

A METAMORFOSE COMO MECANISMO DE EMANCIPAÇÃO

METHAMORPHOSIS AS A MECHANISM OF EMANCIPATION

Bruno Latini Pfeil⁴

RESUMO

Neste artigo, tenho como objetivo pôr em diálogo três obras principais, entrecruzadas também com o referencial teórico da esquizoanálise, dos estudos contra-coloniais e dos estudos libertários. Tais obras são *A vegetariana*, de Han Kang (2016) e *A metamorfose*, de Franz Kafka (1997). A fim de analisar a ideia de metamorfose, a compreendo a partir do conceito esquizoanalítico de devir, elucubrando sobre o devir-árvore e o devir-animal, encontrados nas referidas obras literárias. Pensada em consonância ao animismo e ao conceito de devir, a metamorfose se contrapõe à concepção homogênea de humanidade, da qual pretende-se emancipar. Pela revolta contra a humanidade, reflete-se sobre a metamorfose, e sobre os devires, como possibilidades diante da imposição universalista da humanidade, colocado à prova a ideia de que somos todos humanos. A partir disso, cabe questionar: o que significa ser humano? Seria a humanização, a ampliação da categoria de humanidade, a solução para os diversos processos de extermínio da modernidade?

Palavras-chave: Metamorfose; Humanidade; Devir; Colonialidade; Anarquismo.

ABSTRACT

In this article, I aim to put three main works into dialog, also intersecting with the theoretical framework of schizoanalysis, counter-colonial studies and libertarian studies. These works are *The vegetarian*, by Han Kang (2016) and *The metamorphosis*, by Franz Kafka (1997). In order to analyse the idea of metamorphosis, I understand it based on the schizoanalytical concept of devir, elucidating the devir-tree and devir-animal found un these literary works. Thought of in line with animism and the concept of devir, metamorphosis opposes the homogeneous conception of humanity, from which if seeks to emancipate itself. Through revolt against humanity, we reflect on metamorphosis and devir as possibilities in the face of the universalist imposition of humanity, putting to the test the idea that we are all human. This begs the question: what does it mean to be human? Is humanization, the expansion of the category of humanity, the solution to modernity's various processes of extermination?

Keywords: Metamorphosis; Humanity; Devir; Coloniality; Anarchism.

⁴ Graduado em Psicologia e Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ).

Introdução

Neste artigo, procuro realizar uma breve reflexão sobre duas obras principais, dialogando com um referencial teórico da esquizoanálise, dos estudos contra-coloniais e dos estudos libertários. Motivado pela temática da metamorfose, encontrada nas referidas obras, ponho em questionamento a materialidade da ideia de humanidade, tão homogeneizada e, ao mesmo tempo, tão excludente. A metamorfose, pensada em diálogo com o animismo (STENGERS, 2017) e com o conceito de devir, desenvolvido por Deleuze e Guattari (1997), se coloca em contraposição à humanidade homogênea, revoltando-se diante de sua universalização e nos oferecendo algumas alternativas: a emancipação ou a abolição.

No caso, as obras literárias postas em análise são: o livro *A vegetariana*, da escritora sul-coreana Han Kang, que ponho em diálogo mais direto com a obra de Cláudio Oliveira (2022) sobre a artista plástica Natalie Tubenchlak; e *A metamorfose*, de Franz Kafka (1997), entrecruzadas com autores que dialogam sobre as fronteiras da humanidade, os limites do corpo, como Isabelle Stengers, Ailton Krenak e Deleuze e Guattari, e com autores libertários que dissertam sobre possibilidades existenciais destoantes de modelos autoritários de vida, como Piotr Kropotkin, Saul Newman, Emma Goldman e Élisée Reclus, dentre outros.

Não pretendo fazer uma imersão subjetiva neste ensaio, mas a reflexão primordial, que exponho a seguir, não deixa de ter origem nessa metamorfose: do devir-animal ao devir-*self*, do animal ao humano, do qualquer coisa ao que quer que signifique eu mesmo. Acredito que Kang, Tubenchlak e Kafka, juntamente com demais referenciais, possam nos auxiliar a compreender os significados dessas metamorfoses e suas potencialidades na revolta contra a desumanização inerente à humanidade, isto é, com o processo de inferiorização e deslegitimação ao qual diversos povos e corporalidades são submetidos ao terem seu estatuto de humanidade negado parcial ou totalmente.

O devir-árvore de Yeonghye

Em suas reflexões sobre as obras de Tubenchlak, Cláudio Oliveira (2022) logo de início apresenta a associação entre uma lente feminista e um ativismo ecológico, afirmando que a luta feminista por emancipação e os movimentos pela preservação da fauna e da flora operam de forma uníssona, apesar de existirem em esferas aparentemente distintas. Essa associação se

percebe nas obras de Tubenchlak, que caracterizam “a metamorfose do corpo feminino em corpos animais e vegetais” (OLIVEIRA, 2022, p. 13). Percebemos uma simbiose entre traços considerados humanos, traços considerados animais e traços considerados vegetais nas obras da artista plástica, tal como experiências de gestação e parto com mesclas destes três mundos.

Cabe-me fazer uma breve provocação. Oliveira (2022) se refere ao corpo feminino presentificado nas obras de Tubenchlak, mas o que é esse corpo feminino? O que o define enquanto tal? Acredito ser sempre importante levar em conta marcadores sociais, presentes constantemente em nosso imaginário: identidade de gênero, raça/etnia, sexualidade, morfologia, classe, territorialidade, dentre outros. Quais corpos ‘femininos’ seriam retratados? Em seguida, podemos ir mais fundo, à esfera do que significa o humano. Após questionar o feminino e as fronteiras - muitas vezes universalistas e excludentes – que criamos sobre gênero e sexualidade, questiono: qual a fronteira do humano, e o que metamorfosear o corpo considerado humano com elementos considerados não-humanos produz na categoria e na compreensão de humanidade?

Oliveira (2022) traz um aporte histórico em relação à metamorfose entre elementos considerados humanos e animais e vegetais, afirmando que tais mesclas e construções ocorrem, no mundo Ocidental, desde a Grécia Antiga. As descrições de seres fantásticos, míticos, originados e conectados com o mundo natural – como se este fosse separado do mundo supostamente humano – data, segundo Oliveira (2022), desde o poema de Públio Ovídio (43 a.C. - 17 d.C.), com o mito de Dafne e Apolo. Movida pelo medo do casamento - que pode ser interpretado pela inserção na Cultura⁵ –, Dafne pede ao seu pai que mude sua aparência, e esta é transformada, metamorfoseada em uma liminaridade entre humano e árvore. Dafne é capturada, ou se captura, pelo devir-árvore, construção pictórica muito presente nas obras de Tubenchlak (OLIVEIRA, 2022) e também no livro de Kang. Mas o que seria, então, esse devir?

No quarto volume de seus *Mil Platôs*, Deleuze (1997) inicia sua definição de devir pontuando o que o devir *não é*: não é uma imitação, uma identificação, uma categoria imaginária, uma fantasia. A imitação, que poderíamos identificar no espelhamento de certas posturas e técnicas corporais, opera como um ajuste à transformação já em curso no devir; como facilitadora, porém não o significa em sua totalidade. Deleuze (1997) critica a ideia de natureza como mimese: ora como algo a se imitar, ora como imitação de si mesma. Devir é,

⁵ Aqui, me remeto à ideia de cultura trabalhada por Freud, em seu *O mal-estar na cultura*.

em suma, realidade; em última instância, uma aliança entre uma coisa e outra. Assim, o autor afirma a existência de devires-animais que atravessam a experiência humana, e que delineiam a relação entre humanos e animais, tal como a distinção construída entre os mesmos.

Devir-animal seria, então, aliança entre animal e humano, produzindo a si mesmo constantemente. O autor traz a *simbiose* como característica dessa aliança, em consonância à lente maquínica pela qual se interpreta a dinâmica entre fluxos desejanter e objetos parciais. Esta lente maquínica é introduzida por Deleuze e Guattari (2010) quanto dissertam sobre um phylum maquínico, por meio do qual a sociedade é inscrita por diferentes fluxos de desejo. A ideia de máquina nos remete a engrenagens que se conectam e se disjuntam, construindo um conjunto comunicacional entre diferentes fluxos de desejo, discursos e corpos. O corpo social seria uma “instância maquinizante” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 529), por cujos objetos parciais, ou engrenagens, ocorrem conexões e desconexões, movidas por fluxos e por cortes. Pode-se pensar, por exemplo, na aliança entre o objeto-seio e o objeto-boca, na dinâmica do aleitamento, movido pelo acoplamento entre tais objetos e pelo fluxo de leite - a boca enuncia o devir-seio, o seio enuncia o devir-boca. Trata-se das conexões realizadas pelo desejo, que não se limita à esfera individual ou privada, mas transita globalmente, desde trocas comerciais até trocas de fluidos. A ideia de devir, também compreendida como um constante tornar-se, um vir-a-ser, diz respeito a um processo de transformação de si por meio da conexão com o outro. Outro exemplo é a aliança entre o pólen (pelo néctar) e o morcego, pela relação de mutualismo⁶, e assim se segue.

Referindo-me ao mutualismo, cabe trazer a lente libertária anarquista com a qual penso a emancipação da metamorfose. Piotr Kropotkin (2009), anarquista e geógrafo, desenvolveu a teoria da ajuda-mútua em contraposição ao pensamento darwinista do ‘cada um por si’ como fator de evolução. O autor investiga as relações de mutualismo entre diferentes comunidades animais, de insetos a humanos, e argumenta que o fator decisivo da sobrevivência não é a vitória do mais forte, mas sim a cooperação. Por meio de relações de apoio mútuo, diferentes membros da mesma espécie ou de espécies diferentes estabelecem trocas reciprocamente positivas, ou alianças, como no caso do morcego com o pólen, por exemplo. Assim, o autor se contrapõe à competitividade, fator determinante do capitalismo, que prega a lógica da ‘vitória

⁶ Mutualismo é uma relação entre dois seres vivos que gera benefícios mútuos. No caso do morcego e do pólen, o morcego se beneficia ao alimentar-se do néctar e a flor da qual se alimenta beneficia-se ao ter seu pólen distribuído mais amplamente pela vegetação, aumentando suas chances de proliferação.

do mais forte’ – e quem seria esse mais forte, não é mesmo? –, e elenca a cooperação como força de sobrevivência.

As alianças que construímos com o que nos rodeia, por essa lógica, contrariam a corrida capitalística, fadada ao fracasso. No entanto, o que ocorre quando um ser se alia a outro, ou, em outras palavras, se metamorfoseia em devir, porém ainda dentro de um contexto mortificante, que instaura a produtividade, a eficiência máxima e a mercantilização do corpo como pilares constitutivos da realidade? O que ocorre quando o devir, no intuito de libertar, é capturado? As trajetórias de Dafne e Yeonghye parecem seguir rumos distintos.

Dafne está em processo de tornar-se árvore, com seus braços estendidos como galhos e suas pernas fincadas como raízes, movida por seu desejo em mudar de aparência. Yeonghye, por sua vez, é movida pelo devir a partir de outro lugar. A protagonista d’*A vegetariana* é, pode-se dizer, ninguém: “Não andava nem rápido nem devagar, sem firmeza, mas também sem muita fragilidade”, escreve Han Kang (2018, p. 9). Um ser nem lá, nem cá; nem firme, nem frágil; nem alto, nem baixo; nem bonita, nem feia. Simplesmente nula, aos olhos do narrador, seu esposo. Segundo ele, sua esposa era a “mais comum do mundo” (Ibidem, p. 9). Um ser mediano, aparentemente. Todavia, logo de início, já há alguns indícios de que este ser mediano, sem graça, comum, destoa da mesmice que aparentemente parece ocupar. A protagonista, Yeonghye, não usa sutiã, divergindo de imposições estéticas, e não parece se importar com seu porte diante do mundo; não parece estar inserida, ou desejar se inserir, na lógica de sociabilidade, na estrutura familiar edipiana, nas normas de gênero, por assim dizer. Aos poucos, seu comportamento muda de tal forma que o esposo a caracteriza como louca: ela se desfaz de toda carne na geladeira, interrompe a realização de certas tarefas domésticas, para de se maquiar e se devota ao vegetarianismo. “E se isso for o primeiro sintoma de uma paranoia, um delírio ou uma neurastenia, doenças mentais que até agora eu só conhecia de ouvir falar?”, questiona-se o marido (KANG, 2018, p. 21). Assombrada por sonhos vívidos com cadáveres ensanguentados de animais, com pedaços de carne crua pendurados em estacas, Yeonghye foi lentamente adentrando um estado parecido com estagnação, ou congelamento, em relação à vida social, e tudo pelo qual parece se interessar é a transmutação vegetal.

Yeonghye é institucionalizada após uma tentativa de suicídio, e, após tentar se readaptar à vida social, passa por uma experiência catártica ao ter a superfície de seu corpo pintada com flores. Tal como Dafne, transformada em árvore, Yeonghye se aproxima do

mundo vegetal, não apenas com a expressão artística impressa em seu corpo, como também a partir de seu próprio comportamento: a protagonista passa a se portar de ponta-cabeça, os pés em forma de galhos e a cabeça e os braços como se fossem raízes. O mergulho no mundo vegetal a distancia do mundo humano e acaba por promover seu confinamento psiquiátrico. Denota-se, neste distanciamento, um movimento de fuga pela metamorfose e a posterior captura de seu desejo por meio da institucionalização.

Recorrendo à psicanálise, Oliveira (2022) supõe que a metamorfose opera como um mecanismo de fuga a um mal-estar. O sofrimento inerente à existência, à vida social e ao enclausuramento no próprio corpo, conforme Freud apresenta em *O mal-estar da civilização*, necessitam de um escape, uma descarga de tensão. A substituição dos traços considerados humanos por aqueles alocados no campo da animalidade surge como um modo de distanciamento daquilo que provoca sofrimento: a vida social, e, talvez, o próprio corpo. A ideia de metamorfose se mostra central nessa discussão. Na obra de Han Kang, a protagonista gradualmente passa a agir, a adequar sua postura e a *perceber a realidade* como uma árvore, fugindo completamente da lógica moderna-colonial-capitalista e, concomitantemente, das violências orgânicas que ela traz. Isto será abordado conforme o desenvolvimento do artigo.

Afastando-se do mundo humano, Yeonghye se aproxima da figura do eremita, daquele que “dá as costas a este mundo, nada quer saber dele” (FREUD, 2010, p. 37), mas que ao mesmo tempo “pode-se tentar refazê-lo, construir outro em seu lugar, no qual os aspectos mais intoleráveis sejam eliminados e substituídos por outros conformes aos próprios desejos” (FREUD, 2010, p. 37). Como eremita, Yeonghye constrói seu próprio mundo, baseado em um regime alimentar e em uma relação corporal avessos ao que se espera da civilidade. A civilização é identificada por Freud (2010) como a matriz do sofrimento neurótico, e se funda por meio da instituição da família, tendo sido esta constituída pelo amor e, ao mesmo tempo, tendo sido este interdito pelas restrições da cultura. O amor genital, sexual, e o amor inibido, terno, são lapidados pelas demandas culturais. Os ritos de iniciação, frequentemente ocorridos na transição da puberdade para a vida adulta, demarcam as fronteiras entre o amor familiar e genital e a moral civilizatória. Tal moral, para além de lapidar a constituição sexual e subjetiva de cada indivíduo, nomeia como perversão, insanidade, dentre outras nomenclaturas, todos os desejos, discursos e comportamentos que fujam a ela:

A civilização atual dá a entender que só quer permitir relações sexuais baseadas na união indissolúvel entre um homem e uma mulher, que não lhe agrada a sexualidade

como fonte de prazer autônoma e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, até agora insubstituível, de multiplicação dos seres humanos. (FREUD, 2010, p. 69)

É exatamente esse cerceamento do comportamento sexual e social que o indivíduo neurótico não suporta, apresentando os sintomas neuróticos aos quais já estamos habituados. E a família, como fundada e fundadora da civilização, se encontra no cerne da produção destes sintomas. A família, por um viés deleuze-guattariano, é compreendida como a reprodução figurativa de Édipo, como o conjunto de chegada da tragédia. O Édipo se configura como “um conjunto de chegada para um conjunto de partida constituído por uma formação social” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 139): na partida, temos as classes, as estratificações sociais e seus marcadores; na chegada, temos a triangulação papai-mamãe-eu. A família se caracteriza como a representação de uma trama que se repete nas relações sociais, quais sejam, na trama de Kang, o jantar com o chefe da empresa, os papéis cisheteronormativos de marido e mulher, o escritório, o ambiente hospitalar, a ala psiquiátrica. Dessa forma, não há uma linha tão determinante que separe o público do privado, as dinâmicas pessoais familiares e as dinâmicas econômicas e políticas a nível global. Para Newman (2010), os pensamentos anarquistas nos ajudam nesse sentido, na medida em que não se voltam apenas a esferas de poder do capital, como também à igreja, à instituição familiar patriarcal, à jurisprudência, à distribuição desigual da tecnologia etc. A autoridade das governanças sociais afeta e estrutura todas as esferas em que nos constituímos. O Estado, a igreja e a família, portanto, não estão tão distantes.

A família edipiana e é, ela mesma, a representação de Édipo, da civilização. Muito por isso, fala-se sobre o lugar educativo da família. Os valores familiares, transmitidos a cada geração, cumprem sua função em manter o desejo enclausurado e soldado à lei, introduzido na falta; produz-se um desejo que existe a partir da lei e *para* a lei, e tudo o que foge à estrutura civilizatória do desejo se depara com a medicalização; se enquadra em alguma categoria diagnóstica sistematizada e sintomatizada nos manuais de transtornos mentais.

Como reprodução figurativa de Édipo, a família retrata o conjunto de chegada da tragédia. No registro do desejo, a família capta a produção de desejo de forma que os cortes e conexões que nela ocorrem reproduzam a lógica edipiana, que elenca o patriarca como agente de interdição da cultura. Para Élisée Reclus (1985), a origem da família ocorre concomitantemente à origem do Estado, compreendida como microrrepresentação do Estado e delineando-se pelo modelo de *pater familias*, isto é, a família patriarcal que contém em seu âmago o soberano – o pai, o rei, o Estado, o governante – e seus súditos – todos os vassalos do

soberano, seja o pai ou o Estado. Como microrrepresentação do Estado, a família é defendida por setores conservadores como a base da sociedade, tendo como meta a reprodução humana e também a reprodução e manutenção da lógica de poder que rege a desigualdade entre os que detêm o poder e aqueles que não. Assim, dentro da família reproduz-se um Estado, ramificado em diversas instituições, como a ala psiquiátrica à qual Yeonghye foi enviada. Da família à ala psiquiátrica, encontramos a reprodução de estruturas sociais normativas e autoritárias, disciplinadoras e civilizatórias. Em Édipo, não há individualidade:

Não há Édipo individual, assim como não há fantasma individual. Édipo é um meio de integração ao grupo, tanto sob a forma adaptativa da sua própria reprodução, que o faz passar de uma geração a outra, quanto nas suas estases neuróticas inadaptadas que bloqueiam o desejo com impasses preparados. Assim, Édipo floresce nos grupos sujeitados, onde a ordem estabelecida é investida nas suas próprias formas repressivas. E não são as formas do grupo sujeitado que dependem de projeções e identificações edipianas; mas, ao contrário, são as aplicações edipianas que dependem das determinações do grupo sujeitado, como conjunto de partida, e do seu investimento libidinal [...]. (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 141-142)

Desse modo, a edipianização a qual somos submetidos pelo seio familiar em sua microrrepresentação do Estado diz respeito não a um processo individual, que ocorre entre o bebê, a mãe e seu pai, sem conexão com o mundo exterior, ou melhor, apenas conectado pela interdição da linguagem; a edipianização é a forma como somos inseridos na lógica edipiana por meio da qual o Estado se institui enquanto representação do Pai, executor da Lei. Sem Édipo, não há autoridade da *pater familias* (RECLUS, 1985), e, sem *pater familias*, não há representação da autoridade estatal. Dessa maneira, Édipo se propõe a sujeitar os indivíduos a uma autoridade, a uma alienação da cultura, configurando-se não como um processo meramente intrapsíquico, mas político, econômico e histórico. As figuras parentais (que, afinal, só representam a partir de ideais de paternidade e maternidade; não por acaso se diz *figura paterna* e *figura materna*) “só existem aos pedaços” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 134), em eterno combate com o contexto em que se instauram. Existem aos pedaços, pois não seriam capazes de *exprimir* o inconsciente. A representação nunca dá conta. Os pedaços repartem o sujeito e o separam do mundo; produzem limites entre sua superfície e superfícies alheias; produzem superfícies infundíveis e, ao mesmo tempo, ordenadas pelos códigos da lei. A metamorfose, nesse ínterim, se qualificaria como fuga à estrutura familiar, edipiana e civilizatória, e o devir se contrapõe exatamente à estrutura que causa o mal-estar: a família

edipianizante. Conjurando corpos não-humanos, sexualidades não-humanas, afetos não-humanos, o devir-animal rejeita a família human(izad)a, triangular e contratual.

Oliveira (2022) pensa em um processo de identificação com animais e vegetais e posterior implementação dos objetos com os quais nos identificamos em nosso próprio corpo. Concomitantemente à identificação, ocorre um apagamento de si, novamente alicerçado na melancolia analisada pela psicanálise freudiana. Por outro lado, há uma apropriação de si, ou a construção de um *self* sem fronteiras. O autor nos mostra uma interessante interpretação da obra de Tubenchlak: as transmutações do pensamento. Em determinada pintura, há, segundo descrição do autor, um ser com corpo de mulher - cabe-nos problematizar o tipo de corpo de mulher, seus marcadores, seus atravessamentos... - lendo em meio a seres animais. O corpo no centro da pintura, o corpo que poderíamos conceber como humano em contraste com os corpos animais, não se relaciona com a humanidade. O outro relacional é “sempre um outro animal ou vegetal, a tal ponto que o próprio corpo dessa mulher representada vai ganhando a cabeça de outros animais, talvez pensando como eles” (OLIVEIRA, 2022, p. 14).

Nesse ponto, interessa-me a menção de Freud (2010) ao *sentimento oceânico*, comumente vinculado a um espiritualismo, a união supostamente promovida pela fé, que atravessa alguns indivíduos; o sentimento de que somos todos parte de um todo, unidos em total harmonia, anulados em nosso individualismo e integrados na coletividade da transcendência. O ser unitário com o universo, ser-uno, parece negar a dissociação do *ego* para com o mundo, negando também os estímulos que o ameaçam; que o perturbam exatamente por percebê-lo como um corpo estranho. Se o indivíduo não se individuasse, não delimitasse fronteiras entre sua superfície e o que a toca, haveria sofrimento? Haveria ameaça exterior? Não, pois não haveria exterior. Somente haveria - ou não haveria nada. Seria o sentimento oceânico uma faceta da metamorfose, da fusão entre o pensamento humano e o pensamento animal, de modo que não houvesse cisão entre o eu e o mundo, o humano e o não-humano, o dentro e o fora?

Embora essa questão se insira em uma esfera subjetiva, vale trazer aspectos dessa separação entre o eu e o mundo, ou o eu e o outro, no que concerne ao individualismo das sociedades ocidentais modernas. Emma Goldman discorre sobre a distinção entre individualismo e individualidade. O primeiro diz respeito a uma alienação promovida pelas governanças sociais, pelas escolas, pelos discursos autoritários que defendem a existência do

Estado, de uma centralização de poder. O individualismo busca “vencer o indivíduo em sua singularidade”, escreve Goldman (2007, s.p.), sendo a singularidade algo mais próximo à ideia de individualidade. Reduzido à servilidade, à produção em massa, as instituições de governança, da família à ala psiquiátrica ao Estado, educam o indivíduo a necessitar de uma autoridade, a operar pela lógica da competição e da vitória do mais forte, a ser autossuficiente e ao mesmo tempo dependente de uma instância superior coercitiva. O individualismo uniformiza, mecanizando os indivíduos tal como o fez com o marido de Yeonghye, dócil diante de seu chefe, propriamente disciplinado, como o diria Foucault (1987). E aqueles que não se enquadram na disciplina, que a rejeitam de tal forma a ‘sujar’ o tecido social, são retirados do território de convívio, isolados em prol de sua ‘cura’. Muito por isso, Foucault se refere a uma jurisprudência biomédica, fundindo a Lei, que busca ‘limpar’ as ruas do que se considera delinquência, ao saber-poder médico, que busca adequar os indivíduos à normalidade, mitigando o que se entende por doença mental (FOUCAULT, 1987).

Normatizando o indivíduo, seu pensamento individual, no sentido da singularidade, é ceifado e gradualmente mortificado, dando lugar à ordem social, ao esvaziamento de si. Newman (2010) tece críticas à noção de sujeito humano universal, submetido a essa uniformidade das governanças e que reflete a normalidade pregada pela Lei e pela psiquiatria, por exemplo. A noção de universalidade da humanidade é “ela própria um mecanismo de dominação que objetiva a normalização do individual e a exclusão de formas de subjetividade que não se encaixam” (NEWMAN, 2010, s.p.). A universalidade e o individualismo promovem a exclusão daqueles cujos corpos, subjetividades, origens e pertencimentos refutam a norma. E este individualismo promove exatamente a separação do indivíduo de seu entorno, das coletividades às quais pertence e dos territórios pelos quais transita. Assim, as governanças “condicionam [o indivíduo] no respeito à lei e à ordem, ensinando-lhe obediência, submissão e fé absoluta na sabedoria e na justiça do governo” (GOLDMAN, 2007, s.p.). Não se permite metamorfosear, pois a fissura entre o eu e o outro deve ser larga o suficiente para impedir qualquer contato que não o que a família edipianizada, os manuais diagnósticos e os discursos autoritários possam oferecer. Nota-se como a família e o Estado reproduzem a mesma lógica autoritária de alienação e subjugação (RECLUS, 1985). Dessa maneira, tornamo-nos estrangeiros em nosso próprio país, escreve Goldman. O individualismo proposto pelo capitalismo, em seus alicerces coloniais, bloqueia o devir.

Podemos entender que fragmentos do sentimento oceânico de Freud se encontram na multiplicidade do devir, pela ideia de mutualismo da aliança entre humano e animal. “Num devir-animal”, escreve Deleuze (1997, p. 16), “estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade”. A multiplicidade sustenta seus agenciamentos de fluxos, seus desejos, seus acoplamentos e disjunções, e não se qualifica como “um centro, mas é a linha que envolve ou é a extrema dimensão em função da qual pode-se contar as outras, todas aquelas que constituem a matilha em tal momento [...]” (DELEUZE, 1997, p. 23). É, como o autor posteriormente traz, uma cadeia rizomática, sem começo nem fim, somente com agenciamentos; rizoma tal qual as flores pintadas sob o corpo de Yeonghye, tal qual os membros de Dafne metamorfoseados em galhos, raízes e casca. Por cadeia rizomática, compreende-se uma teia de multiplicidades, pois o rizoma não é uno; não se origina de um e transforma-se em dois, três, quatro, mas é feito de múltiplas dimensões, ou, como chamam Deleuze e Guattari (1995, p. 31), de “direções movediças”, repletas de agenciamentos, formas pelas quais o sujeito agencia seu desejo. Nesta cadeia, não há estrutura, mas somente linhas, e é a partir destas linhas que se pode pensar em processos de estratificação, de fuga e de força. Rizoma é plano de metamorfoses, é “um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32).

O rizoma, caracterizado visualmente como uma cadeia de galhos capilares, não possui centro, tampouco liminaridade; é, em toda sua extensão, conexão. Isabelle Stengers (2017, p. 5) associa o rizoma à anarquia, e interpreta as conexões rizomáticas como “acontecimentos, ligações - como a simbiose”, como algo que se funde e heterogeneiza. Enquanto a ciência moderna, universalista e civilizatória, se apresenta enquanto um tronco, enquanto centro de produção de saber, o rizoma não afirma uma centralização, mas sim uma multiplicidade - tal qual o devir - de conexões e produções (STENGERS, 2017). Por essa ótica, Kang e Tubenchlak nos apresentam, com suas obras, a uma busca pela multiplicidade, pelo oceânico, e a uma inerente fuga do sofrimento civilizatório, representado algumas vezes na recusa de Yeonghye em fazer jus à rotina conjugal e aos papéis sociais aos quais é evocada; trata-se da recusa em se submeter à coerção da civilização.

Tendo como base a caracterização psicanalítica da metamorfose como mecanismo de fuga, penso se, por outro lado, esta não seria uma auto-atribuição de autonomia. Com a metamorfose, constrói-se o corpo, diferente daquele já imbuído em sofrimento; o corpo

moderno, generificado, racializado, sexualizado, inserido em lógicas coloniais diversas, em burocracias e entraves institucionais ainda antes de sair do útero⁷. Seria a metamorfose uma busca por autonomia, por emancipação frente aos dispositivos políticos e sociais que insistem em normatizar nossos corpos e em despersonalizar nossas subjetividades?

Talvez seja. Talvez a simbiose nos leve a alguma forma de emancipação. Mas o mesmo pode ser dito sobre a destruição - destruição não provinda do devir, mas daquilo que a metamorfose rejeita: o individualismo da humanidade. O devir-animal, o devir-vegetal, os devires-*outros* partem de um lugar - a humanidade civilizatória - para outro - a multiplicidade. O que qualifica essa humanidade, como vimos em Freud, é a disciplinarização dos corpos, a civilização coercitiva, a banalização da violência, carregando uma série de aniquilamentos materiais e subjetivos. A humanidade, ao que parece, destrói a si mesma, e de forma bastante sistemática: pela construção de sub-humanidades.

Ailton Krenak (2020, p. 5) menciona a naturalização destas sub-humanidades: “ninguém mais presta atenção ao verdadeiro sentido do que é ser humano”, escreve, e vincula a produção de sub-humanidades à destruição da biodiversidade, isto é, de tudo o que não se enquadra no estatuto do Humano. Trabalha-se, aqui, com suas concepções de humanidade: a com “h” maiúsculo, representativa deste grupo seletivo de indivíduos considerados humanos plenos por seus marcadores de dominação, e a humanidade tal qual compreendida por Krenak em seu sentido verdadeiro, ou seja, a humanidade que não se dissocia da natureza, que não a exclui e que não opera por mecanismos de dominação e sujeição. Assim, ao referir-me à humanidade universalizada, colonizadora, pensarei na Humanidade com inicial maiúscula, para fins práticos.

Ao mesmo tempo em que a fauna e a flora são devastadas, a Humanidade cresce, apropriando-se de recursos naturais e fomentando os processos de desumanização. Segundo o autor, a Humanidade plena se volta apenas a um “grupo seletivo” de indivíduos, enquanto grupos colonizados são alocados em esferas distintas de (des)humanidade. Essa compreensão seletiva de Humanidade se instaura pela separação entre humanos e natureza. Crescemos com o pensamento de que a Terra é a natureza e nós, a Humanidade, e não nos misturamos; de que a natureza está entre nós, não conosco, e que podemos explorar seus recursos indefinidamente.

⁷ Sendo este útero tanto de uma mulher cis, quanto de um homem trans, quanto de uma pessoa não-binária que possua esse órgão e que tenha a capacidade de gestar, vale destacar.

A natureza é explorada tal qual os sub-humanos, que são submetidos a animalizações, inferiorizações, monstrificações.

Ao passo em que fomos alienados a fim de pensar que compomos a Humanidade plena, “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (KRENAK, 2019, p. 16). Conforme o autor, a ideia hegemônica de Humanidade foi a premissa da colonização europeia, através de perspectivas iluministas. A Humanidade esclarecida deveria ‘iluminar’ a obscurecida, disseminando a civilidade para povos considerados selvagens. A essa humanidade esclarecida o autor chama de clube da humanidade. Krenak (2019) questiona, então, se somos realmente humanos; se é mesmo possível realizar essa separação entre nós e a natureza; o que “nós” significamos?

Em *Reativando o animismo*, Stengers (2017) se volta à tendência classificatória da modernidade, cuja lente filosófica, oriunda do cartesianismo e do iluminismo (KRENAK, 2019), adora criar dissociações; diferenciações entre elementos antes não distanciados; nomes para designar elementos considerados individuais, grupos, cadeias, regimentos. Cada indivíduo é uno, separado de todo o resto, sem coletividade, sem conexão. A filosofia ocidental moderna não constrói pontes, mas fronteiras. A autora compreende que “os conceitos filosóficos [ocidentais modernos] serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros - uma divisão que ainda persiste” (STENGERS, 2017, p. 1).

Krenak (2020) compreende a concepção moderna de Humanidade como construída pela separação entre o indivíduo (humano pleno) e a natureza (não-humana), o cosmos, o outro (sub-humano ou não-humano); separação esta comum ao individualismo. O mal-estar da civilização, tão apontado pela psicanálise na sintomatologia neurótica, pode ser encontrado na contradição da humanidade, e nas tentativas, porquanto falhas, de sermos contemplados plenamente por ela ou de fugirmos à sua captura.

A linha de abolição de Gregor Samsa

A fuga e a captura nos introduzem a dois caminhos não necessariamente opostos, mas com dissoluções distintas. São esses caminhos que encontramos n’*A metamorfose* de Kafka: a

linha de fuga que se torna linha de abolição. O protagonista de Kafka, Gregor Samsa, inicia sua jornada literária em um sofrimento anterior ao de sua transformação. Seu sofrimento inicialmente se volta à sua profissão: “Que profissão cansativa eu escolhi. Entra dia, sai dia”, pensa (KAFKA, 1997, p. 6), remetendo-nos à uniformização dos corpos e à submissão à produtividade sobre a qual Goldman (2007) nos trouxe. Gregor adquire uma postura de sacrifício, trabalhando como caixeiro viajante, tendo de suportar interações humanas exaustivas; tudo para proporcionar, à família, uma qualidade de vida razoável, e para enviar a irmã para o conservatório, onde poderia praticar seu talento musical.

A repetição de suas tarefas, contudo, refletem no endurecimento de suas costas, então transformadas em casco exoesquelético. Já transformado em inseto gigante, Gregor se preocupa primeiramente com o incômodo que sua estatura, sua largura e seu peso podem causar: o estrondo ao sair desajeitadamente da cama, a preocupação que provocaria aos pais, a impossibilidade de executar suas atividades laborativas. Seu sofrimento se concentra em ser repreendido por “alguém da firma”, esperançoso de que a tranca de sua porta fosse forte o suficiente para impedir a entrada de familiares e da empregada. Arrebatado pela dor do impacto de sua nova conformação física com as beiradas da cama, os móveis e o chão, Gregor sentiu imediatamente raiva, seguido pelo desejo de que seu chefe também a sentisse. Gregor acordou amargurado com sua vida e com sede ressentida de vingança. Por fim, o jovem fora aniquilado pelo golpe desferido pela bengala de seu pai, fadado ao silêncio e à escuridão. O devir-inseto, exoesqueleto de Gregor, havia se defrontado com a fállica bengala da Lei. Sua metamorfose o confinara ao silêncio.

Do silêncio, veio a experimentação. Gregor passou a explorar a carapaça, as possibilidades de mobilidade, respiração, sentidos que seu corpo metamórfico o proporcionavam. Aos poucos, fora privado de quaisquer elementos que o remetessem à humanidade: móveis, adereços, transitoriedade - liberdade? Mas como, antes, seria Gregor livre? O que sua função de caixeiro viajante, seu papel de filho e provedor lhe proporcionavam de liberdade? Seria o devir-inseto de Gregor uma fuga ao aprisionamento da humanidade? E, se assim o for, estaria este devir efetivamente o libertando, ou confinando-o em mais um aprisionamento?

Cassiano e Furlan (2013) se voltam ao estudo das linhas pela esquizoanálise, caracterizadas como teias de relações de força e experiências de sentido. A esquizoanálise

identifica três linhas do processo de subjetivação: as linhas duras, as linhas maleáveis e as linhas de fuga. As primeiras dizem respeito às institucionalizações de relações de poder, às estruturas de dominação que perpassam raça, gênero, sexualidade, classe social. São as linhas de captura do capitalismo, da colonialidade, das instituições. As segundas, por outro lado, se qualificam como movimentos parciais de desinstitucionalização, através dos quais se possa tornar a existência possível, retirando-nos, conforme os autores, da rigidez. As linhas de fuga, por sua vez, são a ruptura total com a rigidez, movimento brusco e libertário.

Pelas linhas duras, se estabelecem os papéis sociais. Na obra de Kang, verifica-se o papel da esposa, o papel do trabalhador de escritório, da mãe e do pai, do médico. Na obra de Kafka, observa-se o papel do proletário, do filho, do provedor adoecido. São linhas que proferem “controle, normatização e enquadramento, e através de seus atravessamentos se busca manter a ordem e evitar o que é considerado inadequado a determinado contexto social instituído” (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 373). Linhas duras se encontram tanto nas esferas molares quanto nas moleculares⁸, inferindo nas vigências políticas e nas relações familiares. Yeonghye e Dafne, em sua transformação vegetal, e Gregor, em sua transformação invertebrada, desviam de suas respectivas funções familiares, interrompendo os fluxos de desejo preconizados pelo capital, pelo Estado e por suas instituições. De modo geral, linhas duras buscam controlar e fixar o sujeito em funções sociais rígidas e estritas.

Em contrapartida, as linhas maleáveis proporcionam uma fluidez entre os estratos, isto é, as formas sociais, assemelhando-se ao funcionamento do rizoma. Em sistemas de linhas duras, sempre há centralidade de poder, dualidade, fixidez; em linhas maleáveis, foge-se à centralização e busca-se a multiplicidade - sem romper totalmente com a rigidez. Compreende-se que todo rizoma possui estratificações, tal como pontos mais flexíveis, e a dureza e a maleabilidade se encontram em constante trânsito. As linhas maleáveis são de aspecto molecular, operando sem que a dureza dos estratos sociais as percebam e normatizem. Ocorrem, por exemplo, em relações familiares que dispensam papéis de gênero normativos. Não é isso o que se percebe na família de Gregor, mas sim normatizações.

⁸Por esferas molares e moleculares, compreende-se a distinção entre multiplicidades conscientes e inconscientes, ou totalizáveis e divisíveis. Enquanto o plano molar se constitui por instituições concretas, como o Estado, o plano molecular diz respeito a instituições abstratas, como a figura da Lei, o patriarca. A molaridade relaciona-se com o macro, com a produção social, enquanto a molaridade relaciona-se com o micro, a produção desejante. As instituições concretas presentificam e atualizam as instituições abstratas, reproduzindo dinâmicas moleculares na molaridade do cotidiano.

Linhas de fuga, pelo contrário, são rupturas totais, bruscas e imprevisíveis, “desfazem o eu com suas relações estabelecidas, entregando-o à pura experimentação do devir, ao menos momentaneamente” (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 374). Por sua furtividade, as linhas de fuga entregam o indivíduo à experiência tal como ela é, desprovendo-o de identidade fixa, como buscam fazer as linhas duras. Assim, da mesma forma como as linhas de fuga rompem com o controle das linhas duras, retirando o indivíduo de estruturas estratificadas e institucionalizadas, elas podem ser insuportáveis. Por mais violentas que sejam as linhas duras, em sua rigidez e estratificação, elas conferem ao sujeito um senso fixo de identidade, moldando sua subjetividade conforme códigos já estruturados. A ruptura imprevisível com estes códigos pode deixar o indivíduo à deriva, perdido em uma rede de fluxos desconhecidos. A ruptura de Gregor o arruína.

Pela descrição de sua mãe, Gregor não possuía vida social. Suas distrações se voltavam a revisar horários de trabalho, mostrando-se totalmente engolido pelos fluxos de desejo capitalísticos. Ainda em meio à sua exo-metamorfose, Gregor se preocupava em demonstrar devoção ao emprego, pedindo por misericórdia aos julgamentos do chefe, destemido em sair de seu quarto e se mostrar bem-disposto para mais um dia na firma. Contudo, as respostas que recebeu foram de pavor. Pela transformação de sua garganta - ou da estrutura que então substituíra o local das pregas vocais -, suas súplicas foram incompreendidas por ouvidos *humanos*, entoadas como sons animais. Gregor não mais possuía inteligibilidade para os códigos de desejo da família, do trabalho, da vida social. Gregor Samsa não mais possuía rosto, sendo incodificável. Rompe com os fluxos de desejo despóticos, com os códigos imperialistas, com as significações, e perde seu rosto. É pela rostificação, como escrevem Deleuze e Guattari (1996), que ocorre a significação. Impondo-se-lhe um rosto, institui-se uma subjetivação: quem é você, afinal? O panorama de significação e subjetivação opera por meio de agenciamentos de poder, de autoritarismos. Formações despóticas impõem suas significações sobre singularidades, abolindo a multiplicidade do corpo. “Os corpos serão disciplinados, a corporeidade será desfeita, promover-se-á a caça aos devires-animais [...]. Produzir-se-á uma única substância de expressão” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, s.p.), ceifando experiências diversas à esposa-Dafne e ao marido prometido, ao funcionário-Gregor e ao chefe da firma, à dona-de-casa-Yeonghye e ao esposo-trabalhador. Desprovido de um rosto, Gregor foge à significação, dessubjetivado.

Desfaz-se o rosto pelo devir-animal, pelo devir-árvore, pelo devir-multiplicidade, esquiv(z)ando-se à captura. Mas também se corre um risco: a loucura. “Se o rosto é uma política, desfazer o rosto também o é, engajando devires reais, todo um devir-clandestino. Desfazer o rosto é o mesmo que atravessar o muro do significante, sair do buraco negro da subjetividade” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, s.p.). Privado de rosto, Gregor funde seu devir-inseto com devir-clandestino, e sua carapaça apodrece junto à maçã que lhe foi tacada como bomba. Logo, Gregor passa a se assustar com indicações de humanidade, do ruído dos dentes ao mastigar alimento até hábitos de higiene, tal como Yeonghye se apavora com a mastigação da carne, com o assassinato de seres não-humanos. Deslocados da humanidade, desviando de suas codificações, estariam eles livres?

O risco da loucura é apontado por Deleuze e Guattari (1996, s.p.): “Não é tranquilizador, porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte”. Como ruptura com as linhas duras, as estratificações sociais e institucionais, a fuga pode tanto levar à liberdade quanto à destruição. A liberdade, podemos dizer, é uma destruição - daquilo que se busca controlar, submeter, dominar; contudo, também pode se estender à destruição de si. A esta fuga à estratificação, os autores trazem o conceito de corpo sem órgãos: a fuga frequentemente violenta, precedida pelo choque com o absurdo, que pode ser tomada de alegria e também de ruína. Fazer seu próprio corpo sem órgãos “é uma questão de vida ou de morte” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, s.p.).

Aos órgãos, compreendem-se os objetos parciais, as engrenagens que integram a máquina que é o corpo social. Sociedade como grande corpo, objetos parciais como órgãos atravessados por fluxos desejanter, ritmados ao ritmo dos batimentos do corpo. A ideia de corpo sem órgãos diz respeito não a um corpo oco, vazio, mas a um corpo que fuja aos fluxos codificados pelo corpo social, capturado pelo capitalismo. O corpo sem órgãos é “o improdutivo, o estéril, o inengengrado, o inconsumível” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 20), fora da produtividade capitalista, em oposição à organização dos órgãos em seu corpo, aprisionados. O corpo sem órgãos opõe-se à captura do desejo, movendo-se para a multiplicidade, para a liberdade dos devires e para a experimentação de diferentes intensidades afetivas. Assim, desorganiza seus órgãos, descodificando-os e inarticulando-os frente ao capitalismo, à colonialidade, à edipianização. No entanto, ao mesmo tempo em que se apresenta como linha de fuga, o corpo sem órgãos também pode promover a abolição daquele que o alcança, pois, de sua fuga, ocorre a ruptura com as estruturas instituídas pelo Estado, pela

família e pelo pressuposto da autoridade; ruptura que pode quebrar não apenas com o corpo social em sua maquinaria, mas com a inteligibilidade da realidade. Daí os autores trazem o corpo sem órgãos como esquizofrênico, em paranoia pela desorganização dos fluxos, imerso em loucura (DELEUZE; GUATTARI, 1996; 2010). Como linha de fuga, deve-se atentar para a transformação da busca pelo corpo sem órgãos em linha de abolição.

Samsa, Dafne e Yeonghye, nesta fuga à captura de seus desejos, se defrontam com este risco, configurando uma busca pela desorganização da ordem previamente instituída. Os autores propõem simbioses corporais: respirar com a barriga, andar com a cabeça, transmutar o corpo, tal como nossos protagonistas literários. Interessa-me a relação entre a intensidade = 0 do corpo sem órgãos e o congelamento postural de Yeonghye, Dafne e Gregor. Ambos os três, em dado momento, se imobilizam; param espacialmente, conjurando o devir-árvore e devir-inseto, em seus músculos e órgãos. A intensidade = 0 não se refere a um esvaziamento de desejo, mas sim a um esvaziamento dos códigos e dos fluxos desejanter da modernidade. À organização dos órgãos, o corpo sem órgãos busca a desarticulação, rejeitando a estagnação das linhas duras, visando o nomadismo. Ao contrário do que seu nome possa indicar, o corpo sem órgãos não é oco, vazio; não consiste na falta de órgãos, mas sim na indefinição dos mesmos. Dentro de si, em sua superfície, não há órgãos definidos, fixos em determinadas funções, presos a um organismo total. Há, pelo contrário, espaço para a multiplicidade. A perna que servia para sustentar o corpo agora opera como extensão vegetal, ora como troncos bipartidos em direção ao céu, para Yeonghye, ora como raízes fincadas, para Dafne, ora como sustentação de carapaça impenetrável, para Gregor.

O que nossos protagonistas nos mostram é um duplo movimento: a revolta perante as capturas da humanidade, as transmutações dos devires; e a loucura da desarticulação, que pode ocasionar, em última e desesperada instância, a ruína. “O pior”, escrevem Deleuze e Guattari (1996, s.p.), “não é permanecer estratificado - organizado, significado, sujeito - mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca”. Seria a metamorfose, então, uma possibilidade de emancipação?

Conclusão

Chegando até aqui, fazemos um resumo das questões trazidas nas duas seções do desenvolvimento: em um primeiro momento, refletiu-se se a metamorfose, caracterizada pelo

conceito de devir desenvolvido pela esquizoanálise, poderia ser uma fuga criativa às amarras do sistema colonialista, capitalista e segregativo da modernidade. Analisou-se, para isso, a obra *A vegetariana*, de Han Kang (2018), tendo como base o processo de devir-árvore que vive sua protagonista, Yeonghye. Diante desse processo, a protagonista passa por uma série de violências familiares e institucionais. Distanciando-se de seus papéis sociais, que lhe conferem certo reconhecimento, porquanto limitado, enquanto pertencente à categoria de humanidade, Yeonghye provoca uma ruptura em sua família, em seu círculo de convivência, pois nega aquilo que se espera de qualquer ser: desejar a humanidade, a civilidade, aquilo que supostamente nos inteligibiliza.

A segunda seção, por sua vez, foca no protagonista de Kafka, Gregor Samsa, em sua obra *A metamorfose* (1997). Nela, Samsa passa também por uma metamorfose, mas não da mesma forma que Yeonghye. Enquanto esta deseja o devir, buscando conscientemente a aproximação vegetal, Samsa acorda subitamente como um inseto gigante, segregando-se em seu próprio quarto, sofrendo com sua transformação. A liberdade buscada por Yeonghye é, para Samsa, um aprisionamento; porém não tão diferente de sua vida profissional, familiar e social. Samsa é definido como um jovem responsável por sua família, que odeia seu trabalho, sua rotina, seus papéis, apesar de se dedicar a eles. Ambos negam, tal como Dafne, a humanidade, e ambos promovem uma ruptura com nossas concepções da realidade: seja buscando por liberdade, seja caindo em abolição e destruição. A abolição que se observa em Kafka pode ser identificada como a queda da qual disserta Krenak (2019) em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo*.

Em dado momento, Krenak (2019) nos questiona sobre a ruptura que podemos sofrer ao termos a humanidade homogênea desestabilizada; ao tomarmos consciência de nossa “humanidade zumbi”, nas palavras do autor. Essa ruptura poderia ocasionar uma queda no abismo, ao que Krenak (2019) questiona: por que não podemos cair, e será que já não caímos? A fixação nesta categoria una de humanidade, tal como a uma ideia distorcida da Terra e da natureza, é a assinatura do Antropoceno (KRENAK, 2019). Assim, quando Samsa e Yeonghye, e também Dafne, transmutam a humanidade, transformando-se em algo para além de humano, há uma ruptura com o Antropoceno, com a barreira entre o nós e a natureza, o eu e a Terra.

A humanidade, tão preciosa e isolada do cosmos, se percebe fragmentada em seres metade humanos e metade árvores, insetos, raízes. As reações a isso são escalonares: percebe-

se, na obra de Kang, a frustração raivosa do marido de Yeonghye e os esforços psiquiátricos em conter a protagonista; seu enfurecimento quando a esposa não executa seu papel no seio familiar, ou quando rejeita qualquer alimento que não seja de origem vegetal. Percebe-se como a recusa de Yeonghye em comer carne animal gera alarde em sua família, a ponto de seu pai forçá-la violentamente a ingerir carne. Em seguida, Yeonghye, arrebatada pela violência, atenta contra a própria vida. O que isso nos diz sobre a humanidade?

E em Kafka, quando se observa a repulsa da família de Samsa ao se defrontar com sua carapaça, nota-se também um desgosto, um ressentimento por Samsa não mais poder realizar seus papéis pré-determinados pelo capitalismo, pela classe social em que sua família se encontra. Tão grande é este desgosto que o pobre Samsa, em seu devir-inseto, teme sair do caveiro, outrora seu quarto, para simplesmente ouvir a irmã tocar violino. Antes o que era quarto, transformara-se em caveiro, pelo choque do devir-inseto com a humanidade de sua família. A emancipação da metamorfose não foge às capturas da humanidade, como verifica-se nas referidas obras, em que ambos os protagonistas se tornam vítimas das famílias, dos hospitais, da sociedade.

Sozinha, a metamorfose arruína, com Samsa caindo em paranoia com medo de seu chefe o ver rolando por sobre sua própria casca; com Yeonghye, que, já hospitalizada, abre seu próprio pulso e lambe o sangue que dele escapa; e com Dafne, liberta de uma vida confinante em um casamento indesejado, porém impedida de viver qualquer outra vida. Ambos os três parecem se encerrar em seu próprio desejo. Tal como o corpo sem órgãos em sua paranoia, vislumbrando a sociedade como aparelho de perseguição e captura, Samsa, Dafne e Yeonghye se refugiam na transmutação e no delírio de seus devires, dissecando-se em vazão suicida. “O corpo sem órgãos é o modelo da morte”, escrevem Deleuze e Guattari (2010, p. 436); pode ser tanto a morte do que nos captura e aliena, levando-nos a movimentos de libertação, quanto a morte do próprio sujeito diante de um mundo massacrante, levando-nos ao aniquilamento. Frente a este massacre, a metamorfose se apresenta como uma fuga desesperada, incapaz de modificar, por si mesma, a realidade com a qual nos defrontamos, e modificando, por sua vez, o sujeito que não suporta o mundo em que se encontra. Os devires-árvore-animal-natureza nos mostram do que a Humanidade se nutre, por meio de suas reações diante daquilo que ela mais rejeita: a recusa de nós, mais ou menos humanos, a ela mesma.

A isso, como ruptura com a Humanidade colonial, a metamorfose, em seus devires, torna-se tanto linha de fuga quanto abolição paranoica, pela qual a rejeição à Humanidade converte-se em rejeição a si. Como emancipação, deve-se alicerçar a metamorfose a possibilidades existenciais coletivas, que não ensimesmem o sujeito, tal qual a carapaça de Samsa, levando-o ao medo solitário que moveu sua transformação. Sendo o devir um vir-a-ser, o que há por vir com o devir? O que se vem pela ruptura com a Humanidade senão a construção de uma humanidade outra, indissociada de seu entorno, da natureza, tal como propõe Krenak? O que há após a metamorfose senão sua ampliação, em comunalidade com o que nos cerca? Viver é existir em simbiose, e toda simbiose é coletiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. *Psicologia & Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 373-378, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. vol. 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. São Paulo: Ed. 54, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros ensaios (1910-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios*. São Paulo: Hedra, 2007.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KANG, Han. *A vegetariana*. São Paulo: Todavia, 2018.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KROPOTKIN, Piotr. *Ajuda mútua: um fator de evolução*. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

NEWMAN, Saul. *The Politics of Post-Anarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

OLIVEIRA, Cláudio. *Natali Tubenchlak: ecofeminismo e pornopolítica*. Tradução de Teresa Arijón. Rio de Janeiro: Circuito, 2022.

RECLUS, Élisée. *A origem da família, do Estado e da propriedade*. In: ANDRADE, Manuel Correia de (Org.). *Élisée Reclus: Geografia*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1985.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. *Chão da Feira: Caderno de Leituras*, Belo Horizonte, n. 62, 2017.