



VG49

# Vidas do Fora

RESERVA TÉCNICA  
Editora G. ERGS



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RIO  
GRANDE DO SUL**

---

Reitor

**Carlos Alexandre Netto**

Vice-Reitor e Pró-Reitor  
de Coordenação Acadêmica  
**Rui Vicente Oppermann**

---

**EDITORA DA UFRGS**

Diretora

**Sara Viola Rodrigues**

Conselho Editorial

**Alexandre Santos**

**Ana Lígia Lia de Paula Ramos**

**Carlos Alberto Steil**

**Cornelia Eckert**

**Maria do Rocio Fontoura Teixeira**

**Rejane Maria Ribeiro Teixeira**

**Rosa Nívea Pedroso**

**Sergio Schneider**

**Susana Cardoso**

**Tania Mara Galli Fonseca**

**Valéria N. Oliveira Monaretto**

**Sara Viola Rodrigues, presidente**

adriana da silva thoma  
ana carolina da costa fonseca  
andré pietsch lima  
andréa vieira zanella  
andresa thomazoni  
barbara elisabeth neubarth  
benito bisso schmidt  
bianca sordi stock  
blanca luz brites  
débora de Moraes coelho  
elida starosta tessler  
eugénia vilela  
helenaraújo rodrigues kanaan  
júlia dutra de carvalho  
juliane tagliari farina  
kátia maria kasper  
larisa da veiga vieira bandeira  
leonardo martins costa garavelo  
**luciano bedin da costa (org.)**  
luis artur costa  
mara evanisa weinreb  
marisa lopes da rocha  
mayra martins redin  
nara lúcia girotto  
oswaldo giacoia junior  
patrícia kirst  
paulo fernando monteiro ferraz  
regina basso zanon  
regina longaray jaeger  
sandra mara corazza  
sara hartmann  
simone mainieri paulon  
**tania mara galli fonseca (org.)**  
vera lúcia inácio de souza  
vilene moehlecke  
vitor butkus de aguiar  
viviane trindade borges

# Vidas do Fora

habitantes do silêncio

© dos autores.  
1ª edição: 2010

Direitos reservados desta edição:  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa: Carla M. Luzzatto

Ilustração da capa: Frontino Vieira. *Acervo da Oficina de Criatividade do Hospital Psiquiátrico São Pedro.*

Revisão: Gabriela Koza

Editoração eletrônica: Daniel Ferreira da Silva

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

---

V649 Vidas do fora: habitantes do silêncio / Adriana da Silva Thoma ... [et al.] ; organizado por Luciano Bedin da Costa e Tania Mara Galli Fonseca. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.  
381 p.: il. ; 14x21cm

Prefácio de Andréa Vieira Zanella.

Inclui ilustrações e fotografias.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia social. 2. Psicologia – Método Biografemático. 3. Potencial criativo – Internados psiquiátricos. 4. Pacientes psiquiátricos – Vida e Obra. 5. Oficina de criatividade – Hospital Psiquiátrico - Porto Alegre, RS. 6. Saúde mental – Políticas públicas. I. Thoma, Adriana da Silva. II. Costa, Luciano Bedin da. III. Fonseca, Tania Mara Galli.

CDU 159.954.4-056.34

---

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.  
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)  
ISBN 978-85-386-0087-9

W<sup>o</sup> de registro: 3896

W<sup>o</sup> da obra: 1178

Data: 10/01/2010

## Cidade Subjetiva em devir-ameríndio

BIANCA SORDI STOCK

TANIA MARA GALLI FONSECA

*A cidade é uma estranha senhora,  
hoje sorri e amanhã te devora.*  
Chico Buarque – Os Saltimbancos

Mesmo se a viagem for imóvel, mesmo se for feita num mesmo lugar, imperceptível, inesperada, subterrânea, devemos perguntar quais são nossos nômades de hoje? (Deleuze, 2006a, p.328).

Os Kaingáns, Guaranis e Charruas estão chegando. Eles são discretos e silenciosos para os olhos acostumados e ouvidos atordoados dos habitantes urbanos da provinciana Porto Alegre. Quase passariam despercebidos, não fosse essa insistência em atrapalhar o tráfego, em escorregar dos códigos...

A mulher Guarani expõe seu artesanato na calçada da rua mais movimentada do centro. Sentada em frente à magazine, estende seu paninho sobre o qual seguem, imóveis, algumas onças, corujas e tatus de madeira. Ao lado, um pequenino cesto de cipó que guarda pequeninas quantias de dinheiro. Sempre com ela e sempre perto, dois ou três curumins brincando com o invisível. Abaixo, pulsam no corpo da mãe-terra os ossos dos seus ancestrais, reiteradamente encontrados nas escavações arqueológicas obrigatórias nas obras públicas.

A mulher não faz menção de publicidade, não fala alto, não pede nada. Apenas permanece ali contrastando com a velocidade dos passantes e com a fala dos comerciantes. Na maioria daqueles poucos que a olham, desperta o cristão-colonizador-culpado, que logo depois de dar uma moedinha liga para a prefeitura exigindo uma solução para o problema silvícola. A universidade e os órgãos públicos

se reúnem para responder: o que fazem na cidade estes índios? O que fazer com estes índios na cidade?

Por outra via, nós nesta escrita, com afecções, estranhamentos e impressões, fragmentos da atenção e escuta na pesquisa cartográfica<sup>1</sup>, e na convivência, desejamos habitar o problema: que fazem da cidade estes índios? Como a experimentam e a inventam?

“Criar implica instaurar uma existência” (Souza, 2003, p.63). Toda a existência é sempre do registro social e inaugura modos de olhar e comunicar a vida. Neste sentido, “a cultura é o resultado de muitos atos criativos costurados no tempo” (Souza, 2003, p.63). Deleuze retoma Foucault e o faz dialogar com Nietzsche (Deleuze, 1992), colocando o desafio de pensarmos a vida como obra de arte, propondo que estejamos atentos às inúmeras estilísticas da existência. A vida como obra de arte, assim como escreveu Foucault, ou então, a operação artista de vontade de potência em Nietzsche, dizem destes atos criativos que se passam nos corpos, inclusive humanos, dados à perpétua diferenciação<sup>2</sup> e à multiplicidade. “A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensidades, mundo de simulacros e mistérios” (Deleuze, 2006. p 341). Se criação, então invenção de novas possibilidades de vida agenciadas a toda a complexidade de um território, tanto em sua dimensão geográfica quanto intensiva.

Ao pensarmos como os indígenas têm inventado para si uma cidade urbana, utilizamos estas ferramentas conceituais. Estamos a

---

<sup>1</sup> Pesquisa em curso, em nível de mestrado acadêmico com a etnia Kaingang na cidade de Porto Alegre/RS, do Grupo de Pesquisa Corpo, Arte, Clínica do PPG Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Professora Orientadora Tania Mara Galli Fonseca, mestranda Bianca Sordi Stock.

<sup>2</sup> A diferença como multiplicidade, como positividade, é sempre fragmentária. Deleuze apresenta dois movimentos distintos e complementares da diferença positiva, são eles: a diferenciação e a diferenciação. “Enquanto a diferenciação determina o conteúdo virtual da Ideia como problema, a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções (por integrações)” (Deleuze, 2006, p.295). Todos os objetos são duplos, pois comportam em si tanto a imagem virtual, quanto a imagem atual, como metades desiguais ímpares.

ver que o pensamento ameríndio se dá à multiplicidade, como adiante abordaremos. Ao falarmos “indígenas”, desejamos dizer de um “modo indígena” de estar e inventar o presente. Isso não corresponde ao sujeito pessoal, mas ao intensivo e, desta maneira, é possível um devir-indígena em sujeitos que não correspondem ao fenótipo indígena, ou mesmo em organizações sociais, como a cidade. Todavia, há um corpo fabricado, uma geografia corporal nos sujeitos descendentes das etnias americanas que fez e faz possível um devir-ameríndio, mas que não é de sua propriedade.

Devir é agenciar uma força. “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação” (Deleuze e Guattari, 1997, p.24). É verbo e possui sua própria formulação. Diz de uma relação molecular e intensiva. Devir e multiplicidade são uma coisa só (Viveiros de Castro, 2007, p.116). O que faz dos indígenas um coletivo? Em que termos este coletivo se organiza? Lins (s.d.) escreve sobre os Povos da Amazônia e suas práticas de pintura corporal. Deste encontro percebe que os coletivos indígenas se organizam pela lógica da matilha, ou seja, pela lógica do rizoma. Um devir é sempre um rizoma, formando-se sempre por contágio, por alianças. Este talvez seja o principal estranhamento que os povos indígenas implicam na cidade, a sua organização por matilha. Um devir-animal. Um devir-floresta, sempre escapando dos códigos disciplinadores da organização familiar e estatal, embora não precisem negá-los para isso.

Guattari (2000), assim como Fonseca (2003), propõe a cidade como Cidade Subjetiva, portanto, território de coexistências, a qual “pode ser pensada no sentido de uma obra de arte coletiva, visto ser o espaço não apenas organizado e instituído, mas também esculpido, apropriado por este ou aquele grupo. O urbano corresponde a uma forma de encontro e dispersão dos elementos da vida social” (Fonseca, 2003, p.256). Cada grupo distinto se apropria singularmente do urbano, o que nos desperta para refletir a recente e crescente presença dos grupos indígenas na cidade. São cidades imaginárias, ao estilo de Ítalo Calvino, pois existem

sempre desde o encontro com aquele corpo no espaço do entre forças, movimentando o mutante rizoma social.

Para problematizarmos a diferenciação que o devir-ameríndio faz acontecer no urbano, nos vemos percorrendo a obra do Antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, na rede conceitual na qual se encontra sua formulação acerca do perspectivismo ameríndio. Esta noção surge da emergência de dizer da singularidade dos grupos indígenas da América do Sul (guardada as suas especificidades e enormes diferenças socioculturais) em apropriar-se do mundo. Como afirma o autor, seria imaginar uma antropologia feita desde o corpo indígena, com todo o rigor conceitual que corresponde às formulações da antropologia e filosofia.

Ressaltamos que é a perspectiva que porta o sujeito ou um coletivo (como no espanhol, *me gusta...*, não é um eu que gosta, mas sim o mundo que se faz gostar para mim). Isso é o que distingue o perspectivismo do relativismo, pois “o ponto de vista cria o sujeito” (Viveiros de Castro, 2008, p.118). O perspectivismo ameríndio, segundo o autor, trata da “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002, p.347). Na pesquisa temos escutado histórias contadas por Kaingáangs e Guaranis que explicam a criação do mundo. Narrativas que compõem o universo de duas distintas cosmologias. Nelas, a correspondência de que antigamente os animais eram humanos e, com o passar do tempo e de diversos acontecimentos, foram virando bicho, guardando em si esta memória. A continuidade cosmológica que Viveiros de Castro aborda diz respeito a compreensões como estas.

A tradição ameríndia pensa a natureza formada por diversas sociedades humanas e não humanas (algumas, de antigos humanos). Não são apenas árvores, mas sociedades de árvores, sociedades de peixes, sociedades de animais de caça, etc., cada uma portando um ponto de vista, portanto, uma subtração do mundo que especifica um sujeito ou coletivo. O perspectivismo implica alteridade, visto que o outro no pensamento indígena não é apenas pensável, mas indispensável. Ele “po-

deria ser descrito como uma ontologia relacional” (Viveiros de Castro, 2008, s.p.), onde a alteridade é o nexu primeiro. As relações de troca são o valor fundamental a ser afirmado, a despeito da asseguaração de semelhanças consigo mesmo, ou seja, de identidades rígidas.

O autor percorre algo que vem a marcar o tom psicológico da relação com os indígenas, partindo dos escritos do Padre Antonio Vieira na época da catequização jesuítica. Dá a ver a constante inconstância dos grupos ameríndios. Ao mesmo tempo em que interessados pelo falatório dos padres e aparentemente doutrinados, tão logo os catequizadores viravam as costas, já acontecia um carnaval. No sentido de que aquilo que aprendiam da vida dos brancos com curiosidade não era tomado como verdade, mas, sim, como mais um proposição possível para as relações com o mundo e sempre vista pelos indígenas não como totalidades, pois delas apropriavam-se apenas dos fragmentos que mais lhe apeteciam.

“Nunca fomos catequizados”, afirma o *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, que retoma a potência criativa desta inconstância antropofágica. A utopia do movimento modernista da década de 20 também se agencia com a lógica da multiplicidade. “Só me interessa o que não é meu”, escreve Oswald de Andrade. Viveiros de Castro recentemente declarou que vê o “perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade” (2008, p.129), ou então, a retomada desta poética em outros termos. O antropófago não come qualquer coisa, apenas aquilo que admira, que pode potencializar o corpo, enfim, produzir um bom encontro em termos espinozianos, ou então, aumentar a sua vontade de potência, em termos nitzschianos, o que sugere que há critérios daquilo que se quer ou não devorar em alteridade.

Autores dos estudos da subjetividade têm trabalhado a antropofagia como uma estilística de vida, dentre eles, Rolnik (1998;2000) e Giacóia Jr.(2001). Não como uma verdade ou modelo a ser almejado, pois, inclusive, como problematiza Rolnik, são várias as capturas contemporâneas nas quais esta estilística se torna presa fácil; todavia, como uma possibilidade de experimentação da multiplicidade nos encontros. Rolnik escreveu diversos textos neste campo proble-

mático, onde retoma a arte política de Oswald de Andrade e como a antropofagia enquanto potência acontece na subjetivação dos brasileiros, sendo isso uma das razões pela qual o país se fez território fértil para a esquizoanálise. Já Giacóia Jr. discute a antropofagia como expressão daquilo que Nietzsche escrevia acerca do esquecimento e da afirmação do outro como algumas das forças da grande saúde.

A moral nobre nietzschiana implica que, para algo ou alguém existir, não é necessário destruir o outro; pelo contrário, a alteridade é afirmada como condição de minha existência. Não há ressentimento ou dívida, apenas embate e esquecimento, da mesma maneira como o outro é condição do pensamento ameríndio. O outro como inimigo no embate de forças, pois é luta permanente com os seres da natureza. A subjetivação antropofágica demanda um corpo nômade, pois ao afirmar e devorar as qualidades admiradas de meu inimigo o eu se transforma em movimentos de permanente mutação. Como coloca Viveiros de Castro, “não restitui uma identidade que já estaria lá como princípio e finalidade, mas ao contrário, reafirma a diferença e a faz imanente – eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou o Eu o é” (Viveiros de Castro, 2002, p.293).

A interação entre os seres no domínio da floresta é sempre de conflito e tensão, pois são vistos como inimigos. É preciso lidar com eles com cuidado, pois se há abuso nesta relação, como matar demais, pode haver vingança e daí toda uma complexa compreensão e vivência do adoecer. “Para cada animal caçado existe o risco da pessoa adoecer” (Pereira, 2008, p.12). São doenças advindas da estreita relação com a natureza, que não pressupõem a separação do par homem-natureza. O perspectivismo ameríndio só acontece pela relação singular e visceral que os povos originários têm com a floresta, em devir-animal. É uma relação de parentesco, de terra-mãe.

Disto resultou que nos acostumamos a pensar que os índios moram na floresta. Verdade. O problema é que nos fizeram acreditar que esta relação era com a coisa em si, com o concreto que esta oração diz, colando-a a uma identidade dada de onde os índios devem morar. Toda identidade pressupõe um julgamento moral e uma série de regras do que pode e não pode, do que é e não é legítimo e verdadeiro para aquele

estatuto inventado e representado. A própria designação *índio*, por ser identitária, platônica e binária, pressupõe-se uma essência de índio puro assim como suas cópias perfeitas e cópias mal-feitas em ordem de hierarquia (Deleuze, 2007).

Os povos originários têm com a floresta, para além de uma morada literal, uma relação intensiva. Milhares de anos, gerações e gerações, na floresta literalmente, maquinaram no corpo ameríndio um devir-floresta de estar no mundo, constituindo uma máquina de guerra “sempre exterior ao Estado, mesmo quando o Estado se serve dela, e dela se apropria” (Deleuze e Guattari, 1997, p.44). Seja onde for, podem estar na floresta. De literal, passa a ser literário.

Certa vez nos detemos a observar crianças Kaingáng que acompanhavam seus pais na venda de artesanato no centro da cidade. Como ‘moradores do mato’ – este é o significado do termo Kaingáng –, subiam em montes de tele-entulho como se subissem em árvores, deitavam-se no chão da rua como se deitassem em um verde grama-do, andavam com os pés descalços como se estivessem sentindo a temperatura da terra. E não que não lhes faltassem sapatos, colchões ou até mesmo, brinquedos. Não era esta a questão. A cidade lhes é outra coisa, ou ainda está por ser. Uma tensão entre a ancestralidade de subjetivação tribal no mato e o cinza gelado da urbe. Portanto, não há apenas sobreposição de territórios, sejam eles subjetivos ou no sentido de demarcações de terras. Há, sim, invenção de territórios subjetivos híbridos, como estamos podendo experimentar na pesquisa e os indígenas estão narrando em produções audiovisuais independentes (ver filmografia). A cidade urbanizada é também floresta no perspectivismo ameríndio.

Buarque de Holanda (1957) expõe a estupefação dos sertanistas e colonizadores com a habilidade topográfica, manejo da flora e da fauna, reconhecimento de sinais naturais, por parte dos nativos, constando em antigos relatos como poderes divinos e miraculosos, pois eram completamente inacessíveis aos ocidentais. Ainda, a destreza em utilizar de seus conhecimentos para ludibriar os inimigos, como no caso das sandálias Kaingáangs, “a parte da frente servia de descanso ao calcâneo e o rastro ficava impres-

so em sentido inverso ao da marcha. Inquirido um xerente sobre as razões que determinavam tal conformação para a sua sandália, teria respondido: – “É para cristão não saber da viagem” (Buarque de Holanda, 1957, p.30).

As capacidades nativas davam-se, conforme indica o historiador, pela “extraordinária capacidade de observação da natureza” (Buarque de Holanda, 1957, p.37). Todavia, mesmo o autor menciona, em diversos momentos de sua escrita, que não se trata apenas de habilidade apreendida, pois há algo de singular que acontece nos nativos, como, por exemplo, a relação de parentesco com a floresta e todos os seres naturais, onde a própria floresta é também um ser. Por isso, percebe que quando os indígenas produzem os sons de animais ou de tribos inimigas nas situações de caça ou guerra não estão imitando-os. Eles agenciam uma força. Enfim, um devir-outro, um devir-pássaro, um devir-cobra, um devir-onça. Talvez, na literatura brasileira ninguém tenha escrito isso com tanta correspondência do que Guimarães Rosa no conto “Meu tio Iauaretê”: “De repente, eh, eu oncei...” (Rosa, 1994, p.231). Em Viveiros de Castro encontramos o mesmo sentimento sobre esta história que conta “o que acontece quando alguém vira índio, mas que vira onça” (2008, p.247).

A capital e o capital são desejados e ameaçadores. São habitáveis, mas dispensáveis. Enquanto morar no urbano pressupõe uma série de adaptações às velocidades e fluxos que este impõe, os grupos indígenas apropriam-se apenas daquilo que lhes interessa. Quando os Guaranis em uma cidade do litoral gaúcho decidiram ir embora do local onde estavam assentados por entenderem que ali já não era um bom local para viverem, mesmo que recentemente os órgãos responsáveis houvessem construído um posto de valor altíssimo para atendê-los em suas demandas de saúde, estavam a nomadizar, escapando dos códigos disciplinadores (Deleuze, p.328).

Enquanto entrar no sistema capitalista pela porta da venda do comércio pressuporia vontade de acumulação em enriquecimento, os indígenas escorregam a todo o momento tomando para si a atividade do artesanato. Para além de fazerem os trançados tradicionais de que os fôgs ou juruás (não índios, em Kaingáng e Guarani) tanto gostam,

estão realizando uma atividade que possibilita uma relação singular com o trabalho e com o tempo. Vendendo apenas nas feiras populares dos sábados e domingos, acabam por ter toda a semana para estarem juntos, para cuidarem das crianças e visitar os parentes. Na cidade de Porto Alegre, já conquistaram três áreas de demarcação, onde vivem em comunidade com leis e tempos próprios, todas elas constituindo-se locais de passagem para várias famílias. Sobretudo os Kaingángs acolhem diversos “brancos” para morarem com eles, pois índio “não é uma questão de cocar de pena, mucum e arco e flecha, mas sim um ‘estado de espírito’. Um modo de ser e não de aparecer. Na verdade, mais do que isso, a indianidade designa um modo de devir” (Viveiros de Castro, 2008, p.136). E o devir se procede por contágio e aliança na matilha indígena.

Certa vez, construíamos mapas da cidade com as crianças e jovens Kaingángs de uma comunidade de Porto Alegre, como dispositivo de comunicação da experiência de estarem naquela terra recentemente conquistada. Pintaram com guache colorida cada ponto turístico, cada local de passagem e passeio que lhes vinham aos dedos, estendendo a memória pelo grande papel. Até que em determinado momento provocamos ansiosos: – Onde está a terra indígena no mapa? Vocês não vão se pintar?. Então, eles se pintaram e nós ficamos calados. Pintaram mãos, barriga, braços, e rostos. Pintaram a geografia da cidade em seus corpos nômades como extensão da floresta, como extensão da cidade-floresta.

Tendo visto que a vinda e a permanência da presença indígena na cidade contemporânea é um cenário novo que se forma nas metrópoles brasileiras (mesmo a maioria delas tendo sido territórios ancestrais de diversas etnias), nos colocamos a acompanhar alguns movimentos do desejo nesta configuração embrionária. Como a matilha em devir-ameríndio está experimentando a cidade, enquanto cidade subjetiva? Voltamos ao nosso vasto campo problemático. E, que efeitos de descontinuidade destas experimentações podemos cartografar no campo estriado, naquilo de molar que o urbano sedimenta? Em termos macropolíticos, já podemos perceber o quanto esta presença incômoda tem provocado uma atenção ética e a invenção de outras

possibilidades de vida, (veja-se o atual processo de reformulação do Estatuto da Criança e do Adolescente para os termos das especificidades indígenas). Olhemos os indígenas entrando na universidade através dos sistemas de cotas, cuja presença tem mobilizado a instituição acadêmica por se ver forçada a repensar seus paradigmas de educação. Na medida em que os indígenas agenciam a cidade em devir-floresta, implicando a relação com a alteridade como nexos primeiro da subjetivação antropofágica, os operadores da lógica binária europeizada acabam por se verem forçados à diferença, pois são retirados do ponto de vista onde se acostumaram a estar. É neste entre que reside a possibilidade de multiplicidade.

Especialmente na atenção em saúde estão acontecendo experimentações, como a pesquisa tem nos dado a ver. Evidentemente trata-se ainda de movimentos micropolíticos e sorrateiros. Para a Kujã (xamã) Kaingáng que atende a região metropolitana do Rio Grande do Sul é muito tranquila a intersecção da medicina tradicional com a medicina biomédica, da mesma maneira como percebe ser positivo estes fôgs que a tem procurado cada vez mais para tratar de chagas que a medicina dos brancos não dá conta. Como disse certa vez um Terena: “Não vivo no passado, é o passado que vive em mim”.

## Referências

- ANDRADE, Oswald. *Utopia Antropofágica* – Obras Completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Globo & Secretaria do Estado da Cultura; 1990.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio; 1957
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta* – e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal; 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva; 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs* – Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 4. São Paulo: Ed. 34; 1997.
- FONSECA, Tania Mara Galli. A Cidade Subjetiva. In: FONSECA, P.M. G.; KIRST, P.G. (Org). *Cartografias e devires: a construção do presente*. Porto Alegre: UFRGS; 2003.
- GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS; 2001
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34; 2000.
- LINS, Daniel. *Ameríndios: o corpo como obra de arte*. Texto inédito. [s.d.]
- PEREIRA, Maria Luisa Garnilo. Entrevista. In: *Rádis Comunicação em Saúde*. n° 80. Abril, 2009. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2009.
- ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, E. (Org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. 1.ed. São Paulo: Ed. 34; 2000.
- SOUZA, Edson L. A. Utopias como âncoras simbólicas. In: FONSECA, T. M. G.; KIRST, P.G (Org). *Cartografias e Devires: a construção do presente*. Porto Alegre: UFRGS; 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca*. Revista Novos Estudos; n° 77; mar. 2007
- \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify; 2002.
- \_\_\_\_\_. *Entrevistas*. Rio de Janeiro: Azougue; 2008.