

## **DELEUZE, MARX E MARIGHELLA: PENSAMENTO EM MOVIMENTO E SOCIALISMO LIBERTÁRIO**

*Prof. Dr. Osmar Moreira (Pós-Crítica/UNEB)*

**RESUMO:** Trata-se de um debate sobre a importância linguístico-literária na teoria e prática filosófica, política e guerrilheira, bem como de uma descrição das novas exigências políticas e culturais para o campo literário.

**PALAVRAS-CHAVE:** signo, filosofia, política, guerrilha, literatura-máquina-de-guerra.

**RÉSUMÉ :** Il s'agit d'une discussion sur l'importance linguistique et littéraire dans la théorie et la pratique philosophique, politique et la guérilla, ainsi que la description des nouvelles exigences culturelles et politiques pour le domaine littéraire.

**MOTS – CLEF:** signe, philosophie, politique, guérilla, littérature-machine-de-guerre

### **INTRODUÇÃO**

Encontramos na obra de Gilles Deleuze (1925-1995), Karl Marx (1818-1883) e Carlos Marighella (1911-1969) uma imagem bem situada, problematizada e multiplicada das contribuições linguístico-literárias tanto para a filosofia quanto para a ciência política, em sua vocação guerrilheira. Encontraríamos essa imagem e a vocação guerrilheira também em obras de linguistas e escritores, mas apenas como flutuações de signos e sem efetuações históricas e sociais relevantes, do mesmo modo que não encontraríamos nem na filosofia nem na ciência política, em sua vocação guerrilheira e revolucionária, um modo de tematizar a confusão entre formas de representação da realidade com a realidade, ela mesma enquanto linguagem e forma de representação, sem pesquisa e/ou sem um crivo linguístico-literário.

É com a filosofia deleuziana (e nessa linha Jacques Derrida, Michel Foucault) que aprendemos a interrogar os signos e a desmontar a lógica de seu sentido; com a releitura de Marx, pós-Althusser, a conceber novos modos de produção (JAMESON, 1992: 15-103) e a encarar a confusão fetichista - formas de representação da realidade com a realidade, ela mesma enquanto linguagem e forma de representação, como

possibilidade de engendramento de novas sintaxes, sobretudo as que dizem das expressões e práticas políticas minoritárias; e, com a prática guerrilheira de Marighella, que não há socialismo libertário possível apenas destruindo as instituições burguesas, mas fazendo de todos os agenciamentos coletivos possíveis um modo de guerrilha contra os aparatos de poder reativos e que conspiram contra a vida, sua estética e plasticidade.

Assim, com esses autores e suas obras, a virada cognitivista na linguística (seres humanos limitados por sua capacidade de criar e conhecer além e aquém de outros seres matematicamente perfeitos em sua linguagem combinatória e computacional) e o grau zero da literatura (o nome “campo de concentração”, por exemplo, tem 19 letras que podem se tornar 19 X 18 X 17 X 16 X 15 X 14 X 13 X 12 X 11 X 10 X 9 X 8 X 7 X 6 X 5 X 4 X 3 X 2 X 1 palavras; destas, “n” versos” que, na página em branco e/ou em ambiente verbivocovisual, podem se tornar “n” poemas, livros, bibliotecas) ganham um rosto humano, uma posicionalidade (DERRIDA, 2001), um corpo político, um sopro de existência, uma fulguração coletiva em prol de uma sociedade humana libertária.

Se compusermos, ainda, outros agenciamentos dando conta desse conjunto de criadores no campo da linguística e da literatura que produziram em contexto de barbárie sem se darem conta da lógica fetichista burguesa e sua noção de realidade ou que, como Marx, Deleuze e Marighella, criaram os antídotos contra tais contextos e se abriram a um amplo e revolucionário trabalho multicultural e político, teremos não só uma rede de combatentes contra a sociedade de controle em suas múltiplas faces, mas a emergência de outras estratégias e táticas envolvendo esses sujeitos anônimos em suas disputas linguísticas, suas guerras de relatos, suas batalhas não apenas por políticas públicas como formas de reparação econômica e cultural, mas como devir comunal e cooperativo (CASTORIADIS, 1983: 157 – 182).

## I

Quem perambula pelos livros de Deleuze identifica, ao menos, três imagens de pensamento elevadas a sua enésima potência: a primeira é como criar, escapar, produzir linhas de fuga em contexto de barbárie e de dominação; a segunda é como mobilizar

coletividades nômades capazes de se apropriarem das forças reativas que formam e conformam esses sistemas de dominação e barbárie; a terceira, como fazer uso da literatura – ou da obra de arte, para engendrar na filosofia uma máquina de produção de conceitos.

De *Empirismo e Subjetividade em David Hume* (1953) à *Lógica do Sentido* (1969), nota-se uma reconstrução da noção de empirismo contra o bom senso racionalista e instrumental - e suas vinculações ao stalinismo e ao nazifascismo - assim como uma espécie de experimentação e oficina do conceito contra a naturalização do sentido.

A noção de corpo sem órgãos, retirada da obra de Artaud, associada à ética de Espinosa, e mobilizada a quatro mãos com Félix Guattari a partir dos anos setenta, além de base ao plano de imanência – e singularidade do sistema popfilosófico – vai garantir aos esquizos, e seus coletivos, uma espécie de caixa de ferramentas contra a miraculosa esquizofrenia em tempos de capitalismo tardio (MANDEL, 1982).

A noção de pensamento em movimento, então, implica “o que significa pensar” e onde instalar uma máquina de guerra, nômade, móvel capaz de combater máquinas abstratas e concretas de captura dos desejos voltados à construção e afirmação de uma estética da existência; e socialismo libertário, a conjugação de uma teoria-práxis e/ou práxis-teórica que ao mesmo tempo esvazie a noção de indivíduo soberano e promova agenciamentos coletivos como condição de emergência daquela miríade de associações minoritárias, em suas linhas de fuga. De um lado cultura e subjetividade, em seu viés genealógico e afirmativo; de outro, cultura e política, como possibilidade de um devir revolucionário nas pessoas e nas instituições.

Em *Nietzsche e a filosofia*, nos tópicos sobre a cultura encarada dos pontos de vistas pré-histórico, pós-histórico e histórico, temos, da primeira perspectiva, uma visibilidade do homem ativo com a capacidade de agir com suas forças reativas sem ressentimento e má consciência; na segunda, a ausência da má consciência e do ressentimento no processo da cultura e da justiça e, do ponto de vista histórico, a cultura capturada por forças reativas e desnaturadas, assim como desnaturando também o seu produto: o homem.

Para Deleuze, acionando sua máquina de guerra no interior do pensamento nietzscheano, na pré-história teríamos uma atividade genérica da cultura que, adestrando o homem, através do hábito e das leis, o formaria para agir as suas forças reativas, razão pela qual a cultura se exerceria em várias direções: 1. Contra as forças reativas do inconsciente; 2. Contra as forças digestivas e intestinais ou ainda voltada para o seu objetivo maior: reforçar a consciência, dotá-la de uma nova faculdade de esquecimento, a memória, que, para um processo de seleção, em vez de voltar-se para as marcas, lembranças ou sensibilidade, diria da vontade de poder dispor do futuro, de falar, de prometer, produzindo, desse modo, um homem ativo, poderoso.

Compreende-se, desse modo, porque tal atividade cultural não recua diante de qualquer violência, visto que o meio posto em ação por esta atividade pré-histórica ou genérica implica: a) a equação da castigo – dano causado = dor sofrida; b) a relação da dívida c) o homem responsável.

A dor, então, torna-se um meio de troca, uma moeda, um equivalente, e a cultura referida a esse meio chama-se justiça. Nas relações entre os homens, cada homem seria responsável pela sua dor, conforme o dano causado a outrem. Eis porque, para Nietzsche, na leitura de Deleuze, é no crédito, e não na troca, que reside o arquétipo da organização social.

Da perspectiva pós-histórica, a justiça não tem como origem nem a vingança nem o ressentimento, mas define-se pela inserção de um terceiro termo, o prazer, que, junto aos termos da equação cruel – dano causado = dor sofrida, não vai se mover pelo sentimento de culpa ao infligir uma dor ou ao contemplá-la, posto que sua tarefa fundamental é o adestramento das forças reativas do homem.

A justiça, como atividade genérica, adestraria as forças reativas do homem, tornando-as aptas para serem agidas. Em oposição à justiça, o ressentimento, depois a má consciência, seriam responsáveis pelo triunfo das forças reativas que implicariam, além da injustiça natural, em blocos de resistência ao perecimento, inaptidão para serem agidas e em ódio a tudo que é ativo. Desse modo, tanto o ressentimento quanto a vingança, longe de serem a origem da justiça, seria o último domínio a ser conquistado pelo espírito de justiça.

Nessa linha de oposição dos elementos de uma atividade genérica da cultura – a justiça e o castigo, aos elementos reativos da história do homem – o ressentimento e a má consciência, infere-se que se a justiça não tem o ressentimento como origem e o castigo não tem como produto a má consciência, ou seja, há ao menos um sentido de que o castigo não leva ao sentimento de culpa, mas, ao contrário, congela, concentra, endurece, aguça os sentimentos de aversão, aumenta a força de resistência, a ponto de se ousar dizer que o castigo, nos milhares de anos que precederam a história do homem, foi quem retardou o desenvolvimento da culpabilidade.

Da oposição, ponto por ponto, do estado da cultura em que o homem, ao preço da dor, sente-se responsável por suas forças reativas, ao estado da má consciência em que o homem, pelo contrário, se sente culpado por suas forças ativas ou as resente como culpadas, emerge o produto da atividade cultural: o homem ativo, livre, soberano, capaz de prometer, um legislador gerado pelo espírito das leis, um homem super-moral gerado pela moralidade dos costumes.

No lugar da atividade genérica, a história apresenta povos, raças, classes, igrejas, estados que se desdobram em organizações sociais, em comunidades de caráter reativo e parasitas que ao absorverem a atividade genérica da cultura e seu produto, acaba por não ter outra coisa a produzir senão os rebanhos; no lugar da justiça, a história apresenta sociedades que não querem perecer e que não imaginam nada superior às suas leis.

Prova disso, é a existência do estado que jamais se deixaria inverter e a lei que se confunde com o seu próprio conteúdo, ou que somente desaparece em proveito de outras mais estúpidas; o indivíduo, em vez de livre e soberano, torna-se animal domesticado, o “aborto sublime”, o animal gregário, o ser dócil, doentio, medíocre; a violência da cultura transforma-se em propriedade legítima dos povos, estados, igrejas, cujas atividades de adestramento só formariam um homem servil às forças reativas e o processo de seleção somente voltado para seleção dos fracos, sofredores e escravos, em vez do forte.

Nesse sentido, a história é vista como *“o acto pelo o qual as forças reactivas se apoderam da cultura ou a desviam em seu proveito, o que faz do triunfo das forças reativas, não um mero acidente, mas o princípio e o sentido da ‘história universal’.*

Essa inserção deleuziana da noção de pós-história não só desloca a interpretação dialética, binária, do pensamento nietzscheano, permitindo com isso uma abertura epistemológica, sem precedentes, na história da filosofia, mas permite introduzir a paralogia na filosofia da história. Nem pré-história, nem história, mas uma imagem complexa de descontinuidade temporal que articule, relativamente, o virtual e o atual, que oponha coexistências temporais e suas séries divergentes a uma noção de processo, concebida como linha reta e finalidade teleológica.

Com o trabalho conceitual desenvolvido a partir do estudo e comentário de obras de escritores tais como em *Proust e os signos* (1964/1987), *Sade/Masoch* (1967/1973), *Lógica do sentido* (1969/1974), *Kafka: por uma literatura menor* (1975/1977), *Superpositions* (1979), *L'Épuisé* (1992) e *Crítica e clínica* (1993/1997), temos não apenas uma contribuição filosófica aos estudos de teoria, crítica e historiografia literárias, mas principalmente o reconhecimento epistemológico da importância da literatura na transvaloração do trabalho filosófico.

Em *Proust e os signos* não se trata de uma busca do tempo perdido, mas de uma cartografia da modalidade dos signos, um trabalho arqueológico sobre a memória como possibilidade de uma estética do esquecimento e da disposição afirmativa de um devir ou disposição/apropriação relativa de um tempo futuro; já em *Sade/Masoch*, retoma a noção freudiana de complexo de Édipo como uma descoberta fundamental para se debater, questionar, desmontar a lógica que atravessa a lei que condena previamente sem que o condenado tenha direito à defesa e articula as obras dos escritores Marquês de Sade e Leopoldo Von Sacher-Masoch como modos-limite de expor e atravessar os fantasmas inventados e postos em movimento pelo capitalismo.

*Lógica do sentido* implica “um ensaio de romance lógico e psicanalítico”. Através da obra do escritor e matemático inglês Lewis Carroll, além de uma teoria do jogo, temos uma teatralização do acontecimento em que tanto a designação como a coisa designada, quem designa e sob que condições de produção de sentido, bem como as condições de estabelecimento, estrutura e funcionamento da significação propriamente filosófica, para combater tanto o bom senso quanto o senso comum e sustentar a qualquer ser humano o direito de renomeação do mundo e suas circunstâncias de vida e de sociabilidade.

Félix Guattari, em *Kafka: por uma literatura menor*, conjuga o devir revolucionário nas pessoas, tematizado em textos literários anteriores, com a possibilidade de uma miríade de trabalhos revolucionários micropolíticos. O corte na linguagem, o trabalho coletivo e a reabertura de novos roteiros para a vida política fazem da obra de Gilles Deleuze não apenas o retorno em diferença de valores políticos e estéticos da Comuna de Paris, agora levada ao limite pelo maio de 68 e seus desdobramentos, mas os principais antídotos contra a zdanovização/stalinização tardia da obra de arte.

## II

Em Marx, pensamento em movimento, por sua vez, implica como extrair da lógica do fetichismo burguês e sua noção de realidade objetiva, uma forma material e simbólica que designe quem de fato produz a riqueza senão a natureza e a acumulação da força de trabalho da classe trabalhadora, e socialismo libertário, mesmo a contragosto dos anarquistas clássicos, uma forma de utilização do aparelho estatal como condição de possibilidade dessa travessia de uma sociedade dividida em classes antagônicas para uma sociedade sem classes. É na cabeça de quem pensa, ou de qualquer trabalhador, portanto, que deve ser maquinada a inversão dessa lógica perversa que falsifica a realidade, bem como são os diferentes e múltiplos contextos de configuração dessa realidade falsificada que devem servir de base objetiva (mesmo quando as séries e/ou formas são de ordem subjetiva) para o trabalho socialista, materialista, histórico, dialético, mas sem prescindir da pesquisa como um algo para além de clichês e palavras de ordem petrificadas em partidos e sindicatos.

Nesse sentido é possível ler de outra forma noções como “totalidade”, “luta de classes”, “relações produtivas” engendradas por Marx, em sua obra. No Livro primeiro do Volume I de *O Capital*, intitulado “O processo de produção do capital”, Marx, já nos primeiros capítulos, indica, com extremo rigor, algumas noções operatórias decisivas ao trabalho revolucionário.

A primeira dessas noções, o “valor de uso”, articulada paradoxalmente ao “valor de troca”, exprime a posição radical de Marx contra as mistificações da ciência burguesa e a favor de uma tomada de consciência da classe trabalhadora em direção à abolição do trabalho assalariado e à proliferação de associações de homens livres (MESZÁROS, 2002).

Em equações simples, e acessíveis a qualquer trabalhador, demonstra que o “valor de troca” ou a quantidade de energia gasta numa determinada atividade pode, sempre, e de forma abstrata e relativa, equivaler ao “valor de uso”, ou seja: a singularidade ou qualidade de uma força de trabalho em movimento produtivo.

O exemplo clássico é aquele envolvendo 20 metros de linho = 1 casaco, em que o primeiro termo da equação, os 20 metros de linho, exprime um gesto específico, uma qualidade envolvendo certas condições de produção de uma quantidade de linho; e o segundo termo, em vez de ouro, prata, ou dinheiro, como forma geral do valor, diz de outra posição da forma trabalho, agora, enquanto quantidade e não enquanto qualidade.

Essa estratégia adotada, a forma trabalho enquanto equivalente do “valor de uso”, torna visível não somente a fixação dos metais nobre, o ouro, a prata, e mais adiante o dinheiro, como a forma mítica e acabada do valor de troca, mas principalmente como o valor de uso, enquanto qualidade de força envolvida numa determinada produção, será substituído pela mercadoria, na lógica do capital.

A inversão dessa lógica, agora materializável no pensamento de Marx, envolve uma crítica ao fetichismo da mercadoria (o produto do trabalho e não sua qualidade) que, combinada ao dinheiro, tornar-se-á capital.

Mercadoria, dinheiro, mercadoria, ou dinheiro, mercadoria, dinheiro, constituirão, a partir do século XVI, os elementos da equação que irão instaurar a divisão do trabalho em contextos de manufatura, bem como, após a invenção da máquina nesse laboratório ou oficinas manufatureiras, em fins do século XVIII, proliferará em todos os domínios, seja nas fábricas, seja na agricultura, os meios técnicos de produção que irão sugar ao limite a força de trabalho de milhões de homens, mulheres e crianças espalhados pelo planeta terra.



Com a introdução da máquina e a máquina da máquina no sistema produtivo não se tem, como prometia o ideário burguês, uma substituição de braços e corpos da classe trabalhadora, uma redução da jornada de trabalho, visto que a massa de mais valia seria multiplicada e as condições de justiça trabalhista absolutamente possíveis.

Ao contrário, é nesse ritmo de desenvolvimento técnico que a burguesia dissemina seus tentáculos e investe cada vez mais na exploração da classe trabalhadora e no domínio de povos e nações.

A pergunta essencial de Marx é: quem é que trabalha, utilizando essa e aquela tecnologia, na produção de toda essa mercadoria? Ou ainda: como construir, a partir da materialidade social do trabalho, uma teoria que a um só tempo explicita a condição de objeto e de sujeito da classe trabalhadora?

Esse me parece o princípio essencial do método dialético-paradoxal: garantir à classe trabalhadora, onde quer que ela seja explorada, a formulação de um problema que ponha em jogo a situação de alienação a que está submersa e ao mesmo tempo dramatize as condições de reversão dessa exploração/dominação.

E todo o trabalho teórico, mesmo do jovem Marx, consistiu em politizar a noção de “espírito do povo” presente na dialética hegeliana, suplementado-a com a noção de luta de classes entendida e estendida à totalidade das relações sociais, a um materialismo social sem transcendência de qualquer natureza.

Esse gesto teórico e revolucionário, anunciado já na tese sobre Demócrito e passando pelos *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Ideologia alemã*, *Sagrada família*, explica porque não adiantava mais interpretar o mundo mas, sim, transformá-lo.

Tratava-se não somente de garantir o desenvolvimento crítico e revolucionário da classe trabalhadora, mas de uma permanente vigilância da ciência burguesa e seus universais (conceitos, métodos, noções de verdade, institucionalidade e maquinaria de disseminação e falsificação).

Nesse sentido, caberia perguntar: se no processo de circulação da mercadoria vale mais a propaganda em torno dos produtos do que a ênfase na qualidade do trabalho envolvido, qual a posição da ciência burguesa em relação a sua performance técnica?

Ou ainda: como politizar a relação do trabalhador, “sua” máquina de trabalho, e a do consumidor em relação aos objetos em circulação no mercado?

A leitura da obra de Marx, articulada criticamente por dois sistemas arquiinimigos de interpretação, o fenomenológico e o hermenêutico, poderia encaminhar não só uma recuperação da força do método dialético em sua diferença e multiplicidade, mas abrir novas séries de trabalho revolucionário a partir de uma politização das subjetividades e reencaminhamento das lutas coletivas.

Um roteiro possível seria: 1. Realizar uma cartografia da ciência burguesa e seus processos de auto-fetichização e propaganda, legitimados como universais; 2. Abrir os arquivos da ditadura do proletariado; 3. Situar a dialética negativa *versus* a comunicativa; 4. confrontar a liberdade de expressão política nas sociedades liberais e ditas democráticas com a censura nas pós-revolucionárias ou pós-capitalistas; 5. Repensar as fronteiras entre sujeito e objeto.

E o ponto de partida, numa linha de radicalidade proposta por Marx, seria um texto intitulado “Abolição do sistema assalariado” (MARX, 1985), em que ele defende que um justo salário a uma jornada justa de trabalho é, no limite, um falso problema, posto que a conquista mais radical da classe trabalhadora seria se apropriar da matéria prima, das máquinas e das fábricas e, de um só golpe, abolir o sistema assalariado e a si mesma enquanto classe trabalhadora.

Nesse sentido, a imagem política do “valor-de-uso” não só se coloca em seus devidos termos e da perspectiva de quem produz a riqueza, mas nos coloca em condições de construir os antídotos contra os sistemas reativos de poder, de direita e/ou de esquerda, bem como fazer devir revolucionário, e cotidianamente, certos objetos do consumo.

Uma cartografia da ciência burguesa e seus processos de auto-fetichização e propaganda, legitimados, como universais, deveria levar em conta não só as categorias exigíveis para que um domínio se torne realmente científico, mas necessariamente apontar as artimanhas e/ou aporias pelas quais se procurou omitir, apagar, falsificar os desvios e as anomalias do próprio sistema.

O progresso da ciência é um fenômeno que diz de sua instrumentalidade e de seu quase engajamento de classe, a burguesa, na medida em que se recusa a se desenvolver nas periferias, se põe a cobrar caro pelos seus produtos e patentes, e, mais monstruosamente: inverter o sentido do “valor-de-uso”, agora, não mais a qualidade do trabalho de que derivam os objetos, mas a proliferação da luminosidade obscena que atrai e captura as vontades.

E não se trata, como se poderia presumir à primeira vista, de lançar a razão instrumental que fundamenta a modernização social (estado, economia cotidiano) contra a razão dialética negativa (ciência, moral e arte) para fazer derivar daí uma escatologia à maneira adorniana, mas de colocar em seus devidos termos os valores históricos, racionais e estéticos pós-coloniais e de como o pensamento de Marx, aliado a uma cultura subalterna, poderia encaminhar uma pauta de reparações sociais ao ocidente branco, hegemônico e logocêntrico.

Teremos, assim, a emergência de outra noção de trabalho (entre a fábrica e a agricultura) que precisa ser tematizada e recuperada em sua forma de expressão. Sabe-se, pela via da história oficial, que foram os escravos, em vários continentes, quem produziram a massa de mais valia que assegurou o desenvolvimento econômico dos países, hoje, os mais ricos do mundo, mas o que a lógica do sistema procura a todo tempo silenciar é a maneira pela qual a consciência artesanal, em torno desse quase-trabalho, se constituiu e agora invade os espaços públicos com outra noção de sujeito e de objeto.

Em *Para além do Capital*, István Mészáros, em tópicos como “A tragédia de Lukács e a questão das alternativas” e “Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias”, tem-se uma extraordinária contribuição ao debate sobre outra teoria do socialismo a partir da obra de Marx, livre da interpretação e prática stalinistas.

Em primeiro lugar, mostra como o pensamento de um teórico do quilate de Lukács teria sido reprimido pelo partido comunista húngaro desde 1928 e de como textos mais contemporâneos, a exemplo de “O presente e o futuro da democratização”, de 1968, teriam sido censurados e só aparecido por volta da queda do muro de Berlim (1989) atestando, com isso, não só um sistema de repressão, cujas origens remontam à

revolução russa, mas uma completa ausência de credibilidade por parte desses censores, agora “críticos” da “nova ordem mundial” instalada.

Em segundo lugar, procura demonstrar - confrontando escritos de março e abril de 1917 com *O Estado e a revolução* de Lênin, bem como os textos “patéticos” do fim de sua vida, como aquele espírito da Comuna de Paris (“um Estado *sem* exército mobilizado, *sem* uma polícia oposta às pessoas, *sem* funcionários acima do povo”) “passam mais e mais para os bastidores de seu pensamento”. Lênin, em vez de investir, após a revolução, numa supressão da classe trabalhadora, em direção à “associação de homens livres”, procurou seguir à risca a ditadura do proletariado.

Para István Mészáros, embora a experiência revolucionária socialista, em todos os países, tenha feito o espírito revolucionário entranhar-se ao corpo e tecido social, a ponto de tais sociedades poderem ser consideradas como pós-capitalistas, é preciso, hoje, fazer uma auto-avaliação e incorporar conceitos que apontem para a liberdade de expressão e recuperem todo um trabalho teórico em torno dessa multiplicidade pós-revolucionária.

Se, conforme ainda o raciocínio de Mészáros, há um espírito revolucionário entranhado ao corpo social, acompanhado de uma censura ao pensamento teórico, nas sociedades pós-capitalistas; por outro lado, nas sociedades liberais e ditas democráticas, pode-se fazer todo tipo de barulho, apitação, malabarismos teóricos, contanto que tudo permaneça como está.

Não seria, diante dessa ordem de problemas, a atividade subalterna desse trabalhador situado entre a agricultura e a fábrica, sem identidade fixa, operando um dever individual da coletividade ou coletivo da individualidade, algo mais próximo da experiência da Comuna de Paris e da noção de “associação de homens livres” pensada por Marx?

Como tornar visível outra noção de trabalho entre ou para além da ditadura do proletariado e os novos trabalhadores despolitizados, não sindicalizados e morrendo de medo de perder o emprego?

Se, conforme Derrida, há um luto do trabalho ou um trabalho de luto envolvendo a classe trabalhadora na sociedade neoliberal contemporânea, o trabalho revolucionário,

molecular, cotidiano e subalterno, sem dúvida, deve ainda preservar, reter aquela cena originária envolvendo a apropriação da matéria prima, das máquinas e das fábricas, como condição fundamental para se conceber outro funcionamento do Estado que pouco a pouco venha perecer a favor das cooperativas e associações, apesar da “ciência e técnica” como ideologia e a consequente normatização e instrumentalização das relações trabalhistas, como quer a teoria de Habermas.

Se, para Adorno, depois do nazi-fascismo e stalinismo, nenhuma ditadura do proletariado é possível, por outro lado, a solução habermasiana da razão ou ação comunicativa, considerando que não há mais objeto, mas relações dialógicas possíveis entre sujeitos, no cerne mesmo de uma sociedade técnica, em que o estado não tem mais interesse em investir em revolução, a questão que se coloca é a que proletário Adorno está referindo, ou ainda: como dramatizar o vivido a partir de outra pedagogia da memória da classe trabalhadora, e pela classe trabalhadora? Não seria possível, à maneira deleuziana de pensar as sociedades de controle, retomar dobras do estado técnico e voltar suas regras contra sua própria estrutura?

Nesse sentido, *est-éticas* do trabalho e devir revolucionário podem indicar um trabalho político a partir daquilo onde menos se suspeita: a miríade de objetos fetichizados que consumimos. Um bom exemplo seria o fato de panelas, virar um “panelaço”; de filmes de ficção científica, um ataque terrorista; das bibliotecas privadas, uma oficina de leitura em favelas; do imposto pago por professores, estudantes, funcionários, pais de alunos e comunidade em geral, uma autogestão da atividade universitária.

Se o marxismo ortodoxo, como pensava Lukács, era uma luta do marxismo do seu tempo contra as investidas da ciência burguesa mais do que “uma liquidação definitiva das falsas tendências” (anarquistas, poetas e diversas noções de socialismos), então aproximar o método paradoxal ao dialético seria não só uma condição para instituir sua multiplicidade, como queria Marx e que foi negada pelo stalinismo mecanicista, mas politizar as fronteiras entre o sujeito e o objeto e abrir-se a uma teatralidade política como condição de revitalização do pensamento de Marx, agora, entre as crianças e todos/as aqueles/as aquelas anônimos/as que lutam cotidianamente

não só para sobreviver à barbárie, mas para refazer sua vida estético-política para além da burocracia sindical e partidária.

Se a principal leitura de Marx, durante o processo de construção de sua obra política e filosófica foi, como atesta seus principais comentadores, a obra de William Shakespeare, Balzac, entre outros escritores, que novos horizontes de sentido poderíamos abrir para *O Capital* e sua crítica ao fetichismo burguês e mesmo sua crítica possível e virtual ao fetichismo mecanicista e burocrático, se isolássemos (DELEUZE; BENE, 1979), sua vontade de descrição exata da realidade, e o tomássemos como um grande poema ou narrativa radical contra o estado do capital enquanto tal? Não seria esse exercício uma forma de oposição dialética à altura daquela implementada por Stálin e Zdanov ao combater artistas e escritores quanto ao experimentalismo na obra de arte?

### III

Em Marighella, pensamento em movimento implica “como pensar” mesmo com o corpo espoliado, encarcerado e perseguido pelo sistema penal de direita (ou de esquerda), e, socialismo libertário, uma experiência histórica conquistada apenas através de uma ação guerrilheira bem planejada, na qual a poesia e a filosofia materialista impõem régua e compasso.

O rompimento de Carlos Marighella com o PCB e sua aposta na luta armada contra a ditadura militar é não somente uma recusa ao conformismo da esquerda, dita revolucionária, mas um exemplo de quem preferiu unir vida e obra política – aqui incluída a poesia, como condição permanente do fazer revolucionário.

A luz tênue que atravessa as fendas de prisões disciplinares e epistemológicas torna visível o corpo do guerrilheiro ainda dilacerado pela tortura em seus requintes de crueldade mas, também, o pensamento vivo de quem soube fazer de celas e presídios por onde passou parte de sua vida um signo de liberdade e luta contra toda e qualquer forma de aprisionamento.

Por isso, após mais de 30 anos do rompimento com o PCB e de ser assassinado pelos militares, podemos não só liberá-lo das garras de uma retórica política de esquerda ressentida, mas, igualmente, reter um conjunto de metáforas e conceitos de sua obra poética e política para nos ajudar a encarar outros desafios, próprios de um sistema neoliberal não menos cruel.

Se nos afastássemos um pouco das determinações canônicas do que seja um poema, com seu contorno de letras lançadas na página em branco e sua polissemia aberta ao vento e considerássemos os seus escritos de guerrilha (poemas, manuais, teses, chamamentos, cursos de filosofia na prisão, atos performáticos, manuseios de armas no campo de batalha etc.) como uma forma de re-educação da poesia, então é preciso pôr em questão tanto o sistema literário (o conjunto de autores, as obras e seu público) quanto o sistema político, para se vislumbrar outra forma de liberação do espírito estético-político.

Barthes, em *Aula*, ensina que as forças da escritura (*mathesis, mimesis, semiosis*) seriam suficientes para salvar o homem da barbárie, pois além de lhe facultarem a seleção de saberes diferenciais ainda fariam emergir sentidos mesmo no deserto das representações; o problema é não ter alertado leitores e críticos quanto ao impasse da escritura e o limite imposto pelo letramento. O que fazer com o *Museu de tudo*, de um João Cabral, por exemplo, diante de 20 milhões de analfabetos no Brasil? Como armar a literatura para fazê-la funcionar entre os iletrados? Como lançar a literatura contra a legião de literatos e sua fetichização do sistema? Seria a fetichização do sistema literário, pelos literatos, uma armadilha criada pelos macrossistemas de exclusão?

Se corpos de iletrados, semi-letrados, ou letrados reacionários, são semelhantes a corpos de prisioneiros, à medida que têm seus desejos de liberdade capturados, somente a experiência da prisão poderia engendrar uma pedagogia diferencial envolvendo uma resignificação de traços e marcas escriturais, corporais, capaz de fazer fugir os sistemas de dominação.

Nesse sentido, pode-se aprender com Marighella outras estratégias para uma política da subjetividade. Mas uma política da subjetividade que não seja apenas a construção e/ou reconstrução da auto-estima, encenando os dados de uma ficção pessoal na luta com seus fantasmas, mas um agenciamento coletivo que estabeleça as condições

da afetividade e do pertencimento, das estratégias de luta e de resistência, das trincheiras e dos seus pontos rizomáticos.

A questão política, então, passa a ser: que imagem, palavra ou metáfora, em cada um, pode encenar, abrir a ferida, então apaziguada, naturalizada, escamoteada? Que forças políticas, estéticas, religiosas, econômicas podem ser aí dramatizadas? Como renomear os inimigos e contra eles estabelecer novas linhas de força e resistência? Não se trata mais (e Marighella parecia advinhar isso ao romper com o PCB) de opor capitalismo e socialismo, nazismo e stalinismo, materialismo histórico e positivismo, mas de perguntar: como combater a ilusão de que o capitalismo seria o seu próprio coveiro? Como politizar a política a partir do principal paradoxo da democracia: o governo do povo, ou seja, um conjunto de atitudes burocráticas que controla e evita que o pensamento político se desenvolva e se dissemine?

Os escritos de guerrilha e as marcas inconscientes no corpo guerrilheiro tanto servem para atizar o espírito revolucionário como dotá-lo de outra vontade criadora e expressiva. Assim, quando diz no poema “O país de uma nota só” que além de um protesto ainda teria o dom de produzir algo capaz de filtrar o pensamento contra a barbárie social e coletiva que assolava o Brasil em seus tempos difíceis, está não só deslocando o fluxo da poesia no corpo do poeta (do coração pra cabeça), mas assegurando uma imagem do pensamento em seu tempo próprio: o presente, contra as rachaduras do passado e as teleologias em decomposição.

Em o *Manual do guerrilheiro urbano*, além de exigir outra responsabilidade social para a ciência, a religião e o pensamento estético ainda faz ver, aos poetas, outro campo de experimentação para a metáfora. Se o guerrilheiro urbano pode planejar e agir através de sequestros, assaltos, atos de terror contra os lacaios de multinacionais que vampirizam o país e reorientar o sentido da riqueza espúria em direção à luta camponesa, o poeta, no melhor dos casos, sempre escreve: eis a realidade irrefutável que perseguimos a vida inteira, mas que nunca tivemos a coragem de agir; ou ainda: o meu mundo não é ainda nesse mundo e quero apenas que esse devir revolucionário camponês assegure o vôo livre de minhas metáforas.

De um lado, a imagem de um guerrilheiro que planeja e age, de outro a de um poeta que escreve e se esconde, e muito raramente a de um guerrilheiro que escreve para



esconder o modo de agir contra as formas da barbárie ou de um poeta que planeja e age contra as formas de escrever indiferente às conquistas de sociabilidade. Essa dicotomia está na base de nossa ficção social e só a imagem do poeta guerrilheiro ou do guerrilheiro poeta pode encaminhar outra forma do compromisso teórico e estético.

Desde a emergência da tradição marxista, temos visto proliferar ao menos três dicotomias extremamente reativas: 1. a do poeta que escapa à realidade para conservar, preservar a escrita da unidade do ser; 2. a do anarquista que recusa a figura do estado, como condição de emergência do homem livre e soberano; 3. a do historiador que faria a crítica exata do real contra a fantasia poética e o espírito burguês do anarquista.

Ora, quando Carlos Marighella rompe com o Partido Comunista Brasileiro e investe na luta armada, de um só golpe ele expõe a fraqueza de uma objetividade histórica conformista, age na melhor tradição anarquista e encara a maquinaria militar com inocência poética. Desde então, as marcas e traços dessa combinação do poeta, guerrilheiro e anarquista, no coração dos anos 60, mudaria definitivamente a forma de se fazer revolução.

Essa atitude política, ainda que nos últimos instantes de sua vida, encenasse outra poética como um recorte metonímico de rajadas de metralhadora, a condição anarquista como um mapeamento das formas reativas de poder (a máquina comunista) onde menos se suspeitava, e a história, mais intempestiva e radical, seria a da irrupção de um silêncio contra a tagarelice e a impotência dialética.

Quarenta e um anos após o seu assassinato, ainda podemos escutar os ecos do seu chamamento ao povo brasileiro e é lamentável, ao menos no campo da literatura, a conservação da mesma disciplinaridade, herança militar, que confina críticos, professores e escritores em seus gabinetes, quando a situação política e cultural do país exige urgentemente uma cruzada de liberação nacional.

Quantos livros poderiam ser escritos por nossos 20 milhões de analfabetos se esquecêssemos as formais institucionais de letramento e nos lançássemos, nós professores de literatura, em parceria com filósofos, juristas, psicólogos sociais, economistas, médicos, arquitetos, matemáticos etc., etc., num trabalho voluntário de ressignificação dos signos religiosos, jurídicos, míticos que atravessam o universo do

iletrado e, transversalmente, os ajudássemos na releitura de seus traços e marcas subjetivos, na abertura de arquivos locais e microrregionais, no agenciamento de outra cultura diferencial da informação?

Quanta energia revolucionária poderíamos reunir, condensar, se ao poeta coubesse, em suas oficinas de poesia, a liberação da consciência histórica (história da baixa auto-estima, das cenas de discriminação, dos lapsos de memória, da captura do desejo pelas máquinas mais obsoletas etc.); se ao historiador, em seus relatos e/ou oficinas de emergências de marcas e traços comunitários, coubesse a liberação da consciência poética (não mais a esquizofrenização do presente pela divisão do passado e do futuro); se ao filósofo, sempre em parceria com o poeta e historiador, coubesse a recuperação do pensamento escamoteado pelos sistemas ditos democráticos ou pelos regimes de exceção?

Por que foi mais fácil a Carlos Marighella, encarcerado na Ilha Grande durante 06 anos, inventar uma universidade popular entre os companheiros de prisão, e tão difícil entre nós, homens livres, professores, poetas, historiadores, filósofos, estudantes em todos os domínios, realizar um trabalho de mediação junto a essa legião de brasileiros, mais de 60 milhões, lançados abaixo do nível da pobreza?

Se vivemos e aceitamos, sem sequer nos indignarmos, uma realidade social onde a tônica é salve-se quem puder, nenhuma vontade política deterá a seleção natural, viva a inutilidade da poesia como condição de possibilidade dos poetas; qual a natureza da nossa metáfora ou ficção social que ainda mantém intocáveis, jurídica e institucionalmente, latifúndios e latifundiários, ciências e cientistas, igrejas e religiões?

E o poema de Marighella, o seu rondó da liberdade, responderia:

É preciso não ter medo,  
é preciso ter a coragem de dizer.  
Há os que têm vocação para escravo,  
mas há os escravos que se revoltam contra a escravidão.  
Não ficar de joelhos,  
que não é racional renunciar a ser livre.  
Mesmo os escravos por vocação  
devem ser obrigados a ser livres,  
quando as algemas forem quebradas.

É preciso não ter medo,  
é preciso ter a coragem de dizer.

O homem deve ser livre...  
O amor é que não se detém ante nenhum obstáculo,  
e pode mesmo existir quando não se é livre.  
E no entanto ele é em si mesmo  
a expressão mais elevada do que houver de mais livre  
em todas as gamas do humano sentimento.

É preciso não ter medo,  
é preciso ter a coragem de dizer.

São Paulo, Presídio Especial, 1939.

Nesse linha estética, Carlos Drummond de Andrade teria dito: “*Quando nasci, um anjo torto desses que vivem na sombra, disse: vai, Carlos, ser gauche na vida*” e Capinam, numa homenagem e rachando completamente a metáfora, suplementa: “vai, Carlos, ser Marighella na vida”.

## CONCLUSÃO

Nessa perspectiva comparativa e/ou crítico-cultural, e operando com valores linguístico-literários, pode-se concluir que as contribuições de Gilles Deleuze nesse debate se configuram a partir tanto da noção de corte serial derivada do estruturalismo quanto da mobilidade semântica do signo literário. Sem esta mobilidade não seria possível vislumbrar certo grau zero do sentido, como condição do acontecimento, e sem acontecimento a impossibilidade de se abrir outras séries diferenciais e diferenciadas, sempre em movimento, e abertas a um devir micropolítico e comunitário.

As contribuições de Marx se devem à descoberta da forma do fetiche burguês e seus tentáculos, bem como, e inversamente, da prática das formas de agenciamento social (partidos, sindicatos, estado transitório, trabalhadores conscientes e em vias de se organizar, movimentos da sociedade civil organizada), como condição de superação da divisão de classe. Sem a forma do fetiche, fundada no valor de troca, não seria possível vislumbrar uma est-ética do trabalho (pós-emancipação da luta de classes) derivada do valor de uso. O problemático foram as formas do agenciamento social, ainda presas a

um ativismo mecânico e sem cultura literária relevante no trabalho de esvaziamento dos sentidos e ainda sem força para afirmar o experimental e rizomático.

O poeta guerrilheiro Marighella se apropria da potência da poesia para criar e resistir às formas de aprisionamento sejam elas derivadas da noção de linguagem que configura e estrutura o sistema literário, sejam elas derivadas da noção de política e luta revolucionária de direita e de esquerda. A lição do guerrilheiro é, portanto, onde houver forma de aprisionamento, há também, e entranhada à ela, a forma de construção da liberdade, graças à poesia que corre nas veias e artérias de quem não desiste nunca de lutar a favor da vida e da justiça social.

Nesse sentido, um roteiro para um socialismo libertário, como uma interpretação desses intérpretes, implicaria: 1. Uma política da subjetividade; 2. Uma provocação permanente aos intérpretes considerados marxistas, mas que na verdade são apenas stalinistas; 3. Uma ampliação da noção de classe trabalhadora e suas redes e rizomas.

A noção de “anarquia coroada” que aparece em muitas passagens da obra de Deleuze, entre outras coisas, nos ajuda a pensar a noção de indivíduo soberano e de crítica ao estado levada à exaustão por anarquistas clássicos como Bakunin, Proudhon, Stirner, entre outros. Para Deleuze, não se trata de opor o indivíduo soberano ao estado usurpador, mas de avaliar permanentemente como um está implicado no outro e vice-versa e de como é possível um devir revolucionário nas pessoas e nas instituições.

Uma frase clássica, como a de Proudhon, de que “toda propriedade é um roubo” ou ainda, e com o mesmo sentido, de que “toda escravidão é um assassinato”, passada pelo crivo da paralogia deleuziana ou enquanto proposição submetida a suas relações com a “designação”, a “manifestação” e a “significação” (DELEUZE, 1988: 13-23) sofreria uma tão terrível desmontagem que ao final de um processo de criação conceitual, teríamos não só uma flutuação dos sentidos, bem ao gosto de marxistas ortodoxos, mas uma extraordinária possibilidade de parceria entre marxistas e anarquistas contra um inimigo comum: o capital e suas formas de separação e destruição da vida.

Essa estratégia deleuziana evitaria uma série de falsos problemas envolvendo o tema da miséria (a miséria da filosofia que destroça a filosofia da miséria, por seu

hegelianismo e ignorância quando à economia política (debate entre Marx e Proudhon); a miséria da teoria que destroça *Para ler o Capital* e *A favor de Marx*, por seu policiamento stalinista e sua destruição de valores como “humanismo”, “moralismo”, “historicismo” “economicismo” (debate entre Althusser e Thompson) e suas relações com a política da subjetividade em contexto de capitalismo e sua esquizofrenia.

A noção de corpo sem órgãos que implica uma aposta na experimentação – em vez da interpretação – não só acolhe, contempla, inscreve o movimento concreto e abstrato do trabalho onde quer que ele ocorra, mas amplia as frentes de luta entre todas as outras tribos vinculadas ao consumo de imagens e de objetos produzidos.

Em Deleuze, não há, como quer Terry Eagleton, um “depois da teoria”, alienando a teoria cultural dos problemas concretos e urgentes do mundo contemporâneo, nem um *a priori* da teoria em relação à prática revolucionária, mas uma multiplicidade de formas de pensar o real e a sua contingência.

Se há, numa relação entre Marx e Nietzsche, uma apropriação reativa das forças revolucionárias ou da atividade genérica da cultura no século XX, essa seria não só a do nazismo se apropriando do pensamento de Nietzsche, mas a do stalinismo se apropriando do pensamento de Marx, e a nova tarefa revolucionária seria: como multiplicar as formas do pensamento, refazendo as instituições e afirmando a vida onde quer que ela rebente.

Dito isso, pensamento em movimento e socialismo libertário em Gilles Deleuze não é necessariamente nem ação direta contra o sistema de opressão praticado pelo estado burguês ou proletário, a fim de substituir tais formas de estado por comunas e sua autogestão, nem ação da classe trabalhadora unida, e seus intelectuais, contra o capital, com a finalidade de substituir o estado burguês por um Estado proletário, com sua ditadura em direção ao comunismo, mas: a partir de uma exposição indireta do equívoco anarquista em relação ao poder e do marxismo em relação ao real e à ditadura do proletariado, estabelecer as condições de uma crítica radical dessa subjetividade dita revolucionária, seus aparatos discursivos, seus fetichismos e fantasmas, com a finalidade diferencial de se apropriar do poder como uma forma de afirmação da vida e do pensamento minoritário contra as forças reativas e esquizofrênicas do capitalismo e suas formas de controle. E com as seguintes implicações:

1. A pesquisa da subjetividade e do empirismo (ou teoria-prática) sustenta uma apropriação da ação direta anarquista ou “libertária” como positividade de uma ciência menor, mas isola, desconstrói, sua noção reativa de poder e seu apego à individualidade soberana;

2. A pesquisa do capitalismo e sua esquizofrenia e consumo sustenta uma apropriação do valor de uso, definida por Marx, em *O Capital*, como uma noção afirmativa e revolucionária, não só uma imagem da qualidade do trabalho, mas do trabalho revolucionário em seus usos dos objetos fetichizados. Ou seja: se o capital enquanto tal substitui, apaga “valor de uso” pelo “valor de troca”, importando-se apenas com o produto do trabalho e suas formas de sedução e captura dos desejos, o deslocamento do valor-de-uso, agora, seria: o que fazer com esses objetos consumidos (por esses trabalhadores-miríades de minorias) senão usá-los revolucionariamente?

3. A apropriação de conceitos de *O Capital* e a conceitualização de suas metáforas (opor, por exemplo, em MARX, arte à ciência política) engendra não só uma teoria do jogo, um teatro do pensamento, mas uma revolução nos usos da teoria-prática: contra toda forma de fetichismo do marxismo, inclusive em relação a Marx;

4. A liberação do pensamento para esse outro entendimento do “valor de uso” (os objetos de consumo: imagens, representações, sulfeto de ferro, ácido clorídrico, panelas, lixo, entre outros) seria liberar a máquina de guerra para o mais ativo socialismo libertário em diferença;

5. A outra noção de guerra de guerrilha deve ir além do enfrentamento das minorias oprimidas contra seus opressores (grupos organizados contra os políticos do G8, do G20, agricultores sem terras contra latifundiários e indústrias de transgênicos, estudantes secundaristas contra empresários de transportes, entre outros), mas rebeliões de consumidores contra a alta de preços e qualidade dos produtos despídos de seus fetiches, de consumidores de imagens contra os falsificadores dos pactos da representação e seu mercado simbólico, de criadores de signos artísticos e culturais contra prefeitos e conselhos de cultura que privatizam o espaço público e inviabilizam de forma criminosa a emergência de uma efetiva política pública para a cultura, encarada agora como modos de vida.

Em suma, o direito linguístico deve ir além de reivindicar o pluralismo, a diversidade, afirmação e reconhecimento de línguas não oficiais e como aparelhos de estado, mas conspirar a favor de um pensamento que se movimenta ao identificar uma dobra do poder como aparato do fetiche da mercadoria, que se movimenta ao identificar toda e qualquer vontade de poder absoluto, mesmo na ordem do discurso, que se movimenta na afirmação dos consensos locais e seus crivos estético-políticos como experimentação mesma de uma anarquia coroada. Eis uma das condições para uma estética da existência.

## REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. RANCIÈRE, Jacques (orgs.). *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. *Análise crítica da teoria marxista*. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- BETTO, Frei. *Batismo de Sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. 14ª ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro, Rocco, 2006.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. New York: Routledge, 1990.
- BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1980.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza, 7ª ed. São Paulo: Editora Bertrand Brasil - DIFEL, 1987.
- CALVINO, Ítalo. *Seis propostas para o próximo milênio*. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CALVINO, Ítalo. *Sob o sol-jaguar*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CALVINO, Ítalo. *O castelo dos destinos cruzados*. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou barbárie*. Trad. Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano I: as artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto-Portugal: Rés-Editora Ltda., s/d.
- DELEUZE, Gilles. *Un manifeste du moins*. In: DELEUZE, Gilles; BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Trad. Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Sade/Masoch*. Trad. José Martins Garcia. Lisboa: Assírio & Alvim, s/d.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Micropolítica e segmentaridade. Trad. Suely Rolnik. In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 83-115.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 10.000 a.C. A geologia da moral (Quem a Terra pensa que é). Trad. Célia Pinto Costa. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (v.1). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. p. 53-91.



DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 28 de novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. (p. 9-29).

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz M. N. Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DEUTSCHER, Isaac. *Stalin: uma biografia política*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FEDOSSEIEV, P. N (et alii). *Karl Marx: uma biografia*. Lisboa: Edições “Avante!”/Moscou: Edições Progresso, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

GUATTARI, Félix. Restauração da cidade subjetiva. In: *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HABERMAS, Jürgen. La teoría de la racionalización de Max Weber. In: *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. 1). Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.

JAMESON, Frederic. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1992.

JAMESON, Fredric. Globalização e estratégia política, In: *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

JAMESON, Fredric. Marxismo e pós-modernismo, In: *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

JAMESON, Fredric. A lógica cultural do capitalismo tardio, In: *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2004.

LENIN, Vladimir Ilitch. *O Estado e a revolução. A revolução proletária e o renegado Kautsky*. Trad. Henrique Canary. São Paulo: Edit Inst. José Luis e Rosa Sundermann, 2005.

LENIN, Vladimir Ilitch. Revisionismo e anarquismo. In: *Marx, Engels, Lênin, Trotski. A questão do partido*. São Paulo: Kairós, 1978.

LENIN, Vladimir Ilitch. *A cultura proletária*, 8 out 1920.

LUKÁCS, Georg. O que é marxismo ortodoxo?, In: *História e consciência de classe: estudos sobre dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KARL, Marx. *O capital: crítica da economia política* (Livro Primeiro, vol I, O processo de produção do capital). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

KARL, Marx. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

KARL, Marx. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global Editora, 1985.

MARX, Karl. *Sobre literatura e arte*. São Paulo: Global, 1980.

KARL, Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

KARL, Marx. *A liberdade de imprensa*. Trad. Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L & PM Editores Ltda 1980.

KARL, Marx. *A questão judaica*. Trad. Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2002.

KARL, Marx & ENGELS, Friedrich. *A sagrada família: crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores*. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Centauro, 2001.

KARL, Marx. *A origem do capital: a acumulação primitiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

KARL, Marx & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos et.alii. São Paulo: Abril Cultural, 1982 (Coleção Os economistas).

MARIGHELLA, Carlos. *O Minimanual do Guerrilheiro Urbano*. São Paulo, 1969, s.m.r.

MARIGHELLA, Carlos. *Pela Libertação do Brasil*. Paris, 1970, s.m.r.

MARIGHELLA, Carlos. *Algumas Questões Sobre as Guerrilhas no Brasil*. São Paulo, 1967.

MARIGHELLA, Carlos. *Chamamento ao Povo Brasileiro*. São Paulo, 1968, s.m.r.

MATOS, Olgária. *Paris 1968: as barricadas do desejo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial/Campinas: Editora da UNICAMP, 2002.

MÉSZÁROS, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

NOVA, Cristiane e NÓVOA, Jorge. *Carlos Marighella: o homem atrás do mito*. São Paulo: UNESP, 199.

SANTIAGO, Silviano. *Viagem ao México*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

SANTIAGO, Silviano. *Crítica cultural, crítica literária: desafios de fim de século*. Rio de Janeiro: UFF, 1997.

SANTOS, Osmar Moreira dos. *Folhas venenosas do discurso: um diálogo entre Oswald de Andrade e João Ubaldo Ribeiro*. Salvador: Quarteto Editora, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravoty. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura. *Colonial discourse and post-colonial theory*. New York: Harvester/Wheatsheaf, 1993.

THOMPSON, E. P. *A miséria do teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TROTSKI, Leon. A cultura e a arte proletárias, In: *Literatura e revolução*. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

RECEBIDO EM: 03 de novembro de 2011

APROVADO EM: 08 de dezembro de 2011