



Introdução à jurisprudência dos corpos*

Murilo Duarte Costa Corrêa

Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Associado de Teoria Política e Teoria do Direito na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

*Texto apresentado em 31 de outubro de 2024 no 7º Congresso Internacional de Direito e Contemporaneidade: mídias e direitos das sociedades em rede, organizado pelo PPGD/UFSM, em Santa Maria/RS, Brasil.

“[...]uma concepção estreita demais”

Nos seus *anos de inverno*, o militante, pensador e psicanalista Félix Guattari nos preveniu contra um hábito persistente na *intelligentsia* de esquerda: precisamos evitar manter sobre o direito uma concepção juridicista e estreita demais. Retomada hoje, essa advertência ressoa com força ainda maior quando pensamos junto aos anarquismos e às práticas políticas radicais. Nós, que com tanta naturalidade pensamos e vivemos o político como dimensão irredutível ao aparato de Estado: *por que não ousamos fazer o mesmo com o direito?* Como não o fazemos, já não nos resta mais nada, senão *odiar o direito*.

Mais do que um alerta, a precaução de Guattari continha um desafio: seremos capazes de pensar o direito e a sua prática em sentidos cada vez mais ampliados, como um verdadeiro *equipamento coletivo* no coração do qual os grupos de usuários tensionam, recriam e subvertem instituições? Poderíamos tomar o direito, então já transformado em uma verdadeira máquina de enunciação coletiva? As práticas jurídicas conservam ou prolongam rastros que nos encaminham “mais além” do direito como o conhecemos? Ou estamos fadados ao direito das normas, das formas e fatos, dos valores descarnados e de uma justiça infinitamente espiritualizada (cujo elevado espiritualismo talvez cometa os maiores morticínios)?

Se o direito, tal como existe e é operado, não for um destino, então, como tomá-lo? Como nos apossar dele, e assim fazer dele uma arma excessivamente *nossa*? “Fugir, mas fugindo, procurar uma arma”, como disse certa vez um encarcerado? Ou, talvez, fazer o direito fugir à imagem que lhe tornou devoto a uma forma politicamente fraca e conivente do pensamento.

Em um texto escrito entre 2016 e 2017 durante uma temporada em Bruxelas, eu apontava a lacuna que encontrei na literatura secundária sobre Deleuze e o direito. De um mundo de gente que havia escrito sobre Deleuze e o direito até então, quase ninguém havia cogitado perguntar de que modo a ideia deleuziana de direito poderia ser problematizada na dimensão da *literalidade* da sua própria enunciação. Afinal, Deleuze postulou coisas estranhas: uma jurisprudência que prolonga singularidades; operada não por juízes, mas

por grupos de usuários – ponto no qual passaríamos do direito à política, através da tomada de contato com problemas precisos.

Essas são tanto as operações de um direito que já existe, como de um direito que vem a ser. São as operações de um direito que, *vindo a ser*, não se esgota – e não pode esgotar-se – no direito que existe. Como se o direito em devir manifestasse, também, e sempre, outros devires para o próprio direito. Teses ou pontas soltas, essas enunciações eram, sem dúvida, um conjunto de enigmas. Esses enigmas me pareciam exigir pensar pelo menos três ideias em estrita conexão. Três coisas nada comuns ao pensamento tradicional do direito, e um tanto cripto-filosóficas na própria obra de Deleuze.

Primeira, integrar uma teoria das multiplicidades “como tais” a uma filosofia do processo e da individuação. Isso nos leva a pensar um direito não-antropocêntrico e pós-hilemórfico, que se concretiza em uma teoria das operações dos agenciamentos jurídicos. Isto é, um direito que já não orbita a pretensiosa excepcionalidade antroponômica que liga a Antiguidade à modernidade caucasianas e ocidentais, mas também um direito cuja forma de operar por agenciamentos dispensa espetacularmente todo recurso a dimorfismos entre matéria (ou conteúdo) e forma, inspirando-se na filosofia da individuação de Gilbert Simondon.

Um direito no qual nem a excepcionalidade do humano, nem o substancialismo lastreado no composto do par matéria-forma, constituem mais a norma; nem sequer os agentes eficazes das transformações do direito. Eis a via imensa que se abre para repensar o porvir das atribuições de sujeitos, subjetividades e subjetivações no direito. Um oceano de transduções e modulações usinando as subjetivações no campo social – e social, aqui, como na monadologia de Gabriel Tarde, designa toda e qualquer sociedade, pouco importando que ela provenha de uma associação humana ou não-humana, que envolva micro-organismos, florestas, silício, energia, campos quânticos ou constelações de astros distantes. Gentes e agentes de todo o tipo *contam* aqui, porque o ser é uma imensa ecologia de relações que o direito ajuda a tramar. O direito nos permite falar do ser não já como substância, mas como política (ou composição ecológica) que precede a ontologia.

Segunda, se esta jurisprudência não é operada por juízes, mas por grupos de usuários que podem passar do direito à política, isso implica integrar – como fez Guattari – uma teoria dos grupos a uma teoria das instituições, e compreendê-la como multiplicação anárquica de grupos de usuários. Isso nos coloca no coração de uma analítica militante, uma clínica interna à dinâmica dos próprios grupos, que não apenas os alerta contra sua cristalização em identidades fechadas e de fachada, mas, ao mesmo tempo, os mantêm mutantes e abertos a comunicações transversais com o Fora e com outros grupos de usuários, multiplicando seus focos de heterogênese.

Aqui, Gabriel Tarde e Gilbert Simondon nos ajudam a sair do que pode parecer certo antropomorfismo guattariano. “Grupos de usuários” têm certamente uma conotação política, militante, situada tanto nas experiências do período da *Libération* e do pós-guerra Francês, quanto do pós-Maio de 1968. A nosso ver, porém, ela poderia muito bem ser apenas uma outra expressão para agenciamentos de coletivos de relações e de singularidades que vão se tramando e tomando forma como coisas, pessoas, textos, técnicas, relações, palavras de ordem etc., e que se agenciam. Toda uma multiplicidade de modos sociais de existir que não implicam qualquer forma de sociedade ou comunidade *a priori*, mas que exprimem suas relações sob o modo de ecologias e regimes de compossibilidade. Nenhuma delas requer o humano, e nem advoga a sua excepcionalidade.

Terceira, e por fim, tudo isso nos leva, pela intercessão de Gabriel Tarde, a uma filosofia do campo social que, sem totalizar, ponha para comunicar a vida repetitiva e monumental do direito à fortuna das suas invenções revolucionárias e anônimas numa ecologia de compossibilidades e tensões estruturais cambiantes. Localmente, por meio de problemas precisos, formulados nos termos tensos e metaestáveis que suscitam subjetivações emergentes, grupos de usuários vão se confrontar com equipamentos coletivos, com agenciamentos jurídicos que se trata de transduzir. É na medida em que a singularidade de tais grupos se vê implicada em processos de disparação e tensionamento com os diagramas de poder e de desejo em que se encontram envolvidos, que as

transformações do direito podem ocorrer. Verdadeiras invenções jurídicas pontuais, ou até mesmo *saltos* que alteram o repetitivo plano de referência de todo um sistema.

Na medida em que o direito contém os esquematismos das lutas, ele também envolve a possibilidade do seu expressionismo: da composição e da expressão de novos modos de existência cuja singularidade tensiona um meio e o transduz, organizando uma nova ecologia de relações e compossíveis.

Nómos dos encontros

Diante dessas ideias, alguém poderia levantar o problema dos valores e da moral, que por tanto tempo deu o tom de tudo o que a Filosofia do Direito pôde produzir como cânone – especialmente, do século XVI em diante. De fato, desdobrar a ideia de uma jurisprudência sob a forma que Deleuze propôs – “criadora”, “verdadeira filosofia do direito”, entregue a “grupos de usuários” – faz-nos confrontar um direito que teria subitamente perdido sua dimensão valorativa e moral.

Isso torna necessário *ultrapassar* a acertada constatação de que a ideia de direito será pensada aqui sem recurso ao transcendental, e em proveito de uma visão construtivista. Mas o problema não é a justiça, ou o justo, na sua dimensão moral e do “juízo de Deus”. *O problema do direito passa a estar na composição ecológica entre corpos e meios, singularidades e sistemas, germens e estruturas.*

Em outras palavras, a questão está em fazer a *heterogênese* dos problemas e alternativas ali onde olhamos para o sistema de direito e as soluções parecem inteiramente prontas, acabadas e previstas – mas sua adoção mesma poderia ser a perturbadora continuidade de uma tensão irresolúvel; o avanço dentro de um estado de metaestabilidade, pré-revolucionário.

O problema do direito se desenvolve na dimensão da ética, e não da moral. É que a dimensão da moral remete ao sistema do juízo de Deus. Por um lado, a abstração legal grega. Uma só Lei e um só *Logos* – o *Lógos* da Ideia de Bem. Por outro, remete à forma kantiana pura, vazia e indeterminada do imperativo categórico: leis demasiado formais, feitas de uma vez por todas e para todos os casos. Neste cruzamento, está o limite dos

direitos humanos, segundo uma crítica moderna (Marx, por exemplo), e também o das democracias, de acordo com uma crítica antiga (Sócrates, por todos).

Deleuze nos força a lembrar que, para muito além de Atenas, existe Jerusalém. A ética, em sentido espinosano, remete à mecânica dos encontros e à dinâmica da violência pática e afetiva dos casos, das relações precisas e corpóreas de composição e decomposição da existência. E talvez não seja fortuito que, ao atravessar milênios, Jerusalém permaneça um território “pacificado” à força pela violência das armas e, ao mesmo tempo, eternamente conflagrado pela virulência de uma multiplicidade de desejos de liberação que jamais o desertam.

É que não há uma só Lei e um só *Lógos*, mas um sem-número de práticas e operações da jurisprudência dos corpos – manobras contextualizadas, sutis e sinuosas – que captam o *nómos* dos casos que emanam da violência e das paixões dos encontros. Os encontros ditam as leis afetivas da vida na medida em que distribuem quantidades intensivas de potência entre os corpos que vão se compondo em tramas de relações. A visão ética do mundo distingue, agora, o real feito de uma jurisprudência dos corpos, uma distribuição de suas relações, e uma composição de suas ecologias: a definição sempre aberta de regimes de compossibilidade que definem regiões inteiras do existente, e modos heterogêneos do existir.

Em *Espinosa e o Problema da Expressão*, mas também no *Curso sobre Espinosa*, Deleuze retoma o questionamento espinosano dirigido à tradição antiga e medieval cristã do Direito Natural, e propõe esta visão ética do mundo. Ela desafia uma visão moral do mundo que por toda parte domina as teorias da união entre alma e corpo, ao mesmo tempo em que os entristece e incapacita a ambos, conservando-os por toda parte separados daquilo que eles podem. Que o corpo seja o centro de toda pergunta sobre a Ética, e que ela se desenvolva no infinito e racional rechaço da moral, é prenhe de consequências.

O fato de não sabermos o que pode um corpo, segundo o *dictum* espinosano, tem uma significação tanto ética quanto jurídica. Roubando a Simondon uma expressão que lhe era cara, os corpos manifestam uma significação *axiontológica* segundo a qual os

valores (em termos éticos, não morais) decorrem de um ser que já não se define pela sua “iminência”. Em Espinosa, o ser do corpo, e também o seu direito, serão definidos precisamente pela potência que ele exprime. Pelas quantidades intensivas de que um corpo se encontra carregado. Não por seus valores, mas por suas *valências intensivas*. Esse é o direito da potência e a potência do direito, que só vale na medida em que se prolonga e se desenvolve em uma jurisprudência relacional, isto é, numa jurisprudência dos corpos.

A essência de um corpo é a sua potência. Seu ser é tudo o que ele pode – o conjunto de devires das suas paixões, das suas relações de afetos, das suas forças para repelir encontros destrutivos que ameaçam decompô-lo, mas que podem, também, prometer sua amplificação em novas relações de composição e aumento de potência – e, assim, expandir a liberdade e o direito que exprimem. No *Tratado Político*, Espinosa chamava a isso o “encontrar-se sob a jurisdição de si próprio”. Potência é apenas um outro nome para a “liberdade”. E vice-versa, também a liberdade não é senão um outro nome para designar “potência”.

Num nível ontológico e prático, ou ético, todos os corpos se desenvolvem segundo uma jurisprudência. Esta não é, nem pode ser, um sistema de precedentes, de valores ou normas preexistentes, mas designa um sistema prático de encontros, composições, lentas descobertas éticas sobre o que se nos afigura útil ou ameaçador. Experimentação perigosa num campo imediatamente aberto, relacional e social em que os próprios corpos se tramam na existência, e no qual se lhes atribuem sujeitos *no direito*.

Trata-se de uma verdadeira fabricação ecológica, de uma *eco- ou cosmo-gênese*, de uma genuína individuação coletiva que acontece no processamento de relações às quais os termos não preexistem. As relações que aí se tramam e determinam, nessa *imensa* jurisprudência dos corpos, são constitutivas de seus termos. *Elas* é que os fazem existir.

Um corpo é porque *consiste* naquilo que ele pode. Fora desse poder, alheio a esta jurisdição de si próprio (a esta “jurisprudência” que se faz de si, consigo mesmo e com os outros), ele pouco ou nada é na medida em que pouco ou nada *pode*. Mas *ser aquilo que se pode significar* também ter o direito àquilo que se é. Eis a equação “essência = potência”.

Corpos e instituições

Quando lemos Foucault, fica mais do que evidente que as instituições podem moldar corpos, sejam eles individuais ou coletivos, pessoas ou massas e populações. Mas aqui se trata de perguntar pelo inverso. *Podem os corpos*, isto é, a potência, *fazerem instituições*? Esta é uma outra forma de perguntar como os corpos, definidos pela potência de afetar e de serem afetados, configurando um meio em que se distribuem de forma sempre tensa – entre disparação e compossibilidade –, podem fazer jurisprudência? Especialmente quando, segundo certa tradição do Direito Natural e do contratualismo modernos, as instituições são aquelas que parecem pôr os freios, os limites e os contornos àquilo que os corpos podem.

É aqui que Hume, Espinosa e Bergson se cruzam para Deleuze, na leitura pelo avesso da tradição do Direito Natural cujas premissas antigas remontam ao idealismo platônico e ao hilemorfismo aristotélico, e cujos desenvolvimentos modernos nos entregam à forma pura, vazia, indeterminada e já culpada da lei kantiana.

Em *Instintos e Instituições*, Deleuze fala da relação entre experiência individual e meio circundante, na qual a primeira (a experiência individual) é levada a cabo: “o instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível”, ele escreve.

As instituições descrevem um mundo inteiramente original, interposto entre o indivíduo e o mundo exterior, no qual se elaboram meios artificiais de satisfação de tendências naturais. A instituição do matrimônio organiza a satisfação da sexualidade; a propriedade satisfaz a tendência à avidez. E assim por diante. Trata-se de um mundo de modos e de arranjos recíprocos que os tornam compossíveis, numa espécie de meio de cultura indecidível nos termos da cisão Natureza/Cultura. Um pouco como os cães são geneticamente adaptados a usos humanos através das sucessivas seleções experimentais que constituem o *breeding*.

Como os cães de *agility* de que falou Donna Haraway, as instituições não são inteiramente nem seres da natureza, nem montagens exclusivas da cultura. Nem mesmo agenciam um campo ao outro, mantendo-os reciprocamente isolados. As instituições e

os cães de *agility* (ou os gatos domésticos – adoráveis máquinas de matar altamente “socializáveis”) não reconhecem distinções desse tipo. Não operam por categorias metafísicas.

Mas o que distingue as instituições das leis? Enquanto as leis são sistemas de limitação por contrato (e ele diz que “seu corpo pode, mas de algum modo você consentiu que ele não deve e, logo, a lei o proíbe”), as instituições são meios organizados de satisfação de tendências (e elas dizem que “você pode – tanto pode, que a lei o proíbe! –, mas talvez você possa ‘assim, ou assado’, ou então ‘daquele outro jeito’, mais ou menos oblíquo e desviado”...). As leis, que marcam a imagem negativa do social e do político cristalizado em tiranias, esmagam toda avidez dos instintos, proibindo-os, restringindo-os, limitando-os.

Por outro lado, as instituições prolongam a avidez das tendências e as satisfazem através da invenção de artefatos e desvios, configurando meios oblíquos de satisfação – ainda que isso signifique que as tendências não sejam satisfeitas em si mesmas e diretamente, mas mediatamente e em outra coisa, implicando um modelo a respeito do qual permanecemos inconscientes. Isso significa que as instituições também maltratam e sublimam as tendências à sua maneira.

Por isso, tento fazer, muitas vezes sem sucesso, com que minha gata se interesse por caçar brinquedos apropriados ao invés das minhas pernas. No brincar, que para os gatos é o simular a caça, tentamos fazer uma instituição, minha gata e eu. Uma que conserva suas tendências de perseguição satisfeitas e minhas pernas intactas. É uma questão de ecologia doméstica. Não de consenso. Não de harmonia. Mas de *compossibilidade*: mundos e possíveis que não se limitam, nem se anulam, mas precisam coexistir em paralelo, sem se destruir, compondo suas tendências um com o outro tanto quanto possível.

Sei que este é um exemplo *home-made* e vulgar, mas podemos extrapolar o quanto quisermos. É um pouco a mesma questão por toda parte. Configurar um sistema mundial, talvez ultra-terreno, de potências e impotências. O que está em jogo é o que Brian Massumi já observou em *O que os animais nos ensinam sobre política*. Precisamos

reconhecer que “A estrutura da política humana não é tudo o que está em vigor. Há uma sobra de política animal [...]” e, ouso acrescentar, uma “sobra de política” que bascula todas essas categorias (humano, animal, natureza, cultura, vivo, não-vivo, sujeito, objeto, matéria-forma, norma e fato etc.).

De algumas décadas para cá, os etnólogos nos ensinaram a navegar entre elas como nunca. Mas toda essa circunavegação de nada terá valido se não a transformarmos em uma maneira de estourar os moldes e as molduras da nossa imaginação política, constrangida pelos quadros da nossa cultura opositiva à natureza. O pensamento indígena e quilombola de Kopenawa, Krenak, Nego Bispo e tantxs outrxs, nos ajudam a atravessar na direção de outras modulações e, com sorte, de outros ritmos vitais e planetários.

Quando definimos a essência de um corpo por sua potência, definimos seu ser de acordo com o desenvolvimento das quantidades intensivas que o fazem consistir em seu modo. Isto é, definimos um corpo da mesma forma como definimos as instituições: não pelos contornos geométricos de sua imagem óptica e táctil, nem pelos contornos da sua forma escultural, mas pela sua tendência – ou pela sua passagem ao limite: sua capacidade de amplificar-se num meio determinado.

Então, o corpo é a potência que desenvolve a sua tendência tentando ultrapassar seu limite. E o que é a potência? Ora, diz Deleuze, “a potência é a tendência mesma, ou o esforço na medida em que se tende até um limite”. Eis o que define também o *conatus* espinosano, o esforço por perseverar no seu próprio ser, ampliando suas forças, acumulando quantidades intensivas que aumentam sua potência de agir.

Por outro lado, a potência de um corpo vai precisar se configurar também de acordo com as restrições que encontra em um determinado meio – restrições que se devem ao desenvolvimento mais ou menos livre da potência dos demais corpos, seguindo as direções das suas respectivas tendências e movimentos de passagem ao limite. Por isso, dizemos que *as relações constituem os termos*: os termos são configurados pelas relações, como em um sistema distribuído de potências e impotências; sistema que varia sem parar de acordo com as dinâmicas dos encontros compositivos e destrutivos de relações e de corpos que aí se processam.

É dessa forma que esses corpos, no desenvolvimento mais ou menos livre, mais ou menos constrangido, de suas potências – esforçando-se por ampliá-las ao máximo, até o seu limite e além dele – convergem para formar instituições segundo uma verdadeira jurisprudência dos corpos. Um modo coletivo do estar-junto, capaz de inventar meios artificiais (isto é, meios oblíquos e indiretos) de satisfação das tendências que esses corpos portam. Tendências que só o instinto poderia satisfazer diretamente, sem mediações, e que as instituições frustram ao mesmo tempo em que satisfazem indiretamente. Mas isto é exatamente o oposto de um limite. É, antes, uma invenção, um prolongamento, uma criação relacional.

Isso franqueia toda uma gama de possibilidades de invenções coletivas. Por meio de usos desviados, práticas sinuosas, elaborações de meios indiretos de satisfação, grupos de usuários podem inventar relicários cada vez mais vastos de instituições que não existiram sempre, e não existirão para sempre.

Podem inventar conjuntos sempre mais heterogêneos de equipamentos coletivos que modulam subjetividades, mas que, reciprocamente, podem, aqui e ali, de maneira contextual, mudar de figura através dos processos de subjetivação; dos usos subversivos que tais equipamentos conhecem quando os grupos de usuários os tomam como meios de expressão.

Precursors sombrios

Ouvimos dizer sem cessar que Deleuze nos prometeria uma outra imagem do direito. Para mim, a noção deleuziana de direito nos ensina a fugir de toda imagem do direito – esta ou outra, para reencontrar um direito sem imagem – o direito como operação do “fazer existir”. Por isso, tudo o que Deleuze disse sobre o direito sob o ponto de vista clínico, ou de uma visão ética do mundo, não se presta exatamente a uma filosofia do direito sem ser também uma introdução à jurisprudência dos corpos. Outro direito e outra filosofia não há.

Eis o que nos faz fugir da dupla imagem enganadora que nos foi legada pela República de Platão, e que serviu tão bem aos propósitos católicos no medievo. Por um

lado, o *Eidos* e o Bem dando forma à Lei – forma que só a competência dos sábios saberia reconhecer. Por outro, a imagem do direito como a da lei que é a conveniência do mais forte, expressão da violência e da imoderação do sofista.

Na jurisprudência dos corpos não há lugar para Sócrates (“um homem feio”, dizia Nietzsche, “num tempo em que a feiura soava como refutação”); mas também não há lugar para Trasímaco. Não há lugar para o *Lógos*, nem para a *Hybris*. Nem para a superioridade do sábio, nem para a vileza da conveniência do mais forte e do seu desejo virulento de poder que a lei transformaria em Necessidade e automatismo “naturais”. Para o inferno com o rei-filósofo e com o sofista-tirânico, cujo desejo de poder inaugura a servidão voluntária, sequestrando os possíveis do desejo social na sua forma, que é já, como La Boétie e Clastres observaram, a do próprio Estado.

“Deleuze e o direito” não nos conduz ao direito como falsa imagem de outra coisa que seria mais real. Essa relação nos encaminha à potência do falso através do direito; às ficções alternativas que o direito opera e que constituem o real dos corpos, tramados na variedade de suas relações. Um direito sem imagem que contém um esquematismo e um expressionismo das lutas que ainda não sabemos nomear, porque as singularidades que as farão avançar ainda fermentam no silêncio e na penumbra.

Junto a grupos de usuários que revertem palavras de ordem, e que passam do direito à política, nos encontramos na presença de *precursores sombrios*. Todo um tema deleuziano, mas também tardiano, das multidões de inventores anônimos, que captam uma intersecção de repetições e as percutem obliquamente, numa invenção mínima e poderosa na qual, talvez – ao menos, assim espero –, seguiremos arriscando mudar tudo.

Referências

Aristote. *Les politiques*. Paris: GF Flammarion, 1993.

Bispo dos Santos, A. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

Clastres, P. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Combes, Muriel. *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus, 2017.

Corrêa, M. D. C. *Ódio ao direito*. São Paulo: Sôbinfluência, 2024.

_____. “O real do direito: sobre a filosofia do direito de Gilles Deleuze”. *Rev. Direito, Estado, Sociedade* (PUC-Rio), n. 53, jul/dez/2018, p. 182-205. Disponível em: <<http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/art%207%20direito%2053.pdf>>

Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Conversações (1972-1990)*. São Paulo: Editora 34, 2008b.

_____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *En medio de Spinoza*. 2. ed. Buenos Aires: Cactus, 2008a.

_____; Guattari, F. *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Lés Éditions de Minuit, 1975.

_____; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. *Proust e os signos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Sacher-masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2009.

Dosse, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*. Biografia cruzada. São Paulo: ArtMed, 2010.

Espinosa, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Foucault, M. *Microfísica do poder*.

Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Os anos de inverno (1980-1985)*. São Paulo: n-1 edições, 2022.

_____. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

Haraway, D. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

La Boétie, E. *Discurso da servidão voluntária, ou o contra um*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Massumi, B. *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

Nietzsche, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Platon. *Œuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011.

Simondon, G. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020.

Tarde, G. *La logique sociale*. Paris: Félix Alcan, 1985.

_____. *Monadologie et sociologie*. Paris: Félix Alcan, 1983.

Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify/n-1 edições, 2015.

Zourabichvili, F. “Deleuze e a questão da literalidade”. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321, Set./Dez. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/rCq7rmCfTSTG6fBhDdPzDTw>>