

# Sobre a Alteridade e a Exclusão no Trabalho

Marcio Luiz Miotto\*

*"E eu para ser coerente  
Estou preso à incoerência que à vida  
está latente"  
- Victor Tartas -*

## A alteridade entre a exterioridade, o reconhecimento e o perigo.

[p. 160] O "Homem" moderno, conforme desenvolve Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966/1992), configura-se como uma "forma precária" na qual, para garantir sua existência, constitui sua finitude sempre em relação com uma alteridade que serve ao mesmo tempo como fundamento e *limite Exterior*. Por exemplo, o homem é um ser que "vive" segundo a Biologia, "trabalha" segundo a Economia e "fala" segundo as teorias da linguagem, mas ao mesmo tempo ele não é sujeito de sua vida biológica, de suas formas linguísticas e dos modos de produção que se desenvolvem independentemente de um fundamento antropológico.

Em outras palavras, na época moderna as "ciências empíricas" colocam o homem diante de uma exterioridade irredutível, isto é, sob um modo que não o garante como "centro" da existência. Ou ainda: se na modernidade o Homem arroga para si o papel de sujeito do conhecimento, ele o faz numa época na qual ele também se dispôs ao estatuto de estar diante do conhecimento e ser "objeto". As Ciências Humanas são, nisso, privilegiadas, pois o Homem, dado como fundamento, encontra-se sempre igualmente fundado em meio às determinações das coisas empíricas.

Eis, em linhas bem gerais, as "reduplicações antropológicas" da época moderna, segundo Foucault. Se ele é sujeito, seu *Cogito* é assombrado

---

\*MIOTTO, M. Sobre a alteridade e a exclusão no trabalho. *Acheronta – Revista de Psicoanálisis y Cultura*, nº 18, Diciembre 2003 (p. 160-163). <https://www.acheronta.org/> [A presente versão foi revisada e expandida pelo autor. A paginação original mantém-se entre colchetes]

pela exterioridade de um impensado; quando recua de um nível empírico em busca de um nível originário mais fundamental, o saber depara-se novamente com a necessidade de um novo recuo; finalmente, os “saberes antropológicos” atribuem às empiricidades um valor transcendental, nessa dupla dimensão de ser empírico-transcendental. Suas potências, o saber moderno as retiram do que *circunda* os direitos do saber humano como num limite exterior.

Foucault desenvolve de várias formas diferentes as implicações precárias da alteridade da forma moderna, essa curiosa formação que surge a partir do final do século XVIII e torna possível um saber sobre o Homem. Já no primeiro prefácio à *História da Loucura* (1961/1999), o autor afirmava que seguir rumo a essa dimensão da alteridade faria a razão ocidental “medir-se” em sua própria “desmedida”. No gesto de isolarmos nosso vizinho, esforçamo-nos por nos convencer de nosso próprio bom senso, eis a fórmula que Foucault adianta desde a epígrafe sobre Dostoievski. Isso significa dizer que o gesto de afastar o que será considerado “desmedida” acaba também por nos definir, mostrando nesses gestos que a interrogação sobre os limites de uma cultura pode ser mais importante do que as costumeiras investigações sobre sua identidade:

Poder-se-ia fazer uma história dos limites - desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola a designa tanto quanto seus valores. (1961/1999: 142)

Isto é, “medindo-se” em sua “desmedida” e elegendo o que lhe será exterior (configurando nesses gestos sua própria “interioridade”), reitera-se a idéia esboçada acima, segundo a qual a modernidade é uma curiosa época na qual o Homem adquire existência e estatuto por meio da constituição de alteridades e exterioridades<sup>1</sup>. Exterioridades essas que serão tudo aquilo que circunda o homem e que o define, como num giro: a loucura, o inconsciente, sua vida, seu trabalho, sua linguagem, sua história, sua cultura... Tais exterioridades permitem múltiplas modulações conceituais e uma oscilação constante entre o estatuto de “sujeito” e “objeto”, tornando comuns inúmeros pares tais como: a consciência e a alienação, a liberdade e o determinismo, a animalidade e a humanidade, o naturalismo e o humanismo,

---

<sup>1</sup> Não mais sendo definido como finito em relação ao Infinito, como no século XVII, agora o homem passará a uma “finitude constituinte”: conforme mencionado, ao mesmo tempo em que é “sujeito” de conhecimento, o homem também está “exposto” ao acontecimento.

a ignorância e as verdades terminais etc., inúmeras figuras do caráter dúbio do homem como sujeito e objeto.

Além desse tema da alteridade como exterioridade, despontam outros. Por exemplo, Foucault desenvolve no último capítulo de *História da Loucura* (1961/1995) e na segunda parte de *Doença Mental e Psicologia* (1962/1984) o tema do *reconhecimento*: isto é, se uma cultura acaba por se designar a partir do que ela relega ao papel de Outro ou Exterior, também faz parte de tais operações considerar isso que se colocou à distância - o louco que recusa, o oriental que não sou, o *Outro* enfim - como algo que não pode ser reconhecido, ou ainda, como algo que apenas poderia ser considerado da ordem da negatividade ou do desvio. Ignora-se o reconhecimento de que o gesto de afastar - historicamente delimitável - tem suas dimensões “positivas” e “reais”. Tudo se passa como se o gesto de distanciamento fosse do outro: o “outro” *foge* à norma, “*não é* como os outros”, ele detém os prefixos do afastamento e da negação: o “a” (como em “anormal”), o “dis” (“disfuncional”) etc..

São exemplares, aí, os casos da Psiquiatria e da Psicologia. O que elas seriam incapazes de “reconhecer”? Tratar-se-ia de uma “familiaridade insidiosa” de uma “verdade comum” (1961/1995:512). Isto é, quando as decisões históricas de uma cultura conduzem a escolhas sobre o que será doravante considerado como o “outro”, uma cultura acaba, por esse mesmo gesto de distanciamento, definindo a si própria. Definindo-se, ela por assim dizer “não pode” reconhecer a verdade comum que compartilha com essa alteridade no momento instaurador do gesto de afastamento. Ela não pode reconhecer a verdade de que uma cultura define a si própria na instauração de seus limites.

Mantendo-nos ainda no exemplo das relações entre a razão e a loucura, na fórmula de Foucault a razão seria como espécie de “luz” que dissipa as “sombras” da loucura. Mas sob essa fórmula, a “luz” da razão que ilumina a loucura só se torna possível a partir de determinadas escolhas que conduziram à separação entre “luz” e “sombra”. Escolhas nas quais os dois termos aparecem, apenas *num segundo momento*, como antagônicos e exteriores. É totalmente diversa a relação entre razão e loucura caso se considerem dois momentos diferentes - de “épocas” com compromissos diversos - como a posição de Descartes ou o elogio de Hegel a Pinel, por exemplo. São regimes diversos de recusa, instaurando relações diversas entre “luz” e “sombras”, razão e loucura, Mesmo e Outro. Em suma, a razão, ao definir a loucura, acaba definindo a si própria. Ou, em outros termos, a luz apenas se define como luz propriamente dita e como “luminosa” a partir do momento em que estabelece e afasta o que será a “escuridão” que, daí por diante, caberá a ela dissipar.

Finalmente, além dos dois temas acima (o da “exterioridade” e o do “não-reconhecimento”), poderia-se caracterizar os modos modernos de instaurar o Outro, a alteridade, como uma espécie de estranheza detentora de *perigos* insidiosos, que deveria ser de algum modo *desarmada* enquanto alteridade e apaziguada, subsumida sob categorias familiares à cultura.

Essa fórmula da alteridade como perigo poderia ser encontrada, por exemplo, em textos como o de Peter Pal Pelbart (2002), que ilustram a grande presença de nômades no centro imperial chinês durante a construção da Muralha da China. De um lado a fortificação contra a presença de possíveis ameaças exteriores; de outro, a presença insistente, e difícil de definir, de nômades junto à muralha, permanecendo ali sem maiores exigências de troca. Tais nômades não demonstravam a intenção de tomar o palácio imperial ou fazer qualquer invasão; em seu silêncio, enquanto estavam próximos à cidade, não tinham nenhum esforço de conhecer os costumes dos chineses, ao mesmo tempo em que tinham um modo de vida totalmente outro, irredutível. Modo de vida que se imprime numa estranheza, numa esquisitice frente ao Império chinês, precisamente por essa presença insistir e não se oferecer a qualquer redução ou ‘interação’.

A Muralha não serviria para evitar a presença de bárbaros? Como, então, admitir diante dela a existência de bárbaros que insistem em permanecer ali sem qualquer troca, permanecendo como Outros à presença imperial? Enfim, tudo se passa como se, frente ao território efetivo do Império, aparecesse não apenas divisões materiais. Na presença do nômade, aparece como que um “território subjetivo” totalmente estranho às territorialidades costumeiras. Utilizando esse exemplo para ilustrar a modernidade, Pelbart pretende comparar esse Império com a própria atualidade do Capitalismo em geral e a constituição do homem atual em seus territórios subjetivos, de modo que pergunta:

*[p. 161]* Como pode o Império lidar com um território subjetivo de tal natureza? Mas como pode ele deixar de lidar precisamente com isso? Por mais que um Imperador tenha muralhas concretas a construir, Império algum pode ficar indiferente a essa dimensão subjetiva sobre a qual ele se assenta primordialmente, sob pena de esfacelar-se - o que é ainda mais verdadeiro nas condições de hoje. (PELBART, 2002)

Agrupando os três fatores realçados acima, vê-se a questão: mais do que muralhas materiais, frente às formas “exteriores” e “insidiosas” de alteridade - ainda mais se estiverem presentes e próximas - um “Império” deve agir. Isso que se oferece como Outro não pode permanecer incólume, sem alguma subsunção ao Mesmo com seus aparatos de captura. O outro que

não reconheço ser no gesto de apontar o dedo não pode permanecer assim, enquanto tal.

No caso, o exemplo de Pelbart pretende mostrar que, sob determinadas formas culturais (como a nossa), não estão em jogo apenas divisões ou capturas materiais, mas sim questões compatíveis com uma verdadeira “captura” de modos imateriais e subjetivos, tais como o “desejo” ou os modos de ver e sentir. Em suma: em jogo está, por assim dizer, a “captura” das próprias formas de vida.

Vê-se bem como o tema da estranheza irreductível e sua necessidade de captura ou cooptação se reuniria, assim, com os dois outros temas acima sobre o homem moderno. Do mesmo modo que para Foucault é preciso que o homem ocidental, para se constituir, eleja uma alteridade que precisa ser afastada e não reconhecida, o exemplo de Pelbart mostra que essa alteridade também precisa ser de algum modo igualmente reduzida, dominada, anexada, subsumida, para não oferecer perigo ou não se prestar sob suas qualidades de “estranheza”. Tudo se passa como se o Homem moderno estivesse encravado nessa ambiguidade, configurando a si próprio entre o afastamento do que lhe será o “outro” e a anexação apaziguadora de qualquer coisa que se ofereça como alteridade.

Tais mecanismos inclusive se complexificaram, a ponto de ultrapassar as usuais formas modernas e suas clássicas separações entre a consciência e o inconsciente, a liberdade e o determinismo, a opressão e a libertação e tantas outras. As divisões modernas tratavam, por exemplo, de separar os temas da alienação opressora e, diante dela, a importância da tomada de consciência. Para Pelbart, mais do que se situar nessas simples categorias de divisão, nosso 'Império' atual, o Capital, "não só penetra nas esferas as mais infinitesimais da existência, mas também as mobiliza, ele as põe para trabalhar, ele as explora e amplia" (Pelbart, 2002). O capitalismo, mais do que manipular ou criar diferenças de classes, ou por exemplo sob as categorias modernas da Consciência e da Alienação, produz subjetividade, modos de vida, disposições possíveis de sujeito para além do clássico tema de um Sujeito que, liberando-se de suas determinações, poderia se considerar livre dos grilhões da alienação.

Para além dessa cena entre oposições modernas, ocorreriam questões de fundo condicionantes das próprias oposições. Jogando com o termo 'Império', Pelbart pretende mostrar que em nossa condição o próprio Império, por assim dizer, não opera mais segundo certa rigidez moderna, pois ele próprio se nomadizou. Ele agora constitui-se, dentre outras coisas, numa mobilidade em rede, numa espécie de mecanismo de captura no qual todo e qualquer indivíduo, não importando sua diferença, precisa ser de algum modo integrado e ter seus padrões subjetivos não mais relegados à

estranheza, mesmo que, sob certo sentido, permaneçam considerados estranhos. Ou, em outras palavras, dizer que o capitalismo se “nomadizou” significa dizer que ele trouxe o “nômade” para dentro das cercas do Império, mantendo-o em certo sentido como nômade, não porque reconheceu uma diferença, mas porque alargou o campo normativo para lidar com a própria diferença (tornada então uma espécie de “falsa diferença”).

## O trabalho

Sob esse contexto, um dos objetos mais privilegiados nas mudanças das últimas décadas nesse jogo entre o Mesmo e o Outro, em nossa cultura, é a questão do trabalho. Sob formas mais antigas, imagens como o modelo do chão de fábrica, das divisórias e divisões do trabalho, da observação pelo mestre de obras ou do treinamento serial para o ofício nos são ainda familiares. Mas muita coisa mudou. As formas atuais do trabalho não requerem mais apenas o corpo de um trabalhador “disciplinado”. Em jogo figura há vários anos também sua própria “alma”, isto é, sua subjetividade inteira, mobilizada e posta em ação para além da simples ordenação dos espaços para docilizar e adestrar os corpos.

Tornaram-se famosas as imagens empregadas por Foucault em *Vigiar e Punir*, nas quais o homem moderno se tornava “disciplinado” por via do adestramento dos “corpos dóceis”. Mas, conforme declarou depois Deleuze (1992), nas sociedades contemporâneas ao invés da “disciplina” é o “controle” que entra em voga. No caso do trabalho, por exemplo, ao invés do perito formado numa rígida educação e pronto para os projetos invariáveis de toda uma vida, exige-se agora a formação continuada e pessoas questionadoras e ‘críticas’, num mundo de inúmeras flutuações.

Toda uma nova linguagem, nos últimos anos, desenvolveu-se a respeito de como deve ser o trabalhador. Termos como “criatividade”, “dinamismo”, “competência interpessoal”, “inovação”, “treinamento” e “qualificação” se tornam cada vez mais corriqueiros, mostrando nos últimos anos uma passagem terminológica cuja importância não é menor: nas últimas décadas o homem deixou de ser um “recurso humano” – velho jargão dos departamentos de pessoal – para tornar-se uma “pessoa” que deve ser “gerida” em todos os aspectos – especialmente subjetivos – de sua vida. Mais do que um “recurso” ao mesmo tempo objetificado (pois fruto de relações de trabalho) e “humano” (pois livre), tem-se daqui por diante no termo “Gestão de Pessoas” uma “pessoa” que deve ser – para além da separação entre corpo e alma, entre o que ela “é” e o que “faz” – integralmente comprometida com o trabalho.

Mais ainda: para além de trabalhadores ou empregados, deve-se pro-

duzir “colaboradores”. Nota-se como essa gestão da própria vida, para além do simples “recurso humano”, caminha passo a passo com aquilo que Pelbart chamava de “nomadização do Império”, pois o “Império” não permanece mais sob a rigidez de uma muralha – como nas velhas analogias das repartições fixas dos escritórios e das linhas de montagem junto ao maquinário pesado do chão de fábrica -, mas sim num movimento constante de captura imaterial de qualquer diferença “colaborável”.

Diante do exposto acima, a novidade é a configuração de um movimento de - por assim dizer - “captura”, que busca absorver constantemente as esferas da “exterioridade”, do “reconhecimento” e da “estranheza”. Mais do que perigo insidioso, a alteridade se torna cada vez mais moeda de troca. Ser “outro” pode significar a possibilidade de uma contribuição inusitada ao trabalho. Ou ao menos, ocorrem inúmeras injunções para transformar toda e qualquer produção singular numa espécie de “exotismo ético de consumo descartável” (PELBART, 2002), numa proliferação de “exotismos” que, se algumas décadas atrás pertencia ao que deveria ser afastado em nome do normal mundo do trabalho, agora deve constituí-lo.

No trabalho das “sociedades de controle”, essa figura da alteridade passa a ter um papel especial. Se há pouco importava ainda a estabilidade nas relações, doravante, nas empresas, são o “diferencial” e a instabilidade os principais: o trabalhador massificado dá lugar ao indivíduo inovador. Ao invés de uma estrutura rígida, buscar-se-á o perfil “maleável”. Em lugar de decisões heterônomas vindas de uma estrutura piramidal e burocrática, cada vez mais se favorece a “autonomia” de decisões. Enfim, em lugar do trabalhador ser alguém separado das decisões da empresa, coisificado ou tornado “estranho a si” – isto é, dos três modos, alienado<sup>2</sup>, buscar-se-á o indivíduo que é sociável, integrável aos demais, maleável, dinâmico, “espontâneo” e “livre”. Curiosa mutação: do indivíduo alienado ao trabalho que o divide entre o que tem de “recurso” e de “humano”, o novo mundo do trabalho instaurou um indivíduo chamado de “livre” porque se tornou uma “pessoa” integralmente gerida.

Dado que daqui por diante não se considera como produto apenas o que é material, mas também as imaterialidades da subjetividade e da informação, nessa nova economia de produtos subjetivos vale notar como os bolsões eventuais das populações excluídas também adquirem uma curiosa faceta. No mesmo movimento em que o dito “capitalismo pós-industrial” das tecnologias informáticas busca capturar e massificar toda e qualquer diferença, ele também não deixa de produzir a existência de numerosos bolsões de “minorias”, isto é, de pessoas que não tem acesso (ou não de-

---

<sup>2</sup> Como exemplifica, por ex., Guerreiro Ramos (1983:56), explicando os vários significados do tema da alienação

sejam possuir, ou oscilam entre o acesso e sua ausência) aos modos de subjetividade massificados. Além disso, em certo sentido essas minorias podem se configurar facilmente – e com frequência se configuram – em *maiorias*, de certo modo alheias ao movimento do “Império”. A ocorrência de inúmeros guetos de pobres nos capitalismo de periferia, acessando o consumo de forma intermitente, é apenas o exemplo mais visível dessa dubiedade entre “capturar”, de um lado, e “excluir” de outro. Essa dubiedade seria fundamental, como afirma Guattari (1986:26)<sup>3</sup>, pois uma vez que ‘minorias’ podem se tornar facilmente “maiorias”, isso envolve questões de territorialidades subjetivas capazes de interferir em mudanças sociais.

Em consonância com esse fator das minorias “alheias” e irredutíveis ao “Império”, mas que não obstante correm o risco de ser “capturadas” por ele, constam outros exemplos correlatos às mudanças no mundo do trabalho. Vimos acima que noções que poderiam ser encaradas como transformadoras ou anunciadoras de outros modo de vida – tais como “liberdade”, “criatividade”, “espontaneidade”, “inovação” – foram reconfiguradas e perfeitamente enquadradas no novo mundo do trabalho do capitalismo pós-industrial. Do mesmo modo, é importante notar como os movimentos emancipatórios dos guetos também foram reconfigurados. Por exemplo, da mesma forma que um conjunto de *rap* de um presídio pode encarnar a voz e a bandeira de determinados setores marginalizados, isto é, configurar uma voz “outra” para motivar uma transformação social, esse mesmo modo de expressão pode facilmente ser capturado como mero artefato exótico de apreciação popular, perfeitamente inserido no que se chamava de “indústria cultural”. Tudo se passa como se, conceitos ou motivos anteriormente existentes para propósitos emancipatórios, precisassem de uma transformação para continuarem existindo enquanto tais, mas tornados então “capturados” e sem perigo. Regulados por novos campos valorativos, tais conceitos seriam agora delimitados de um modo que não contestem mais as atribuições do capital.

Em suma: do mesmo modo que no campo da exclusão as minorias podem ser capturadas sob os territórios subjetivos do “Império”, conceitos considerados inicialmente emancipadores podem também, no mundo do trabalho, ser utilizados sob propósitos totalmente diferentes dos iniciais.

**[p. 162]**

Têm-se, portanto, um duplo movimento: 1) o de uma produção de subjetividade que se depara cada vez mais com “grandes minorias” não

<sup>3</sup> “(...) uma mudança social a nível macropolítico, macrossocial, diz respeito também à questão da produção da subjetividade, o que deverá ser levado em conta pelos movimentos de emancipação. Essas questões, que pareciam ser marginais (...), com o nascimento de imensas minorias que, juntas, constituem a maioria da população do planeta, tornam-se questões fundamentais”

“capturadas”, e 2) *o movimento de captura de uma produção de subjetividade que busca uma “inclusão” da alteridade, porém num certo movimento de reterritorialização dessa alteridade destituindo-a de qualquer caráter de diferença*. Tudo aquilo que é Outro passa, por um processo de adequação, a ser incluído no “sistema de significação dominante”, conforme declarava Guattari (1986: 27). Se em outros tempos noções como a de “diferencial” e “criatividade” poderiam ser condenáveis, doravante elas se tornam valorizadas e aceitas, porém sob limites bastante estreitos que não ocasionem maior mudança do que a desejavelmente ditada. Trata-se de um procedimento quimérico, no qual significações que poderiam “se estender (...) numa sociedade de outro tipo” acabam dando numa sociedade de “mesmo tipo”. Tais significações, anteriormente ligadas à emancipação dos homens, acabam se subjungando à reintegração de todo significado numa

poderosa fábrica de subjetividade serializada, produtora destes homens que somos, reduzidos à condição de suporte de valor - e isso até (e sobretudo) quando ocupamos os lugares mais prestigiados na hierarquia dos valores. (GUATTARI & ROLNIK, 1986:12)

Acompanhando determinada série de reflexões de Deleuze sobre Foucault<sup>4</sup>, poderia-se comentar sobre várias mutações recentes que implicam no advento do chamado “Império” (palavra de Pelbart remontada às considerações de Antonio Negri). Sob tais mutações, tem-se um novo tipo Trabalho, no qual a fábrica cede lugar à empresa, a heteronomia à “autonomia”, as estruturas hierárquicas piramidais às estruturas horizontalizadas etc.. A questão da alteridade, tão cara ao século XX, de repente se torna imperativa para um movimento de inclusão, no qual a diferença seria valorizada de um outro modo: ao invés de os modos de subjetividade “marginais” pertencerem a um âmbito de exterioridade, de ausência de reconhecimento e de estranheza, cada vez mais eles são conduzidos a seus opostos - a inclusão, o reconhecimento e a familiaridade. Assim postos, modos diversos de subjetividade não ocasionam mais ameaça alguma.

“Ameaça” no sentido dado por Guattari, segundo o qual os territórios subjetivos do louco, da criança, do marginal e da sociedade arcaica poderiam significar em outros tempos - por seu “perigo” ou insidiosidade carregados - um curto-circuito, uma “captura” impossível. A alteridade trazia consigo os riscos da criação de uma sociedade de “outro tipo”, isto é, de um

<sup>4</sup> Já vimos o exemplo no qual a “sociedade disciplinar” cede lugar a uma “sociedade de controle”, em “Sobre as Sociedades de Controle” (Deleuze, 1988); há, também, o argumento do saber “moderno” deparado com a questão da “morte do Homem”, em “Sobre a Morte do Homem e o Super-homem” (*ibid.*).

outro mundo, novo e inacessível ao antigo, como faziam ver os nômades citados por Pelbart. Trocando em miúdos, a partir dos termos acima, talvez seria possível dizer: por sob a contituição da “forma-homem” do mundo moderno, e por sob sua complexificação dentro das novas capturas subjetivas instauradas nos últimos anos, está sempre em jogo o cultivo de novos territórios subjetivos, irredutíveis às capturas habituais. Esses novos territórios - ou a luta sobre eles implicariam a possibilidade de um mundo não mais regido por utopias impossíveis, mas no problema da constituição de *outros* espaços nos quais o homem poderia efetivamente se constituir.

## Bibliografia

DELEUZE, G. Sobre a Morte do Homem e o Super-Homem In Foucault. São Paulo, Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. Post-scriptum Sobre as Sociedades de Controle In Conversações: 1972-1990 . Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, M. História da Loucura (1961/1972). São Paulo, Perspectiva, 1995.

FOUCAULT, M. Doença Mental e Psicologia(1962). RJ, Tempo Universitário, 1984.

FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas (1966). São Paulo, Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, M. Prefácio (Folie et Déraison) (1961) In Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999. [p. 163] GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Micropolítica - cartografias do desejo. Petrópolis, Vozes, 1986.

PELBART, Peter Paul. Trópico - Poder sobre a vida, potência da vida. Artigo publicado em 2002 pela revista francesa 'Multitudes' nº 9 e reproduzido no arquivo da 'lista de discussão O Estrangeiro' <http://br.groups.yahoo.com/g>

RAMOS, Guerreiro. Administração e Contexto Brasileiro. Rio de Janeiro, ed. FGV, 1983.