

Educação, cultura e subjetividade: Deleuze e a Diferença

Education, culture and subjectivity: Deleuze and the Difference

Gustavo de Almeida Barros¹, Silvio Ricardo Munari², Anete Abramowicz³

Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, São Carlos-SP, Brasil

Resumo

Este artigo discute a maneira pela qual a questão da Diferença, no rastro do pensamento de Friedrich Nietzsche, torna-se central no pensamento do filósofo Gilles Deleuze cuja epistemologia faz parte de um dos eixos da linha Educação, Cultura e Subjetividade do Programa de Pós-graduação em Educação da UFSCar. Este artigo discute e tematiza alguns conceitos construídos por Deleuze que propõe uma nova imagem do pensamento na Filosofia, entre eles: diferença, rizoma, devir e imanência, entre outros.

Palavras-chave: Educação. Subjetividade. Diferença. Deleuze.

Abstract

This article discusses the way in which the question of Difference, in the trace of Friedrich Nietzsche's thought, becomes central to the thinking of the philosopher Gilles Deleuze whose epistemology makes for one of the axes of the Education, Culture and Subjectivity line of the Post-graduation in Education of UFSCar. This article discusses and analyze some concepts constructed by Deleuze that proposes a new image of thought in Philosophy, among them: difference, rhizoma, becoming and immanence, among others.

Keywords: Education. Subjectivity. Difference. Deleuze.

Aqueles que Nietzsche chama de senhores são seguramente homens de potência, mas não homens de poder, pois o poder se julga pela atribuição dos valores em curso; ao escravo, não basta tomar o poder para deixar de ser escravo; é mesmo a lei do curso ou da superfície do mundo ser conduzido por escravos.

Gilles Deleuze

Este artigo pretende apresentar a Filosofia da Diferença que faz parte da linha do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE-UFSCar) denominada Educação, Cultura e Subjetividade. Nos anos 2000 o PPGE vive a sua mais importante reformulação. Um programa que foi criado em 1975 por um grupo de educadores(as) liderados(as) pelo professor Dermeval Saviani, iniciou as suas atividades com o curso de Mestrado – um dos primeiros do país – e,

¹ Pedagogo, filósofo, mestre e doutorando, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar). E-mail: gustavo_abarros@yahoo.com.br

² Pedagogo com mestrado e doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar). E-mail: munari.machado@gmail.com

³ Socióloga Professora Titular do Centro de Educação e Ciências Humanas da UFSCar. E-mail: anetabra@ufscar.br

em 1991, implantou o curso de Doutorado. Este programa que guardava fortemente a concepção epistemológica que o erigiu, dividia-se em apenas duas áreas de concentração. Uma área denominada Fundamentos da Educação e outra Metodologia de Ensino. Podemos dizer, a grosso modo, que a área de Fundamentos da Educação abrigava, sobretudo, concepções marxistas e a área de Metodologia de Ensino se constituía a partir de várias outras epistemologias centrada fundamentalmente no campo teórico da Formação e Professores e das práticas pedagógicas. No ano 2000, o PPGE sofre a sua mais profunda transformação e é criada pela primeira vez uma linha, com dois eixos, denominada *Educação, Cultura e Subjetividade* cuja epistemologia central, de um dos eixos, é centrada em Nietzsche e nos autores que podemos denominar pós-estruturalistas, ou Filosofia da Diferença. A criação desta linha cuja centralidade está no eixo das diferenças vai dar ao programa uma abertura epistemológica e metodológica que jamais havia existido em sua história. Deste modo, este artigo pretende apresentar a filosofia do mais importante filósofo desta vertente, denominado Gilles Deleuze.

Na Educação e na Pedagogia contemporâneas o que é que se passa? A Pedagogia, com maiúscula, é sempre entendida como uma relação, a qual se estabelece somente após uma operação em que o educador reduz o educando a um modelo, o modelo de um corpo com o qual pode lidar (RODRIGUES, 2017). É um caminho repleto de teorias que trabalham com a fagocitose do ser, reduzindo tudo a seus pressupostos, suas imagens, suas definições.

Como educadores buscamos, para nossas pesquisas, aportes filosóficos que possam não apenas proporcionar suporte teórico ou responder as nossas questões, mas alternativas e possibilidades que sejam afirmativas e possam compor com o indivíduo sem rotulá-lo, julgá-lo ou até mesmo excluí-lo de nossas práticas em função de sua diferença, por menor que ela possa parecer.

Seja nos seguimentos escolares – principalmente na Educação Infantil, seja na intervenção social, seja na constituição de um indivíduo ou de uma coletividade, procuramos um pensamento que não esteja separado da vida. Assim, um pensamento vitalista, mas sem transcendência (ABRAMOWICZ, 2017), sem finalidades.

Queremos um pensamento que não considera a diferença um problema, mas sim ponto de partida para criar problemas e, assim: problematizar a Escola, O Movimento Social, O Indivíduo, O Coletivo. Um pensamento que não procure as identidades entre o nome e a coisa, mas que invente novas possibilidades a cada vez, que abdique do artigo definido maiúsculo e dos grandes temas que o acompanham. Menos consciência, autonomia, comunicação, informação, *bildung*, reprodução. E mais cartografias, linhas, fugas, singularidades, devires.

Pensar a educação, a cultura, a subjetividade nessas condições? É como o equilibrista de Zarathustra que, à beira da morte, ouve o seguinte: “[...] fizeste do perigo o teu ofício.” (NIETZSCHE, 2011, p. 20). Uma filosofia que se arrisca a partir da diferença é o que encontramos. E não à toa a encontramos, primeiro, em Nietzsche.

Nietzsche: pensador [intempestivo] da diferença

Na França, em meados do século vinte, o professor Pierre Klossowski “introduz” um grupo de alunos às leituras que fizera de Friedrich Nietzsche. Ali o conceito de diferença circulou com força. Mais tarde, nomes como Foucault, Deleuze, Derrida

e Lyotard seriam associados ao que ficou conhecido como “Filosofia da Diferença” (GALLO, 2008). Deleuze produziria o conceito de “diferença [pura]”; Derrida, o conceito de “*différance*”; Lyotard o conceito de “*différend*” ou diferendo (GALLO, 2008; PETERS, 2000).

A absorção da filosofia de Nietzsche por tal geração reconfigurou toda a filosofia francesa, que era marcada predominantemente pela preocupação com a história da filosofia. Ainda que muito diversas entre si, as filosofias produzidas por esses pensadores traziam a diferença como conceito central.

Também chamada de pós-estruturalismo, sobretudo na apreensão que foi feita pela acadêmica estadunidense⁴, a filosofia produzida por esses pensadores se apoiava não apenas na lógica nietzschiana da diferença, mas também em um conjunto nuclear de conceitos originados na filosofia deste destruidor de ídolos:

Uma perspectiva antiepistemológica ou pós-epistemológica; um anti-essencialismo; um anti-realismo em termos de significado e de referência; um antifundacionalismo; uma suspeita relativamente a argumentos e pontos de vista transcendentais; a rejeição do conhecimento como uma representação exata da “realidade”; a rejeição de uma concepção de verdade que a julga pelo critério de uma suposta correspondência com a “realidade”; a rejeição de descrições canônicas e de vocabulários finais e, finalmente, uma suspeita relativamente às metanarrativas. (PETERS, 2000, p. 51).

Assim, se Nietzsche é uma espécie de ancestral dessa Filosofia da Diferença, é com um de seus primeiros pensadores que esse pensamento ganhou impulso: Gilles Deleuze. De fato, Deleuze tem sido considerado como aquele que levou esse atravessamento da filosofia pela diferença às suas últimas consequências, isto é, a sua enésima potência. Seu livro *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, “[...] foi fundamental para a emergência de uma ‘Filosofia da Diferença.’” (PETERS, 2000, p. 60). Mas não foi somente a leitura singular que fez de Nietzsche⁵ aquilo que lhe permitiu ocupar tal lugar de destaque. Deleuze também foi aquele que encarou frente a frente um dos cânones da filosofia ocidental: Hegel.

Havia toda uma geração de pensadores que, no pós-guerra, estava fortemente marcada por um ressurgimento de Hegel, sobretudo via Alexandre Kojève, no curso que ministrou em fins da década de 1930⁶. Depois, também com Jean Hyppolite, que transcreveu e publicou um comentário sobre a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Hyppolite influenciaria alguns destes que nomeamos filósofos da diferença, que frequentavam seus cursos no *Collège de France*, como os já mencionados Foucault, Deleuze e Derrida (PETERS, 2000, p. 54). E aqui ganha mais força a afirmação de que a obra *Nietzsche e a Filosofia* abriu espaço para a Filosofia da Diferença, pois

⁴ Em textos e autores diversos também encontramos expressões como “pós-estruturalismo” e “french theory” para falar da filosofia da diferença. Isto se deve à recepção que tais pensadores tiveram na academia estadunidense. No Brasil, estas terminologias estão presentes no debate acadêmico, mas, sobretudo na educação, a expressão “filosofia da diferença” parece ter-se imposto.

⁵ Alguns leitores de Nietzsche não aceitam essa leitura realizada por Deleuze dizendo que ele “forçou demais” e que muito do que Deleuze apresenta em sua filosofia como influência de Nietzsche seria uma espécie de ultrapassagem do que Nietzsche havia dito. Compreendemos que Deleuze é um criador, e que Nietzsche também era um criador, demonstrando um respeito pela obra lida e trabalhada, e que o encontro entre ambos, por intermédio da leitura e criações realizadas por Deleuze, lança a filosofia de Nietzsche ao século XXI, sem interfaces.

⁶ Para uma ideia desta aproximação, pode ser consultada a tradução de: KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2002.

nela Deleuze realizou um enfrentamento da dialética hegeliana, principalmente pela via da afirmação da diferença, “[...] elegendo-a como base de um pensamento radical não-hegeliano.” (PETERS, 2000, p. 60).

Michael Hardt identificou dois problemas principais enfrentados pelo pós-estruturalismo, ambos dizendo respeito a Hegel e ao hegelianismo. Primeiro problema: “como escapar de uma fundação hegeliana”, ou seja, não ignorar a existência de Hegel e acabar por fazer uma filosofia hegeliana mesmo quando se desejava tomar distância dela. Segundo problema: como enfrentar não apenas o hegelianismo, mas também o anti-hegelianismo, ou seja, pensadores que veem nas reações ao hegelianismo tão somente uma continuidade de seus próprios dramas. Hardt entendeu que foi Deleuze quem “[...] mais profundamente desvencilhou-se dos problemas do anti-hegelianismo e construiu um terreno alternativo para o pensamento [do próprio Deleuze] – que já não é pós-hegeliano, mas separado do problema de Hegel.” (HARDT, 1996, p. 12).

Alguns anos depois, em 1968, este caminho aberto pela monografia sobre Nietzsche será intensificado com a publicação de sua tese, *Diferença e Repetição*. É nessa obra que “Deleuze vai ensaiar uma filosofia própria. Em contraste com a tradição que entende a diferença como diferença entre duas coisas ou dois termos, Deleuze vai insistir na concepção de uma diferença pura, da diferença em si.” (SILVA, 2014, *ebook*). O movimento de seu pensamento em relação à criação de um conceito novo para a diferença, inspirado naquele de Henri Bergson, marcará esse ponto de viragem na filosofia e de constituição de uma complexa filosofia da diferença, cada vez mais distante do hegelianismo.

Deleuze: da diferença em Bergson à Diferença e Repetição

Deleuze não pensará a Diferença separada da Repetição, inspiração que de certa forma também lhe brota por intermédio de um texto homônimo do sociólogo francês Gabriel Tarde. A leitura deleuziana entende que a repetição não deva ser encarada como uma repetição do mesmo, pois toda repetição é uma repetição diferida, isto é, que guarda em si a diferença.

Como crítica às ciências positivistas, que tendem à generalização de coisas semelhantes e, assim, terminam por aprisionar a diferença, a concepção de semelhança possibilita apenas a compreensão de uma repetição do mesmo, que para Deleuze é inexistente, pois a repetição é sempre diferida, como já dito. A repetição é um processo que se dá na singularidade, sendo esta impessoal e pré-individual. Cada processo de repetição será único para cada corpo e a própria repetição torna-se a promotora de uma diferença.

Não é à toa que Deleuze apresenta grandes ressonâncias com Bergson, que como ninguém soube trabalhar com a diferença. De acordo com ele, estamos nos diferenciando o tempo todo, ainda que não possamos nos dar conta disto a todo momento. Há *diferenças de grau*, diferenciações das quais não nos damos conta, e *diferenças de natureza*, aquelas que se tornam perceptíveis para nós. E é somente quando uma diferença se torna perceptível, quando é uma *diferença de natureza*, que julgamos estar passando por um momento de evolução ou de desenvolvimento. Deleuze nos diria que são as repetições diferidas, isto é, repetições que possibilitam as diferenças de graus, sendo que a sucessão de repetições é que irá nos possibilitar

a diferença, isto é, uma diferença de natureza. É importante frisar que, para Bergson, nunca conseguimos perceber o momento da diferenciação. Quando percebemos que houve uma diferença estamos já falando de uma repetição. Como podemos ver, “[...] em filosofia, a primeira vez é já a segunda; é essa a noção de fundamento. Sem dúvida, de certa maneira, o produto é que é, e o movimento é que não é, que não é mais.” (DELEUZE, 1999, p. 127). Mas como veremos, já não estamos mais falando em dialética.

As repetições não são nada mais que processos vivenciados pelo corpo em nossa singularidade e que se dão sempre mediante a um encontro fortuito entre corpos. Tais encontros não ocorrem somente entre os corpos vivos, mas também entre corpos físicos; corpos vivos e físicos. Mas para Deleuze o que se encontra não são corpos totalizados e sim *pontos notáveis dos corpos*, que geram *signos*. Deleuze (2006) utiliza o exemplo do nadador: a aprendizagem se dá na busca de responder gestualmente a um problema gerado no encontro entre dois corpos, o nadador e a água. Tal resposta só é dada pela singularidade de cada corpo, portanto, variando de corpo para corpo. Por isso “[...] é tão difícil dizer como alguém aprende”. (DELEUZE, 2006, p. 48).

Assim, a aprendizagem, sendo uma resposta singular, não surgirá pela reprodução do mesmo, isto é, uma representação da ação de um professor de natação, por exemplo, nem mesmo pela ideia, como diria Deleuze (2006, p. 48). “Não há ideomotricidade, mas somente sensório motricidade”. A aprendizagem se dará apenas quando o corpo do nadador entra em contato com a água.

Quando o corpo conjuga seus pontos notáveis com os da onda, ele estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta essa diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Aprender é construir esse espaço do encontro com signos, espaço em que os pontos relevantes se retornam uns aos outros e em que a repetição se forma ao mesmo tempo em que se disfarça. (DELEUZE, 2006, p. 48-49).

Fica-nos claro, portanto, que tais processos singulares do corpo impossibilitam que compreendamos a repetição por meio da dialética, pois ela necessita de uma negação, de uma oposição. O pensamento em chave dialética permite enxergar o corpo tão somente por meio da negação, isto é, o corpo será reconhecido sempre naquilo que ele não é, na negação do próprio corpo. Ao opor-se a esse pensamento dialético, Deleuze possibilita pensar o corpo de modo afirmativo, a partir de sua singularidade, de sua potência, e não apenas na forma em que ele se apresenta, mas como uma infinidade de modos de existência possíveis.

Para Deleuze não há sentido algum pensar em um sujeito identitário. Não importa o meio ou o modo como uma pessoa se apresenta: é apenas uma das infinitudes de modos de existência possíveis. Pois, para Deleuze, um corpo é um domínio no qual coexistem duas grandezas díspares: o *virtual* e o *atual*, sendo que cada um deles já possui realidade em si mesma, sua realidade virtual e sua realidade atual.

O atual é o modo como uma pessoa-identidade se apresenta em nosso mundo. Mas reduzir esse modo de apresentação à identidade é reduzir a zero todos os outros modos de existência possíveis que coabitam neste mundo. Essa “nuvem” de possibilidades, chamada virtual, tanto antecede o atual, como também é quem se

atualiza. Isto é, quando falamos em diferença, estamos falando de um virtual que se atualizou

São ditos virtuais na medida em que a sua emissão e absorção, e a sua criação e destruição se fazem num tempo mais pequeno do que o mínimo de tempo contínuo pensável, e que esta brevidade os mantém desde logo sob o princípio de incerteza ou de indeterminação. (DELEUZE; PARNET, 1996, p. 179).

Podemos perceber que na atualização de um virtual não há nenhuma determinação, sendo que o mesmo sequer está direcionado a um ser, muito menos a um indivíduo. Como dizíamos acima, o que temos no atual são as repetições. As repetições, sempre diferidas, são também imanentes e tornam possível uma nova atualização do virtual. Vale ressaltar que não é uma operação transcendental, mas sim imanente. Não devemos cair no erro de pensar que existe aí um pensamento binário, uma vez que o atual é uma virtualidade que se atualizou. Podemos também afirmar que todo atual é uma expressão do virtual. De certa forma, falamos apenas em virtuais

O plano de imanência compreende simultaneamente o virtual e a sua atualização, sem que possa haver um limite assimilável entre os dois. O real é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta tem somente por sujeito o virtual. A atualização faz parte do virtual. A atualização do virtual é a singularidade, enquanto o próprio real é a individualidade constituída. O real cai fora do plano como um fruto, enquanto a atualização o reporta ao plano como aquilo que reconverte o objeto em sujeito. (DELEUZE; PARNET, 1996, p. 17).

Parece-nos que Deleuze possibilita uma saída, que nem a metafísica ou a ciência conseguem atingir, ou seja, a de conseguir enxergar a diferença de natureza, o virtual. Isso porque tanto a metafísica como a ciência estão presas na repetição do mesmo, por intermédio da representação, ambas não conseguem perceber que onde elas só enxergam, no máximo, diferenças de graus (quantitativo, extensão), também existem diferenças de natureza (qualitativo, intensivo).

Basta retornarmos a Bergson para compreendermos que a metafísica e as ciências acostumaram ter tão somente falsos problemas que decorrem deles um misto mal analisado. Na perspectiva que adotamos até aqui, a repetição pode ser entendida como matéria; sob o nome de diferença, por sua vez, podemos inferir o nome de duração. As ciências e a metafísica operam apenas na matéria, ou seja, não veem nem o virtual ou a duração, mesmo sem perceber que o seu objeto, a matéria, é a expressão de uma duração. Por isso afirmamos acima que nunca se vê uma diferença, pois não conseguimos ver a duração. Enxergamos apenas a matéria, a repetição.

Bergson nos deixa claro que do ser ao indivíduo existem duas vias: a via da duração, que compreende como virtual e atual; e a via da matéria, que compreende apenas a atualidade. A repetição que, como estamos entendendo aqui, é uma repetição diferida (diferença de grau), se dá do ser ao indivíduo por via da matéria, mas quando há diferença (diferença de natureza) o movimento se dá do ser ao indivíduo, por via da duração.

O que temos é um processo que ocorre no ser que sempre está lhe possibilitando a diferença. Tal processo é singular, uma vez que o que está em jogo não é um corpo totalizado, mas sim o encontro entre partes notáveis de um corpo com partes notáveis de outro, e como todo corpo carrega em si uma diferença mediante os demais corpos,

mesmo da mesma espécie, não podemos afirmar que as relações sejam as mesmas, muito menos as respostas que partem de uma singularidade, já que esta é própria de cada corpo.

Se tomarmos novamente o exemplo do nadador, e observarmos um grupo de crianças que aprenderam a nadar, embora o resultado pareça o mesmo, como vimos o processo que cada corpo vivenciou é único, é único entre os demais corpos e único mesmo se remetendo a si, pois se ele fosse aprender a nadar com uma idade maior ele teria outra relação com a água, uma outra processualidade. O que nos leva a compreender é que seja pelo processo de aprendizagem ou de individuação o que temos sempre são formas criativas e inventivas de responder por problemas que o corpo vivencia.

Filosofia múltipla: o encontro com Félix Guattari

Aberta esta seara com a diferença bergsoniana, Deleuze pode seguir seu processo, buscando romper com o pensamento hegeliano e com o pensamento psicanalítico, que marcou forte presença em sua época. Obra a obra, Deleuze foi produzindo um modo singular de expressão em filosofia. Não apenas história da filosofia, mas também criação de conceitos. O próprio modo de expressão era diverso, convocando cientistas, poetas, escritores para compor seu pensamento. Assim constituindo uma Filosofia da Diferença propriamente deleuziana.

Há muitas formas de tentar apresentá-la. Para alguns, uma “filosofia virtual” (ALLIEZ, 1996); uma “filosofia do acontecimento” (ZOURABICHVILI, 2016); uma filosofia dos “movimentos aberrantes” (LAPOUJADE, 2015). Acrescente-se a isso que boa parte da produção filosófica de Deleuze foi realizada junto de outro pensador, chamado Felix Guattari. Grande intercessor⁷ de Deleuze, Guattari era psicanalista e também francês. Juntos propuseram um modo próprio de estabelecer uma Filosofia da Diferença, composta a quatro mãos, e que também pode ser compreendida como uma teoria da multiplicidade. É também uma via de apresentar sua filosofia.

Seguiremos por este caminho. Para tanto, vejamos, primeiro, com ambos pensam as multiplicidades:

As multiplicidades são a própria realidade e não supõe nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco pouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são singularidades; as suas relações, que são devires; a seus agenciamentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (Zonas de intensidade

⁷ “O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas – para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas – mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores. É uma série. Se não formamos uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos. Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiriam sem mim: sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê. E mais ainda quando são visíveis: Félix Guattari e eu somos intercessores um do outro” (DELEUZE, 1992, p. 156).

contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de desterritorialização. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 8).

Para dar sequência a nosso caminho, teremos que partir desta definição e explorar os princípios característicos apresentados: seus elementos (singularidades); suas relações (*devires*); seus agenciamentos (*hecceidades*); seus espaços-tempos (espaços e tempos livres); seu modelo de realização (*rizoma*); plano de composição (*platôs*); aos vetores que o atravessam (*territorialização* e *desterritorialização*). Será uma passagem árdua. Ao mesmo tempo, por meio dela poderemos compreender que é a diferença, tal como posta nessa filosofia. Desse modo, nos permitirá esboçar algumas respostas para nossas inquietações iniciais, relacionadas ao que se passa com A Pedagogia contemporânea. Partiremos de seus elementos que, como eles dizem, são *singularidades*.

As singularidades são os verdadeiros acontecimentos transcendentais: o que Ferlinghetti chama de ‘a quarta pessoa no singular’. Longe de serem individuais, ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em ‘potencial’ que não comporta em si mesmo nem Ego (moi) individual, nem Eu (jê) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras dessa atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado. (DELEUZE, 2011, p. 105).

Assim, quando nos referimos às singularidades, não estamos falando em indivíduos ou pessoas, já que estes se dão por experiências ou vivências do corpo. Também não estamos falando na manutenção de um ser, tal como pode-se encontrar na fenomenologia ou nas filosofias essencialistas. Quando nos referimos às singularidades fazemos o movimento inverso: o individual e o pessoal é que surgem a partir das singularidades presentes em um corpo. Aqui, nem o indivíduo nem o ser encontram-se dados. Sequer são definidos e determinados em relação ao corpo. Quando falamos em singularidades, indivíduos e seres não são nem totalizados, nem definitivos.

As singularidades não asseguram ao corpo uma ontologia em seus princípios tradicionais, isto é, um *ser* que guarda *em si* uma essência e que possui *em si* a finalidade de determinado indivíduo. As singularidades apresentam uma outra ontologia, em que conjugam o indefinido, o incerto; em que todas as possibilidades – mesmo que não efetuadas – são ao menos realidade virtual, que poderão ser atualizadas por um processo singular de criação e invenção. A única coisa que está garantida aqui são os movimentos, as transformações, as diferenciações.

Aqui, entra em jogo o segundo princípio característico das multiplicidades: suas relações, que são *devires*, relações indissociáveis do tempo. Mas não se trata de qualquer tempo. Não estamos falando do tempo cronológico. Aqui vigora o intempestivo, que mantém uma relação com o devir, principalmente por se referir a esse futuro compreendido como *vir a ser*.

O devir é a interrupção da lógica histórica que se dá no tempo cronológico. Se, por um lado, existe a história como continuidade sucessiva de passado, presente e futuro, por outro lado, temos a ruptura do tempo histórico, os acontecimentos, as revoluções, os *devires*. (KOHAN, 2008, p. 50).

O devir é a possibilidade de romper com o que é hegemônico, saberes e poderes, e se instalar na minoria⁸. Encontramos em Deleuze e Guattari (1997) o devir-criança, que se contrapõe ao adulto; o devir-mulher, que se contrapõe ao homem; e o devir animal, que se contrapõe a consciência.

Devir é se encontrar no acontecimento, no movimento, na multiplicidade, com algo sem passado, presente ou futuro; algo sem temporalidade cronológica, mas com geografia, com intensidade e direção próprias. Um devir é algo ‘sempre contemporâneo.’ (KOHAN, 2008, p. 50).

O devir também foi lido por um outro pensador caro a Deleuze, chamado Gilbert Simondon. Sua leitura, entretanto, se dá associada a um outro conceito, o de pré-individual. Assim, sobre o devir, Simondon dirá:

Também é possível supor que o devir é uma dimensão do ser, corresponde a uma capacidade que o ser tem de defasar-se em relação a si próprio, de resolver-se defasando-se; *o ser pré-individual é o ser em que não existe fase*; o devir é o ser em cujo seio se efetua uma individuação, o ser em que uma resolução aparece pela sua repartição em fases; o devir não é um quadro no qual o ser existe; ele é dimensão do ser, modo de resolução de uma incompatibilidade inicial, rica em potenciais. (SIMONDON, 2003, p. 101).

Como se vê, Simondon inscreve o devir no puro processo de diferenciação do ser. E é com o conceito de pré-individual que Simondon dá o aporte central para compreendermos como se dá o processo de individuação, movimento sem ponto inicial ou ponto final. É como nos esportes do tipo “surf”: inserir-se no movimento já existente, entrar no movimento pelo meio.

A individuação se dá sempre em movimento. Quando o indivíduo vivencia um problema, ele se decompõe em fases e, neste seu *defasar* faz um movimento em direção à realidade pré-individual. Este encontro é que promove a resolução do problema vivenciado e, assim, uma nova individuação. A cada movimento em direção ao pré-individual, uma nova individuação.

Ao referir-se ao pré-individual Simondon (2003, p. 121) afirma: o “[...] ser pré-individual, é perfeitamente provido de singularidades que correspondem à existência e à repartição dos potenciais”. Esta ontologia, que se dá em relação à realidade pré-individual, pode ser melhor compreendida se explorarmos um outro conceito caro a Deleuze - o conceito de acontecimento.

Apropriado a partir do Estoicismo Antigo, em seu contexto originário (a lógica estoíca⁹), o acontecimento nada mais é do que aquilo que pode se exprimir como resultado do encontro de dois corpos, entendendo o *encontro* como uma mistura fortuita entre corpos. Para compreendermos melhor, voltaremos ao estoicismo antigo, para entender o que eles chamavam de acontecimento ou exprimível.

Não é nem um ser nem uma de suas propriedades, mas o que é dito ou afirmado do ser. É nesse caráter singular do fato que os estóicos ressaltavam, dizendo que ele era incorporeal; eles o excluíaam dos seres reais, apenas admitindo-o em certa

⁸ Aqui, maioria e minoria não são conceitos quantitativos, mas sim referentes à relação com o poder.

⁹ Os estoicos foram os primeiros a utilizar a palavra lógica como conceito, só posteriormente é que se apropriará da palavra lógica para designar a Analítica de Aristóteles como Lógica Aristotélica, mas deve-se frisar, que ambas são distintas e incomunicáveis.

medida no espírito “todo corpo torna-se assim causa para outro corpo (quando age sobre ele) de alguma coisa incorporal”⁵⁸. A importância desta ideia para eles se faz notar pelo cuidado que tem de exprimir sempre, na linguagem, o efeito por um verbo. Assim, não se deve dizer que a hipocondria é causa da febre, mas causa deste fato que a febre acontece⁵⁹ e em todos os exemplos na sequência, as causas não são jamais fatos, mas sempre seres expresso por um substantivo: as pedras o mestre, etc.; e os efeitos – ser estável, fazer um progresso – são sempre expressos por um verbo¹⁰. (BRÈHIER, 2012, p. 33).

Deleuze aceita a materialidade do Estoicismo Antigo – “Tudo que existe é corpo” (BRÈHIER, 2012, p. 23) – e desloca o conceito de acontecimento também para o campo da física. O acontecimento passa a ser também encarado não apenas pelo que se exprime de um encontro, mas também pelos vestígios da ação de um corpo sobre o outro, isso é, o que resultou de um encontro:

Quando o fogo esquentava o ferro em brasa, por exemplo, não se deve dizer que o fogo deu ao ferro uma nova qualidade, mas que o fogo penetrou no ferro para coexistir com ele em todas as suas partes. [...] não são realidades novas, outras propriedades, mas apenas atributos. Assim, quando a navalha corta a carne o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o do ser cortado. (BRÈHIER, 2012, p. 32).

Num encontro, caracterizado pela coexistência de dois corpos, o acontecimento também envolve dois domínios: o domínio da lógica, das palavras, e o domínio da física, dos corpos. “O acontecimento está, portanto dos dois lados ao mesmo tempo, como aquilo que, na linguagem, distingue-se da proposição, e aquilo que, no mundo, distingue-se dos estados de coisas.” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 7).

Individações e acontecimentos. Estamos no terreno das hecceidades ou da individuação sem sujeito. Ela só é possível a partir do acontecimento. E por que se trata de uma individuação sem sujeito? Porque o significado, o pessoal, o sujeito e o indivíduo não pertencem ao corpo, mas lhe são construídos, criados, inventados a partir dos acontecimentos. Por isso não há sentido em falar em essência, pois se os acontecimentos não são nem determinados e nem determinantes, o significado, o pessoal, o sujeito e o indivíduo, não são nem fixos, nem totalizados e nem totalizantes. Como Simondon (2009) diz: o indivíduo é uma solução precária, dramática e provisória do ser para um problema vivido.

A relação espaço-temporal, que é outro princípio das multiplicidades, também está intimamente ligada com os acontecimentos e as hecceidades. A problemática, aqui, diz respeito à compreensão do mundo apenas como estados de coisas. Vejamos.

Para Deleuze e Guattari, os espaços-tempos são compreendidos como espaços e tempos *livres*. Não há relação com o *a priori* kantiano, pois o conceito *espaço-tempo* para Deleuze não é transcendental. Aqui estamos no plano da imanência e “[...] faz mais sentido falar de formas *a priori* da experiência, de uma experiência em geral, para todos os lugares e todos os tempos (do mesmo modo que não podemos mais nos contentar com o conceito de um espaço-tempo universal e invariável)”. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 46).

¹⁰ A passagem traz duas citações: a (58) refere-se a Sexto Empírico e a (59) refere-se a Clemente de Alexandria.

A relação espaço-tempo guarda uma relação fortíssima com as singularidades e as potências que nelas se encontram: uma relação de possíveis. Os possíveis estão no âmbito daquela “nuvem de virtualidades”. Sua chegada ao mundo (quando o virtual se torna atual) se dá por meio de um acontecimento. Há um grande risco aqui: que se compreenda esta atualização apenas como um estado de coisas. Ou seja: que o acontecimento passe a ser compreendido fora do movimento de diferenciação, sendo compreendido tão somente como uma sucessão de eventos na relação espaço-temporal, esquecendo-se de sua precariedade e provisoriedade.

Compreender a relação espaço-temporal como estado de coisas é apenas prender-se na efetuação de um acontecimento, isto é, na repetição daquilo que já foi diferença. É o caso da constituição de um significado, de um sujeito, de um objeto, de um indivíduo: nessa constituição, podemos ficar presos à efetuação, não chegando sequer a constituir algo, retornando ao que se tinha antes do acontecimento. Basta lembrar que, para Deleuze e Guattari, o acontecimento seria a possibilidade de uma individuação sem sujeito, isto é, a não retomada de um sujeito existente anteriormente ao acontecimento, uma diferenciação, como sendo a última realidade do ser, mas que está aberto sempre a infinitas diferenciações, tornando essa última realidade do ser dinâmica e nunca estável, isto é, fixa - é o conceito de *hecceidade*.

Pensar o espaço e tempo assim, com possíveis sucessões, seria apenas se voltar para a realidade atual, ignorando a realidade virtual e, mais do que isso, ignorando que do virtual podem vir novas atualizações do ser, fazendo com que essa sucessão, datada, torne-se não mais existente. Assim, as relações espaço-tempo são marcadas pelo incerto, indefinido e pelas múltiplas possibilidades.

Estas produções conceituais não são apenas novas palavras para velhos problemas. Há que pensar de um modo outro. Deleuze e Guattari irão problematizar o modo tradicional de pensar, arborescente, pensando de modo rizomático.

O rizoma, este outro princípio elementar das multiplicidades, é também seu modelo de realização. Faz alusão às plantas de caule subterrâneo, de raízes curtas, que se espalham em todas as direções (a grama, por exemplo). Deleuze e Guattari propõe o pensamento rizomático.

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas ao contrário da maneira simples com força e sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o uno da multiplicidade a ser constituída; escrever a $n-1$. Um tal sistema poderia ser chamado rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14-15).

Assim, opõe-se ao pensamento arborescente, que é composto por pontos hierárquicos e que compõe um caminho progressivo, no qual se dá valor ao ponto, pois o espaço se limita a dois pontos. Mas o rizoma não é feito de pontos, não tem um início e nem um fim, suas linhas vão a todas as direções, estão sempre a fazer conexões. No rizoma o que importa é o meio, o entre:

O rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37).

O pensamento rizomático não segrega ou exclui, não opera por identidade ou representação, muito menos por decalques, o pensamento rizomático trabalha com a conjunção “e”, sempre somando, acrescentando: “e... e...” (isso E aquilo); é diferente de operar selecionando: “ou... ou...” (OU isso OU aquilo). O pensamento rizomático fura a lógica formal e seus princípios (da identidade, da não contradição e do terceiro excluído). O rizoma é movimento, e como já dito acima, “[...] o movimento é que não é, que não é mais” (DELEUZE, 1999, p. 127), é sempre diferença.

Os processos que o corpo vivencia, por serem sempre rizomáticos, é possível que sejam também um método, mesmo que aos olhos das ciências positivistas pareçam-se com um antimétodo. Mas como Deleuze e Guattari (1995) lembram: o pedagogo Fernand Deligny fazia mapas para os gestos e movimentos ínfimos de uma criança autista e sobrepunha esses mapas a outros tantos mapas, dos gestos e movimentos de outras crianças autistas. Assim, podemos pensar um método rizomático, cartográfico, que substitui o decalque psicanalítico que não para de interpretar e de significar. Pensando com esse “método”, os mapas serviriam para traçar movimentos e gestos que dizem respeito a apenas *um* corpo e a *uma* situação experimentada.

Isto tudo funciona em um plano: plano de composição. São os *platôs*. “Um platô está sempre no meio, nem início e nem fim. Um rizoma é feito de platôs. Gregory Bateson serve-se da palavra platô para designar algo muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33). Como compositores de um rizoma, localizados sempre no meio, é possível afirmar que não tenha centro, nem mesmo que determine direções ou finalidades.

Como regiões pertencentes a uma multiplicidade, seus componentes são as intensidades e as vibrações, todos imanentes e com seus valores constituídos em si, isto é, valores constituídos nas relações presentes e que compõe determinado platô, não sendo valores transcendentais e nem finalidades. Tais platôs, ou planos de composição, podem variar de um a outro, inclusive temporalmente.

Não há relações hierárquicas ou parentais entre os platôs. Isso não significa que os platôs não se comuniquem entre si. Sua comunicação se dá mediante microfendas (DELEUZE; GUATTARI, 1995). “Chamamos de ‘platô’ toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e a estender um rizoma.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33).

Platôs. Rizomas. De certo modo, *territórios*. Faz-se necessário, então, explorarmos o último princípio característico da Teoria das Multiplicidades: vetores. Falamos aqui em constituição de *território* e graus de *desterritorialização*.

Como vimos não se trata de achar que existe separação entre cada conceito, cada princípio característico, pois podemos compreender que cada conceito aqui trabalhado é um platô, que mantêm entre si comunicações e conexões por suas microfendas. É por isso que devemos, neste momento, pensar ainda uma vez com o conceito de rizoma.

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais eles fogem sem parar. Há ruptura num rizoma cada vez que linhas segmentadas explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte de um rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18).

Um rizoma, como território, possui os seus movimentos de desterritorialização e os seus processos de reterritorialização. Há uma ação dinâmica e viva no rizoma, e em cada ruptura, em cada linha de fuga, podem ser encontradas reestratificações, significações, sejam edipianas ou fascistas, pois o que se dá na multiplicidade não é o eldorado. Um exemplo do qual Deleuze e Guattari (1995, p. 18) nos apresenta refere-se a vespa e a orquídea.

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre essa imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da Orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade.

Não devemos pensar que os movimentos de desterritorializações e os processos de reterritorializações aconteçam em sistemas fechados, internamente a um rizoma, como se os rizomas fossem campos intransponíveis. É possível perceber que esses movimentos e processos também são de constituição de um rizoma. Como podemos ver com Castañeda (citado por DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 20-21):

Primeiro, caminhe até a tua primeira planta e lá observe atentamente como escoo a água de torrente a partir deste ponto. A chuva deve ter transportado os grãos para longe. Siga as valas que a água escavou, e assim conhecerá a direção do escoamento. Busque então a planta que, nessa direção, encontra-se o mais afastado da tua. Todas aquelas que crescerem entre estas duas são para ti. Mais tarde, quando estas últimas derem por sua vez grãos, tu poderás, seguir o curso das águas, a partir de cada uma destas plantas, aumentar teu território.

Como já dito, o rizoma não é um eldorado, ele está para além do Bem e do Mal, como diria Nietzsche, pois o que temos são campos de intensidade, que estão sempre se atravessando. Como nos diz Castañeda: a água da torrente não está apenas a carregar as nossas sementes, a criar nossas valas, outras valas, oriunda de outros territórios repletos de outras sementes estão a nos atravessar, criando ou não rupturas. Podem as mesmas águas da torrente levar nossas sementes a terras inférteis, mas crescemos em outras direções. Sem cessar. Movimento, fluxo, integração de partículas, conexões. Crianças e infâncias; uma criança e negra; diferença e educação. Descer ao solo e fazer tudo aqui sem esperar pela redenção de um glorioso dia de amanhã. A Multiplicidade que não tem seu termo em um grande palácio de inverno a ser governado, mas sim passagens permanentes em microfendas. Linhas de fuga que podem ser edipianas, fascistas ou abolicionistas (de morte) como já dito, um rizoma que comporta em si também Rupturas, interrupções, desligamentos e surtos.

A que serve para a educação e para a infância toda esta filosofia?

Ainda que a ideia de infância tenha servido, paradoxalmente, como escudo contra um mundo adulto inserido na lógica do capital que produz sua morte, já que a história da criança é a história da violência, do espancamento, da fome, da invisibilidade, da desqualificação, é preciso que se pense numa educação para a multidão, para que se faça, de fato, uma educação para a criança, levando em conta suas multiplicidades,

itinerâncias, singularidades. A infância deveria, de alguma maneira, recuperar a multidão com a qual se identifica, isto é, antes de ser refém do povo.

Como criar e produzir um espaço fora das amarras de sentido, da ideia de infância/povo, uma espécie de espaço fora-da-infância, uma banda larga, uma margem maior, que nunca se sabe exatamente aonde se vai chegar, em que as crianças possam ficar sós, pensar, grunhir, falar, etc.?

Se se quer produzir diferença é porque ela está ali e precisa fazer valer sua potência política, precisa ser tirada do lugar do estranho, do horrível e da aberração. Mas isso num movimento não de conversão em lucro para o capital, que tem sido hábil em lhes retirar o que têm de único e talvez último, que são sua potência e sua vida. A diferença precisa ser retirada da cena onde foi satanizada para ser recolocada na multidão, onde a paisagem é indefinida, onde não se sabe exatamente quem é quem e o que é o que, mesmo porque ela é nômade: quem estava ali não está mais, quem chegou já saiu.

A educação de crianças coloca-as no espaço público, que deveria ser um espaço não fraternal, não doméstico e nem familiar. Queremos dizer com isso que o espaço público é aquele que permite múltiplas experimentações. É o espaço, por excelência, da criação, em que se exercitam formas diferentes de sociabilidade, subjetividade e ação, o que não é possível em espaços familiares, que priorizam a segurança material e imaterial. O espaço público expõe e possibilita à criança outros agenciamentos, afetos e amizades. É preciso saber aproveitar as possibilidades de acontecimentos que se inauguram na cena pública e escolar. A professora não é a mãe, nem a tia; a colega não é a irmã; e brincar de casinha não é imitar papai-e-mamãe, bem como as histórias infantis não precisam remeter a um final feliz e nem à ideia de mulher, de casal e de povo. Nessa educação, a professora está fortemente empenhada em entender o que as crianças falam, o que querem conhecer, o que há de interessante a fazer e a deixar de fazer, a estudar, deixar para lá; pensar o que há de interessante para visitar, que novas formas de brincar podem ser brincadas, que músicas e que danças podem ser inventadas.

Giorgio Agamben, particularmente na obra *Infância e história*, mostra-nos, muito sugestivamente, que, se bem é verdade que a infância é a ausência de linguagem, não é menos verdade que a adultícia é a ausência da possibilidade de se inscrever na linguagem, porque já se está dentro dela, ou porque se impossibilitou de entrar durante a infância. Em outras palavras, se tirarmos os casos excepcionais, são sempre as crianças e não os adultos que aprendem a falar. Quem entra na linguagem pela primeira vez é a infância, a aprendizagem da linguagem está ligada à disposição infantil, ao abandonarmos a infância, deixamos a possibilidade de entrar na linguagem (KOHAN, 2007, p. 122).

A partir dessa vertente, há um esforço teórico para pensar a infância em suas positivities, naquilo que ela já é, nas suas capacidades, singularidades e potências - nos devires - e não como uma fase ou etapa passageira, seja de desenvolvimento ou comportamento, nem mesmo pensá-la como aquilo que será, um vir-a-ser adulto. Para Agamben, a infância não deve ser compreendida como: algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para

sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se, aliás, ela mesma na expropriação que dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito (AGAMBEN, 2005, p. 59).

Nesse sentido, ao aproximar a ideia de infância ao conceito de experiência, há a construção de subjetividades, faz-se a saída da condição de in-fante (não falante) à condição de falante, transforma-se língua em discurso, insere-se numa cultura e abre-se para a construção de outras culturas e outras linguagens.

Para terminar, gostaríamos de retomar e aproveitar a ideia da infância como experiência, devolvendo ao conceito uma multiplicidade que lhe foi retirada pelas pedagogias que o colocaram como refém do povo. A ideia da infância carrega possibilidades de acontecimento, inusitado, disruptivo, escape que nos interessa para pensar a diferença. O que se quer dizer é que a experiência da infância não está vinculada unicamente à idade, à cronologia, a uma etapa psicológica ou a uma temporalidade linear, cumulativa e gradativa, já que ligada ao acontecimento; vincula-se à arte, à inventividade, ao intempestivo, ao ocasional, vinculando-se, portanto, a uma des-idade. Dessa forma, como experiência, pode também atravessar, ou não, os adultos. Há pessoas que são mais ou menos atravessadas por ela. É a infância que pode vir a propiciar os devires enunciados neste artigo. Devir não como um vir-a-ser, pois já vimos que nada tem a ver com futuro, com uma cronologia qualquer, mas, sim, com aquilo que somos capazes de produzir e de inventar como possibilidade de vida, potência de vida, o poder da vida opondo-se ao poder sobre a vida. Pois o espaço da criação também deve ser produzido, numa espécie de produção de produção do espaço de criar.

A infância pode ser uma forma de opor-se ao poder sobre a vida. A infância em suas experimentações efetua-se, acontece em um tempo mais generoso, por ser mais estendido, mais largo, já que é um tempo vinculado ao acontecimento, à criação. Um tempo que não se submete ao tempo imposto pelo poder e pelo capital. Já que é disso que se trata, como já vimos, o poder e o capital impõem um funcionamento ao corpo e à vida, subjetivando e submetendo todos no interior de uma mesma lógica. A escola tem como função prioritária promover as infâncias, o pensamento. Desse modo, há de se inventar estratégias educacionais promotoras de infâncias e de devir(es), modelos de diferenciação, para que todas possam diferir e experimentar. O desafio posto para o professor de Educação é propor uma educação cujas práticas educativas não impeçam o devir, mas o implementem. Portanto, o desafio é o de implementar o exercício da infância e o pensamento (ABRAMOWICZ et al., 2009).

Como dizia Silvio Munari: para cada vida uma pedagogia:

Para cada vida, uma linha. Para cada linha, uma pedagogia. Isso estava debaixo do nosso nariz o tempo todo e não vimos. As pedagogias, no plural, mantêm íntimas relações com o simulacro. De produção e de reprodução. Elas querem distância da Ideia e não querem ser cópia de nada. O movimento aberrante (LAPOUJADE, 2015) que animou a minha tese foi o de pensar pedagogias, no plural. A redução de uma multidão qualquer a uma única pedagogia era por demais incômodo. (MUNARI, 2017, p. 111).

Referências

- ABRAMOWICZ, Anete. **Arguição em defesa de tese**. In: DEFESA DA TESE DE MUNARI MACHADO, Silvio R. Linhas de Errância: vidas precárias e pedagogias. 2017. 157 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, São Carlos, 2017.
- ABRAMOWICZ, Anete; LEVCOVITZ, Diana; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. Infâncias em Educação Infantil. **Pro-Posições**, Campinas, v. 20, n. 3, p. 179-197, Dec. 2009. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So103-73072009000300012&lng=en&nrm=iso>. access on 19 Mar. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73072009000300012>.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Que é o Contemporâneo? E Outros Ensaios**. Tradução de Vinícius NicastroHonesco. Chapecó: Argo, 2009. 92 p.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história** - destruição da experiência e origem. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. (Coleção Humanitas).
- ALLIEZ, Eric. **Deleuze: filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- BRÉHIER, Émile. **A Teoria dos Incorporais no Estoicismo Antigo**. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Transliteração e tradução do grego de Luiz Otávio de Figueiredo Montovaneli. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2012. 111 p.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999. 142 p.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: ed. 34, 1992. 232 p.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Roberto Machado. 2. ed. São Paulo: Graal, 2006. 437 p.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas. Revisão de Mary Amazonas Leite. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. 345 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995. 95 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. Tradução de Suely Rounik. São Paulo: Ed. 34, 1997. 173 p.
- DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 1996. 187 p.
- GALLO, Silvio. **Deleuze e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. 98p.
- HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.
- KOHAN, Walter O. **Infância, estrangeiridade e ignorância: ensaios de filosofia e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- KOHAN, Walter O. Infância e Filosofia. In: Sarmento, Manuel; GOUVEIA, Maria Cristina Soares de. (Orgs), **Estudos da Infância Educação e práticas sociais**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 40-61.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze: os movimentos aberrantes**. São Paulo: N-1 Edições, 2015.
- MUNARI MACHADO, Silvio R. **Linhas de Errância: vidas precárias e pedagogias**. 2017. 157 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, São Carlos-SP, 2017.
- PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- RODRIGUES, Tatiane C. **Arguição em defesa de tese**. In: DEFESA DA TESE DE MUNARI MACHADO, Silvio R. Linhas de Errância: vidas precárias e pedagogias. 2017. 157 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, São Carlos, 2017.
- SILVA, Tomaz. T. Tinha horror a tudo que apequenava. In: AQUINO, Júlio Groppa; REGO, Teresa Cristina (Orgs.) **Deleuze pensa a educação**. São Paulo: Editora Segmento, 2014. Ebook.
- SIMONDON, Gilbert. A gênese do indivíduo. In: PELBART, P. P.; COSTA, R. (Orgs.) **Cadernos de Subjetividade: o reencantamento do concreto**. Tradução de Ivana Medeiros. São Paulo: Hucitec, 2003. p. 97-117.
- SIMONDON, Gilbert. **La Individuación**. Tradução de Pablo Ires. Buenos Aires: ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009. 504 p.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Gilles Deleuze**. IFCH – UNICAMP (digitação e disponibilização eletrônica). Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, 2004. 66 p. Disponível em <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/wp-content/uploads/2010/05/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili1.pdf>

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. São Paulo: Editora 34, 2016.