

Conclusão

Assim, com todas as luzes apagadas, a lua escondida e uma fina chuva tamborilando no telhado, desabou um temporal de infinita escuridão. Parecia que nada sobreviveria a essa enchente, a essa profusa escuridão que, insinuando-se pelas fendas e fechaduras, esgueirando-se pelas venezianas, entrava nos quartos, e engolia aqui uma bacia e um cântaro, adiante um vaso de dalias vermelhas e amarelas, ou as quinadas retas e a massa sólida de uma cômoda. Mas a densa penumbra não atingira apenas a mobília; quase nada restava de corpo ou de espírito que permitisse afirmar: “É ele” ou “É ela”.

Virginia Woolf

Concluir uma dissertação de Mestrado, pelo menos no presente caso, me parece uma tarefa impossível, pois, antes de mais nada, creio que ao longo da pesquisa os caminhos se abram mais do que se fechem. Mesmo que o *corpus* vá se delineando melhor e tomando consistência à medida em que a pesquisa transcorre, por outro lado, surgem outras questões, imprevistas, e, com elas, as possibilidades de segui-las, como um corpo que também vaza e escapa de antemão, e não se deixa calcular completamente. De modo geral, procurei apontar que as questões de gênero e sexualidade são indissociáveis da questão do inumano, de uma problematização do humanismo e da noção de “humano” – ou, antes, que essas questões estão inscritas uma na outra. Se os direitos humanos são constantemente reivindicados – e no Brasil, atualmente, isso não para de acontecer –, tal apelo não se dá porque estamos tonando-nos mais “humanistas”, mas porque esse humanismo está em crise – e já não é de hoje. Se reivindica-se tanto os direitos humanos, não é porque estão vigorando como jamais vigoraram, mas, ao contrário, porque não estão sendo cumpridos. Com isso, a noção de “humano” que os fundamenta é imediatamente posta em questão, mesmo que isso não entre na pauta das reivindicações. E, tampouco, por essa razão, devemos apelar a um humanismo que por tanto tempo justificou e balizou – como ainda o faz – tantos crimes contra a humanidade e contra a não humanidade também.

É preciso, antes de tudo (ainda que isto pareça absurdo a muitos defensores dos direitos humanos), repensar o humano; talvez, como propõe Butler, refazê-lo, mas não para redimensioná-lo, expandir seus limites, que produzirão outras exclusões, e assim manter a hierarquia que lhe dá o aval para subjugar e assujeitar o que é tido como não-humano, senão para recolocá-lo na “ordem dos viventes”. Agamben aponta a necessidade de se encontrar uma “nova figura” do humano ou do vivente (2011:78) ao final de seu texto sobre a mudança na constituição das identidades. Talvez não se trate tanto de encontrar uma nova figura quanto de “desfigurar” o humano, desfazer-se da forma humana, despir-se da humanidade em excesso que carregamos em nossos corpos e nossos discursos para, aí sim, encontrar uma nova face, nos termos de Artaud.

Cabe lembrar que o humanismo não assujeita apenas o não humano, mas o humano mesmo. É preciso que, junto à reivindicação pelos direitos humanos, da qual não se poderá, tão cedo, abrir mão, não se negligencie a problematização das noções de humano e de humanismo em que repousam tais direitos. Lembrando, também, o movimento no qual o Ocidente engajou o mundo, ao lançar sobre ele a sombra de seu ocaso e pretender instituir um certo modo de pensar e de viver que se sobrepujaria a outras culturas, outros modos de vida, e busca esmagar outras possibilidades de existência.¹ É preciso criar condições para que essas (im)possibilidades se efetivem, ou, em termos deleuzeanos, para que essas virtualidades se atualizem.

Tais problemas não estão, portanto, separados da questão do corpo, de um pensamento sobre o corpo que não seja da ordem do corpo moderno – calculado e medicalizado, esquadrihado e estruturado organicamente –, uma vez que esses modos de vida muitas vezes dizem respeito a corpos de intensidade, de fluxos e passagens que guiam-se antes por afecções do que por estímulos fisiológicos. A questão proposta por Haraway, em certo sentido, persiste: por que a pele deveria consistir no limite dos corpos? Ou, antes, por que a pele deve ser o limite que fecha o corpo e não o que o abre? Por que ela permanece um casulo que se deve

¹ Cf. Nancy em “Nudité”: “[L]’Occident se comprend comme chute du jour, et cette ombre s’étend peu à peu sous le nom de ‘mondialisation’ ou de ‘globalisation’, si cette ombre est inséparable de la techno-logique et de l’écotechnie dont la généralité est plus générale et plus auto-généralive que jamais.” (NANCY, 2001:16)

habitar, envoltório de uma essência que seria o “Eu” “verdadeiro”, e, com isso, uma espécie de cárcere?

E, se as passagens que remetem ao Gênese me chamaram a atenção, foi por notar como a concepção científica de corpo e de “humano” se aproxima, sob alguns aspectos, dessa concepção religiosa, e, mais ainda, como a moral cristã refletiu-se ou propagou-se nas diretrizes do conhecimento científico, que, além do mais, imbuíu-se de uma pretensão “cética” (porém “divina”) de recriar a Gênese: transgênese. Foi essa loucura, esse desejo insano que me pareceu insinuado na figura do médico em *A pele que habito*. A ideia de que devemos coincidir com nossos corpos, de que deve haver um “Eu” coerente ao corpo “que habita”, como vimos, se exerce e se inscreve violentamente nos corpos, e diz respeito não só a uma essência “moral” como também à tríade sexo, gênero e sexualidade (cuja “coerência” heteronormativa, por sua vez, não está desvincilhada de uma moral).

Parti daquela pele, a pele de Vera, veludo branco entre o natural e o artificial, entre a ciência que lhe calcula e a vida que escapa, que excede. Tal projeto, de uma pele resistente a queimaduras e a picada de insetos, às marcas de fora, seria, em certo sentido, “o auge” do projeto científico moderno, uma pele que fosse uma “barreira natural”, que isolasse e protegesse, ao máximo, o humano e o corpo do contato com outros “meios”, com outros viventes. O que levou-me, então, à questão do intruso, do inumano e do animal, a abordar o não humano como isto que estaria no cerne mesmo do humano, não como uma espécie de Alien que sai de dentro, senão como um embate de forças que atravessa o corpo, não mais entendido como unidade, mas como multiplicidade, portador das linhas de desterritorialização que arrastam-no a devires, que fazem vacilar o “Eu” outrora proprietário do corpo.

Em Nancy, este encontro entre meios ou a passagem entre heterogêneos se dá de maneira violenta. Em Deleuze, essa passagem ocorre por meio de devires, isto é, nas zonas de indiscernibilidade e indecidibilidade que, todavia, não causam menos incômodo e menos transtorno. Em Derrida, por sua vez, o face-a-face com “o Outro” nos leva a colocar nosso modo de existência em questão. Agamben procura mostrar essas fissuras *no* homem, isto é, na constituição mesma da ideia de “humano” e da forma de vida “humana”. Trata-se, sobretudo, de limites, dessa “limitrofia” que aponta Derrida, e não de um limite único e indivisível, ainda que

tais limites sejam abordados de modos bem diferentes. Trata-se, também, de uma questão que os perpassa, e evidencia-se especialmente nos textos de Nancy e Derrida: “Quem, eu?”. A noção de corpo extremo, pois, perpassaria esses textos (exceto, talvez, em Agamben) e essas experiências, esses encontros, momentos em que as extremidades se tocam e permitem a passagem de um estado a outro.

Alguns pontos, particularmente, foram ressaltados: a questão do próprio, do sacrifício (ou da “estrutura sacrificial”, no dizer de Derrida), a questão do rosto e do corpo, e, em seguida, a carne como zona de indiscernibilidade entre o homem e o animal, aliada à impossibilidade de negar a negação do sofrimento, a finitude e a vulnerabilidade que atravessa os modos de vida de tantos viventes. O sofrimento, no entanto, não é uma “síntese” ou “solução” de uma dicotomia e de um problema. Trata-se, antes, de pensar além, ou aquém, do binarismo humano/animal. O inumano não seria o oposto do humano, senão o intruso dessa figura que tentou delimitar-se sempre a partir de um outro. Isso se evidencia quando se percebe, por exemplo, que os animais são levados em conta e valorados apenas com vistas ao humano, isto é, principalmente quando servem à “humanidade”. Em Derrida, essa questão assume um cunho político mais aparente, que remete aos direitos dos animais, mas que não se restringe a eles. Uma vez que os direitos estão muito calcados em noções e instituições balizadas pelo “homem”, é imprescindível que seja posto em questão e deslocado o conceito e o valor de “homem” e de animal/animais que estes, que se denominam homens, se deram a autoridade de dar. Neste capítulo, portanto, foi feita uma abordagem mais teórica. Talvez pudesse ter abordado tais questões a partir de manifestações artísticas, como foi feito nos demais capítulos. No entanto, pareceu-me interessante ressaltar o caráter estético inclassificável do texto de Nancy, mantendo-se num “entre”, pois diz respeito a uma experiência de grande carga íntima e um tanto dolorosa, inusual para um texto de abordagem filosófica. Ainda assim, interessa-me, como um caminho futuro a percorrer, pesquisar melhor manifestações artísticas – especialmente no cinema e nas artes visuais – que trabalhem não só a ideia do intruso como um corpo estranho, como também da monstruosidade, com a desfiguração do humano pela desfiguração do corpo humano, ou de corpos entre o humano e o animal.

Assim como tentei problematizar o “humano” ao tratar a questão do inumano, procurei abordar a sexualidade pela problematização da norma – que inscreve a heterossexualidade nos corpos como “natural”, ou como “natureza humana” – no intuito de destacar o elo entre a produção da identidade de gênero e a concepção de “órgãos sexuais” no “pensamento heterocentrado” (de acordo com a expressão de Monique Wittig), mostrando que as concepções binárias e hierárquicas de sexo, gênero e sexualidade só funcionam no marco da heteronormatividade. As aspas no uso de alguns termos indicam uma certa necessidade de marcá-los como denominações (como diz Derrida acerca do “animal”, que trata-se, afinal, de uma palavra), mas também uma impossibilidade ou uma dificuldade de prescindir dos mesmos, tentando pô-los, ao menos por hora, em suspenso.

Há vários meios de ligar as questões do inumano, do intruso e do animal às de gênero e sexualidade. Optei pela nudez como uma ponte ou um gancho para fazer essa passagem de um capítulo ao outro. A desnaturalização do corpo a partir da nudez chama a atenção tanto nas fotografias de *Desnudos* quanto nos textos de Agamben e Derrida que abordam o tema. Nancy, por sua vez, traz uma concepção outra que não se restringe ao “estar nu”, mas que aproxima-se de Derrida ao conceber a nudez como gesto necessário ao pensamento, isto é, a este pensamento que, como definem Roberto Corrêa dos Santos e Renato Rezende (2011), consiste em pôr em desconstrução certas noções que nortearam um “compreender histórico e crítico” na modernidade.

Tanto a vivacidade da carne quanto seu estado morto, a carne do cadáver – mas, no caso, o que interessou mais foi a vivacidade – guardaria a potência de arrastar o corpo para essa zona confusa, indiscernível em relação à fronteira humano/animal, deslocando-o dos interditos culturais tradicionais. É claro que a nudez como um “pôr à vista” da carne pode assumir o tom de revelação de um segredo (o que ainda soa como uma concepção moralista), mas, em nossa cultura, apesar da nudez ser abundantemente revelada, apelada e convocada – porque desejada –, a carne guardaria aquela potência, seria atravessada por ela.

Em *Desnudos*, a presença dos corpos nus torna-se estranha àqueles espaços, e parece “desnaturalizar” o “habitat” do homem moderno. Pareceu-me uma tática sutil, a do fotógrafo: desnaturalizar o sexo e o gênero pela desnaturalização do

próprio espaço no qual esses corpos são constituídos, construídos arquitetonicamente como o espaço que os constrói. Se me interessei pela fotografia, algo que não vigorava primeiramente quando mudei de tema e de campo de pesquisa, foi por chamar-me a atenção uma certa necessidade de fotografar, tanto na modernidade quanto na contemporaneidade, sob muitos aspectos. A fotografia tornou-se uma espécie de documentação que se estende da antropologia e da etnografia ao registro de momentos os mais banais, como se fosse necessário fotografar (seja a si ou aos outros, seja retrato, paisagem ou uma cena qualquer) para de algum modo falar sobre si, definir-se, mostrar-se. Ainda que não tivesse o intuito de me inserir em um debate acerca da fotografia, me pareceu relevante que uma discussão sobre o corpo, e especialmente sobre a nudez e a sexualidade, partisse de fotografias em que não só um certo entendimento de corpo fosse posto em questão, como também a relação entre um “eu” e o corpo dito “próprio”.

Em Del LaGrace Volcano e Catherine Opie, esse descompasso ou contratempo torna-se um elemento criativo, ao passo que em *Torsos* a questão da forma, do normal e do abjeto é tratada de outra maneira, inspirada nas representações escultóricas clássicas. Creio que um traço comum atravessa essas fotografias (exceto *Desnudos*) que é, nas palavras de Preciado, “esse processo de ‘desterritorialização’ do corpo [que] obriga a resistir aos processos do tornar-se ‘normal’” (2011a:14), com vias a fazer do abjeto, do estranho, do anormal “lugares de resistência ao ponto de vista ‘universal’, à história branca, colonial e *straight* do humano” (2011a:15).

É indiscutível a importância de que as pessoas que não se encaixam nas expectativas heteronormativas não sejam vistas negativamente, apenas como “anormais”, “pervertidas” e “abjetas”, conforme defende Opie, uma vez que esses “rótulos” podem privá-las da inteligibilidade social que lhes confere uma vida digna em sociedade; mas é importante também que o “estranho”, o “bizarro” não tenham mais uma carga negativa e afirmem-se positivamente (processo que as manifestações *queer* trouxeram à tona). Até que ponto, portanto, esse apagamento da “anormalidade” é importante para a inteligibilidade social desses corpos e até que ponto despotencializa e pretende apagar e homogeneizar a diferença? Trata-se, antes de tudo, de desvincular os órgãos ditos “sexuais” das noções de

masculinidade e feminilidade e de criar resistências à reterritorialização da heteronormatividade em modos de relação não heterossexuais.

Em um primeiro momento, ao longo da pesquisa, aderi plenamente (e talvez literalmente) ao posicionamento de Preciado, quando afirma, por exemplo, em tom manifesto:

Não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais”. Neste sentido, as políticas das multidões *queer* se opõem não somente às instituições políticas tradicionais, que se querem soberanas e universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas *straight*, que dominam ainda a produção da ciência (PRECIADO, 2011a:18)

Creio que tal posicionamento é imprescindível às políticas das minorias, e que deveríamos tê-lo como uma direção, posto que consiste em uma crítica aos movimentos identitários que não põem em questão os preceitos heteronormativos. No entanto, por outro lado, ele torna-se mais complicado quando consideramos outros aspectos da vida prática e cotidiana das pessoas transgênero, transexuais, travestis, *queer*, como a questão dos direitos civis, ainda indispensáveis em uma sociedade representativa – e esse questionamento me veio, principalmente, quando conheci e comecei a conviver com pessoas trans, não por “interesse antropológico”, mas devido à minha participação no Grupo de Pesquisa e Ações Acadêmicas Trans. Foi nessa junção que procurei transitar ao abordar a política das identidades, levando em conta que “o que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas” (PRECIADO, 2011a:16). Ao mesmo tempo que é fundamental na luta por direitos civis, a identidade sexual é também um elemento da patologização – isto é, ela vem, antes, da patologização, da segregação, do que de uma afirmação, ainda que seja reapropriada positivamente pelos coletivos.

Acredito, portanto, que, mesmo reivindicando a normalidade e buscando tornar representáveis suas diferenças no sistema sócio-político, as pessoas trans inevitavelmente desviam desses modelos normativos de subjetivação (o que é algo positivo). As experiências ou os modos de vida trans evidenciam que não há “determinismo causal” entre sexualidade e gênero, e por isso tornam-se uma ameaça às instituições e ao sistema de representatividade que funcionam de

acordo com as normas de gênero. E isso consiste em um problema visto que, muitas vezes, buscam (e precisam de) reconhecimento em categorias que as excluem. Afinal, “estar no meio é desconfortável” (DELEUZE, 1998:52) tanto para a ordem dominante, que fica “perdida”, fragilizada diante de alguém que está “entre”, quanto para um corpo ou uma vida que se encontra em um espaço de trânsito, não fixado a determinadas categorias. A adesão estratégica à narrativa padrão da transexualidade no processo de patologização seria, sob esse aspecto, uma resistência à tentativa de homogeneizar as experiências, de criar uma identidade transexual que justifique e reitere a norma, enquanto que essa unidade não existe – e o fato de precisar aderir à narrativa padrão para conseguir o laudo é evidência disso. A questão é por que e até quando a violência e o sofrimento, que ocorrem em instâncias e níveis variados nesse processo, deve, necessariamente, fazer parte das experiências trans? (Acaso haveria sofrimento “necessário”, ou “necessidade” no sofrimento?) Essa questão permanecerá, uma vez que não vejo como escapar do sofrimento e da violência na estrutura sócio-política vigente.

Há um embate entre concepções muito diferentes de vida, entre uma moral e uma ética, uma dificuldade em transpassar os “limites da desconstrução do gênero, os limites identitários: quem sou eu se de masculino torno-me feminino, se meu pênis pode ser substituído por um dildo, se a bissexualidade é realizável em um mundo onde a identidade de gênero é normativa, se o útero vem a desmaternalizar a reprodução natural, se o seio depende de hormônio ou de implante” (ANDRIEU, 2012:37).²

Nesse debate, senti falta de abordar melhor a questão do nome próprio, que permeia e atravessa a questão das identidades de gênero e está diretamente ligado à inteligibilidade social. Os corpos não conformes ao gênero que lhes são designados sofrem uma série de constrangimentos, para dizer o mínimo. O nome marca, nesse sentido, um modo de submeter-se às normas, mas ao qual, felizmente (e dolorosamente) resiste-se. Outra necessidade que me surgiu ao longo da escrita dos dois últimos capítulos foi mapear melhor a rede do discurso médico que fez da transexualidade uma patologia no século XX. A “invenção” da

² “Si justement, malgré la démocratisation de l’objet vibratoire, la technologie de l’orgasme n’est pas généralisée c’est en raison des limites de la déconstruction du genre, des limites identitaires: qui suis-je si de masculin je deviens féminin, si mon pénis peut être remplacé par un gode, si la bisexualité est réalisable dans un monde où l’identité de genre est normée, si l’utérus parvient à dématernaliser la reproduction naturelle, si le sein dépend de l’hormone ou de l’implant.”

transexualidade certamente não pode ser atribuída a John Money, apesar dele ter um papel relevante no processo de patologização.

Dito isso, cabe fazer uma ressalva: é impossível para um pesquisador que não viveu a experiência da transexualidade, da transgeneridade, saber o que é sentir-se em um corpo “errado”, não se perceber naquele corpo que o espelho reflete e que a visão, sempre parcial, permite ver – membros, fragmentos que tentam formar um estranho conjunto; sentir-se um intruso em si mesmo, de si mesmo. Dizer que isso ocorre por conta das constrictões binárias e normativas de gênero, do que é “ser homem” e do que é “ser mulher”, do que é tido como “verdadeiramente masculino” ou “verdadeiramente feminino”, assim como qualquer outra tentativa de explicação, não é suficiente e não pode responder nem amenizar o problema. Como saber ao certo? É preciso, afinal, saber? Uma vez que existe a tecnologia cirúrgica de redesignação sexual – ainda que tenha sido criada com vistas à normalização, como parte do dispositivo de sexualidade – cabe, ainda, buscar explicações, sejam elas médicas, psicológicas, genéticas, ou o quer que seja? Ou, antes, não seria mais sensato aceder ao tratamento respeitoso de que fala Butler (2011), ao “bom tratamento”, destituindo do termo “tratamento” o sentido de “correção” e enfatizando a relação ética que ali se estabelece?

Acho que as pessoas deveriam ter o direito de recorrer à cirurgia se é isso que elas querem. E deveria ser possível ter acesso sem ter de ser diagnosticado como sofrendo de “transtorno”, sem se submeter ao processo de patologização que se exige. Para alguns, tornar-se de um gênero diferente não é sinônimo de cirurgia. Há muitas maneiras de fazer o gênero que são pré-cirúrgicas, pós-cirúrgicas e cirúrgicas (e a cirurgia não é a única intervenção médica possível). (BUTLER, 2005:91)³

Como sublinha o sociólogo Miquel Missé, o mal-estar, o sentimento de abjeção em relação a si mesmo e o estigma social não são intrínsecos às pessoas trans, não estão em suas mentes, inscritos em seus corpos, mas provêm da patologização, do diagnóstico de “disforia de gênero”, e “são problemas que a patologização não resolve, ao contrário: fomenta. [...] [E]sse sofrimento não se acalma com um

³ “J’estime que les gens devraient avoir le droit de recourir à la chirurgie si c’est ce qu’ils veulent. Et il devrait être possible d’y accéder sans avoir à être diagnostiqué comme souffrant de ‘troubles’, sans se soumettre au processus de pathologisation qu’exigent les compagnies d’assurance. Pour certains, devenir un genre différent n’est pas synonyme de chirurgie. Il y a beaucoup de façons de faire le genre qui sont pré-chirurgicales, post-chirurgicales et chirurgicales (et la chirurgie n’est pas la seule intervention médicale possible).”

bisturi. E, o que é pior, os médicos não estão dispostos a assumir que a medicina não pode acalmá-lo” (MISSÉ, 2011:270).⁴

Outra questão que tem se mostrado urgente são as formas de articulação das resistências e das minorias que reivindicam os direitos civis, em meio à “desfiguração política” e à “descorporação do poder” na democracia, para usar os termos de Grossman (2005). Não havendo uma figura única contra a qual lutar, ou a imagem de uma classe a quem bastaria tomar consciência, as manifestações do tipo protesto precisam se aliar a outras formas de intervenção e de articulação política coletiva que estão sendo buscadas, experimentadas.

Lidar com a alteridade, portanto, permanece uma enorme dificuldade e um grande desafio não só das sociedades e culturas ocidentais: como lidar com “o outro”, completamente outro, sem desejar assimilá-lo, ver sua diferença apagada? Em uma cena de *A pele que habito*, após o médico dar Vera por “terminada”, ela pergunta-o se o mais simples não seria, a partir de então, viver; e, rapidamente, corrige o termo: “conviver”. O médico replica-lhe como se não entendesse o que ela quer dizer: “Conviver? Como?”. “Veja como outro de seus experimentos”, ela responde, “a convivência de igual para igual”. O médico, então, deixa o quartocárcere de Vera às pressas, como se lhe soasse absurda a ideia. Como pensar a convivência para além da “tolerância”, da “aceitação” e do “respeito” às diferenças, mas como uma relação ética, uma questão de vida? Ainda que não as tenha explorado especificamente enquanto conceitos, estas seriam questões que atravessaram a pesquisa: a ética e a vida, campos que perpassam tanto a questão do animal quanto a questão de gênero. Procurei abordar a ética no que diz respeito à relação humano-animal, isto é, uma ética que atravessasse os viventes independente de espécies e gêneros, e no que diz respeito à política das identidades e aos modos de vida. Em relação à vida, guiou-me esse duplo aspecto da biopolítica: a vida como instância calculável e a vida que excede e escapa à vontade de cálculo.

Em um livro ao qual, infelizmente, não pude dedicar-me neste trabalho, *Vida precária*, Judith Butler fala sobre a necessidade de reconhecimento como

⁴ “El estigma, el auto-odio y la exclusión social son problemáticas que la patologización no resuelve, al contrario: las fomenta. [...] ese sufrimiento no se calma con ningún bisturí. Y lo que es peor, los médicos no están dispuestos a asumir que la medicina no puede calmarlo.” (Tradução nossa)

“humano” em relação à vida e à morte: “[A] distribuição diferencial da dor que decide que classe de sujeito merece um luto e que classe de sujeito não, produz e mantem certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: o que conta como vida vivível e morte lamentável?” (2009:16-7).⁵ A “precariedade” talvez já não seja necessariamente um valor negativo, que qualifique uma vida indigna de ser vivida, senão uma vida que não é atributo, uma vida enquanto intensidade, e por isso precária, frágil, ciente da potência imanente, mas que afirme a “vulnerabilidade” que atravessa uma vida: o “fato comum” entre o homem e o animal, o fato comum de sermos “carcaças em potência”.

Ao mesmo tempo, os modos de vida, as possibilidades de existência não param de ser criados, de proliferarem-se, multiplicarem-se. Como um dos desdobramentos ou continuidades desta pesquisa, pretendo, assim, debruçar-me mais atentamente sobre alguns conceitos criados por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, como singularidade, hecceidade, acontecimento, afecto, corpo sem órgãos, que já não dizem respeito à “pessoa” e ao “sujeito”, senão a uma vida “impessoal” e “a-subjetiva” que não corresponde à vida como um dado “natural”, nem como um atributo aos quais uns teriam “direito” e outros não, mas como pura potência, “intensidade virtual”, conceituação a que dedicou-se Deleuze (2009) em seu último texto antes de morrer. Creio que este trabalho desemboque, inevitavelmente, em uma concepção de vida que exceda a forma “humana”; antes desejos, talvez, que definições. Desejos de experiências e pesquisas por vir.

⁵ “[...] la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?” (Tradução nossa para o português)