



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i3.64452>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 03 ISSN 1982-5870

Gilles Deleuze e Antonin Artaud: A criação do Corpo sem Órgãos

Gilles Deleuze and Antonin Artaud: The Creation of the Body without Organs

Larissa Farias Rezino  

Doutora em Filosofia pela UFSCar, São Carlos, SP, Brasil

Contato: larissafrezino@gmail.com

Resumo: Tendo em vista o conceito de “corpo”, este trabalho busca apresentar aproximações teóricas e práticas entre o filósofo francês Gilles Deleuze e o múltiplo artista Antonin Artaud. Ao longo de seus trabalhos, Antonin Artaud apresentou aspectos que posteriormente foram elaborados pelos filósofos do final do século XX, como é o caso de Deleuze. Dentre tais apontamentos, destacamos a noção de Corpo sem Órgãos desenvolvida no cenário de crítica ao mundo europeu. Uma vez que para ambos os pensadores a ideia de corpo não se restringe a uma mera definição e que o ator pensa na prática do teatro, a exposição alcança, também, o uso filosófico por parte de Deleuze da teoria de teatro criada e desenvolvida por Artaud. A busca por uma “Revolução Corporal” indica uma teoria do sensível que coloca a problemática do corpo em evidência. Há nela a denúncia dos paradigmas da arte e do pensamento que normatizam o corpo, seus feitos e usos. Assim, esse trabalho propõe investigar e traçar os caminhos possíveis para uma revolução corpo-pensamento considerando o contexto social e cultural no qual estamos inseridos.

Palavras-Chaves: Deleuze, Artaud, Corpo, CsO, Criação.

Abstract: With the concept of the “body” in mind, this paper seeks to present theoretical and practical links between the French philosopher Gilles Deleuze and the multiple artist Antonin Artaud. Throughout his work, Antonin Artaud presented aspects that were later elaborated by philosophers at the end of the 20th century, such as Deleuze. Among these points, we highlight the notion of the Body without Organs, developed in the context of criticism of the European world. Since for both thinkers the idea of the body is not restricted to a mere definition and the actor thinks of it in the practice of theater, the exhibition also covers Deleuze's philosophical use of the theater theory created and developed by Artaud. The search for a “Body Revolution” indicates a theory of the sensible that puts the problem of the body in the spotlight. It denounces the paradigms of art and thought that standardize the body, its deeds and its uses. Thus, this work proposes to investigate and outline the possible paths for a body-thought revolution, taking into account the social and cultural context in which we are inserted.

Keywords: Deleuze, Artaud, Body, CsO, Creation.

Sobre a noção de Corpo ou há um Corpo em Deleuze?

É possível afirmar, em linhas gerais, que a história da filosofia ocidental-europeia pensou o corpo por diversos eixos matrizes, sendo essa uma investigação filosófica que aparece desde a antiguidade grega e percorre as tradições do pensamento medieval e moderna até a atualidade. Devido à herança platônica, sequencialmente acrescido pelos dogmas cristãos e o privilégio da razão, muitas vezes o corpo foi pensado como um atributo indulgente, visto como irracional e portador de uma profunda sensibilidade, a qual atrapalha o caminho sisudo do intelecto/mente/alma (daquilo que não é corpo) em direção à verdade/essência. De maneira geral, instituiu-se uma separação entre o corpo, com seus desejos e pulsões, tidos como animais, e a razão, a mente e o intelecto, tidos como os atributos marcantes da espécie humana.¹ O mesmo ocorre com o pensamento representacional que lida com a concepção do corpo como um objeto a ser representado e interpretado. Em diálogo com pensamento moderno cartesiano, o pesquisador Santiago Castro-Gómez aponta que tanto na obra *Discurso do Método* como nas *Meditações Metafísicas*, Descartes afirma que a certeza do conhecimento só é possível na medida em que existe uma distância segura entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. Quanto maior for a distância do sujeito em relação ao objeto, maior será a objetividade. Isso porque, para Descartes, os sentidos constituíam um obstáculo epistemológico à clareza do conhecimento. Tudo aquilo que advém dos sentidos, da experiência corporal, como os cheiros, os sabores, as cores etc., instauram um “obstáculo epistemológico” que atrapalha o caminho sisudo do intelecto/mente/alma (daquilo que não é matéria) em direção à verdade/essência. O corpo é considerado como um atributo indulgente, visto como irracional e portador de uma profunda sensibilidade simplória. O verdadeiro conhecimento (episteme) deve ser fundado no domínio incorpóreo, que não pode ser outro senão o do *cogito*. Instituiu-se uma separação entre o corpo, com seus desejos e pulsões; e a razão, a mente e o intelecto - os atributos marcantes da espécie humana. De modo que o conhecimento de si, do outro e do entorno em nada tem a ver com a vida prática e cotidiana dos seres. A verdade só é possível na medida em que se baseia num ponto de observação anterior à experiência, no campo reflexivo que não pode ser atrelado, em circunstância alguma, às impressões sensíveis do corpo.²

Mesmo que a concepção de corpo tenha sofrido variações ao longo da história do pensamento, nenhuma delas fez (ainda) com que a concepção de fraqueza, correlata às pulsões corporais, fosse radical e comumente liquidada. Na atualidade, a problemática do corpo vincula-se à problemática política, e os dogmas a ele impostos por meio da

¹ “A história do Ocidente, tal como apresentada na obra ‘Crepúsculo dos ídolos’ seria a história de como o Platonismo, primeira cisão metafísica que dividiu a realidade em dois níveis, se tornaria Cristianismo, segunda cisão metafísica, que “demonizou” um destes níveis (o corporal / sensível) e depois se aniquilou como ciência Positivista. Nós, ocidentais, somos assim os “desprezadores de corpos”, como Nietzsche nos denomina: aprendemos a duvidar do sensível - e de nosso corpo, bem como do “aqui-agora” - em prol de um outro mundo que seria mais perfeito e em prol de uma alma, um eu solipsista que se entende como origem e possibilidade de todo o conhecimento, com nada sendo posto no lugar. Em outras palavras, com a negação deste outro mundo pela Ciência, o que sobra? Nada. Niilismo. Razão instrumental e nada mais” (DIAS, Luciana. *Nietzsche, Artaud e o pós dramático: elementos de uma crise anunciada?*, p. 77).

² CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, p. 211.

moralização a que foi submetido são questionados. O corpo é abordado como um mecanismo de poder ligado às questões de gênero e identidade que nele se expressam, e diversas abordagens atuais indagam sua liberdade.³ No mais, o que vemos como um salto nessa investigação é que as questões antes tidas como puramente filosóficas e propriamente abstratas – O que é o ser? O que é o belo? O que é o pensamento? – ganham, com a questão do corpo, uma dimensão propriamente física – carnal e visceral –, apresentando o questionamento filosófico da carne.

Ao percorrermos o pensamento de Deleuze, não encontramos uma argumentação estrita acerca do corpo. Não nos parece que a noção de corpo com o termo “corpo” restrito ao corpo orgânico tenha sido desenvolvida por ele, o que não significa que Deleuze não a tenha considerado. Ele a pensou por outros vetores que não se associavam somente ao corpo orgânico e, quando o fez, compôs com novas performances. O pesquisador português José Gil apresenta a mesma perspectiva em um artigo; ele afirma que “há uma questão que diz respeito ao corpo que não aparece clara no pensamento de Deleuze [e Guattari] [...]. Enunciemo-la [...]: qual o estatuto do corpo comum, do corpo trivial, dentro do quadro da grande teoria do corpo-sem-órgãos?”⁴ Não à toa, Gil imprime tal direção à sua questão, afinal, quando pensamos o corpo em Deleuze, recorremos à noção de corpo sem órgãos – talvez, num primeiro momento, pela similaridade do termo. É visto que Deleuze e Guattari desenvolveram uma filosofia do corpo, porém nos termos do corporal e incluindo as dinâmicas dos incorporais e do corpo sem órgãos (usualmente abreviado pelos autores como CsO).

Não obstante, colocamos em panorama que acerca da conceituação do *corpo próprio* há a notória presença de Espinosa na filosofia de Deleuze que culminou em duas importantes obras: *Espinosa e o problema da expressão*, de 1968, e *Espinosa: filosofia prática*, publicado pela primeira vez em 1970 e reeditado em 1981. Segundo a leitura de Deleuze, um dos grandes temas que Espinosa legou à filosofia foi, justamente, o pensamento sobre o corpo.⁵ Tal ideia é expressa por meio de uma curta e precisa frase que remete fortemente ao seu pensamento: *o que pode um corpo?* Espinosa não apenas pensou os limites e as potências do corpo, mas também o lançou em uma filosofia da imanência por via de uma relação unificada entre pensamento e corpo. Citemos o filósofo:

A mente e o corpo são uma só e mesma coisa [...]. O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções [...]. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente.⁶

³ Chantal Jaquet, José Gil, Kuniichi Uno, Paul B. Preciado, Achille Mbembe, entre outros.

⁴ GIL, José. *Uma reviravolta no pensamento de Deleuze*, p. 131.

⁵ CHAUI, Marilena. *Intensivo e extensivo na ética de Espinosa: a interpretação dos modos finitos por Deleuze*.

⁶ ESPINOSA, Baruch. *Ética*, Parte III, Proposição 2.

Espinosa é o grande teórico do corpo para Deleuze. O pensador holandês escreveu sobre uma noção de corpo fora das diretrizes antes postas e com isso revolucionou a definição *corpo/pensamento*, transformando-a em uma categoria da filosofia da imanência. Ao promover tal guinada ressignificativa, “Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe instituir o corpo como modelo”⁷, em que muito mais vale compreender as suas potências do que controlar suas paixões e dominá-lo. Todavia, não se trata de um modelo ideal. Nessa perspectiva, corpo e mente não são seres em si, não são substâncias; são expressões finitas e singulares de uma mesma substância infinita, a natureza. Assim, *corpo e mente* aparecem submetidos aos mesmos princípios. Ambas as categorias constituem unidade em meio aos atributos infinitos da substância, mas cada uma guarda suas especificidades. Segundo o pensador holandês, o corpo humano é uma proporção extensa e complexa, composta por uma vasta variedade de outros corpos igualmente complexos. No limite, um corpo se caracteriza pela união de diversos corpos. A pensadora Marilena Chaui esclarece:

o corpo não é uma unidade isolada que entraria em relação com outras unidades isoladas, mas é um ser originário e essencialmente relacional: é constituído por relações internas entre os corpúsculos que formam suas partes e seus órgãos e pelas relações entre eles, assim como por relações externas com outros corpos ou por afecções, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se, transformando-se e conservando-se graças às relações com outros.⁸

Ou seja, segundo a teoria espinosista, dizemos apenas que o corpo é um modo finito de extensão que guarda um singular. Contudo, ele é composto por variedades de indivíduos que, por sua vez, são compostos por outros indivíduos, de modo tal que as noções clássicas de substância e essência e o conceito de corpo passam a ser compreendidos como uma categoria de união de vários corpos. Tal relação de composição se dá por meio dos movimentos exercidos pelos corpos, no agrupamento e nos encontros por eles estabelecidos. “Em outras palavras”, afirma Chaui, “porque somos finitos e seres originariamente corporais, somos relação com tudo quanto nos rodeia, e isto que nos rodeia são também causas ou forças que atuam sobre nós”⁹. O que nos interessa evidenciar na teoria *ética* do corpo, seguindo o pensador francês, é que o corpo tem uma relação de forças e conexões devido à sua capacidade de afetar e de ser afetado. Os afetos que ocorrem nos encontros, por sua parte, “não são simples emoções, mas acontecimentos vitais e medidas da variação de nossa capacidade de existir e agir”¹⁰. No fim, são as relações, os encontros, que constituem o próprio corpo. Temos, assim, a filosofia prática de Espinosa: afetar e ser afetado no viver, na experiência, na experimentação. Em cada encontro com outros corpos, o corpo passa por um aumento de potência (bons encontros) ou por uma diminuição de potência (maus encontros). O

⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*, p. 23.

⁸ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 73.

⁹ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰ *Ibidem*.

importante é que, mesmo nos maus encontros, o corpo preserve o *conatus* — capacidade de autopreservação. Nesse sentido, segundo Deleuze, Espinosa apresenta uma ética dos afetos que se finda pelas vias da experimentação e é contrária à moralização corporal, aspecto que será retomado em *Mil platôs* (1980).

A ideia de corpo em Deleuze está vinculada ao conceito de CsO, entretanto há um aspecto nessa noção que nos leva a pensá-la como algo anterior ao corpo como corpo sem órgãos, a saber: as ideias relacionadas à identidade e à diferença, provenientes — com mais profundidade argumentativa — de *Diferença e Repetição* (1968). O conceito de diferença, quando modulado na instância corporal, dá lugar a um corpo em movimento, em devir, e que por isso se diferencia constantemente. Mas tal corpo, mesmo na diferenciação, guarda sua singularidade por meio do processo de repetição. Alcançamos, então, um corpo pré-individual e não subjetivo — que é também o corpo próprio. Ao considerar o conceito de corpo na perspectiva deleuzo-guattariana, nos parece necessário dar um passo à frente da questão do corpo em si a fim de abarcar um corpo novo que sirva também para pensar o corpo próprio. Para tanto, é acertado pensá-lo pelas vias do corpo/pensamento de Espinosa, bem como pensá-lo como o CsO de Artaud.

CsO: a história do conceito

A expressão “corpo sem órgãos” é cunhada por Antonin Artaud (1896-1948), dramaturgo, esteta, poeta, entre outros ofícios, e um dos nomes mais importantes da arte no século XX, que deixou um legado de pensamento-criação intensivamente consistente e ainda a ser digerido em nosso tempo. Quando o filósofo Gilles Deleuze se encontra com as obras do dramaturgo, Artaud torna-se um de seus intercessores. O ex-partícipe do movimento surrealista¹¹ pensou sua criação artística tendo como uma de suas bases o plano nietzschiano,¹² a partir do qual o pensador alemão se expressou de forma não conivente com a tradição racionalista ao utilizar aforismos em uma linguagem poética para expressar suas teorias. O que tal estilo lírico de escrita na criação filosófica indica é o limite da linguagem,¹³ que não é capaz de abarcar todas as possíveis formas e nuances do conhecimento humano. É visto, então, que outra filosofia, uma filosofia diferencial, uma filosofia que busca novas formas de conhecimento, está presente no pensamento filosófico do século XIX, e mesmo naquele que nasceu no final do século e produziu sua obra no século seguinte. Deleuze, na obra *Diferença e Repetição*, reconhece que Artaud se colocou “em presença de um processo generalizado de pensar, que não pode abrigar-se sob uma imagem dogmática tranquilizadora, mas se confunde, ao contrário, com a destruição completa dessa imagem”.¹⁴ Ou seja, ele buscava um pensamento da diferença mesmo que não tenha colocado a questão nesses termos. O que desejamos apontar é que

¹¹ Artaud integrou o movimento surrealista de 1924 a 1926. Por motivos ideológicos e políticos optou por deixar o movimento artístico. Sobre isso: ARTAUD, Antonin. “Surrealismo e revolução”. In: *Escritos de Antonin Artaud*.

¹² Cf. DIAS, Luciana. *Nietzsche, Artaud e o pós dramático: elementos de uma crise anunciada?*

¹³ Cf. DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*.

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 231.

havia uma questão comum a ambos, Deleuze e Artaud, que é justamente aquilo que não pode ser capturado pela lógica do pensamento representacional – uma questão sobre o impensável, ou o não pensável, os fluxos descodificados que não são absorvidos pela representação. Dessa forma, ambos se interessam em pensar os buracos, as rachaduras, o que não foi posto dentro de um sistema *outro* de pensamento.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze pensa o processo de criação de pensamento e diferença quando “Artaud diz que o problema [para ele] não é orientar seu pensamento, nem aprimorar a expressão do que ele pensa, nem adquirir aplicação e método ou aperfeiçoar seus poemas, mas simplesmente chegar a pensar alguma coisa”.¹⁵ Compreende Artaud que o pensamento precisa ser forçado a pensar, e para tanto se faz necessário um impulso que o leve a percorrer diversas bifurcações para alcançar sua derrocada geral, seu impoder, os roubos e arrombamentos do pensamento.¹⁶ Contudo, esse novo lugar não é algo simples de ser alcançado, pois há limites lacunares no entendimento do real a nós imposto: “há um acéfalo no pensamento, assim como um amnésico na memória, um afásico na linguagem, um agnóstico na sensibilidade”¹⁷, como formula Deleuze. Uma das saídas de Artaud para superar tais limites foi, assim como Nietzsche, buscar novos modos de expressão e criar uma escrita ilógica em seus textos nos quais ele propõe não uma interpretação, mas uma experimentação da sua obra. Esse aspecto sofre desdobramentos no contexto da intelectualidade francesa ao longo dos anos e alcança nas obras de Deleuze um apelo para criar e experimentar o seu próprio corpo sem órgãos.

Do escopo teórico nietzschiano, ficam duas máximas que serão levadas ao limite, no mais profundo sentido de limite, por Artaud. São elas: inventar novos modos de expressão e fazer da sua própria vida uma obra de arte. Seu encontro com essas premissas foi tamanho que a união de vida e obra fez dele um dos grandes nomes da arte no século XX, sendo que artistas que vieram posteriormente a ele carregam algum tipo de vínculo, direta ou indiretamente, com a desestruturação e as denúncias ostensivas de suas obras. Por mais que ele não tenha realizado efetivamente a mudança substancial na sociedade de seu tempo, como era seu interesse, Artaud ressoa nas produções artísticas e intelectuais contemporâneas que visam tanto o estilo da criação, por via da crueldade ou da tentativa de uma criação nova e diferencial, quanto da desconstrução, os usos de corpos sem órgãos.

Como indicado, Artaud apresenta aspectos que serão posteriormente elaborados pelos filósofos do final do século XX, por exemplo, a noção de uma revolução corporal (presente também na micropolítica), desenvolvida ainda diante do cenário do pré-Segunda Guerra Mundial e da divisão dicotômica do continente europeu entre capitalistas e comunistas. Tal noção indica a direção para uma teoria do sensível e coloca o problema da individualidade em evidência. Há também sua denúncia dos paradigmas da arte do espetáculo na Europa, apresentada quando, em 1932, escreve o *Manifesto do teatro da crueldade*, obra cuja crítica podemos estender até os dias atuais, marcados pela

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

massiva produção de informações de dimensões espetaculares que nos acometem como reprodução de arte e/ou de conhecimento. Todavia, é a transmissão radiofônica de 1947 que mais interessou ao pensamento deleuziano e, depois, guattariano. Na fala intitulada *Para dar fim ao juízo de Deus*, Artaud compila em um único texto tudo aquilo que ele vinha defendendo e elaborando ao longo dos anos sobre a civilização, o homem, a arte e o pensamento, de modo tal que é possível, por meio do texto, obter uma noção ampla das principais ideias do dramaturgo; também há a possibilidade de compreender certas bases da filosofia pós-1950. Ao gravar a emissão radiofônica, Artaud cria a dramaturgia do teatro da crueldade, expressa no ritmo da sua voz e na oscilação da sua sonoridade; e é na emissão, mais especificamente na conclusão do texto, que ele utiliza a expressão “corpo sem órgãos”. O que tornou tal recorte emblemático aos estudos de Deleuze e Guattari:

– O que o Sr. Artaud quer dizer com isso?
 – Quero dizer que descobri a maneira de acabar com esse macaco de uma vez por todas e, já que ninguém acredita mais em Deus, todos acreditam cada vez mais no homem. Assim, agora é preciso emascular o homem.
 – Como?
 Como assim?
 Sob qualquer ângulo o Sr. não passa de um maluco, um doido varrido.
 – Colocando-o de novo, pela última vez, na mesa de autópsia para refazer sua anatomia. O homem é enfermo porque é mal construído. Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente,
 deus
 e juntamente com deus
 os seus órgãos.
 Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força
 mas não existe coisa mais inútil que um órgão.
 Quando tiverem conseguido um *corpo sem órgãos*,
 então o terão libertado dos seus automatismos
 e devolvido sua verdadeira liberdade.
 Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas
 como no delírio dos bailes populares
 e esse avesso será
 seu verdadeiro lugar.¹⁸

A palavra “sem” não remete a um negativo; Artaud indica uma visão positiva do corpo orgânico. Vemos isso em *O teatro de Seraphin*, em que ele afirma que “toda emoção tem bases orgânicas. É cultivando sua emoção no seu corpo que o ator recarrega sua densidade voltaica”.¹⁹ Em sua perspectiva, os órgãos são segmentações particulares do corpo orgânico que parcialmente experimentam o mundo, a natureza. Entretanto, Artaud fragmenta os órgãos para além da pentapartição biológica dos sentidos compartilhada por todos. Segundo ele, há uma particularidade em cada acontecimento experienciado por cada parte específica do corpo, mesmo que tal experimentação seja

¹⁸ ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*, pp. 195-196.

¹⁹ *Ibidem*, p. 103.

compartilhada pelo mesmo órgão. Tomemos como exemplo o maior órgão do corpo orgânico, a pele: a experimentação do mundo de que a pele da ponta do dedo indicador é acometida é particularmente diferente daquela experimentada pelo mesmo órgão, a pele, na parte inferior da coluna que recobre os ísquios. E esta, por sua vez, sofre o peso da sustentação do tronco do corpo de uma forma diferente do que a ponta do dedo. Assim, nessa perspectiva, cada órgão tem seus próprios fluxos que acometem o corpo e acessa o mundo de maneira particular e não generalizada. No contato com o mundo, cada órgão realiza, em termos deleuzo-guattarianos, um agenciamento²⁰ referente àquele momento, e tal relação não poderá ser compartilhada ou reproduzida. Tanto para Artaud como para Deleuze e Guattari, a experiência humana é fluida, plural, múltipla e singular. O específico de Artaud é que ele se volta com essa concepção para a arte dramática que se realiza através do corpo, considerando, entretanto, que muitos atores não têm a consciência da potência de seus próprios corpos. Com relação a isso, Artaud afirma que “saber antecipadamente os pontos do corpo que devem ser tocados é jogar o espectador em transe mágicos”.²¹ Esse entendimento o leva a fazer uma crítica ao teatro francês do espetáculo, cujos atores diminuíram a potencialidade de seus corpos e não mais sabem gritar, mas apenas falar,²² ou seja, se expressar na arte dramática de acordo com aquilo que é palatável e esteticamente atrativo.

Se o que encontramos é o caráter positivo dos órgãos, por que, então, Artaud pede um *corpo sem órgãos*? A resposta é precisa na fala de Artaud que posteriormente será repetida por Gilles Deleuze em suas obras: “O corpo é o corpo/ Ele está sozinho/ E não precisa de órgãos/ O corpo nunca é um organismo/ Os organismos são inimigos do corpo”.²³ A crítica não se dirige aos órgãos — meios de relação com o mundo —, mas ao organismo. O motivo disso é que o organismo é um sistema preestabelecido e imposto ao corpo, e o problema é que os órgãos impõem uma organização que afeta negativamente o corpo.²⁴ Os efeitos de tal imposição delimitam o funcionamento do

²⁰ “Esse conceito pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado [...]. Dir-se-á portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de uma agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente. Na realidade, a disparidade dos casos de agenciamento precisa ser ordenada do ponto de vista da imanência, a partir do qual a existência se mostra indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la. Mais do que a um uso equívoco, ela remete então a polos do próprio conceito, o que interdita sobretudo qualquer dualismo do desejo e da instituição, do instável e do estável. Cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor [...]. [O indivíduo] só se constitui ao se agenciar, ele só existe tomado de imediato em agenciamentos. Pois seu campo de experiência oscila entre sua projeção em formas de comportamento e de pensamento preconcebidas (por conseguinte, sociais) e sua exibição num plano de imanência onde seu devir não se separa mais das linhas de fuga ou transversais que ele traça em meio às ‘coisas’, liberando seu poder de afecção e justamente com isso voltando à posse de sua potência de sentir e pensar” (ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*, p. 8).

²¹ ARTAUD, A. Op. Cit., p. 103.

²² “Ninguém mais sabe gritar na Europa, e especialmente os atores em transe não sabem mais dar gritos. Quanto às pessoas que só sabem falar e que se esqueceram de que tinham um corpo no teatro, também se esqueceram de usar a garganta. Reduzidas a gargantas anormais, não é nem mesmo um órgão mas sim uma monstruosa abstração que fala: os atores, na França, agora só sabem falar” (ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*, p. 155).

²³ ARTAUD, Antonin *apud* DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 51.

²⁴ Sobre o uso da palavra “organismo”. Recorrendo a um dicionário de língua portuguesa, encontramos as seguintes definições: “1. forma individual da vida, como um animal, uma planta, um fungo, uma bactéria

corpo ao restringir seus usos, sua expansão, sua potência — por via do sistema que estabelece a lógica de funcionamento do corpo no mundo segundo premissas moralizantes que padronizam o que é um corpo e qual é o seu modo adequado de funcionar. O organismo não para de responder: o que devo fazer com minha boca, com meus olhos, com meu ânus, com meu pulmão? Como devo me sentar, falar? Qual voz usar, qual ação executar? Eles, os organismos, limitam o movimento do corpo e impõem a ele um julgamento no qual as ações que exerce serão sentenciadas como forma de submissão ao juízo.²⁵ O organismo é semiótico e moralizante; ele está fora do corpo e fora da vida. É por isso, declara Artaud, que a arte deve destruir a organicidade do corpo como meio de desfazer o humano (uma vez que está mal construído) para impeli-lo à sua reconstrução. Diz o poeta:

É preciso acreditar num sentido da vida renovado pelo teatro [pela arte], onde o homem impavidamente torna-se o senhor daquilo que ainda não é, e o faz nascer. E tudo o que não nasceu pode vir a nascer, contanto que não nos contentemos em permanecer simples órgãos de registro.²⁶

Ressaltamos um ponto ainda pouco considerado nos estudos de Artaud pelos pesquisadores de Deleuze e Guattari na compreensão do conceito de “organismo”. Não tanto no aspecto teórico, mas no que tange à história do conceito experimentada pelo ator para a criação do termo CsO e para uso do termo “organismo”. Por volta de 1936, Artaud fez uma viagem ao México e passou uma temporada de nove meses no país. Durante esse período ele se dedicou a buscar outros princípios de existência, de cosmos que fossem capazes de gerar outras formas de vida que, por sua vez, abrangessem a percepção de sagrado, de ritual e de outros pontos caros ao seu teatro. Para revisar o paradigma do teatro, era preciso — segundo ele — revisar os paradigmas socioculturais da civilização. Artaud buscava por formas de vida que não se assemelhavam ao velho Mundo Europeu. O que o frustrou em certo sentido. Ele conta em suas cartas:

Eu vim ao México fugido da civilização europeia, movido pelo ódio contra essa civilização e essa cultura. Esperava encontrar aqui uma

ou um protista; qualquer corpo constituído por órgãos, organelas ou outras estruturas que interagem fisiologicamente, executando os diversos processos necessários à vida; 2. a constituição orgânica (o humano); 3. qualquer corpo cuja conformação é concebida como um ser vivo; 4. conjunto de elementos materiais ou ideais organizados e inter-relacionados; sistema; 5. representação do que é essencial, inerente ao homem, da relação que nele existe entre corpo e espírito; temperamento; 6. ORGANIZAÇÃO”. Na conjuntura teórica de Deleuze, Guattari e Artaud, o termo “organismo” não é usado em sentido literal, mesmo que seu sentido nesse contexto guarde certas semelhanças com aquele literal. Nas teorias em questão, e diante da mobilidade do termo enquanto conceito, o *organismo* aparece como um signo referente ao sistema ortodoxo que classifica e ordena a funcionalidade do corpo submetido às regras morais que ditam o que é, o que pode e quais são os seus usos, de tal modo que, nesses casos, o *organismo* está mais próximo de uma abordagem política do que de uma propriamente biológica.

²⁵ Antonin Artaud foi o exemplo vivo de tal controle do corpo. Ele foi condenado por esse princípio moralizante do organismo e constrangido a diminuir sua potência, o que se deu por meio de cruéis tratamentos psiquiátricos.

²⁶ ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*, p. 10.

forma vital de cultura e só encontrei cadáver da cultura da Europa, do qual a própria Europa já começa a se desembaraçar.²⁷

O desapontamento de Artaud foi, precisamente, com o que ele encontrou ao chegar no México. A convite do governo mexicano, Artaud residiu por um tempo na Ciudad del México onde participou da vida cultural e intelectual que lhe pareceu uma cópia de um mundo já visto. Entretanto, o escritor continuou a sua busca. Por conta própria seguiu para as montanhas no norte do país. Ele viajou a cavalo por quase 30 dias para a remota Sierra Madre²⁸ a fim de conviver com a antiga cultura solar dos indígenas Rarámuri. O seu intuito era participar dos ritos que mesclam referências do cristianismo e de outras tribos Uto-Aztecas que consideram a ingestão do peyote²⁹ como parte importante dos rituais³⁰. Não sem espera e angústia, a cerimônia ritualística que Artaud teve oportunidade de participar se baseia no mito da criação dos Rarámuri. A esse rito é dado o nome de Tutuguri. O mesmo nome dado por ele à segunda parte da Transmissão Radiofônica:

TUTUGURI

Rito de Sol Negro

E lá embaixo, no pé da encosta amarga,
cruelmente desesperada do coração,
abre-se o círculo das seis cruces

bem lá embaixo

como se incrustada na terra amarga,
desincrustada do imundo abraço da mãe
que baba.

A terra do carvão negro
é o único lugar úmido
nessa fenda de rocha.

²⁷ ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 104.

²⁸ “Rememorando, ainda que brevemente, [...] caso da Sierra Madre Occidental, as montanhas dos Tarahumara, localizadas no Estado de Chihuahua. Estas nunca foram totalmente conquistadas, nem antes da colonização, pelo Império Asteca, nem depois, pelos espanhóis. Considerada ‘a mais intocada das tribos indígenas do México’, tão pouco se sabia sobre ela que seu verdadeiro nome ‘Rarámuri’ (que significa ‘pés ágeis’) foi corrompido para ‘Tarahumara’ pelos espanhóis – e assim ficou. De acordo com Fontana e Schaefer (1997), o modo de vida Rarámuri sobreviveu, em larga medida, porque eles eram capazes de recuar profundamente para os pontos mais inacessíveis da Sierra Madre Occidental, para suas altas serras e desfiladeiros, sempre que necessário: seus vales, de difícil acesso, estão a mais de 1500 metros acima do nível do mar. Tal geografia, que os Rarámuri dominavam com sua habilidade de corrida de longa distância, permitiu que se evadissem dos conquistadores. Da mesma forma, os Rarámuris não foram totalmente convertidos pelos missionários jesuítas, durante o período colonial, apesar de sofrerem sim algumas influências. Podemos dizer que foi, justamente, este caráter não totalmente assimilado o elemento mais atrativo para Artaud” (DIAS, Luciana. *Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México*, p. 14).

²⁹ “O peiote (o Cacto *Lophophora Williamsii*) detém uma longa história de utilização – de pelo menos cinco mil anos – nas cerimônias religiosas de diferentes tribos originárias da América Central e do Norte, que se estendem desde o Peru até o México e parte dos EUA. Estas se referem ao peiote, no geral, como ‘o remédio sagrado’ cujos benefícios dependem, sobretudo, da força interior do praticante e que pode ser usado para profecias, curas e rituais de fortalecimento interno. Os Rarámuri, em específico, chamam a experiência do peiote de Ciguri (ou Jíkuri). De acordo com Irigoyen-Rascón (2015), existiriam diferentes rituais Ciguri em sua cultura, todos envolvendo longos períodos de canto, dança e ingestão de peiote” (DIAS, Luciana. *Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México*, p. 16).

³⁰ DIAS, Luciana. *Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México*, p. 16.

Rito é o novo sol a passar através de sete pontos antes de explodir no orifício da terra.
 Há seis homens
 um para cada sol
 e um sétimo homem
 que é o sol
 cru
 vestido de negro e carne viva.
 Mas este sétimo homem
 é um cavalo,
 um cavalo com um homem conduzindo-0.
 Mas é o cavalo
 que é o sol
 e não o homem.
 No dilaceramento de um tambor e uma trombeta longa
 estranha,
 os seis homens
 que estavam deitados
 tombados no rés-do-chão,
 brotaram um a um como girassóis,
 não sóis
 porém solos que giram,
 lótus d'água,
 e a cada um que brota
 corresponde, cada vez mais sombria
 e **refreada**
 a batida do tambor
 até que de repente chega a galope, a toda velocidade
 último sol,
 o primeiro homem,
 o cavalo negro com um
 homem nu,
 absolutamente nu
 e **virgem**
 em cima.
 Depois de saltar, eles avançam em círculos crescentes
 e o cavalo em carne viva empina-se
 e corcoveia sem parar
 na crista da rocha
 até os seis homens
 terem cercado
 completamente
 as seis cruces.
 Ora, o tom maior do Rito é precisamente
 A ABOLIÇÃO DA CRUZ
 Quando terminam de girar
 arrancam
 as cruces do chão
 e o homem nu
 a cavalo
 ergue
 uma enorme ferradura
 banhada no sangue de uma punhalada.³¹

³¹ ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 182.

O trecho citado acima oferece um panorama geral da vivência. Se parece com o relato de um observador que enxerga e narra os acontecimentos de longe. Porém, é no texto “A Dança do Peiote” que Artaud descreve cuidadosamente a experiência e comenta sobre toda a sua realização. Ao longo do ritual os praticantes seguem simbolicamente o caminho traçado pelo Sol durante a noite até o amanhecer. O escritor conta sobre os integrantes, sobre a disposição dos outros participantes no espaço, conta sobre os aspectos ritualísticos: as danças, o peiote, as cruzeiras, os espelhos... Mantém no relato a sua percepção envolvida e afetada do corpo que estava imerso naquele movimento. Conforme aponta em nota o pesquisador Claudio Willer, “a dança do peiote é, sem dúvida, a melhor encenação de Teatro da Crueldade de que Artaud chegou a participar, o acontecimento mais próximo da sua noção de como deveria ser um espetáculo teatral”.³² Ou seja, o teatro como um espaço da prática espiritual e curativa que atravessa tanto o performer quanto o público. Não um espetáculo, mas uma experiência de expansão e de mudança de estado consciência. É isso que ele encontra junto aos Rarámuris. Artaud enxerga no rito, através do corpo que dança, a confirmação do poder do gesto expresso nas forças incorporadas ao ritual. De modo que o movimento do corpo, o poder dos gestos, das forças, das emoções que afetam o corpo/mente e eleva o indivíduo para um novo nível de consciência faz parte da cerimônia sagrada desse povo originário. Essa experiência se encerra com o seu desmaio. Mas mesmo depois de tudo, algo ainda o inquieta:

Deitado no chão, para que o rito baixasse em mim, para que o fogo, os cantares, os gritos, a dança e a própria noite, como uma abóboda animada e humana, dessem voltas ao meu redor como se estivessem vivos. Havia, pois, uma cúpula giratória, uma organização física de gritos, tons, passos, cantos. E por cima de tudo a impressão, que vinha e voltava outra vez, de que por trás disso tudo e acima de tudo dissimulava-se ainda outra coisa: o *Principal*. [...] Sabia que meu destino físico estaria irremediavelmente ligado a isso. Estava preparado para todas as queimaduras, esperava os primeiros frutos da queimadura com vistas a uma combustão logo generalizada.³³

Conclusão: contra o que luta o conceito?

Considerando a experiência que levou à criação do conceito e retomando o ponto teórico, o uso do termo organismo em contraposição ao termo CsO não se limita ao funcionamento do corpo próprio. É contra Deus, contra o homem eurocêntrico, contra a cultura europeia e contra a razão que Artaud dirige o seu manifesto — não precisamente contra essas figuras, mas contra o que elas fundam: um sistema moralizante que pretende regular, definir, delimitar por meio de critérios parciais que buscam controlar qualquer existência. Pretende o juízo a domesticação do corpo, tornando-o submisso às regras vigentes em um cenário político, governamental e social de controle. O que é

³² WILLER, Cláudio *apud* ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 117.

³³ *Ibidem*, p. 134.

prejudicial ao corpo não são os órgãos, mas o organismo instaurado por meio dos aparelhos de controle e de organização que tem como centro um princípio normalizante. Daí podemos entender que o organismo é igual ou tem igual funcionamento ao da moral cristã, ou que é igual ou tem igual funcionamento ao do mecanismo do Estado, ou que é igual ou tem igual funcionamento ao da colonização. Para compreendermos melhor, basta nos atermos à mudança de prisma epistemológico que ocorreu na transição da Idade Média para o Renascimento e que promoveu o giro antropocêntrico, de modo tal que aquilo que antes se respaldava no juízo de Deus tem agora o subsídio do juízo do homem. Isso levou, então, à transposição da figura de Deus para a figura do homem, permanecendo o juízo. Entretanto, aponta Deleuze que não é somente nesses períodos que está fundado o juízo, mas que desde a “tragédia grega [...] é toda uma doutrina do julgamento que se vai elaborando e desenvolvendo”,³⁴ ao passo que os preceitos religiosos da moral cristã contribuem para o fortalecimento do juízo moderno.³⁵ Acerca da questão do juízo na história humana, Deleuze irá tecer — já no final da sua vida — um texto na obra *Crítica e clínica* (1993), denominado “Para dar um fim ao juízo”. Nele, elenca Espinosa, Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud como autores que buscaram romper com a tradição judaico-cristã e, logo, com o juízo. No mesmo texto, ele demonstra que cada autor — à sua maneira, mas conservando um pouco dos outros em seus textos — travou um combate como “maneira de acabar de vez com deus e com o juízo. [Uma vez que] ninguém se desenvolve por juízo, mas por combate que não implica juízo algum”.³⁶ Quando atentamos ao posicionamento teórico de Deleuze como leitor de Artaud, vemos que o combate travado pelo último é contra toda forma de organismo, “é contra deus, o ladrão, o falsário, mas a empreitada só é possível porque o combate trava ao mesmo tempo o combate dos princípios e potências”³⁷, que se efetiva nos devires minoritários indo ao combate com aliados, desfavorecendo o seu inimigo — posicionamento que Deleuze arrasta para dentro do seu próprio pensamento.

Segundo Deleuze, o combate exercitado pelos autores, em especial por Artaud, contra tais figuras dogmáticas impulsiona uma potência composta por certa “idiosincrasia de forças em que a força dominante se transforma ao passar para as dominadas, e as dominadas ao passar para a dominante: centro de metamorfose”.³⁸ Isso leva à afirmação de que a figura do corpo humano deve ser desfeita para que se possa experimentar por meios nunca percorridos sem que haja o juízo do homem para impedir. De tal modo que cada pessoa possa agenciar o seu processo de reconstrução de

³⁴ DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, p. 162.

³⁵ “A lógica do juízo se confunde com a psicologia do sacerdote como inventor da mais sombria organização: quero julgar, preciso julgar... Não se trata de fazer como se o próprio juízo tivesse sido diferido, adiado para amanhã, postergado ao infinito. Ao contrário, é o ato de diferir, de levar ao infinito, que torna o juízo possível: este recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na ordem do tempo. Àquele que se atém a essa relação é dado o poder de julgar e de ser julgado. Mesmo o juízo do conhecimento envolve um infinito do espaço, do tempo e da experiência que determina a existência dos fenômenos no espaço e no tempo (‘toda vez que...’). Mas o juízo de conhecimento, nesse sentido, implica uma forma moral e teleológica primeira, segundo a qual a existência estava relacionada com o infinito conforme uma ordem do tempo: o existente como tendo uma dívida para com Deus” (Ibidem, p. 163).

³⁶ Ibidem, p. 173.

³⁷ Ibidem, p. 170.

³⁸ Ibidem, p. 172.

sensibilidade, para que cada uma possa “criar para si um corpo sem órgãos”, pois “encontrar seu corpo sem órgãos é a maneira de escapar ao juízo. Já era esse o projeto de Nietzsche: definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado, isto é, *Vontade de potência*”³⁹. O ataque à categoria do juízo no humano tem como fim libertar o seu corpo, e para tanto deve raspar o juízo e retirar o animalúculo do indivíduo (*devir animal*), ou seja, aquilo que não pertence ao juízo e que é o segmento intuitivo (animal) do humano, de modo a fazer nascer um novo corpo. “Artaud apresenta esse ‘corpo sem órgãos’ que Deus nos roubou para introduzir o corpo organizado sem o qual o juízo não se poderia exercer”⁴⁰. Tal corpo, por sua vez, é um corpo “inteiramente outro, é o corpo do sistema físico; ele se subtrai tanto mais ao juízo quanto não é um ‘organismo’, estando privado dessa organização dos órgãos pela qual se julga e é julgado”.⁴¹ Mas não apenas por isso. Quando pensamos na arte, entendemos que “o [artista] dotado encontra em seu instinto o modo de captar e irradiar certas forças; mas essas forças, que têm seu trajeto material de órgãos e nos órgãos, ele se espantaria se lhe fosse revelado que elas existem, pois nunca pensou que pudessem existir”.⁴² Isso se assemelha para nós às forças de devires nas obras de arte – devir-animal, devir-vegetal, devir-criança –, que fazem com que as obras ultrapassem o artista e criem individualizações puras.

Quando Artaud pede o fim do juízo, ele está dialogando com toda uma tradição de pensamento fundada na ambivalência sensível e intelectual promovida desde o pensamento clássico, passando pelos modernos e alcançando o século XX. Retomemos em linhas gerais: tal dicotomia postula que a experiência humana do mundo se divide entre a experiência sensível – individual e do campo da sensibilidade – e a experiência intelectual – operada pela razão e produtora de conceitos universais. Tal divisão forma dois planos distintos que em momento algum se interceptam. Esses mesmos planos foram organizados por um sistema apriorístico ao qual pertence o juízo que não somente julga como também determina como deve ser o processo de intelecção (de um plano) e de sensibilidade (de outro). Há, assim, um processo ordenado em que tudo é posto dentro de caixinhas etiquetadas. E como Artaud dialoga com essa tradição? Na verdade, ele não dialoga, e sim explode as caixinhas: explode a divisão ordenada entre corpo e mente, razão e sensação, lógica e *nonsense*, homem e mulher, adulto e criança, vida e morte etc., e faz isso por meio da inauguração de um sistema da crueldade. Para ele, “não se separa o corpo do espírito, nem os sentidos da inteligência, principalmente em um domínio onde a sempre renovada fadiga dos órgãos precisa de abalos bruscos para reanimar nossa compreensão”.⁴³ Como formula Deleuze, “Artaud dará ao sistema da crueldade desenvolvimentos sublimes, escrita de sangue e de vida que se opõe à escrita do livro, como a justiça ao juízo, e acarreta uma verdadeira inversão do signo”,⁴⁴ o que implica um novo funcionamento que permeia todos os níveis e direções da construção

³⁹ Ibidem, p. 169.

⁴⁰ Ibidem, p. 168.

⁴¹ Ibidem.

⁴² ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*, p. 148.

⁴³ ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 96.

⁴⁴ DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, p. 165.

social. Ou, melhor seria dizer, trata-se de uma lógica às avessas em que o sistema da crueldade por ele desenvolvido seria o meio para romper com a hegemonia do juízo através do corpo, de tal modo que “o sistema físico da crueldade opõe-se ainda à doutrina teológica do juízo [...] no nível dos corpos, através da qual ele age: os órgãos são juízes e julgados”.⁴⁵ Dessa forma, Artaud nos encaminha para uma existência que não é nem individual, nem universal, uma existência que seria algo/estaria antes do juízo e que, por isso, requer uma ruptura com o modelo estabelecido, para que seja permitido experimentar sem julgamentos limitantes à nossa própria existência e à existência do que mais convier. Isso é algo impossível de ser realizado no mundo dos princípios apriorísticos, uma vez que “o juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência”.⁴⁶ Logo, o apelo de Artaud não consiste — somente — em acabar com o juízo, mas em acabar com o juízo *para* abrir caminhos ao novo. Ele, assim como Deleuze, apela para que um novo seja possível, para “fazer que nasça aquilo que ainda não existe”, mesmo que no plano da imanência, pois “pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, ‘pensar’ no pensamento”.⁴⁷ Deleuze indica o que aprendeu com Artaud: “talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar”,⁴⁸ de modo a possibilitar a criação de um corpo diferencial, ou de um corpo sem órgãos.

Referências bibliográficas

- ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Organização, tradução e notas de Cláudio Willer. 2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena. “Intensivo e extensivo na ética de Espinosa: a interpretação dos modos finitos por Deleuze”. In: FORNAZARI, S. K. (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 21-39.
- CHIH, Chiu Yi. “Por uma estética da diferença: um diálogo entre Deleuze e Artaud”. In: FORNAZARI, S. K. (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 479-490.
- DIAS, Luciana da Costa. Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México. *Urdimento – Revista de Estudos em Artes Cênicas*, Florianópolis, v. 2, n. 44, set. 2022.
- DIAS, L. Nietzsche, Artaud e o pós dramático: elementos de uma crise anunciada? *Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. 6, jul. 2015, pp. 73 -84.

⁴⁵ Ibidem, p. 168.

⁴⁶ Ibidem, p. 173.

⁴⁷ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 213.

⁴⁸ DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, p. 173.

- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. "A imanência: uma vida...". *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, pp. 10-18, jul./dez. 2002. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/31079> Acesso em: 19 maio 2024.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas*. Organização de David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins & Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto & Celia Pinto Costa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, v.1.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira & Lúcia Cláudia Leão. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, v.2.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão & Suely Rolnik. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012, v.3.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Suely Rolnik. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012, v.4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Peter Pál Pelbart & Janice Caiáfa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 5.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Ribeiro. São Paulo: Escuta, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DOMÈNECH, Miguel; TIRADO, Francisco; GÓMEZ, Lucía. "A dobra: psicologia e subjetivação". In: SILVA, T. T. (org. e trad.). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. pp. 113-136.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana por Frédéric Gros. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREITAS, Maísy de Medeiros. *Antonin Artaud: por uma cultura de crueldade*. Curitiba: CRV, 2015.
- GIL, José. "O corpo paradoxal". In: LINS, D.; GADELHA, S. *Nietzsche e Deleuze: que pode um corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002, pp. 131-147.

- GIL, José. "Uma reviravolta no pensamento de Deleuze". In: ALLIEZ, É. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da tradução por Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 65-83.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymet Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 Edições, 2015.
- LINS, Daniel. *O último copo: álcool, literatura, filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- SALES, Márcio. "Deleuze e Artaud: um passeio pelo Corpo sem Órgãos". In: FORNAZARI, S. K. (coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 491-508.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: [s. n.], 2004. Disponível em: www.redehumanizaus.net/sites/default/files/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili1.pdf Acesso em: 20 maio 2024.
-

Recebido / Received: 19/06/2024
Aprovado / Approved: 30/07/2024