

## ***Malemolência ou do abraileiramento do pensamento de Deleuze e Guattari***

por CHRISTIAN FERNANDO RIBEIRO GUIMARÃES VINCI\*

### **Abstract**

In his famous Cross Biography, François Dosse asserted that Brazil would have been the only country in which the schizoanalysis of Gilles Deleuze and Félix Guattari had in fact avenged, since our miscegenated society, fundamentally hybrid and mestizo argues the author, had a lability in the ways in which we construct our subjectivity, a certain natural propensity for becoming and heterogeneity. With this work, we will try to problematize the identity reading provided by Dosse and seek to explain our relationship with the thought of the authors of *The Anti-Oedipus* through the concept of malemolence. The aim of this paper will therefore be to present a broad panorama of the diffusion of Deleuze and Deleuze-Guattari's thought in Brazil, in the academic and artistic fields, paying attention to the ways in which we relate - with malemolence or not - with this thought throughout the years. decades, allowing us to generate unusual answers to our own problems. Was there, as Dosse suggests, a proper way for Brazilians to relate to Deleuze and Guattari's Philosophy of Difference? If so, how do we dance to the dizzying rhythm of the Deleuzian and Deluzo-Guattarian becomings?

Keywords: Gilles Deleuze; Felix Guattari; Philosophy of Difference; Diffusion modes; Brazil.

### **Introdução**

Em 11 de março de 1980, em uma aula dedicada ao tema da axiomática capitalista e suas relações com os aparatos de estado, Gilles Deleuze (2017) teceu um breve comentário sobre o momento político conturbado pelo qual passava o Brasil. Vivíamos os derradeiros instantes do regime ditatorial, implementado em 1964, a *Lei da Anistia* havia sido promulgada e nosso país começava a ensaiar sua abertura política. Os ventos da democracia sopravam ao longe, enchendo os brasileiros de esperança por dias melhores. Essa transição democrática, porém, seguiu um caminho hipocritamente denominado de lento, gradual e seguro – conforme defendeu Geisel, ditador à época. Surpreendeu Deleuze, porém, o fato desse caminho apontar para um horizonte socialdemocrata. Uma terceira opção, naquele momento ao menos, parecia impossível

\* Doutorando pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP). Bolsista FAPESP. Email:christian.guimaraes.vinci@gmail.com.

para os mandantes da época. Muito provavelmente, sugere o filósofo francês, a socialdemocracia permitiria gerir a sociedade de modo a conservar certas estruturas e privilégios das classes que apoiaram o regime ditatorial.

Para o autor de *Diferença e Repetição*, levando em consideração a axiomática capitalista em curso, totalitarismo e socialdemocracia, ao menos para o capital, equivaliam-se. Os exilados prestes a retornar, aqueles que outrora foram excluídos da vida política de nosso país, passariam a vivenciar uma outra forma de exclusão: a exclusão do mercado. O Brasil, por conseguinte, poderia vivenciar um processo de democratização, mas o capital jamais permitiria a completa integração de toda a população brasileira e tampouco a manifestação de movimentações espontâneas das camadas mais baixas. Alguns, como sempre ao longo do capitalismo, deveriam ser excluídos. Em sua aula, Deleuze assim sentenciou:

Gostaria de resgatar um caso típico, um dos casos mais importantes daquilo que tem se passado no mundo, o caso do Brasil. É verdade que o Brasil está vivendo uma situação... como dizê-lo... uma alternativa, um “ou isso, ou isso”. Não afirmo que essa alternativa tenha caído do céu, está fundamentada por uma espécie de desenvolvimento econômico do Brasil. (...) Há, ali, a seguinte possibilidade: em virtude de um desenvolvimento bastante prodigioso (que possui suas razões de ser, devendo ser melhor analisadas), o Brasil se encontra diante da possibilidade de fomentar pela primeira vez um mercado interno, uma vez que, e ainda que se trate de um regime totalitário, houve um apelo, e a aceitação por parte dos exilados, de voltarem ao Brasil. Uma massa de exilados brasileiros irá retornar, portanto. Hoje em dia eles estão em uma corda bamba. Vejam que curioso: o poder se apresenta de maneira totalitária, porém há elementos que apontam para a possibilidade de instauração de um regime socialdemocrata. Há um inimigo comum que permanece. Ou seja, de todas as maneiras haverá um acerto de contas; seja socialdemocrata ou totalitário, sempre haverá tendências ou pessoas que serão forçosamente liquidadas da história. Porém, não há certeza plena que não se retorne a um totalitarismo. (...) Parece-me que é muito curiosa, muito fascinante a situação atual do Brasil. (Deleuze 2017: 319-320, tradução nossa)

É curioso como o Brasil, esse país de proporções continentais e capaz de comportar demasiadas diferenças, vez ou outra surgia nos escritos de Deleuze, elaborados ou não em parceria com Félix Guattari. Em *Cinema 2: A imagem-tempo*, por exemplo, deparamos com um longo comentário ao cinema de Glauber Rocha – «o maior cinema de agitação que se fez um dia» (Deleuze 2007: 261) –; em outro momento, um curto comentário sobre as tribos investigadas por Pierre Clastres surge em *Mil Platôs*. Deleuze parecia se interessar pelo Brasil e vice-versa.

François Dosse, no livro dedicado a biografar Deleuze e Guattari, se impressiona com o modo como os brasileiros se apropriaram do pensamento deleuziano, guattariano e deleuzo-guattariano, chegando a considerar nosso país como a terra da esperança da

esquizoanálise (Dosse 2010). O autor de *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada* argumentou que: «de fato, o Brasil parece ser o único país em que o enxerto da esquizoanálise vingou de verdade. Ela foi inclusive assimilada por certos meios acadêmicos e figura nos cursos de doutorado em psicologia clínica» (Dosse 2010: 396). Prosseguindo com sua argumentação, Dosse apontou uma causa para tamanho sucesso, qual seja: «a sociedade miscigenada, fundamentalmente híbrida e mestiça como é a sociedade brasileira, talvez se preste mais do que as outras a essa labilidade da construção subjetiva, aos seus devires múltiplos e a uma subjetividade fundamentalmente heterogenética» (Dosse 2010: 396)<sup>1</sup>. O povo brasileiro seria, de fato, mais afeito ao pensamento deleuziano, guattariano e/ou deleuzo-guattariano? Como explicar essa nossa labilidade? Reafirmar o caráter mestiço de nosso povo seria, por si só, suficiente?

A mestiçagem, caso acatemos a leitura de Dosse, poderia nos conduzir a zonas obscuras e, muito provavelmente, pouco capazes de explicar nosso apreço pela filosofia de Deleuze e Guattari. Afirmar o brasileiro como um mestiço, por isso mais afeito aos devires múltiplos e à uma subjetividade fundamentalmente heterogenética, significaria endossar uma certa natureza, ainda que construída historicamente, dos brasileiros ou, no mínimo, uma pré-disposição destes para a filosofia deleuziana, guattariana e/ou deleuzo-guattariana. O conceito de mestiços, além disso, poderia realçar um certo olhar colonizador por parte de Dosse – o que acreditamos não ser sua intenção –, um olhar carregado de julgamentos e que, mais do que explicar nossa complexa relação com os pensadores franceses, acaba atando-nos a uma certa matriz identitária.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari, discutindo sobre o conceito de raça e tocando na questão da mestiçagem, argumentaram:

só existe raça inferior, minoritária, não existe raça dominante, uma raça não se define por sua pureza, mas, ao contrário, pela impureza que um sistema de dominação lhe confere. Bastardo e mestiço são os verdadeiros nomes da raça. Rimbaud disse tudo sobre esse ponto: só pode autorizar-se da raça aquele que diz: “Sempre fui de raça inferior, (...) sou de raça inferior por toda a eternidade, (...) eis-me na praia armoricana, (...) sou um animal, um negro, (...) sou de raça longínqua, meus pais eram escandinavos”. E assim como a raça não é algo a ser reencontrado, o Oriente não é algo a ser imitado: ele só existe graças à construção de um espaço liso, assim como a raça só existe graças à constituição de uma tribo que a povoa e a percorre. Todo o pensamento é um devir, um duplo devir, em vez de ser o atributo de um Sujeito e a representação de um Todo. (Deleuze & Guattari 2007: 50)

<sup>1</sup> Não obstante essa afirmação, adiante Dosse parece sugerir outra coisa ao afirmar que Guattari jamais se interessou pelo “exotismo brasileiro”, mas sim pelas novas experiências de subjetivação que poderiam surgir em nosso país. Nosso intento, com esse trabalho, não será discutir o posicionamento ambíguo de Dosse, mas utilizar sua leitura como disparador para discutirmos a questão da malemolência.

Raça, por conseguinte, não preexiste a um povo ou a uma tribo, sendo antes uma questão de devir. A mestiçagem não pode ser um atributo ou uma espécie de qualidade inata, uma vez que diz respeito sempre a um povo que falta (Deleuze 1997). Rimbaud, nesse diapasão, pode ser considerado mais mestiço do que qualquer brasileiro. Nesse sentido, Dosse apressou-se em explicar nosso apreço ao pensamento de Deleuze e Guattari como uma característica típica de um povo mestiço como o brasileiro; não obstante isso, o comentador compreendeu que o interesse dos pensadores franceses por nosso país não era por conta de qualquer exotismo, mas sim pelas possibilidades de resistência latentes em nosso território. Longe de querermos condenar Dosse, procuraremos pensar o quanto a relação do Brasil com o pensamento deleuziano, guattariano e/ou deleuzo-guattariano sempre foi muito singular, mas não por conta de nosso caráter mestiço e sim devido ao modo como, coagidos de muitas formas, os brasileiros sempre buscaram produzir zonas de liberdade expressiva.

Nosso objetivo, com esse trabalho, será buscar sondar essa relação do povo brasileiro com esses pensadores franceses, o modo como nos valem do pensamento deleuziano, guattariano e/ou deleuzo-guattariano para construir zonas de liberdade de pensamento, zonas na qual os corpos pudessem se expressar sem pressupostos. Para tanto, realizaremos dois movimentos, quais sejam: em um primeiro momento, procuraremos apresentar alguns momentos da difusão do pensamento de Deleuze, Guattari e Deleuze-Guattari em nosso país; posteriormente, apresentaremos duas cenas ilustrativas das apropriações singulares realizadas em nosso país ao longo dos últimos trinta anos. Apresentados esses dados, passaremos a discutir a especificidade das apropriações brasileiras por meio do conceito de malemolência. Propomos substituir o conceito de mestiçagem, presente na leitura de Dosse, por esse outro, tipicamente brasileiro. Acreditamos, desse modo, que poderemos assim ler as nossas apropriações por meio de outras lentes, que não aquelas viciadas do colonizador, e compreender um pouco melhor as razões de ser dessa nossa facilidade em assimilar a *Filosofia da Diferença* de acento deleuziano, guattariano e/ou deleuzo-guattariano.

### **Deleuze, Guattari e o Brasil**

Deleuze jamais visitou o Brasil, diferentemente de seu parceiro intelectual. Félix Guattari visitou-nos sete vezes e sua influência nos movimentos políticos que tomaram corpo nas décadas de 1970 e 1980 não pode ser desconsiderada. Sua importância pode ser medida levando em consideração a rapidez com que sua obra acabou sendo traduzida e o fato de que muitos textos seus circulavam pelos jornais brasileiros – entre 1982 e 1991, por exemplo, o jornal *Folha de S. Paulo* traduziria 9 textos de Guattari (Vinci & Ribeiro 2015), além de entrevistas com o psicanalista.

Em 1981, a obra *A Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo* de Guattari, livro

que abarca toda *La Révolution Moléculaire* mais os textos de *Psychanalyse et Transversalité* e ainda alguns inéditos, é lançada e dentro de pouco tempo encontrou-se esgotada. Um ano depois, por ocasião de mais uma visita do psicanalista ao Brasil, é publicado *Félix Guattari entrevista Lula*, uma entrevista realizada por ele com o principal líder sindical do período e futuro presidente do país: Luiz Inácio Lula da Silva.

Guattari não negava o seu entusiasmo para com os movimentos que tomavam corpo no Brasil, enxergando em muitos deles traços de uma revolução molecular que passava por mudanças na subjetividade mais do que nas estruturas. Em livro escrito conjuntamente com Suely Rolnik, também publicado na década de 1980, ao ser questionado sobre sua admiração por aquilo que via no Brasil, o psicanalista comentou:

Sim, eu acredito que exista um povo múltiplo, um povo de mutantes, um povo de potencialidade que aparece e desaparece, encarna-se em fatos sociais, em fatos literários, em fatos musicais. É comum me acusarem de ser exageradamente, bestamente, estupidamente otimista, de não ver a miséria dos povos. Posso vê-la, mas... não sei, talvez eu seja delirante, mas penso que estamos num período de produtividade, de proliferação, de criação, de revoluções absolutamente fabulosas do ponto de vista dessa emergência de um povo. É isto a revolução molecular: não é uma palavra de ordem, um programa, é algo que eu sinto, que eu vivo, em encontros, em instituições, nos afetos, e também através de algumas reflexões. (Guattari & Rolnik 2010: 9)

Muitos intelectuais, contudo, enxergavam com desconfiança a interferência de Guattari nos movimentos políticos da época, sobretudo por conta desse conturbado momento de nossa abertura político. Na revista *Nova Escrita/Ensaio*, publicação de matriz gramsciana ligada ao PT, José Chasin, editor do periódico, afirmou ser aquela publicação uma “trincheira da razão dialética”, onde se privilegiaria leituras de Luckacs e Gramsci em detrimento dos novíssimos e alegres filósofos franceses – Michel Foucault e Félix Guattari (Vinci & Ribeiro 2015).

Não obstante certo atrito com alguns militantes de esquerda, o psicanalista francês contribuiu com muitas das lutas que tomaram corpo no período. Ao longo da década de 1980 e início dos anos 90, por exemplo, Guattari reuniu-se diversas vezes com grupos engajados na criação de rádios piratas e outros militantes em prol de uma mídia livre. Enxergava, nesses movimentos, uma forma de resistência aos meios de comunicação de massa e uma forma de se criar um outro modo de partilha sensível. Em 1986, realizou uma conferência na PUC-SP sobre o tema, e em 1991 retornaria ao país para se reunir novamente com os entusiastas dessa modalidade de mídia (Vinci & Ribeiro 2015). Textos de sua lavra sobre uma era pós-midiática passaram a circular aqui e acolá, sendo lidos e comentados em espaços diversos. Sua influência nesse campo, o embrião do que hoje chamamos de mídias livres, não pode ser desconsiderada.

Deleuze, por sua vez, ficou à sombra de Guattari nesse momento, ao menos levando

em consideração a circulação midiática de sua figura e sua tímida inserção no mercado editorial brasileiro. O primeiro livro de Deleuze traduzido para o português, em um excelente trabalho realizado por Luiz Roberto Salinas Fortes, foi *Lógica do Sentido*, publicado em 1974. Esgotados os primeiros exemplares dessa edição inaugural, um ano depois veríamos a reimpressão de uma nova leva de exemplares. Embora de tiragem baixa, o livro foi de um sucesso editorial sem precedentes. Um curioso adendo, nesse momento não se privilegiou a tese principal de Deleuze, *Diferença e Repetição*, que receberia uma tradução para o português somente em finais da década de 1980. Talvez por *Lógica do Sentido* discutir com certa tradição filosófica, o estoicismo, acreditou-se que essa obra teria uma maior aceitação por parte do público brasileiro, não o sabemos.

Em 1976, por sua vez, três obras seriam lançadas simultaneamente, quais sejam: *Nietzsche e a filosofia*, pela extinta editora Rio; *Para Ler Kant* – nome dado à obra *A Filosofia Crítica de Kant* –, pela editora Francisco Alvez; e, por fim, a aguardada tradução de *O Anti-Édipo*, pela Imago, e de responsabilidade de Georges Lamazière<sup>2</sup>. À essa avalanche editorial, responsável por lançar no mercado importantes textos de Deleuze, seguiu-se a publicação, em 1977, de *Kafka: por uma literatura menor*, publicado dois anos antes na França.

Podemos observar, nesse momento, tanto uma predileção do nosso mercado editorial pelas obras nas quais Deleuze realiza um refinado trabalho de comentador, haja vista a escolha pela tradução de seus textos dedicados aos estoicos, Nietzsche e Kant; quanto um interesse pelas obras escritas em parceria com Guattari. Para muitos, Deleuze era reconhecido mais como um historiador da filosofia do que como propriamente um filósofo. Ainda não eram conhecidos – ou não haviam sido publicados – os textos deleuzianos nos quais se discutia o papel repressor que a história da filosofia poderia exercer sobre o pensamento, por exemplo, e tampouco foram divulgadas as teses estampadas em sua principal obra à época, *Diferença e Repetição*.

Quanto ao interesse pelas obras derivadas de sua parceria com Guattari em detrimento de suas monografias, temos de levar em consideração o impacto do pensamento expresso em *Capitalismo & Esquizofrenia* para o movimento psicanalítico brasileiro e Michel Foucault, nesse sentido, teve um papel fulcral nesse processo. Conforme aponta Heliana Rodrigues (2011), as conferências proferidas por Foucault em nosso país possibilitaram a criação das condições para que os pesquisadores ligados às ciências humanas e “psi” pudessem elaborar uma reviravolta em seus trabalhos, abrindo caminho para a assimilação de um pensamento como aquele erigido por Deleuze e Guattari. Embora *História da Loucura*, primeiro livro de Foucault traduzido para o português, só tenha sido lançado em 1978, o filósofo visitava-nos desde 1965 e

<sup>2</sup> Os livros *Nietzsche e a Filosofia* e *A Filosofia Crítica de Kant* foram reeditados no Brasil recentemente, em 2018 apenas. *O Anti-Édipo*, por sua vez, receberia uma nova tradução pela Editora 34, dentro da coleção Trans, em 2010, de autoria de Luiz B. Orlandi. Nesta (Deleuze & Guattari 2010) é possível cotejar, por meio das notas disponibilizadas ao longo do volume por Orlandi, as diferenças entre as duas versões brasileiras.

divulgava muitas de suas teses em conferências e mesas-redondas organizadas por universidades diversas.

O cenário mudaria em meados da década de 1980, quando surge repentinamente um interesse pelo trabalho monográfico de Deleuze. Foram publicados, então, alguns de seus principais livros: *Apresentação de Sacher-Masoch*, em 1983; *Cinema I: A imagem-movimento*, em 1984; *Proust e os signos*, em 1987; *Foucault*, em 1988; e, por fim, *Diferença e Repetição*, também em 1988. Importantes filósofos brasileiros começam não só a estudar com afinco o pensamento deleuziano, como tornam-se importantes divulgadores desse pensamento nas academias de todo o país. Ressaltamos aqui os nomes de Bento Prado Jr., Luiz Orlandi, Roberto Machado, Peter Pal Pelbart e Suely Rolnik, autores que, ainda hoje, são referência para aqueles que se debruçam sobre o pensamento deleuziano, guattariano e/ou deleuzo-guattariano.

Esse interesse universitário promoveu, como nota Carlos Escobar (1991), uma mudança de atitude na maneira como o pensamento deleuziano era apropriado pelos intelectuais brasileiros. Ao longo das décadas de 1970 e 1980, Guattari era um autor mais lido e comentado do que Deleuze propriamente, por conta de sua influência nos movimentos políticos surgidos na época. Deleuze era visto como uma figura excêntrica, pouco acadêmica e mais interessado em atacar do que necessariamente dialogar com a tradição filosófica. Guattari, em contrapartida, possui uma história de militância que não podia ser desconsiderada e, nesse sentido, sua obra e engajamento pareciam mais pertinentes ao cenário político conturbado que vivíamos aqui. Apenas durante a década de 1980, conforme as universidades passaram a ler as obras do autor de *Diferença e Repetição* de maneira mais detida, esse cenário se inverteu e Deleuze passou a ser considerado um importante pensador. A escrita em parceria com Guattari, porém, foi relegada a um segundo plano e só voltaria a receber a devida atenção nos anos 1990. Nesse momento, Eric Alliez, um importante pensador que esteve no Brasil por conta de um convite do *Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas (CBPF)*, passa a integrar o corpo editorial da recém-inaugurada *Editora 34*. Será por essa casa editorial que obras como *Mil Platôs* e *O que é a Filosofia?*, ambas de Deleuze e Guattari, acabariam sendo publicadas.

Hoje, tanto Deleuze quanto Guattari contam com tradução para o português de quase todos os seus livros e textos. Diferentemente do que ocorreu na década de 1970, entretanto, atualmente é o nome de Deleuze que figura com maior destaque no cenário intelectual brasileiro. Guattari passou a ser visto como um coadjuvante, parceiro por ocasião de Deleuze, e apenas recentemente deparamos com tentativas pontuais de resgate do seu legado.

Observando as flutuações do mercado editorial, podemos ensaiar uma explicação sobre os modos como Deleuze e Guattari foram apropriados e lidos, as diferentes atitudes de nossos intelectuais para com sua obra e outras nuances. Talvez não seja descabido afirmar que, enquanto vivíamos a sombra da ditadura militar, o pensamento

militante e combativo de Guattari era considerado por muitos como mais adequado, por ser mais afeito ao pensamento marxista que influenciava os movimentos de esquerda aqui atuantes. Seu estilo político, suas análises institucionais mais duras justificavam essa aproximação. Com a redemocratização, Deleuze passou a ser lido com mais afinco e assumiu um local de destaque. Na década de 1990, com a publicação da coleção *Capitalismo & Esquizofrenia* e *O que é a Filosofia?*, uma nova faceta de apropriação de seu pensamento ocorrerá, uma apropriação interessada em promover microrrevoluções ao invés de uma grande revolução. Em comum a todos esses momentos, porém, resta em comum o fato de Deleuze e Guattari serem lidos por quadros os mais diversos: psicanalistas, artistas, professores, políticos e outros tantos. Como notou, certa feita, Eric Alliez (2015), a apropriação do pensamento deleuziano, guattariano e deleuzo-guattariano no Brasil ultrapassou em muito os muros das universidades. Por vezes, essa apropriação assumiu tons mais comedidos, respeitando os ditames e as regras protocolares do espaço acadêmico; em outras tantas situações, porém, tal apropriação foi realizada de maneira mais livre, mais “abriseleirada” ou, como defendemos, malemolente. Deleuze e Guattari, incontestavelmente, sempre foram lidos e apropriados de modo a responder aos desmandos do tempo presente. Doravante, gostaríamos de apresentar ao leitor duas cenas, descrevendo dois momentos distintos de nossa história capazes de ilustrar o tom de nossa relação com o pensamento dos autores franceses. Por meio destas cenas, apostamos, poderemos ensaiar uma discussão em torno da noção de malemolência, capaz, quiçá, de explicar os motivos de nosso apreço pela filosofia de Deleuze, Guattari e Deleuze-Guattari sem recorrer em explicações identitárias.

## **Duas cenas: brasilidade**

### *Cena I*

Em 1973, entre 21 e 25 de maio, Michel Foucault proferiu um conjunto de cinco conferências na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), posteriormente publicadas sob o título de *A verdade e as formas jurídicas* (Foucault 2009). Após cada apresentação, Foucault se disponibilizava a responder algumas perguntas do público, composto tanto por anônimos estudantes quanto por eminentes intelectuais brasileiros. Surpreende que, logo na abertura do debate, a primeira pergunta dirigida ao palestrante versasse não sobre o conteúdo de sua exposição, mas sobre a obra *O Anti-Édipo* de Gilles Deleuze e Félix Guattari – publicada na França um ano antes, em 1972. «Depois da obra de Deleuze, *L’Anti-Oedipe*, como o senhor situa a prática psicanalítica? Ela estaria condenada ao desaparecimento?» (Foucault 2009: 127), indagava Roberto Oswald Cruz à época. Foucault não apenas respondeu-lhe, como aproveitou a ocasião para a elaboração de uma breve análise crítica do livro de seus conterrâneos:

A meu ver, no livro de Deleuze, o ambiente de versão mínima e máxima não é abordado com muita clareza – o que eles tentarão esclarecer em seu próximo livro – talvez por tratar-se de uma obscuridade voluntária. (...) A noção de esquizofrenia que encontramos no *Anti-Édipo*, é ao mesmo tempo talvez a mais geral e, conseqüentemente, a menos elaborada: espaço no qual todo indivíduo se situa. Essa noção de esquizofrenia não está clara. (Foucault 2009: 128)

Hélio Pellegrino, psicanalista brasileiro, interveio, buscando levar a discussão para uma seara mais afeita ao tema abordado por Foucault em seu conjunto de conferências, qual seja: a figura de Édipo em Sófocles. Não obstante evitar tocar no nome de Deleuze e Guattari, as teses “anti-edípicas” estavam implícitas em muitos dos argumentos do psicanalista brasileiro e, não por outro motivo, Foucault voltou novamente a discutir as teses deleuzo-guattarianas. A conversa se alongou, até o momento em que, um tanto nervoso, o pensador francês se recusou a continuar respondendo em nome de Deleuze e Guattari: «Escutem. Aí fico um pouco embaraçado. Sou um pouco forçado a falar por Deleuze, e sobretudo num domínio que não é o meu. A psicanálise propriamente dita é ainda mais o domínio de Guattari do que o de Deleuze» (Foucault 2009: 134). O debate, finalmente, enveredou para outros assuntos.

Surpreende o quanto os debatedores estavam interessados em discutir as teses apresentadas no primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia*, uma obra que sequer havia sido traduzida para o português, ao invés das interpretações foucaultianas sobre protocolos de verdade em Sófocles. A primeira tradução de *O Anti-Édipo* surgiria três anos depois desse debate travado com Foucault, em 1976, publicada pela Imago, mesma editora que, no ano seguinte, publicaria uma tradução de *Kafka: por uma literatura menor*. Sucesso editorial ou não, as teses de Deleuze e Guattari circulavam entre nós e influenciavam uma gama considerável de pessoas.

Em meados da década de 1980 no Rio de Janeiro, por exemplo, muitos psicanalistas passaram a adotar um estilo de vida “anti-edípico”. Conforme relata Carlos Escobar (1991), esse grupo, valendo-se da iconografia em torno da figura de Deleuze, passou a se vestir de modo similar ao filósofo francês, usando sobretudo rotos e chapéus em pleno verão carioca, e desfilavam pela orla despreocupadamente. As unhas cumpridas, obviamente, não foram deixadas de lado. Esse grupo não deixou rastros, a não ser o comentário malicioso de Escobar que os apontava como estéreis em «publicações, reflexões próprias e originalidade de ideias», acadêmicos interessados apenas nos «lucros materiais ou de luta pelo poder intelectual local» (1991: 7).

Tal trupe apenas seguiu os passos de um grupo de lacanianos cariocas que, naquela mesma década, buscara se vestir e se portar tal qual Jacques Lacan. Eram intelectuais ligados ao *Colégio Freudiano do Rio de Janeiro*, representados por Betty Milan e outros, conhecidos popularmente na grande mídia como o grupo *Lacan cancan*. Aproveitando-se do destaque concedido pelos canais midiáticos brasileiros, esse grupo passou a

divulgar o pensamento de Lacan por meio pouco ou nada ortodoxos, como o congresso *A Psicanálise no Brasil*, realizado em 1985, e que contou com um desfile comandado pela escola de samba Beija-Flor (Milan 1994). Era uma forma, defendia Milan, de dialogar com o imaginário nacional, antropofágico por excelência. Para se fazer ouvir pelos leitores brasileiros, acreditavam os psicanalistas que se travestiam de Lacan ou de Deleuze, era preciso transmutar tudo em um grande carnaval.

### *Cena II*

Em um auditório da *Universidade Federal de Juiz de Fora* (UFJF), no primeiro semestre de 2014, uma sessão de qualificação de mestrado do programa de Pós-Graduação em Educação teve início. Um evento obrigatório na carreira de qualquer pós-graduando e uma efeméride comum ao ambiente acadêmico. Na sessão, como de praxe, os momentos iniciais eram destinados para que o mestrando pudesse apresentar um resumo de sua pesquisa e/ou as ideias mais gerais de seu trabalho à banca. Trajando uma roupa similar àquelas utilizadas por mães de santos em terreiros de candomblé e confeccionada apenas com páginas de caderno, o arguido optou por oferecer uma espécie de performance ao invés de uma costureira sinopse de seu trabalho. Dançava ao som de uma música de Caetano Veloso, escrita quando de seu exílio.

Enquanto realizava um gesto tresloucado de mãos, como se estivesse em uma espécie de transe mediúnic, cenas eram projetadas sobre o seu corpo. Nas projeções, imagens, palavras de ordem extraídas das obras de Deleuze e Guattari, escritos à lápis inteligíveis e assim por diante. Não pronunciou uma só palavra sequer, tampouco distribuiu algum texto explicativo ou algo que o valha. Deixou-se embalar pelo fluxo contagiante da canção de Caetano, apenas. Enquanto se movimentava, a roupa, calculadamente frágil, começou a se descoser. Folhas eram lançadas ao chão, pisadas e repisadas, como se fossem de pouca ou nenhuma relevância. Conforme se desnudava, e como se assombrado por algum sentimento casto, evitava olhar nos olhos de sua plateia e, lentamente, deu-lhes as costas. Em certa altura, quase ao final de sua performance, abraçou-se e massageou as próprias pernas, seguindo a canção que o embalava. Passados alguns minutos, completamente nu e de costas para os membros da banca, o mestrando então cobriu suas partes pudicas com exemplares de uma revista muito popular e se retirou do recinto sob uma saraivada de aplausos e assovios.

A performance em questão foi apresentada como um requisito parcial para a obtenção do título de mestre, estando atrelada ao trabalho de pesquisa intitulado *Uma educação esquizita. Uma formação bricoleur: processo ético e estético e político e econômico* (Mendes 2015). Realizada sob os auspícios do referencial teórico de Deleuze e Deleuze-Guattari, mormente aquele forjado nas obras integrantes dos tomos de *Capitalismo & Esquizofrenia*, a dissertação procurou apresentar exercícios – ou fluxos – de escrita operacionalizados a partir da dita esquizoanálise. Articulou, também, alguns procedimentos artísticos em sua confecção, *perceptos* e *afetos* extraídos das

performances de Flávio de Carvalho e das intervenções de Lygia Clark e outros tantos artistas. Recusando-se a apresentar uma narrativa linear e clara, a dissertação procurava problematizar os modos como a pós-graduação no Brasil operava, bem como os métodos de pesquisa consolidados em Educação. Recorrendo a bricolagens, fotos intercaladas com narrativas memorialísticas, além de utilizar formatações distintas ao longo do texto para dar-lhe uma outra estética, o trabalho buscou apresentar, a partir do referencial teórico de Deleuze e Deleuze-Guattari, um modo outro de fazer pesquisa educacional. Procurou criar um pensamento educacional que, em outros termos, não fosse lastreado por fórmulas prontas e/ou metodologias tradicionais.

O registro de sua performance foi resgatado em 2017 e acendeu uma discussão acalorada em algumas poucas páginas de internet e fóruns on-line. Alguns criticaram o pesquisador por ter realizado um trabalho bizantino, ao realizar uma pesquisa que não apresentava qualquer aplicabilidade imediata e tampouco alguma discussão de interesse intelectual, afora o fato de ter utilizado verba pública para tanto, e, ainda por cima, optar por apresentá-la de maneira pouco convencional. Outros, o taxaram de arauto do caos, um esquerdista preocupado em dizimar com a ordem social vigente e com os bons valores que vigoravam no espaço acadêmico brasileiro. Não tardou para que comentaristas mais maliciosos dissessem que o performer claramente estava sob efeito de drogas, algum conhaque misturado com maconha e quiçá algumas anfetaminas – algo que, como logo fizeram notar, era muito recorrente nas faculdades de humanas de todo o país. Dentre esses comentaristas maliciosos, ainda, não poucos sugeriram tratar-se de um louco que merecia ser pedagogicamente internado em alguma instituição, militar ou psiquiátrica. Um número considerável de pessoas, entretanto, veio à público em sua defesa, argumentando que o exercício apresentado era uma forma de pensar outros modos de existência/pensamento e que, aqueles que não eram capazes de compreender e/ou sentir o que estava em jogo ali, era por conta de não conhecerem discussões recentes em Educação levantadas a partir da influência do pensamento de Deleuze e Deleuze-Guattari<sup>3</sup>.

Polêmica de curto fôlego, restou um vídeo na rede mundial de computadores, alguns ofendidos e um certo número de deslumbrados. É curioso, porém nem o referencial teórico deleuziano e/ou deleuze-guattariano foi atacado nesse debate, tampouco os seus usos no campo da pesquisa educacional. Em todo o momento, tratou-se de um ataque *ad hominem*. Muitos detratores do trabalho, aliás, mencionavam que entendiam o quanto a

<sup>3</sup> As menções presentes nesse parágrafo e nos demais tiveram em vista as discussões suscitadas e conduzidas em blogs e pela plataforma digital Facebook. Algumas manifestações se perderam, devido ao tempo. Outras podem ser recuperadas nos links: <https://universoracionalista.org/o-desprestigio-da-academia-brasileira/>; <https://universoracionalista.org/os-perigos-da-condescendencia-ideologica/> e <http://www.gazetadopovo.com.br/rodrigo-constantino/artigos/desgraca-de-nossa-educacao-o-vale-tudo-na-area-de-humanas/>. O autor da dissertação concedeu uma entrevista a um blog de teor anarquista em resposta aos ataques sofridos, a mesma pode ser lida no endereço: <http://larvaspoesia.blogspot.com.br/2017/07/formato-de-dissertacao-cria-polemica-na.html>. Último acesso em: 18 de janeiro de 2018.

performance dialogava com o método da esquizoanálise, mas não viam a relevância do gesto produzido pelo pesquisador para o campo das pesquisas educacionais, mormente para aqueles que estudavam o pensamento de Deleuze e Deleuze-Guattari. Para os acusadores, não havia qualquer ressalva quanto ao lastro teórico do trabalho, o grande problema dizia respeito a performance conduzida pelo mestrando, ao ato isolado, e ao trabalho em si, essa bricolagem esquizo. *Como avaliá-lo?*, indagavam aqueles que o criticavam. Ou, em outras palavras, como acompanhar e ser embalado pelos introspectivos passos de Mendes?

### **Da malemolência**

O dicionário Houaiss de Língua Portuguesa define malemolência como uma ausência de disposição, uma espécie de moleza, e, ao mesmo tempo, um certo jogo de atitudes, um jeito de falar ou mover-se específico. Algo próximo da malandragem, a malemolência implica um certo ritmo, uma maneira de jogar e compor com objetos triviais do cotidiano. Um ardil, em suma. Diante de uma situação adversa, diante dos percalços que condicionam o nosso viver, a malemolência se manifesta, involuntariamente, e faz transbordar a potência da vida que tendencialmente calamos em nós. Trata-se de algo corpóreo, mais do que intelectual. Uma espécie de saber ancestral, presente em seres os mais diversos, como os carrapatos. Sobre estes, disse certa vez Deleuze e Guattari:

o Carrapato, atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor do mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele, num lugar o menos peludo possível. Três afectos e é tudo; durante o resto do tempo o carrapato dorme, às vezes por anos, indiferente a tudo o que se passa na floresta imensa. (Deleuze & Guattari 2007: 42-43)

Essa sensibilidade singular dos carrapatos, aberta aos mais sutis afectos, expressa com perfeição o que compreendemos por malemolência. Não se trata de uma reação ao mundo, mas a busca por uma composição vital. Essa composição, o encontro com o sangue dos mamíferos, permite ao carrapato viver por mais alguns anos. Porém, para vivenciar um tal encontro, o carrapato precisa modificar a maneira como se relaciona com o seu entorno, entregando-se aos mais sutis afectos: a luz do sol, o odor de um mamífero qualquer e, por fim, o sabor da pele. O resto do mundo, a imensa floresta na qual se esconde, deve ser calada, deixada de lado.

Guardadas as devidas proporções, essa malemolência acomete também o escrivão Bartleby, personagem de Herman Melville, a quem Deleuze dedicou um curto texto intitulado *Bartleby, ou a fórmula*. Descrito como um vivente demasiado frágil, vivendo de seus inócuos pães de mel a base de gengibre, Bartleby possui apenas uma única posse, uma singela fórmula, a saber: *I Would prefer not to* [eu preferiria não]. A potência dessa

formulação reside em sua capacidade de produzir uma *zona de indeterminação*, conforme argumenta Deleuze (2006):

a fórmula é arrasadora porque elimina de forma igualmente impiedosa o preferível assim como qualquer não-preferível. Abole o termo sobre o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parecia preservar e que se torna impossível. De fato, ela os torna indistintos: cava uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não para de crescer entre algumas atividades não-preferidas e uma atividade preferível. Qualquer particularidade, qualquer referência é abolida. (83)

O filósofo (Deleuze 2006) nota que esse jargão emerge diante de situações precisas, há dez momentos em que o termo aparece ao longo do livro de Melville, e, em comum a todas essas circunstâncias, o fato de implicarem uma determinação existencial. Bartleby, tal qual o carrapato, faz calar a floresta de pedras de Wall Street e reage a alguns simples afectos. Sua malemolente fórmula, como nota Deleuze, surge em momentos cruciais e diante de situações determinadas e determinantes, todas elas envolvendo o papel que cabia a Bartleby desempenhar em seu ofício, em seu escritório e, no limite, em sua vida. No interior de todas essas ocorrências, deparamos com aquilo que Deleuze, valendo-se de Espinosa, denomina de afectos tristes. As determinações infligidas ao escrivão não são simples e pontuais coações, mas imposições de modos de vida ou, em outros termos, tristezas que prendem os homens as mais pesadas ilusões. Acatar aos desmandos dessas situações cotidianas seria, para Bartleby, assumir uma passividade vital e, conforme aponta François Zourabichvili (2000), implicaria em perder a possibilidade ou a liberdade de moldar sua própria existência<sup>4</sup>.

Contra a tristeza reinante naquele escritório localizado no coração de Wall Street, bastou à Bartleby uma frase para recusar-se a ser um escrivão apenas, sem, contudo, aderir ao avesso disso. A fórmula suspende qualquer determinação, impedindo a continuidade de uma lógica perversa, aquela responsável por delegar preferências, obrigações etc. Lógica responsável por determinar que um copista deveria copiar, um empregado, obedecer, e, no limite, um vivente, viver. Mas qual vida pulsa em cada uma dessas escolhas? Aquela dos que passeiam moribundos por Wall Street? Bartleby, com sua fórmula atípica, recusa malemolentemente aquilo que lhe é imposto. Como argumenta Deleuze (2006), mais uma vez, o escrivão abre uma zona de indeterminação, na qual não cabe as opções ditadas pela *doxa* – ser um hippie ou um executivo, por exemplo. Malemolente, o escrivão não experimenta aquilo que todos sentem ou deveriam sentir, tampouco reage como seria o esperado de alguém em uma dada

<sup>4</sup> Argumenta, então, Zourabichvili: «Dostoiévski e Melville, no mesmo momento, produzem, cada um por sua própria conta, o personagem correspondente: o idiota, que não mais pode responder às urgências de uma situação por ser solicitado por uma questão mais urgente ainda. (...) Ambos os personagens têm em comum o fato de terem visto algo que excedia os dados da situação, e que tornava qualquer reação não apenas derrisória e inadequada, mas intolerável» (Zourabichvili 2000: 348).

situação – o empregado deve obedecer ou desobedecer ao patrão, por exemplo. Justamente por esse motivo, inventa para si outras situações, mais potentes. Essas situações só são possíveis pelo fato desse personagem vislumbrar algo que escapa à sensibilidade ordinária, ao pensamento comum, uma potência criativa que lhe permite criar um espaço outro de resistência.

Por trás da fórmula bartlebyana, há um corpo. Um corpo que experimenta outras composições, buscando alegrias para potencializar o seu viver. Sobre esse corpo em estado de experimentação – esse corpo em estado de malemolência, portanto –, Deleuze argumentou:

Eis a questão: o que é que pode um corpo? de que afectos é que são capazes? Experimentam, mas é necessária muita prudência para experimentar. Vivemos num mundo desagradável, onde não somente as pessoas mas também os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afectos tristes. A tristeza, os afectos tristes, são todos aqueles que diminuem a nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos precisam de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os ladrões de alma, necessitam de nos persuadir de que a vida é dura e pesada. Os poderes precisam menos de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como nos diz Virilio, de administrar e organizar os nossos pequenos e íntimos temores. (...) Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afectar-se de alegria, multiplicar os afectos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. (Deleuze & Parnet, 2004: 80)

A malemolência, por conseguinte, nada mais é do que a expressão de um corpo que busca escapar da tristeza que nos escravizam, reprimindo-nos e impondo coerções existenciais. Transmutar o corpo em uma potência, para além do organismo e da consciência, eis o trabalho da malemolência. Como ler as cenas supramencionadas a partir desse horizonte teórico?

Povo malemolente, os brasileiros de maneira geral buscam escapar da tristeza que assola nosso país, nossos corpos. Pensamos nas cenas evocadas anteriormente. Em uma simples conferência realizada em uma universidade, por exemplo, alguns psicanalistas tentam construir um espaço de livre pensar, no qual as alegres teses anti-edípicas pudessem ser discutidas em paz. Quantos ardis tiveram de ser construídos para que essa conferência pudesse acontecer? Para que os corpos, a despeito da opressão costumeira do regime militar, pudessem se encontrar e simplesmente discutir, quanta malemolência não foi necessária para tanto? Os corpos que passeavam pela orla, por sua vez, também não se valeram de certa malemolência? Em um ambiente intelectualmente marcado pelo pensamento marxista e/ou marxiano, ousar travestir-se de Deleuze para expressar um modo outro de pensar não implica certa malemolência? Era uma forma de se fazer escutar, em um ambiente que tendia a ensurdecer qualquer ruído dissonante. O mesmo,

de certo modo, vale para a performance realizada em meados dos anos 2010. Uma forma de permitir ao corpo dançar sua própria dança, sem necessidade de referendar os protocolos acadêmicos. Obviamente que, distante da primeira cena evocada, nessa derradeira cena vivíamos um outro momento histórico, eram tempos democráticos. Isso não significava que não houvessem repressões ao pensar, que não houvessem repressões a certas formas de se expressar. A malemolência do povo brasileiro, expressa nas cenas por nós evocadas, dão mostras de uma resistência a toda e qualquer repressão ao pensável. Nossa malemolência busca criar condições nos quais o impensado pode ser pensado, expresso ou, simplesmente, dançado. Trata-se de uma maneira de construir espaços – discursivos ou performativos – nos quais podemos testar aquilo que pode um corpo, aquilo que pode um pensamento. Para tanto, criam-se ardis, estratégias: uma conferência, um travestir-se, uma dança... Ardis construídos para escaparmos tanto das repressões macropolíticas que marcaram o regime militar, quanto dos protocolos expressivos que cerceiam o ambiente acadêmico. Nossa malemolência, enfim, busca tirar os corpos do espaço ao qual foram confinados – espaço de silêncios e repressão – e, assim, permitir-lhes experimentar o ainda não pensado, o ainda não vivido. Permitir-lhes experimentar o que pode um corpo.

### **Considerações finais**

Ora, quando vemos psicanalistas travestidos de Deleuze andando na orla carioca ou um mestrando dançando rizomaticamente ao som de Caetano Veloso em sua qualificação, percebemos um forte elemento performativo vigorando, uma certa tentativa de construir com o corpo uma outra relação com o espaço sensível. Tais apropriações visam dar vazão a alguns maneirismos corpóreos, modos de aparecer. Não obstante tratem-se de apropriações atípicas, beirando o caricato, elas trazem em seu bojo algo comum ao modo como costumamos ler Deleuze, Guattari e Deleuze-Guattari no Brasil desde meandros da década de 1970. Os pensadores franceses, costumeiramente, são apropriados visando produzir um deslocamento em nossas maneiras de pensar e, no limite, de viver. Proporcionam, pois, uma outra visibilidade, uma outra imagem de pensamento capaz de abrir uma picada no espaço da experiência ordinária para que outros sentires possam emergir e modos outros de pensar e viver surjam no horizonte. Em outros termos, lemos esses autores buscando produzir linhas de fugas. Acerca destas, Deleuze, em conversa com Claire Parnet, argumentou:

Sobre as linhas de fuga, só pode haver uma coisa, a experimentação-vida. Nada se sabe antecipadamente, porque não há futuro nem passado. “Eu, eis como sou”, tudo isso já acabou. Já não há fantasma, mas apenas programas de vida que se modificam à medida que se fazem, traídos à medida que se aprofundam, como margens que se desdobram ou canais que se distribuem para que corra um fluxo. Já só há

explorações em que se reencontra sempre a oeste aquilo que se pensava estar a este, órgãos invertidos. Cada linha de desencadeamento é uma linha de pudor, por oposição à porcaria laboriosa, pontual, encadeada, dos escritores franceses. Já não há o infinito desfile das interpretações sempre um pouco sujas, mas antes processos finitos de experimentação, protocolos de experiência. Kleist e Kafka passavam o tempo a fazer programas de vida: os programas não são manifestos, e ainda menos fantasmas, mas meios de orientação para conduzir uma experimentação que ultrapassa as nossas capacidades de previsão. (Deleuze & Parnet 2004: 64)

Mestiços, miscigenados, mulatos, híbridos etc. Nenhuma dessas categorias são capazes de explicar o apreço do povo brasileiro pelo pensamento de Deleuze, Guattari e Deleuze-Guattari. São categorias vazias, macropolíticas, utilizadas apenas para nos atar a uma certa identidade ou para calar a força de nossos corpos. Lidamos, antes, com uma questão corpórea, buscamos compor nosso corpo com outros tantos corpos a fim de produzir linhas de fugas, a fim de inventar micropolíticas. De 1970 até hoje, de ditadura a ditadura, o corpo dos brasileiros foi violentado, torturado, catalogado, mapeado, subjogado etc. etc. etc. Diante de tanta opressão, de tantos condicionantes impostos ao nosso viver, buscamos apenas construir *outros meios de orientação para conduzir uma experimentação*. O brasileiro, em sua lida cotidiana, busca produzir outros possíveis, outras maneiras de sentir e de se expressar. Por essa razão, abramos o pensamento deleuziano, guattariano e/ou deleuzo-guattariano. Antropofagicamente, deglutimos esses autores e fazemos com eles aquilo que bem entendemos. Travestimos, dançamos, gritamos... inventamos outros modos de ocupar o espaço do vivível. Mesmo quando propomos apenas ler a obra desses pensadores, compreender aquilo que está em jogo em suas linhas, o fazemos pensando em outros possíveis, de modo que não sufoquemos (Deleuze, 2016). Em suma, em nosso contato com esses autores, expressamos a malemolência da qual apenas um corpo brasileiro é capaz.

## BIBLIOGRAFÍA

- Deleuze, G. (1997) “A literatura e a vida”. In *Crítica e Clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G. (2006). “Bartleby, ou a formula”. In *Crítica e Clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G. (2017). *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*. Tradução de Pablo Ires y Sebastián Puentes. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). *Mil Platôs: capitalismo & Esquizofrenia*. vol. 4. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O Anti-Édipo*. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora

34.

- Deleuze, G., & Parnet, C. (2004). *Diálogos*. Trad. José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água.
- Escobar, C. (1991). "Apresentação". In: *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Holon Editora, 7-8.
- Foucault, M. (2009). *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2010). *Micropolíticas: cartografias do desejo*. São Paulo: Editora Vozes.
- Mendes, T. (2015). *Uma Educação Esquizita. Uma Formação Bricoleur: processo ético e estético e político e econômico*. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Milan, B. (2018). "Difusão da psicanálise lacaniana no Brasil". In: *Trilogia Psi*. São Paulo: Betty Milan, s/d., 324-336. Disponível em: <http://www.bettymilan.com.br/wp-content/uploads/2016/04/trilogia-psi.pdf>. Último acesso em: 01/11/2018.
- Rodrigues, H. B. C. (2011) "Michel Foucault no Brasil: esboços de história do presente". *Verve*, PUC-SP, São Paulo, s/n(19), 93-112.
- Vinci, C. F. R. G., & Ribeiro, C. R. (2015). "Implicações midiáticas e acadêmicas nos modos de apropriação do pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari para o debate em educação no Brasil". *ETD- Educação Temática Digital*, 17(1), p.125-141.
- Zourabichvili, F. (2000) "Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)". In: Alliez, E. (ed.). *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 333-356.