

# Práticas militantes e cuidado de si: exercícios éticos por uma vida não fascista

Alice De Marchi Pereira de Souza \*

## *Resumo*

O presente trabalho foi extraído da tese de doutorado “Modulações militantes por uma vida não fascista”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ e defendida em 2016. Numa experiência de trabalho e militância no campo dos direitos humanos, algumas posturas e práticas atravessadas por violência, ressentimento e negatividade se fazem questão: como resistir a microfascismos e paixões tristes que se alojam em nossos corpos, discursos e práticas, especialmente quando somos militantes? Como (re)conectar desejo e realidade, aspirando a uma força revolucionária e politicamente alegre, sem cair em apaziguamentos e purismos? O recorte desse artigo detém-se ao modo como emergiu o problema de pesquisa num determinado plano de experiência e como se montou a grade teórico-metodológica para enfrentá-lo, assim como alguns apontamentos dos caminhos conceituais seguidos. Utilizamos-nos de uma escrita epistolar, e, dialogando com autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Baruch de Espinosa, Friedrich Nietzsche e referências do movimento institucionalista brasileiro, aposta-se no cuidado de si como um exercício de problematização de nossos modos de ser e de lutar numa constante produção do que é ser militante de direitos humanos e de esquerda hoje.

## *Palavras-chave*

Militância; Subjetividade; Fascismo; Cuidado de si.

## *Resumen*

El presente trabajo fue extraído de la tesis de doctorado "Modulaciones militantes por una vida no fascista", desarrollada en el Programa de Postgrado en Psicología Social de

---

\* Professora Adjunta do Instituto de Psicologia da UERJ.

la UERJ y defendida en 2016. En una experiencia de trabajo y militancia en el campo de los derechos humanos, algunas posturas y prácticas atravesadas por violencia, resentimiento y negatividad se plantean como cuestión: ¿cómo resistir a los microfascismos y pasiones tristes que se alojan en nuestros cuerpos, discursos y prácticas, especialmente cuando somos militantes? ¿Cómo (re)conectar deseo y realidad, aspirando a una fuerza revolucionaria y políticamente alegre, sin caer en apaciguamientos y purismos? El recorte de ese artículo se detiene al modo en que emergió el problema de investigación en un determinado plano de experiencia y cómo se montó la red teórico-metodológica para trabajarlo, así como algunos apuntes de los caminos conceptuales seguidos. Nos utilizamos de una escritura epistolar, y, dialogando con autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Baruch de Espinosa, Friedrich Nietzsche y referencias del movimiento institucionalista brasileño, se apuesta en el cuidado de sí como un ejercicio de problematización de nuestros modos de ser y de luchar en una constante producción de lo que es ser militante de derechos humanos y de izquierda hoy.

***Palabras clave***

Militancia; Subjetividad; Fascismo; Cuidado de sí.

*Parar, reparar, perguntar*

Em experiências num campo que chamaremos dos “direitos humanos” e da “esquerda”<sup>1</sup> – em organizações não-governamentais, articulações políticas, movimentos sociais, autarquias – não é raro que se produza um ritmo um tanto acelerado, de um agir (ou reagir) quase automático. Seja no trabalho profissionalizado e remunerado, seja na atuação informal e na militância, são exigidas respostas imediatas às urgências que se

---

<sup>1</sup> Os termos aqui são colocados entres aspas propositalmente e não ironicamente, com o objetivo de não naturalizá-los. São palavras cujo sentido permanece em disputa, e que foram discutidos na pesquisa que embasa este trabalho.

apresentam, dadas a gravidade das violações enfrentadas e a natureza emergencial das demandas recebidas – mesmo que se façam as necessárias análises das forças em jogo e que se pense com empenho nas estratégias mais adequadas a serem tomadas. Nessas condições, pouco se problematiza quem está “do lado de cá”: nós mesmos – trabalhadores, militantes, ativistas, atores sociais deste campo – e nossas práticas. Dito de outra forma, pouco se produz, como veremos, práticas de cuidado de nós mesmos.

Em determinado momento de nossa experiência nesse contexto, no entanto, algumas posturas e atitudes se fizeram questão incômoda e incontornável, colocando-nos o imperativo de parar e re-parar: tratar delas como problemas de pesquisa. Cobranças e culpabilizações, messianismos, o imperativo de “ser forte” a qualquer custo, discursos punitivistas e de caráter vingativo, desqualificação de outros para se auto-afirmar: de gritantes a sutis ações que insistem em sua negatividade, revelando controle, ressentimento, reatividade, medo e surpreendentes apaixonamentos pelo poder, vemos, por não poucas vezes, no lugar de militantes e ativistas, reproduzindo aquilo mesmo que a princípio queremos combater.

Perguntamo-nos, então: o quanto temos nos dado conta dessas reproduções? Como elas se engendram e o que temos feito a respeito delas? Por outro lado, quando e como temos conseguido afirmar práticas e posturas coerentes com nossas lutas e com o mundo que queremos – e, nesse sentido, eticamente mais corajosas?

A necessária parada-desvio desse cotidiano para dar passagem a essas inquietações se deu através de uma pesquisa de doutorado. Desenvolvemos a tese intitulada “Modulações militantes por uma vida não fascista” no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ, defendida em 2016<sup>2</sup>. No presente artigo ensaístico, trazemos um recorte desse trabalho, o qual foi apresentado no Colóquio “Fascismo social, filosofia e esquerdas”, realizado entre maio e junho de 2017 na UNIRIO. Damos destaque ao modo como emerge a questão de pesquisa num determinado plano de experiência e como se montou a grade teórico-metodológica para trabalhar sobre ela, assim como alguns apontamentos dos caminhos seguidos – mantendo, sempre, uma preferência por mais perguntas do que respostas.

---

<sup>2</sup> Atualmente disponível em livro (SOUZA, 2018).

Em busca de encontros para povoar as páginas e o pensamento, apostou-se, como invenção-ferramenta metodológica de nossa pesquisa, em uma correspondência. A autora se vê, logo em suas primeiras linhas, diante de um bloqueio de escrita e da sensação de solidão nessa empreitada. Uma carta é então enviada a uma amiga, pedindo-lhe, inicialmente, uma ajuda para a montagem e o delineamento mais nítido da questão. A amiga responde aceitando o convite, e inaugura-se aí um exercício de escrita de si que se dá de forma epistolar, de maneira a compor toda a escrita da tese. Nesse movimento, diluem-se autoria e endereçamento, levando a uma deriva do eu e a uma problematização não só de militâncias, esquerdas e direitos humanos, mas também dos modos de fazer pesquisa.

Nas cartas, contam-se acontecimentos cotidianos, sonhos, sensações; compartilham-se ideias e trechos de diários de campo, e, nesse processo, conceitos são desenvolvidos. As missivas comportam os desvios, as dúvidas, os passos tortos que compõem o pensamento e a realização da pesquisa. Lembram ainda de nossa condição passageira e perecível, assim como a das palavras (FERREIRA, 2014).

Michel Foucault, em seus estudos sobre o governo de si e dos outros na cultura greco-romana, ressalta que a correspondência constituiu uma das primeiras e principais formas que toma a escrita de si enquanto prática ascética (*askésis*). Para os gregos, a *askésis* se tratava um treino de si por si mesmo necessário para aprender a arte de viver (diziam-no *technê tou biou*). A escrita – fosse ela endereçada a si mesmo, fosse ela direcionada a alguém –, ocupou um lugar importante nesse sentido por um longo tempo. Ao analisar textos de Sêneca e Epicteto, Foucault (2006) observa como nos séculos I e II a escrita operava o papel de transformação da verdade em *êthos* – modo de conduzir a própria vida, maneira de existir. Em outras palavras, a escrita era *ethopoietica*: desempenhava a função de transformar discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios de ação, de atitude na vida - daí o termo “escrita de si”. Tendo em conta, importa dizer, que um discurso era considerado verdadeiro não por obedecer uma unidade teórica de uma escola filosófica, mas sim pelo que ele afirmava localmente, pela sua adequação do que prescrevia e pela sua utilidade circunstancial.

Se a escrita em cadernetas individuais – os chamados *hypomnêmatas* – era um dos exercícios de escrita utilizados no processo de problematização e produção de si, a correspondência figura nessa época como uma forma ainda mais relevante: “A carta que se envia age, por meio do próprio gesto de escrita, sobre aquele que envia, assim como, pela leitura e releitura, ela age sobre aquele que a recebe” – e igualmente sobre terceiros que eventualmente a leiam (FOUCAULT, 2006, p. 153). Ademais de uma reciprocidade que se dá por meio de conselhos e advertências escritas de lado a lado pelos correspondentes, trata-se de uma relação estabelecida através do olhar e do exame: a carta, a um só tempo, lança um olhar àquele que a recebe (o destinatário se sente olhado ao receber uma missiva) e disponibiliza o remetente ao olhar desse destinatário (através do que o remetente escreve sobre si mesmo). Artifício que pode ir muito além de simples relatos e de “trocas pessoais”, a epistolografia configurou-se para os gregos, portanto, como uma prática de cuidado de si através da escrita.

Da mesma forma, mais do que olhar, em nossa pesquisa, esse exercício envolveu trabalho – trabalho sobre si, trabalho sobre os conceitos, trabalho sobre e com a experiência. A um só tempo, problematização do mundo e invenção de si. Foucault, em sua bonita introdução ao segundo volume de “História da sexualidade”, discorre sobre os ziguezagues de percurso na pesquisa e no pensamento e argumenta sobre a escolha de explicitar no trabalho publicado esses “jogos consigo mesmo”, que para alguns seria pertencente unicamente aos bastidores:

o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? (...) O ensaio – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, uma luta política, um exercício de si, no pensamento. (1984, p.13)

O mote da correspondência também encontra contornos éticos, de ordem desindividualizante, no campo da Análise Institucional. Remi Hess e Gabriele Weigand (2006) situam-na como uma das possibilidades de efetuação da *escrita implicada* – aquela que capta percepções, diálogos, experiências vividas pelo pesquisador – ao lado da ferramenta do diário de campo. Diário de campo esse que tem aproximações possíveis

de serem traçadas com os gregos *hupomnêmatas* – como de fato foi feito em pesquisa anterior (SOUZA, 2009). No texto “A escrita implicada”, Hess e Weigand inclusive fazem menção a trocas de cartas realizadas entre os dois e entre o primeiro e René Lourau, por exemplo, que nunca foram publicadas, mas que estão conservadas. Essa escrita não se pretende neutra ou afastada do que o pesquisador experimenta; presta-se justamente ao oposto: articular os campos de intervenção e de estudo, sendo, portanto, tecnologia importante para produzir pensamento e realizar a análise das práticas e implicações de quem pesquisa.

Sendo assim, em nosso trabalho, o procedimento de feitura aceita o convite das perguntas e provocações lançadas como questões de pesquisa. A operação metodológica embarca, desde cedo, numa aposta ético-política que é de análise e transformação de quem escreve, através de cartas. Abriremos, a seguir, alguns desses envelopes...

*Carta 1: Equipamento para uma questão*

Querida amiga,

Como você está? Por aqui, estou na labuta da escrita – tem dias em que ela deslança mais, tem dias que menos. Mas a cada carta que trocamos há uma nova onda e algo avança. Conto-lhe, nesta mensagem, sobre o que foi me desassossegando no cotidiano da militância em direitos humanos e pistas de como ando pensando em montar e dar consistência a esse que por ora é apenas um contorno-de-questão que temos.

Você sabe: é impossível situar uma um único acontecimento como suposta origem daquilo que se fez incômodo e interrogação. Aquilo que pede passagem em forma de produção de pensamento, aquilo que me faz querer realizar essa pesquisa, transpõe os muros de um estabelecimento e extrapola um momento específico. A questão tampouco se apresenta de uma vez só, nem de maneira “pura” e evidente. Ela não só aparece misturada a muitos afetos e dúvidas, como vai se atualizando e reeditando nas diferentes organizações nas quais eu trabalho, em outros espaços de militância (em movimentos sociais, coletivos e articulações políticas, manifestações, eventos) e no que vamos tentando chamar de práticas de esquerda que se dão em diversos dispositivos (universidade, conselhos de categorias profissionais, etc.). De várias maneiras. E em mim mesma, com certeza. Ela segue pulsando hoje.

Talvez as fagulhas iniciais desses incômodos tenham aparecido em reuniões com supostos parceiros da primeira organização onde eu trabalhei com direitos humanos: numa delas, destinada a selar uma reaproximação institucional que a princípio era certa e seria feita sem problemas, fomos surpreendidos por um clima hostil e uma série de entraves impostos pela outra organização que terminaram por inviabilizar o trabalho em conjunto. A justificativa nunca nos foi convincente, e ficou parecendo que o que houve ali foi uma espécie de retaliação pelo papel de maior destaque e reconhecimento que vínhamos assumindo.

Mas algo parece ter acirrado esses meus estranhamentos com o nosso campo quando assumi a função de coordenação naquela mesma organização, devido à saída de um colega. A responsabilidade aumentou – o que em si poderia ser desafiador e animador –, mas, ao mesmo tempo, a nova posição trouxe endurecimentos e institucionalizações. Passou-se a esperar que eu cobrasse dos integrantes da minha equipe que cumprissem religiosamente uma pesada carga horária e a apresentassem mais “resultados”; que eu fosse uma mediadora “competente” e “pulso firme” dos conflitos dentro da equipe; que me envolvesse intensamente com a gestão e acompanhamento (o que na verdade se revelou ser uma vigilância) dos outros projetos e funcionários da organização; que estivesse constantemente alerta para que o trabalho não “desviasse” das diretrizes políticas da instituição (o que muitas vezes significou obedecer sem espaço para críticas a direcionamentos que questionei). Isto é, fui reivindicada exatamente no papel de quem controla, o papel do “patrão”, entende?

Da mesma forma, práticas que na visão da nossa equipe eram mais interessantes por serem mais libertárias, inventivas, fortalecedoras de alianças que, por sua vez, nos fortaleciam também, passaram a ser desqualificadas ou invisibilizadas dentro da instituição. O que tinham de perigosas essas práticas inventivas e transformadoras?

Comecei a me sentir não mais desafiada, e sim fiscalizada e diminuída, como se devesse provar a todo momento o quão “verdadeiramente” “militante” eu era e o quão “trabalhadora” e “dedicada” poderia ser. Como se a militância e o trabalho assalariado, fundidos, fossem medidos por critérios pré-estabelecidos por quem me empregava: “público-alvo” e quantidade de casos atendidos, dedicação e horas destinadas àquilo que fazíamos, cumprimento de horário e tarefas dadas, obediência sem muito alarde. O cotidiano passa a ficar pesado, cansativo e despotencializador.

Efeitos colaterais da militância “profissionalizada”? Reproduções inevitáveis das relações de trabalho? Atravessamentos de um messianismo vindo da Igreja, dado que aquela organização mantinha uma relação com esta (mesmo que às vezes conflituosa)? Certamente, cara amiga, um pouco disso tudo. Ao menos em parte, esses atravessamentos estavam ali. Acontece que dentro de nossa equipe e mesmo na relação com parceiros e outros militantes, também reparo em episódios assim: o machismo comparece, há disputas por vaidade, tratamentos agressivos, gestos violentos, reprodução de racismos. Não era só nas relações de trabalho, portanto.

Foi necessário fazer algo a respeito daquilo que pedia passagem então. Nessa ocasião de desânimo e fraqueza, recorri a algumas leituras, especialmente a de um texto conhecido nosso, “O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”, de Michel Foucault (2010).

De alguma forma efeito de Maio de 68 (foi publicado pouco depois, em 1972, e referido por Guattari como sua “continuação”<sup>3</sup>), “O Anti-Édipo”, primeiro livro da dupla Deleuze e Guattari (2010), trata do que escapa tanto a racionalistas, científicistas quanto a determinados setores da esquerda: o desejo. Como se àqueles que têm dificuldade de lidar com essa força, que é de natureza micropolítica<sup>4</sup>, fosse necessário ignorá-la, proibi-la ou então construir narrativas um tanto moralizadas que expliquem suas aparições (ALBUQUERQUE, 2015). Numa linguagem ora zombeteira e provocadora, ora erudita, os autores fazem várias referências ao marxismo e à psicanálise, levando-os ao que pode ser entendido como suas radicalidades extremas – movimento que, paradoxalmente, incute-lhes fissuras (e pancadas) quase ao ponto da destruição. Claro está, porém, que O Anti-Édipo vai muito além daquilo que critica: o próprio Foucault (2010) diz que, se esses dois –marxismos e psicanálises - seriam adversários táticos, o *fascismo*, como modulação que o poder pode tomar, é que se apresenta como o inimigo estratégico e mais importante.

Ainda que chame de bomba ético-política a publicação que prefacia, o denso e breve texto de Foucault o é em mesmíssima medida, merecendo ser lido e relido.

---

<sup>3</sup> Em entrevista com Deleuze (2006, p.25).

<sup>4</sup> As linhas de natureza micropolítica dizem de um plano intensivo, das forças. Daquilo que não é visível a olho nu, tampouco apalpável com as mãos. Plano sutil, quase imperceptível e que remete ao indizível, e que no entanto pode ter efeitos brutais. É aquilo que acontece às margens dos limites e categorias mais óbvios, trazendo o que é das nuances, dos afetos, das intensidades, dos deslocamentos (DELEUZE & GUATTARI, 2004).

Foucault lança perguntas em série sobre como fazer resistência à forma molecular de poder aqui referida, que se aloja em nossos corpos e se manifesta em nossos discursos e práticas. Já não é mais o caso de pensar que, em sendo de esquerda, estaríamos automaticamente “livres do destino da reprodução – inercial ou não – das práticas de opressão tradicionais.” (ALBUQUERQUE, 2015, p.135). A questão é outra: mesmo – e sobretudo – sendo militantes “revolucionários”, o ponto passa a ser como evitar isso. Em outras palavras, ser de esquerda não significa ser libertário ou libertador; é preciso uma retidão (obviamente não aquela da lógica) entre o que se diz e o que se é, agir como, tornar prático o que é dito – e deflagrar, assim, um devir libertador ou libertário (Idem, *ibidem*, 2015). É aí que reside uma postura ética – atenta às contingências de cada momento, atenta ao que queremos combater e àquilo que queremos nos tornar – e não moral – mera obediente ou propagadora de regras pré-estabelecidas, derivadas de ideologias ou verdades sobre “o que é ser” ou “o que é necessário” para ser um militante de esquerda – ou um militante de esquerda supostamente “melhor”...

A título de princípios (facultativos) contidos no livro para essa arte de viver contrária a todas as formas de fascismo, Foucault (2010) recomenda: desvencilhar práticas políticas de paranoias unitárias e totalizantes; não esperar da política a garantia de “direitos do indivíduo” tal como o naturalizamos (como tantas vezes é o caso em relação aos Direitos Humanos!), e sim apostar na desindividualização; desembaraçar-se das “velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração a falta, a lacuna)” e preferir o que é positivo, múltiplo e nômade; utilizar a ação política e o pensamento como intensificadores (e não deslegitimadores) mútuos; jamais cair de amores pelo poder; e não se imaginar que seja preciso ser triste para ser militante (mesmo que o que combatamos seja terrível), pois o que possui uma força revolucionária é a conexão entre o desejo e a realidade (“e não sua fuga, nas formas de representação”) – princípio esse que muito mobiliza, por falar direta e claramente a nós (FOUCAULT, 2010, p.105-106).

Estavam aí perguntas análogas às que eu começava a me fazer, cara amiga, além de pistas preciosas a perseguir. Perguntas que agora parecem ter encontrado uma densidade a mais, e despontam: exigência de uma suposta “legitimidade” para lutar – e a isso atreladas as disputas por protagonismo que ficam narcísicas, desqualificando o outro como condição de autoafirmação –, discursos de ódio, culpabilizações e cobranças sobre o que “foi feito errado”, falas de que temos de dar conta de tudo (ou capturas nesse

imperativo), avaliações tomadas pela negatividade: por que tão recorrentemente vemos, militantes de direitos humanos e de esquerda, reproduzindo aquilo que supostamente queremos combater? Das atitudes que implicam coletivos inteiros em relação a outros – sejam movimentos sociais, partidos, organizações de direitos humanos, grupos acadêmicos – àquelas mínimas, às vezes gestuais, quase imperceptíveis, no cotidiano, mesmo entre colegas de grupo, que revelam desânimo, automatismos, medo e surpreendentes apaixonamentos pelo poder: quando e como somos, apesar de nossa “posição política”, atravessados pelo “fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora” (FOUCAULT, 2010, p.105)?

Desdobram-se e tomam forma outras indagações: o que tristeza e microfascismo teriam a ver com ser militante? E por que será que não parece absurda essa ligação? Estaria Foucault dialogando com Espinosa e com Nietzsche, considerando a associação da tristeza à diminuição de nossa potência de agir, e alegria, ao contrário, ao aumento dessa força, como a necessária manutenção da capacidade de nos indignar e seguir lutando? Talvez esteja aí, com esses autores, uma forma de trabalhar esses afetos não de maneira piegas, ou simplista, e sim política, complexa, que nos seja proveitosa... O que você acha? Até que ponto, ou de que formas essa indignação parece estar fadada a uma zanga e a um endurecimento, como não cristalizá-la nesses estados, e sim retomar sua força propulsora? De que maneiras reatar desejo e realidade?

Espero que tenha conseguido ler até aqui, flor. Agradeço pela paciência com a carta longa. Espero que não se afogue nas tantas perguntas, mas elas se remetem umas às outras, de forma que não são redutíveis a duas ou três...

Beijos com muitos pontos de interrogação.

*Carta 2: Por mais perguntas que respostas*

Queridíssima,

Por favor, não se preocupe com a extensão de sua carta. Muito além de longa, sua carta é farta em perguntas e questões a serem desenvolvidas. Como o prefácio escrito por Foucault que você menciona, há mil esquinas nas quais dobrar, fios a puxar. Passei por essas “ruas”, embalada por outras leituras que fiz a partir da sua carta. Talvez o mais

importante tenha sido que você colocou a questão que pulsa nessa pesquisa, e sobre ela me parece que há mais a dizer... Minha “resposta” vai assim, com mais perguntas, para variar. Afinal, como diz Baremlitt (1998), o mundo já tem respostas demais:

No mundo invariavelmente há um excesso de respostas que andam em busca das interrogações que lhes correspondem. Nesse sentido, sempre me pareceu que há uma história, a ser escrita, das operações características através das quais as forças dominantes de cada Era conseguem reprimir o excedente de respostas disponíveis, para evitar que o mesmo engendre os problemas que poderia suscitar.

Estou entendendo que a interrogação que estamos nos colocando repousa (talvez devesse dizer “parte das questões”, pois elas são mais de uma, não é?) sobre como o próprio desejo pode desejar o poder e de como o poder – e aqui se inclui o poder na forma dos microfascismos – também constitui nosso desejo. Dito de outra forma: microfísica do poder para Foucault, micropolítica do desejo, para Guattari (DELEUZE, 2006). E eis que no segundo encontramos tal imbricação, em uma passagem que poderia ser lida como uma espécie de provocação a alguns coletivos de esquerda:

Dever-se ia (...) renunciar definitivamente a fórmulas demasiado simplistas do gênero ‘o fascismo não passará’. Ele não só já passou, como passa sem parar. Passa através da mais fina malha; ele está em constante evolução; parece vir de fora, mas encontra sua energia no coração do desejo de cada um de nós. (...) Assim como o desejo, está espalhado por toda parte (...); ele toma forma, num lugar ou noutro, em função das relações de força.” (GUATTARI, 1981, p. 188-189)

Ora, se ambos – poder e desejo – são vetores de forças, sempre em relação, é evidente que somos, enquanto sujeitos, deles constituídos também. Bom, e de que forma ou quando isso se relaciona com a tristeza? Importa trabalhar o que estamos tomando como entristecimento, se nesse contexto isso tem a ver com uma desconexão do desejo com a realidade, sabendo que um militante afetado por essas paixões estaria desprovido de uma “força revolucionária”, seguindo as palavras de Foucault. Poderia a tristeza ser tomada como um desdobramento dessas linhas de força, um efeito delas?

Deleuze nos responde certo: “Qualquer tristeza resulta de um poder sobre mim”, dirá ele sobre Espinosa, na entrevista que concede a Claire Parnet, em “O Abecedário de Gilles Deleuze” (2012). E respondo eu, a uma das perguntas que você lança em sua carta, que sim, creio que nos é pertinente pensar com Espinosa, porque ele, contrapondo-se àqueles “que preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanos”, encara-os e tenta entendê-los (2015, p. 235). Na medida em que relaciona os afetos com nossa potência de agir e com modos de viver (para a gente, importa focar em modos de lutar por direitos humanos e de estar à esquerda), o faz de uma forma interessante para o que queremos analisar aqui. Isso se intensifica na leitura de Espinosa por Deleuze (2002; 2008), um tanto povoada por referências a Nietzsche e marcada pelo viés que imanentiza filosofia e prática, pensamento e vida, sujeito e mundo, modos de conhecer e modos de existir.

Para seguir no que você disse e colocar numa só frase, segundo Espinosa, quando nos encontramos com um corpo<sup>5</sup> que não *compõe* com o nosso, sentimos seu efeito entristecedor, isto é, o de diminuição de nossa potência para agir. Trata-se de um mau encontro. O contrário é o caso da alegria, decorrente de bons encontros – aqueles que aumentam nossa potência de agir (ESPINOSA, 2015; DELEUZE, 2002 e 2008).

Faz-se necessário, garota, entender que em Espinosa a política é inseparável da ética – relação essa que vamos traçando aqui também; coisa que Foucault, leitor de Nietzsche, também faz (não à toa colocamos esses autores para dialogar). Desta forma, se a alegria nos aproxima dessa existência que é livre e ética, as paixões tristes e seus efeitos em nós estariam relacionados a um modo de vida subjugado ou tirano, é dizer, submetido à moral, regido por princípios transcendentais do “Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão” (DELEUZE, 2002, p. 32), vida de quem espera por recompensas ou castigos (FUGANTI, 2015). O que, por sua vez, significa uma quase não-vida, pois nos separa da vida como vigor e do que podemos. O que envolve a tristeza e o negativo serve, para ele, ao despotismo e à opressão, daí a articulação de Deleuze (e nossa) com o que for da reprodução de exercício de poder, de vontade de dominação sobre outros ou de submissão a outros: qualquer tristeza resultaria de um poder sobre nós.

---

<sup>5</sup> Lembrando que corpos não são necessariamente corpos humanos, podendo ser ideias, imagens, animais, conceitos, pensamentos.

As práticas do nosso campo de militância que percebemos capturadas em microfascismos, moralismos, em relações com verdades universais e pontos ideais “de chegada” redundariam aqui, portanto: nas paixões tristes. E isso não é trivial. Isso é muito importante para a gente pensar e digerir, companheirinha.

Mas cumpre apontar que falar só em paixões tristes pode não dizer muito, até porque não se trata apenas da tristeza em si. Espinosa nos leva por um “terrível encadeamento” dessas paixões, onde há também o ódio (inclusive aquele a si mesmo, donde depreende-se a auto-culpabilização), a aversão, “o temor, o desespero, (...) a piedade, a vergonha, (...) a vingança, a crueldade” – repare que todos relacionados àqueles valores moralistas e às modulações militantes que volta e meia encontramos (e nos pegamos repetindo!) em nossa experiência, como você já apontou (DELEUZE, 2002, p.32). O retrato daqueles que estão tomados ou que necessitam dessas paixões seria o do homem do ressentimento, traçado pelo holandês em seu “Ética”, segundo Deleuze, em clara alusão a Nietzsche. Homem “para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão” (IDEM, IBIDEM, p.31). Nietzsche, por sua vez, não cessou de vincular o homem do ressentimento à sede de vingança, tantas vezes disfarçada em palavras belas e “conceitos honrados e socialmente legitimados”; todo um modo de vida que é também pelo alemão descrito como submisso, impotente, fraco, tirano (REIS, 2015, p. 23). Você sabe mais sobre isso?

Minha querida, finalizo essa carta com algumas provocações: considerando o que lhe escrevi e o que vivemos na nossa experiência, será que é possível ou sequer desejável estarmos imunes a essas paixões tristes e ao poder? Não poderiam elas ter algum lugar, ainda que temporário, em nossos corpos? Indignar-se não passa, em alguma medida, por poder sentir também alguma dose de ódio, raiva, dor, medo, tristeza?

Beijos de filosofia prática...

*Carta 3: Um sim ao não*

Saudações niilistas, minha flor!

Calma, logo, logo, você vai entender porque estou lhe cumprimentando assim, querida. Suas indagações são ótimas, e por isso sigo seus rastros. Quando fui estudar esses conceitos e apropriações, deparei-me com toda uma trama à qual não pude me

furtar: tanto pelo que me afetou quanto por achar prudente que não “tagarelemos” conceitos tão complexos sem olhá-los mais de perto. Pincelo alguns aqui agora, por julgar necessário.

É que quem lê Deleuze, como nós, e depois lê Espinosa, encontrará diversos motes de encontro entre seus pensamentos e conceitos (imanência, multiplicidade, afetos, positividade, singularidade, finito e infinito, etc.), confirmando como o francês de fato muito bebeu dessa fonte. Mas para além disso, eu acredito que é pertinente dar atenção à relação entre Nietzsche e Espinosa, já que eles nos aparecem muitas vezes justamente através dos autores franceses com quem dialogamos nesse trabalho.

Essa relação entre o alemão e o holandês se faz, sem dúvida, ambivalente – para não dizer polêmica –, tanto nas posições do primeiro em relação ao segundo (já que Nietzsche viveu quase um século e meio depois de Espinosa) quanto pela mão de seus leitores. Fato é que em ambos encontramos, além da relação entre afetos e pensamento, uma filosofia da imanência: a morte do Deus transcendente, a inexistência de uma meta a ser alcançada no universo, a recusa da ordem moral do mundo (o “Bem” e o “Mal”), uma concepção de humano que não tem deficiências nem dons sobrenaturais, afirmando-se a positividade do que se efetiva e seu caráter absoluto e simplesmente necessário (MARTON, 2009).

Brevemente falando, quanto às diferenças, porém, em Espinoza há ainda um Deus (talvez para que o holandês se mantivesse ao menos vivo, sabendo que foi duramente perseguido pelas autoridades religiosas em função de suas ideias e foi expulso do judaísmo!), mesmo que este Deus seja um tanto desconstruído de sua acepção mais tradicional: é imanente à natureza e ao homem, substância única que é condição de existência de tudo. Inerente a isso estariam leis universais, e o mundo então seria racionalmente inteligível (pois a razão está também acessível e disponível em tudo), através de uma adequação, de um acordo entre mundo e homem (estado de alegria): a existência plena, livre, que aceita o que existe, se daria pelo *amor dei intellectualis*, amor intelectual e afetivo de Deus (idem, 2009; ESPINOSA, 2015; FRAGOSO, 2015).

Já em Nietzsche, também sobre a imanência – e aqui serei muito esquemática de novo –, não há qualquer sombra de deus algum (uma das coisas que o incomoda em relação a Espinosa); o mundo não tem qualquer racionalidade, sendo composto por campos de força instáveis em constante tensão; nada explicaria a vida do ser humano ou

sua morte (não há nada acima nem abaixo, numa recusa radical da moral transcendente). Assim, nesse mundo-abismo, diante do niilismo – que pode ser negativo, passivo, reativo – a celebração da existência só pode se dar pelo amor ao destino, aos fatos (*amor fati*). Este é um niilismo, então, de outro tipo: é *ativo*, e portanto desafio de uma postura ética. É uma espécie de um “sim” (à vida!) apesar de todos os “nãos” – violências, sofrimentos, erros, perdas, dores que constituem essa vida concebida como trágica (NIETZSCHE, 2012; MARTINS, 2009; REIS, 2015). Há quem diga que o que este alemão do bigode faz, minha cara, é radicalizar o pensamento do daquele holandês, a ponto de voltá-lo contra ele próprio... (YOVEL, apud MARTON, 2009).

Talvez aqui resida o espaço para as paixões tristes e para a incidência do poder em nós, militantes: nos aproximamos dessa leitura de Nietzsche quando entendemos que há de se ter algum lugar de passagem para o ódio, a raiva, a tristeza, o medo, em nossas práticas e posturas – afinal, lidamos com o horror e a violência cotidianamente, e essas linhas nos compõem também. O problema seria deixar-nos tomar por essas afecções e seus efeitos, necessitar ou alimentarmo-nos delas, seria contra-efetua-las de maneira impensada, automática... descuidada. Quiçá o que nos permita dizer esse “sim” à vida, apesar dessas tristes e despotencializadoras linhas de poder, esteja no que fazemos delas.

Tudo isso dito, atualizamos as nossas perguntas, recolocando-as de outra maneira: como então não submeter outros coletivos, ou então colegas, companheiras e companheiros, ao “nosso” desejo e nem ao “nosso” poder? Como, por outro lado, nos nossos diferentes espaços de atuação, não nos assujeitarmos, não nos envenenarmos, submissos, tristes, impotentes, ao poder ou desejo de outrem, e subverter isso de forma a urdir algo outro: uma espécie de relação que comporte mais composição, ou que sustente a possibilidade da diferença? Creio, como já lhe disse nesta carta, que seria necessário aí algo que mantivesse um movimento constante, uma arte de agir e pensar juntos de tal modo a abrir possibilidades, experimentar outras posturas sem cair na inconseqüência ou na ingenuidade. Cuidar, trabalhar sobre essas linhas de desejo e de poder que nos atravessam significa não rebatê-las de forma espelhada, tampouco absorvê-las de maneira autodestrutiva, mas também não ignorá-las em nome de uma suposta alegria forçada (que nesse caso seria artificial). Você está me acompanhando? O que tem a dizer sobre isso?

Beijos atenciosos.

*Carta 4: O cuidado de si como aposta*

Cara amiga,

Tenho um tanto a dizer sobre isso.

Não podemos esquecer, camaradinha, que ao lado desse sufoco da negatividade, das práticas militantes tristes e das reproduções de raiva, violência, vaidades – ou melhor dizendo, em meio a elas – algo diferente também pode ocorrer e, (para também não cairmos numa outra ponta) é mais: já ocorre. Importante situar isso, antes que pareça que estamos buscando por uma salvação que não conhecemos, que não vivemos, que está fora de nós, quando isso já está em nossa experiência, é imanente a ela! O que buscamos talvez seja como exacerbar isso, de que formas se conectar mais fortemente a essas forças.

Lufadas de ar circulam, invenções de outras metodologias de debate se dão, festejos acontecem porque pudemos resistir, insurgir, criar; amizades são tecidas e desfrutadas como combustíveis para nós mesmos, obtemos conquistas cotidianas. Por vezes surpreendente, inesperado; por outras, apenas após longa hibernação, ou decorrente de um árduo trabalho sobre nós. É quando mais sorrisos se abrem. É o que nos faz seguir nos aventurando nas lutas que nos aventuramos, mesmo com todos os perigos envolvidos.

Nas palavras de Deleuze, há, em Espinosa, uma filosofia da *Vida*, por isso a denúncia de tudo o que nos aparta dela, todos os valores transcendententes que contra ela se orientam, donde se reafirma que o que está em questão é ela, a alegria. A *Ética* (referindo-se ao livro de Espinosa), “é necessariamente uma ética da alegria”: somente ela é válida, só ela permanece e nos aproxima da ação, e portanto de um modo de vida livre (DELEUZE, 2002, p. 34). Porque liberdade não é lugar de chegada nem recompensa por comportamento exemplar, e sim o próprio exercício cotidiano das possibilidades de existência, proximidade máxima de si consigo mesmo, do que somos e do que podemos – o que não deverá surtir na reiteração de um “eu” apartado do mundo. Pelo contrário: desfazer-nos de nós mesmos deve ser o que há de mais libertador, de maneira a combater psicologismos, antropologismos, quaisquer reiterações de “eu”s, que encontramos encarnadas também em enunciados mercadológicos, de autoajuda e seus correlatos: “eu S.A.”, “invista em você mesmo”, “reinvente-se” e outros tantos.

Da mesma forma, desfazer-nos de nós mesmos não deverá equivaler a uma renúncia de si *à la* cristianismo, mas um “severo exercício de despersonalização”, quando nos abrimos às multiplicidades que nos atravessam de ponta a ponta e às intensidades que nos percorrem (DELEUZE, 2006, p. 15).

Acredito, querida amiga, que aqui nos encontraremos com a ética do cuidado de si (e já não estaríamos nos encontrando com ela no próprio ato de nos propormos a essa pesquisa, ao nos lançarmos a essa escrita de si?) como uma prática de liberdade, junto a Foucault (2006a), fazendo coincidir essas linhas que se cruzam e prolongam entre ética, política, poder, mundo...

“Aqui estamos, como sempre incapazes de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado... Sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou faz dizer...”, foi o que escreveu esse pensador em 1977, em seu “A vida dos homens infames” (FOUCAULT, 2003). É também ele quem diz, no mesmo texto, o que poderia ser uma espécie de resposta a si próprio: que o ponto mais intenso das vidas é aquele no qual elas se chocam com o poder, se debatendo contra ele, tentando fazer uso de sua força e escapar de suas armadilhas.

Fico pensando como esse período, compreendido entre 1976 e 1984, parece ser, ao contrário do que muito se diz a seu respeito – “um longo silêncio”, devido à falta de publicações de livros –, de muito pensamento e atividade para Foucault. Ou, para dizer o mínimo, minha cara, tudo indica que foi crucial em sua trajetória: é o período em que ministra cursos dos mais importantes e bonitos – “Segurança, Território e População” (2008) e “Hermenêutica do Sujeito” (2006b), por exemplo, publicados posteriormente –; escreve textos incríveis – além d’“A vida dos homens Infames” (2003), o prefácio ao Anti-Édipo (2010), “O Sujeito e o Poder” (1995) e “A governamentalidade” (1979) –; dá entrevistas muito boas – a extensa conversa com Ducio Trombadori (2010a) é uma delas. Debatia-se Foucault com essa tal linha?

O fato é que operava-se um dos deslocamentos mais importantes e bonitos na trajetória de seu pensamento, garota... Menos uma virada repentina, talvez seja mais coerente dizer que tratou-se de uma “maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault às margens do cuidado de si” (GROS, 2006, p. 616). Ele, em seus estudos nesse período, relacionará as técnicas de poder com as chamadas técnicas de si, articulando o governo dos outros com o governo de si, enredando as

relações de poder com os outros a uma dimensão que é... o si mesmo (desculpe a redundância, minha querida)! Junto a isso, Foucault estará pensando os jogos de verdade aí correlatos, é claro... Portanto, nessa busca por “um pouco de possível, senão sufoco!” (Deleuze, 2006), tratar-se-ia menos de uma “ultrapassagem” da linha de poder, e mais de outra forma de *lidar* com ela, sabendo-nos, justamente, “produto do poder” (FOUCAULT, 1995) – assim como dos campos de saber –, como num exercício de liberdade.

O próprio Michel Foucault já alertou: onde há poder há resistência; onde há poder há liberdade. Para dizer de outra forma: onde há *relação* de poder há recalcitrância, combate, tensionamento. E, se há como fazer uso dessa força em outras direções, se há um ponto, justamente, de resistência política fundamental, ele se situa, segundo o francês, na relação de si consigo mesmo, tornando-se tarefa urgente construir uma ética de si. Eis aí, explícita, a relação que Foucault estabelece entre política e ética (2006; 2006b).

E ser militante já não é, por definição e etimologia, ser um combatente, um guerreiro? Bastaria – ou urgiria – fazer desse movimento não mais algo voltado a um “exterior” desconectado de um si mesmo e nem guiado por verdades transcendentais, como historicamente nos ensinaram a fazer: aceitar o desafio lançado por Foucault, Guattari e Deleuze de espreitar e enfrentar os traços mais íntimos – e ínfimos – do fascismo nos nossos corpos. Mas de que técnicas estamos falando, você me perguntará. Que dispositivos dão-lhes passagem?

Ora, minha querida, importa dizer que quando nos referimos ao cuidado de si e ao conjunto de práticas a ele articuladas não estamos falando em passar a mão nas nossas cabeças, sentir pena de nós mesmos, dizer-nos mantras de motivação e autoajuda nem obedecer os parâmetros de “saúde e bem-estar” tagarelados e vendidos hoje mundo afora. Cuidar de si – tradução que, se talvez já seja insuficiente para o que significa em francês, *souci de soi* (que tem algo de “preocupação” no sentido), que dirá do original em grego! – é talvez melhor traduzido quando usamos o termo *ocupar-se* consigo ou, arrisco dizer, ainda melhor, *problematizar* a si mesmo (2006b).

Quer dizer, não tem moleza nem complacência: é atenção, é exercício, é resistência, também. Pois não basta olhar para si mesmo, constatar – ou *contemplar* – as forças que ali estariam atravessadas e, em relação ao que desagradasse, lamentar-se ou

então culpar-se. Não só ambos estariam reproduzindo as forças que queremos combater, como isso denunciaria a pressuposição de um sujeito, de um “eu” preexistente.

Não se trata disso. Esses exercícios compreendem um estranhamento e trabalho sobre si – encarar o embate, através de técnicas e práticas a serem tomadas que são encontradas em nossa própria cultura, nosso “grupo social”, a serem investigados, a serem inventados, a serem colocados à prova para ver se funcionam (FOUCAULT, 2006a) – e aqui encontramos-nos com o caráter experimental dessas práticas.

Foi por percebermos e nos incomodarmos com os modos como práticas militantes de direitos humanos e esquerda vêm se conectando com tristeza, muitas vezes nos termos da reprodução do horror que queremos combater, que encontramos no cuidado de si um convite – aquele muito amoroso – a uma militância que, pelo que vemos notando, muito pouco se dedica a olhar e “por a mão na massa” dessa dimensão micropolítica. Um convite à possibilidade de descaminho, dobra, transformação dessas forças – e não seu mero apaziguamento ou ilusória supressão, até porque “não há (...) um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão” (FOUCAULT, 1995, p.244). Reemergem aqui as forças revoltosas, aquelas de indignação, os afetos, que podem, de reativos, constituir potência de agir, ligando-se a uma alegria que não é banal.

Impossível não evocar Deleuze (2006), que em diversos pontos de seu “Conversações” vincula a subjetivação foucaultiana à invenção de novas possibilidades de vida de Nietzsche. É que, diferente de uma renúncia a si mesmo cristã, ou então militante-religiosa, a recusa aqui refere-se a um si mesmo que não é fixo, portanto a ser perdido. Nessa mesma esteira, tampouco é um “retorno” a si mesmo, nada tem a ver com uma “autoconservação” – já entendemos que, processual, esse si mesmo, esse sujeito, está sempre em vias de feitura.

A isso também encontramos correlatas a liberdade e a alegria. Pois, acatando o que um Deleuze espinosano e nietzschiano diz (2002), somos livres quando entramos na posse de nossa potência de agir. Ser artista, assim, de nossa própria vida, não almeja a liberdade ou a alegria enquanto estados a se chegar, e sim como concernentes a essa própria “atividade artesã” da aventura de estar se fazendo a cada instante – “eu não sei o que sou, tantas buscas ou tentativas necessárias, não-narcísicas, não-edípianas” (DELEUZE, 2006, p. 21), sempre nas tentativas de fugas do que igualmente

incessantemente tenta nos apanhar, sobrecodificar, controlar: alegria de se fazer livre, a própria produção de subjetividade em seu estado literal.

Do mesmo “time”, Guattari joga por aí, você bem sabe. Deleuze, em seu prefácio a “Psicanálise e Transversalidade”, que reúne textos do amigo, dirá que para Félix o “eu” é, antes, “parte das coisas que é preciso dissolver, sob o ataque conjunto das forças políticas e analíticas”, donde advém sua afirmação de que somos todos grupúsculos (2004, p.7). É a mesma concepção de sujeito composto de linhas, em meio às tramas micro e macropolíticas do mundo. A tarefa seria justamente o tempo inteiro mapear as linhas, coletivizar as análises.

Esse trabalho pode se dar de várias formas – cada um ou cada grupo, organização usará e inventará as suas –, fazendo atenção aos atravessamentos que nos constituem: uma força centrífuga que puxa para fora do “eu”, depessoalizando instituições. “Há sempre um coletivo mesmo se se está sozinho” (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 13) – e produzindo novos olhares e novas práticas.

Será que não poderíamos apontar também outras práticas que são dessa *artesanía* do cuidado de si, como aquilo que dá passagem a modos mais libertários de viver e de militar à esquerda? Através de escritas, (como a escrita de si de Sêneca e Lucilius), como a correspondência que viemos criando aqui? Pode, quiçá, se dar no encontro com livros? Com conceitos? Leituras que potencializam, leituras que nos modificam, como chegamos a formular? Pausas, momentos onde se permita hesitar, produzir perguntas, equivocar caminhos dados, colocados pelo que nos chega como verdade *prêt-à-porter*. Dispositivos e metodologias (oficinas? Momentos em reunião? Políticas instituídas nas organizações?) que produzam análise, grupalização, cuidado. Querida amiga, detenho-me por aqui: na verdade essa postura ético-política, enquanto tal, pode emergir e ser materializada a qualquer momento, músculo a ser tesado, gesto a ser criado, uma atitude que perpasse nosso cotidiano. Talvez, melhor do que traçar aqui tudo o que aparece na nossa experiência ou indicar formatos-exemplo, seja deixar que seja adivinhado, intuído, apropriado... e também assim fazer espaço para invenção e experimentação.

Entrevemos, enfim, a possibilidade de um fazer-se militante imanente, vivido e experimentado a cada momento, aqui e agora, que além de solapar o presente, incita, provoca os outros a fazerem o mesmo. E olhando para sua introdução à vida não fascista, não era esse o recado de Foucault? Não estava ele nos incitando, nos indicando que

cuidássemos de nós mesmos, ao perscrutar em nossos corpos de militantes as dobras do fascismo?

Um militante não-fascista não é mais militante de Jesus, do Comunismo, nem da Constituição, o pêndulo, entre o passivo e o agressivo, o pacífico e o revolucionário. O militante é retirado da milícia e atirado à revolta, ao inacabado, ao espaço da invenção de liberdade. É o insurreto diante da política liberal de contenção do governo, da política de governo generalizada dos socialistas, do universalismo dos anarquistas, o desviado combatente ao privilégio e ao elogio da punição. (...) Busca uma ética da existência para uma nova política da verdade. (PASSETTI, 2009, p. 123).

Minha querida, não há lugar a se chegar. Não há um modo de ser militante, ser esquerda, de ser pesquisadora, de se viver a ser atingido. O que podemos é dizer: apostando que há uma alegria enquanto potência de agir própria ao viver a vida de modo ético, isto é, inerente ao exercício de liberdade cotidiano através da infatigável prática do cuidado de si, de nós, fica claro que na frase “não imagine que seja preciso ser triste para ser militante” há o que seja talvez a pista mais preciosa para uma prática militante rigorosamente libertária. E, nessa arriscada postura, talvez resida o mais autêntico elo entre desejo e realidade.

#### *Referências bibliográficas*

ALBUQUERQUE, Hugo. Os Quarenta Anos do Anti-Édipo, Política, Desejo e (sub) Deleuze-Guattarianismo. Em: *Lugar Comum* n°37-38, pp. 131 – 142. Disponível em: <[http://uninomade.net/wp-content/files\\_mf/110503130636Os%20Quarenta%20Anos%20do%20Anti-%C3%89dipo%20Pol%C3%ADtica%20Desejo%20e%20sub%20Deleuze-Guattarianismo%20-%20Hugo%20Albuquerque.pdf](http://uninomade.net/wp-content/files_mf/110503130636Os%20Quarenta%20Anos%20do%20Anti-%C3%89dipo%20Pol%C3%ADtica%20Desejo%20e%20sub%20Deleuze-Guattarianismo%20-%20Hugo%20Albuquerque.pdf)>. Acesso em 04 de novembro de 2015.

BAREMBLITT, Gregorio. Nunca más. Em GOLINI, Jorge. (org.) *Derechos Humanos en el final del milenio*. Buenos Aires: Ediciones Instituyente, 1998.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Tradução e transcrição de vídeo da conversa entre Gilles Deleuze e Claire Parnet. Disponível em <[http://www.oestrangeiro.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=67&Itemid=51](http://www.oestrangeiro.net/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=51)>. Acesso em 19 de setembro de 2012.

DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. Prefácio: Três problemas de grupo. Em: GUATTARI, Félix. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol 3*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FERREIRA, Marcelo Santana. Sobre escrever cartas. Em: BERNARDES, Anita Guazzelli; TAVARES, Gilead Marchezi; MORAES, Marcia (orgs.). *Cartas para pensar*. Vitória: EDUFES, 2014.

FOUCAULT, Michel. Prefácio - O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista (1977). Em: *Ditos e escritos VI: Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. Conversa com Michel Foucault (1980). Em: *Ditos e escritos VI: Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. A escrita de si (1983). Em: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. A ética do cuidado de si como prática de liberdade (1984). Em: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

\_\_\_\_\_. (1977) A Vida dos Homens Infames. Em: *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder (1982). Em: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. A governamentalidade. Em: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Costa. Salvação, Beatitude e Liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié. Em: *Kalagatos: Revista de Filosofia*. Fortaleza-CE, v. 8, n. 15, inverno de 2011. Disponível em: <[http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N15\\_Inv\\_2011\\_Artigo\\_Emanuel\\_Rocha\\_Fragoso.pdf](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N15_Inv_2011_Artigo_Emanuel_Rocha_Fragoso.pdf)>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

FUGANTI, Luiz. Ética como Potência e Moral como Servidão. Em: LUIZ FUGANTI. Disponível em: <<http://www.luizfuganti.com.br/escritos/textos/68-etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em 17 de novembro de 2015.

GROS, Frédéric. Situação do curso. Em: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

HESS, Rémi. & WEIGAND, Gabriele. A escrita implicada. Em: *Cadernos de Educação*, nº 11. Reflexões e Debates. Universidade Metodista de São Paulo, abril de 2006.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Spinoza: “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna”. Em: MARTINS, André. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PASSETTI, Edson. Foucault-antifascista, São Francisco de Sales-Guia e atitudes de *parresiasta*. Em: RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

REIS, Érika Figueiredo. *Justiça e espírito de vingança: o que se quer quando se pede por justiça e o ressentimento do homem atual*. Curitiba: Juruá, 2015.

SOUZA, Alice De Marchi Pereira de. *Modulações militantes por uma vida não fascista*. Porto Alegre: Criação Humana, 2018.

\_\_\_\_\_. *In(ter)ventar: encontros possíveis entre psicologias e juventudes*. 2009. 173f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Ciências Humanas e filosofia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.