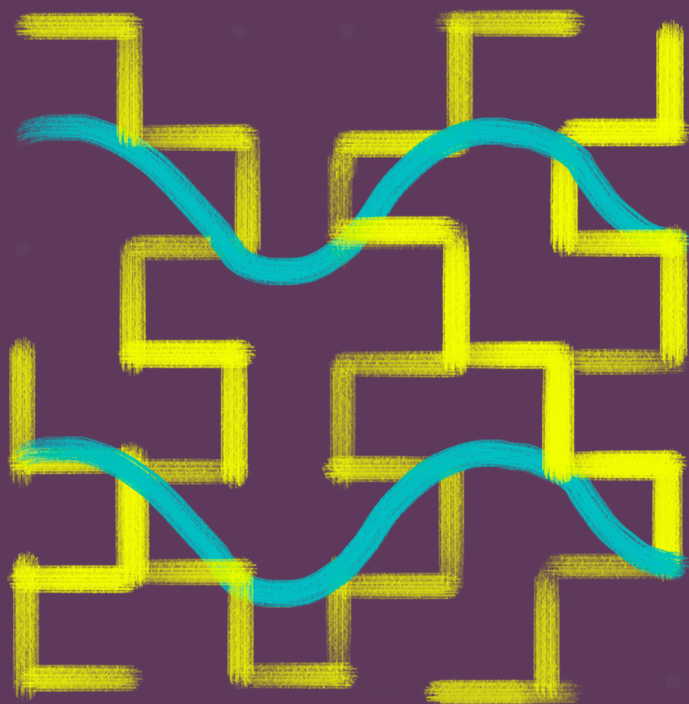


---

# Literatura comparada

ciências humanas,  
cultura,  
tecnologia





**Literatura comparada:  
ciências humanas, cultura, tecnologia**

# ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LITERATURA COMPARADA

## **Gestão 2020-2021**

### **Presidente**

Gerson Roberto Neumann — UFRGS

### **Vice-Presidente**

Andrei Cunha — UFRGS

### **Primeira Secretária**

Cinara Ferreira — UFRGS

### **Segundo Secretário**

Carlos Leonardo Bonturim Antunes — UFRGS

### **Primeiro Tesoureiro**

Adauto Locatelli Taufer — UFRGS

### **Segunda Tesoureira**

Rejane Pivetta de Oliveira — UFRGS

### **Conselho Deliberativo**

#### **Membros efetivos**

Betina Rodrigues da Cunha — UFU

João Cezar de Castro Rocha — UERJ

Maria Elizabeth Mello — UFF

Maria de Fátima do Nascimento — UFPA

Rachel Esteves de Lima — UFBA

Regina Zilberman — UFRGS

Rogério da Silva Lima — UNB

Socorro Pacífico Barbosa — UFPB

#### **Membros suplentes**

Cassia Maria Bezerra do Nascimento — UFAM

Helano Jader Ribeiro — UFPB

# **Literatura comparada: ciências humanas, cultura, tecnologia**

**Todos os direitos desta edição reservados.**

Copyright © 2021 da organização:

Gerson Roberto Neumann, Cíntea Richter e Marianna Ilgenfritz Daudt.

Copyright © 2021 dos capítulos: suas autoras e autores.

**Coordenação editorial**

Roberto Schmitt-Prym

**Conselho editorial**

Betina Rodrigues da Cunha — UFU

João Cezar de Castro Rocha — UERJ

Maria Elizabeth Mello — UFF

Maria de Fátima do Nascimento — UFPA

Rachel Esteves de Lima — UFBA

Regina Zilberman — UFRGS

Rogério da Silva Lima — UNB

Socorro Pacífico Barbosa — UFPB

Cassia Maria B. do Nascimento — UFAM

Helano Jader Ribeiro — UFPB

**Projeto gráfico**

Mário Vinícius

**Capa**

Mário Vinícius

Larissa Rezende (estagiária)

**Diagramação**

Mário Vinícius

**Equipe de revisão**

Marcos Lampert Varnieri

Luisa Rizzatti

Bruna Dorneles

**Como citar este livro (ABNT)**

NEUMANN, Gerson Roberto; RICHTER, Cíntea; DAUDT, Marianna Ilgenfritz.

*Literatura comparada: ciências humanas, cultura, tecnologia.* Porto Alegre:

Bestiário / Class, 2021.

BESTIÁRIO



Rua Marquês do Pombal, 788/204

CEP 90540-000

Porto Alegre, RS, Brasil

Fones: (51) 3779.5784 / 99491.3223

[www.bestiario.com.br](http://www.bestiario.com.br)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**

L776      Literatura comparada, ciências humanas, cultura, tecnologia [recurso eletrônico] / organizado por Gerson Roberto Neumann, Cíntea Richter, Marianna Ilgenfritz Daudt. - Porto Alegre : Class, 2021. 572 p. ; PDF ; 3,6 MB.

Inclui bibliografia e índice  
ISBN: 978-65-88865-84-2 (Ebook)

1. Literatura brasileira.
2. Ensaio. I. Neumann, Gerson Roberto. II. Richter, Cíntea. III. Daudt, Marianna Ilgenfritz
- IV. Título.

CDD: 869.94

CDU: 82-4(81)

2021-3516

Elaborado por Wagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

**Índice para catálogo sistemático:**

1. Literatura brasileira : Ensaio 869.94
2. Literatura brasileira : Ensaio 82-4(81)



O presente trabalho foi realizado com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES), do Centro de Estudos Europeus e Alemães (CDEA) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS).

Os organizadores deste volume não se responsabilizam pelo conteúdo dos artigos ou por suas consequências legais. Os textos que compõem este volume são de responsabilidade de seus autores e não refletem necessariamente a linha programática ou ideológica da Editora Bestiário ou da Associação Brasileira de Literatura Comparada. A Associação e a Editora se abstêm de responsabilidade civil ou penal em caso de plágio ou de violação de direitos intelectuais decorrentes dos textos publicados, recaindo sobre os autores que infringirem tais regras o dever de arcar com as sanções previstas em leis ou estatutos.

## Poética da insistência: imanência e extramundandade em a *vegetariana*, de Han Kang

Antonio Barros de Brito Junior<sup>1</sup>

### Introdução: Antropoceno e outros mundos

As narrativas do Antropoceno<sup>2</sup> nos colocam diante de cenários distópicos, apocalípticos, cyberpunks... Em muitos casos, nessas ficções o gênero humano luta contra a sua condição orgânica de mortal, acabando por vezes massacrado pela força da natureza ou pela virulência de uma tecnologia fora do controle. Em meio a isso, destacam-se

1. Professor Associado do Departamento de Linguística, Filologia e Teoria Literária da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas.
2. O conceito de Antropoceno, cada vez mais presente nas discussões a respeito das mudanças climáticas e das questões a elas associadas, define uma era geológica na qual o agente humano é responsável por mudanças ecológicas em escala global. O termo leva em conta, portanto, o fato de que, no Holoceno, há um fator de mudança em escala geológica que afeta toda a vida terrestre: trata-se do agente humano como promotor de mudanças drásticas que antes eram devidas apenas a grandes eventos geológicos. Assim, a chamada “sexta extinção” (Kolbert, 2015) tem por origem o modo de vida capitalista, que, na sua aceleração rumo ao aprimoramento tecnológico e à acumulação de capital, exaure os recursos naturais, produzindo, ao mesmo tempo, as condições materiais de uma catástrofe ambiental (derretimento de geleiras, acidificação e aumento do nível dos oceanos, extinção de espécies vegetais e animais, desertificação do solo, aquecimento global etc.), influenciando no sistema climático e ocasionando, assim, desastres naturais de grande magnitude. Daí o prefixo *antropos* para designar esse momento histórico cujo início varia entre a época das invasões à América e a economia da plantation (século XVI) e a invenção do motor à combustão. De acordo com Chakrabarty (2013, p. 11), “[o] Holoceno é o período em que supostamente estamos vivendo; mas a possibilidade de uma mudança climática antropogênica levantou a questão de seu fim. Agora que os humanos – graças à nossa numerosa população, à queima de combustíveis fósseis e a outras atividades afins – nos tornamos agentes geológicos no planeta, alguns cientistas propuseram que reconhecamos o início de uma nova era geológica, na qual os humanos agem como o principal determinante do ambiente do planeta. O nome cunhado para esta nova era geológica é Antropoceno.” Para uma cronologia da discussão sobre o Antropoceno, ver Veiga (2019).

as narrativas de ficção científica na qual o humano adquire uma dimensão intergaláctica, expandindo-se para além da escala terrestre a fim de alcançar os confins do universo. De forma pacífica ou hostil, o que se observa nessas narrativas é um deslocamento da experiência antropocêntrica da vida na Terra para o contato com o extramundano. É assim, por exemplo, em Kurt Vonnegut, que no livro *Matadouro-cinco* (VONNEGUT, 2019), a despeito de sua ambientação na Segunda Guerra Mundial, projeta o protagonista Billy Pilgrim em um planeta inóspito, onde, alegoricamente, esse “peregrino” do tempo e do espaço vive uma experiência de prisioneiro de guerra ou de atração de circo intergaláctica. Também o livro *Solaris*, de Stanislaw Lem (2017), coloca-nos diante da vida extraterrestre, aprofundando a experiência do contato: Kris Kelvin, psicólogo que empreende uma viagem interplanetária no âmbito de uma missão de exploração científica, aterrissa no planeta Solaris, que é na verdade um organismo complexo, senciente, que reage de modo inesperado ao contato com o ser-humano, influenciando diretamente em sua psicologia. Pode-se citar por último, mas não menos importante, o livro de Ursula K. Le Guin, *A mão esquerda da escuridão* (LE GUIN, 2014), em que Genly, um humano, é enviado ao planeta Gethen com a missão política de convencer as diferentes populações alienígenas que habitam o lugar a formar uma aliança interplanetária; ali, Genly se expõe à diferença morfológica (a diferença física) e moral (os costumes) no contato com os nativos, que não se distinguem por gênero sexual e que mantêm entre si formas particulares de relações políticas e sociais baseadas numa ética bastante estranha às expectativas terráqueas.

Nesses três exemplos encontramos uma exploração, em âmbito ficcional, da experiência antropológica na qual um mundo se depara com outro, desconhecido, estranho, quase como se o intuito literário fosse o de explorar, conscientemente, os limites da própria concepção de humanidade. Só que, diferentemente da concreta e real experiência antropológica registrada na etnografia – aquela que conhecemos pelos exemplos de Lévi-Strauss, Malinowski, Evans-Pritchard, Strathern etc. –, nesses romances a cultura humana adquire o seu suposto status de “universal”. Não porque ela se impõe sobre as outras culturas – de fato, nos três livros, pode-se dizer que a humanidade e seu mundo estão, eles sim, na posição de “estrangeiro” –, mas sim porque é a humanidade, com o impulso da imaginação da ficção científica, que alcança os territórios insonhados pela ciência



atual. A humanidade se “universaliza” ao expandir-se para além do terreno (ou terráqueo), indo ao encontro do extraterrestre, do extramundano, proporcionando a si mesma a experiência, ainda que em nível meramente especulativo (NODARI, 2015), de uma reflexão sobre seus limites e, principalmente, e a contrapelo daquilo que incita esses autores a arrastá-la para além de sua escala planetária e de sua particularidade terrena.

Contudo, como pretendo demonstrar aqui, a literatura do Antropoceno não lida apenas com o extramundano enquanto extraterrestre. Se esses livros (e outros) são exemplos bem sucedidos de uma humanidade em expansão, cônica de seu desenvolvimento tecnológico e, ao mesmo tempo, dos efeitos não necessariamente positivos disso, há também romances que lidam com o extramundano numa escala muito mais reduzida. Estou pensando no romance *A vegetariana*, da escritora sul-coreana Han Kang (2018), em que a protagonista, Yeonghye, subitamente e sem maiores explicações, após o que se poderia chamar kafkianamente de “sonhos intranquilos”, decide deixar de comer carne para viver uma vida progressivamente “vegetativa”, a despeito das relações familiares que lhe sufocam e por vezes lhe violentam. Neste caso, o “estrangeiro” ou o “estranho” *tout court* – inclusive no sentido freudiano de *Unheimliche* (Freud, 2010) – emerge da Terra, não apenas metaforicamente como uma planta que brota, mas sim como uma intensidade, uma singularidade absolutamente imanente, que se confronta com o universo simbólico, moral e humanista que constitui o que se poderia chamar de “mundo” ou simplesmente de “o existente”. Nesse romance, portanto, o extramundano não é algo que surge de fora, mas sim que surge de dentro, nas linhas de fuga do humano e do animal, na zona de vizinhança entre o animalesco e o vegetativo, um organismo que escapa à classificação (curiosamente arborescente) da etologia, tal como o elemento ou o corpo alienígena. É desse aspecto da imanência que este artigo vai tratar.

## **A transformação de Yeonghye**

*A vegetariana* é um livro escrito em três partes bem distintas, embora conectadas. Seguindo uma progressão cronológica que exhibe a transformação da protagonista, Yeonghye, o livro se inicia com a narrativa em primeira pessoa do seu marido, Jeong, um executivo

relativamente bem-sucedido que, após cinco anos de casamento com essa esposa discreta, silenciosa e até certo ponto “excêntrica” para os padrões machistas que o marido encarna (chama a atenção do marido, por exemplo, o gosto literário de Yeonghye, bem como seu hábito de não usar sutiã), uma noite a surpreende jogando em sacos de lixo toda a carne estocada na geladeira de casa. Desencadeada por um sonho, segundo a própria afirmação de Yeonghye, a recusa de se alimentar de qualquer proteína de origem animal, mantida firmemente diante da veemência por vezes violenta do marido, não encontra nenhum tipo de respaldo em qualquer argumento aparentemente lógico. Isto é, Yeonghye não discute suas razões, não as expõe a ninguém, recalcitando-se em seu silêncio de mulher, enquanto ela progressivamente, de acordo com a narrativa do marido, vai negligenciando os cuidados com a cosmética e com os afazeres domésticos, em meio a atroz crises de insônia. Conforme o marido expõe a progressiva transformação de Yeonghye, a voz da personagem se intromete no texto, seja para comentar seus sonhos e suas impressões, seja ainda e principalmente para introduzir, em *off*, a dimensão da consciência atribulada de sua transformação física e mental. Constrói-se, assim, uma narrativa em contraponto: de um lado está o marido inconformado, tomando da palavra para narrar a “demência” da esposa e, ao mesmo tempo, justificar sua postura incrédula e impaciente. É por ele que conhecemos não apenas o progresso da mudança de Yeonghye, como também episódios de violência e destrato contra ela, como nas cenas do jantar de negócios de que o casal participa e do almoço em família, em que o pai de Yeonghye, ex-combatente da Guerra do Vietnã, tenta fazer a filha ingerir carne à força, esbofeteando-a em seguida – fato que a leva a talhar o pulso com uma faca diante de toda a família. De outro lado, bem menos abundante, está a palavra de Yeonghye, em *pianissimo*, quase silenciosa, monológica, em que se vislumbram, sem se descobrir de fato, os motivos de sua transformação. Nela se registram cenas de subalternidade e subordinação (por exemplo, a pressa do marido e o corte no dedo resultante disso; depois a bronca devido à possibilidade de ingestão acidental do pedaço de faca que caíra na comida) e o que é, talvez, o episódio mais chocante da primeira parte, a saber, o maltrato do cachorro da família, praticado pelo pai da Yeonghye ainda criança:

... o cachorro que arrancou um naco da minha perna está amarrado à moto do meu pai. Queimaram os pelos de sua cauda e os colocaram na ferida da minha panturrilha, com uma faixa de curativo por cima. Tenho nove anos de idade e estou de pé, no portão de casa. É um dia quente de verão. Mesmo parada, o suor não para de escorrer dos meus poros. O cachorro está com a língua vermelha de fora e respira ofegante. É um cachorro branco e bonito, maior do que eu. Até ele morder a filha do dono, todos da vizinhança diziam que era muito inteligente.

Meu pai disse que não vai pendurá-lo numa árvore para grelhá-lo, porque ouviu de alguém que cachorros que morrem correndo têm a carne mais macia. Meu pai dá a partida na motocicleta e começa a correr com ela. O cachorro corre junto. Dá duas, três voltas pelo bairro, fazendo o mesmo caminho. Sem me mexer, continuo no portão de casa e observo o cachorro branco cansar-se mais e mais, ofegante, ficando de olhos revirados. Cada vez que meus olhos encontram os dele, brilhantes, os meus arregalam-se.

[...] Na quinta volta sai espuma da boca do cachorro. Sangue escorre por seu pescoço, amarrado pela corda. Gemendo de dor, ele corre tentando não ser arrastado. Na sexta volta, vomita sangue. [...] Fico ereta, observando seus olhos brilhantes. Quando espero pela sétima volta, vejo meu pai carregando o cachorro na moto, estirado. Suas patas balançam. Vejo seus olhos abertos, com sangue parado neles.

Naquela noite, houve um banquete em nossa casa. Vieram todos os trabalhadores do mercado, conhecidos do meu pai. Disseram que, para curar a ferida causada pela mordida do cachorro, eu devia comer um pouco de sua carne. Foi o que fiz. Para falar a verdade, comi bastante de sua carne, misturada com arroz. [...] Por cima da sopa com arroz, vi refletida a imagem de seus olhos, os mesmos com os quais me encarava enquanto corria, vomitando sangue e espuma. E não senti nada demais. Nada demais mesmo. (KANG, 2018, pp. 44-45.)

Naturalmente, diante dessas revelações, há fortes razões para se acreditar que o livro de Kang trata de uma narrativa de trauma e violência. Não há dúvida, é claro, de que esse elemento está presente, seja através do machismo do marido, seja através da severidade do pai. Assim, as instituições da família e do casamento (e até mesmo do trabalho, uma vez que importa considerar a ambição profissional do marido) estão sob a lente da escritora, sendo por assim dizer criticadas. Mas, diferentemente do que se poderia esperar, o livro não se encaminha para uma narrativa “psicologizante” ou mesmo até

“sentimentalista” da condição de Yeonghye. Em vez disso, e já a partir da segunda parte, em que um narrador em terceira pessoa conta sobre o envolvimento inusitado de Yeonghye com seu cunhado artista plástico, observa-se uma interessante mudança no caráter da protagonista.

Na segunda parte, intitulada “A mancha mongólica”, a narrativa, eivada de erotismo, desloca-se primeiramente para o outro casal, Inhye, a irmã Yeonghye, e seu marido artista plástico, para só depois enquadrar novamente a vegetariana. Na verdade, o capítulo inicia-se com a fixação do cunhado com a mancha mongólica que tanto o seu filho quanto Yeonghye apresentam. Desencadeia-se, aí, uma frenética busca pela cunhada, perpassada tanto pela intuição artística de uma imagem de corpos floridos transando em um projeto de vídeo-arte (ao mesmo tempo pornográfica e conceitual), quanto pelo fetiche com a mancha. O texto mostra a dissolução desse outro casamento, ao passo que nos informa que Jeong pediu o divórcio a Yeonghye, abandonando-a. É nesse ponto em que o cunhado artista vê a chance de se aproximar e convidar Yeonghye a participar de sua vídeo-arte, convencendo-a a desnudar-se e deixar-se pintar com motivos florais, a fim de fazê-la contracenar com um modelo masculino, J., igualmente pintado (mantendo, é claro, o sigilo para com a irmã). Yeonghye aceita, por fim, e a primeira tentativa de gravação, que fica sob a filmagem e a direção do cunhado, quase termina numa relação sexual contrafeita, desagradável para J., mas aparentemente não desagradável para Yeonghye. Interrompida a primeira sessão, o cunhado, absorvido pela expectativa de poder transar com a cunhada, se socorre de uma colega artista, que pinta sobre o corpo dele os mesmos temas florais. Chegando à casa de Yeonghye, os cunhados acabam transando sob a câmera, numa relação muito insólita em que o corpo humano se plastifica em vegetal, em que o pênis faz o papel de pistilo, em que as flores de ambos os corpos se entrelaçam em imagens ao mesmo tempo artísticas e eróticas, e em que o choro de Yeonghye, que interrompe o sexo, é também confundido com o gozo. Enfim, ao final, o casal é surpreendido por Inhye, o que desencadeia a separação do casal, bem como a internação da vegetariana numa clínica psiquiátrica.

Embora essa segunda parte seja construída em torno do desejo do cunhado de Yeonghye, não resta dúvida de que ela também aponta para a transformação física e psíquica gradual pela qual passa a

protagonista. É importante notar que alguns traços da mudança da personagem principal apresentados na primeira parte se fortalecem aqui: primeiramente, a rigidez e a secura de Yeonghye, cada vez mais nítidas e afirmadas – “A voz dela tinha o peso de uma pluma. Não parecia estar chorando. Tampouco parecia a voz de uma pessoa doente, mas também não tinha nenhuma alegria ou jovialidade. Era a voz de alguém indiferente, que não pertencia a lugar nenhum” (KANG, 2018, p. 70). Em segundo lugar, sua resiliência, que não é perturbada pelo divórcio ou pela desconexão com a família: “‘Não precisa vir me ver sempre’ [...] ‘O senhor não precisa se incomodar comigo. Estou procurando emprego’” (KANG, 2018, p. 74). E, finalmente, sua necessidade de despir-se e de expor sua pele à irradiação solar e ao solo onde pisa, tocando com o corpo nu o ambiente em que ela vive: “Ela estava parada, muda, observando os choupos através da janela. Os silenciosos raios de sol da tarde faziam brilhar o lençol branco. [...] ela levantou os dois braços e tirou o suéter. Tirou também a camiseta que usava por baixo, e suas costas sem sutiã se desvelaram” (KANG, 2018, p. 80). Essas características – todas importantes para o propósito deste artigo – supostamente sugerem algum tipo de esquizofrenia ou demência, especialmente quando tudo culmina numa cena de sexo insólita (ou “pervertida”, quando mesmo) sob o ponto de vista da cultura patriarcal que captura a feminilidade de Yeonghye. E é na esteira desse “diagnóstico” que o livro se encaminha para seu desfecho.

“Árvores em chamas”, a parte final do livro, também narrada em terceira pessoa, acompanha Inhye em suas visitas ao hospital psiquiátrico de Chukseong, relatando, por um lado, a sua amargura de mulher traída e mãe divorciada e, por outro lado, o percurso final do devir-vegetal da protagonista. O capítulo começa com a fuga de Yeonghye num dia chuvoso, sendo encontrada mais tarde na floresta próxima à clínica, e segue até o fim do livro, com o agravamento do quadro de saúde de Yeonghye, que se recusa, apesar de todas as admoestações e imposições, a se alimentar. Encerrada nesse lugar onde a única forma de tratamento passa pelo diagnóstico psiquiátrico e pelos cuidados médicos, a resistência de Yeonghye se choca definitivamente com o bom-senso que sempre a engolfou:

O médico responsável por Yeonghye finalmente se desvencilha dos pacientes que o rodeavam e faz ressoar seus sapatos na direção dela [Inhye]. Sem pensar, ela dá um passo para trás.

“Já conversou com sua irmã?”

“Ela parece estar inconsciente.”

“Por fora, pode parecer. Mas todos os seus músculos estão rígidos. Não é que não tenha consciência; é que está fixada em outro lugar. Se a senhora visse a reação que ela tem quando a tiramos desse estado, perceberia que está bem desperta”, lhe explica com a postura séria e até um pouco tensa. (KANG, 2018, pp. 162-163)

Novamente, pode-se argumentar que estamos diante de uma narrativa em que os traumas de família moldam e influenciam os percursos individuais dos sujeitos que se submetem à ordem patriarcal. Isso, porém, é evidente. O que não é evidente, a meu ver, é que nessa resiliência de Yeonghye – que se manifesta inclusive na sua própria rigidez e fixação em outro lugar – encontra-se uma linha de fuga para a imanência, o que torna o livro de Kang um interessante exemplar de uma especulação ontológica que arrasta consigo efeitos filosóficos e estéticos singulares.

### **A vegetariana: uma vida na imanência**

Por tudo o que se leu acima, podemos resumir o livro de Kang como uma história de uma mulher abusada, que, por conta de vários traumas, termina seus dias definhando numa clínica psiquiátrica. Seria, portanto, uma sinopse não apenas triste, mas também de impotência: a mulher aprisionada, desfeita, violentada, vitimada pelas relações sociais e familiares. Evidentemente, essa camada de sentido é atuante, e de fato a dominação masculina incide sobre a personagem, de modo a aproximá-la de uma categoria socialmente designável por um nome (“a mulher coreana”, “a esposa”, “a filha”, “a vegetariana” ou simplesmente “a mulher”).<sup>3</sup> No entanto, tenho para mim

3. Vale a pena mencionar que o patriarcado e o consumo de carne têm imbricações visíveis. Carol J. Adams (2018) faz uma interessante arqueologia da dieta carnívora e de sua vinculação ao gênero masculino, seja em comunidades específicas, seja em momentos históricos particulares da cultura ocidental. A isso, a autora associa uma “política sexual da carne” (racial, também, diga-se de passagem), na qual o carnívoro ocupa o lugar da masculinidade, deixando ao vegetal o lugar menos “nobre” da feminilidade. Ela afirma: “A palavra ‘vegetal’ funciona como um sinônimo de passividade feminina porque as

que há outra sinopse disponível aos leitores: Yeonghye encarna, na sua transformação, na sua resistência, uma autêntica *poética da insistência*, cujas bases se formam sobre uma concepção da vida como imanência que perturba definitivamente o edifício ontológico mediante o qual a outra sinopse se sustenta.

Para levar adiante essa hipótese, é necessário primeiramente insistir no fato de que estamos lidando aqui não com uma metamorfose na acepção da palavra, mas antes como uma questão de devir e de intensidades (DELEUZE e GUATTARI, 1997). Yeonghye, diferentemente de Gregor Samsa, não desperta de seus pesadelos concretamente transformada em vegetal; a afirmação da metamorfose em Kafka é indisputável, sob o ponto de vista semântico (não tratamos Samsa “como se fosse” inseto, e sim se trata de Samsa “de fato um” inseto), mas, em Kang, só pode se tratar de uma espécie de “analogia”. Vou me permitir flertar com o termo para em seguida descartá-lo. Só quero sinalizar, com isso, que em nenhum momento se trata de

mulheres supostamente são como as plantas. Hegel deixa isso claro: ‘A diferença entre os homens e as mulheres é como a que existe entre os animais e as plantas. Os homens correspondem aos animais, ao passo que as mulheres correspondem às plantas porque seu desenvolvimento é mais plácido’. Desse ponto de vista, tanto as mulheres quanto as plantas são consideradas menos desenvolvidas e menos evoluídas do que os homens e os animais. Consequentemente, elas podem comer plantas, já que ambas são plácidas; mas os homens ativos precisam de carne animal” (ADAMS, 2018, p. 73). Ainda que haja alguns elementos discutíveis na abordagem de Adams (de minha parte, a sua abordagem antrópica), fica claro, por essa passagem e pelo restante de sua investigação, que a cultura patriarcal funciona como uma espécie de axiologia quase “totêmica”, segundo a qual o animal e a planta distinguem-se um do outro como a diferença sexual (o que poderia, eventualmente, explicar por que em algumas comunidades aborígenes cabe a mulher o cuidado com a plantação, numa relação praticamente maternal). Por indiscutível que seja, ressalto apenas que a vinculação da protagonista de Kang com esse papel subalterno de fato talvez esclareça um elemento que não é meramente circunstancial, mas sim presente no imaginário social e literário do qual fazemos parte; não obstante, esse reconhecimento não pode limitar-se a qualquer “personificação da subalternidade”, por assim dizer, uma vez que, com isso, a resistência de Yeonghye culminaria acima de tudo numa espécie de projeção ontológico-política se uma segmentariedade definida no escopo das relações de parentesco ou sociais. Como veremos, o tipo de resistência silenciosa de Yeonghye nos remete, antes, a uma positividade da imanência do que a uma dialética entre senhor e escravo (para novamente trazer Hegel à baila).

considerar como acabada a transformação de Yeonghye em planta; quando muito, se pode falar apenas de uma plasticidade ou de uma espécie de “esquidade” (MASSUMI, 2017),<sup>4</sup> o que nos obriga a limitar o caráter propriamente literal dessa afirmação, sem com isso perder seus efeitos estéticos e ontológicos (e até mesmo políticos).

Com efeito, tudo ocorre na *transversalidade*. Yeonghye nunca deixa de ser um corpo humano para adquirir fantásticamente as características do vegetal. Não se espera transformar a personagem de Kang em uma Daphne de Ovídio, por assim dizer. Ao contrário, quando se fala em transversalidade, se designa justamente isso: o que se

4. A *esquidade* não é exatamente um conceito, mas antes uma ideia que se depreende do conjunto das reflexões de Brian Massumi (2017). *Grosso modo*, trata-se de um tipo de atividade, tipicamente animal, que engaja o corpo em práticas que transcendem o mero valor de uso das habilidades genéticas ou do instinto em direção a um rendimento estético “ao modo do” (ou “semelhante ao”) humano – daí o termo “esquidade”, que remete ao sufixo “-esco”, que se encontra em palavras como “animalesco”, “novelesco” etc., e que e designa, neste caso, a ambiguidade estética que se sobrepõe a uma operação técnica qualquer. Assim, segundo Massumi (que se baseia, entre outros, em Bateson e Bergson, além, é claro, de Deleuze e Guattari), os animais têm a capacidade de desdobrar-se para além do instinto e fazer “brincadeiras”, criando um *double bind* entre a ação denotada (a mordida) e o significado em suspenso (a mordida que não é de fato uma mordida, massa antes uma mordedura). Isso envolve os indivíduos em uma interação em que a plasticidade da ação desvincula-se do caráter automático ou maquinico do corpo reativo para um tipo de uso do corpo que instaura um mergulho na sua potência e, inclusive, na sua possibilidade de ir além da mera facticidade de animal. “Não há ‘o corpo’. Há uma vida – esticada como um elástico entre os polos afetivos contrastantes entre os quais se dará a determinação progressiva do acontecimento. Corporificar é estar nessa situação, sendo puxado em duas direções de uma só vez: de um lado, ancorado no que está dado; de outro, tendendo a arranjar um jeito de superá-lo; o recuo da necessidade estabelecida e o avanço para o novo” (MASSUMI, 2017, p. 62, destaque do autor). Assim, considerando o comportamento de Yeonghye quando ela está coberta pela pintura de flores – cobertura que ela resiste em perder: “‘Não queria apagá-los, por isso não tomei banho’, explicou ela calmamente. ‘Desde que você fez os desenhos, não tenho mais pesadelos. Você poderia pintá-los de novo, quando se apagarem?’” (KANG 2018, p. 93) –, pode-se dizer que o seu corpo atravessa as intensidades entre o animal e o vegetal através da prótese estética que a pintura lhe oferece. O corpo, enquanto tal, permanece de carne e osso, a pele ainda tem a flacidez e a maciez da tez humana, mas ainda assim a experiência do devir-vegetal é intensa e marcada, abrindo o caminho para a linha de fuga até a imanência, em que animal e vegetal já não se distinguem por completo.



experimenta e se exprime como vegetal na vegetariana não é a metamorfose de seu corpo, declarada por um enunciado típica e exclusivamente ficcional (só a ficção pode fazer essa alquimia da matéria, sabemos bem...), mas sim a sua travessia intermitente pelos meandros da imanência, limitada pela sua morfologia humana (e consequentemente animal), até a zona de contato com o vegetal. Assim, Yeonghye é tanto planta ou flor quanto o ser-humano em sua forma física individuada o pode ser, o que não elimina o fato de que, mesmo assim, existe uma passagem de nível entre os reinos animal e vegetal.

Sendo assim, é preciso considerar antes de tudo o plano da imanência a partir do qual esse tipo de afirmação se torna possível. Considerando o que diz Deleuze (2016a, p. 408, destaques do autor):

A imanência absoluta é em si mesma: ela não está em algo, a algo, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito. Em Espinosa, a imanência não é à substância, mas a substância e seus modos estão na imanência. Quando o sujeito e o objeto, que tombam para fora do plano da imanência, são tomados como sujeito universal ou objeto qualquer *aos quais* a própria imanência é atribuída, é toda uma desnaturação do transcendental que nada mais faz além de redobrar o empírico (é assim em Kant), e uma deformação da imanência, que se acha, então, contida no transcendente.

A imanência, então, não é algo que se encontra dado ou formado no indivíduo, como se cada sujeito no mundo, em sua particularidade, remetesse em parte (ou em alguns casos, como querem alguns filósofos, no todo) a uma transcendência metafísica, meramente intuitiva ou lógica, do Ser e da Vida. Vale dizer que, diferentemente das filosofias que consideram o Ser como algo “além” ou no limiar da própria existência imanente da vida, como se se tratasse de um predicado ou qualidade agregada ao elemento orgânico e empírico de uma existência individuada por sobre o restante do plano ôntico, a imanência no sentido deleuziano restitui a primazia ao existente: o Ser não o é porque subjaz o ente como sujeito (*subjectus* – “situado abaixo”), ou, ainda, o Ser não o é porque se funde ao particular a partir de uma universalidade negada e negadora (forma e conteúdo ou particular e universal); na verdade, a existência e a vida precedem o Ser, que, desse modo, só se faz sobre o plano da imanência se atualizar constantemente as potências vitais da própria existência sempre rumo à

sua exterioridade.<sup>5</sup> Por isso, “[d]ir-se-á da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada além disso [...]. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência, beatitude completas” (DELEUZE, 2016a, p. 409, destaque do autor), o que já significa que, deleuzianamente falando, todo existente contém a vida em sua singularidade. Não em sua totalidade, afinal as diferenças que se observam no plano da imanência são aquelas que se atualizam constantemente em razão das distintas relações que são estabelecidas na configuração rizomática da própria vida. Assim, portanto, a diferença entre as formas de vida (o animal e o vegetal, para ficar em nosso caso) não diz respeito a uma atualização de fontes ou modos da vida específicos, uma vez que a vida é uma e apenas uma (não Una); em vez disso, pode-se dizer que as distintas formas de vida emergem empiricamente em uma espécie de complementariedade dessa pura imanência, o que significa dizer, em outros termos, que a virtualidade da vida encontra suas diferentes formas na produção e atualização contínuas dos organismos e dos seres que compõem o que poderíamos chamar de *mundo*. Entre um corpo individuado e outro não há uma diferença de natureza, senão de especificidade, de modo que os intervalos entre

5. Numa das acepções possíveis do *corpo sem órgãos* (DELEUZE e GUATTARI, 2010). Os autores do *Anti-Édipo* discordam, por vezes, sobre o significado desse conceito. Atenho-me, aqui, ao mais profícuo para este trabalho: “Às máquinas-órgãos, o corpo sem órgãos opõe sua superfície deslizante, opaca e tensa. Aos fluxos ligados, conectados e recortados, opõe seu fluido amorfo e indiferenciado. Às palavras fonéticas, ele opõe sopros e gritos, que são outros tantos blocos inarticulados” (DELEUZE e GUATTARI 2010, p. 21). O corpo sem órgãos está, portanto, ligado à antiprodução, ou seja, às sínteses possíveis dos processos maquínicos que engendram a Geosfera. Num primeiro nível, ele é o que se opõe à produção de um corpo organizado, estando por isso “desorganizado” (sem órgãos) na sua própria condição imanente. Porém, ele é também o corpo descorporificado ou sobre o qual um *sócius* produz um tipo de inscrição, acrescentando-lhe um valor e desconectando-o dos processos maquínicos imanentes para apô-lo a um maquinário social e econômico que o ressignifica. Por fim, ele é o que se sobrepõe à máquina desejante, ocasionando a falta, superfície (“orgânica”, se quisermos) sobre a qual se escreve o desejo. No que me concerne, importa salientar o seguinte: o corpo sem órgãos é uma espécie de “extração” de um corpo individuado, inscriptível, aposto (erigido ao lado de) ao corpo empírico permanentemente conectado ao plano da imanência – e que, por isso, não se distingue em absoluto de sua própria conectividade. Nesse sentido, a subjetividade, se se quiser assim, só pode estar garantida na exterioridade de um corpo sem órgãos.

uma forma de vida e outra não são abismos intransponíveis, não são divisões estanques. É possível “atravessar” (transversalizar) com o próprio corpo mais de um lugar da existência, porque não se trata de obter, de fora, uma capacidade de desarticulação ou, de dentro, um chamado à evolução da forma de vida para assumir outra (o que seria literalmente uma metamorfose), mas sim se trata de fazer vibrar no corpo as intensidades que arrastam a afecção (a capacidade sensível) para zonas de vizinhança onde as diferenças não são mais tão nítidas. É disse que trata quando falamos em *devoir*:

Enfim, *devoir* não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O *devoir* nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O *devoir* é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *symbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de *devoir* que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de *devoir* que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de *devoir* entre raízes jovens e certos micro-organismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). Se o neo-evolucionismo afirmou sua originalidade, é em parte em relação a esses fenômenos nos quais a evolução não vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e cessa de ser uma evolução filiativa hereditária para tornar-se antes comunicativa ou contagiosa. Preferimos então chamar de “involução” essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com uma regressão. O *devoir* é involutivo, a involução é criadora. Regredir é ir em direção ao menos diferenciado. Mas involuir é formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, “entre” os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 19, destaque dos autores.)

Não poderia ser mais claro: Yeonghye forma justamente esse bloco, toma parte nesse processo involutivo. Não é porque deixa de comer carne ou porque tem pesadelos que a protagonista do livro de Kang transcende sua forma humana para abraçar o seu *devoir-vegetal*. A dieta vegetariana no livro não funciona como um lugar de resistência por onde passa a anomalia de Yeonghye. É seu marido quem diz que “[...] já tinha ouvido falar que estava na moda ser vegetariano”, visando “[...] ter uma vida mais longa, de mudar o metabolismo e se

livrar de alergias” (KANG, 2018, pp. 18-19); porém, não é essa a razão de sua “teimosia” (para citar novamente o marido).<sup>6</sup> Quanto aos pesadelos, estes são intangíveis, e não configuram, no romance, um elemento palpável de uma transformação tão aguda na mentalidade e no *étos* de Yeonghye. A extravagância da personagem decorre, então, de sua resistência em outro nível, uma resistência que é uma *insistência* no devir-vegetal: antes mesmo de querer ser vegetariana, Yeonghye quer estar ao lado ou “ao modo” de uma planta. Seus olhares furtivos para a floresta, sua necessidade de banhar-se no sol com os seios expostos, sua rigidez e magreza, sua imagem fixada no sonho da irmã, em que ela se põe de ponta-cabeça para seus cabelos fixarem raízes no solo ao passo que do meio das pernas nasce uma flor (KANG, 2018, p. 121) – tudo indica uma passagem involutiva através do corpo em direção a uma zona de indiscernibilidade entre o humano e o vegetal.

Não por acaso o seu diagnóstico na clínica psiquiátrica não pode fugir de uma evidência marcante, do ponto de vista de como o devir se apresenta na filosofia da imanência: “Ela sofre de esquizofrenia e além de tudo se recusa a comer” – diz o médico que trata de Yeonghye (KANG, 2018, p. 133). Deleuze, em sua crítica à psicanálise freudiana e ao modo como a esquizofrenia é tratada a fim de dar lugar à neurose edípica, afirma que “[o] esquizofrênico aparece, então, como aquele que não pode mais *reconhecer* ou *pôr* seu próprio desejo. O ponto de vista negativo se encontra reforçado na medida em que a psicanálise pergunta: o que falta ao esquizofrênico para que o mecanismo psicanalítico o ‘tome’ para si?” (DELEUZE, 2016b, p. 29, destaques do autor). A falta, nesse caso, parece sempre ser constitutiva de uma intervenção de fora: o esquizofrênico, na medida em que perderia

6. Há, ainda, outra razão para a escolha da dieta vegetariana e que escapa ao olhar do marido. Afora os traumas que são insinuados no livro, uma provável razão seria por questões de sustentabilidade. É sabido que a indústria da carne, pelo seu modelo de exploração dos recursos naturais (pastagens, água, insumos farmacêuticos, queimadas) e pelas emissões de gases do efeito estufa, contribui para o aquecimento global e está diretamente ligada ao problema do Antropoceno. De qualquer modo, Yeonghye não articula em nenhum momento esse enunciado, colocando-se nesse lugar de protesto ou resistência. Sua resistência continua sendo silenciosa, mesmo que esse seja o motivo (inconsciente, ainda que) pelo qual ela adota o vegetarianismo. É, porém, na sua anomalia vegetal, mais do que de vegetariana, que ela se torna uma questão para as narrativas do Antropoceno, como veremos na parte final deste artigo.

a sua conexão com o desejo do inconsciente que emana do lugar-comum da forma edípica (o papai-mamãe da relação conjugal ou o desejo pela carne do mercado capitalista), deixaria de ter também aquilo que o torna passível de existir enquanto sujeito. Perderia, enfim, sua capacidade de mimetizar, isto é, de representar a si objetos do mundo que possam preencher o lugar da falta. Mas o que falta a Yeonghye? Um propósito, que enlace sua resistência em uma lógica de guerra contra o consumo da carne, contra a família ou contra o patriarcado? Um trauma, que a torne impotente e incapaz de vincular-se aos hábitos sociais (o episódio da ingestão do cachorro é suficiente)? Essa falta não é algo que *lhe* falta, mas é algo que *lhe* tiram; isto é, a falta de que Deleuze nos fala – e que caracteriza o diagnóstico de esquizofrenia no livro – é concretamente *a falta de mundo*. Não de *um* mundo; mas de *mundo*, uma vez que o comportamento de Yeonghye é de completa ausência e renúncia ao mundo dos seus parentes.

Mas renunciar ao mundo só é renunciar à existência se levarmos em consideração as formas hegemônicas de produzir mundo. Do lado da imanência, Yeonghye é ela mesma um mundo e seu mundo, situado na zona de vizinhança com o vegetal e adquirido à custa de sua insistência. É nesse sentido que ela é um ser extramundano: como uma criatura de ficção científica (um “legítimo” extraterrestre hollywoodiano, talvez), Yeonghye não habita somente este mundo, pois seu corpo não se traduz mais nas formas de vida humanas que secretam incessantemente as formas de desejo da falta. Se a ela faltasse um propósito ou uma experiência de vida – se fosse por assim dizer uma criatura quixotesca ou bovaresca (para citar os exemplos ficcionais mais tangíveis de uma psicologia da falta) –, seria muito fácil de enquadrá-la como um “sujeito do dano” (RANCIÈRE, 1996), sujeito que, constituído pela falta, pelo credenciamento na cartografia dos “sem parte”, emerge como sujeito político em sua potência de vocalizar a falta. Se é assim, então é a falta que constitui um meio de ser sujeito, o que significa, para todos os efeitos, um meio de existir para resistir. Na dinâmica filosófica que pressupõe a existência do sujeito político como alguém capaz de se tornar visível, perceptível (doxático, no limite), é sempre da falta que se fala, falta que é incorporada ao discurso para que dela se faça *ex-sistência*. Ou seja, sob essa ótica, existir é acima de tudo isso: *ex-sistir* (*ex + sistere*), erigir-se ao lado, para fora, na borda, trazer para fora aquilo que se põe de pé. Nas condições de visibilidade da arquitetura política herdada de uma

metafísica do Ser transcendente, ex-sistir é sempre algo que se faz fora da imanência, que se “desimane” para alcançar já aí o plano de transcendência – ou, em outras palavras, para agregar-se ao mundo.<sup>7</sup> Ex-sistir é pôr-se para fora e habitar o mundo, com o mundo, mas não um mundo, senão o mundo enquanto aquilo que se sustém e que está sujeito (*subjectus*) às correlações inerentes aos modos de produção da vida (capital, família, trabalho etc.).

Yeonghye, ao que parece, não se submete a essa lógica, primeiramente porque não lhe falta um corpo – ou seja, um meio de existir no meio (na imanência)<sup>8</sup> – e, em segundo lugar, porque sua existência é justamente essa involução, essa *in*-sistência. *In*-sistir (*in* +

7. Não deixa de ser curioso que o existir, nesse caso, dependa de uma rigidez ontológica que a morfologia da planta demonstra em vários níveis de especificidade. A planta (sobretudo a árvore) é antes de tudo essa rigidez pela membrana da célula, suporte rígido sem esqueleto, que se verticaliza enquanto se adensa. Isso sugere um modo de existência possivelmente mais fecundo, uma vez que o ex-sistere da planta não se distingue desse tornar-se maciço não para fora, mas para dentro, para si mesma, pela sua própria natureza. Para a discussão de outras características curiosas da vida vegetal, remeto a Mancuso (2019).
8. Inclusive, mesmo que atada ao seu corpo humano, a involução de Yeonghye remete a uma “aquisição” em nível molecular de características vegetais. Coccia explicita muito bem o que seria a imanência do ponto de vista vegetal. Para ele, a vida é sopro, o que significa dizer que a passagem para as formas de vida superior só se tornaram possível com a conquista do meio pelas plantas – e não pelos animais saídos do mar. Sem a atmosfera rica em oxigênio não seria possível imaginar a evolução da vida dos organismos superiores, uma vez que eles são dependentes da química das plantas ocorrida nas folhas. Por sua vez, as plantas, na medida em que “aterram” o sol no solo, nutrem-se do carbono exalado pelos animais para sua sobrevivência, produzindo assim o meio. Desse ponto de vista, advoga Coccia, a vida é mistura e exposição ao meio: “A atmosfera não é algo que se acrescentaria ao mundo: ela é o mundo enquanto realidade da mistura dentro da qual tudo respira. Se as ciências têm dificuldade em pensar a imersão e a mistura como verdadeira natureza do cosmos, as ciências humanas, por sua vez, se obstinam em compreender a atmosfera, assim como o clima, de um lado como fato *puramente natural*, e, *portanto, excluído de seu domínio*, de outro, como uma realidade puramente humana ou um fato exclusivamente estético, que não tem, pois, nenhuma relação com tudo o que provém do mundo não-humano” (COCCIA, 2018, p. 64). Nesse sentido, o devir-vegetal de Yeonghye é acima de tudo uma aquisição do meio, um retorno à condição primordial da atmosfera e da exposição, tal qual uma planta na terra.

*sistere*) tem a ver, portanto, com um movimento para “dentro”, em direção ao imanente; tem a ver sobretudo com a renúncia à exterioridade, que é também uma resistência à supressão da agência molecular, ativa e intensiva – supressão que sempre ocorre quando há a ereção do sujeito nos lugares da falta. Ao ser que in-siste nada falta, pois seu próprio movimento é um movimento intensivo de fuga, de desbordamento constante, a fim de que encontrar blocos de imanência em que se tocam intensidades distintas, incapazes de serem apreendidas pela metafísica do Ser. A vegetariana, portanto, quer seguir uma

[...] linha de fuga em toda a sua positividade, transpor um limiar, atingir um *continuum* de intensidades que só são válidas por elas próprias, encontrar um mundo de intensidades puras, em que todas as formas se desfazem assim como as significações, significantes e significados, em benefício de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos a-significantes. (DELEUZE e GUATTARI, 2003, p. 34.)

Quer dizer então que há algo de bartlebio na postura de Yeonghye: se, por um lado, isso não se cristaliza numa fórmula (o “*I would prefer not to*” do personagem de Melville), por outro a insistência da vegetariana sugere a indiferença (im)passiva de Bartleby que, de seu lugar, desmonta a máquina capitalista de Wall Street. Lá como cá, *in-sistir* não é ficar no lugar, mas escapar, renunciar, deslizar discreta e silenciosamente do seu modo de ex-sistência para deixar um vácuo que os sujeitos possivelmente não podem preencher senão com suas próprias fórmulas gastas: o parentesco, o casamento, a patologia clínica. In-sistir é produzir a *anomalía* (não apenas gramatical, como no caso de Bartleby), ou seja, é tornar-se “liso demais para que nele [ou nela, no caso] se possa pendurar uma particularidade qualquer” (DELEUZE, 1997, p. 86). Do mesmo modo que Bartleby ao produzir a sua fórmula, o recuo para a imanência de Yeonghye desarticula o lugar da autoridade e impede a sua reprodução: infelizmente, diferentemente do personagem de Melville, a vegetariana sofre agressão ou violência (do pai, do marido e dos médicos), o que a torna uma vítima ainda mais sensível desse mundo que ela não desmonta por inteiro. Mas, a exemplo de Bartleby, não há triunfo sobre a vontade dela, posto que ela não é reabsorvida pelos códigos disciplinares que, porque fracassam, se desarranjam diante de sua

presença e força. Vejamos se as palavras de Deleuze sobre Bartleby não se encaixam de algum modo à condição de Yeonghye:

Um pouco de esquizofrenia escapa da neurose do velho mundo. Podemos reagrupar três características distintas. Em primeiro lugar, o *traço de expressão* informal se opõe à imagem ou à forma expressada. Em segundo lugar, já não há um sujeito que se eleva até a imagem, com êxito ou fracassando. Diríamos de preferência que uma *zona de indistinação, de indiscernibilidade, de ambiguidade* se estabelece entre dois termos, como se eles tivessem atingido o ponto que precede imediatamente sua respectiva diferenciação: não uma similitude, mas um deslizamento, uma vizinhança extrema, uma contiguidade absoluta; não uma filiação natural, mas uma aliança contranatureza. Trata-se de uma zona “hiperbórea”, “ártica”. Já não é questão de Mimese, porém de devir [...]. (DELEUZE, 1997, p. 90, destaques do autor.)

Recordando Deleuze e Guattari algumas citações acima, encontrar as linhas de fuga é aceder a um “mundo de intensidades puras”. Mas que mundo é esse? Eis o que é preciso responder a seguir.

### **Intramundandade e extramundandade: a questão da escala**

Após o divórcio e ao longo de toda a segunda parte do livro, Yeonghye vive o seu devir-imperceptível (DELEUZE e GUATTARI, 1997) numa existência avulsa, apartada da família e do trabalho. Isolada em sua quitinete, cozinhando sua comida e reclusa em seu silêncio, a vegetariana aproxima-se dessa potência bartlebian, inapreensível e inapropriável. Ela cria para si um território, um solo, onde se estabelece em sua imobilidade e resistência. Essa é sua linha de fuga para um outro mundo (que será perturbado pela chegada do cunhado, mas que, ambigualmente, será a oportunidade de ela exercer a esquidade a fim de melhor encontrar a intensidade vegetal em seu corpo).

Não há concretamente nenhuma referência a esse mundo no decorrer da narrativa. Isso porque Yeonghye nunca narra sua própria experiência (com exceção das poucas passagens presentes na primeira parte). De fato, o que conhecemos dela nos chega através das impressões e relações vividas pelos outros personagens, a saber, Jeong, o cunhado e Inhye. É da perspectiva deles, portanto, que tomamos conhecimento da anomalia de Yeonghye. Isso não impede que



especulemos; em última análise, como observa Roy Wagner (2010), o conhecimento (ou o reconhecimento) de outra cultura é um processo de invenção que se faz sobre a tradução semiótica da experiência antropológica em uma criação livre de fantasia da relação com o outro. Tornar outra cultura inteligível é, ao mesmo tempo, expor a própria cultura a um processo de ressignificação constante. Uma tentativa disso ocorre quando os parentes de Yeonghye se esforçam para compreender e dar sentido à sua anomalia. Outra tentativa é quando mudamos a escala de produção do Ser e buscamos na imanência o processo de devir-outro, como faz este artigo.

Nesse processo destacam-se mais as perturbações da ordem da cultura vigente – ou, se quisermos, do mundo de referências (*Lebenswelt*) – da qual os parentes fazem parte do que a ereção de um mundo outro, aquele da vegetariana. Esse mundo pode ser identificado como uma concepção *naturalista* da vida: os organismos estão individuados em uma cadeia de dependência recíproca, em que o humano eleva-se como o ponto de convergência da evolução (ou da criação, a depender do ponto de vista que se assume); nessa grande “cadeia dos seres”, prevalece o princípio antrópico (ROMAN-DINI LUDUEÑA, 2012) segundo o qual a vida pressupõe o humano como finalidade última, seja para criá-lo na ponta final do processo, seja para colocá-lo no centro da reflexão, interpretando o mundo em função de sua posição privilegiada de interrogador da existência e do mundo. Viveiros de Castro (2015, p. 52), ao comentar as diferenças entre a epistemologia naturalista e as cosmovisões ameríndias que se lhe opõem, escreve:

Nossa epistemologia objetivista [...] considera a “atitude intencional” do senso comum como uma ficção cômoda, algo que adotamos quando o comportamento do objeto-alvo é complicado demais para ser decomposto em processos físicos elementares. Uma explicação científica exaustiva do mundo deve ser capaz de reduzir toda ação a uma cadeia de eventos causais, e estes a interações materialmente densas (sobretudo nada de “ação” à distância).

Desse modo, o olhar naturalista dos parentes de Yeonghye falha ao capturar o mundo que a in-sistência dela produz. É antes de tudo um problema epistemológico, mas é também um problema de escala. Epistemológico, porque a concepção naturalista reduz tudo a fenômenos, colocando fora do campo do relacional aquilo que não

é passível de ser apreendido pela racionalidade técnica ou por aquilo que Bruno Latour (1994) vai chamar de constituição moderna. O dado – aquilo que é compreensível e correlacionável – entra no mundo na medida em que corresponde (kantianamente) à razão (ao entendimento), às categorias subsumidas da experiência e do *lógos*.<sup>9</sup> Que Yeonghye, na sua singularidade, seja estranha aos seus parentes não é algo espantoso, do ponto de vista científico-naturalista; aliás, é justamente porque ela é anômala, partícipe de um mundo cujas relações “alienígenas” não se alinham às segmentariedades definidas pela cosmovisão da cultura hegemônica, que seu diagnóstico só pode ser cientificamente determinado como tal. Para fazer parte desse cosmos, do mundo da ex-sistência, Yeonghye precisa ser capturada pelo olhar do outro, que lhe recusa um mundo próprio, ao passo que não se furta em lhe dar forçosamente um papel neste seu mundo (ainda que seja o de esquizofrênica). Mas é também uma questão de escala: ora, não é porque o regime constitucional do conhecimento antrópico se indispõe com a anomalia de Yeonghye que por isso o

9. Acerca disso, e comentando também sobre os modos intensivos da existência, Étienne Souriau escreve, após tratar do correlacionismo cartesiano e sua ideia de uma correspondência entre a existência e a razão ao modo de uma extensão (ou grandeza) num eixo que vai da menor à maior consciência, numa concepção geométrica do ser: “Y todo eso, que no se olvide, sigue siendo válido para las concepciones kantianas, husserlianas o heideggerianas, en tanto que evalúan los grados de existencia del ser consciente, del ser pensante o dél ser humano como distancias respecto de una consciencia lúcida, o una esencia de pensamiento, o una consumación de las intenciones; y por ende, conciben la distancia del ser que interroga y del ser plenamente existente como un alejamiento de él respecto de sí mismo; alejamiento metafísico, gnosiológico o incluso simplemente temporal. [...] Y la intensidad de existencia no aparece, por así decirlo, más que como un efecto de perspectiva, como el alejamiento de un ser, dado en un estatus de existencia, respecto del mismo ser em otro estatus de existencia al cual se lo refiere. Alejamiento, ya sea cualitativo (es una perspectiva aérea), ya sea cuantitativo y mensurable; numerable por los momentos dialécticos o los géneros diferentes de existencia a atravesar para alcanzarlo” (SOURIAU, 2017, pp. 117-118). Nesse sentido, o tipo de modo de existência relativo a Yeonghye remete a algum grau de intensidade que só pode adquirir seu estatuto verdadeiramente ontológico se alcançar uma formulação capaz de fazer jus aos limites impostos pela racionalidade e pela metafísica cartesiana, idealista, correlacionista. Com isso se perde, naturalmente, a possibilidade de se valorizar essa intensidade enquanto positividade.

mundo dela não existe. Na medida em que trafega por linhas de fuga e intensidade moleculares (DELEUZE e GUATTARI, 1996), seu mundo se faz em relações cuja especificidade só pode ser apreendida através de uma lente de aumento.

Nesse nível de observação, as ideias de Ana Tsing (2015) podem ser úteis. Ao lidar com os catadores do cogumelo matsutake, que se distribuem em comunidades geográfica e culturalmente diferentes ao longo do planeta, explorando as florestas destruídas pelos modelos predatórios do capitalismo extrativista onde cresce espontaneamente o fungo, Tsing observa que existem formas de vida que resistem à supressão de suas relações com a vida e com o trabalho por parte do capitalismo. Refutando uma ideia de progresso, Tsing evidencia como se organiza o mundo dessas pessoas que vivem em condições de precariedade, alheias à escalabilidade (*scalability*) do capitalismo produtivo e de mercado. Com isso, ela propõe, a partir do estudo etnográfico, uma teoria da não-escalabilidade, que leve em conta a articulação de uma série de fatores interconectados (*patchworks*), que são em si mesmos irreprodutíveis em escala industrial. No caso do matsutake, um cogumelo que não pode ser cultivado artificialmente, os modos de extração, negociação e transporte do produto são distintos dos meios de produção industrializados ou da plantation. Isso faz com que se conservem, na outra ponta – onde se encontram os catadores –, modos de vida e de experiência que englobam a floresta, o cogumelo (ele próprio fruto de interações específicas e irreprodutíveis), a sazonalidade do trabalho, as recompensas sociais, os ganhos financeiros, enfim, vários dos elementos da engrenagem produtiva como formas de vida “precárias”, mas que, por sua vez, preservam culturas ricas em sua sabedoria de preservação do meio-ambiente, de sua história de vida e de subsistência econômica. Sem estar completamente desvinculada do mercado (no final das contas, os cogumelos chegam ao cardápio dos restaurantes a preços exorbitantes), toda a operação de procura, colheita e venda desses fungos faz com que essas populações vivam num mundo praticamente alheio ao das formas de vida que se reproduzem nos grandes centros urbanos. É de olho na diversidade da não-escalabilidade – diversidade originada em processos históricos diferentes e retracados no livro de Tsing – que a antropóloga contribui para um vislumbre das possibilidades de resistência no mundo devastado do Antropoceno: “The main distinguishing feature between scalable

and nonscalable projects is not ethical conduct but rather that the later are more diverse because they are not geared up for expansion. Nonscalable projects can be terrible or benign; they run the range” (TSING, 2015, p. 42).

Essa lente de aumento que Tsing nos fornece pode dar alguma pista acerca do mundo de Yeonghye. É necessário esclarecer que, da mesma forma que Tsing não encontra nas comunidades que estuda um mundo fora do mundo, mas sim uma espécie de microcosmo (ou platô), singular e impossível de ser transplantado (o termo é providencial), a vegetariana não está fora do seu mundo, mas quase que num *intramundo*. Este seu mundo é formado pelas relações sim-biontes com o vegetal:

Disseram-lhe [a Inhye] que Yeonghye tinha desaparecido do sanatório no horário do passeio ao ar livre, que era das duas às três da tarde. Naquele dia, as nuvens estavam carregadas, mas não chovia. Por isso, os pacientes com sintomas leves tinham sido liberados para o passeio, como todos os dias. Às três, quando as enfermeiras foram fazer as contas, perceberam que Yeonghye não tinha voltado. Foi então que começaram a cair as primeiras gotas. Toda a equipe do hospital entrou em alerta; as estradas pelas quais passavam táxis e ônibus foram bloqueadas rapidamente. Quando um paciente desaparece, uma das hipóteses é que ele tenha descido pela montanha até a saída de Maseok, ou então que tenha se embrenhado pela floresta.

Conforme o dia avançava, a chuva ia se intensificando e, por causa do mau tempo, o sol de março desapareceu mais cedo. Depois de procurar em cada canto da mata, um dos funcionários encontrou Yeonghye, para alívio de todos. “Foi quase um milagre”, disse o médico responsável pelo caso. *Encontraram-na sem se mexer, como se ela fosse uma das árvores de tronco grosso sob a chuva.* (KANG, 2018, pp. 118-119, destaque meu.)

O bloqueio das estradas é uma medida desnecessária. A linha de fuga de Yeonghye definitivamente não passa pela rodovia. Fosse assim, ela já teria sumido, quando morava sozinha na quitinete. Portanto, ela não é uma fugitiva da clínica; ela é, antes, uma fugitiva deste mundo, alguém buscando brechas onde desfraldar sua própria mundanidade. Por isso, sua linha de fuga passa pela in-sistência, que se traduz numa espécie de “implantação” de si em outra atmosfera que não a da família e das relações sociais. Afastada de

todos, Yeonghye não vive uma vida “vegetativa”; nem mesmo uma vida contemplativa. Se afirmo que sua renúncia não é motivada por questões de princípio (ideológicas, bem dizer), também não creio que se possa afirmar o contrário, ou seja, que sua renúncia é tão-somente um abandono da vida. A sua única tentativa de suicídio acontece no momento de maior pressão social, de maior imposição ao lugar da falta. Depois disso, na parte final, quando ela deseja apenas morrer, negando-se a comer, não se trata de um atentado contra a vida, mas sim de uma resistência a seu modo – enrijecimento, adelgaçamento e imobilidade como formas de ser do vegetal. Se a partir daí o seu corpo já não entra mais na correlação com o mundo dos parentes e da clínica, é justamente porque o processo de devir alcançou uma zona de intensidade tal que a diferença entre o humano e o vegetal já não importa mais – ou só importa para os médicos, talvez. Impossível de ser “reimplantada” na sociedade, Yeonghye tem que ser “podada” ou “decepada”. Mas isso somente porque ela, a esta altura, já se encontra em relações simbiônticas (ou simpoiéticas) com outros seres, formando, assim, o seu próprio mundo.

*Sympoiesis* is a simple word; it means “making-with.” Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. In the words of the Inupiat computer “world game,” earthlings are *never alone*. That is the radical implication of sympoiesis. *Sympoiesis* is a word proper to complex, dynamics, responsive, situated, historical systems. It is a word for worldling-with, in company. *Sympoiesis* enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it. (HARAWAY 2016, p. 58, destaques da autora.)

A simbiose de Yeonghye não se completa na clínica, mas na floresta. Ela começa na dieta, passa pela vida na quitinete e se conclui na cena em que ela se “implanta” entre as árvores. Este é o mundo da personagem de Kang: uma transação constante (transversalidade) entre o humano e o vegetal; um constante “fazer mundo com” o vegetal, criando para si um mundo estranho. Criando e criando-com, pois é disso que se trata: *simpoiética*. Não temos como saber qual é e como é esse mundo de Yeonghye, uma vez que os seus outros, os “terrâqueos” (*earthlings*) da sua família, falham em compreendê-lo, em desfraldá-lo na experiência antropológica que vivem diante dela. Mas algo de uma intuição imanentista perpassa o livro em seu trecho final, quando Inhye acompanha sua irmã na ambulância durante

a transferência da clínica para um hospital em Seul onde tentarão manter Yeonghye viva:

Em silêncio, respira profundamente. Olha com ferocidade para as árvores que ardem na beira da estrada, chamas verdes que se agitam como animais selvagens em pé. Ela as encara com agressividade. Como se esperasse das árvores uma resposta, ou melhor, como se exigisse, lança a elas um olhar sombrio e obstinado. (KANG, 2018, p. 171)

Aqui tudo é simbiótico e simpoético, desde a percepção de que as árvores são animais, até a interrogação veemente que Inhye lança às árvores. É, a meu ver, uma manifestação, embora tardia, do reconhecimento de que Yeonghye fez parentesco com as árvores. Na ausência de respostas por parte da irmã, só sobra perguntar a quem talvez conheça enfim o segredo por trás do mundo de Yeonghye. Para citar novamente Haraway (2016, p. 16), “Shapping response-abilities, things and living beings can be inside and outside human and nonhuman bodies, at different scale of time and space. All together the players evoque, trigger, and call forth what – and who – exists.” Ser-com (*becoming-with*) é estabelecer essas relações inescaláveis (porque radicalmente singulares e irreprodutíveis em larga escala) entre indivíduos pertencentes a lugares muito distantes da grande cadeia da vida; é interagir, com responsabilidade, com o meio que nos cerca, fazendo nexos com organismos, objetos e lugares a fim de estabelecer condições propícias para um viver-com (com-viver) – especialmente numa era de incertezas e desastres ecológicos, como é a do Antropoceno. Nesse sentido, Yeonghye forma mundo com as árvores; não por se assemelhar a elas, humana que é e sempre será morfológicamente falando, mas porque instaura com elas uma zona de confluência, que pode ser atravessada ininterruptamente de um lado a outro. Tanto Yeonghye deveio árvore quanto, no final, as árvores devieram humanas, afinal de contas, “o Universo não funciona por filiação” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 23).<sup>10</sup>

10. Este é um importante elemento da concepção imanentista do devir a partir de Deleuze e Guattari: a anomalia é um fenômeno de borda, um lugar por onde a molecularidade do devir afeta tanto um lado, quanto o outro. Nesse sentido, o devir-animal do humano recondiciona não apenas o sentido do humano, mas igualmente o sentido do animal (o lobisomem modifica ao mesmo tempo a

É isto por fim que faz do livro de Kang uma narrativa do Antropoceno – ilustre exemplar do que Haraway (2016, p. 2) vai chamar de SF (“Science fiction, speculative fabulation, string figures, speculative feminism, Science fact, so far”) – pois ela nos oferece um mundo extraterreno, especulativamente falando. Trago as palavras de Valentim (2018, p. 159) a fim de melhor esclarecer este ponto:

Com a noção de extramundandade – algo como *Außerweltlichkeit* –, propõe-se que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo existencialmente formando (*Welt*). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental, um caráter “ontológico” que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo.

A julgar por isso, Yeonghye transcende o ser-no-mundo em direção não ao Ser, mas à imanência pura. Essa anomalia, essa “monstruosidade”, é algo para o qual o nosso mundo não está preparado. Sobrenatureza (VALENTIM, 2018) insidiosa, mas que aponta decisivamente para a realidade indiscutível do Antropoceno: cada vez mais o simbiote e a simpoética do devir cumprirão um papel crucial no mundo-por-vir dos estertores do capitalismo. Saber criar para si um mundo – saber “viver com o problema” (*living with the trouble*) (HARAWAY 2016) –, ou saber defender um mundo em sua diversidade e especificidade “inescalável”, pode ser a alternativa. Cosmopoética<sup>11</sup> – não cósmica, como as narrativas de sci-fi, mas cosmológicas,

percepção do homem-lobo e do lobo-homem, e já o “homem é o lobo do homem”) (cf. Deleuze e Guattari, 1997). Com isso, é simbólico o final do livro de Kang, quando as árvores adquirem uma espécie de “animismo” – no sentido lato do termo, mais próximo da diferenciação que Descola (2012) esclarece em seu livro – por força do seu parentesco com a extraviada Yeonghye.

11. Tomo emprestado o termo de Dénètem Touam Bona (2020), que, ao estudar a marronagem e as fugas dos escravos das plantations, considera os fenômenos estéticos e políticos oriundos dessas populações refugiadas, alertando para o que há de resistência e criatividade nesses modos de vida que não apenas atentam politicamente contra o Estado, mas também frustram o capitalismo. Novamente um problema de escala no centro da filosofia da imanência: “Com a abolição em escala planetária do direito de asilo e a aceleração da sexta extinção em massa das espécies vivas, é a própria possibilidade de refúgio que se perde. Busca e produção de um fora da sociedade escravagista, a marronagem só pede para ser reinventada, pois encarna a utopia

fecundantes de mundo, mantenedoras de relações interespecíficas, inter-humanas.<sup>12</sup>

em ato do refúgio, num mundo regido pela caça ao humano e pelo saque do vivente, do qual não saímos até hoje. A secessão marrom remete então a uma *cosmopoética*: *ela é a produção de um mundo, criação de um fora com valor de refúgio e de utopia concreta para todos que ainda permanecem cativos*” (BONA, 2020, p. 46, destaque meu).

12. E, acima de tudo, politicamente radicais. Existe na postura de Yeonghye um tipo de ética que certamente se relaciona bem com o feminismo. Para além do fato de que seu devir-vegetal ultrapassa a zona de um devir-mulher – deslocamento por onde tudo começa, de acordo com Deleuze e Guattari (1997) –, o que a vegetariana produz em sua linha de fuga para a imanência é também assimilável do ponto de vista das relações políticas que operam neste mundo, ou seja, no mundo do parentesco e do patriarcado. Se tomarmos em conta o que Rosi Braidotti afirma, podemos entender melhor o cruzamento entre o devir enquanto potência e o agenciamento de um feminismo pós-humanista: “Notre corporéité est elle-même une limite et nous impose des limites. Notre peau est une frontière ouverte. Mais elle n'en est pas moins contrôlée par une appareillage biochimique et neurologique que nous nous obstinons à appeler affectueusement ‘notre corps’. Il nous faut une éthique capable de respecter la biodiversité au sens concret du terme, il nous faut un post-humanisme durable” (BRAIDOTTI, 2013, p. 256). Visando, então, a uma ética da durabilidade que não se furte à fragilidade das condições afectivas inerentes ao capitalismo, Braidotti postula um futuro pós-humano, em que as paixões políticas alcancem o valor positivo da transformação por meio dos devires: “[...] il nous faut dépasser le réductionnisme du constructivisme social qui tend à minimiser la continuité des différents facteurs qui donnent au sujet ses bases empiriques et qui sont, la plupart du temps, en relation avec l'affectivité et, plus particulièrement, avec la mémoire et le désir. Si le trafic des femmes, des immigrés clandestins, des animaux, et des matières premières est la force motrice de la logique propre à la consommation globalisée, alors ces matières constituent autant de points de résistance à cette logique. Arriver à reconnaître leur pertinence en tant que sujet constitue un point clé de la pensée féministe actuelle” (BRAIDOTTI, 2013, p. 259).



## Referências

- ADAMS, Carol J. *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana*. Tradução de Cristina Cupertino. 2ª edição. São Paulo: Alaúde Editorial, 2018.
- BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio*. Tradução de Milena P. Duchiede. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.
- BRAIDOTTI, Rosi. Pour une éthique durable et un sujet post-humain. In: BOURLEZ, Fabrice e VINCIGUERRA, Lorenzo. *Pourparlers Deleuze entre art et philosophie*. Reims: EPURE/ESAD de Reims, 2013.
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. Tradução coordenada por Idelber Avelar. *Sopro*, 91, 2013. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html> (acesso em: 10/12/2020).
- COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1933 – Micropolítica e segmentariedade. In: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka: para uma literatura menor*. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. Textos e entrevistas (1975-1995). Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016a.
- DELEUZE, Gilles. Bartleby, ou a fórmula. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. Esquizofrenia e sociedade. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. Textos e entrevistas (1975-1995). Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016b.

- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaliza y cultura*. Tradução espanhola de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, Sigmund. O Inquietante. In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil (“O Homem dos Lobos”)*, Além do princípio do prazer e outros textos. Obras completas volume 14. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Making kin in the Chthulucene. Durham e Londres: Duke University Press, 2016.
- KANG, Han. *A vegetariana*. Tradução de Jae Hyung Woo. São Paulo: Todavia, 2018.
- KOLBERT, Elizabeth. *A sexta extinção: uma história não natural*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LE GUIN, Ursula K. *A mão esquerda da escuridão*. Tradução de Susana L. de Alexandria. São Paulo: Aleph, 2014.
- LEM, Stanislaw. *Solaris*. Traduzido por Eneida Favre. São Paulo: Aleph, 2017.
- MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- MASSUMI, Brian. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Tradução de Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. *Revista da Anpoll*, nº 38, Florianópolis, jan./jun. 2015, pp. 75-85.
- RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento*. Política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ROMANDINI LUDUEÑA, Fabián. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside*. Tradução de Leonardo d'Ávila. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.
- SOURIAU, Étienne. *Los diferentes modos de existencia*. Tradução espanhola de Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2017.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world*. On the possibility of life in capitalist ruins. New Jersey: Princeton University Press, 2015.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*. Ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

- VEIGA, José Eli da. *O Antropoceno e a ciência do Sistema Terra*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VONNEGUT, Kurt. *Matadouro-Cinco*. Tradução de Daniel Pellizzari. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.