AYUB, 2014, p. 62).

Nesse sentido, segundo a tese aqui defendida, racismo e sexismo justificam os mais diversos conservadorismos sociais na medida em que instituem um corte no todo biológico da espécie humana que estabelece a partilha entre “o que deve viver e o que deve morrer”, entre a vida digna de ser vivida, aquela que merece obituário – segundo Butler (2009, p. 59) – daquela indigna, abjeta, matável.

1 De acordo com Foucault (2012, p. 158-159), o sexo “se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. De outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Insere-se, simultaneamente, nos dois registros; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todos um micropoder sobre o corpo; mas, também, dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente.”

O sexismo, estruturado a partir do patriarcado, opera de modo semelhante e paralelo ao racismo ao estabelecer a hierarquização das vidas humanas a partir de diferenças biológicas. Neste processo, o feminino, segundo Marcia Tiburi (2008, p. 53) passa a ser um sistema simbólico, cujas teias bem armadas estão inscritas em estruturas narrativas que transmitem o discurso ideológico da dominação patriarcal, na qual deve se deitar o corpo morto de toda mulher reduzida a seu próprio sexo. Para compreender este processo a autora propõe a análise de um elemento anatômico que assumiu historicamente um lugar simbólico, que justificou a cesura implementada e a condição de mera vida nua ao feminino: o útero. Segundo a autora (2008, p. 54), sua suspeita é a de que há uma analogia entre útero e lar, que a leva a investigar como o útero deixa de ser “mero órgão ou mesmo uma simples metáfora comparativa” para transformar-se em regulador, em “elemento originário de um ser – de um corpo – e de um sistema político, é a questão que cabe analisar. O que faz o órgão tornar-se função social – que justifica a vida doméstica – atribuída a um corpo inteiro, o corpo de mulher?” (TIBURI, 2008, p. 54). Esta é a “mágica” realizada pelo sexismo enquanto instrumento da biopolítica.

O feminino, o corpo feminino, passa a ser marcado por uma falta projetada pelos homens e por eles outorgada historicamente. Falta que viria a justificar todo o uso que a sociedade fez do corpo das mulheres: “de sexo frágil ao belo sexo, é sempre o sexo que a demarca” (TIBURI, 2008, p. 55). Sexo que é marcado pela fala e que, quanto muito, encontra uma função submissa ou colaborativa, com o outro sexo, aquele que a submeteu. Do cumprimento ou não desta função colaborativa, dependerá sua sobrevivência contra a ameaça de morte à qual toda a mulher está sempre submetida, uma vez que “o direito de existência das mulheres sempre foi sustentado pela possibilidade de alcançar o lugar excelente de sua função sexual” (TIBURI, 2008, p. 55).

Este lugar excelente tem na maternidade sua formulação legal. Por meio dela, que só é possível em função de um órgão que sempre foi usado pelo discurso machista como argumento para a cesura e o enclausuramento, é que as mulheres se tornaram presas de seus lares. Sob a alegação de que sua natureza estava sendo protegida. E, com ela, mais que a prole, o *statusquo*. “O útero como metonímia e sua formulação em lei serviu de fundamento à prisão das mulheres ao longo da história” (TIBURI, 2008, p. 55). Neste processo, as mulheres seriam prisioneiras de seu próprio corpo, e o lar seria a repetição de um desenho já implícito na sua própria anatomia.

Acerca do tema, já Beauvoir (2009), relatava como o universo feminino foi atacado e manipulado desde sua infância, como a menina é preparada para as maravilhas da maternidade, com todos os seus benefícios morais e com suas obscuridades (deveres e doenças), as monotonias dos afazeres domésticos, sendo tudo isso justificado para somente cumprir seu papel de procriadora. No entanto, pela vontade masculina, para não prejudicar a vida social e profissional de seu companheiro, ela é levada a renunciar à sua condição, submetendo-se à subalternidade perante o homem e aguardando que ele faça a “intervenção” sobre seu corpo quando o considerar necessário. Em face dessa situação, a filósofa aduz: “eis que se aguarda ansiosamente a volta do escorrimento vermelho que mergulha a menina no desespero” (BEAUVOIR, 2009, p. 152). Essa afirmação reafirma as questões psíquicas que as mulheres tendem a sofrer durante todas as fases de sua vida.

De acordo com Tiburi (2008, p. 56).

o útero era o que faz uma mulher ser mulher. Era o que possibilitava ser mãe e, assim, viver protegida dentro de um lar. Ocorre que a casa seria, ao mesmo tempo que lugar de proteção, local de reclusão do qual ela poderia sair apenas sob autorização moral. Que ela não possa sair de sua casa ou, em outras palavras, desistir da vida doméstica e assumir a vida política e pública, só se justificava pelo fato de que ela tivesse uma função em consonância com a mulher-mãe, a mulher sob a função do útero.

Ocorre que “quando o útero se torna público, uma casa de todos, ele reaparece no bordel: a mulher é, então, a prostituta” (TIBURI, 2008, p. 56). Quando a mulher é pública ela se torna a “mulher de todos” e, como tal, mercadoria. “Mercadoria da prostituição e da pornografia: corpo sempre reduzido à função sexual. O que sempre está em jogo na definição do público e do privado são os usos do útero, da pragmática à qual é sujeito o corpo das mulheres” (TIBURI, 2008, p. 56). Corpo reduzido a uma função sexual demarcada em lugares onde se pode exercer seu uso.

Com efeito, a mulher que não se “encaixa” nos padrões socialmente construídos é execrada como “diferente”, sendo a ela atribuída a alcunha de “vagabunda”, “irresponsável”, etc. Beauvoir (2009, p. 646) transmite muito bem esse sentimento quando provoca o leitor com a seguinte frase: “que um escritor escreva as alegrias e os sofrimentos de uma parturiente, é perfeito”. Com essa pequena proposição evidencia-se como o processo cultural sobre o comportamento feminino é opressor, o que se evidencia quando a sobredita autora segue referindo: “que fale de uma abortante e logo o acusarão de chafurdar na imundície e de descrever a humanidade sob um aspecto abjeto” (BEAUVOIR, 2009, p. 647).

Sobre o tema, Eliane Brum (2015, s.p.) refere que “o mito da maternidade” esmaga as mulheres há muitos séculos. Para a autora, “ainda hoje, mulheres que não têm filhos são vistas por muitas de suas contemporâneas esclarecidas como uma espécie de ser pela metade. Ora histérica, ora frustrada. Para sempre incompleta.” A psicanalista Helene Deutsch (1960), na mesma esteira, refere que a mulher que dedica seus afetos a outros valores, como o erotismo, a arte ou as aspirações masculinas – e que, em virtude disso, não consegue realizar a sua vocação à maternidade – acaba sentindo-se limitada e empobrecida.

Isso significa que as mulheres convivem com a contradição entre a ocupação de um posto no mundo e a disponibilidade de seu corpo para a maternidade. Nessa dinâmica,

o que as faz pender para a segunda é não somente a fisiologia, mas também a possibilidade de identificação com sua mãe, avó, enfim, sua colocação na série das antepassadas que, se não tivessem sido mães, não existiriam. Portanto, se uma mulher não for mãe ela precisará trabalhar na construção de sua identidade de forma mais complexa, pois sua própria mãe evidentemente experimentou a maternidade. Muitas mulheres, descontentes com o que fizeram de sua vida, passaram para suas filhas o sonho de um destino diferente, desejando mais do que netos, que elas fossem independentes e bem-sucedidas. A estas se impõe um tipo de disparidade proveniente da falta de referências, pois precisam fundar um destino diferente do trilhado por suas predecessoras. (CORSO; CORSO, 2011, p. 39).

A discussão até aqui empreendida revela que, uma vez não correspondendo ao papel a ela atribuído (esposa, mãe, reprodutora dos valores ínsitos ao “tornar-se mulher”), a mulher acaba por se transformar em um ser abjeto, execrável, que em razão disso permite uma aproximação à figura do *homo sacer*, resgatada do direito romano arcaico pela obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, como se demonstrará na sequência.

3 O ESTADO DE EXCEÇÃO E O *HOMO SACER*: UMA ANÁLISE A PARTIR DO PATRIARCADO

A contemporaneidade apresenta um incremento da biopolítica, ou seja, da implicação cada vez maior da vida natural do homem nos mecanismos e cálculos do poder. Com efeito, esta categoria foucaultiana assume o papel de importante ferramenta conceitual para o diagnóstico e a compreensão das crises políticas da contemporaneidade, bem como do fenômeno da manutenção das desigualdades de gênero em nossas sociedades. Para Agamben (2010, p. 118), esse irromper da biopolítica representa apenas a culminância de um processo: “antes de emergir impetuosamente à luz do nosso

século [século XX], o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida *homosacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo". E o seu reflexo mais contundente é, segundo o filósofo italiano, a transformação do estado de exceção em regra.

De acordo com Agamben (2004, p. 13), o estado de exceção "tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea." Isso ameaça transformar radicalmente "a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição", dado que o estado de exceção se apresenta "como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo." (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Efetivamente, "a exceção é uma espécie de exclusão singular no que se refere à norma geral, em que aquilo que é excluído não permanece, em razão disso, fora de relação com a norma, mas mantém esse relacionamento sob a forma da suspensão" (WERMUTH, 2015, p. 66), ou seja, embora haja uma série de legislações sendo construídas a fim de abordar a temática e supostamente combater a violência de gênero dentro do lar, estas não tem efetividade, estão suspensas a partir da exceção, determinada pelo soberano. Isto é evidente: no Brasil, mesmo existindo leis que estabelecem medidas de proteção, mulheres continuam apanhando, sendo torturadas e morrendo, dentro de seus lares, consoante os dados apontados nas considerações iniciais do presente estudo.

Isso permite uma aproximação à teoria da exceção agambeniana, segundo a qual "a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta", de modo que o estado de exceção não representa "o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão"; em outras palavras, "não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui com regra, mantendo-se em relação com aquela". (AGAMBEN, 2010, p. 24-25).

A figura da exceção, em determinadas circunstâncias, permite, assim, a suspensão do direito sobre certas pessoas ou grupos, transformando a sua vida em vida nua, ou seja, vida vulnerável, facilmente controlável. Ruiz (2012, p. 22) salienta, a propósito, que “o estado de exceção visa sempre o controle (bio)político da vida humana, tornando-se uma técnica biopolítica e policial muito eficiente para controlar e governar os grupos sociais perigosos”.

Neste rumo, o estado de exceção designa um “estado de lei” no qual a norma está em vigor, porém não se aplica, porque não tem “força”. Contudo, atos que não tem valor de lei adquirem essa “força”; logo, “o estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei” (AGAMBEN, 2004, p. 61). Isso significa que para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção, razão pela qual se pode afirmar que o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem logos pretende realizar um enunciado sem nenhuma referencia real (AGAMBEN, 2004).

No âmbito do controle biopolítico da vida feminina, a exceção (permanente) criada, como espaço de indistinção em que a norma aplica-se desaplicando-se é o espaço privado, aquele espaço de vida que não faz parte da sociedade política, como bem salientado por Carole Patteman (1993) e, portanto, não faz parte do mundo do direito, fazendo; aquele que não importa a ninguém, e no qual não se mete a colher porque afinal, lá dentro (do lar) tudo é possível com o corpo feminino, abandonado à mercê da vontade/bondade do (patriarcado) soberano.

A partir da teorização de Carl Schmidt, retomada por Agamben (2010, p. 22-23), o soberano é quem tem a competência para decidir sobre o estado de exceção. “O soberano estaria habilitado a decidir sobre a suspensão dos limites e garantias estabelecidos na

Constituição à medida que julgasse necessário” (WERMUTH, 2015, p. 64). Logo, na perspectiva em tela, soberano é quem decide sobre o estado de exceção, o que significa dizer que o ordenamento está à disposição de quem decide. O soberano, assim, está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, pois ao utilizar o seu poder de suspender a validade do direito, coloca-se legalmente fora da lei.

Este soberano é aquele instituído, na sociedade política, pelo contrato social hobbesiano, analisado por Ribeiro (2002, p. 63), segundo o qual para montar o poder absoluto, Hobbes concebe um contrato diferente: “o soberano não assina o contrato - este é firmado apenas pelos que vão se tornar súditos, não pelo beneficiário”. Isto se deve a uma simples razão: “no momento do contrato não existe ainda o soberano, que só surge devido ao contrato. Disso resulta que ele se conserva fora dos compromissos, e isento de qualquer obrigação” (RIBEIRO, 2002, p. 63).

Situação análoga pode ser identificada quando falamos do contrato sexual, que segundo Carole Pateman (1993) correu paralelamente àquele, e instituiu os termos da dominação masculina e do confinamento da mulher ao seu campo particular. Nele, mais ainda, a figura do soberano fica evidente uma vez que, deste contrato as mulheres nem mesmo figuraram como partes, mas sim como objetos e, enquanto tal, tiveram a decisão sobre sua morte-vida-nua entregues aos detentores do poder patriarcal.

Na biopolítica, em que o sexismo estabelece a cesura entre a vida que merece viver e merece morrer, a decisão entre vida e morte do corpo feminino está entregue às mãos do soberano homem, a partir de uma estrutura patriarcal de organização da sociedade.

Segundo Agamben (2010, p. 119), no mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, a um “deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de

exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania”. Se, em todo Estado moderno existe uma linha que destaca o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, “verifica-se que esta constitui-se em uma linha em movimento, que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social nas quais o soberano entre em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote” (AGAMBEN, 2010, p. 119). No sentido aqui investigado, essa ampliação também abrangeria, no interior do lar, o marido, o namorado, o companheiro, o pai, o padrasto etc.

Neste sentido, se Carole Pateman situa seu contrato sexual paralelamente ao contrato social que institui a sociedade política da modernidade, Zaffaroni (2008) vai mais longe nos confins da história para identificar uma tão antiga quanto profícua aliança entre poder punitivo e poder patriarcal, enquanto pilares de sustentação do poder. Segundo o criminalista argentino (2008), o *poder*, estruturado a partir da hierarquização das diferenças biológicas (sexismo do útero) se estrutura em três vigas de sustentação: o poder punitivo; o patriarcado e; a construção de um saber dominante. A aliança entre poder punitivo e patriarcado, segundo o autor, representou a primeira forma de privatização do poder punitivo da história, de modo que, o controle das mulheres foi privatizado ao poder patriarcal, que o exercia dentro do confinamento do lar.

A partir desta aliança/privatização entre poder punitivo e patriarcado, o controle sobre a vida das mulheres não foi alvo direto das ações do poder, ou do Estado, posteriormente, mas esteve/está nas mãos dos homens/patriarcado, que detêm o poder de vida e morte sobre o corpo (vida nua) feminino. Portanto, contrariando o lema clássico do feminismo, não basta querer transformar o pessoal, o privado, em político, uma vez que este já é biopolítico, nos termos aqui propostos. É no espaço privado do lar que as mulheres foram

enclausuradas, em nome de seu útero, conforme Tiburi (2008), em um processo não aleatório, mas enquanto estratégia de controle biopolítico da vida humana, permitindo a sua transformação em *homosacer*, nos temos agambenianos, e, por fim, em *vidanua*.

O “*homo sacer*”, obscura figura do direito arcaico romano resgatada por Agamben (2010, p. 110) para retratar justamente a ambivalência que é característica do estado de exceção, bem como para dar conta da complexidade da situação do homem contemporâneo, é a figura que ilustra, para os fins aqui propostos, a mulher no âmbito do *lar* brasileiro. Com efeito, o *homo sacer* é aquele ser que não é consagrado – no sentido de passagem do *ius humanum* (profano) para o divino (sacro) – mas que também é posto para fora da jurisdição humana. Portanto, a vida sacra é aquela que, ao mesmo tempo em que é insacrificável, é também matável sem que o ordenamento jurídico sancione quem porventura a eliminar: “*a vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.*” (AGAMBEN, 2010, p. 84)

Se o poder patriarcal soberano detém o poder de vida e morte e produz a vida nua, a decisão sobre vida e morte dos seres heterodenominados de mulheres está nas mãos do patriarcado, enquanto mera vida nua à disposição da vontade masculina. Seu corpo aparece sempre subjugado ao destino – a maternidade, este destino irremediável ao qual o útero às destina, e para além dela, a apenas à colocação enquanto objeto de realização do desejo masculino, que finda, irremediavelmente, na morte – representado por uma lei, obviamente, ditada pelos homens. A lei, segundo Tiburi (2013, p. 196) “se constitui no próprio patriarcado, do qual o texto é o lugar comum”.

O corpo da mulher é, assim, figura fundamental do que as teorias políticas do século XX chamam de “mera vida” ou “vida nua” (AGAMBEN, 2002, p. 12). A mera vida natural sujeita

à matabilidade pelo poder. Núcleo originário do poder soberano (aquele que decide sobre a vida), mera vida seria, segundo Tiburi (2013, p. 196), “o elemento que governa secretamente as ideologias da modernidade fundadoras de campos de concentração e dos genocídios que fazem a história da política como história da morte perpetrada pelo ser humano contra o ser humano”. Neste sentido, coloca-se a tese aqui apresentada: seguindo a interpretação da biopolítica em Agamben e expandindo-a para uma interpretação do patriarcado (a união entre poder punitivo e patriarcado, segundo Zaffaroni), ancorado no sexismo (que estrutura desigualdades a partir de diferenças biológicas), a mulher (enquanto categoria definida pelo próprio patriarcado) é eleita como figura da matabilidade, efetiva ou simbólica, pressuposto do controle biopolítico da vida humana.

4 O LAR COMO CAMPO

Se o estado de exceção é a regra, o espaço que se abre a partir dele é o que podemos chamar, com Agamben (2010), de campo², o lugar exato em que a situação extrema converte-se no próprio paradigma cotidiano. Com efeito, o campo se coloca como uma característica essencial da biopolítica moderna, a partir da sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora.

2 Mesmo não sendo objeto da presente pesquisa, cumpre salientar que a proposta de Agamben, ao empreender a pesquisa *Homo sacer* (desenvolvida nas obras *Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua*, *Estado de exceção* e *O que resta de Auschwitz*) é justamente preencher uma “lacuna” deixada pelas investigações desenvolvidas por Michel Foucault e Hannah Arendt. Segundo Agamben (2010), Foucault, mesmo tendo definido o conceito de biopolítica, deixou de lado a análise do campo de concentração que, na sua ótica, como salientado, apresenta-se como expressão por excelência da biopolítica moderna; Arendt, por sua vez, mesmo tendo elaborado um aprofundado estudo acerca do fenômeno do totalitarismo, em nenhum momento debateu o assunto a partir de uma perspectiva biopolítica.

Na sua identificação, Agamben (2010, p. 44) nos convida a olhar para o campo “não como uma experiência limitada e pontual da barbárie nazista, mas como uma figura jurídico-política inerente ao Estado moderno”: um pedaço do território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento, é o próprio estado de exceção. Na medida em que o estado de exceção é, de fato, desejado, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, então, a estrutura na qual o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente.

Segundo Agamben (2010, p. 45), nos encontramos virtualmente na presença de um campo cada vez que uma estrutura assim se cria. Logo,

nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da entidade dos crimes que são cometidos ali e qualquer que seja a sua denominação e topografia específica. Será um campo tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991 a polícia italiana amontoou provisoriamente os imigrantes clandestinos albaneses antes de devolvê-los a seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os judeus antes de entregá-los aos alemães; tanto o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, no qual morreu, em 1939, Antonio Machado, quanto as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses, nas quais foram mantidos os estrangeiros que pedem reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos esses casos, um lugar aparentemente anódino (por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy) delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é, de fato, suspenso e no qual o fato de que sejam cometidas ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade do sentido ético da polícia que age provisoriamente como soberana. Mas também, certas periferias das grandes cidades pós-industriais, e as *gated communities* estadunidenses começam, hoje a

assemelhar-se, nesse sentido, aos campos, nos quais vida nua e vida política entram, ao menos em determinados momentos, numa zona de absoluta indeterminação (AGAMBEN, 2010, p. 45).

A um ordenamento sem localização, representado pelo estado de exceção, no qual a lei é suspensa, processa-se agora uma localização sem ordenamento, um estado de exceção permanente, representado pelo campo. Resta que a vida nua não esteja mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente, e o “campo permite a decisão soberana entre o que é humano e sobre o que não merece tal *status*” (WERMUTH, 2015, p. 74). No campo, afirma Ruiz (2012, p. 14), “a lei é o arbítrio do soberano”, de modo que “a vida humana que cai sob a condição da exceção se torna em verdadeiro homo sacer. É a vida nua sobre a qual vigora a vontade soberana como lei absoluta e a exceção como norma de sua existência.” (RUIZ, 2012, p. 14).

Na medida em que seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida, sem qualquer mediação. Por isso, o campo é o próprio paradigma do espaço político, no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão (AGAMBEN, 2010). A produção da vida nua não é, porém, um fato extrapolítico natural, que o direito deve limitar-se a constatar ou reconhecer; ela é antes, no sentido que se viu, um limiar em que o direito transmuta-se a todo momento em fato e o fato em direito, e no qual os dois planos tendem a tornar-se indiscerníveis.

Portanto, Agamben (2010, p. 164) nos convida a “olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado, mas de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos”. E enquanto localização deslocadora

é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, o “puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção)” como paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual “deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos” (AGAMBEN, 2010, p. 119).

E este campo, ao qual Agamben nos desafia a aprender a reconhecer através das mais diversas metamorfoses é também o *lar*. É nele que a mulher, reduzida a seu corpo, a seu sexo, a seu útero, foi enclausurada e é nele que sua vida (nua) está à mercê do soberano (patriarcado) e de seus caprichos. Este processo de compreensão do *lar como campo* constitui o ápice da história do grande enclausuramento em massa das mulheres, que definiu/define toda a história, não só de suas vidas, mas de toda a humanidade.

De fato, enclausuramento, segundo Tiburi (2008), é a vinculação de algo/alguém a uma espécie de espaço fechado (como um mosteiro), que é ao mesmo tempo aberto e fechado, onde se permanece por vontade própria. Historicamente, segundo a autora, apenas mulheres, escravos ou animais foram enclausurados, enquanto sujeitos criminosos foram encarcerados.

A clausura do cárcere define-se pela prisão da qual não se pode sair. No entanto, as mulheres sofreram uma reclusão específica, uma vez que o gerenciamento de suas vidas foi “privatizado” ao patriarcado: foram “sutilmente aprisionadas dentro de casas que eram suas, casas das quais poderiam sair. O ‘doce lar’ que fez o sonho de muitas moças encobria um campo de concentração cuja lógica não era revelada ao seu prisioneiro” (TIBURI, 2008, p. 59) e cujo fundamento era, todavia, seu próprio corpo.

O enclausuramento no antigo lar, e mesmo nos lares atuais, envolve uma determinada posição do corpo, capaz de justificar a cesura representada pelo sexismo, que a partir do útero justifica a transformação da mulher em vida nua. Esta justificação se deu/dá

através de um longo processo de dominação masculina da natureza “possibilitada através do argumento da inferioridade biológica das mulheres, que poderiam, desse modo, tornar-se objetos da violência” (TIBURI, 2008, p. 58), que deveria ser imposta às fracas. Esta foi a forma que o patriarcado encontrou para justificar sua tarefa de controle, cesura e morte da vida feminina: *reduzir a mulher a seu corpo, e depois transformá-la em um corpo morto, eis a tarefa biopolítica do patriarcado.*

Enclausurado é aquele que é mantido dentro enquanto está fora, ou, em outras palavras, dentro justamente porque está fora, do mesmo modo que o banido apontado por Agamben, que é mantido fora, e, todavia, permanece dentro do seu fora. Ambos revelam a estrutura da exceção como inclusão-exclusão que é, desde as análises de Benjamim (1998), a base de toda a discussão sobre a biopolítica contemporânea. A compreensão do enclausuramento das mulheres pode ser feita a partir da expressão “lógica da caça” (TIBURI, 2008, p. 58), traçando um paralelo entre a reclusão das mulheres ao espaço da casa e a domesticação da natureza. Lógica da caça definiria o sentido da inclusão por meio da exclusão e o paradigma do estado de exceção, no qual o animal e a mulher seriam os representantes do recalcado, do *homosacer*, da vida matável. Sua instituição se daria a partir do androcentrismo da razão, mais precisamente, seu caráter patriarcal que definiria a transformação do cosmos num “território de caça” que, segundo a autora, se oferece como “o ponto de acordo das pessoas em uma sociedade de homens” (TIBURI, 2008, p. 58).

Este acordo entre homens, que poderíamos chamar com Pateman (1993, p. 05) de “Contrato Sexual”, caracterizava tanto a democracia grega quanto a filosofia do consenso do século XX. A partir deste acordo, o grande enclausuramento das mulheres pode ser colocado em prática, e para melhor compreendê-lo, Marcia Tiburi (2008, p. 56) utiliza uma analogia entre o enclausuramento

das mulheres e dos animais, afirmando que a prisão das mulheres, considerada a partir “da relação entre corpo e lar, é análoga à questão dos zoológicos”, esta espécie de “lar, espécie de prisão, nela vivem os animais que foram ‘salvos’ da floresta. O zoológico assim como o lar, obedece à lógica que cria os campos de concentração”. O lar/campo estabelece que a vida nua que deve ser controlada sob a pressuposição de sua incapacidade para a vida política³ ou para a vida de direitos, sob a qual apenas outro pode decidir.

A casa é o zoológico, cativado dos animais, usado como modelo de proteção contra a extinção ou como reservatório da natureza, uma espécie de relicário de curiosidades que expõe corpos, meros corpos (sejam eles animais ou humanos), ao olhar curioso e desejante do predador. As mulheres, segundo Tiburi (2008) são ainda hoje reclusas junto de animais no espaço doméstico, este campo/zoológico que exclui-inclui animais (e mulheres) em contextos alheios a seu *habitat* natural. Zona de indistinção entre estar dentro/estar fora que caracteriza os campos de concentração e o estado de exceção.

O lar, o zoológico e o campo de concentração compõem uma estrutura geral onde a totalidade e o universal demonstram-se no núcleo do particular e, transcendendo esferas num processo concêntrico em que ondas definem que o centro se espalha para o todo e se repete enquanto não cessar a força que anima este centro, dão a estrutura social na qual caberá a mera existência. (TIBURI, 2008, p. 58)

3 Lembrando que esta incapacidade das mulheres para a vida política encontra um longo aporte teórico na filosofia e na teoria política. Aristóteles e Platão, plantaram as sementes que foram, regadas pela filosofia teológica da Idade Média e, floresceram a partir dos argumentos racionais iluministas do Século XVII e XVIII, encontrados em Descartes, Kant, Rousseau, Hobbes e Locke. Obviamente a história não acaba por aí, e se expande nos pensamentos de Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, para citar alguns, todos justificando, a partir de diferenças biológicas, a exclusão das mulheres da vida política e do espaço público e com isso, justificando seu enclausuramento ao lar/campo.

O campo de concentração é o estágio último de exposição de um estado geral em que a vida nua é instaurada e comandada de dentro da cena do poder. A procura pela exclusão do outro é a tentativa de eliminar o corpo vivo refratário à lei, através do mecanismo que constitui a exclusão por meio da inclusão e a inclusão por meio da exclusão, que, como já vimos, é característica do estado de exceção. No caso do feminino, é a “lógica da caça” (TIBURI, 2008, p. 70), que permitirá sustentar o confinamento, afinal, todo animal preso quer fugir ou, em estado selvagem, pode, potencialmente, ser capturado, e todo útero domesticado preso pode, desgraçadamente, querer libertar-se, se tornar público, não ter um dono. A sociedade patriarcal torna, assim, a vida um território de caça: animais serão caçados e domesticados e a mulher, em sua condição de animal doméstico e, paradoxalmente, animal selvagem, será “carente de domesticação e voltada ao cativo se quiser sobreviver à pena de morte que paira sobre ela” (TIBURI, 2008, p. 71).

Dentro desta lógica a mulher é a caça que, perseguida, deverá ser eliminada ou salva pelos homens, caso estes assim desejarem. Obviamente, isto significa que a ameaça de morte física pode ou não se concretizar, afinal, como já afirmava Foucault (2010, p. 216) por “tirar a vida” não se pode compreender “simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição”. Deste modo, no espaço do lar/campo a morte física não é imprescindível, basta provocar o colapso de suas condições de vida, constituindo-se em um não-lugar onde todas as barreiras disciplinares acabam ruindo, todas as margens transbordam. Segundo Agamben (2010, p. 155),

condenados à morte e habitante do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *hominessacri*, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio. O intervalo entre a condenação à

morte e a execução, delimita um limiar extratemporal e extraterritorial, no qual o corpo humano é desligado de seu estatuto político normal e, em estado de exceção, é abandonado as mais extremas peripécias, onde o experimento, como um rito de expiação, pode restituí-lo à vida (graça ou indulto da pena são, é bom recordar, manifestações do poder soberano de vida e de morte) ou entregá-lo definitivamente à morte à qual já pertence. O que aqui nos interessa especialmente, porém, é que, no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar.

Aos médicos e cientistas podemos acrescentar os representantes do patriarcado, o homem. Este é um estatuto fundamental da biopolítica. Se é ao soberano quem cabe a decisão sobre o corpo, sobre a vida e a morte de um indivíduo, quando se trata da vida feminina, esta decisão está nas mãos do patriarcado soberano. Este, obviamente, não define, em momento algum, que ela não seja humana, mas a coloca no limbo entre o humano, o homem propriamente dito, e os animais. “A indecidibilidade, zona cinzenta, é o seu lugar. A proximidade ao animal da floresta coloca-a, no entanto, na mesma zona de indistinção onde vive o animal doméstico” (TIBURI, 2008, p. 64). Enquanto “ser doméstico”, portanto, a mulher é rebaixada à possibilidade de pleno uso de seu corpo pelo poder, e o limiar entre a morte efetiva e a vida (nua) está na sua disposição de servir ao soberano: ser boa esposa, boa mãe, boa mulher, boa cuidadora, obediente, atraente ao seu dono e sempre disposta a satisfazer seus instintos. Qualquer passo em falso no cumprimento destas tarefas poderá decretar sua morte, de modo que “a mulher apenas serve enquanto seus direitos são ou medidos, ou inexistentes” (TIBURI, 2008, p. 64).

Esta zona de intervalo, segundo Tiburi (2008), é a região de sobrevivência, não da vida política, da vida relacionada à fala, mas o mundo da vida privada, marcada pela experiência da intimidade e da reclusão, da alimentação e da maternidade. Constitui-se, portanto, o espaço da casa, do lar, do privado, como um campo

de concentração, um laboratório de gestação/gestão da vida nua. Enquanto o homem ali habita sempre diante da liberdade de sair, de ir e vir, à mulher não está disponível a mesma liberdade que não seja tutelada ou administrada pelo homem, colocando-a em uma condição de morta viva, mulher ressuscitada que permanece ex-morta, tal qual o *homo sacer*, um ser insuscetível e, todavia, matável, como um zumbi que pode ser morto sem nunca poder ser morto. Está viva, mas fora do mundo para o qual ela deveria estar morta. Sua vida está oculta da esfera pública. Permitida, porém, na esfera privada como lugar oculto.

De acordo com Butler (2009), em casos tais, a violência é exercida contra sujeitos irreais, considerando-se que não há dano ou negação possíveis a partir do momento que se está tratando de vidas já negadas, de vidas que já estavam perdidas para sempre, ou que nunca “foram”, razão pela qual devem ser eliminadas por viverem obstinadamente nesse estado moribundo. Em um contexto tal, a “desrealização” do “outro” quer dizer que não está nem vivo nem morto, mas em uma interminável condição de “espectro” (BUTLER, 2009, p. 25).

Toda esta construção biopolítica se justifica a partir da cesura representada pelo sexismo, que constitui desigualdades a partir de diferenças biológicas, e para tanto, reduz a mulher a seu corpo. A cultura conhece o corpo como coisa que se pode possuir, sendo capaz de torná-lo, portanto, em um corpo matável, e uma vez que seja representante de *zoé*, mais do que de *bíos*, a mulher está submetida à posição do corpo nu, da vida nua. *Bíos* é o termo usado para designar o território da vida qualificada, que, ao contrário, em seu sentido mero e simples, é designada pela *zoé*. A mulher pertence ao território da *zoé*, dessa vida desqualificada. Segundo Tiburi (2008, p. 63),

toda a medicina desde seus primórdios pode ser analisada sob o prisma da biopolítica. Assim como toda

indústria estética e toda religião que tenta definir padrões de beleza e forma para o corpo, visando à manutenção do poder sobre o corpo das mulheres. A Indústria do Corpo é o modelo análogo ao que denominou, no século XX, a Indústria Cultural. Na indústria da cultura a mercadoria é a arte que é destituída de seu poder político. Que seja domesticado. A indústria do corpo serve à manutenção do corpo pré-político, do corpo manipulável, do corpo sem voz ou qualquer expressão. A mera vida de uma mulher reclusa em concentração doméstica, ou nas páginas de pornografia ou proibidas de abortar.

A condenação da mulher é a de ser sempre uma prisioneira da sua condição feminina: que mulheres não sejam donas de seus corpos, eis o que significa o biopoder. A indisponibilidade do corpo é que define o lugar de uma mulher: só tem a si mesma quando morta, ou seja, jamais tem a si mesma, de modo que, no mundo patriarcal, sua morte se dá justamente no âmbito em que ela não possa sequer identificar-se a si mesma (TIBURI, 2013). Este processo tem início com sua subjugação por meio de uma simbolização de feminino que tem na passividade o primeiro movimento em direção à morte. A reunião entre feminino, mulher e morte é uma constante na história: ela morrerá, mas não sem antes já estar simbolicamente morta, sendo mulher exclusivamente enquanto figura da passividade e, sem exagero, da morte (TIBURI, 2013). Banidas para a zona da morte de onde somente poderão ser salvas por um príncipe que, lhes dariam, enquanto princesas (este seres apolíticos e tutelados) o direito a um tipo específico de sobrevivência, a da reclusão dentro do lar, seu campo de concentração particular.

Este é o cenário biopolítico da modernidade, do qual não podemos mais fugir nem ignorar, afinal, segundo Agamben (2010, p. 182), “dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis, e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas”. Deste modo, não somos

apenas animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria existência política. Compreender as relações de gênero sob este prisma é o desafio posto, e para o qual, esperamos ter dado nossa contribuição.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que o gênero é uma questão cultural passou a ser um dos temas menos divergentes no seio do pensamento teórico, exceto, é claro, no âmbito do velho neoconservadorismo. Descobrir o caráter cultural do gênero foi libertador, pois possibilitou uma ruptura no rígido vínculo estruturado entre biologia e forma de vida. Desde o não se nasce mulher, torna-se, com que Simone de Beauvoir (2009) abriu novas expectativas ao pensamento e à prática feministas, o gênero passou a ser um objeto a ser compreendido e desconstruído enquanto responsável pela exclusão e subordinação femininas.

A partir do gênero, é possível buscar as genealogias destas construções culturais em diferentes contextos, bem como analisar o modo como se elabora, inscreve ou desconstrói essa noção ao longo do tempo. No entanto, como afirma Carmen González-Marín (2011), o mistério do gênero – não o mistério do eterno feminino, mas sim da atribuição e da autoatribuição do gênero – permanece intacto: embora seja a couraça que, mergulhada em um determinismo biológico molda as mulheres e os homens, não é uma couraça *necessária*. Então, porque, dado que ninguém nasce mulher, há tantas mulheres?

Ocorre que o grande relato de gênero, esta boa nova que a todos/todas liberta dos discursos que se sustentam sobre a moralização da natureza, foi lido de diversas maneiras em diferentes momentos. Iniciou pela percepção de que o gênero não era algo eletivo, mas pertencia a um marco normativo, e assim, as

mulheres seguirão sendo mulheres, a menos que se rompa com o marco heteronormativo de nossa sociedade, o que expõe seu caráter político. Isso, independentemente de outras considerações, foi um passo radical, ao qual um segundo, representado pela *performatividade* (do gênero e do sexo) de Judith Butler se somou.

Converter o gênero e o sexo em performativos é conferir a eles um *status* convencional, isto é, não natural, conduzindo ao importante aporte teórico de Butler e da teoria *queer* no sentido de demonstrar a debilidade de uma tese metafísica a respeito da identidade e abrir, com isso, um novo horizonte ao permitir o rompimento com a eterna dicotomia igualdade-diferença. O *queer* aponta, na realidade, para uma zona de indiferenciação, afastando definitivamente a necessidade de justificar um *status* político ou a concessão de direitos sobre algum tipo de fundamentação ontológica de outra índole.

O grande relato de gênero poderia ter terminado aqui. Mas não é assim, e no mais das vezes, tudo volta a (re)começar, ou melhor, nada terminou quando se passa a considerar o corpo enquanto um objeto político. Na verdade, a condição do indivíduo considerado como corpo deve ser entendida como *biopolítica*. E é assim, em termos biopolíticos e não puramente políticos, que o gênero, encravado sobre o corpo, deve ser compreendido, pressupondo a tomada de consciência da administração da vida dos indivíduos humanos por parte de um poder que não permite descrições abstratas, mas administra a vida concreta das pessoas.

Este novo giro conceitual pode representar um alcance extraordinário no contexto da reflexão sobre gênero, e o fato de que o gênero é um assunto biopolítico ou, para falar com Preciado (2015), que todos somos *animaisbiopolíticos*, impõe uma reformulação de categorias, interpretações e demandas do feminismo, como por exemplo aquela que constituía sua grande bandeira libertadora: “o pessoal é político”. Sob a sombra do biopoder não tem sentido

fazer político o pessoal, posto que o pessoal já é uma construção biopolítica.

Desta forma, pode-se pensar o feminino como um sistema simbólico, cujas teias bem armadas estão inscritas em estruturas narrativas que transmitem o discurso ideológico da dominação patriarcal, na qual deve se deitar o corpo morto de toda mulher reduzida a seu próprio útero e a seu sexo. Desvendar este emaranhado e esclarecer o arranjo biopolítico em que está inscrito é tarefa urgente à qual este artigo busca contribuir; e é sob o marco referencial da biopolítica que sua tese se constrói: o lar – especificamente, nesse caso, o *lar brasileiro* – é o grande campo de concentração ao qual as mulheres estiveram e estão submetidas ao longo do tempo, constituindo-se em um local de produção e confinamento da vida nua. O lar, este espaço privado, particular, no qual as pessoas “vivem as vidas que escolheram viver” e são “felizes para sempre” nada mais é do que um espaço biopolítico de domínio do estado de exceção, sob a vontade soberana do patriarcado, no qual a vida nua do feminino é produzida.

Vida nua, corpo controlável, reduzido ao seu sexo e a seu útero, uma vida que, ao não cumprir aos desígnios de seu soberano, produzidos enquanto exceção, não merece ser vivida e, portanto, é – impunemente – matável. Esta é a condição feminina, que tem no lar/campo, seu espaço privilegiado de produção e reprodução, de inclusão enquanto exclusão, de estar dentro enquanto está fora, de morte e vida.

Data de Submissão: 27/02/2017

Data de Aprovação: 04/05/2017

Processo de Avaliação: double blind peer review

Editor Geral: Ernesto Pimentel

Editor de Área: Jailton Macena de Araújo

Diagramação: Emmanuel Luna

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AYUB, João Paulo. **Introdução à analítica do poder de Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BEAUVOIR, S.. **O Segundo Sexo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BENJAMIN, Walter. **Para una crítica de la violencia y otros ensaios**. Madri: Taurus, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRUM, Eliane. A “safada” que “abandonou” o seu bebê. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/12/opinion/1444657013_446672.html>. Acesso em: 24 nov. 2015.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CORSO, Diana L.; CORSO, Mário. **A psicanálise na terra do nunca: ensaios sobre a fantasia**. Porto Alegre: Penso, 2011.
- DEUTSCH, Helene. **La psicología de la mujer**. Parte II – Maternidad. Buenos Aires: Losada, 1960.
- DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 18. ed. São Paulo: Graal, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FAUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 22^a. Impressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

GONZÁLEZ - MARÍN, Carmen. Biopolítica y género. In: **Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género**. Vol.1/Nº 4, pp. 7-13, 2011.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. **Os clássicos da política**. Vol. I, São Paulo: Ática, 2002, p. 51-77.

RUIZ, Castor. M. M. Bartolomé. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. **Cadernos IHU**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. Ano 10. n. 39, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Mulher e Realidade: mulher e educação**, Porto Alegre: Vozes, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990.

TIBURI, Marcia. Branca de Neve ou corpo, lar e campo de concentração. As mulheres e a questão da biopolítica. In: TIBURI, Marcia; VALE, Barbara (Orgs.). **Mulheres, Filosofia ou coisas do gênero**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

TIBURI, Marcia. Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do Sertão. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 191-207, maio 2013. ISSN 0104-026X. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100010>>. Acesso em: 19 mar. 2016.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil**. 1. ed. Brasília, DF: Flacso Brasil, 2015. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2016.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. **Por que a Guerra? De Einstein e Freud à atualidade**. Santa Cruz do Sul: Essere nel mondo, 2015.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. El discurso feminista y el poder punitivo. In: SANTAMARÍA, Ramiro Ávila, VALLADARES, Lola (Orgs.) **El género en el derecho. Ensayos críticos**. Quito: V&M, 2009.

The Camp as an Exception Space: an Analysis of Naked Life Women Production in Brazilian Homes in The Biopolitics Viewpoint

Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth

Joice Graciele Nielsson Correio

Abstract: This article is based on an analysis of the data that show the great incidence of domestic violence against women in Brazil, which has a privileged place of occurrence in the home. In this context, she analyzes, from some categories extracted from the philosophies of Michel Foucault and Giorgio Agamben, the domestic violence perpetrated against Brazilian women as the fruit of a space of exception - the Brazilian home - that can be conceptualized as a field, that is, as the place par excellence of the production of naked life, of the life (impunity) of the homo sacer, from the indiscriminate will of the sovereign, thus revealing its biopolitical contours. The methodology used was the hermeneutic phenomenology (STEIN, 1979), which aims at the approximation between the subject (researchers) and the object to be researched (in this case, violence perpetrated in the home / field in the Brazil). In fact, the present article starts from the idea that the subjects (the authors of the text) are directly involved in the object of the research, that interacts with them and suffers the consequences of their results. Finally, it concludes that, since the perpetuation of biopolitics, the home, as a private space, has always been a biopolitical space, reflecting, therefore, the biopolitical paradigm of the field.

Key words: violence; woman; biopolitics; camp; state of exception.