

Filosofia da diferença e crítica pós colonial: em torno do devir e da identidade

Júlia Almeida

Ufes

almeidajulia@terra.com.br

RESUMO: Tendo como foco o conceito de devir de Gilles Deleuze e o modo singular como enlaça diferença e alteridade na gênese da escrita literária, pretende-se conduzir filósofo e conceito ao diálogo, hoje imprescindível, com a crítica pós-colonial e sua rearticulação da questão do outro e do subalterno, e assim proceder a uma releitura do conceito de devir e suas variações – devir-mulher, devir-menor – para análise cultural e literária.

PALAVRAS-CHAVE: Diferença. Crítica pós-colonial. Gilles Deleuze. Literatura. Devir.

ABSTRACT: Focusing on Deleuze's concept of becoming and on the way it embraces difference in the genesis of literary writing, we intend to put in dialogue the concept and the philosopher with the post-colonial criticism and its re-articulation of the subaltern's issue, to make a reinterpretation of the becoming and its variations - becoming-woman, becoming-minor - for cultural and literary analysis.

KEY-WORDS: Difference. Post-colonial criticism. Gilles Deleuze. Literature. Becoming.

Na filosofia de Deleuze, a escrita e a literatura menor estariam impregnadas de devires: é ao ser tomado pela diferença

que o escritor produz, sempre num agenciamento, num acontecimento, como parte de uma multiplicidade; a escrita é fruto de um processo que extrapola o pessoal, a subjetividade. Mas, sobretudo, o ato de escrita se dá na intenção de minorias, é devir-menor ou devir minoritário.

A necessidade de rever esse conceito que já estudei e sobre o qual escrevi um capítulo intitulado “A literatura e o impessoal” em meu livro sobre Deleuze (ALMEIDA, 2003) ocorreu especialmente a partir da leitura do texto da autora indiana Gayatri Spivak *Can the subaltern speak?* (2010). Nesse texto, alguns dos temas e conceitos de Deleuze (e também de Foucault) são colocados em xeque em sua eficácia para constituir uma crítica e uma política que fale a partir do lugar do sujeito subalternizado das periferias do mundo.

Este trabalho retoma, portanto, um dos mais interessantes debates da atualidade, que se passa em sua encenação discursiva entre escritas de centro (pós-estruturalismo francês) e escritas de periferia (pós-colonialismo). Estaremos, portanto, indagando as relações que se estabelecem entre esses dois modos do pensamento contemporâneo que chegam ao nosso século como dois discursos possíveis sobre a diferença. Trata-se de diálogo, de confronto? Trata-se de um desentendimento? Desentendimento aqui, no sentido que Jaques Rancière dá ao termo, como conflito entre aqueles que dizem, por exemplo, “branco”, mas não entendem a mesma coisa (1996). Se o desentendimento é uma figura da filosofia política, aqui fundamentaria uma geopolítica do conhecimento, como relação de forças entre modos de conceber a diferença, no caso a diferença colonial.

Esse estudo será apresentado em três partes: na primeira vou situar o conceito de devir na filosofia de Deleuze. Na segunda parte vou apresentar a crítica de Spivak no escopo dos estudos pós-coloniais. Na terceira parte vamos percorrer outras escritas de modo a ampliar o debate e as possibilidades de (des)entendimento da questão.

Deleuze, o devir e a escrita

A filosofia de Deleuze é uma das expressões do pensamento francês que a partir da década de 60 trava uma discussão com os métodos estruturalistas em direção a sua superação, passando a ser reconhecida como parte do pós-estruturalismo francês. Sabemos que os autores tidos como pós-estruturalistas (Deleuze, Foucault, Derrida, Barthes etc.) são autores que em sua produção inicial envolvem-se com o estruturalismo, mas que acabam por constituir uma virada aos problemas, métodos e conceitos estruturalistas. A filosofia de Deleuze vai participar dessa virada, atuando pela superação de alguns pilares do estruturalismo, entre eles a idéia de que a vida social pode ser plenamente entendida se pensada como sistema de signos ou linguagem e o que resta do pensamento hegeliano na prática estruturalista da diferença como oposição.

Trabalhando para além do paradigma linguístico ou semiológico, Deleuze (em tantas passagens com Félix Guattari), procurou cartografar a heterogeneidade da produção social (de sentidos, subjetividades, técnicas, poderes), na qual a linguagem é uma entre outras práticas, sem predileção. Deleuze não cansou de se diferenciar da filosofia analítica (de Wittgenstein, por exemplo) que se caracteriza pela colocação da linguagem no centro de enquadramento dos problemas filosóficos. Saindo, portanto,

do enquadre linguístico, sua filosofia reescreve os termos e as relações de uma ontologia, não mais como estudo do ser (de sua natureza e essência), mas como celebração do “jogo da diferença”, no qual as coisas são pensadas como potências em vias de diferenciação, sempre criando e recriando-se, numa agitação molecular, em devir. Procura-se assim conceber qualquer coisa em seus componentes e fases, em suas relações e agenciamentos. A noção de identidade aqui é posta em questão por sua proximidade a uma lógica da essência, da semelhança, da permanência, da unidade.

Essa prática da diferença afeta diretamente o modo de se pensar a subjetividade, e seria isso o que a experiência literária nos mostraria particularmente: a literatura, em seu tom menor (na intenção de minorias), rasgaria a subjetividade (como faculdade de dizer *eu*) pela força de uma enunciação polívoca, potência de um e conector que atravessaria escritor e personagens:

Dir-se-ia que a escrita, por si mesma, encontra inevitavelmente “minorias”, que não escrevem necessariamente por sua própria conta, sobre as quais tampouco se escreve, no sentido em que seriam tomadas por objeto, mas em compensação, nas quais se é capturado quer queira quer não pelo fato de se escrever (1996, p. 55-56).

A atividade literária é assim pensada como prática privilegiada da experiência da relação e do devir: devir do autor, devir das personagens, devir da própria linguagem, condição para uma concepção de literatura e de subjetividade fora de algumas bali-

zas caras ao pensamento da primeira metade do século passado. Para além da cena demasiadamente familiar em que a psicanálise encerraria a subjetividade, a escrita para Deleuze é parte de um encontro, em que se é “afetado” por sentimentos desconhecidos nessa relação com um “outro” nada familiar. Potência de uma exterioridade para além das próprias determinações sociais que nos fixam em posições e relações reconhecíveis.

Nem *familiaridade*, nem *individualidade*: aquilo que afeta escritor e personagens é sempre uma multiplicidade, um coletivo, uma minoria, que excede e agita-se em cada caso individual. Trata-se de um impessoal na gênese da escrita literária. Tampouco *representação* ou *identificação*: o escritor não representa uma minoria, no sentido de identificar-se e *falar em nome* dela. Já no final dos anos sessenta, uma política da escrita para Deleuze e Guattari segue por outras vias que não a da representação: “ao contrário”, escreve Deleuze, “é preciso falar com, escrever com. Com o mundo, com uma porção de mundo, com as pessoas” (1996, p. 66-67). Em outras passagens, essa fórmula toma corpo em expressões como *na intenção de*, *em solidariedade a*. Esse ponto será fundamental para a crítica pós-colonial, como veremos adiante.

Mas, antes, gostaria de ilustrar essa fórmula da escrita em devir que irá se propagar na filosofia de Deleuze até seu último livro (*Crítica e Clínica*, de 1993), com um exemplo que já na década de sessenta enlaça filósofo, escritor e personagem na experiência de um devir que diz respeito diretamente a nossa temática: o romance *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*, de Michel Tournier, objeto de um comentário de Deleuze no seu livro *Lógica do Sentido* (1969).

À diferença do Robinson Crusoe, de Daniel Defoe (que conhecemos muito bem), o Robinson de Tournier encontra no “selvagem” Sexta-feira o guia de uma metamorfose. Escreve Deleuze (1969, p. 313): “ao invés de levar um Robinson assexuado a uma origem que reproduz um mundo econômico análogo ao nosso, seria preciso conduzir Robinson a fins completamente diferentes e divergentes dos *nossos*”. O devir-selvagem de Robinson o faz querer permanecer na ilha, também transformada pela presença de Sexta-feira, que explode inadvertidamente toda a organização instaurada por Robinson: construções, passagens, instrumentos etc. Estranha “desumanização” desse Robinson de Tournier, tornado um bloco de sensações desconhecidas junto às árvores e aos céus.

Ainda que não mencione a palavra devir nesse comentário ao romance de Tournier, trata-se de um belo exemplo de devir. Mesmo que Deleuze tenha se precavido para não fazer corresponder certas linhas de fuga que a escrita conduz a um retorno à selva ou à origem, não há como descolar o que se passa entre Robinson e Sexta-feira de um devir-menor encarnado na literatura francesa. Justamente os franceses, que Deleuze, em *Dialogues* (1996), considera tão inábeis para o devir, os franceses cujos deslocamentos seriam sempre históricos e organizados demais. É assim, nessa crítica à viagem “à francesa”, que Deleuze dá indícios de um posicionamento geopolítico do conceito de devir-menor: mais próximo aos americanos e à literatura americana, a escrita em devir é o que “os franceses não sabem o que é”, é o que eles precisam aprender. Reconstituir uma cena geopolítica para o conceito é um primeiro passo para introduzi-lo no debate com a crítica pós-colonial, que não se faz sem referir qualquer escrita

(filosófica ou literária) a um tempo e um lugar particulares, a partir do qual falamos ou escrevemos. Passemos, portanto, ao Deleuze situado de Spivak, tal como é apresentado nesse texto enigmático intitulado “Pode o subalterno falar?”.

Spivak: silenciamento e identidade

O trabalho de Gayatri Spivak é parte de um conjunto de práticas e discursos reconhecido como pós-colonialismo ou crítica pós-colonial, que objetiva desconstruir as narrativas coloniais escritas pelo colonizador e reconstruir a história/cultura/identidade dos povos colonizados a partir do ponto de vista destas populações. Na Índia esses estudos pós-coloniais se confundem com os estudos subalternos e o texto *Pode o subalterno falar?* é peça importante nesse contexto.

O texto de Spivak abre um debate contundente com os pós-estruturalistas ao discutir afirmações de Deleuze e Foucault na entrevista *Os intelectuais e o poder* (1972), em que esses autores argumentam em favor de uma noção de poder que escaparia de uma concepção a partir do Estado: os mecanismos de poder disseminados por várias instâncias do campo social exigiriam múltiplas formas de resistência partindo de cada *foyer* onde o poder se exerce. O intelectual não teria o papel de representar as massas ou minorias (que já conhecem e falam por si próprias), nem como verdade, nem como eloquência, mas lutar contra o sistema de poder ao lado delas, numa ação que é tanto teórica quanto prática.

O que ocorre quando, nesse lugar indefinido das massas, Spivak coloca o sujeito oprimido do então chamado “terceiro mundo” e indaga se esse sujeito subalternizado pelo sistema de poder colonial/neo-colonial poderia de fato falar e intervir no fluxo dos diálogos globais?

Para Spivak, esse sujeito não pôde nem poderia falar, tornou-se inacessível quando se apagaram os registros da violência histórica que subjogou seus conhecimentos, linguagens e formas de vida. Assim, mais do que afirmar a possibilidade e autenticidade de uma voz do subalterno, como propõem Deleuze e Foucault, seria preciso desconstruir as práticas epistêmicas que o constituíram como sujeito silenciado.

Para Spivak, esses autores reproduziriam assim os discursos do imperialismo por algumas razões, entre elas: por não explicitarem a mecânica de constituição do sujeito colonial (Foucault sobretudo, já que tratou de perto da constituição do colonizador como disciplina e institucionalização, mas que não teria relacionado a nenhuma versão do imperialismo); as principalmente pela construção benevolente de um “outro eloquente” não representado, cujo desejo o intelectual analisa de forma desinteressada (também sem representar-se na análise), o que em nada contribuiria para a reversão do processo de silenciamento deste outro.

Como o devir entra nesse texto? Ele é uma noção, como afirma Spivak nas últimas linhas, menos útil do que a desconstrução em Derrida, com sua capacidade de explicitar as mecânicas de constituição de um sujeito da Europa (colonizador) concomitante ao processo pelo qual “outros” foram inferiorizados e passíveis de assimilação. Nesse único momento que menciona o conceito, a autora faz referência sucinta ao devir-mulher, uma das variações da noção que em algumas passagens Deleuze atribui a certas literaturas. Se a crítica de Spivak não se dirige explicitamente à questão literária, nela repercute: de que modo o devir-outro do escritor não legitimaria uma escrita em nome dos que “não falam ainda por sua própria conta” (e assim atuando como

um tipo de assimilação, mesmo quando dela se entende afastar), mais do que propriamente trabalhar pela explicitação dos regimes dominantes da escrita e por sua reversão.

Esta é uma retomada breve para um texto complexo, escrito num momento, a década de oitenta, em que os intelectuais nos Estados Unidos absorvem as filosofias de Deleuze e Foucault como grande impulso para a discussão das minorias e de suas práticas de resistência. Por que retornar então a essa reflexão e ainda fazê-la render novas indagações? O motivo principal é que, encontramos hoje correndo paralela nas pesquisas contemporâneas uma aposta na diferença filiada às filosofias francesas, que se consubstancia na noção deleuzeana de devir – como diferenciação do ser – e uma aposta na identidade, que é uma reserva importante de sentidos para os estudos pós-coloniais e para as políticas de identidade.

Como afirmar uma noção de devir que contrariamente à assimilação e à expropriação, é potência de relação e não-exclusão? Como reinventar uma noção de identidade que contrariamente ao fechamento e à exclusão é potência de reinvenção e de relação? Recorrerei nessa empreitada conceitual a três intelectuais caribenhos, para os quais devir e identidade são vetores para a compreensão de configurações políticas, estéticas e subjetivas no mundo contemporâneo: Stuart Hall, Edouard Glissant e Frantz Fanon.

Três políticas da relação: Hall, Glissant e Fanon

Stuart Hall é um intelectual nascido na Jamaica, que viveu sua vida adulta na Inglaterra, “à sombra da diáspora negra e do

deslocamento” como ele mesmo diz; “uma vida de trabalho consagrada aos estudos culturais” (2007, p. 228). O autor dialoga incessantemente com os estudos pós-coloniais, com as políticas de identidade, com os pós-estruturalistas, com o marxismo, e produz uma apreensão da identidade e de uma política da relação que nos tira do dualismo de se estar em uma ou outra dessas vertentes, abrindo uma perspectiva teórico-metodológica que não deixa de ser uma prática permanente de negociação, tradução e de recriação conceitual. Traremos aqui algumas de suas reflexões propostas no texto “Identidade cultural e diáspora” (2007) cujo tema é a relação entre produções do cinema caribenho e a produção de identidades culturais pós-coloniais (“um sujeito negro”) em curso nessa estética.

Seria preciso, para Hall, partir de um entendimento das identidades culturais não como um elemento plenamente constituído que as novas práticas culturais representariam, mas “como uma ‘produção’ sempre em curso, jamais acabada, e que se constitui no interior, e não ao exterior da representação” (2007, p. 227). Essa produção de identidades em curso nessa estética negra caribenha atavaria, segundo ele, dois vetores.

Por um lado, essas identidades são tensionadas pela busca de uma cultura compartilhada, de uma história e ancestrais comuns, de um quadro estável de referências (uma unidade subjacente às diferenças), que seria uma força criativa importante. Hall cita trechos de Frantz Fanon para falar da perda de identidade resultante da separação traumática que fez parte da experiência colonial: a colonização teria “esvaziado o cérebro e o passado dos colonizados” e motiva assim a busca pela reunificação imaginária em

torno da África, como “uma era muito bela que nos reabilitaria dessa miséria atual” (FANON apud 2007, p. 228). Não se deve subestimar, afirma Hall, o poder dessas práticas identitárias de reescrita do passado, que foram e são fundamentais para a Jamaica, entre outras terras, disponibilizando “recursos de identidade e resistência graças aos quais se é possível afrontar as formas fragmentadas e patológicas pelas quais essa experiência foi reconstruída pelos regimes dominantes de representação visual e cinematográfica no Ocidente” (2007, p. 229-230).

Mas simultaneamente a uma produção de identidades ancorada em uma reescrita do passado e em uma unidade imaginária, seria preciso reconhecer um segundo vetor ou eixo que seria a marca irreversível do próprio curso da história: “somos aquilo que nos tornamos”, o processo de nossas diferenças. Ora, a diferença que se produziu nas populações negras que viveram a experiência colonial transforma de modo irreversível essas identidades em outra coisa. A diferença colonial não se instaura apenas no cerne das categorias do saber ocidental, mas dá-se como uma sujeição ou uma conformação internas, como expropriação interior, através das quais nós mesmos nos vemos e vivemos como um outro: a alteridade vivida como sujeição interior. Desse processo de colisão e expropriação, resultam populações mestiças, híbridas, múltiplas, um Novo Mundo, que vive da e pela diferença (inclusive pelas distintas formas de relacionamento com o colonizador).

Decorre daí uma compreensão das práticas de identidade e diferença que inverte seu entendimento a partir de uma filosofia da diferença: nem a busca de sentidos de unidade e semelhança

é necessariamente desprovida de potência inventiva e inclusiva nem os processos de transformação e relação são necessariamente afirmativos e agenciadores.

Mas se o devir é uma figura por excelência da diferença através da relação, ele não se refere a *qualquer* relação. O que se passa entre colonizador e colonizado, tal como Hall testemunha, dá prova de uma relação que não é um devir, no sentido que Deleuze dá ao termo. Essa era afinal a diferença entre o Robinson de Defoe e o de Tournier: as personagens no romance de Defoe estariam mais próximas a uma lógica binária entre “civilizados ou selvagens”. O romance de Tournier, ao contrário, pertenceria à lógica do acoplamento: Sexta-Feira torna-se um outro Sexta-Feira, o revelador dos elementos puros, que conduz Robinson a outras inesperadas transformações.

O conceito de devir se orientaria assim para uma relação não coincidente com a de apropriação-expropriação, que caracterizaria a colonização, nem com a relação de exclusão, que propõem certas práticas culturais. Em Stuart Hall, encontramos uma política da relação que não parte de uma essencialização das diferenças como mutuamente excludentes (uma tradição contra a outra), mas de uma lógica da relação pela afirmação e negociação de identidades múltiplas e de uma estética dos cruzamentos.

Mas o devir como poética da relação encontra sua máxima expressão no pensamento de Edouard Glissant, intelectual e escritor da Martinica, dedicado a uma poética caribenha, que estabelece a mais fecunda relação com o pensamento de Deleuze. Seus livros *Poétique de la Relation* (1990), *Introduction a une poétique du divers* (1996) e o recente *Mémoires des esclavages*

(2007) constituem uma fértil utilização do conceito de rizoma e devir para a reformulação de uma teoria da identidade como multiplicidade e relação com o outro. Era afinal contra a intolerância do Ocidente fundado sobre uma raiz única e totalitária que se voltavam Deleuze e Guattari, diz Glissant, contra as teorias sectárias da identidade (1990, p. 36), que são necessárias para que as *identidades fechadas* justifiquem o aniquilamento do outro pela conquista, pela erosão, pela assimilação.

Se Stuart Hall é aquele que do fundo do pensamento da identidade nos reconcilia com o devir, Glissant é aquele que do fundo do pensamento do devir nos reconcilia com a identidade: quando propõe as formas de identidades com raiz múltipla, compartilháveis, estendidas através da relação com o outro, que se encontram tomando os problemas do outro, que não são medidas por sua permanência, mas por sua capacidade de variação, *identidades-relação*, resultantes da creoulização, “cuja raiz é rizoma, que relaciona os diferentes, os reconhece e os considera, enfim” (2007, p. 40). A creoulização não é assim um processo de fusão de raças (como a que desembocou na teoria da democracia racial), mas uma política de relação para o mundo global combativa à política de fechamento e exclusão entre os povos.

Posicionando-se no contexto da descolonização dos países africanos no século XX, o último intelectual caribenho a ser convocado neste texto, Frantz Fanon, produziu a leitura mais radical do encontro colonizador-colonizado. Em *Os condenados da terra* (2005), que mais parece uma genealogia da moral colonial, Fanon encontrou na violência a única resposta para o que foi constituído igualmente pela violência: a colonização. Sem acordo,

sem negociação, a descolonização só pode ser conquistada pela violência, apesar de todas as “imagens pueris” que impregnam a mente do colonizado. Citando uma passagem de Engels sobre Robinson e Sexta-Feira, Fanon afirma que a descolonização não pode ser resultado de uma espera nem do achado fortuito ou da produção de uma arma superior, capaz de reverter a posição de controle e subjugar o colono Robinson. Não há mágica. Mas o entendimento (como arma conceitual) do novo momento do capitalismo (colônias como mercados; visibilidade internacional etc.) colocaria em vantagem os rebeldes africanos com suas tochas, facas e fome. Outra “imagem pueril” que Fanon repreende no intelectual colonizado é sua luta pela convivência pacífica, sem ver “que o colono, logo que o contexto colonial desaparece, não tem mais interesse em ficar, em coexistir” (2005, p. 62).

Retomemos a questão do homem. Retomemos a questão da realidade cerebral de toda a humanidade, cujas conexões é preciso multiplicar, cujas redes é preciso diversificar [...] Trata-se, muito concretamente, de não arrastar os homens para direções que os mutilem [...] Não se deve, a pretexto de progredir, atropelar o homem, arrancá-lo de si mesmo, da sua intimidade, quebrá-lo, matá-lo [...] Trata-se de não dispersar a caravana, pois então cada fileira mal percebe aquela que a precede e os homens, que não se reconhecem mais, encontram-se cada vez menos, falam-se cada vez menos (2006, p. 364 -365).

Seria o conceito de devir, aqui ressoando na bela imagem literária de um Robinson e um Sexta-feira transformados (Tournier) outra das “imagens pueris” que nos afastariam de um entendimento das novas formas de pós-colonialidade do poder? Ou seria o conceito de devir e sua força conectiva um rasgo para se entrever o porvir do “homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar”? (FANON, 2006, p. 363).

Para responder e me posicionar frente a esse debate, agora trazido a nossa atualidade, sigo a proposição de Beatriz Preciado (2007) de que a questão é como atravessar a molarização identitária³ (sexual, nacional racial), como condição da ação política coletiva, sem fazer da identidade o fim último da ação política (processo tantas vezes refém de uma fetichização da diferença). Isto é, como tornar a opressão e a potência de agir catalisada pela identidade molar uma passagem em direção a um devir molecular e pós-identitário, devir imperceptível, que insiste em exceder as naturalizações, normalizações e hipervisibilidade decorrentes do processo de discursivização midiático quando se constituem reconhecimento e direitos. Nesse sentido, a identidade e o devir, longe de se excluírem, seriam vetores que atravessam as políticas culturais e estéticas, as políticas da escrita, enfrentando com espessamentos distintos as resistências e opressões que lhe propõe as forças hegemônicas do social.

³ Deleuze, com a distinção entre molar e molecular, pensou como molar uma macro-política que coloca em jogo elementos e relações de elementos bem determinados (classe, estado, instituições, identidades); por outra, uma micro-política, através de relações menos localizáveis e exteriores (moleculares), nos fazem escapar dessas classes, desses sexos, dessas pessoas. O devir é da ordem do molecular (1980, p. 238-240).

Referências

ALMEIDA, Júlia. *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

SPIVAK, Gayatri C. SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles, FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder: entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze In: *L'Arc*. Special Deleuze, n. 49, Paris, 1972.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

GLISSANT, E. *Mémoires des esclavages*. Paris: Gallimard, 2007.

GLISSANT, E. *Introduction a une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.

GLISSANT, E. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard. 1990.

HALL, Stuart. Identité culturelle et diaspore. *In: Identités et Cultures: Politiques des Cultural Studies*. Paris: Editions Amsterdam, 2007.

PRECIADO, Beatriz. Entrevista com Beatriz Preciado (por Jesús Carriolo). Campinas, *Cadernos Pagu* n.28, jan./jun,, 2007.

RANCIÈRE, Jaques. *O desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2001.

TOURNIER, Michel. *Sexta-Feira ou os limbos do Pacífico*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2001

