


Arte e nomadologia

Art and nomadology

Veronica Damasceno*

 0000-0003-31472337
vmdamasceno@eba.ufrj.br

Resumo

Trata-se, neste artigo, de apresentar algumas considerações sobre as *Teses de nomadologia*, abordadas por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (Deleuze, Guattari, 1995), bem como os possíveis vínculos dessas *Teses* com as artes. Pensar a nomadologia implica em levar em consideração o problema do capitalismo e de seu desenvolvimento e ainda em retirar o pensamento do modelo estatal, fazer dele um ato revolucionário, um devir-revolucionário. A relação que propomos dessas *Teses* com as artes é no sentido de pensar a arte como resistência e fabulação criadora. Na arte, a criação faz apelo a uma forma futura e a um povo que ainda não existe, invocando, pois, uma nova terra e, por efeito, um povo porvir. Essa é a função fabuladora da arte.

Palavras-chave

Nomadologia; Arte; Criação; Fabulação; Máquina de guerra

Abstract

This article intends to presenting some considerations about the Theses of nomadology, introduced by Deleuze and Guattari in A thousand plateaus (Deleuze, Guattari, 1995), as well as the possible links of these Theses with the arts. Thinking about nomadology implies taking into account the problem of capitalism and its development and also removing thinking from the state model, making it a revolutionary act, a becoming-revolutionary. The relation that we propose, of these Theses, with the arts is in the sense of thinking as art as resistance and creative fabulation. In art, creation appeals to a future form and to a people that do not yet exist, thus invoking a new land and, in effect, a people to come. This is the fabulation function of art.

Keywords

Nomadology; Art; Creation; Fabulation; War machine

* Prof^a. Associada da Escola de Belas Artes da UFRJ. Pós-Doutora e Prof^a. Convidada (2019-2020) do Département de Philosophie de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

O pensamento de Deleuze é, sem dúvida alguma, atravessado por problemas políticos e como ele, juntamente com Guattari, afirmam: “...antes do ser, há a política” (Deleuze, Guattari, 1996, p.18). Tal pensamento ocupa um lugar único na filosofia contemporânea, precisamente por reivindicar a *imanência*, contra todas as formas de transcendência. Afirmar a imanência não é simplesmente constatá-la, mas antes derrubar limites, atravessar fronteiras, crenças, instituições e poderes de toda a natureza e como observa René Schérer: “...ato político de resistência e de revolução contra a aceitação resignada do curso das coisas” (Schérer, 1998, p.16).

Pensar a política em Deleuze implica em, inicialmente, levar em consideração o problema do capitalismo e de seu desenvolvimento. Nessa perspectiva, Deleuze, juntamente com Guattari, consideram o capitalismo, tal como Marx o postulara, isto é, como um sistema imanente que não deixa nunca de ampliar seus próprios limites. Limites dissolvidos em fronteiras, capital-limite, capital-fronteira ilimitada. Fronteiras estendidas, prolongadas e renovadas constantemente.

O capitalismo como sistema imanente implica, como sugerem Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, em três Teses:

1) uma sociedade não pode mais ser definida por suas contradições, como pensava Marx, mas por suas *linhas de fuga*. Isso quer dizer que uma sociedade foge por todos os lados e o importante é tentar acompanhar os movimentos realizados por essas linhas, os momentos precisos em que elas se delineiam;

2) a outra direção que indica *Mil Platôs* não consiste em considerar as linhas de fuga mais do que as contradições, mas as lutas de classe. As lutas de classe devem ceder lugar às *minorias*. As lutas entre a maioria e a minoria constituem um verdadeiro combate coexistente, quase subterrâneo, já que a maioria não se define pelo número, mas consiste em um padrão, em um estado de dominação e acarreta uma sujeição ao modelo de Estado vigente.

A minoria não configura nenhum modelo, ela é em si mesma um devir ou um processo em contínua variação. Seu poder não é medido pela habilidade em fazer sentir-se no meio do sistema da maioria, mas sua potência encontra-se em articular composições, conexões, divergências e convergências que se distanciam da economia capitalista e da formação do Estado;

3) as Guerras de Estado não podem mais ser pensadas enquanto Guerras, mas antes enquanto devir-revolucionário, que procura buscar um estatuto para as *máquinas de guerra* que, de modo algum definem-se pela guerra e sim por

um certo modo de preencher o espaço-tempo e mesmo de inventar novos espaços-tempos.

Pensar a política: a terra e o território

A problematização de uma política em Deleuze compreende ainda a relação que o próprio pensamento mantém com as categorias de terra e de território, como sugere ele juntamente com Félix Guattari: “...pensar faz-se antes na relação do território e da terra”. (Deleuze, Guattari, 1992, p.82). A terra é o próprio substrato metafísico, o *continuum* de todos os elementos, a desterritorialização absoluta, por contra efetuação de todos os territórios. Isso quer dizer que a filosofia depende historicamente da conexão “...de um plano de imanência absoluto com um meio social relativo que também proceda por imanência” (Deleuze, Guattari, 1992, p.118).

Uma tal conexão não é ideológica, pois como observa Dias: “...a filosofia não é a ideologia de sua época, antes, sempre crítica, revolucionária [...] idealizadora de novas possibilidades”.(Dias, 2012, p.114). A esse respeito, Deleuze e Guattari escrevem um belo capítulo que eles designam *Geofilosofia*, dedicado a esse tipo de problema, em *O que é a filosofia?*¹ Deleuze e Guattari chamam *noologia* ao estudo da história das imagens do pensamento e se distingue da ideologia, como ele assinala em sua obra dedicada a Michel Foucault:

Não há modelo de verdade que não remeta a um tipo de poder, não há saber, nem mesmo ciência que não exprima ou não implique em ato um poder em vias de se exercer. (Deleuze, 2004, p.46)

Em *Diálogos*, com Claire Parnet, nosso autor acrescenta ainda que:

...não há Estado que não precise de uma imagem do pensamento, que lhe servirá de axiomática ou de máquina abstrata e à qual ele dá em troca a força de funcionar: daí a insuficiência do conceito de ideologia, que de maneira nenhuma dá conta desta relação (Deleuze, Parnet, 1996, p.106).

¹ A esse respeito cf. o belíssimo capítulo *Geofilosofia* in: DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?* op. cit. p.11-146. Mas não abordaremos o tema aqui.

A noologia diz respeito “...à forma, à maneira ou ao modo, à função do pensamento, segundo o espaço mental que ele traça, do ponto de vista de uma teoria geral do pensamento...” (Deleuze, Guattari, 1997, p.47). A atividade filosófica se distancia dos poderes constituídos ao investir em uma dupla direção: por um lado, a desterritorialização do poder atual, por outro lado, a reterritorialização de uma potência porvir.

Para Deleuze, há uma unidade essencial entre espaço e tempo em todas as formas de poder político, unidade que não é nem de desenvolvimento nem de organização, mas sim de composição, e mesmo de absoluta heterogeneidade: uma ressonância interna comum, como uma comunidade maquínica. Na hipótese de uma forma-Estado única, esta seria completa e, portanto, seria impossível haver uma evolução histórica, *aparelho de captura* inteiramente dado desde sempre. “É possível que, espiritual ou temporal, tirânico ou democrático, capitalista ou socialista, *não tenha havido nunca senão um só Estado*” (Deleuze, Guattari, 2011, p.156).

O Estado jamais se separa de um processo de captura sobre fluxos de todo o tipo de populações, de mercadorias ou de comércio, de dinheiro ou de capitais. Essa é a essência do Estado. E a filosofia, por sua vez, ao longo da tradição ou imagem predominante do pensamento sempre se manteve numa relação profunda com essa forma-Estado, “...numa relação essencial com a lei, a instituição e o contrato” (Dias, 2012, p.122).² O Estado encontrou na filosofia, em seu modo filosófico de pensar, uma *oferta de serviços* uma secreta, porém eficaz cumplicidade, um compromisso, cuja evidência parece se encontrar no pensamento de Hegel, na relação entre o Estado *racional* e a filosofia.³

² Em *Lógica do acontecimento* Dias afirma: “Deleuze inscreve-se nessa tradição antijuridista do pensamento político moderno que vem de Maquiavel até Marx, Nietzsche, passando por Spinoza. Essa tradição rompeu com as ilusões idealistas ou morais que desembocam hoje nas filosofias comunicacionais de Habermas e Rorty e pelo pensamento político neoliberal, como exemplo: Popper, Rawls e de desmistificar a auto representação do Estado moderno como Estado de direito elaborada pela outra tradição jurídica ou contratualista da filosofia política, que tem Hobbes e Rousseau como os clássicos. Ver também DELEUZE, Gilles. *Prefácio* in: NEGRI, Antônio. *Anomalia selvagem*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. p.7-9.

³ A esse respeito cf. DIAS. *Lógica do acontecimento*. op.cit. p.115.

A partir de toda essa tradição filosófica do ocidente que sempre teve o Estado como modelo para o pensamento e vice-versa, perguntamos: como fazer para retirar o pensamento do modelo estatal, como fazer dele um ato revolucionário, um devir-revolucionário? Não se trata de ideologia, de elaborar uma nova filosofia ideologicamente inconformista. A questão é noológica, ou o que Lazzarato chama de *noopolítica*.⁴ Trata-se, nesse caso, de combater a imagem tradicional do pensamento, se distanciar da pregnância da forma-Estado, praticar uma política de pensamento alternativa que não passe por essa forma. A obra inteira de Deleuze parece querer expressar uma solução para tal problema.

Exercer o pensamento como uma máquina de guerra, máquina bélica em conjunção com outras máquinas, em um ato de resistência, que possibilite a abertura de novas potências libertadoras, devires que propiciem a criação em todas as esferas possíveis. A máquina de guerra constitui-se, pois, como construção nômade em perpétua interação com o aparelho de Estado, como forma sedentária. Acontece que, por um lado, o pior pode se apresentar: gangsterismo, banditismo, guetos marginais, dentre outros. Mas, por outro lado, também o melhor pode ocorrer: a escrita, o pensamento, a música, todo um movimento social pode se tornar nômade, se tornar máquina de guerra. A máquina de guerra pode ser um movimento artístico, científico, na medida em que traça um plano de consistência, uma verdadeira linha de fuga criadora, um espaço liso de deslocamento.

Fazer do pensamento uma força nômade, uma potência de suscitar nomadismos, construir a cada vez uma máquina de guerra exterior ao aparelho de Estado, em perpétua revolução ou resistência, em um construtivismo. Esse meio, essa exterioridade não existe prontamente, por isso é preciso criá-lo, criar as condições para poder exercê-lo, traçá-lo contra a forma dominante de interioridade.

O pensamento, assim concebido, não é da ordem da contemplação, nem da reflexão ou da comunicação e nem se deixa capturar em qualquer forma de universalidade. Assim concebido, o pensamento é *criação*, invenção de possibilidades, articulado com outras criações, porque pensar é criar, é entrar em devir.

⁴ A respeito da *noopolítica* cf. LAZZARATO, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Traducción de Pablo Esteban Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006. Especialmente o Capítulo 3.

Desfazer as relações de força constituídas, liberar novas forças que estejam por vir, experimentar novas composições e relações positivas e afirmativas e, sobretudo, resistir, porque *a resistência é primeira*.

Desse modo, a filosofia se encontra em um devir-nômade, aquele que resiste às formas de poder constituídas e se orienta segundo uma potência constituinte; ao invés de um pensamento como Estado monumental e do pensador como homem de Estado ideal: “o homem dos princípios, dos pactos e das leis, burocrata da razão pura ou funcionário do Universal.” (Dias, 2012, p.134).⁵ O conceito torna-se a própria potência do acontecimento, que opera devires-revolucionários. O pensamento mantém, então, uma íntima relação com a resistência, no sentido de que pensar é resistir.

A resistência na arte

Em sua linda conferência proferida aos estudantes de cinema em Paris, Gilles Deleuze afirma que, no mundo capitalista, o que não nos falta é comunicação, sofremos de um excesso de comunicação, o que nos falta é criação e resistência ao presente.⁶ Na arte, a criação faz apelo a uma forma futura e a um povo que ainda não existe, invocando, pois, uma nova terra e, por efeito, um povo porvir. Para Deleuze, esse é o correlato da criação. Não será, segundo ele, em nossas democracias que esse povo e essa terra serão reencontrados. A europeização não é um devir, mas somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos assujeitados. As democracias são maioria, mas um devir é sempre menor, por natureza, é o que se subtrai à maioria.

Ainda nessa conferência, Deleuze pergunta acerca da misteriosa relação entre a obra de arte e o ato de resistência, uma vez que os homens que resistem não têm nem o tempo, nem talvez a cultura necessários para se relacionar minimamente com a arte. E sua resposta está em conformidade com a resposta

⁵ A respeito do *Poder constituinte* cf. NEGRI, Antônio. **O poder constituinte**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro. DP&A, 2002.

⁶ A esse respeito cf. DELEUZE, Gilles. *O que é o ato de criação?*. Tradução de João Gabriel Alves Domingos in: **O belo autônomo**. Rodrigo Duarte (org.). Belo Horizonte: Autêntica-Crisálida, 2012. p.387-398.

de André Malraux, segundo o qual a arte é a única coisa que resiste à morte. E o que resiste à morte, segundo Deleuze, é a própria obra de arte. Nesse sentido, bastaria contemplar, por exemplo, uma estatueta de 3000 anos antes de Cristo para percebermos que Malraux tem uma boa resposta para isso, como assinala nosso autor:

Poderíamos dizer então, de forma mais tosca, do ponto de vista do que nos interessa, que a arte é aquilo que resiste, mesmo que não seja a única coisa que resiste. Daí a relação tão estreita entre o ato de resistência e a obra de arte. Todo ato de resistência não é uma obra de arte, embora de uma certa maneira ela faça parte dele. Toda obra de arte não é um ato de resistência e, no entanto, de uma certa maneira, ela acaba sendo (Deleuze, 2012, p.390).

A relação entre a obra de arte e a luta entre os homens, para Deleuze, é precisamente aquela que Paul Klee afirmava: “Pois bem, falta o povo”(Deleuze, 2012, p.398). O povo falta e não falta ao mesmo tempo. Essa relação será sempre obscura. Mas, para Deleuze, não existe obra de arte que não faça apelo a um povo que ainda não existe.

Para este pensador, os cineastas Alain Resnais e os Straub mostraram como o povo está faltando, como ele está ausente. No cinema americano e soviético, o povo está dado em sua presença: “real antes de ser atual, ideal sem ser abstrato” (Deleuze, 2012, p.398). Daí a ideia de que o cinema como arte das massas é a arte revolucionária ou democrática, por excelência, fazendo das massas um verdadeiro sujeito. Mas, vários fatores iriam comprometer essa crença: o surgimento de Hitler, no qual as massas não se tornam sujeito, mas sim assujeitadas; o stalinismo, no qual a unidade tirânica de um partido substitui o unanimismo dos povos; a decomposição do povo americano, que não acreditava mais ser o *melting pot* de povos passados, nem o germe de um povo porvir, que se manifesta até mesmo no *neo-western*. Para o autor, se houvesse um cinema político moderno, seria sob as seguintes bases: “o povo já não existe, ou ainda não existe... *o povo está faltando...*” (Deleuze, 2005, p.259).

Essa verdade também vale para o Ocidente, mas são raros os autores que a descobrem, pois está escondida por mecanismos de poder e pelos sistemas de maioria. Em compensação, ela eclode no Terceiro Mundo, onde as nações

oprimidas e exploradas permanecem em perpétuo estado de minorias. Terceiro mundo e minorias fazem surgir autores que tem condições de dizer em relação à sua nação e em relação à sua situação nessa nação: “o povo é o que está faltando” (Deleuze, 2005, p.259).

Para Deleuze, tanto Kafka quanto Klee já haviam declarado isso explicitamente. Para Kafka, as literaturas menores, nas pequenas nações deveriam “suprir uma consciência nacional muitas vezes inativa e sempre em vias de desagregação” (Deleuze, 2005, p.259) e cumprir tarefas coletivas na falta de um povo. Para Klee, a pintura precisava ainda de uma *última força* para realizar sua *grande obra*: o povo que ainda está faltando. Nesse sentido, afirma ele:

Encontramos as partes, mas ainda não o conjunto. Falta-nos essa última força. Na falta de um povo que nos arrebate. Procuramos esse apoio popular; começamos, na Bauhaus, com uma comunidade à qual damos tudo o que temos. Não podemos fazer mais (Klee, 2018, p.33)

A esse respeito, Deleuze ressalta que no Teatro de Carmelo Bene, há também esse mesmo apelo por um povo que falta: “Faço teatro popular. Étnico. Mas é o povo que falta” (Deleuze, 2005). O cineasta do Terceiro Mundo em geral, muitas vezes se encontra diante de um público analfabeto, esgotado de séries americanas, egípcias ou indianas, filmes de karatê e, segundo o autor, é precisamente aí que esse cineasta deve passar, essa é a matéria que ele precisa trabalhar e pensar, tendo em vista extrair elementos de um povo que ainda falta. O cineasta de minoria se encontra diante do mesmo impasse descrito por Kafka:

...impossibilidade de não “escrever”, impossibilidade de escrever na língua dominante, impossibilidade de escrever de outro modo [...] impossibilidade de não falar, impossibilidade de falar de outro modo que não o inglês, impossibilidade de falar o inglês, impossibilidade de se fixar na França para falar o Francês, é por esse estado de crise que ele deve passar, ele é que precisa resolver (Deleuze, 2005, p.259).

Porém, segundo essa perspectiva, a simples constatação de um povo que falta não corresponde a uma renúncia ao cinema ou à arte política, mas sim a uma nova base segundo a qual o novo cinema, a nova arte, devem se ancorar no Terceiro Mundo, bem como nas minorias. Nesse sentido, é preciso que o cinema

e a arte em geral participem dessa tarefa e não se dirijam a um povo pressuposto, já presente e, contudo, que inventem e contribuam para a criação de um povo porvir. Essa é a função fabuladora da arte. No momento em que o senhor colonizador afirma que *nunca houve um povo aqui*, o que falta é um devir, o devir revolucionário dos povos que se inventam nas ruas, nos guetos, nas favelas, com novas condições de luta, às quais uma arte que devém política precisa contribuir.

É assim que, na obra de Glauber Rocha, por exemplo, os mitos do povo, o banditismo e o profetismo são o avesso arcaico da violência capitalista, como se houvesse um tipo de duplo, no sentido de que o povo retorna e duplica a violência sofrida. Nesse sentido, *Deus e o diabo na terra do sol*, que faz da impossibilidade, do inaceitável, da miséria, da guerra ou mesmo da ignorância, a própria condição de uma política.⁷

O cinema de Rocha nos dá a ver a miséria do povo, isto é, as próprias condições de existência intoleráveis e inviáveis das minorias do Sertão. A tomada de consciência se desqualifica porque acontece no vazio ou mesmo porque está comprimida, como em *Antônio das mortes*, que parece reconduzir o binarismo do *ter* e do *não ter*, à partilha territorial. Tal partilha vem estriar o espaço liso sem partilha, do Sertão.

Para Deleuze, esse cinema é “o maior cinema de ‘agitação’ que já se fez” (Deleuze, 2005, p.259), precisamente porque ele se distancia da revolução, de toda dialética histórica e libera toda a violência de um movimento turbilhonar e não mais de uma consciência porque tudo está *em transe*, tanto o povo, quanto seus senhores e a própria câmera. Tudo desemboca numa grande aberração, as violências entram em contato e fazem com que o negócio privado entre no político e vice-versa (*Terra em transe*).⁸ Em tal movimento, o oprimido não só aniquila o aparelho de dominação dos *senhores*, mas também destrói seus próprios mitos, com a luta armada, com os cangaceiros, do Nordeste, da década de 1930, liderados por Lampião.

⁷ ROCHA, Glauber. *Deus e o diabo na terra do sol*. Brasil. 1964, 125 min.

⁸ DELEUZE. *Cinema 2: a imagem-tempo*. op.cit. p.261. ROCHA, Glauber. *Terra em transe*. Brasil, 1967. 115min.

Esse cinema parece se constituir sobre as próprias impossibilidades, como o intolerável de Kafka. Se já não há consciência, se o povo está faltando, se não há evolução, nem revolução, então a reversão se torna impossível, já que não haverá também, nem conquista do poder pelo proletariado ou mesmo por um povo unido e unificado. É nesse sentido que, para Deleuze, o cinema do terceiro mundo é um cinema de minorias, porque o povo só existe enquanto minoria, por isso ele falta. É nas minorias que o assunto privado se torna político. Parece ainda que Rocha amplia ou dobra os personagens que cria, dando-lhes devires. É esse o sentido da fabulação criadora, a criação de monstros e gigantes.

A arte é um devir que atravessa e arrasta os povos, as raças e tribos que ocupam a história universal. Os devires da arte e da filosofia deslocam raças e continentes.⁹ Eles podem arrastar o homem à doença a cada vez que o próprio homem erige uma raça pretensamente pura e dominante. Mas se eles invocarem uma raça bastarda, oprimida, que resiste às dominações de toda natureza, a tudo o que esmaga e aprisiona, como processo, abrem um sulco para si na arte e na filosofia. O fim último da arte e da filosofia é evidenciar nos devires a criação de uma saúde ou mesmo inventar um povo, isto é, uma possibilidade de vida. Como assinala Deleuze: “Escrever por esse povo que falta... ‘por’ significa ‘em intenção de’ e não ‘em lugar de’” (Deleuze, 1997, p.15).

Considerando-se todos esses critérios, a tarefa da arte e da filosofia consiste em inventar um povo e uma terra que falta. Esse povo e essa terra se encontram nas minorias, nos devires menores, nômades. Essa é também a função fabuladora da arte, na medida em que ela libera a vida onde ela está aprisionada, libera e liberta as potências da vida dos poderes sobre a vida. É nesse sentido que a arte devém uma política. Um verdadeiro ato político de resistência.

⁹ A esse respeito cf. a já mencionada exposição de DELEUZE e GUATTARI, sobre o que os autores designam *Geofilosofia* in: *O que é a filosofia?* op.cit. p.11-146.

Referências

- BLANC, Guillaume Sibertin-. **Deleuze et l'Anti-Oedipe**. Paris: PUF, 2010.
- BOGUE, Ronald. **Deleuze and Guattari**. New York: Routledge, 1989.
- BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do capitalismo**. Trad. de Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa: Teorema, s/d .
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisa de antropologia geral. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- DELEUZE, Gilles. **Cinema 2**: a imagem-tempo. Trad. Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed.34 Letras, 1992.
- _____. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed.34, 1997.
- _____. **Foucault**. Paris. Les Éditions de Minuit, 2004.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia II. Coord e trad. Ana Lúcia de Oliveira. Ed. 34, Rio de Janeiro, 1995.
- _____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia II, Vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo. 34 Letras, 1997.
- _____. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia II. Vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Ed. 34 Letras, 1996.
- _____. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34 Letras, 2011.
- _____. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Munõz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1996.
- DIAS, Sousa. **Lógica do acontecimento**. Porto: Afrontamento, 2012.
- _____. **Grandeza de Marx**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2011.

DUARTE, Rodrigo. (org.) **O belo autônomo**. Belo Horizonte: Autêntica-Crisálida, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GODDARD, Jean-Christophe. Deleuze et le cinéma politique de Glauber Rocha. Violence révolutionnaire et violence nômade. **Cités**: Deleuze politique, n. 40, p. 87-96, 2009.

KLEE, Paul. **Théorie de l'art moderne**. Trad. Pierre-Henri Gonthier. Paris: Éditions Denoël, 2018.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, les mouvements aberrants**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014.

LAZZARATO, Maurizio. **Políticas del acontecimiento**. Trad. de Pablo Esteban Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

_____. **Signos, máquinas, subjetividades**. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: n-1 Edições, 2014.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro. DPeA, 2002.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Império**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

PELBART, Peter Pál. **A vertigem por um fio**: políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000.

_____. **O avesso do niilismo. Nihilism Inside Out**. Tradução de John Laudenberger. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

RODOWICK, David. **Gilles Deleuze's Time Machine**. Durham: Duke University Press, 1998.

ROCHA, Glauber. **Revolução do cinema novo**. Rio: Alhambra-Embrafilme, 1981.

SCHÉRER, René. **Regards sur Deleuze**. Paris: Kimé, 1998.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze et l'art**. Paris: PUF, 2006.

STRAUSS, Léo. **De la tyrannie**. Trad. l'anglais par Hélène Kern. Paris: Gallimard, 1954.

SULLIVAN, Simon O'. **Art Encounters: Deleuze and Guattari**. Great Britain: Palgrave Macmillan, 2007.

VIRILIO, Paul. **Guerra pura: a militarização do cotidiano**. Tradução de Elza Miné e Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FILMOGRAFIA:

ROCHA, Glauber. **Deus e o diabo na terra do sol**. Brasil. 1964, 125 min.

_____. **Terra em transe**. Brasil, 1967. 115min.

Submetido em março de 2020 e aprovado em agosto de 2020.

Como citar:

DAMASCENO, Veronica. Arte e nomadologia. **Arte e Ensaios**, Rio de Janeiro, PPGAV-UFRJ, vol. 26, n. 40, p. 297-309, jul./dez. 2020. ISSN-2448-3338. DOI: <https://doi.org/10.37235/ae.n40.20>. Disponível em: <<http://revistas.ufrj.br/index.php/ae>>