
DELEUZE E O SOCIAL: HÁ UMA FUNÇÃO D?²

No meio do delírio do *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (1984, p. 294) calmamente nos informa que “sempre fazemos amor com mundos”. Isso marca sua transgressão final da segmentação repressiva da crítica contemporânea: a segmentação da economia libidinal e a economia política, produção de desejo e produção social, Freud e Marx. No triângulo edipiano e seus dilemas (*double bind*), o desejo foi sempre traído e a crítica política foi sempre afastada da conexão com o real processo produtivo. Esse impasse está ainda conosco: a Sociologia contemporânea não faz amor com nenhum dos mundos que estamos conscientes; as análises econômicas e sociais, em geral, estão paralisadas diante do problema da liberação do desejo, da crítica de sua captura e da expressão de sua abundância.

Contudo, é possível reunir um livro que faz amor com os mundos? Ele irá, em qualquer caso, colocar-nos na volátil posição do alcoólico engajado na experiência de beber, sempre procurando pela penúltima, ao invés que da última, bebida. A penúltima bebida é um limite de relativa desterritorialização (você muda, mas você não sai), considerando que o limiar é a última bebida, o que faz com que o alcoólico mude complementemente o agenciamento, progredindo para um tipo de agenciamento hospitalar ou um agenciamento suicida. A penúltima bebida o capacita a continuar bebendo, vivendo, movendo, amando, enquanto a última bebida é o fim. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 438)

Um livro tal como esse deve ser o penúltimo, e não é apenas porque ele está em sua atualização na vida do leitor que a experiência deve provar seu valor, mas também porque “o social” nos trabalhos de Deleuze e Guattari pode apenas ser abordado (*approached*) como uma experiência limiar, isto é, como a penúltima tarefa em uma experiência infinita, um acontecimento de contra-atuali-

¹ Thiago Araújo Pinho é doutorando do curso de Ciências Sociais e professor de um curso de extensão na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente sua pesquisa gira em torno dos temas corpo, linguagem e teoria social. Email: pinho.thiago@hotmail.com.

² Tradução do capítulo “Introduction: Deleuze and the Social: Is there a D function?”, dos autores Martin Fuglsang e Bent Meier Sørensen, que faz parte do livro *Deleuze and the Social*, editado pelos mesmos autores.

zação. (DELEUZE, 1990, p. 150) O social certamente tem um limite absoluto: o plano de imanência ou o corpo sem órgão. Mas nós não podemos permanecer lá, pois é aqui que o colapso fatal do esquizofrênico ocorre; é aqui que nós encontramos caos para preencher os livros com o clinicamente insano. Se Deleuze e Guattari podem reportar que eles nunca viram tal esquizofrênico, nós estamos com menos certeza, talvez até com mais medo. Nessas páginas nós podemos apenas tentar construir um corpo sem órgão como o limite relativo de uma situação social concreta. Construir esse corpo, editar esse livro, é fazer amor com mundos.

O corpo sem órgãos é inquestionavelmente um perigoso “conjunto de práticas”, mas também é o estrato a partir do qual o desejo constantemente escapa e para o qual ele retorna através de processos de desterritorialização e reterritorialização. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 149-150) Os estratos são ordenamentos habituais e “estriados” (*striated*). Apesar dos estratos serem necessários, apesar deles não poderem ser julgados como bom ou mal, eles sistematicamente sofrem de uma falta de consistência. Eles podem se permitir porque há forças poderosas para apoiá-los: a prática cotidiana, hábito, estupidez, capital. As estratificações primárias são, como Foucault nos ensinou, conhecimento e poder, e para isso *Mill Platôs* adiciona as três estratificações do organismo, significação e subjetivação como doenças especificamente modernas. Essas estabelecem o estrato dominante: organismo e disciplina, signo e interpretação, sujeito e subjetivação.³

[1.] Você será organizado, você será um organismo, você articulará seu corpo – do contrário, você é apenas um corrompido.

[2.] Você será significante e significado, interprete e interpretado – do contrário, você é apenas um desviante.

[3.] Você será um sujeito, comprometido (*nailed down*) como um, um sujeito da enunciação recuado em um sujeito do enunciado – do contrário, você é apenas um vagabundo. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 159)

“O social” é apenas compreendido na relação dinâmica entre o estrato e o plano, e ele está para ser construído como uma atualização do “agenciamento maquínico”, que é situado entre o estrato e o plano de imanência. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 506) É com o conceito de agenciamento que Deleuze e Guat-

³ De fato, estratificação é uma possível doença de qualquer agenciamento. Uma família poderia sofrer de ser um corpos-família, isto é, corpos em uma relação hierárquica e edipiana – muito próximo, muito quebrada –, ao invés de corpos em conjunções diversas: irmãos, irmãs, prostitutas, exterioridade, como é expressado nos escritos de Kafka.

tari substituem e transformam a pergunta rotineira de ordem sociológica e filosófica da relação entre o humano e seu mundo. (BUCHANAN, 2000, p. 120)

Também muda o *status* do corpo. A relação diagramática entre máquinas desejantes e o corpo sem órgãos estabelece a conceitualização do corpo contra um notavelmente novo horizonte de sentido. O corpo é, claro, corporal, tatuado e escarificado pelo senso comum e incorporado no arranjo informacional e comunicativo que nós chamamos de vida cotidiana. Contudo, ao mesmo tempo, o corpo é incorpóreo, isso é, transformado pela incorporeidade do sentido em si mesmo, anunciando a palavra-ordem (*order-word*) como um tipo único de “ação”, constituída pelo corte do acontecimento. “Nada acontece, e ainda tudo acontece, porque o devir (*becoming*) continua a passar através de seus componentes mais uma vez e restaurar o acontecimento que é atualizado em outro lugar, em um diferente momento”. (DELEUZE; GUATTARI, 1994, p. 158) A lógica do sentido coincide com a produção biopolítica de efeitos afetivos e estabelece novos padrões para a análise social. Ela tem de transgredir a ideia de ação como casamento entre causalidade e intenção humana e estabelecer outra abordagem, adicionando a ideia de ação que produz o corpo como uma entidade atualizada no todo social. Isso nos permite uma ideia de ação que transforma os atributos incorporais do corpo através de enunciado, isso é, puros acontecimentos-sentido que mudam o arranjo sensível e a arquitetura composicional do corpo, atualizando-o, assim, em um estado afetivo organizado por uma nova produção sócio-maquínica, novas máquinas abstratas.

Esse vínculo particular entre produção e sentido, isto é, a diferenciação⁴ corporal do atual e a diferenciação incorporeal do virtual (DELEUZE, 1994, p. 209), é o organizador decisivo do *socius*. Isso abre o eixo horizontal dos agenciamentos coletivos das enunciações e as formas de conteúdo para analisar e capacitar uma diagnose do eixo diagramático vertical do processo de (de- e) reterritorialização sobre o estrato.

Os estratos, também, são crianças de amor.

Não há amor revolucionário ou reacionário... [mas]... há formas de amor que são os índices do caráter revolucionário ou reativo, do investimento feito pela libido de um campo socio-histórico ou geográfico, do qual os seres amados e desejados recebem suas definições. (DELEUZE; GUATTARI, 1984, p. 365-366; PATTON, 2000, p. 77)

⁴ N. do T.: “Diferenciação” é um termo já utilizado nas traduções dos textos deleuzianos, principalmente em Diferença e Repetição. Diferenciação significa a esfera virtual do acontecimento, ou seja, o seu instante de possibilidade, antes que seja atualizado, concretizado.

As várias formas de amor correspondem a uma dificuldade (*predicament*) de qualquer agenciamento maquínico, enquanto ele encontra a si mesmo situado entre o estrato (o plano de organização: organismos, signos e sujeitos) e o plano de imanência (em que tudo está em um estado de transformação). O amor como método descentra (*out of joint*) qualquer dado agenciamento, desequilibrando o que parece ser equilibrado, desorganizando o que parece organizado: “esse é o modelo do pêndulo ou da roda de equilíbrio, o *Unruhe*, que substitui a escala”. (DELEUZE, 1993, p. 69) Ao contrário da escala que subsumiu tudo sob as mesmas categorias (metros, dólares), o pêndulo é sensível a menor variação em altura e peso. E mesmo a escala em si e seus princípios correspondentes sofrem uma crise: “nós multiplicaremos princípios – nós podemos sempre deslizar um novo princípio por baixo de (*out from under*) nossas algemas – e nesse modo nós mudaremos seu uso”. (DELEUZE, 1993, p. 67) Experimentar com o social, que é o princípio atrevido (*foolhardy*) desse livro, é configurar o cientista social junto com o filósofo como um amante, ou, como um amigo. Terrível como é, alguém deve “alcançar essa hora de crepúsculo quando desconfia mesmo do amigo”. (DELEUZE; GUATTARI, 1994, p. 2) Nesse crepúsculo do combate, a relevância do slogan de Deleuze é testado: “o pensamento deve ser lançado como uma rocha por uma máquina-guerra”. (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 31)

Tudo é político. Não, nós não estamos muito orgulhosos para recorrer a *slogans*. Se a análise social tem como meta ser não-transcendente e hostil a qualquer imagem de pensamento, ela deve produzir um trajeto diagonal entre uma história atualizada e o acontecimento do problema produzido pela análise, um acontecimento que é “imaterial, incorpóreo, inabitável: puro *repertório*”. (DELEUZE; GUATTARI, 1994, p. 156, grifo do autor) É o conceito ele mesmo que é capaz de trazer o problema através de seus limiares críticos em direção ao problemático, em que esse conceito se revoltará. Isso é porque o intuitivo, o método crítico de criar conceitos é tão vital para Deleuze e Guattari (1994). O problemático é realizado em um *milieu* apresentado enquanto um devir (*becoming*) revolucionário, uma conjunção de filosofia, ou de conceito, com o atual *milieu*, designando o nascimento de uma filosofia política. (DELEUZE; GUATTARI, 1994, p. 100) A análise social observada desse ponto de vista é a análise do acontecimento enquanto uma multiplicidade, ou a análise do dizível (*sayable*) e o visível e sua inter-relação enquanto modalidades fundamentalmente ontológicas de signos.

O século XX não será provavelmente chamado de século deleuziano. O limbo mortal do século XXI é um mais plausível candidato, face-a-face com o enfraquecimento da sociedade civil, o fascismo nas ruas e em nossas práti-

cas cotidianas, fluxos mutantes de migrações por causa da (*on account of*) exploração, e um esmagador e mundialmente integrado capitalismo desterritorializando o *socius*; por isso, a necessidade de uma ciência social, de uma só vez crítica e afirmativa, deve ser evidente. Essa necessidade tem sido dificilmente satisfeita, e, ainda mais angustiante, a análise do social tem em recentes anos perdido uma grande quantidade de sua força enunciativa. Isso é porque nós, ao mesmo tempo, temos testemunhado uma busca por novas abordagens que sejam capazes de carregar um grau mais elevado de concretude e precisão na pesquisa sociológica para a emergência, produção e organização do social. Um número de capítulos lida com a teoria organizacional, e a tendência de um triste retorno diminuto é especialmente visível quando a preocupação é a pesquisa dentro da administração e a organização. Aqui, a fenomenologia da Alemanha e especialmente a filosofia francesa do pós-guerra tem sido dominante na tentativa de revitalizar o discurso. Parece, contudo, como se essas novas abordagens permanecessem capturadas no ressentimento típico da disputa acadêmica (*academic showdown*): negação ao invés de afirmação, destruição ao invés de criação. Por isso, a busca de um novo pensamento é perdida desde o começo: Édipo nos pegou novamente.

Talvez isso é porque a análise contemporânea do social está ainda preocupada com o que Foucault caracterizou como “sociedades disciplinares”. (DELEUZE, 1992b) Eles focam em segmentações binárias do campo social (como, por exemplo, em dualismos como dominante e dominado), apesar do fluxo de capital e a fluidez de seus princípios organizacionais serem guiados por tipos de segmentações bastante diferentes e diferentes tipos de relações de poder: aqueles da produção biopolítica e da re-produção da vida em si mesma. (HARDT; NEGRI, 2000, p. 24) É um poder que não apenas produz segmentações, organizando apenas os movimentos do corpo, mas também funções enquanto uma autocirculação virtual e imanente de pensamentos e ações dentro do corpo sob o apoio de uma “liberdade” humanística. Nesse sentido, a autoridade disciplinar externa tem se tornado um princípio interno de regulação e controle na *bios* do social enquanto tal, não tanto em suas instituições e organizações atualizadas, mas diretamente envolvendo a transformação de seus fluxos de matéria e função, onde suas expressões e conteúdos emergem.

É como Maurizio Lazzarato pontua em sua discussão da diferença entre sociedades disciplinares e sociedades de controle, “a não-relação enquanto o ‘fora informal’, um virtual, um acontecimento” que é confinado pela esfera biopolítica, chama-se as sociedades de controle. Quando a função-poder biopolítica funciona diretamente no plano da função-matéria, não é o suficiente construir

a análise social somente com premissas epistemológicas, isto é, enquanto uma perspectiva ou olhar. Tais premissas epistemológicas somente focam no dizível e no visível, e não nas modalidades ontológicas dos signos produzidos na atualização do social. Precisamos, por assim dizer, de outro projeto analítico, um que pudesse convocar a constituição da analítica social que seriamente engaja a si mesma no fato de que há enunciados que tem sua própria materialidade. E é por essa existência de signos, enquanto palavras-ordem (*order-words*), que nós, sem dúvida, somos capazes de falar de um corpo societal. Uma analítica social é, portanto, uma diagnose dos signos e de sua materialidade. Essa linha de pensamento está em débito com a terceira parte negligenciada da *Arqueologia do Saber*, de Foucault (1972), em que o autor já esboça o problema que se tornou central para Deleuze e Guattari, isto é, a problematização do verbo “ser”.

O limiar do enunciado é o limiar da existência dos signos. Aliás, mesmo aqui, coisas não são tão simples, e o significado do termo como ‘existência de signos’ requer elucidação. O que significa quando alguém diz que há signos, e que é suficiente para que haja signos que haja também um enunciado? Qual status especial deve ser dado a esse verbo ‘ser’? (FOUCAULT, 1972, p. 84-85)

É do plano da materialidade-signo (que é realmente o plano de imanência), e não do plano de organização, que um novo arranjo de análise social deve surgir, uma tática que engaja diretamente em e sobre a palavra de ordem (*order-word*).

Tradicionalmente as ciências sociais tem se preocupado com a ordem das coisas, para usar um trocadilho foucaultiano.⁵ Deleuze e Guattari, contudo, afastam-nos do plano de organização, em que uma inscrição constante e uma estabilização evidente estão acontecendo. Entidades são, por meio disso, instituídas (*erected*) por diferentes processos sedimentares: sujeitos (considere os esforços de Descartes), contratos sociais (Hobbes) e os “fatos sociais” estabilizados (Durkheim).

Então esse livro deve servir a dois propósitos. Primeiro, ele busca um rigor na compreensão da multiplicidade do social, isto é, o processo de devir do social em si mesmo. Segundo, ele explora as consequências de tal abordagem em relação a estudos específicos, isto é, procura desenvolver contornos de uma nova prática social analítica. Isso implica, em Deleuze e Guattari, um voo elevado (*overflight*) com velocidade infinita ou o que Jameson (1990, p. 28) chama de “pensamento estereoscópico” indicando a possibilidade de contra-atualizações

⁵ N. do T.: O trocadilho se refere ao livro *The order of things* (a ordem das coisas), que aqui no Brasil foi traduzido como *As palavras e as coisas*.

em que uma ciência nômade, como desenvolvida em *Mil Platôs*, desempenha um papel crucial. A análise social deve ser pensada como um puro gesto afirmativo que exhibe a força do radicalismo presente na abordagem deleuziana da crítica, ao mesmo tempo que a prática. Em outras palavras, a *raison d'être* dessa coletânea de textos é explorar como o trabalho de Deleuze e Guattari pode ser colocado em prática, ao invés de mostrar o que ele significa. Não é um livro dentro do grupo crescente de introduções e interpretações. Eles têm sua própria *raison d'être*, considerando o vasto escopo e complexidade sem paralelo dos trabalhos independentes de Deleuze e Guattari, tão bem quanto suas colaborações. Ao mesmo tempo, contudo, eles também têm suas armadilhas (*pitfalls*): uma redução de complexidade, ao invés de um respeito humilde pelo irreduzível, uma tradução de conceitos, ao invés de uma criação de conceitos, um plano de organização acadêmico, ao invés de uma linha de fuga (*line of flight*).

O truque é começar no meio, onde coisas aumentam a velocidade. O meio é necessariamente constituído pelas distinções familiares de ciência social, e aumentar a velocidade é recriar seus conceitos de dentro. A meta não é tanto novidade quanto precisão e consistência; isto é, a meta é uma maior criatividade quando comparada com a prática da ciência social para a qual nós nos acostumamos. Esse tipo de costume é finalmente uma postura reducionista e estratificante, enquanto a análise fornecida por Deleuze e Guattari, especialmente em *Mil Platôs*, executa sua crítica via afirmação (isto é, uma re-criação do discurso coletivo). Quando eles tomam o trabalho do sociólogo Gabriel Tarde, que tem sido quase completamente esquecido graças aos esforços de Emile Durkheim, o propósito é mostrar que por baixo da tradição dominante dentro das ciências sociais, preocupada com ordem, estabilidade e pureza, outro fluxo existe, um fluxo real de conceitualizações criativas do social, que é acessível através dos conceitos de crença e desejo. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 219) Isso é também o que acontece nas monografias de Deleuze, que documenta e afirma a existência de uma alternativa viável para a história hegemônica da filosofia, uma multiplicidade virtual de ideias, acessível por uma leitura imaginativa, intuitiva e anti-senso comum (*counter-commonsense*) da história do pensamento. Assim como a filosofia deve ser contra-atualizada para liberar suas forças reais, as ciências sociais estão precisando de uma re-criação equivalente.

A primeira sessão do livro lida com Ordem e Organização. Ela não apenas se engaja na ordem no sentido de *mot d'ordre*, isto é, as palavras de ordens (*order-words*) ou normas, as forças estratificantes incorporadas em cada enunciado (*statement*), mas também ordem em seu sentido comum e também quase familiar, enquanto desdobra sua existência em um campo de batalha cotidiano,

ou, talvez, enquanto um campo de batalha de análise social. Ou o conceito de ordem é valorizado por sua ludicidade estrutural e sua capacidade organizacional, aparecendo frequentemente como conceito-chave para análises sociais comuns, ou é perpetuamente desconstruída usando cada ferramenta disponível ao analista. Apenas por esse motivo, a cartografia conceitual de Paul Patton, em relação ao conceito de ordem, é decisiva para todo mundo conduzir a análise social. Ordem é o que nos protege do caos (que em seu sentido último é a morte), mas mais importante, ordem como é encontrada na tradição estoica tem um *tonos* imanente, uma tensão que, de uma vez, se move rumo a fixidez de pensamentos, ações e paixões e simultaneamente dissolve essa fixidez, tornando-se um princípio estrutural de uma natureza diferente. Justamente por isso, Patton leva-nos através do conceito de ordem para o princípio diagramático do social, aquela da máquina abstrata, que constitui e organiza as patologias de nosso tempo e que se torna a base ontológica para o trabalho a ser feito através de sua natureza de diferenciação. Essa base ontológica pertence tanto à primeira seção quanto ao livro como um todo.

Sem dúvida, nós sempre fazemos amor com mundos. Mas com certeza: nós sempre “fudemos”⁶ eles. A ordem constantemente colapsa (*breaks down*); de fato, todas as máquinas abstratas apenas funcionam por meio de colapsos (*breakdowns*). (DELEUZE; GUATTARI, 1984) Esses colapsos sinalizados pelo medo e tremor nos trabalhos de Søren Kierkegaard (1983), que Jacques Derrida lê de uma maneira totalmente deleuziana.

Eu tremo com o que excede minha visão e meu conhecimento, apesar de preocupar as partes mais íntimas de mim, embaixo de minha alma, embaixo dos ossos, como nós dizemos. Na medida em que tende a desfazer ambas visão e conhecimento, o tremor é, de fato, uma experiência de segredo e mistério, mas outro segredo, outro enigma, outro mistério vem ao topo da experiência intolerável (*unliveable*), adicionando ainda outro selo ou ocultamento ao *tremor*. (DERRIDA, 1995, p. 54)

Essa leitura poderia também ser a epígrafe do capítulo de Torkild Thanem e Stephen Linstead sobre a organização trêmula (*trembling organisation*), um capítulo que situa as organizações em uma transição contínua entre o virtual e o atual. O virtual é o que Derrida chama de “outro mistério”, que vem ao topo de nossa (já) intolerável (*unliveable*) experiência. Além disso, o virtual é tão real quanto o atual, como Marcel Proust notoriamente coloca; o virtual é “real sem ser atual, ideal sem ser abstrato”. (DELEUZE, 1994, p. 208)

⁶ N. do T.: O trocadilho perde um pouco de sua força quando traduzido. “*Fuck it up*” significa tanto a radicalidade do “*make love*” (fazer amor), quanto a ideia de “estragar” alguma coisa, nesse caso estragar a multiplicidade ontológica dos diversos mundos.

Começando com uma das pedras de toque nos trabalhos de Deleuze, Henri Bergson, Thanem e Linstead destaca o fato de que enquanto a organização não é oposta à mudança, ela também não é sinônimo de ordem. Ao invés disso, existem dois tipos de organizações dentro da teoria de multiplicidade: uma é imanente à vida em si mesma, uma organização virtual, vitalista, que está sempre incorporada em *durée*, e outra é uma multiplicidade espacial de exterioridade, atualizada no tempo do relógio científico. A segunda, o tipo espacial de organização, é parcialmente responsável pelo estabelecimento do estrato. Mas não há necessidade para uma arte desenfreada ou excessos orgiásticos a fim de invocar-nos o múltiplo, porque o desejo é muito mais um engenheiro habilidoso do que um mestre das nossas dificuldades (*predicament*) atuais. Isso permite que a não-organização expresse que o que “excede minha visão e meu conhecimento”, como Derrida coloca, é a *autopoiesis* do virtual: tremor, perigo e alegria.

Saindo da questão de “o que os conceitos significam” para “o que eles fazem”, nós não estamos apenas engajados em uma aplicação, mas estamos movidos para frente e rumo ao desafio da transferibilidade, que, de uma vez, inaugura seu próprio perfil e seu próprio campo de intervenção em um papel dramático (*dramatic staging*) de sentido – como explorado em Deleuze (1990). Martin Kornberger, Carl Rhodes e René ten Bos desenvolvem essa linha de análise, organizando o rizoma enquanto ele surge de dentro da imagem dominante da corporação moderna, hierárquica e orgânica. Desse modo, eles produzem a imagem da “organização-sem-órgãos” como atualizada pelo alter ego literário de Charles Bukowski. No corpo vibrante de Chinaski,⁷ subtraído e expandido pelas ações e paixões inter-relacionadas pelo carregador de carta, nós temos a sensação que mesmo na mais rígida segmentaridade do fluxo expressivo da organização, na sedimentação hierárquica, há um fluxo poderoso de linhas proliferantes, sempre escapando dos *apparatus* de captura por causa de sua natureza performática. Se Patton propõe um agenciamento preciso e conceitual de ordem, Kornberger, Rhodes e Ten Bos oferecem o corpo de Chinaski como uma espécie de vida se desdobrando através da arena ordenada da organização, sempre engajada em processos de desterritorialização e reterritorialização, indo rumo a uma Organização-sem-órgãos.

Ordem e Organização não são assuntos separados, mas engajados em numerosos devires (*becomings*). O mesmo se segue para a Subjetividade e a Transformação, que é o tema da segunda parte do livro. Tudo acontece no meio e apenas o que está próximo importa, o meio é onde as coisas ganham veloci-

⁷ N. do T.: Protagonista dos livros do romancista norte-americano Charles Bukowski.

dade. Não existe aqui a falta de nenhum dos *slogans* deleuzianos para expressar uma ideia que vai ao coração de um materialismo libidinal histórico; de fato, ele foi formulado no livro de Deleuze (1991, p. 66) sobre Hume: “relações são sempre externas a seus termos”. Isso significa que indivíduos e sociedade, o sujeito e “o social”, não são apenas empiricamente inseparáveis, mas são, de fato, “es- tritamente simultâneos e consubstanciais”. (MASSUMI, 2002, p. 68) Por isso, as experiências de subjetividade em instituições sociais e organizações dizem respeito aos estados entre as posições-sujeito, isto é, dizem respeito à mudança. O capítulo de Peter Lohmann e Chris Steyaert, “Enquanto isso”,⁸ esforça-se para fazer exatamente isso: produzir o que eles chamam de uma política exploratória da mudança. O cenário é uma organização ampla na indústria de eletricidade chamada ELEC, que enfrenta forças violentas de desterritorialização do mercado e luta com a desregulamentação e demissões (*layoff*) massivas. E, por assim dizer, uma organização perpetuamente mutante. Enquanto a teorização tradicional sobre mudança está ocupada com o controle e o comando, Lohmann e Steyaert organizam um conceito de desejo que é pura produção e excesso. A surpreendente história de um contador da ELEC, cujo processo de mudança o empurrou ao limite absoluto, explora e expressa as condições do social enquanto ele torna-se atualizado em corpos: “o corpo nunca está no presente, ele contém o antes e o depois, cansaço e espera” (DELEUZE, 1989, p. 189), e, obviamente, desespero. Um contador pode parecer substituível e talvez mesmo insignificante para as amplas burocracias do mundo, contudo o pequeno e o trivial, como Nietzsche entendia, é frequentemente o *locus* inesperado da força, isto é, o *locus* do retorno das pessoas.

Essa pessoa ainda continua a perguntar a questão chata, como nós reganhamos nosso lugar perdido na vida? Ao invés de rastrear essa pergunta direto dos caminhos desgastados da utopia, Thomas Bay toma um rumo empírico em seu capítulo. Sua hipótese está debaixo de nossos narizes, já que aquele que, por todos os indicadores sociais, tem perdido um lugar na vida, é um mendigo. Nós poderíamos beijar um mendigo, ou talvez fazer amor com ele ou ela? No capítulo de Bay, a mendicância é construída como um não-pensamento dentro do pensamento econômico, ou como o fora absoluto e constitutivo da economia, um fora sem o qual a economia não seria uma economia, e isto é a lei, *nomos*, da casa, *oikos*.

Isso confronta-nos com a leitura deleuziana de Adam Smith. É conveniente, enquanto o neo-liberalismo apenas parece (superficialmente) conhecer

⁸ N. do T.: O título do capítulo é um jogo de palavras com a frase “enquanto isso” (*in the meantime*) e “tempo ruim” (*mean time*).

o Smith da Riqueza das Nações, e não o Smith da Teoria dos Sentimentos Morais. Bay conhece ambos e com sua posição firme (*firm footing*) ele mostra que as teorias contratualistas da sociedade permanecem no negativo. A leitura de-leuziana de Hume revela a sociedade não como um conjunto de limitações, mas como uma contínua “invenção institucional”, que deve continuamente experimentar transformações de nossas “simpatias limitadas” em “generosidades extendidas”. Essa ruptura é traçada para o núcleo da sociedade legal, o *nomos*, que significa ambos lei como limitação e como expansiva distribuição: *nōmos e nomōs* – “normas de poder... normas de vida”. (DELEUZE, 1992a, p. 268) Tal experimento confere um significado todo novo a ideia de “economicamente ativo” (*living economically*), em particular nas sociedades ocidentais contemporâneas que celebram o espírito do capitalismo, mas parecem ser incapazes de aproveitar esse “economicamente ativo”, porque eles estão permeados com o Protestante de Max Weber, isto é, o ethos Calvinista. É aqui que o mendigo pode não “ser abolido”, como Nietzsche um tanto desconsertadamente sugeriu, mas, ao invés, ser visto como uma virtualidade com a força para reformar radicalmente nosso poder para sermos afetados. Essa leitura sugestiva também confirma o relacionamento íntimo entre Deleuze e Derrida – explorado em Patton e Protevi (2003); também chama adiante o que pode ser sua utopia conjunta, em que dá algo sem esperar retorno do investimento, uma economia hospitaleira como iniciadora daquilo que o presente implora de forma tão desesperada, isto é, o retorno das pessoas.

Não há conversa sobre subjetividade e transformação sem o debate da ideia de tecnologia.⁹ O que é, nesse caso, a concepção de tecnologia nesse volume, e quais são suas implicações políticas, quando recorrer ao esclarecimento e ao humanismo não é mais possível? Essa pergunta é tomada por Chris Land em seu capítulo sobre *cyborgs* e organizações. Enquanto aparentemente as teorias radicais pós-humanísticas são mostradas como sujeitas a um “evolucionismo cósmico” e por isso a um reducionismo e a uma ideologia (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 49), Land desenvolve a noção de completo “devir-trans-humano”, evitando tanto o pós-humanismo quanto o anti-humanismo. Como consequência, o principal significante (o rosto) é transformado em uma cabeça-sonda (*probe-head*), e o poderoso fundamento antropomórfico é desterritorializado de modo a re-materializar signos dentro de um substrato de matéria. Deleuze e Guattari estão aqui trabalhando como geofilósofos, desenhando mapas de tecnologias

⁹ Nas séries sobre Deleuze das quais o presente livro é uma parte, uma adição mais conveniente sobre Deleuze e a tecnologia está por vir.

depositadas sobre o plano de consistência (conferir os esforços em Sørensen, logo adiante).

“Linguagem é um vírus”, disse William Burroughs. Mas as máquinas sociais técnicas de conteúdo que trabalham juntas com as máquinas coletivas semióticas de expressão não são apenas virais, elas são também, na análise de Land, imperialistas. Desse modo, qualquer desterritorialização absoluta torna-se um assunto de partida, *É o tempo de perder* o rosto, sugere Land, e é o tempo, novamente citando Burroughs, de sair desse planeta dominado e fedorento.

Um volume sobre Deleuze e o social terá de incluir ensaios tomando como ponto de partida os trabalhos múltiplos de Deleuze sobre arte, que ele agrupa diretamente com o exterior. A seção “Arte e o Exterior” se aventura diretamente no filme e no cinema, áreas nas quais o desejo de Deleuze por uma reinvenção do mundo, por uma virtualização do que nós vemos, permanecia imanente. Ele investiu muito de sua esperança no filme e na TV, esperanças que eram amplamente despedaçadas. Ian Buchanan aventura-se, contudo, nesse campo politicamente permeado, senão utópico. Enquanto um número de capítulos no volume lida com a questão de Deleuze de como pode ser possível novamente acreditar nesse mundo, o capítulo de Buchanan procede de uma afirmação rígida. A Europa do Pós-Guerra, cujas ruínas e terras devastadas (*wastelands*) têm agora se espalhado como musgo tóxico através do universo conhecido (para usar uma imagem jamesoniana), é um palco que tem sido esvaziado. Suas pessoas estão desaparecidas e agora olham para nós como um péssimo filme.

A pior coisa sobre esse vazio, esse sentimento de um não-lugar (*placelessness*), é sua completa falta de um exterior, uma construção claustrofóbica magistralmente projetada nos filmes de Hitchcock. Nos “não-lugares” de motéis, hotéis e *shoppings*, nenhum ator se move através do campo, apenas profetas mutantes. O que eles veem são *shopping centers* devorando lugares para habitar e horas de trabalho para viver. Espaços limiares, que, analisa Buchanan, são precisamente espaços de crença, têm todas sido vaporizados. A contínua “eliminação” existencial desses lugares pode adequadamente ser expressada por uma leitura crítica e cuidadosa dos conceitos de desterritorialização e reterritorialização. Mas território, Buchanan discute, não é um conceito espacial. Ao invés disso, se refere a uma organização de desejo que pode bem ter uma dimensão espacial, mas primariamente tem a ver com as crenças e obediências e o rito e as marcas corporais que expressam nossa existência social. Enquanto o capitalismo liberta fluxos descodificados, “nós” parecemos ser deixados com nenhum meio de recodificar e re-ritualizar nossas vidas. Como pode alguém acreditar em um mundo em que os 500 mais ricos são coletivamente mais valiosos que

os 2 bilhões mais pobres? A própria resposta de Buchanan é imanente: continue mapeando os campos.

A tentativa de mapear o campo social tem, em décadas recentes, se movido em direção ao expressionismo, se é do seu gosto. Esse movimento parece óbvio, uma vez que nós levamos em consideração o fato de que a expressividade estética tem sido sempre sobre a vida, enquanto ela é atualizada em afetos que se movem para além do sujeito autoconsciente. Isso permite a expressividade estética se juntar, mas também se confrontar, com o poder biopolítico contemporâneo de produção, não apenas confinando o corpo em circuitos de controle, mas também controlando a constituição incorporal do sentido. (DELEUZE, 1990) Isso é porque alguém não pode dizer que a arte tem indiscriminadamente se tornado uma serva à disposição do capitalismo mundial, apesar da ideia romântica e idealista do artista como uma voz crítica há muito ter desaparecido, ou, o que seria ainda mais horrível, tem reaparecido nas tecnologias de administração modernas. Ao invés disso, nós queremos enfatizar o ponto mais sutil, que quando a expressão estética é atualizada, enquanto um ambiente afetivo, ela carrega uma resistência única no meio do campo biopolítico. É esse entendimento de resistência e contra-atualização no centro da ordem e das coisas que se torna decisivo na constituição de uma nova prática analítica do social, não no sentido que a investigação e o diagnóstico devem tornar-se expressão artística, mas mais no sentido de que as modalidades da arte devem tornar-se uma forma de combate biopolítico, entendido como uma ética ativa do “ser”, longe da remoção de quaisquer proposições morais e julgamentos.

Esse combate implica a passagem para o crítico. Deleuze tem se tornado intensificadamente na moda como uma das vozes críticas que restaram, também frequentemente viajando no mesmo carro de propaganda (*bandwagon*) que Foucault nesse aspecto. Em todo lugar existe a redução do trabalho real dos *apparatus* à tagarelice de formações discursivas, uma Formação-D se você preferir, um canto arrumado no contínuo discurso acadêmico. De fato, em sua entrevista com Claire Parnet, Deleuze disse que tornar-se um professor de universidade não fazia ele especialmente feliz: “era simplesmente uma carreira normal”. Como o famoso caso do camundongo de Kafka, contudo, Deleuze tinha um talento para “fazer uma performance cerimonial ao invés de fazer a coisa usual”. (KAFKA, 1996) Há sempre uma necessidade de afiar as arestas cortantes das máquinas, de reinventar a voz crítica, mesmo se ela é tão pequena quanto o assobio de Josephine entre os maiores “clamores do ser”. Foi o ativismo conceitual de Deleuze que originalmente criou a moda para esse som “ordinário”, apesar de seus contemporâneos talvez acharem a metáfora militar do *dispositif* foucaultia-

no mais excitante. Como nós vemos, contudo, a moda das metáforas militares era sempre um tanto de mal gosto. “Há uma guerra”, como Leonard Cohen pontua; ela é muito real; e a Função-D é uma máquina de guerra, não uma metáfora.

Entendida como uma investigação conceitual, ela certamente aparenta ser uma tarefa difícil para reinventar a Função-D, mas as dificuldades dobram quando alguém percebe que qualquer execução puramente escolástica e/ou passiva do programa resulta em transformar a autoridade de Deleuze e Guattari em uma cátedra preenchida com buracos negros e paredes brancas (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 167), assombrado por significantes vazios. Tudo isso transformaria Deleuze em história, ao invés de uma persona experimental. Tais armadilhas (*pitfalls*) são evitadas no capítulo de Éric Alliez. Com uma convergência de precisão conceitual e vitalismo investigativo, Alliez desenvolve a relação entre *Anti-Édipo* e *A Lógica do Sentido* em um debate com Alan Badiou e Slavoz Žižek sobre a questão do ser e, por isso, sobre a questão da política. Alliez re-vitaliza a força crítica e experimental do *Anti-Édipo*, mostrando que é no *Anti-Édipo* que o monismo ontológico da biofilosofia de Deleuze torna-se um “fato biopolítico”, conectando o plano unívoco da existência (*living*) desejante, a um não menos que processo de produção universal.

A “condição atual”, como Marx entenderia, dessa produção é o capitalismo. A resposta deleuziana é a resistência, isto é, criatividade e afirmação dentro da multiplicidade dos dramas sociais. A seção sobre capitalismo e resistência tem como meta ampliar o escopo de nossos dramas atuais. Contudo, como Maurizio Lazzarato mostra em seu capítulo, a disciplinaridade funciona por um exato condicionamento e confinamento do exterior (*the outside*). Contudo, assim como o capitalismo tem encontrado novas tecnologias de captura e de imposição do livre arbítrio dos consumidores e um humanismo profundo, o evento ele mesmo se desmancha e forma novas mônadas. A diferença entre sociedades disciplinares e sociedades de controle é o papel que o informal “exterior” (*outside*) representa como virtualidade. A produção de subjetividade não é mais ligada ao poder disciplinar que apenas conhece o corpo e o individual (como no taylorismo e os mais recentes regimes de bem-estar ocidentais), mas a subjetividade é agora submersa e moldada pelo poder biopolítico, que visa “qualquer que seja” a multiplicidade que passa através do corpo social, isto é, uma específica massa global para a vida em si mesma. Isso muda o alvo de qualquer análise da sociedade, longe da segmentaridade binária e rumo ao conceito de “modulação” envolvendo o espaço aberto e liso das sociedades de controle; ou, em resumo, a modulação da vida e da existência em si mesmos. Com a ideia de Tarde da esfera pública como um gigante e instantâneo cérebro, o “cérebro de pensamento” de

O que é a filosofia?, tem recebido a contraparte analítica necessária para “qualquer que seja” a resistência.

Poucas noções no trabalho de Deleuze e Guattari têm recebido mais atenção que aquele do nômade. Nomadismo tem sido aplicado amplamente e algumas vezes aleatoriamente. Enquanto suave e conscientemente evitando essa tentação, o capítulo de Holland traz o conceito do nômade para um contato com a cidadania. Tomando a distinção entre ciência real (*royal science*) e ciência nômade (*nomad science*), Holland explica suas consequências sociais, como os dois modos de conhecimento tem relações diferentes com o *trabalho*: a ciência real (*royal science*) desterritorializa o trabalho, e faz do intelectual algo dependente do poder do estado, enquanto a ciência nômade (*nomad science*) preserva o conhecimento dentro da prática de sua produção (o corpo sem órgãos é, como pode ser lembrado, não um conceito, mas um conjunto de práticas). (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 149-150) Do mesmo modo, de acordo com Holland, com o jazz e a música clássica: a maneira em que essas duas formas musicais contribuem para a organização do campo social como tal é sugestiva da natureza da organização social em geral.

Uma teórica social importante, que está passando por um reavivamento na teoria social, Mary Parker Follet, é escolhida como o que poderia ser chamado de teórica da administração nômade, operando por relações horizontes de autoridade ao invés de verticais. Aqui surge um conceito de “poder-com” (*power-with*), que nos permite entender a democracia participatória e nômade em ação. Aí também surge uma ocasião bem-vinda para fazer brigar (*to pit*) Follet (e Deleuze) diretamente contra a construção de Carl Schmitt de soberania em termos da distinção inimigo-amigo. Uma forma nômade de cidadania não menos que musical, baseada em grupo de alianças, é, tanto no nível local quanto no global, uma resposta fielmente deleuziana para esse impasse.

Jussi Vähämäki e Akseli Virtanen põem o problema de resistência em termos de multiplicidade, anulando (*overruling*) a longa tradição de estabelecimento de dualismos binários de inclusão/exclusão nas ciências sociais, seja como uma estratégia que implica a noção de sociedades disciplinares (Foucault), ou o aparecimento de sistemas funcionais diferenciados (Niklas Luhmann), ou diretamente visado em um “objeto” específico de análise social tal como os grupos sociais oprimidos e/ou marginalizado impostos pelas políticas de igualdade e direitos iguais. Em qualquer que seja a forma que essa segmentação binária é colocada em prática, pressupõe uma conceitualização de mudança e história enquanto sustentada (*underpinned*) por uma estrutura de tempo linear. Tal imagem de história e mudança é contestada pelo capítulo de Vähämäki e Virtanen,

em que a mudança é desenvolvida como criatividade sem razão e causa, diretamente relacionada à força afetiva e efetiva da multidão. Nesse sentido, o conceito de multiplicidade é trazido para relacionar o capitalismo e o problema da mudança, isto é, revolução. Não tanto no sentido que ergue uma voz justificada ou uma voz legítima, mas no sentido que ele destaca nosso entendimento da força mutável específica que nós, com Marx, podemos chamar de “trabalho vivo” (*living labour*): um poder que excede suas dificuldades históricas, contudo condiciona nosso tempo presente, isto é, a temporalidade do “nós”, a um retorno das pessoas.

Revoluções têm seus contextos, frequentemente negligenciado no calor do momento. Também, em análises do social da perspectiva de Deleuze e Guattari, sua “teoria” ou talvez, “teorias” são frequentemente ou nem um pouco conectadas a outras teorias sociais ou são meramente conectadas àqueles que Deleuze e Guattari eles mesmos são atraídos, como por exemplo, Marx, Nietzsche, Blanchot e Tarde. Niels Albertsen e Bülent Diken propõe melhorar essa situação em seu capítulo nomeado “Sociedade com/sem órgãos”, na seção final desse volume, *Constituição Social e Ontologia*.

Enquanto fluxos e fluidos parecem ser aquilo que permite com que o alto capitalismo prospere, é também a base da teoria de Deleuze e Guattari do social (como também, claro, o mental). Entre caos e consistência, esse fluxo, incluindo diferentes fluxos, cortado e unido por diferentes máquinas, estabiliza em reuniões de matéria e forma, conteúdo e expressão. Essas categorias habilitam Albertsen e Diken a seguir o slogan geofilosófico e com isso extrai o que nós consideramos ser o primeiro de seu tipo: um mapa da ontologia de Deleuze e Guattari. Ele consiste de dois eixos, um como um *continuum* entre ordem e caos, e um como um *continuum* entre pureza e heterogeneidade. Esse empreendimento confere ampla oportunidade para comparar uma ontologia deleuziana com uma desenvolvida por Niklas Luhmann (e numa menor extensão aquelas desenvolvidas por Pierre Bourdieu e Bruno Latour). Também, se apenas indiretamente, aponta para as falhas de uma abordagem puramente funcionalista (e.g., puramente luhmanniana) para os problemas nas ciências sociais enquanto elas são encaradas com fluxos globais de capital, mudanças rápidas e migrações em massa: como deve uma nomadologia sóbria ser desenvolvida quando todo mundo está tornando-se nômade?

Muito da análise social está exclusivamente ocupada com premissas epistemológicas e pressuposições, deste modo ou negligenciando qualquer elaboração de qualidades ontológicas do Ser ou inconscientemente importando uma ontologia esvaziada, e, portanto, reduzindo a unicidade do Ser às disputas

cotidianas da ciência social em geral. Em ambos os casos nós terminamos com puras abstrações que mascaram o fato de que qualquer distinção pressupõe uma imagem totalitária de identidade de onde a natureza diferencial do Ser torna-se subtraída. No capítulo final, escrito por Manuel DeLanda, nós diretamente enfrentamos esse problema em termos de como nós estamos para analisar as propriedades diferenciais de escala em atuação dentro do corpo social, isto é, como nós evitamos o reducionismo incorporado nas distinções de escala quando nós traçamos e analisamos as linhas móveis da sociedade? DeLanda percorre um longo caminho para mostrar que a resposta é organizar a noção de agenciamento para cada uma das entidades singulares e individuais que incluem cada “nível” da escala, realmente evitando (*warding off*) qualquer pressuposição essencialista. DeLanda, deste modo, inaugura uma transmissão da ontologia social dentro de uma análise social. Ele faz isso por incorporar dois fortes *insights*: um é o já observado *slogan* humeniano da “exterioridade das relações”, que conduz a um novo empirismo vibrante; o outro é a teoria de agenciamento-teoria, em que o agenciamento constitui a materialidade decisiva do *bios* social, até o momento atravessado por máquinas abstratas de vários tipos.

Essa transmissão deve, finalmente, ser colocada no primeiro plano na criação de uma nova analítica social, enfatizando a constituição ontológica do real-virtual, que se torna o componente diagramático mais importante no que poderia ser considerado “empírico”. Isso libera a análise do olhar antropológico obcecado que Foucault alertou, e redireciona nossa atenção rumo a partículas empíricas do virtual, que permanecem, como foi indicado mais cedo, “[r]eal sem ser atual, ideal sem ser abstrato”; e simbólico sem ser ficcional”, assim como se “o objeto tivesse parte de si mesmo no virtual, dentro do qual mergulhado como se dentro de uma dimensão objetiva”. (DELEUZE, 1994, p. 208-209)

Isso traz as séries de capítulos (alguns chamarão de livro) a um fim. Deleuze e Guattari (1987, p. 518) são muito explícitos sobre essa questão de séries e fins. “Se você não está em alguma série, mesmo uma completamente imaginária, você está perdido”. É, em outras palavras, tempo para você entrar em suas séries (mesmo se é uma completamente imaginária) e encontrar um problema que vale a pena problematizar. Já que problemas viajam com máquinas abstratas de uma linguagem mediatizada, que implacavelmente ameaça nos restringir “ao nível mais baixo de nossa virtualidade”, você deve ter cuidado. (MASSUMI, 1992, p. 40) Há mais para a vida que consentimento e rejeição.

Nosso conselho é começar com uma coisa pequena. Primeiro perceba que nós estamos em uma formação social; então veja como ela é estratificada para nós e em nós e no lugar de onde viemos. Depois, desça desse estrato para

o agenciamento mais profundo – conferir Sørensen (2005), caso haja dúvida de como proceder. Daqui você terá de fazer os agenciamentos passarem para o lado do plano de imanência. Essa é a parte difícil. Inclinem elas gentilmente; não use uma marreta, mas um leve arquivo. Conte as conexões no agenciamento (haverá muitas), encontre os ritmos do seu tremor (pois ele irá tremer), deslize dentro de seu meio tempo (pois há sempre tempo). Finalmente, crie revoluções imanentes (pequenas) e linhas em direção ao exterior (velozes) a fim de desterritorializar e conectar novamente com um exterior.

É aqui, quando você vê o plano em seu horizonte, que o corpo sem órgãos revela a si mesmo: ele é uma conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 161) É aqui que você entra seu devir (*becoming*) junto com o problema que você está problematizando. É um puro processo ou um movimento com velocidade infinita, uma transmutação molecular que corre do sujeito em direção a linha de fuga (*line of flight*). Qualquer encontro produtivo entre Deleuze e o social deve viajar desse modo. Você pode, claro, ter de repetir a operação.

REFERÊNCIAS

- BUCHANAN, I. *Deleuzism: a metacommentary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- DELEUZE, G. *Cinema 2: the time image*. Tradução de Hugh Tomlinson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- DELEUZE, G. *Difference and repetition*. Tradução de Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.
- DELEUZE, G. *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's theory of human nature*. Tradução de Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press, 1991.
- DELEUZE, G. *Expressionism in philosophy: Spinoza*. Tradução de Martin Joughin. New York: Zone Books, 1992a.
- DELEUZE, G. *The fold: Leibniz and the baroque*. Tradução de Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- DELEUZE, G. *The logic of sense*. Tradução de Mark Lester e Charles Stivale. New York: Columbia University Press, 1990.
- DELEUZE, G. Postscript on the societies of control. *October*, [Cambridge], v. 59, p. 3-7, 1992b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti-Oedipus*. Tradução de Robert Hurley, Mark Seem e Helen R. Lane. New York: Viking Press, 1984.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*. Tradução de Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *What is philosophy?* Tradução de Graham Burchell e Hugh Tomlinson. New Columbia: University Press, 1994.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Tradução de Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press, 1987.
- DERRIDA, J. *The gift of death*. Tradução de David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- FOUCAULT, M. *The archaeology of knowledge*. Tradução de A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.
- FUGLSANG, M.; SØRENSEN, B. M. Introduction: Deleuze and the social: is there a D-function? In: FUGLSANG, B. M.; SØRENSEN, M. (Ed.). *Deleuze and the social*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 1-18.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- JAMESON, F. *Late marxism: adorno, or, the persistence of the dialectic*. London: Verso, 1990.
- KAFKA, F. Josephine the Singer, or the Mouse Folk. In: KAFKA, F. *The metamorphosis and other stories*. New York: Dover, 1996.
- KIERKEGAARD, S. *Fear and trembling: repetition*. Tradução de Howard. V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- MASSUMI, B. *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.
- MASSUMI, B. *A user's guide to capitalism and schizophrenia: deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- PATTON, P. *Deleuze and the political*. London: Routledge, 2000.
- PATTON, P.; PROTEVI, J. *Between Deleuze and Derrida*. London: Continuum, 2003.
- SØRENSEN, B. M. Defacing the corporate body, or: why HRM needs a kick in the teeth. *Tamara: Journal of Critical Postmodern Organization Science*, [S.l.], v. 3, n. 4, 2006.
- SØRENSEN, B. M. Immaculate defecation: Gilles Deleuze and Félix Guattari in organization theory. In: JONES, C.; MUNRO, R. (Ed.). *Contemporary organization theory*. Oxford: Blackwell, 2005. p. 120-133.

