

Devir-prenhe e o Amigo da criança¹

The becoming-pregnant and the child friend

Eliana Gomes Pereira Pougy

Doutoranda em Ciências Sociais pela PUC-SP, Brasil (bolsista FAPESP, participante do Projeto Temático FAPESP Ecopolítica), mestre em Educação pela FE-USP, especialista em Linguagens da Arte pelo CEUMA-USP e bacharel em Comunicação Social pela FAAP. Arte/educadora e formadora de professores em Arte. Autora de livros didáticos e paradidáticos de Arte. Poeta e romancista. E-mail: pougy@uol.com.br.

RESUMO:

O presente artigo visa responder à seguinte questão: como resistir no contexto da biopolítica? Para tanto, cria uma conversação entre o conceito de *carne*, presente no livro *Bios — biopolítica e filosofia*, de Roberto Esposito, e o conceito de *devir-animal*, dos *Mil-Platôs* de Deleuze e Guattari, usando um timbre feminino e indígena, com toques nietzschianos.

Palavras-chave: biopolítica, resistências, devir-prenhe, amizade.

ABSTRACT:

This article aims to answer the following question: how to resist in the context of biopolitics? To do so, create a conversation between the concept of meat, present in Roberto Esposito's book Bios — biopolitics and philosophy, and the concept of becoming-animal, in Deleuze and Guattari's Mil-Plateaus, using a female and indigenous timbre, with little touches of Nietzsche's ideas.

Keywords: biopolitics, resistences, becoming-pregnant, friendship.

POUGY, Eliane Gomes Pereira (2013). Devir-prenhe e o amigo da criança. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 6, mai-ago, pp. 19-34.

Recebido em 10 de julho de 2013. Confirmado para publicação em 25 de julho de 2013.

¹ Este texto é fruto dos encontros potentes e das leituras instigantes realizados durante o 1º semestre de 2013 na disciplina *Biopolítica e governamentalidade*, ministrada pelo prof. Edson Passetti no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Em outras palavras, ele é o desenho de um *devir-mulher* que nos tomou e que aqui se faz delineado.

Como resistir no contexto da biopolítica?

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” — entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer.
(Foucault, 1995: 244)

Como enfrentar a biologização da política, característica dos governos que supervalorizam a vida, o corpo e a subjetividade dos governados, mas, ao mesmo tempo, escolhem quem deve viver e quem deve morrer? Como guerrear em um lugar em que a liberdade se faz constantemente presente mas, ao mesmo tempo, persiste uma não-liberdade, uma dissuasão que beira à chantagem por conta da *não-segurança* inerente aos novos modos de vida, às experimentações? Quem é capaz de se arriscar num contexto que tem como verdade o duplo liberdade e segurança? Quem pode se negar a participar do *reality show* em que a vida se transformou e em que todos são proativos, respeitosos, racionais e com “inteligência emocional”?

Essas questões fazem parte do pensamento ocidental contemporâneo desde 1976, quando Michel Foucault tornou visível a biopolítica em seu livro *História da sexualidade — A vontade de saber* (2006). Em conjunto com ou posteriormente à sua analítica, Deleuze e Guattari (2005), Agamben (2013), Hardt e Negri (2005), Roberto Esposito (2010), entre outros, buscaram e ainda buscam compreender e definir os processos de subjetivação que tornem possíveis forças iguais e contrárias ao poder sobre a vida, ou ainda, os processos de subjetivação que permitam a produção de sujeitos resistentes, guerreiros, enfrentadores.

Em linhas gerais, para Deleuze e Guattari, resistir é criar para si um Corpo-sem-órgãos, é inventar novos sentidos, novos caminhos, novas vias de pensamento, desvinculados da representação. Para Agamben, resistir é da ordem da Vida Nua, uma singularidade qualquer, sem

vocação ou fundamento prévio, desapegada da civilização, precarizada ao máximo. Para Hardt e Negri, a resistência está em ir contra o Império por meio da Multidão, uma vida em comum em meio a uma democracia global, visando destruir a separação que existe entre o social e o político e engajada na produção de diferenças, invenções e modos de vida, ocasionando uma explosão de singularidades.

Aqui, entretanto, destaco o pensamento de Roberto Esposito e, a partir dele, promovo uma conversação com o conceito deleuzeano de *devenir-animal* a fim de responder com um timbre *feminino e indígena* a essa inquietação *masculina, branca e ocidental*: como, afinal, *gestar* uma vida resistente?

Ressalto o timbre feminino desse texto por ser, eu mesma, uma mulher e por ter gestado três vidas de forma intensa. Ressalto a voz de diversos povos indígenas brasileiros por sua adequação à minha *intuição*, sendo que essas vozes, de mulher e de índio, são encaradas aqui como minorias no sentido deleuzeano de devir minoritário, e não como uma identidade fixa que afirma os padrões sociais (Deleuze, 2010).

Ressalto a palavra *gestação* ao invés de *produção* ou *criação*, pois ela implica um bloco mulher-bebê-placenta ao mesmo tempo frágil e perigoso, extremamente resistente e inevitavelmente fadado à morte. Esse paradoxo é importante quando pensamos em resistências, pois elas são lutas anárquicas que constituem uma *agonística* na esfera subjetiva e social, composta por uma instabilidade e uma provocação permanentes (Castelo Branco, 2001).

Por isso, proponho: será que o *devenir-prenhe* não tem algo a nos dizer sobre resistência ao biopoder?

Biotanatopolítica

Em seu livro *Bios — biopolítica e filosofia*, Roberto Esposito se propõe a desvendar o paradoxo presente na biopolítica. Na esteira de Foucault,

Esposito afirma que essa forma de governo também tornou possível o racismo de Estado e que o nó que une política e vida é o corpo, esse *locus* em que a vida se evidencia e que, também, torna visível a sua multiplicidade de membros, órgãos e elementos. Por isso, ao invés de um Leviatã hobbesiano formado por pequenos indivíduos, a sociedade biopolítica se constitui de um só corpo formado por diferentes pedaços, partes, membros, órgãos que devem ser protegidos dos diferentes vírus e bactérias que porventura venham a atacá-los.

Entretanto, e dando um passo além em relação a Foucault, para Esposito a biopolítica é fundada na *imunização*, ou na possibilidade de alguns membros da sociedade serem desprovidos de qualquer garantia contra a violência soberana. Por meio do conceito de *imunidade*, é possível perceber que, assim como acontece com o nosso sistema imunológico, a biopolítica funciona de uma forma negativa: para deixar viver é preciso fazer morrer. Ou, ainda, para que a vida biológica se torne imunizada, ela precisa da ação política. Para o filósofo italiano, é no Nazismo que a lógica da imunização é levada ao seu limite: ele marca o momento em que a cura se confunde com a morte, pois, a fim de restaurar uma integridade perdida, a *biotanatopolítica* nazi buscou extirpar parcelas imensas do seu próprio organismo social. No Nazismo, o paradigma imunitário é potencializado pelo da doença autoimune, pois faz surgir uma união entre aquilo que precisa ser recuperado (a vida do corpo social) e aquilo que pode ser destruído (membros doentes, dispensáveis, perigosos), acionando uma engrenagem de destruição sem fim. Como afirma Esposito:

[...] o regime nazista trouxe a biologização da política para um ponto sem igual. O regime nazista tratou o povo alemão como um corpo orgânico que precisava de uma cura radical, que consistia na remoção violenta de uma parte que já era considerada espiritualmente morta (Esposito, 2010: 221).

Ou seja, a biotanatopolítica valoriza a vida por meio da morte de partes do corpo social que possuem uma “existência sem vida” ou uma vida que beira à *animalidade*, sempre em nome da segurança do corpo social. Entretanto, Esposito também aponta para uma política *da* vida, e não *sobre a* vida. Para tanto, ele afirma que é preciso penetrar

[..] a semântica nazi [...] no seu interior e voltar do avesso um a um todos os seus pressupostos biotanatológicos. Refiro-me em particular aos três dispositivos [...] da **normativização da vida, da dupla clausura do corpo e da suspensão antecipada do nascimento**. (Idem: 223-224 – grifos do autor)

Em outras palavras, é preciso assumir as categorias de *norma de vida*, de *clausura do corpo* e de *suspensão do nascimento* a fim de dar-lhes outro sentido: o da biopolítica afirmativa, ou daquilo que chamarei de *bioeropolítica*.

Bioeropolítica

A fim de desconstruir o dispositivo imunitário de normatização da vida, típico da biopolítica e exacerbado pelo nazismo, Esposito recorre a Espinosa, para quem a norma possui um conteúdo vital que regula a vida, e não a morte, sempre em busca da sua expansão e de sua potência. Para o filósofo holandês, a norma não define quem deve viver e quem deve morrer, mas, isso sim, funda o princípio de equivalência ilimitada de todas e cada uma das formas de vida.

Para Esposito, a filosofia do Direito pensou a norma fora da vida e não *na* vida, ou na constituição biológica do organismo vivo. Para justificar seu pensamento, recorre a Canguilhem, que foi quem se dedicou a uma filosofia da biologia e que definiu a saúde como “a unidade espontânea das condições de exercício da vida” (Ibidem: 266). A norma, para ele, é o estado saudável do vivente, é a sua condição primeira. Para ele, a norma se dá ao nível do inconsciente, pois o que

nos chega à consciência é sempre a doença, ou os sintomas da doença. Por isso, a norma é afirmativa e vital, e não mortal ou fatal.

Para desconstruir a definição nazista de um corpo repleto de “existência sem vida”, ou de tudo aquilo que não possui os requisitos capazes de fazer parte etnicamente do corpo social, ou ainda, de uma *carne* vivente que não coincide com o corpo e não se unifica com ele, excedendo-o ou lhe fazendo falta, Esposito busca Merleau-Ponty. Foi ele quem relacionou a carne e aquilo que está visível com o ponto de *tangência* entre tempo e espaço, ou com o *Urstiftung* (criação, inovação). A carne é o *elemento primordial e selvagem* que constitui tudo que há no mundo. Ela traz a marca da relação do corpo com o mundo de um modo animalesco, desmanchando os limites entre homens e animais, entre vida e morte.

Para Esposito, a biotanatopolítica retira a vida da carne daqueles cujos corpos não se adéquam à identidade racial ariana. Por isso mesmo, é a carne que é ingovernável e é ela quem sai do corpo, individual e social, a fim de viver uma nova vida. Podemos concluir, portanto, que ela é a expressão maior da bioeropolítica, a metáfora da Resistência, entendendo metáfora como realidade e não como representação.

Finalmente, a fim de inverter a definição nazi para a *supressão antecipada do nascimento*, fruto da relação entre nascimento e nação que faz surgir uma irmandade de viventes, mas também uma irmandade de *existências sem vida* e passíveis de morrer antes mesmo de nascer, Esposito busca Simondon. Para ele, a vida é um fenômeno do nascimento, e não o contrário ou que o nascimento é um fenômeno da vida. Para ele, vida e nascimento são contrários à morte. Isso quer dizer que a relação entre política e nascimento se dá na *comunidade* e não na imunidade.

Para Esposito, a comunidade é o oposto da imunidade, pois nela as pessoas têm a obrigação de dar e o dever de se sacrificar em nome de uma sociabilidade em que o público e o privado são indiscerníveis, nos moldes da sociedade estudada por Marcel Mauss (1974) em seu *Ensaio*

sobre a dádiva. Além disso, para Esposito, a questão da irmandade, ou da fraternidade, sempre foi relegada a segundo plano em relação aos outros dois libelos da Revolução Francesa, a saber, a igualdade e a liberdade. Isso acontece porque ela vem revestida de um caráter não-pacifista, até mesmo guerreiro, *resvalando para o sangue*.

Em suma, podemos pensar numa bioeropolítica a partir de uma norma/saúde vital e afirmativa, de uma carne vivente e deformada e, também, de uma irmandade não-pacífica, guerreira, uma irmandade repleta de lutas e que pressupõe a inimizade.

Devir-animal

Gilles Deleuze e Felix Guattari também abordam essa biopolítica erótica em *Mil Platôs* (2005), em especial no capítulo “Devir- intenso, devir-animal, devir-imperceptível”. Para os filósofos, os devires são alianças que instauram agenciamentos, são territórios em que as metáforas deixam de ser figuras de linguagem para se tornarem realidade: os devires são multiplicidades, matilhas, criações que minam as grandes potências molares. Eles são da “ordem da aliança”. Eles são espaços de resistência.

Deleuze e Guattari nos falam que, se desejamos compreender as relações presentes nos devires, é preciso descobrir “o termo que torna efetiva uma equivalência de relações” (Deleuze e Guattari, 2005: 16): “Nunca um homem pôde dizer: ‘Eu sou um touro, um lobo...’; mas pôde sim dizer: sou para uma mulher aquilo que o touro é para uma vaca; sou para um homem aquilo que o lobo é para o cordeiro” (Idem: 17).

Os filósofos acreditam na existência de devires-animais que atravessam os homens e os arrastam, afetando a todos em suas sociedades. Esses *blocos de devir*, presentes em mitos e contos, nos enfeitiçam, mais do que criam identificações, pois não são sonhos nem fantasmas, são perfeitamente reais. Não existem sujeitos nesses blocos, apenas

uma coexistência de durações diferentes e comunicantes. Os devires animais se distinguem não por espécies, mas por estados conforme os agenciamentos em que eles se integram: instituições, aparelhos de Estado, máquinas de guerra.

Esses animais demoníacos *fazem* populações e matilhas: vampiros, lobisomens, involuções que se transformam umas nas outras sem propagação hereditária, mas por contágio, por epidemia, ou por aquilo que coloca em jogo *termos heterogêneos*: um demônio, uma mulher, uma criança que se encontram em um determinado agenciamento.

Sabemos que entre um homem e uma mulher passam muitos seres, que vêm de outros mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não deixam compreender em termos de produção, mas apenas de devir (Ibidem: 23).

Mas o devir-animal também traz à tona o chefe do bando, um indivíduo excepcional, o Solitário, o Senhor das Mocas, o Demônio, o promotor dos amores e dos ódios, o *Anômalo*. Ele é um fenômeno de borda, é ele quem define a multiplicidade. É preciso chegar até ele para atingir toda a matilha: ele é a muralha que contorna o *Eu* fascinado. É com ele que se faz pacto-epidemia para devir. É com ele que se une para criar. É com ele que se une para resistir.

Devir-prenhe

Demônio, mulher, criança, cordão umbilical, placenta. Mais que um devir-animal, um *devir-prenhe*, uma multidão em uma fêmea, uma gravidez nada santificada: Rosemary grávida comendo fígado cru. Uma gravidez cheia de garras, fetos-vampiros sugando o sangue de sua mãe, gritos e sussurros no leito materno. Rosemary cheia de olheiras e ossos saltados é mãe de uma população de fígados de boi ensanguentados.

Nem toda grávida vive um devir-prenhe, assim como existem homens que devêm prenhes, repletos, plenos, trazendo à tona não a Madonna, sofredora

e santa, mas a mulher-que-come-placenta, a índia que pare de cócoras, sentindo prazer na dor e cortando o cordão umbilical com os dentes.

Adeptas do parto natural relatam que é possível entrar em transe no momento do parto:

Trata-se de uma fase ou momento do trabalho de parto [...] em que “não se pensa, somente se sente”, em que vigora “um vazio ou um estado meditativo”, que consiste num período de “prazer e satisfação” e em que a razão deixa de operar, abrindo espaço para os sentimentos e sensações. Esses instantes, minutos ou horas são lidos na chave do êxtase e do transe, como satisfação e prazer, mas também como transcendência e contato com um divino que é imanente, tendo ambas as interpretações o corpo com sua ponte e lugar (Carneiro, 2011: 11).

O devir-prenhe vai nessa chave: ele evoca as grávidas que não se sentem “mãezinhas”, mas mulheres donas de um corpo grávido orgulhoso de suas formas, estado mais primário da mulher: “O parto é uma experiência sagrada, uma energia muito grande. Eu me sentia muito poderosa, mas muito poderosa. Estava cercada de mulheres, aquilo foi muito lindo” (fala de uma mãe depois do parto natural) (Idem: 15).

O devir-prenhe também evoca uma parte da gestação, em especial uma parte expelida na hora do parto, que nossa sociedade higienizada, medicalizada e hospitalizada, descarta e joga no lixo: a placenta, um órgão que não existia no corpo da mulher antes da gestação e que vai “nascer” no momento do parto, junto com o bebê, e que vai morrer nesse momento de produção de uma Vida.

O autorretrato da artista argentina Ana Álvarez-Errecalde faz parte de um projeto maior, chamado *Egologia*. Ele mostra, sem nenhum disfarce, o quanto a placenta faz parte da gestação e do nascimento dos seres humanos, formando um conjunto bebê-e-placenta que a mulher carrega durante a gestação. Mulher-bebê-placenta são indissociáveis e um não sobrevive sem o outro:



Fig. 1: O nascimento de minha filha – autorretrato de Ana Álvarez-Errecalde, 2005.

Com este autorretrato (sem photoshop ou técnicas de manipulação de imagem) de meu trabalho de parto, quero desafiar o cinema, a publicidade e as imagens da história da arte que reforçam o estereótipo das fantasias heterossexuais masculinas em relação à dualidade mãe/prostituta. Na minha experiência de parir, eu me abro, me transformo, não sou objeto e sangro, choro e rio. Estou de pé com a placenta ainda dentro de mim, ligada ao meu bebê pelo cordão umbilical, eu decido quando tirar a foto e me mostrar. Eu sou protagonista. Eu sou herói. Ao parir, saio do “véu” cultural. Minha maternidade não é virgem ou asséptica. Eu sou o arquétipo da mulher-primal, a mulher-monstro que não tem nada proibido. Eu ando longe de Eva (e do castigo divino “dará à luz na dor seu corpo”) para ver através dos olhos de Lucy (um dos hominídeos encontrados até a data de hoje) (Alvarez-Errecalde, 2013, tradução minha)

Feiticeira, Mulher do Diabo, pura sensualidade, pura corporalidade, o devir-prenhe resiste ao biopoder e à sua tanatologia por ser mãe de uma criança e, também, por produzir uma placenta, esse órgão ou essa *carne* deformada e pulsante que vive ao lado de seu *amigo*, que o alimenta por um tempo, mas que também pode envenená-lo.

O amigo da criança

A placenta possui um papel importante na ontologia e na constituição do ser em diversas sociedades tribais do mundo todo, haja vista a

grande quantidade de rituais após o parto em que a placenta e o cordão umbilical participam:

Alguns povos enterram a placenta, pelos mais diversos motivos, como por exemplo os Maoris da Nova Zelândia, que enterram a placenta de um recém-nascido no intuito de melhorar o relacionamento entre os seres humanos e a Mãe Natureza. Da mesma forma, os índios Navajo dos Estados Unidos enterram a placenta e o cordão umbilical em um lugar sagrado para eles, particularmente no caso do bebê morrer no parto. No Camboja e na Costa Rica, enterra-se a placenta acreditando que a prática protege e assegura a saúde do bebê e da sua mãe. Se a mãe morrer no parto, o povo Aimará da Bolívia enterra a placenta em um lugar secreto, para que o espírito da mãe não venha a reivindicar a vida de seu filho. O povo Ibo (ou Igbo) da Nigéria considera a placenta como o gêmeo morto do bebê e conduz um verdadeiro funeral para ela. (Felício Jr., 2013: 1)

Entre os Piro, grupo do tronco linguístico Aruák, o corte do cordão umbilical, ou a separação do bebê e da placenta, relaciona-se à ideia do grupo sobre como se tornar *humano*. Para eles, “a criança recém-nascida é uma unidade completa de bebê + cordão umbilical + placenta” (Gow *apud* Limulja, 2007: 57). E, para que ela se torne um *humano*, é preciso dividir o corpo do recém-nascido em dois, *separando-o de si mesmo*. Quem faz isso é um homem que não é considerado parente do pai nem da mãe, mas que, depois do ato de corte do cordão, passa a ser um parente.

Entre os Tupinambá de Olivença, povo indígena que vive na região de Mata Atlântica, no sul da Bahia, a placenta é considerada a companheira ou “o amigo” da criança, “pedaços de pessoa” ou, ainda, o “resto da mulher com o menino”. Ela deve ser enterrada bem fundo para que os animais, e principalmente as galinhas, não a despedacem ou espalhem seu sangue pelo terreno, afetando, assim, todos da aldeia (Viegas, 2010).

Em geral, a placenta é enterrada nos arredores da casa da mãe do bebê ou em sua própria casa, dependendo do poder político que as

mulheres tenham na sociedade em que vivem. Para a maioria dos povos indígenas brasileiros, o sangue da placenta é considerado perigoso para os homens, mas não para as mulheres. Para os Tukano, ele é perigoso porque pode conectá-los a um mundo pré-humano ou pré-social. As mulheres indígenas, por outro lado, convivem com ele constantemente:

As mulheres estão relacionadas a esse mundo pré-humano através de seu sangue, menstrual e do parto. Elas detêm o poder da reprodução biológica através do sangue, e os homens detêm o poder da reprodução da ordem social. Dessa maneira, durante os períodos da menstruação e do parto, as mulheres estão em contato com esse estado pré-humano, assemelhando-se aos xamãs, que entram em contato com esse mundo de maneira voluntária, para realizar curas ou rituais. Durante esses períodos, as mulheres podem ser perigosas e, ao mesmo tempo, vulneráveis. O poder do sangue da mulher é equivalente e complementar ao poder dos ossos (flautas sagradas) dos homens. O feto se forma através do sangue da mulher, que dá origem ao sangue e à carne, e o espermatozóide do homem, que dá origem aos ossos (Azevedo, 2009: 475).

As mulheres grávidas e seu sangue, fonte da vida biológica, são perigosas e vulneráveis, e a placenta, o Outro, o símbolo do perigo da pré-humanidade, é o *amigo carnal* de cada um de nós, todos que já fomos, um dia, fetos-placentas. Para que possamos nos tornar humanos, ou mais que humanos, é preciso separar a placenta de nós, escondê-la, enterrá-la bem fundo, mas, ao mesmo tempo, é preciso saber onde ela está, é preciso que nos lembremos dela, que não a esqueçamos.

A constituição de uma amizade

Aos tristes e aos escravos as migalhas da liberdade, ou os sonhos de uma liberdade que jamais será vivida! (Passetti, 2002: 55)

A amizade é um tema caro a vários pensadores, em especial no campo da política e da filosofia. É impossível falar de amizade sem se referir a Nietzsche e seu texto “Do Amigo”, no livro *Assim falou*

Zaratustra (1977). Mas, antes, talvez seja o caso de compreendermos melhor as relações de amizade entre os indígenas brasileiros.

Entre os Araweté, e outros grupos, a amizade é algo tão forte que tudo é compartilhado, inclusive seus bens, entre eles, suas mulheres e seus homens. Entretanto, é preciso notar que o casamento não é visto como algo sagrado, marcado por rituais estruturados: quando um homem e uma mulher se casam, ou quando uma união se torna pública, eles passam a morar em uma mesma casa e a tribo toda se comove. É nesse momento, também, que o casal passa a conviver com outro casal e uma *amizade* se forma: os dois casais passam a ir juntos para a mata e a conviver no pátio da aldeia, pintando-se mutuamente e causando *alegria* uns aos outros.

A amizade, entre os indígenas, é causadora de alegria:

Os apihi-pihã (amigos de mesmo sexo) mantêm um convívio de camaradagem jocosa, sem nenhuma conotação agressiva; eles oyo mo-ori, “alegram-se reciprocamente”: estão sempre abraçados, são companheiros assíduos na mata, usam livremente dos bens do outro. Quando os homens da aldeia saem para as caçadas coletivas, as mulheres apihi-pihã vão dormir na mesma casa. Na formação da dança do cauim, é esse o laço focal entre os homens. Os amigos de sexo oposto (a apihi e o apino) recebem o epíteto de tori pã: “alegrador” (Viveiros de Castro, 2003).

Na amizade indígena, o ciúme está excluído, mas isso não quer dizer que não exista ciúmes entre os indígenas: não existe ciúmes apenas entre os amigos. Para eles, ter amigos:

[...] é sinal de maturidade, assertividade, generosidade, força vital, prestígio. A apihi é ‘a mulher’, pura positividade sexual, sem o fardo da convivência doméstica. E um apihi-pihã é mais que um irmão, em certo sentido; é uma conquista sobre o território dos tiwã, dos não-parentes, estabelecendo uma identidade ali onde só havia diferença e indiferença: é um amigo (Idem).

Os amigos não plantam roças juntos, isso acontece entre sogro

e genro, mas os amigos saem para caçar juntos. E fazem isso sem obrigação, mas pelo simples prazer de caçar e, depois, de se alimentar juntos. Entretanto, e embora a amizade envolva casais e relacione-se ao acesso sexual ao cônjuge do amigo, a amizade entre pessoas de mesmo sexo são fundamentais; são elas que precisam ser reatualizadas.

O amigo do sexo oposto é, sobretudo, um meio de se produzir uma amizade com alguém do mesmo sexo – e isso vale principalmente para os homens. De forma diferente da relação que se mantém com um cunhado, que acontece à revelia e a partir do casamento, “um amigo é o que se quer obter ao se estabelecer relações com uma *apihi*” (Ibidem). Outro aspecto importante é que um amigo não pode ser um irmão real, de sangue. Ele é fruto de uma relação de liberdade, camaradagem e mutualidade. Além disso, o respeito entre amigos (medo-vergonha) não existe ou, então, a amizade perde o seu sentido e sua *alegria* acaba.

Talvez por isso, Nietzsche tenha afirmado:

Se queremos ter um amigo, devemos querer, também, guerrear por ele; e, para guerrear, é preciso *poder* ser inimigo. No amigo, deve-se, ainda, honrar o inimigo. Podes acertar-te do teu amigo sem bandear-te para o seu lado? Deve-se, no amigo, ter o melhor inimigo. Deves estar com o coração mais perto dele do que nunca, quando a ele te opões. Não queres usar nenhum vestido diante do teu amigo? O teu amigo deve sentir-se honrado de que te apresentes diante dele tal como és? Mas, por isso mesmo, ele te manda para o diabo! Quem nada sabe ocultar de si suscita revolta; tendes, pois, bons motivos para temer a nudez! Se fôsseis deuses, então, sim, estaríeis no direito de envergonhar-vos de vossos trajos! Nunca te enfeitarás bastante para o teu amigo: porque deve ser, para ele, uma flecha e um anseio no rumo do super-homem. (Nietzsche, 1977: 72)

Nietzsche, como sabemos, expôs brilhantemente os problemas da nossa cultura greco-romana-judaico-cristã. A amizade como fraternidade, como irmandade, não leva à alegria, leva apenas à compaixão. E de

compaixão e de amor cristão, nós não precisamos. Para que alcancemos a força necessária à resistência, à ação livre que destrói a escravidão e a tirania, é preciso mais que compaixão e amor cristão: é preciso existir amizade entre as pessoas, essa alegria vital, temporária, frágil, agonística.

Como resistir no contexto da biopolítica?

Nesse momento, é importante retomar a pergunta que moveu a escrita deste texto: como resistir no contexto da biopolítica? Ou, ainda, como resistir no contexto da *biotanatopolítica*, onde o poder sobre a vida, em nome da segurança, nos dissuade a desejar a formatação dos corpos, a esterilização dos indivíduos e a imunização do corpo social?

A resposta vem da bioeropolítica de um devir-mulher que ousa brincar com o promotor dos amores e dos ódios, o Anômalo, e que ousa se deformar e se multiplicar, sem temer a morte ou qualquer risco.

Ela vem do ventre de um *devir-prenhe*, esse bloco mulher/ser-em-formação/placenta, *locus* de um poder que *gesta* uma vida.

Ela vem dessa carne sanguinolenta, essa massa visceral e efêmera fadada à morte no momento mesmo do seu nascimento, *o amigo da criança*, fruto da liberdade e fonte de saúde e de alegria.

Sem essa *amizade* plena e agonística entre uma mulher, um ser-em-formação e uma carne disforme, nenhum homem se forma, nenhum processo de subjetivação acontece, nenhuma vida *vinga*.

Encontrar resistências numa sociedade regida pelo biotanatopoder significa estar aberto a essas associações carnais, arriscadas, deformantes, sanguinolentas, excessivas, vitais. São elas que colocam em cheque as verdades científicas, higiênicas e inférteis sobre o corpo e sobre a vida, tanto individual como social.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio (2013). *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica.
- ÁLVAREZ-ERRECALDE, Ana (2013). *El nacimiento de mi hija*. <http://www.alvarezrecalde.com/index.php?/projects-proyectos/birth-of-my-daughter---el-nacimiento-de-mi-hija/> (consultado em 11/07/2013).
- AZEVEDO, Marta (2009). “Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do alto rio negro”. In: *Caderno CRH*, v. 22, n. 57, Set./Dez, pp. 463-477. Salvador: UFBA.
- CASTELO BRANCO, Guilherme (2001). “As resistências ao poder em Michel Foucault”. In: *Trans/Form/Ação* [online], vol.24, n.1, pp. 237-248. <http://www.scielo.br/pdf/trans/v24n1/v24n1a16.pdf> (consultado em 23/05/2012).
- CARNEIRO, Rosamaria Giatti (2011). “O que querem as “mulheres que comem placenta”? Práticas de parto sexualizadas e subjetivantes”. In: *Anais do XV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA*. http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=185&Itemid=171 (consultado em 10/06/2013).
- DELEUZE, Gilles (2010). *Sobre o teatro*. Tradução de Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix (2008). *Mil Platôs — volume 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.
- _____ (2005). *Mil Platôs — volume 4*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.
- ESPOSITO, Roberto (2010). *Bios — biopolítica e filosofia*. Tradução de Lisboa: Edições 70.
- FELÍCIO JR, Rafael. *O direito sobre a placenta*. <http://www.artigonal.com/doutrina-artigos/o-direito-sobre-a-placenta-934643.html> (consultado em 13/07/2013).
- FOUCAULT, Michel (2006). *A história da sexualidade. Volume I - A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____ (1995). “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUSS, Hubert. L., RABINOW, Paul. *Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio (2005). *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record.
- LIMULJA, Hanna (2007). *Uma etnografia da Escola Indígena Fen’Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- MAUSS, Marcel (1974). “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*, v. II. Tradução de Mauro W.B. de Almeida. São Paulo: Edusp.
- NIETZSCHE, Friedrich (1977). *Assim falou Zaratustra — Um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PASSETTI, Edson (2002). “A arte da amizade”. In: *Verve*, v. 1, pp. 22-60. São Paulo: Nu-Sol.
- VIEGAS, Susana Matos (2010). *Tupinanbá - Noções de Corpo e Pessoa*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tupinamba/2210> (consultado em 16/07/2013).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2003) *Amizade*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/arawete/106> (consultado em 28/07/2013).