

1

Introdução

Parece-me difícil falar deste trabalho sem, de alguma maneira, inserir-me nesta introdução, pois ele seria reflexo, ou impressão, de minha vivência no programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio, que começou a vigorar, em lugar da Pós-Graduação em Letras, no ano em que iniciei o Mestrado. Seria preciso fazer uma breve descrição de minha trajetória acadêmica até os temas que serão contemplados aqui – o que, de certo modo, justifica e dá a ver o caráter heterogêneo do *corpus* que a pesquisa percorre, dando ênfase ao cruzamento entre realizações estéticas (literatura, artes plásticas e fotografia) e crítico-filosóficas, sem pretender discorrer estritamente sobre a obra de determinado artista ou filósofo.

Entrei no Mestrado com um projeto de pesquisa sobre a adaptação cinematográfica de dois livros do escritor brasileiro Raduan Nassar, *Lavoura Arcaica* e *Um copo de cólera*, dando ênfase ao primeiro, para problematizar a ideia de adaptação como uma transposição “fiel” de um texto escrito a um “texto” imagético, e valorizar a ideia de que a adaptação é sempre uma leitura entre outras possíveis e que não se pode pretender fidelidade entre linguagens e manifestações artísticas distintas.

Ao longo do primeiro semestre do Mestrado, estava terminando, também na PUC, uma especialização em Literatura, Arte e Pensamento Contemporâneo, na qual fui apresentado, pela professora Elizabeth Muylaert Duque-Estrada, doutora pelo programa de Pós-Graduação em Letras na PUC, a alguns aspectos do pensamento de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida, que problematizavam as “filosofias do sujeito” e em cujas produções proliferam-se conceitos que buscam, por caminhos diferentes, não pensar mais a partir do “sujeito”. Esse questionamento se seguiu na primeira das disciplinas obrigatórias no novo programa de Mestrado, “Teorias da Literatura e da Cultura”, ministrada pelas professoras Marília Rothier Cardoso e Eneida Leal Cunha, em que foi feito

um panorama de alguns aspectos do pensamento contemporâneo. Isso me ajudou a definir, também, o tema de minha monografia de conclusão da especialização, que redigi já no segundo semestre de 2011, sobre o “encontro” entre pensamento, vida e arte a partir da leitura deleuzeana de Nietzsche em *Nietzsche e a filosofia*, a “imagem do pensamento” que Nietzsche de certo modo “inaugura”, ou cria, na linhagem filosófica do intempestivo, que busca priorizar o acontecimento. Nietzsche apresentava-se a mim, então, como o filósofo que punha em questão a noção de “humano” a partir da crítica à tradição metafísica do pensamento ocidental e especialmente aos caminhos que havia assumido na modernidade. A partir daí começou a me ocupar mais intensamente a questão da vida e do pensamento: o duplo aspecto da vida como o que se pretende calcular, mas que, inevitavelmente, foge do cálculo; e o pensamento como aquilo que excede o conhecimento e cria novas possibilidades de vida.

No primeiro semestre de Mestrado, ainda, fui “surpreendido” (se é que este termo pode dar conta) pelo curso ministrado pela professora Ana Kiffer, “Os limites do literário”. O seminário não se destinava a tratar de nenhum autor, teórico, pensador ou artista específico, mas abria-se a alguns registros heterogêneos da arte contemporânea, trazendo a noção de “corpo extremo” como operador conceitual para abordá-los ou para aproximar-se desses registros. Neste curso, portanto, fui apresentado a uma série de questões que de algum modo me atravessavam, ainda que não soubesse formulá-las. Foi então que tive acesso a muitos dos textos que viria a trabalhar ao longo da pesquisa. Abordarei o tema desta dissertação passando, portanto, por textos e questões que me atravessaram e me fizeram “mudar o rumo” completamente.

Um deles foi o artigo “Modernes Déshumanités”, de Evelyne Grossman (2010), professora na Universidade Paris VII, no qual ela problematiza a noção de “humano” a partir de diferentes aspectos de sua crise no século XX. Em primeiro lugar, conforme a análise de Michel Foucault, o humanismo não teria se desenvolvido a partir do período Renascentista do século XVI, como costuma crer um certo senso comum, mas é uma invenção bem mais recente, datando do século XIX – e o homem, essa forma-Homem que se entendia como sujeito centrado e consciente de si, que veio a ocupar o lugar antes reservado a Deus no centro da

cultura, não terá sido senão uma forma provisória.¹ Como um segundo aspecto, Grossman cita alguns filósofos e escritores que procuraram abalar a forma-Homem, ou essa delimitação do “humano”, algo que teria começado com Nietzsche, mas que se vê em Artaud, Blanchot, Beckett, Sartre, pensadores que exploraram o inumano como algo que estaria no cerne mesmo do humano. Um terceiro aspecto dessa crise seria a suscitação de questionamentos éticos, que dizem respeito mais diretamente à vida “prática”: as relações do homem com o animal, a tecnologia, o meio em que vive. Sobre esse último aspecto, filósofos contemporâneos como Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy são exemplos de como se repensou o “homem” e suas relações políticas com um mundo que ele mesmo “criou” (e aqui ela também opta por restringir os exemplos à cena francesa de produção de pensamento). A partir dessas constatações, Grossman propõe uma questão: como, após a morte dessa figura tradicional do homem, reinventar um novo ou outro humanismo que leve em conta o inumano sem negá-lo ou recalá-lo?²

A presente pesquisa buscou voltar-se mais para o inumano do que propriamente para o humano, visando, no entanto, questionar até que ponto essa divisão é possível, levando-se em conta que o inumano estaria, como foi dito, no cerne do humano, sendo um intruso, estranho a si mesmo que não para de se manifestar. O segundo e o terceiro aspectos destacados por Grossman estariam, portanto, intimamente ligados, ou seja, quando se assume o inumano como imanente ao humano, surgem uma série de questionamentos éticos e políticos pela necessidade de se repensar as relações entre “o humano” e outras forças. Não à toa, os escritores citados primeiramente por Grossman inspiraram e influenciaram os filósofos que ela cita em seguida, cuja produção se destacou na segunda metade do século XX.

¹ “...humain *versus* inhumain, ce n’est plus alors vraiment la question mais plutôt: processus sans fin rejoué, formes instables en perpétuel mouvement, évolution... ce qui Deleuze appelait: puissance de vie non organique dont l’homme, alors en effet, n’aura été qu’une forme provisoire.” (GROSSMAN, 2010:56)

² “La question actuelle pourrait alors être celle-ci: comment, à partir de la mort de cette figure traditionnelle de l’homme (celle, en particulier des humanismes ‘mous’ qui n’ont guère su résister, c’est le moins qu’on puisse dire, aux vagues déferlantes des barbaries des XXème et XXIème siècles), comment donc réinventer – peut être – un nouvel (un autre?) humanisme pur les siècles à venir, qui prenne en compte l’inhumain, qui ne le *refoule pas*, *ne le dénie pas*, mais en inclue les potentialités terrifiantes, afin de les affronter en connaissance de cause?” (GROSSMAN, 2010:49, grifado no original)

Nesse sentido, a leitura de *O intruso*, livro de Jean-Luc Nancy, que se seguiu à do texto de Grossman afetou-me intensamente, não só por problematizar a forma-Homem, o dualismo humano/ inumano e a noção de corpo como um dado orgânico e biológico, como também pela maneira como o fazia, através de uma escrita poético-filosófica que destoa da escrita teórica e crítica mais tradicional. O estranhamento de si e o não reconhecimento do próprio corpo que põe em questão a noção de “próprio”, evidenciando o embate entre as forças e as formas, ocuparam-me, então, juntamente com a questão do inumano. Na problematização do corpo, em relação à qual eu nunca havia tomado parte, deparei-me com a ideia de um corpo não orgânico, composto de fluxos, intensidades, atravessado por devires, corpo passível de movimentos de desterritorialização, contaminações, mutações – noções que povoam os textos de Gilles Deleuze & Félix Guattari. A ideia do corpo, portanto, como espaço de criação das linhas de fuga da ordem vigente.

Ao final deste primeiro ano de Mestrado, pude acompanhar de perto o processo de pesquisa e escrita da dissertação de Adriana Azevedo, que então terminava o Mestrado pelo antigo programa em Literatura e tratava de questões de gênero e sexualidade a partir de produções cinematográficas brasileiras contemporâneas. Esse tema tocou-me muito profundamente, uma vez que, como ela mesma diz, “falar de gênero e sexualidade é falar do íntimo, já que é algo que toca e atravessa a todos, de maneira intensa” (AZEVEDO; CUNHA, 2012:10). Nesta mesma época, participamos, eu e Adriana, como ouvintes, de um encontro que corria paralelo ao Festival Panorama de Dança, “com.posições.políticas”, e que tratava da relação entre corpo e política, especialmente no que diz respeito ao corpo como espaço de ativismo na contemporaneidade e ao cunho político de produções artísticas que trabalham o corpo (com foco em performance e dança). Na ocasião, entrei em contato com trabalhos teórico-críticos, artísticos e ativistas que abordavam de maneira contundente questões relativas a política, gênero e sexualidade; para nós, foi uma vivência intensa que nos movimentou bastante em nossas pesquisas.

Assim, a sexualidade tornou-se outro campo de meu interesse, que eu não via dissociado da questão do inumano. Nessa época, assisti ao trecho de um documentário sobre Judith Butler no YouTube (*Judith Butler, philosophe en tout*

genre) em que ela fala sobre um caso de agressão por homofobia, no estado norte-americano de Maine, que culminou no assassinato de um rapaz, perpetrado por colegas de escola que teriam se irritado pelo modo “feminino” como ele andava, e terminaram, após uma briga, por jogá-lo de uma ponte.³ Diante disso, Butler pergunta: “Então não deveríamos nos questionar por que alguém é assassinado pela maneira como anda? Por que esse caminhar é tão perturbador para os outros garotos a ponto de sentirem que devem negar esta pessoa, apagar os vestígios desta pessoa, que devem parar aquele caminhar a qualquer custo... que precisam erradicar a possibilidade daquela pessoa andar novamente?”

As perguntas de Butler arrastam consigo uma série de questões. Elas põem a nu, por exemplo, a violência de um pensamento dialético que funciona por exclusões e as consequências materiais dos discursos calcados em estruturas binárias acerca de gênero, sexo e da noção mesma de humano, como a própria Butler aponta: “nossas concepções de humano dependem de maneira problemática da existência de dois gêneros coerentes. Se alguém não se conforma, seja à norma masculina, seja à norma feminina, sua humanidade mesma é posta em questão” (BUTLER, 2005:91).⁴ As partes excluídas, por sua vez, não encontram lugar no discurso racional que as classificam, ou, quando encontram, é sob um valor negativo, o que justifica a violência. As normas de gênero que esse pensar implementa, portanto, se exercem nos corpos de maneira extremamente dura e violenta, de onde a necessidade de modos não dialéticos de pensar. Ao mesmo tempo, atitudes desse tipo põem em evidência a fragilidade e a falibilidade dessas normas e dos dualismos que as compõem.

Interessei-me, com isso, por dois livros de Foucault, *As palavras e as coisas* e *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*. Apesar dos momentos diferentes em que as pesquisas que os originaram foram desenvolvidas, parece-me que não estariam assim tão distantes. O traçado da questão do humanismo e da forma-Homem aos processos de subjetivação parte da “morte do homem”, tal qual anunciada por Nietzsche com a “morte de Deus”, para pensar outros modos de vida que não sejam da ordem dos processos de sujeição e

³ Disponível em: www.youtube.com/watch?v=DLnv322X4tY

⁴ “[...] nos conceptions de l’être humain dépendent de façon problématique de l’existence de deux genres cohérents. Si quelqu’un ne se conforme pas soit à la norme masculine, soit à la norme féminine, son humanité même est mise en question.” (Tradução nossa)

assujeitamento, da forma de vida humana (e não para recair no sujeito). Ocupou-me, então, os desdobramentos respectivos dessas duas questões, uma sobre a outra: a sexualidade e o inumano sob o prisma do corpo como algo inacabado, campo imanente de outras possibilidades de vida.

Se, na modernidade, o homem passa a ocupar o centro do saber e da cultura, como mostra Foucault em *As palavras e as coisas*, o sexo passa a ter um lugar central em diversas instâncias desse saber sobre o humano, como ele defende em *A vontade de saber*. E, ainda, se o discurso científico sobre o homem e a natureza constituiu-se a partir de uma perspectiva antropocêntrica, o saber sobre a sexualidade constituiu-se desde uma perspectiva heteronormativa. É nesse campo um tanto amplo, da articulação entre o humano e os estudos de gênero e sexualidade que o campo teórico-crítico denominado Teoria Queer se insere, em vertentes críticas que muitas vezes se chocam, não constituindo, pois, uma unidade, mas que têm como duas frentes gerais entrelaçadas a crítica da noção de humano que está atrelada ao humanismo e a crítica à heteronormatividade atrelada ao saber forjado em torno da sexualidade, ao dispositivo de sexualidade que sustenta e é sustentado pelas noções binárias normativas de sexo e gênero.

A pretensão (essencialista) de universalidade e atemporalidade que o pensamento humanista confere ao Homem acaba por inviabilizar – ou pelo menos dificultar – embates políticos, a possibilidade de aceitação de modos de vida não-humanos e a inteligibilidade social mesma desses modos de existência. Daí a importância de “desessencializar” os conceitos, as identidades etc. Nesse sentido, Beatriz Preciado propõe uma “desontologização do sujeito da política sexual”. Segundo Preciado, “[a] tomada da palavra pelas minorias queer é um advento não tanto pós-moderno como pós-humano (da escola à família, passando pelo cinema ou pela arte) e uma mutação dos corpos” (2011a:17). Entende-se “minorias”, aqui e ao longo do presente texto, em um sentido deleuzeano do termo, isto é, não como o que está em um número quantitativamente menor, senão como o que não corresponde a um certo modelo ou padrão, a um “estado de dominação” relativo à maioria: homem, branco, heterossexual, adulto, macho, habitante das cidades (DELEUZE, 2010:218; DELEUZE & GUATTARI, 1997:87).

Outro aspecto fundamental do pensamento de Deleuze & Guattari que repercute neste trabalho é o que adverte como as questões de gênero e sexualidade

estão intimamente relacionadas ao sistema político-econômico capitalista, ou, nas palavras de Guattari, como “as relações de produção e as relações de reprodução participam no mesmo par das forças produtivas e das estruturas antiprodutivas” (DELEUZE, 2006:279). O desejo, ou as produções desejanças, seriam o que move tanto a criação de pensamento quanto as mudanças políticas; e a pretensão “séria” da teoria acaba muitas vezes recalcando o desejo que se insere nos enunciados e nas enunciações coletivas. Assim, Guattari afirma que “a revolução social é inseparável de uma revolução do desejo”.

A concepção psicanalítica de desejo como falta acabou marcando um certo senso comum; no entanto, ao se conceber o desejo como processo ao invés de gênese, afeto ao invés de sentimento, “heceidade” em vez de subjetividade, acontecimento em vez de coisa ou pessoa, Deleuze e Guattari operam um deslocamento desse termo, concebendo a noção de corpo como um campo de imanência composto por zonas de intensidade e fluxos que diz respeito tanto ao corpo individual, biológico, quanto político e coletivo, portador das pontas de desterritorialização que possibilitam a criação de linhas de fuga da ordem dominante. Isso teve uma influência evidente no campo da Teoria Queer – pensar por *fluxos* convém precisamente por propiciar uma superação das dualidades opositivas e a consequente desestabilização das identidades rigidamente fixadas. Mesmo quando se trata de dualidades, elas deixam de ser opositivas, uma vez que agem e funcionam umas nas outras (DELEUZE, 2006:281). Com isso, a Teoria Queer mostra-se, em certo sentido, um sopro de vida vindo da filosofia nietzscheana: a busca do valor dos valores, a vontade de transvalorá-los. O que moveu o pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari impulsionou também as manifestações *queer* – seja em teoria ou em arte.

Percebe-se, assim, a potência política desse pensamento, que diz respeito à vida prática – trata-se de uma “filosofia prática”, como diz Deleuze a respeito de Espinosa. É um pensamento que não trabalha num enfrentamento da ordem vigente, isto é, em um “lutar contra”, mas com vias a criar linhas de fuga dessa ordem. Nesse sentido, ele toma o caminho contrário ao das políticas identitárias. Por outro lado, deparei-me com outra questão prática que diz respeito aos direitos civis, reivindicados pelos movimentos identitários. Não me parecia prudente, tampouco, negligenciar a questão dos “direitos humanos”.

A pergunta que se colocou para mim foi: o que move esse desejo pelo humano, de reconhecimento como humano? Por que tantas pessoas que reivindicam esse reconhecimento são privadas dos direitos “humanos” se eles partem de um princípio de igualdade? Colocou-se, portanto, o problema do humano como categoria ontológica que baliza as políticas de direitos e as políticas sociais dos Estados (modernos). O problema dos movimentos identitários seria justamente a noção de humano que baliza suas reivindicações, isto é, o fato de colocarem-se no mesmo horizonte humanista e antropocêntrico que fundamenta e estrutura as instituições que eles buscam criticar e transformar e os “direitos” que eles buscam acessar (CALARCO, 2008:10). Acabam, portanto, caindo em um desejo de ampliação do “universal” ao pleitear a inclusão das “minorias” (entendidas, aqui, quantitativamente), e nunca criticando ou questionando a ideia de “universal”, que sempre funciona por exclusão. Citando novamente Deleuze, os universais não explicam nada, são eles que devem ser explicados. Além disso, os movimentos de igualdade de direitos apoiam-se, muitas vezes, sobre concepções identitárias fixas e acabam reforçando o padrão normativo heterossexual ao buscar, por exemplo, legitimar uma identidade sexual definindo-a pelas práticas sexuais ou por dados biológicos, o que alinha-se à concepção médico-científica do século XIX que essencializou a diferença sexual e patologizou essas identidades “desviantes”.

Nota-se que os modos de vida humanos, e não só o humanismo da modernidade, foram sempre determinados a partir de e com vistas à divisão entre “o homem” e “o animal”, sendo o animal, primordialmente, a figura que define aquilo que não é humano no funcionamento de uma “máquina antropológica” (AGAMBEN, 2002; 2006) que trabalha na produção incessante dessa diferenciação em vias de manter uma hierarquia entre os termos, isto é, a superioridade do homem que justificaria seu “domínio” sobre o não-humano, especialmente “o animal”.

Nesse sentido, e tendo o referido escopo em vista, a presente pesquisa guia-se pela seguinte pergunta: como pensar em relações entre os viventes para além do humano?, buscando mostrar que a possibilidade de outros modos de vida, bem como a possibilidade de convivência desprovida de preconceitos em um corpo coletivo só se pode dar com o abandono dessa máquina que produz a divisão entre

humano e animal e, conseqüentemente, da pretensão de se definir o humano “enquanto tal”, mesmo que se pretenda redimensioná-lo enquanto conceito e expandir o alcance dos “direitos humanos”, pois isso sempre será calcado em exclusões (e em hierarquias) que deixam à margem uma série de viventes e avalizam a dominação e o sacrifício de corpos que não se encaixam na noção majoritária e normativa de “humano”, seja ela qual for, e à qual, por sua vez, estão imbricadas as concepções binárias de gênero e sexualidade. Se não é possível deter a máquina, é preciso, então, fazer uso de máquinas de guerra alternativas à máquina antropológica.

Há, a esse respeito, uma ligação intrínseca entre a Teoria Queer e a questão do animal e do inumano que consiste no caráter interdisciplinar desses campos de estudo, que abrangem a filosofia, as ciências sociais, as ciências da vida, a medicina (mostrando, por sua vez, a insuficiência e talvez a arbitrariedade dessas classificações estanques das disciplinas).

Outra linha que guiou esta pesquisa é um aspecto bastante trabalhado e incentivado no programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade que consiste em ver a arte como produção de pensamento e em desierarquizar as produções estéticas em relação às produções teórico-críticas. Podemos pensar na concepção da arte como criadora de dissensos, proposta por Jacques Rancière (no livro *O espectador emancipado*). Faço uso, também, da ideia de “arte e escritura expandidas” que Roberto Corrêa dos Santos e Renato Rezende trabalham em *No contemporâneo* (2011). Eles definem o contemporâneo, em artes visuais, como a “atitude outra que põe em exame desconstrutivo noções que nortearam até o modernismo tanto o artístico quanto o compreender histórico e crítico” (SANTOS & REZENDE, 2011:7), definição que poderia abranger também a noção de “pensamento contemporâneo” em relação às produções de sentido e valor na modernidade.

No que diz respeito às questões de gênero e sexualidade, cabe perguntar como, por exemplo, desnaturalizar o contrato heterossexual que se impõe como norma? Como deslegitimar o discurso médico-legal em torno da transexualidade, bem como o diagnóstico de “transtorno de identidade de gênero” ou de “disforia de gênero” que tomou conta do senso comum sobre a transexualidade? A arte tem importância fundamental nessas estratégias, nas produções de resistência ao poder

constituente de formas de vida “humanas” – não apenas como um meio de engajamento, mas como criação de possibilidades de vida, de outros mundos possíveis. Destaco alguns trechos, algumas “flechas” que Corrêa e Rezende lançam desde sua concepção de contemporâneo: “A arte e suas lâminas”; “A arte e o sem o direto controle daquilo a relutantemente querer formar-se”; “A arte e as incontornáveis exigências de vida que se movem”; “A arte a observar em vidas as substâncias moventes”; “A arte e a pesquisa de imaginários”; “A arte e o percorrer sombras”.

Não à toa, a arte contemporânea pensa tanto o corpo, questionando as normas de gênero e o entendimento moderno a respeito do corpo, em “dissolvências de toda ordem”, de modo que tais dissolvências não são relativas apenas aos “valores nocionais distintos e importantes relacionados ao fazer artístico-escriptural” e às “categorias indecíveis e em abalo” da crítica de arte (SANTOS & REZENDE, 2011:8-9), mas também à maneira como o fazer artístico questiona o modo de pensar moderno e aos problemas que coloca, visto que são distintas as “lâminas” da arte e do conhecimento.

Tendo isso em vista, procurei partir do filme *A pele que habito*, de Pedro Almodóvar, e de alguns trabalhos da artista plástica Louise Bourgeois para abordar as questões que se desdobram nos capítulos seguintes. Assim, no capítulo “*A pele que habito e o corpo inacabado*”, busquei perscrutar o filme para dele destacar as peças que serão trabalhadas. A ideia é que a escrita seja menos presa a um rigor acadêmico, permitindo que as questões surjam sem que seja preciso aprofundar-se nelas, o que será feito nos capítulos seguintes.

Nesse capítulo, deparamo-nos com o problema do humanismo, da forma-Homem e das normas de gênero e sexualidade que são sustentadas e que sustentam a noção de humano a partir de um questionamento do saber médico-científico que, no filme, seria “encarnado” pelo médico Robert Ledgard. Não pretendo, portanto, fazer uma abordagem ou uma análise da filmografia de Almodóvar, mas apropriar-me deste filme apenas e do cruzamento com a obra de Louise Bourgeois. Por sinal, cabe lembrar que o filme esteve em cartaz na mesma época em que, no Rio de Janeiro, houve uma mostra do trabalho de Bourgeois no Museu de Arte Moderna (MAM), sob o título de “O retorno do desejo proibido”. Isso ocorreu no final de 2011, e, além do fato de Almodóvar usar extensamente a

obra de Bourgeois no filme, tal coincidência contribuiu bastante para que eu acabasse adotando-os como *corpus* da pesquisa.

Cabe ressaltar, também, que *A pele que habito* ao mesmo tempo destoa e aproxima-se da filmografia de Almodóvar. Não destoa apenas esteticamente do “estilo” ou do “tom” dos filmes anteriores, especialmente de suas últimas produções, senão pela maneira como aborda algumas questões. Nesse caso, não me interessaram tanto as semelhanças (as questões de sexualidade e gênero que atravessam os filmes de Almodóvar, a crítica à heteronormatividade que as acompanha, os personagens muito marcantes, intensos, de certo modo hiperbólicos, a radicalização ou a desfiguração de situações aparentemente normais e socialmente inteligíveis) quanto as diferenças que estabelece com os filmes anteriores (e talvez fosse preciso um trabalho inteiro sobre isso, que me arrisco a rascunhar em linhas breves): o imbricamento de diferentes “gêneros” cinematográficos, se é possível estabelecê-los, que se intercalam e se contrapõem, e a maneira, a meu ver, mais radical como aborda as questões de gênero e sexualidade. Nas duas ocasiões em que assisti ao filme no cinema, chamou-me a atenção as expressões com que as pessoas saíam das salas, uma mistura de espanto e perturbação. Mais do que abordar questões, no entanto, creio que a potência do filme decorra de pô-las em suspenso, não tomando partido e nem buscando respondê-las, mas usando-as como elementos de inquietação.

Por isso, optei por não usar o livro no qual inspirou-se Almodóvar. Em *Tarântula*, de Thierry Jonquet (voltando, aqui, ao tema da adaptação), há um tom moralista que o filme não tem, o que faz com que as questões sejam colocadas de outra maneira. Almodóvar transforma completamente a história, renovando também a ideia de adaptação cinematográfica. O filme não guarda moral alguma – é, antes, amoral (de onde, talvez, seu caráter inquietante); estaria mais próximo de Louise Bourgeois que do livro de Jonquet, ainda que não se trate, tampouco, de uma transposição para o cinema das obras ou da estética de Bourgeois; pelo contrário: Almodóvar se apropria desses elementos (o livro, os trabalhos artísticos) para a criação de um trabalho outro, que não se compromete com “fidelidade”. Não é apenas a obra de Bourgeois que ele usa: há referências às artes plásticas de estéticas as mais variadas. Destacam-se, no entanto, duas *Vênus* de Ticiano: a *Vênus de Urbino* e a *Vênus com o Organista e Cupido*. Há uma questão

do médico, personagem de Antonio Banderas, com a figura da Vênus, uma obsessão, que, por certo, diz respeito à forma, como tentei apontar. Também não procurei dar conta da obra de Louise Bourgeois, senão buscar alguns trabalhos que tinham certas afinidades com o filme, especialmente os bonecos e cabeças que ela faz com tecido e costura. A partir disso, procurei desfiar as questões a serem abordadas, para debruçar-me sobre elas mais detalhadamente nos capítulos seguintes.

No capítulo 3, “O intruso: o inumano, o animal”, parto d’*O intruso* para abordar o problema do humanismo, mais especificamente do humanismo moderno (como apontado acima a partir do texto de Evelyne Grossman) e a passagem de uma noção do corpo como algo fechado e calculado para um corpo aberto, inacabado, campo de imanências e de criação de devires. A ideia de que o inumano estaria no cerne do humano desdobra-se na relação humano–animal a partir de filósofos que abordam-na de maneiras diferentes: Giorgio Agamben, Jacques Derrida e Gilles Deleuze; no caso deste último, para falar do devir-animal, faço uso de dois textos de seu livro com Félix Guattari, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, que estão no quarto volume da edição brasileira: “Acerca do Ritornelo” e “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”, e do livro sobre a pintura de Francis Bacon, *Lógica da sensação*.

Nos capítulos 4 e 5, busquei abordar mais especificamente questões de gênero e sexualidade, na linha do trabalho crítico em relação às normas poposto por Judith Butler e partindo de trabalhos artísticos com fotografia, mais especificamente de algumas séries ou ensaios: *Desnudos*, de Ataúlfo Pérez Aznar, e *Torsos*, de David Beniluz, ambos fotógrafos argentinos. No caso de Del LaGrace Volcano e Catherine Opie, não escolhi séries específicas, mas um apanhado de ensaios diferentes atravessados por questões comuns. Nesse ponto, cabe destacar a importância dos três meses de pesquisa que passei na Argentina por conta do convênio entre o programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio e a Pós-Graduação em Literatura da Universidad Nacional de Rosario (UNR), assegurado pelo Programa de Centros Associados de Pós-Graduação Brasil–Argentina (CAPG/BA) da Capes. Lá, a leitura dirigida que fiz com a professora Julieta Yelin foi bastante profícua para a parte da pesquisa relativa à questão humano/animal. E, em Buenos Aires, tomei

conhecimento dos trabalhos de Aznar e Beniluz que tornaram-se o *corpus* desses dois capítulos. A oficina de Teoria Queer que fiz ao longo de dois meses com Moira Pérez (doutoranda em Filosofia e professora na Universidad de Buenos Aires) também ajudou-me bastante; pude conhecer o trabalho de outras pessoas que também estudam questões de gênero e sexualidade e entrei em contato com boa parte da bibliografia que usei para esta pesquisa. Foi também pela oficina que conheci o trabalho de Catherine Opie.

Um dos eixos do capítulo 4, “Nudez, sexo e gênero: de corpos não conformes”, que guia o primeiro subcapítulo, é a noção de nudez, do despir-se como uma condição ou um gesto do pensamento contemporâneo: despir-se das certezas, dos “próprios”, da forma “humana” instituída há dois séculos, aproximadamente, no pensamento moderno. O outro eixo, que guia o segundo subcapítulo, é a questão do sexo, de como constituiu-se o saber médico-científico em torno de concepções binárias do sexo e da sexualidade tais como homem/mulher, macho/fêmea, masculino/feminino, heterossexual/ homossexual, e da problematização que os corpos intersex (chamados “hermafroditas” no âmbito médico) impõem a esse saber. A abordagem das questões de gênero aparece no terceiro subcapítulo, mostrando como essa categoria, por ser mais flexível que a de sexo, permitiu, também, uma multiplicação dos “desvios”, e como esses desvios são afirmados positivamente, no contrafluxo do conhecimento médico-científico, por Opie e LaGrace, que buscam a produção de outros imaginários para além das concepções heteronormativas de masculino e feminino dentro desse “campo imaginário de regulação do gênero”, como o chama Butler (2006).

A partir desses trabalhos, busquei apontar, no capítulo 5, “Ainda nu: acerca da política das identidades e dos modos de vida”, a tensão entre as políticas identitárias e as possibilidades de um deslocamento das identidades, um trânsito entre elas que, creio, tem se mostrado mais potente do que a criação de novas identidades (que balizam a noção de “diversidade”, ao passo que uma postura não identitária estaria mais alinhada à noção de “multiplicidade”) – deslocamento onde essas classificações já não caberiam no que diz respeito à criação de outros modos de vida. Procurei, também, percorrer os jogos de sombra e luz nos *Torsos* e

assinalar o jogo de forças que incide sobre as formas na produção dos corpos e das noções de “normal” e “anormal”.

Assim, busca-se pensar a potência do corpo individual como desestabilizador da ordem vigente, ou como portador de pontas de desterritorialização do modelo majoritário, e, portanto, como possibilidade de transformação do modo de existência normativamente humano pela criação de outros modos de vida. Não se trata de uma maneira de pensar em que teoria e ativismo estariam separados, senão que se implicam, de modo que a produção teórica passa pelo ativismo político e vice-versa, algo que podemos entender como uma herança do pensamento contemporâneo em Foucault, Deleuze, Guattari e Derrida. Não pretendi, portanto, trabalhar a partir dos textos teórico-críticos e incidi-los sobre os trabalhos estéticos, muito menos ler a arte a partir de conceitos ou de apontá-los no processo artístico, mas investigar como as questões são trabalhadas por linguagens, táticas, ou estratégias distintas – afinal, a representação do corpo na cultura passa pelo discurso e pela imagem. Tanto no que diz respeito à questão do animal quanto do gênero e da sexualidade, tratou-se de buscar zonas de ressonância entre os diferentes registros.