

grupo de pesquisa, eleger articulações entre o pensamento de Gilles Deleuze e alguns em semiótica e os as formulações do estruturalismo. Esta proposta argumentativa, de certa forma, atua na contramão do que, convencionalmente, tem sido apontado por alguns pesquisadores brasileiros interessados no alexandre rocha da silva. Em geral, tais estudos retratam o autor como um crítico ferrenho ao andré araujo. A proposta esta rechaçada por nós. Sendo assim, dentro das limitações deste campo, tentaremos problematizar tais apontamentos, demonstrando que pode ser camila freitas um crítico, mas como um continuador do pensamento estruturalista e, conseqüentemente, semiótico. Antes, de cassio de borba lucas, demonstrarmos tais relações, faz-se necessário demétrio rocha pereira.

SEMIÓTICA DA COMUNICAÇÃO:

ESTRUTURA E DIFERENÇA

guilherme gonzalves da luz, pos-estruturalistas (GALLIEZ, 1998). O debate mais evidente que joão batista nascimento dos santos, crise impetrada no interior da metafísica clássica. joão fabrício flores da cunha, outro aspecto ainda caracteriza os filósofos ditos pos-estruturalistas, a necessidade de oposição as fundações da filosofia, tendo particularmente, luiza carolina dos santos, a massiva disseminação do pensamento de matriz hegeliana na filosofia moderna, sendo o pensamento dialético o constructo teórico mais fortemente disseminado na filosofia ocidental. Convm observar que o modus operandi de Deleuze tem nesta empreitada teórico uma difícil implicação epistemológica: não tomar o pensamento de Hegel como uma emergência do pensamento pos-estruturalista, mas partir da qual se daria a emergência do pensamento pos-estruturalista, tornando ao interior da

SEMIÓTICA DA COMUNICAÇÃO: estrutura e diferença

Organização:

GPESC - Grupo de Pesquisa Semiótica e Culturas da Comunicação, Alexandre Rocha da Silva, Demétrio Rocha Pereira, João Fabricio Flores da Cunha, Lennon Macedo e Luis Felipe Abreu

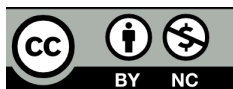


UFRGS, Porto Alegre, 2021

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Programa de Pós-Graduação em Comunicação
Grupo de Pesquisa Semiótica e Culturas da Comunicação

Organização:

GPESC – Grupo de Pesquisa Semiótica e Culturas da Comunicação,
Alexandre Rocha da Silva, Demétrio Rocha Pereira, João Fabricio Flores
da Cunha, Lennon Macedo e Luis Felipe Abreu



Publicado sob licença
Creative Commons Atribuição – Não Comercial CC BY-NC 4.0.

**CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
BIBLIOTECA**

S4719 Semiótica da comunicação : estrutura e diferença. / Organização Grupo de Pesquisa Semiótica e Culturas da Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, UFRGS; Alexandre Rocha da Silva, Demétrio Jorge Rocha Pereira, João Fabrício Flores da Cunha, Lennon Pereira Macedo e Luis Felipe Abreu. – Porto Alegre : UFRGS, 2021.
p. : il.
ISBN 978-65-5973-035-3

1. Comunicação. 2. Semiótica. 3. Estruturalismo. 4. Signo (Semiótica) I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Grupo de Pesquisa Semiótica e Culturas da Comunicação. (Org.). II. Silva, Alexandre Rocha da (Org.). III. Pereira, Demétrio Jorge Rocha (Org.). IV. Cunha, João Fabrício Flores da (Org.). V. Macedo, Lennon Pereira (Org.). VI. Abreu, Luis Felipe (Org.).

CDU: 003

© dos autores

1ª edição: 2021

Conselho Editorial GPESC

Adrian Padilla, Alexandre Rocha da Silva, Bruno Bueno Pinto Leites, Camila Leite Oliver, Claudiane Carvalho, Daniel Viana Abs da Cruz, Fábio Pezzi Parode, Fábio Sadao Nakagawa, Fabrício Lopes da Silveira, Fátima Aparecida dos Santos, Ione Maria Ghislene Bentz, Lidianne Santos de Lima Pinheiro, Lúcia Santaella, Marcelo Bergamin Conter, Marcelo Rodrigues Souza Ribeiro, María del Rosario Millán, Nísia Martins do Rosário, Patricia de Oliveira Iuva, Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa, Renata Correia Lima Ferreira Gomes, Tarcísio de Sá Cardoso

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica: Taís Severo

Colaboradores: Camila Freitas, João Batista Nascimento dos Santos, Luiza Carolina dos Santos, Mariana Amaro, Ricardo de Jesus Machado, Sinara Sandri, Suelem Lopes e Vinícius Borba Dutra

SUMÁRIO



Apresentação	8
A estrutura em fuga	
Em que se pode reconhecer o estruturalismo de Gilles Deleuze? GUILHERME GONÇALVES DA LUZ E ALEXANDRE ROCHA DA SILVA	16
O estruturalismo semiótico de Gilles Deleuze: simbólico, virtual, casa vazia e acontecimento JOÃO FABRICIO FLORES DA CUNHA E ALEXANDRE ROCHA DA SILVA	30
Os deslocamentos do conceito de signo na obra de Michel Foucault e sua contribuição para a semiótica da comunicação SUELEM LOPES	46
A diferença na palavra	
Roland Barthes contra Roland Barthes: da semiologia à semioclastia LUIS FELIPE ABREU	58
Julia Kristeva e a semanálise: dos dialogismos às significâncias CÁSSIO DE BORBA LUCAS	76
Performatividade, gênero e signo: um percurso semiótico entre Austin e Butler CAIO RAMOS	90

O signo nas ciências humanas

Estruturalismo e História – apontamentos **106**

SINARA SANDRI

Uma carta comunicacional **120**

VINÍCIUS BORBA DUTRA

Semioses da ayahuasca: transes e trânsitos entre o saber ancestral e a
Semiótica da Cultura **132**

RICARDO DE JESUS MACHADO

Código, sistema, máquina

Do sinal à significação: lições do Curso de Comunicação de Gilbert
Simondon **150**

DEMÉTRIO ROCHA PEREIRA E ALEXANDRE ROCHA DA SILVA

Muito além do código binário: questões sobre códigos e codificações
na linguagem computacional **164**

LUIZA CAROLINA DOS SANTOS

Codificações pós-humanas: os sentidos e as máquinas **176**

MARIO ARRUDA E ALEXANDRE ROCHA DA SILVA

Maquinismos do capitalismo

Produção de subjetividade e semiótica maquínica segundo Maurizio
Lazzarato **196**

ANDRÉ ARAUJO

A Publicidade em processos de sujeição social e servidão maquínica **212**

JOÃO BATISTA NASCIMENTO DOS SANTOS

O funcionamento da ludus-gamificação e a servidão maquínica **228**

MARIANA AMARO E CAMILA FREITAS

Os autores **248**



APRESENTAÇÃO



ESTE LIVRO É O REGISTRO E O ARQUIVO DE NOSSAS EXPERIÊNCIAS EM INVESTIGAÇÃO EM semiótica e comunicação no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). O percurso feito pelos textos, em eco aos temas e debates nos nossos espaços de pesquisa, dá a ver um desenvolvimento de matrizes ligadas ao pensamento dos modelos de significação – como o problema estrutural ou as teorias sistêmicas –, pedras de toque da evolução tanto do pensamento semiótico quanto das teorias da comunicação; mesmo o campo onde tais áreas traduziram-se uma na outra. Essas influências, porém, retornam não em uma evolução diacrônica, mas como crítica e torção.

Em um diálogo – que tem a ver com as conversas que tentamos estabelecer aqui – entre Jacques Derrida e Julia Kristeva no livro *Posições* podemos ler um programa dessa possibilidade de crítica e criação:

Eu tento, pois, respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas ou epistememas, ao fazê-los deslizar, sem os maltratar, até ao ponto de sua não pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura. ‘Desconstruir’ a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar.

Aqui, seria o caso de pensar, propor e iniciar uma desconstrução de duas vias, que abrem-se a quatro: desconstruir a Semiótica pela Comunicação e vice-versa, e também cada uma delas pelo interior dela mesma. Esse projeto se esboça aqui por cinco seções, que articulam as críticas indo desde a herança estrutural até um diagnóstico dos impactos capitalísticos nas máquinas de significação contemporâneas.

Na primeira seção, *A estrutura em fuga*, investigam-se as relações entre o estruturalismo e dois pensadores que mantiveram com ele uma relação quase que da ordem do indecível: Gilles Deleuze e Michel Foucault. O foco aqui está em conceitos centrais tanto para a semiótica quanto para o estruturalismo, como signo, estrutura, simbólico e casa vazia.

Guilherme Gonçalves da Luz e Alexandre Rocha da Silva, no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo de Gilles Deleuze?*, investigam os avanços promovidos pelo autor no desenvolvimento de conceitos caros à semiótica, como signo, estrutura e sistema. Essas ideias são debatidas sob a égide da filosofia de Deleuze, e em um duplo movimento: a partir tanto de sua relação com Nietzsche e Espinosa quanto com autores estruturalistas.

Na sequência, João Fabricio Flores da Cunha e Alexandre Rocha da Silva, em *O estruturalismo semiótico de Gilles Deleuze: simbólico, virtual, casa vazia e acontecimento*, desenvolvem critérios formais de reconhecimento do estruturalismo, segundo Deleuze: simbólico, virtual, serial, casa vazia e acontecimento. Os autores defendem a existência de uma semiótica produzida a partir da filosofia de Deleuze que é resultado dos deslocamentos por ele operados no interior do pensamento estrutural, justamente por meio dos conceitos supracitados.

Em seguida, Suelem Lopes, em *Os deslocamentos do conceito de signo na obra de Michel Foucault e sua contribuição para a semiótica da comunicação*, evidencia as tensões a que Foucault submeteu o signo, em direção ao visível e ao enunciável. O que está em jogo aqui são as formações discursivas e as condições de visibilidade de um dado enunciado em um tempo histórico determinado.

A seção 2, *A diferença na palavra*, reflete sobre os desdobramentos de tais fugas dentro do universo específico das linguagens, indo indagar as maquinações da semiótica por dentro da língua, da comunicabilidade.

No primeiro artigo, *Roland Barthes contra Roland Barthes: da semiologia à semioclastia*, Luis Felipe Silveira de Abreu monta um percurso através do pensamento barthesiano, de suas primeiras incursões semiológicas até o intenso questionamento crítico que marca sua obra a partir dos anos 1970. Aí, vemos as transformações de um conceito de signo, de sua operação linguística devedora da fonologia saussureana até a forma de uma ferramenta de desconstrução política.

Cássio de Borba Lucas, por sua vez, em *Julia Kristeva e a semanálise: dos dialogismos às significâncias*, reconstitui o projeto de Kristeva em torno do eixo do conceito de dialogismo. Ao mesmo tempo em que retomam-se as bases das discussões sobre intertexto, essa reflexão destaca os desafios de pensar a produtividade e o trabalho dos textos como centrais à operação – e à problematização – da Comunicação.

Desses signos e textos passamos à vida da linguagem com *Performatividade, gênero e signo: um percurso semiótico entre Austin e Butler*. Caio Ramos apresenta os marcos teóricos conceito de performatividade, de sua concepção na filosofia da linguagem de J.L Austin, até sua articulação às teorias de gênero, com Judith Butler. Essa reconstrução dá a ver um processo semiótico que produz e institui marcas e gêneros como unidades estáveis de significação – mas também aponta modos de questionar e desnaturalizar tal estabilidade.

Da linguagem a um campo mais difuso, a seção 3 trata d’*O signo das Ciências Humanas*. Além de demonstrar como a semiótica passa a operar invadindo diferentes campos e perspectivas, vemos aí elementos para complexificar o entendimento da comunicabilidade do signo.

Os estudos historiográficos são o primeiro ponto de enfoque, com *Estruturalismo e História – apontamentos*. Sinara Sandri parte da percepção de um atrito entre os conceitos de estrutura (lido sobretudo com Claude Lévi-Strauss) e de longa duração (desenvolvimento na teoria da História de Fernand Braudel). Nessa tensão produtiva, onde se lê a insurgência da Nova História e da Escola dos Annales, são geradas considerações colaterais tanto para a compreensão do estruturalismo quanto para a construção do conhecimento histórico.

Em *Uma carta comunicacional* é a psicanálise que se apresenta em diálogo com a semiótica. Vinícius Borba Dutra retoma e reconstrói a leitura de Jacques Lacan para o conto A carta roubada, de Edgar Allan Poe. A partir disso, destaca-se a importância da cadeia significante tanto nos processos psíquicos quanto no circuito comunicacional.

Em *Semioses da ayahuasca: transe e trânsitos entre o saber ancestral e a Semiótica da Cultura*, Ricardo de Jesus Machado volta-se às semioses em transe. O autor investiga o agenciamento de sentidos por entes não-humanos por meio de um ritual de ayahuasca, reconhecendo nele três dimensões: físico-química, cultural e espiritual.

A quarta seção do livro compreende discussões acerca de alguns dos principais conceitos semióticos. Em *Código, sistema, máquina* discute-se a comunicação a partir de suas problemáticas tecnológicas de modo a pensar os maquinismos para além de uma concepção estrutural dos códigos.

Em *Do sinal à significação: lições do Curso de Comunicação de Gilbert Simondon*, Demétrio Rocha Pereira e Alexandre Rocha da Silva discutem o pensamento comunicacional de Gilbert Simondon a partir de um curso ministrado por Simondon sobre a comunicação. Os pesquisadores apresentam os principais argumentos de Simondon no referido curso, a partir de uma confrontação com a teoria da informação, e defendem que o autor propôs uma teoria da comunicação original, que ainda está por ser assimilada no campo.

No texto *Muito além do código binário: questões sobre códigos e codificações na linguagem computacional*, Luiza Carolina dos Santos analisa as implicações dos softwares contemporâneos e das automações maquinicas no debate acerca da noção de código. A partir do estudo de inteligências artificiais, algoritmos e outras programações computacionais é possível perceber uma lógica formal e comunicacional que se complexifica para além do binarismo.

Em *Codificações pós-humanas: os sentidos e as máquinas*, Mario Arruda e Alexandre Rocha da Silva descrevem a dimensão comunicacional pós-humana dos códigos culturais com ênfase na relação maquinica entre as codificações e os fluxos assignificantes. Para tanto, os autores articulam as teorias das mídias de Vilém Flusser e Marshall McLuhan com o intuito de entender o modo como os meios programam nossas possibilidades comunicativas.

Na seção que encerra este livro, *Maquinismos do capitalismo*, discute-se a problemática do capital desde suas semioses contemporâneas, com especial atenção às leituras de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Maurizio Lazzarato sobre o funcionamento maquinico dos signos na comunicação.

Em *Produção de subjetividade e semiótica maquinica segundo Maurizio Lazzarato*, André Araújo sistematiza os principais pontos que conectam o maquinismo de Deleuze e Guattari à proposição de uma política da linguagem enunciada por Lazzarato. A semiótica, aqui, é pensada numa perspectiva crítica dos modelos estruturalistas, orientando-se para o mapeamento cartográfico dos processos de modelização.

No texto *A publicidade em processos de sujeição social e servidão maquinica*, João Batista Nascimento faz um estudo do modo com que a mensagem publicitária põe em curso semióticas significantes e assignificantes tais como definidas por Lazzarato. Seja por signos discursivos e linguísticos, seja por processos de gerenciamento de dados e personalização de resultados, a publicidade agencia ao mesmo tempo processos de sujeição social e servidão maquinica.

Por fim, Mariana Amaro e Camila Freitas descrevem distintas operações semióticas dos jogos em *O funcionamento da ludus-gamificação e a servidão maquinica*.

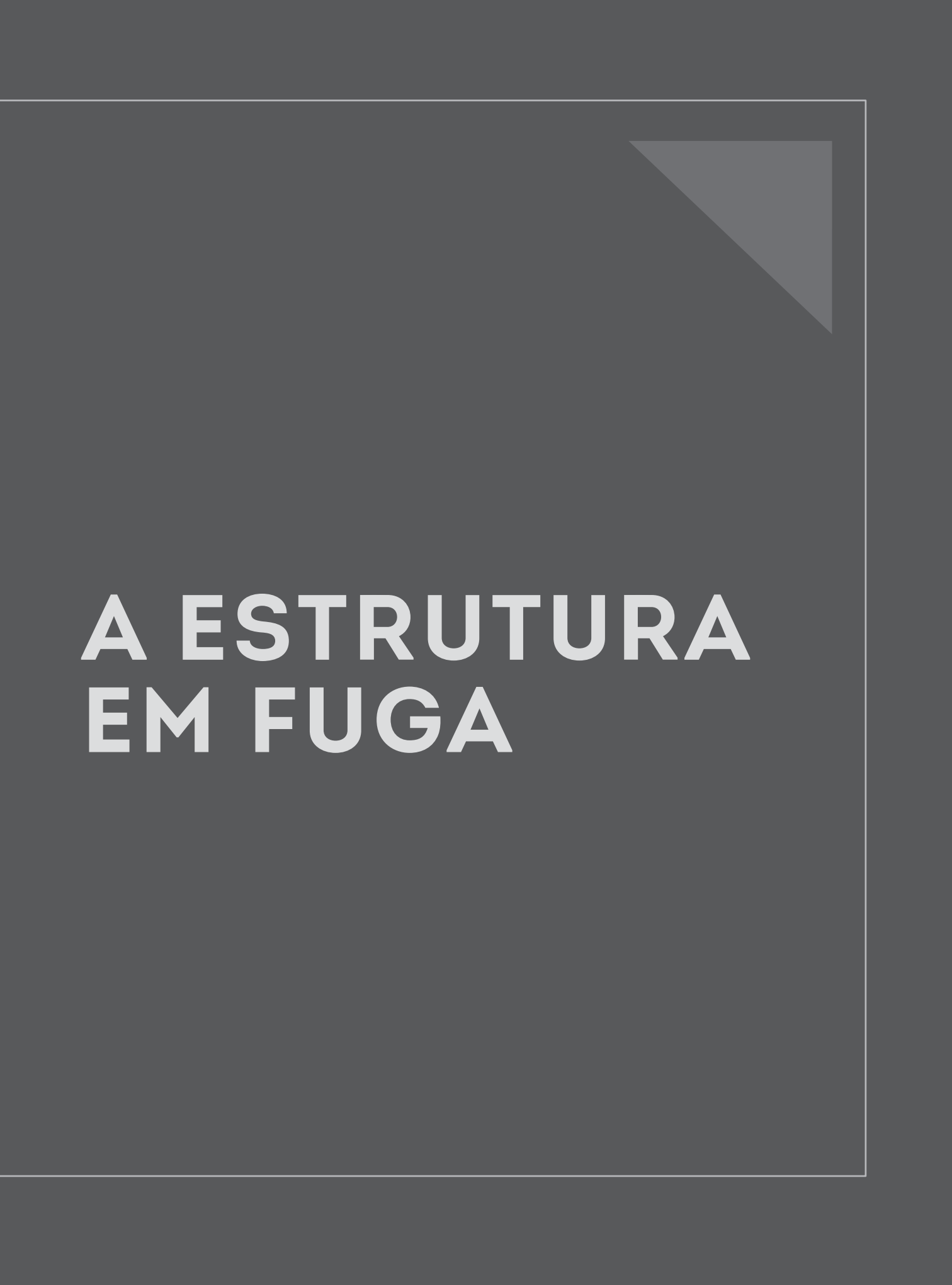


Neste texto são criticados os processos constitutivos do ambiente dos jogos racionais que reforçam a manutenção da servidão maquínica e propõe-se a paídia, o brincar como metajogo que resiste aos funcionamentos maquínicos do capital.

O conjunto desses textos aponta para rumos alternativos na pesquisa em semiótica da comunicação. A desconstituição crítica dos modelos produzidos ao longo do século XX dá margem à produção de hábitos outros de pesquisa e de pensamento. Uma comunicação que objetive desgarrar-se das análises de conteúdo que pairam sobre a área se beneficiará do ferramental descritivo construído pela semiótica. O estudo dos signos e dos processos de significação, dos códigos e dos maquinismos, das programações e dos fluxos assignificantes configuram uma complexa rede de regularidades contemporâneas e de suas linhas de fuga. Tal é o objetivo deste livro.

PARTE 1





A ESTRUTURA EM FUGA



Em que se pode reconhecer o estruturalismo de Gilles Deleuze?

**GUILHERME GONÇALVES DA LUZ E
ALEXANDRE ROCHA DA SILVA**



Introdução

NO PRESENTE TEXTO, BUSCAMOS ESTABELECEER ARTICULAÇÕES ENTRE O PENSAMENTO DE Gilles Deleuze e alguns conceitos caros às formulações do estruturalismo. Esta proposta argumentativa, de certa forma, atua na contramão do que, convencionalmente, tem sido apontado por alguns pesquisadores brasileiros interessados no pensamento deleuzeano. Em geral, tais estudos retratam o autor como um crítico ferrenho ao estruturalismo, proposta esta rechaçada por nós. Sendo assim, dentro das limitações deste espaço, tentaremos problematizar tais apontamentos, demonstrando que Deleuze pode ser visto não como um crítico, mas como um continuador do pensamento estruturalista e, conseqüentemente, semiótico. Antes de demonstrarmos tais relações, faz-se necessário que apresentemos alguns elementos que compõem o escopo teórico de Deleuze, assim como o modo de funcionamento de seu pensamento, sua relação com autores da filosofia como Nietzsche e Espinosa e seu peculiar modo de construção dos conceitos. É com este conjunto de elementos que conseguiremos dar conta de evidenciar as relações entre o pensamento de Deleuze e aquele proposto por autores estruturalistas como Ferdinand Saussure, Louis Hjelmslev, Jacques Lacan e Claude Lévi-Strauss.

Gilles Deleuze nasceu em Paris, em 1925, cursou Filosofia na Universidade Paris-Sorbonne 4 entre os anos de 1944 e 1948, sendo aluno de Ferdinand Alquié. Publicou as teses de doutorado *Diferença e Repetição* (1968), orientado por Maurice de Gandillac, e *Espinosa e o Problema da Expressão* (1968), orientado por Ferdinand Alquié, sendo professor da Sorbonne entre 1957 e 1960 e professor de História da Filosofia na Universidade de Lyon entre 1964 e 1969.

Para além dessa apresentação biográfica, faz-se necessário que situemos o autor no interior de alguns territórios teóricos da filosofia. Deleuze se insere em um conjunto de autores da segunda metade do século vinte chamados pós-estruturalistas, nomeados pejorativamente pelos filósofos analíticos como *pós-filósofos* (ALLIEZ, 1998). O debate mais evidente que circunscreve esses teóricos é a grande crise impetrada no interior da metafísica clássica. Como expõe Hardt (1996), outro aspecto ainda caracteriza os filósofos ditos pós-estruturalistas: a necessidade de oposição às fundações da filosofia, tendo particularmente, em Deleuze, uma discordância à massiva disseminação do pensamento de matriz hegeliana na filosofia moderna, sendo o pensamento dialético o constructo teórico mais fortemente disseminado na filosofia ocidental. Convém observar que o *modus operandi* de Deleuze tem nesta empreitada teórica uma difícil implicação epistemológica: não tomar o pensamento de Hegel como uma negatividade a partir da qual se daria a emergência do pensamento pós-estruturalista, pois isto os faria retornar ao interior da dialética.

Deste modo, tal crítica se efetua através de uma espécie de implosão, ou seja, fazendo ruir as bases conceituais da dialética de dentro para fora. Deleuze opera a implosão de Hegel a partir de seus termos assumindo conceitos como necessidade, razão, natureza, ser, a partir de compreensões absolutamente particulares. Conforme dissemos anteriormente, o primeiro movimento de Deleuze em direção ao anti-hegelianismo é, então, a não-negação de Hegel (ALLIEZ, 1998).

Até meados de maio de 1968, Hegel era figura central na filosofia, sendo base epistemológica para o pensamento de existencialistas como Sartre, Simone de Beauvoir, fenomenólogos como Merleau Ponty, militantes da esquerda marxista como Gramsci e Kojève. Segundo Michel Hardt, “Hegel dominava o horizonte teórico como inelutável centro de especulação filosófica, da teoria social e da prática política” (HARDT, 1996, p. 10). Deleuze, então, começa a trabalhar a partir da dissolução das oposições dicotômicas, tão impregnadas até mesmo no estruturalismo do século XX. Tais dissoluções tomam forma a partir do reconhecimento de um conjunto de nuances e passagens que separam essas oposições. Deste modo, o constructo teórico do pensamento pós-estruturalista teve seu ponto de partida na

verificação deste hegelianismo generalizado e pressuposto como fundamento da filosofia e da política ocidental desde a entrada na modernidade.

Assim, sendo este pensamento representacional, idealista, teleológico, Deleuze o problematiza em duas frentes: elabora uma concepção não dialética da negação e uma teoria constitutiva da prática. A negação não-dialética é a operação que positiva a negação, pois a associa a uma repetição produtora de diferença, que abre o terreno à criação. Tal concepção da diferença, entretanto, faz emergir o problema da ontologia (DELEUZE, 2009). Já no prólogo de *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze diz que deve a constituição de sua diferença ao que ele chama de sinais do tempo, sendo, para ele, três: a problemática suscitada por Heidegger sobre a diferença ontológica, o estruturalismo e o romance contemporâneo. Desta forma, rejeita a ontologia hegeliana a partir da negação a qualquer ordem pré-constituída do ser, qualquer ordem teleológica da existência. Assim, a pergunta posta por Deleuze para a questão da ontologia, ao invés de “o que é o ser?”, passa a “o que torna possível o ser?”. Hardt diz que “a crítica deleuzeana envolve uma destruição tão absoluta que se torna necessário questionar o que torna a realidade possível” (HARDT, 1996). O ser, entretanto, não é mera possibilidade, pois existe plenamente expresso no mundo, não podendo, deste modo, ser reduzido a uma imagem do pensamento. É, portanto, uma concepção ontológica materialista. Deleuze recorre a Espinosa para a formulação desta ontologia, pois é da “univocidade do ser” que ele extrai essa organização de um jogo de disputas que estabiliza a matéria, que se diferencia de si, e se atualiza. Para Espinosa (2005), há apenas uma única substância infinita (Deus), dentro da qual estão contidas todas as expressões possíveis. As formas de atualização dessas substâncias que se diferenciam de si são chamadas de atributos ou modos. Através dos atributos, as substâncias são imanentes ao mundo dos modos. Então, o atributo é a expressão, a substância é o agente da expressão e o modo é o expressado. Assim, os atributos são as expressões porque expressam os modos e os modos são as afecções da substância. Desta forma, por meio dos atributos (expressões), Deus é absolutamente imanente (completamente expresso) ao mundo dos modos (dos expressados) (ESPINOSA, 2005, p. 166). Conforme veremos adiante, quando pensa as atualizações da matéria desde a perspectiva maquínica, Deleuze desloca a univocidade do ser de sua compreensão divina para pensá-la a partir da lógica dos agenciamentos.

Para além da relação com Espinosa, Deleuze se vale profundamente do pensamento do alemão Friedrich Nietzsche, para o qual o filósofo é o genealogista. Para explicar o modo de funcionamento de seu processo de criação dos conceitos, Deleuze diz que “o filósofo se propõe a manejar o elemento diferencial como crítico e criador, como um martelo” (DELEUZE, 1982, p. 52). É a partir dessa ideia

de criação de conceitos, associada a uma reformulação do conceito de repetição, de Nietzsche, que Deleuze (2012) vai trabalhar o que chama de “o espaço do pensamento sem imagem”, em oposição ao pensamento representacional, pois a representação, para Deleuze, é subordinação da diferença à identidade.

Outro aspecto a ser ressaltado no que concerne aos interesses deste artigo, diz respeito a leitura que Deleuze faz do sentido em Nietzsche, quando diz que “o sentido de uma dada coisa não pode ser encontrado senão a partir de uma força que a explora ou que dela se exprime” (DELEUZE, 2012, p. 36), ressaltando que um fenômeno não é o que aparece, mas um signo, que é sintoma de uma força atualizada e que, portanto, toda a filosofia é uma semiologia”. Em Nietzsche essa força é a dominação de uma quantidade de realidade, a história de uma coisa é a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Então, se tudo o que existe, existe a partir de uma relação de forças, tanto sujeito quanto objeto são expressões dessa relação. Por este motivo, Deleuze diz que um fenômeno pode ser revestido por diversos sentidos, a depender do modo como atuam as forças que o fazem atualizar-se em um dado momento. O sentido, neste caso, emerge da relação de forças que se apodera de um corpo.

Estas questões parecem evocar o problema da constituição prática como fundação da ontologia. Tanto em Nietzsche quanto em Deleuze nenhuma ordem pré-definida está disponível para ditar a organização do ser, sendo a prática o que torna possível sua constituição. Há, neste ponto, uma implicação epistemológica: não existe uma natureza ontológica para Deleuze, pois não há anterioridade do natural em relação ao que é constituído a partir desta natureza. Assim, o que seria a ontologia desta natureza é artificializada por sua condição primeira, que diz respeito à impossibilidade de qualquer ontologia ser constituída por elementos pré-concebidos.

Estas formulações nos serão importantes para o entendimento do modo como Deleuze efetua sua leitura e, principalmente, suas dobras sobre o estruturalismo. A noção de imanência, por exemplo, extraída de Espinosa, é conceito central no funcionamento da estrutura e, posteriormente, na atuação de seu maquinismo. O modo de funcionamento do pensamento de Nietzsche também é de extrema importância para a compreensão da potencialidade que Deleuze dá à noção de estrutura a partir de suas reconfigurações, conforme demonstraremos na etapa final deste trabalho. Por ora, é necessário que apresentemos um primeiro panorama de leituras deleuzianas sobre alguns conceitos caros ao estruturalismo.

Gilles Deleuze e o estruturalismo

No artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, escrito em 1967 e publicado em 1972, Deleuze demonstra o modo como esta corrente de pensamento foi capaz, em seus até então poucos anos de existência, de explorar domínios diversos do pensamento como a antropologia de Lévi-Strauss, a psicanálise de Jacques Lacan, a sociologia e Louis Althusser, tendo se alastrado como um espírito do tempo através da primeira metade do século XX.

O autor aponta para as fundações do estruturalismo a partir da simultaneidade de três momentos: na França, como Ferdinand Saussure, na União Soviética, com o Círculo Linguístico de Moscou e o Círculo de Praga. O aparecimento da linguística saussureana é, para Deleuze, a evidência de uma condição primeira para a existência da estrutura: a presença de uma linguagem, mesmo uma linguagem não-verbal, como a linguagem inconsciente dos sintomas ou a linguagem silenciosa dos signos. Deste modo, cabe ao estruturalista identificar a estruturalidade de uma linguagem que se apodera de um dado domínio, para, então, compreender de que modo as invisibilidades ordenam e estabilizam as visibilidades.

Deleuze diz que o reconhecimento dessas estruturas obedece a alguns critérios, alguns dos quais trataremos neste espaço. O primeiro critério apontado é o simbólico. Segundo o autor, todo o pensamento ocidental está condicionado a um jogo dialético que mantém ou uma distinção ou uma correlação entre o real e o imaginário. Tal compreensão pode ser vista desde a filosofia clássica a partir da ideia de um conhecimento puro, ou “verdadeiro”.

É a partir do entendimento do simbólico como uma terceira via em relação ao real e ao imaginário que Deleuze identifica o surgimento de um objeto de natureza outra, um “objeto estrutural”. Deleuze atribui a Lacan a descoberta deste elemento simbólico que, como parte da estrutura, se encarna tanto nas realidades quanto nas imagens, designando uma ordem irreduzível tanto ao real quanto ao imaginário, sendo mais profundo que eles. Sobre a atuação do simbólico no interior da estrutura, Deleuze diz:

A estrutura de maneira alguma se define por uma autonomia do todo, por uma pregnância do todo sobre as partes, por uma Gestalt, que se exerceria no real e na percepção; a estrutura se define ao contrário, pela natureza de certos elementos atômicos que pretendem dar conta ao mesmo tempo da formação dos todos e da variação de suas partes (DELEUZE, 1972, p. 03).

Compreendendo, assim, o simbólico como um ponto original onde se dá a linguagem, onde ela mesma se efetua, onde unem-se as ideias e as coisas. Assim, o elemento simbólico deve ser dado, primeiramente, pelo que ele não é, na medida em

que não é real nem imaginário, “ele não pode definir-se nem por realidades pré-existentes às quais remeteria e que designaria, nem por conteúdos imaginários ou conceituais que ele implicaria e que lhe daria uma significação” (DELEUZE, 1972, p. 02). Isso porque os elementos que compõem a estrutura – incluindo o elemento simbólico – não possuem nem designação extrínseca, nem significação intrínseca, possuindo apenas um sentido, determinado unicamente por uma posição ocupada em um espaço topológico.

Sobre a constituição do espaço da estrutura, Deleuze diz que “aquilo que é estrutural é o espaço, mas um espaço inextenso, pré-extensivo” (DELEUZE, 1972, p. 03), um puro espaço constituído sempre como vizinhança. Este aspecto da estrutura é importante, pois demonstra que conceitos antes tidos como universais, tais como sujeito e identidade, devem ser vistos como meros ocupantes de um espaço topológico da estrutura. Assim, os objetos que dela emergem e os sentidos que provêm da efetuação de seus acontecimentos são todos inquilinos de um espaço topológico e estrutural definido pelas relações de produção.

Deleuze diz que, a partir de Foucault, este modo de compreensão da estrutura reconfigura a separação empírico/transcendental, pois o transcendental vai ser definido no interior da estrutura por uma ordem de locais que independem daqueles que os ocupam empiricamente. Para o autor:

O estruturalismo não é separável de uma filosofia transcendental nova, em que os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche. Pai, mãe etc. são antes lugares numa estrutura; e, se somos mortais, é entrando na fila, vindo a tal lugar, marcado na estrutura segundo esta ordem topológica das vizinhanças. (DELEUZE, 1972, p. 03).

É desta noção de vizinhança que Deleuze identifica uma ideia que, de certa forma, perpassa a todo o estruturalismo. Assumindo que nenhum elemento da estrutura possui designação extrínseca e tampouco significação intrínseca, somente um sentido de posição, então temos que o sentido resulta de uma combinação de elementos que não são por si próprios significantes, ou seja, “há profundamente um não sentido do sentido, de onde resulta o próprio sentido” (DELEUZE, 1972, p. 03).

Assim sendo, a natureza do simbólico deve ser definida por um processo de determinação recíproca no interior da relação, como em uma equação cujos termos são todos variáveis, sendo estes termos que determinam uns aos outros reciprocamente, de acordo com as relações estabelecidas pela estrutura. A partir disto, Deleuze aponta dois aspectos fundamentais da estrutura: um sistema de relações diferenciais segundo as quais elementos simbólicos se determinam reciprocamente, e um sistema de singularidades que corresponde a essas relações e traça o espaço da estrutura.

A estrutura é, então, uma espécie de reservatório que existe virtualmente, atualizando-se segundo combinações parciais e inconscientes. Deste modo, extraí-la “de um domínio é determinar toda a virtualidade de coexistência preexistente aos seres, aos objetos e às obras desse domínio” (DELEUZE, 1972, p. 05). A ideia de que toda a estrutura é essa multiplicidade de coexistência virtual coloca seus termos em relação de imanência, pois dentro da estrutura coexistem todos os seus elementos, suas relações, seus valores de relações e todas as singularidades. Deste modo, a estrutura não pode se atualizar sem se diferenciar no espaço e no tempo e sem diferenciar simultaneamente as partes que a efetuam, pois ela é “em si mesma, um sistema de elementos e relações diferenciais” (DELEUZE, 1972, p.06). As estruturas são também inconscientes, sendo recobertas por seus efeitos, por isso toda estrutura precisa ser, necessariamente, serial¹, a fim de organizar os elementos simbólicos formados a partir de suas relações diferenciais.

Da estratificação da linguagem

Deleuze une os conceitos de univocidade do ser, criado por influência de Espinosa, e de diferença, criado a partir de Nietzsche, ao pensamento de um autor estruturalista chamado Louis Hjelmslev, que propõe o conceito de estratificação. Além disso, insere a esta construção um outro elemento: o par bergsoniano virtual/atual, que leva a estrutura para além da distinção entre um possível e um realizado, e a torna capaz de dar conta dos atos de criação, dos imprevistos. Entre virtual e atual, há diferenças de natureza, porque o virtual, ao se atualizar, difere-se de si, desloca-se do tempo puro que o caracteriza para circunscrever-se em coordenadas espaço-temporais. A ação do virtual – que é da ordem da univocidade do ser – leva à radicalização da ideia de que todo o sentido provém do não-sentido (ALLIEZ, 1998).

Este estruturalismo de Deleuze, engendrado a partir da univocidade do ser, provém, como o demonstramos anteriormente, do não-sentido, advindo da ideia de que há, na estrutura, um não-sentido de onde o próprio sentido resulta. Este não sentido não está contido em um regime de signos, mas constitui um plano de imanência.

¹ Gilles Deleuze aborda o problema das séries no livro *Lógica do Sentido* (2011). Ali, o autor diz que a forma serial se efetua a partir da existência de pelo menos duas séries, que mantêm entre si relações de convergência ou divergência. Para Deleuze: “quando se estende o método serial, considerando-se duas séries de acontecimentos ou duas séries de coisas ou duas séries de proposições ou ainda duas séries de expressões, a homogeneidade não é senão aparente: sempre uma tem um papel de significante e a outra de significado, mesmo que elas troquem estes papéis quando mudamos de ponto de vista” (DELEUZE, 2011, p. 41).

Assim, faz-se necessário que apresentemos algumas formulações teóricas elaboradas por Louis Hjelmslev para que possamos compreender o modo como Deleuze as reformulou na constituição de termos como estrato, agenciamento e máquina abstrata.

Hjelmslev propõe, em “*Prolegômenos a uma teoria da linguagem*” (1975), uma formulação conceitual a que denomina Glossemática, onde lança as bases para uma linguística imanente dotada de um elevado grau de formalismo. O ponto de contato entre Hjelmslev e Saussure situa-se no pressuposto de que “a língua é uma forma, não uma substância” (HJELMSLEV, 1975, p. 19); entretanto, Hjelmslev avança propondo uma reelaboração do plano sêmico de Saussure através da explicitação dos planos do significante e do significado em quatro estratos, dois de substância e dois de forma, chamados por ele de plano de expressão e plano de conteúdo. Em nosso entendimento, a diferença fundamental encontra-se no fato de que para Saussure a língua é um sistema de signos, enquanto para Hjelmslev ela é um sistema de figuras não-sêmicas que, ao se combinarem, produzem signos.

Para o autor, o signo coloca-se como uma *função* contraída entre tais planos, sendo esta função um conjunto de variáveis interdependentes que preenchem as condições de existência de um *sistema*. Os planos de expressão e conteúdo são *funtivos*, que trabalham em relação com a função sêmica. Ele diz que há solidariedade entre ambos, pois não pode haver função sêmica sem a presença simultânea dos dois funtivos, do mesmo modo que não pode haver expressão sem conteúdo e conteúdo sem expressão e ambas jamais existirão sem a função semiótica que as une.

A função semiótica é, em si mesma, uma solidariedade: expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro. Uma expressão só é expressão porque é a expressão de um conteúdo, e um conteúdo só é conteúdo porque é conteúdo de uma expressão. (HJELMSLEV, 1975, p. 54).

Para Hjelmslev, portanto, o signo é uma grandeza de duas faces, pois aponta para dentro de si na direção da substância do conteúdo e para fora na direção da substância da expressão.

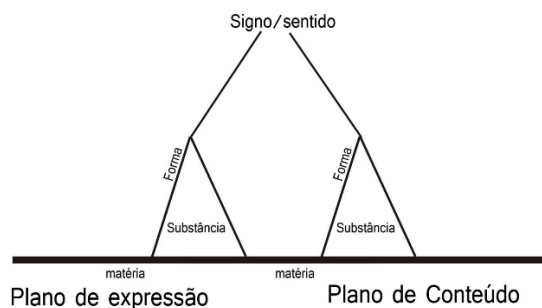


Figura 01. O signo

Conforme demonstra a *Figura 01*, o signo se organiza entre dois pólos – expressão e conteúdo – ambos constituídos de forma e substância – a forma recortando a substância de um continuum de matéria. Deleuze e Guattari extraem de Hjelmslev o modo como ele elabora a articulação entre matéria, forma e substância, de forma imanente, sendo estas articulações dadas tanto no plano de conteúdo quanto no plano de expressão. Os autores reformulam esses termos e o que Hjelmslev tratava por matéria, eles tratam por plano de consistência. “corpo não-formado, não organizado, não estratificado” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 70), em outros momentos utilizam expressões como partículas subatômicas e singularidades livres. Assim, a estratificação ou a estabilização da matéria só é possível porque a matéria se diferencia de si organizando a multiplicidade que é o plano de consistência. Desacelerando as forças e formando os estratos. Os estratos servem para formar matérias, que se organizam a partir de uma lógica de codificação e territorialização, equivalentes à forma e substância em Hjelmslev. Sobre os estratos, Deleuze e Guattari dizem que

a matéria, no sentido de sua máxima divisibilidade, consistia em partículas decrescentes, fluxos e fluidos elásticos que ‘se enrolavam’ irradiando-se no espaço. A combustão era o processo dessa fuga ou dessa divisão infinita no plano de consistência. Mas a eletrização é o processo inverso, constitutivo dos estratos, pelo qual as partículas semelhantes se agrupam em átomos e moléculas, as moléculas semelhantes em moléculas maiores e estas em conjuntos molares: ‘atração si para si’, como dupla articulação” (DELEUZE, 2012, p. 78).

A substância é a territorialidade de um estrato e a forma é o que codifica esse território. Para além dessa primeira relação, há uma sobrecodificação operada pela dupla articulação entre os planos de expressão e de conteúdo. O Plano de conteúdo arranca do plano de consistência fluxos-partículas instáveis, unidades moleculares (substâncias), impondo-lhes uma ordem de ligações e sucessões (formas), já o plano de expressão instaura estruturas estáveis, compactas e funcionais (formas) e constitui compostos molares que servem de lugar de atualização destas estruturas (substância) (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 71).

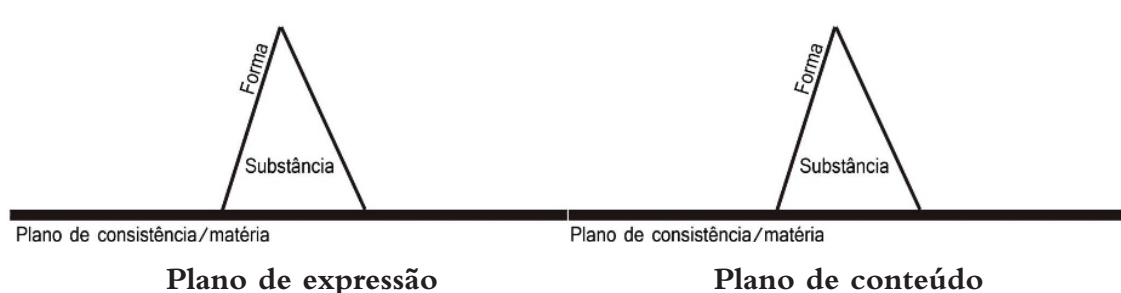


Figura 02

Conforme é possível observarmos na *Figura 02*, os estratos são formados por uma dupla relação operada entre conteúdo e expressão, cada um deles funcionando na combinação entre matéria (plano de consistência), forma (códigos) e substâncias (territorialidades). Esses termos são instáveis, podendo forma e substância de uma dada expressão ser forma e substância de um outro conteúdo e vice-versa. A partir desses elementos, faz-se possível que apontemos, na filosofia de Deleuze, um dos caminhos possíveis (entre os muitos existentes) para passagem de uma semiótica estrutural ao que chamamos de uma perspectiva maquínica.

Considerações finais: da estrutura ao maquinismo

Deleuze destina, como vimos, boa parte de sua produção às reflexões sobre o sentido. Davi Lapoujade diz que “se Deleuze recorre a questão do sentido é porque este desempenha o papel de princípio transcendental ao nível dialético – que corresponde à intensidade ao nível estético” (LAPOUJADE, 2015, p. 121), apontando que a característica do princípio transcendental em Deleuze é que este faz as vezes de um princípio distribuidor. É o sentido que articula, conforme observamos, corporais e incorpórais sobre um mesmo plano. “Ele passa entre as palavras e as coisas para distingui-las e articular sua diferença” (LAPOUJADE, 2015, p. 123). Assim, do mesmo modo que ele pertence a linguagem porque é expresso em proposições, também é imanente aos corpos porque é atribuído a eles. Deleuze (2011) diz que:

Como atributo dos estados de coisas, o sentido é extra-ser, ele não é ser, mas um *aliquid* que convém ao não-ser. Como expresso da proposição, o sentido não existe, mas insiste ou subsiste na proposição. (DELEUZE, 2011, p. 34).

É assim que, na filosofia de Gilles Deleuze, o sentido é aquilo que circula entre corpos e linguagens, pois, mesmo sendo exterior às proposições e aos estados de coisas, ele é sempre efeito da relação entre ambos. Esta formulação dá ao sentido a forma de um acontecimento, algo que existe sempre em uma espécie de fronteira da linguagem (LAPOUJADE, 2015). É desta noção que partimos para pensarmos o modo como Gilles Deleuze desenvolve seu maquinismo a partir da linguagem. Vimos que o sentido, em seu pensamento, é sempre pressuposto; e que é preciso sempre uma outra proposição para designar o sentido da que a precede. Não há, portanto, a possibilidade de produzirmos a gênese de um sentido ou dar-lhe um fundamento sem fazer girar o que Deleuze chamou de “círculo da proposição” (DELEUZE, 2011, p. 20). É assim que não há, para o autor, nada fora da linguagem e das coisas que por ela são designadas, mas há, entretanto, *um fora da linguagem* “que constitui o seu limite e ao qual corresponde o uso transcendente que se pode fazer

dela” (LAPOUJADE, 2015, p. 123). Sobre este fora, Deleuze diz não se tratar de um inefável, como algo que não pode ser dito pela proposição, mas sim, de algo que é exprimível apenas como seu lado de fora, onde a linguagem tende a um limite que a desarticula, a faz gaguejar, “como se fosse preciso remontar rumo ao não-sentido enquanto exprimível, rumo ao extra-ser enquanto acontecimento” (LAPOUJADE, 2015, p. 127).

Retomamos, deste modo, a questão do não-sentido a partir do qual o sentido emerge, pois é este o paradoxo fundamental do estruturalismo de Gilles Deleuze. Conforme mencionamos anteriormente, Deleuze estabelece que há, na disposição serial de uma estrutura, sempre duas séries heterogêneas, das quais uma é a significante, outra é a significada. É preciso que notemos, entretanto, que cada série é composta por termos não significantes que só existem a partir das relações que mantêm uns com os outros, sendo estes seus traços distintivos. De acordo com o que observamos anteriormente, a estrutura só pode funcionar a partir de um significante flutuante que opera saltando de uma série para outra, sendo irreduzível às duas séries que ele faz comunicar ao mesmo tempo em que assegura a distinção entre elas. Lapoujade diz que “todo o estruturalismo de Deleuze se ordena em torno desses movimentos aberrantes que permitem que a estrutura distribua o sentido diferencialmente” (LAPOUJADE, 2015, p. 129). É assim que o não-sentido é a *quase-causa* estrutural do sentido, pois não é possível reduzi-lo a uma falta, mas, ao contrário, é preciso compreendê-lo como um excesso que proporciona sentido ao significado e ao significante (DELEUZE, 2011, p. 24).

É por este motivo que invocamos, no começo destas considerações, o caráter transcendental do estruturalismo de Gilles Deleuze, pois no texto ao qual o título de nosso artigo é alusivo – a saber, *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* – Deleuze diz que “o estruturalismo não é separável de uma filosofia transcendental nova” (DELEUZE, 2010, p. 226), ao que entendemos como uma operação que cola sobre a estrutura seu fundo diferencial, o que permite que ela possa exercer seu princípio de distribuição e atue para além dos simples jogos combinatórios. São estes movimentos em direção ao lado de fora que produzem desequilíbrios na estrutura, provocando imprevisibilidades, produzindo diferença. Lapoujade diz que “o estruturalismo se torna transcendental desde que reconduza a estrutura ao seu limite – ou sua Ideia: a anarquia como avesso do social, o monstro como avesso do organismo, o imemorial como avesso da memória” (LAPOUJADE, 2015, p. 129).

Em *Lógica do Sentido* (2011) Deleuze fornece as pistas de uma passagem da estrutura ao maquinismo através do já supracitado paradoxo do sentido que emerge do não-sentido. Ao falar sobre Nietzsche, o autor diz que, ao se livrar de Schopenhauer e de Wagner, o filósofo alemão acaba por explorar um mundo de

singularidades pré-individuais e impessoais, chamado por ele de dionísíaco, um mundo da vontade de potência. O mundo descoberto por Nietzsche, segundo Deleuze, é o das singularidades não mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (como o Deus espinosista), tampouco nos limites sedentários do sujeito finito (o sujeito do conhecimento), pois se trata de algo que não é nem individual nem pessoal, mas singular, “máquina dionísíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso” (DELEUZE, 2011, p. 110).

Deste modo, entendemos que Deleuze, ao enxergar a relação que se estabelece entre sentido e não-sentido como uma *máquina dionísíaca que produz sentido*, realiza uma operação que busca extrair uma máquina da estrutura, não para opor uma à outra, mas para que a máquina constitua uma espécie de lado de fora da estrutura.

Referências bibliográficas

- ALLIEZ, Éric. **Deleuze, Philosophie Virtuelle**. Paris: PUF, 1998.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- _____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2009b.
- _____. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010b.
- _____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. **Kafka: por uma literatura menor**. São Paulo: Autêntica, 2014.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**, vol. 01. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- _____. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**, vol. 02. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em Filosofia**. São Paulo: ed. 34, 1996.
- HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma Teoria da Linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: N-1, 2015.



O estruturalismo semiótico de Gilles Deleuze: simbólico, virtual, casa vazia e acontecimento

**JOÃO FABRICIO FLORES DA CUNHA E
ALEXANDRE ROCHA DA SILVA**



Introdução

ESTE TEXTO PROPÕE-SE A FAZER UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE O pensamento de Gilles Deleuze e o movimento estruturalista. Nesse percurso, iremos explorar os conceitos de estrutura, simbólico, virtual, casa vazia e acontecimento, conforme o filósofo francês os concebia, para buscar evidenciar os deslocamentos feitos por ele no interior do estruturalismo. Partimos do artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*, texto seminal de Deleuze (2006b) presente na coletânea *A Ilha Deserta e outros textos*. Também nos influenciaram autores que comentam este texto e o pensamento do autor em outras obras suas. O artigo busca ainda estabelecer apontamentos para a constituição de um problema semiótico que seja pertinente ao pensamento deleuzeano.

O estruturalismo de Deleuze foi definido por Alessandro Sales (2006, p. 219) como “estruturalismo muito particular”, por James Williams (2012, p. 95) como “estruturalismo radical”, e por David Lapoujade (2006, documento eletrônico não paginado) como “estruturalismo dissidente”. Para Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 108), o pensamento desse filósofo “pode ser visto como um projeto de desterritorialização do estruturalismo”, e *Diferença e repetição* (2006a) e *Lógica do Sentido* (2011), talvez as principais obras de Deleuze, a um só tempo “elaboram a

expressão filosófica mais acabada do estruturalismo [e] submetem-no a um violento tensionamento teórico que se aproxima da ruptura" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 108).

A polifonia dessas formulações evidencia que, efetivamente, existem muitos estruturalismos. Como preconizava Eduardo Prado Coelho, “não existe um estruturalismo ideal, porque o estruturalismo, se na verdade existe, apenas está nas suas manifestações” (COELHO, 1968, p.VI). Não buscamos, portanto, estabelecer aproximações e distanciamentos entre Deleuze e um suposto estruturalismo paradigmático ou ideal. Interessa-nos refletir sobre como ele compreendia o movimento estruturalista e como o manifestava em seu próprio sistema de pensamento. Para além da estrutura, buscaremos articular essas discussões a partir dos conceitos de serial, grau zero, casa vazia, simbólico e topológico.

Como registra Prado Coelho (1968, p. X), “o estruturalismo não é propriamente uma filosofia. Ou melhor: contém implícitas várias filosofias, que inevitavelmente se explicitam, por vezes de um modo contraditório, neste ou naquele autor”. Levamos em conta, ainda, a formulação clássica de Jacques Derrida segundo a qual “afigura-se evidente que uma crítica ao estruturalismo só é possível no interior do próprio estruturalismo (*apud* COELHO, 1968, p.VII). Ou seja, Deleuze (2006b), ao compor seu texto sobre *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*, o faz de dentro do pensamento estrutural, do qual ele retira elementos para formar sua própria filosofia.

Deleuze e o estruturalismo

Eduardo Prado Coelho discute a evolução do conceito de estrutura e chega à formulação de Claude Lévi-Strauss, para quem “a estrutura nunca existe na realidade concreta, mas é ela que define o sistema de relações e transformações possíveis dessa realidade” (COELHO, 1968, p. XXV). O autor estabelece uma diferenciação entre duas compreensões diferentes de estrutura, que, em francês, são referidas com termos distintos: *structurel* e *structural*.

O pensamento de Deleuze está mais próximo da segunda acepção de estrutura, a que é descrita com a palavra *structural*. Segundo Prado Coelho (1968, p. XXVI, grifos do autor), “nesta segunda acepção, a palavra *estrutura* designa não a realidade concreta, mas a lei ou conjunto de leis que delimitam e determinam as modificações possíveis dos elementos do sistema. Neste caso, a estrutura é um sistema de relações, é a *sintaxe das transformações possíveis*”.

Ao dissertar sobre as características do movimento estrutural, Prado Coelho (1968, p. XXXII) defende que “o estruturalismo é um antiempirismo”, afirmando que “a estrutura, embora sendo um nível da realidade, não é acessível a um

conhecimento imediato e direto dessa realidade e é ela própria que suscita tal inacessibilidade” (COELHO, 1968, p. XXXII). De fato, na visão de Deleuze, “o estruturalismo não está primordialmente interessado em como um dado conjunto de relações funciona [...] está interessado no que está em jogo quando um conjunto de relações se distingue de outro” (WILLIAMS, 2012, p. 90).

James Williams (2012, p. 88), ao comentar o texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*, afirma sobre Deleuze que “a busca dos critérios para o reconhecimento do estruturalismo é um exemplo de seu método, já que os critérios não são descrições objetivas ou os resultados de uma pesquisa empírica”. O foco está, na realidade, nas “condições necessárias para a significância de uma filosofia que se concentra na estrutura” (WILLIAMS, 2012, p. 88).

O texto mostra como a obra de Deleuze “se articula com o estruturalismo, mas também como o modifica e o radicaliza”, nas palavras de Williams (2012, p. 83). O filósofo francês “reflete [neste texto] sobre o que o estruturalismo pode se tornar e o quão radical pode ser”, diz Williams (2012, p. 83), que registra ainda que o autor deixa clara sua atitude a um só tempo crítica e positiva em relação ao estruturalismo.

O projeto filosófico de Deleuze, em linhas gerais, privilegia a diferença através do eterno retorno de um não-idêntico, do que, ao voltar, retorna não como o mesmo, mas como um diferente – o que se opõe frontalmente a uma imagem do pensamento associada à identidade, à reconhecimento e à representação, a qual ele visa combater. Nesse texto, Deleuze efetiva essas ideias à luz do estruturalismo, buscando diferenciá-lo.

Deleuze (2011, p. 73) identifica como – talvez o único – ponto em comum entre os autores estruturalistas a ideia do “sentido, não como aparência, mas como efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura”. Ele dá primazia aos efeitos na produção de sentido. Para ele (2011, p. 73, grifo do autor), “o sentido é sempre um efeito”, e uma estrutura pode ser observada apenas a partir dos efeitos por ela gerados. Em sua visão, “as estruturas são inconscientes, sendo necessariamente recobertas por seus produtos ou efeitos. [...] Não podemos ler, encontrar, reencontrar as estruturas senão a partir desses efeitos” (DELEUZE, 2006b, p. 233-234, grifo do autor).

Os efeitos revelam também a diferenciação que se dá no interior da estrutura, que “é, em si mesma, um sistema de elementos e de relações diferenciais; mas ela também diferencia as espécies e as partes, os seres e as funções nos quais ela se atualiza. Ela é diferencial em si mesma e diferenciadora em seu efeito” (DELEUZE, 2006b, p. 233). A ênfase dada pelo autor à ideia de diferenciação mostra a importância das variações nas relações. A produção de sentido se dá a partir de

relações que estão a todo tempo variando e de elementos que estão se movendo espacialmente.

Deleuze traz o estruturalismo para dentro de seu pensamento ao fazer o conceito de estrutura – central para o movimento – operar em favor da diferença, noção chave de sua filosofia. Para ele, a estrutura não é modelo para uma cópia: “a estrutura é definida como uma condição necessária para a transformação [...] não é um modelo teórico de uma coisa estruturada. É a razão para a transformação e evolução da coisa” (WILLIAMS, 2012, p. 84). Ao afirmar que “toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual”, Deleuze (2006b, p. 231) coloca a estrutura no centro de seu pensamento do múltiplo. Dessa forma, subverte e esvazia um estruturalismo de modelos, de caráter esquemático, descritivo ou puramente operacional, fazendo, de dentro do estruturalismo, uma crítica a ele – como queria Derrida.

Roberto Machado (2009, p. 32) vê em *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* um exemplo “impressionante” do que chama de “teatro filosófico”, operação empreendida por Deleuze em suas leituras de outros filósofos em que o pensamento destes sofre torções e, por meio de colagens, é agenciado para fazer intercessão com Deleuze. Para Machado, Deleuze “descobre” em

Jakobson, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes’, Sollers [...], autores conectados sob a rubrica “estruturalismo” ressonâncias de seu próprio modo de pensar ou, até mais precisamente, dos termos através dos quais apresentava os conceitos de sua filosofia na época em que escrevia *Diferença e repetição e Lógica do sentido*. (MACHADO, 2009, p. 32-33)

Deleuze (2006b) alega efetivamente, neste texto, estar retirando dos autores estruturalistas critérios formais de reconhecimento do estruturalismo. Porém, como Williams (2012, p. 86) observa, o que ele de fato oferece são “critérios para a criação de uma linha de pensamento consistente com o estruturalismo”. Essa linha de pensamento que Deleuze estabelece é a de sua própria filosofia em diálogo com as ideias estruturalistas.

O simbólico

Esse movimento de Deleuze pode ser verificado, por exemplo, em sua apresentação da tríade lacaniana do real, imaginário e simbólico. Deleuze aborda a dualidade entre real e imaginário apenas para denunciá-la, e afirma que “o primeiro critério do estruturalismo é a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico” (DELEUZE, 2006b, p. 222), que não se reduz nem ao real nem ao imaginário, e é mais profundo do que ambos.

A inserção do simbólico representa a inserção de um terceiro, sem o qual a estrutura não funcionaria; ela opera em uma lógica triádica, para Deleuze: "existe sempre um terceiro a ser procurado no próprio simbólico; a estrutura é, ao menos, triádica, sem o que ela não 'circularia'" (DELEUZE, 2006b, p. 224). O simbólico, assim, configura-se como fundamental para Deleuze. Deleuze (2006b, p. 224) afirma mesmo que "o simbólico deve ser entendido como a produção do objeto teórico e específico".

Jacques Lacan, influenciado pela linguística de Saussure e pela antropologia de Lévi-Strauss, foi o responsável por esse movimento teórico de inserção do simbólico, no contexto de sua releitura da psicanálise freudiana. Para ele, o simbólico é constitutivo do sujeito, antes do que constituído por ele. Trata-se de um saber da ordem do inconsciente – que, de acordo com ele, estrutura-se como uma linguagem.

Lacan encontrou no nó borromeano a estrutura para dar conta da interdependência e inseparabilidade desses três elementos. Simbólico, real e imaginário aparecem nessa imagem como três círculos superpostos, em que há áreas de contato entre cada um deles, bem como entre os três. Se há o corte de um desses elementos, é impossível que os outros dois permaneçam juntos: os três são inseparáveis (CESAROTTO; LEITE, 1984).

A introdução desse terceiro elemento esvazia a oposição platônica entre real e imaginário, ainda latente no pensamento contemporâneo. Também permite uma inflexão importante na concepção de estrutura, que passa a ser vista como um virtual, um campo de possibilidades que se atualiza nas realidades e nas imagens. O simbólico é um elemento diferencial que faz com que a estrutura não se reduza a uma produção de sentido fixa ou imóvel, como acusam determinadas críticas do estruturalismo. Assim,

Em Lacan, e também em outros estruturalistas, o simbólico como elemento da estrutura está no princípio de uma gênese: a estrutura se encarna nas realidades e nas imagens segundo séries determináveis; mais ainda, ela as constitui encarnando-se, mas não deriva delas, sendo mais profunda que elas, subsolo para todos os solos do real como para todos os céus da imaginação. (DELEUZE, 2006b, p. 223)

Como esclarece Williams (2012, p. 89), "a estrutura concerne ao simbólico, sendo o simbólico uma posição ou localidade". Trata-se, aqui, de relações, "mas essas relações não se dão entre coisas e ideias, mas entre diferentes séries de outras relações" (WILLIAMS, 2012, p. 90). Daí a importância do espaço, uma vez que "as relações podem ser pensadas como construindo um novo espaço próprio, independente de ideais ou referentes correlatos" (WILLIAMS, 2012, p. 90). O

essencial não são as relações em si, mas a estrutura formada a partir dessas relações, e a diferença que surge entre uma dada estrutura que é formada a partir de determinadas relações e outra, constituída em outras relações.

Nesse sentido, a estrutura “tem a ver com o simbólico como um processo em que o símbolo implica um rearranjo de relações em estruturas” (WILLIAMS, 2012, p. 90). O sentido emerge de uma combinação de elementos, em um jogo em que o ponto central são não os elementos, mas as novas combinações que se dão a partir de mudanças na estrutura. Isso ocorre a partir do terceiro fator inscrito por Lacan e pelo estruturalismo na equação real-imaginário: o simbólico. Nessa concepção, os elementos não significam de forma independente, mas a partir das relações que mantêm entre si no interior da estrutura.

No simbólico, circulam singularidades que não dizem respeito a um indivíduo ou uma identidade. É nessas singularidades que há mudança nas relações – é nas singularidades que se produz diferença. Assim, “estrutura, no estruturalismo radical, é sempre uma questão de puras diferenças, ou seja, variações entre relações que, elas próprias, são apenas e sempre relações variáveis” (WILLIAMS, 2012, p. 95).

A estrutura como virtual

Deleuze (2006b, p. 231, grifo do autor) se vale de uma fórmula retirada de Proust para definir a estrutura como “*real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*”, naquela que é a frase mais emblemática do texto com que estamos trabalhando. A estrutura não é, portanto, atual; ela produz o atual. “O que é atual é aquilo em que a estrutura se encarna, ou antes, aquilo que ela constitui encarnando-se”, diz Deleuze (2006b, p. 230-231). Assim, “o atual é incompleto quando visto como independente das seleções estruturais requeridas por uma dada estrutura a ser relacionada com um dado grupo de espécies e partes” (WILLIAMS, 2012, p. 96). Ou seja, o que aparece como atualizado e as relações produzidas a partir disso, bem como suas variações, não podem ser compreendidos se a estrutura não for levada em conta. Assim, “a estrutura se define [...] pela natureza de certos elementos atômicos que pretendem dar conta ao mesmo tempo da formação dos todos e da variação de suas partes” (DELEUZE, 2006b, p. 224).

Nesse sentido, “a estrutura existe e opera por processos de diferenciação, criando sempre novos atuais que podem se expressar tanto como possíveis quanto como reais” (SILVA; ARAUJO; MELLO; CONTER, 2013, p. 4). Entramos no percurso de constituição do que seria um problema semiótico, de acordo com o pensamento deleuzeano. Para ele, “só há estrutura daquilo que é linguagem, [...]”

mesmo não-verbal” (DELEUZE, 2006b, p. 221). Aqui se afigura uma relação clara com a semiótica e o alvo de suas investigações, a saber, as linguagens, aí incluídas as não-verbais.

Ideal sem ser abstrata, a estrutura “deve ser depois determinada pelas formas atuais que a expressam. Ou seja, ela deve ser expressa em formas identificáveis atuais” (WILLIAMS, 2012, p. 96). Isso é a atualização, no pensamento de Deleuze, e o que se atualiza é “repartição de singularidades” (DELEUZE, 2006b, p. 231). Ainda, as “formas identificáveis atuais” são o que Deleuze denominaria posteriormente, em seu trabalho conjunto com Félix Guattari (DELEUZE; GUATTARI, 2011), como agenciamentos concretos – coletivo de enunciação e social de desejo.

A estrutura não é um atual, mas um virtual que o produz, sem confundir-se com ele. O virtual, ideia inspirada na filosofia de Henri Bergson, é o que permite a Deleuze realizar esse deslocamento fundamental, o da estrutura pensada como virtualidade. O *virtual* não é um não-existente ou elemento transcendente: ele tem uma realidade enquanto virtual. Trata-se de uma espécie de conjunto diferencial de transformações em potencial, da reserva de possibilidades por se fazer a partir de novos jogos estruturais que o atualizem. O virtual é condição de experiência.

O conceito de virtual envolve possibilidades a serem atualizadas: potências de diferenciação que são atualizações do virtual. Por exemplo, pensar uma linguagem enquanto estrutura a partir dessas ideias implica que essa linguagem irá passar por modificações, diferenciações dela nela mesma – potencialidades essas que já estavam contidas na linguagem, em virtualidade.

Assim, não se trata de uma oposição entre virtual e real, mas entre virtual e atual: “O *virtual possui uma plena realidade como virtual*” (DELEUZE, 2006a, p. 294, grifo do autor). Ele tem uma realidade enquanto estrutura: “A estrutura é a realidade do virtual” (DELEUZE, 2006a, p. 294).

A estrutura pensada como virtual é crucial para compreender o que Deleuze pensou a partir do estruturalismo e suas implicações para o campo da semiótica: “o deslocamento proposto por Deleuze em relação ao estruturalismo está na ideia de que a estrutura é mais que um possível cujas regras caberiam ao semiólogo descrever, ela é um virtual que atualiza tanto as regras estruturais do possível quanto os signos que se manifestam como textos” (SILVA; ARAUJO, 2015, p. 136). Se estamos tratando de possibilidades em virtualidade, não necessariamente realizadas ainda, não há o que descrever. Nesse sentido, a semiótica na visão de Deleuze não pode ser uma semiótica de caráter meramente descritivo. De qualquer forma, uma vez aceito o seu conceito de estrutura, não haveria possibilidade de descrição de algo estanque: as regras se alterariam constantemente, à revelia do semiólogo.

O virtual tem uma realidade, e se atualiza por meio de processos intensivos que – defendemos – são objeto da semiótica. Cabe a ela, nessa concepção, o estudo das passagens entre virtual e atual, dos processos em que o virtual da estrutura se atualiza em agenciamentos concretos.

Outro deslocamento importante no estruturalismo é a introdução das séries. Deleuze (1991, p. 31) acusa a insuficiência do método estrutural, propondo em seu lugar um método serial. Ele dirá que “os signos permanecem desprovidos de sentido” (2011, p. 107) enquanto não forem dispostos em séries que estejam em relação entre si. A reorganização dos elementos em um espaço serial permite dar a ver novos sentidos cuja produção não existiria se eles fossem analisados isoladamente. Trata-se de uma nova organização dos elementos que redistribui as singularidades no interior das séries.

Para Deleuze (2011, p. 53), uma estrutura só se constitui a partir da formação de uma multiplicidade de séries. O apontamento do caráter serial como necessário à estrutura torna o critério *serial* um dos que ele aponta como essenciais ao estruturalismo. Assim, “toda estrutura é serial, multisserial, e não funcionaria sem esta condição” (DELEUZE, 2006b, p. 235). Uma estrutura comporta um mínimo de duas séries, que devem ser colocadas em relação:

A determinação de uma estrutura não se faz somente por uma escolha dos elementos simbólicos de base e das relações diferenciais em que eles entram; também não se faz somente por uma repartição dos pontos singulares que lhes correspondem; mas ainda pela constituição de uma segunda série, ao menos, que mantém relações complexas com a primeira. E se a estrutura define um campo problemático, um campo de problemas, é no sentido em que a natureza do problema revela sua objetividade própria nesta constituição serial (DELEUZE, 2006b, p. 236)

A disposição em séries permite que elementos diacrônicos sejam reordenados e analisados de forma sincrônica. Há simultaneidade nas séries: elas “são estritamente simultâneas com relação à instância em que comunicam”. Essa instância a que se refere Deleuze (2011, p. 44) é a casa vazia, conceito que agora passamos a discutir.

A casa vazia do estruturalismo

Outro critério apontado no texto como de reconhecimento do estruturalismo é o *local* ou de *posição*. Deleuze desloca sua atenção para o problema do *sentido* e do *espaço* estruturais, os quais estão relacionados:

Os elementos de uma estrutura não têm nem designação extrínseca nem significação intrínseca. O que resta? Como lembra com rigor Lévi-Strauss,

eles têm tão-somente um sentido: um sentido que é necessária e unicamente de “posição”. Não se trata de um local numa extensão real, nem de lugares em extensões imaginárias, mas de locais e de lugares num espaço propriamente estrutural, isto é, topológico. (DELEUZE, 2006b, p. 225, grifo do autor)

Se os elementos não têm designação extrínseca ou significação intrínseca, isso quer dizer que eles não podem ser pensados apenas em si mesmos, pois não significam por si só – é uma ideia antiessencialista característica do estruturalismo. O sentido não pode ser pensado fora de uma posição e de suas relações, posto que depende delas, é determinado por elas. O sentido advém da posição.

Sendo assim, o sentido é “efeito ou resultado [...] de um espaço estrutural, topológico” (MACHADO, 2009, p. 33). O termo *topológico* refere-se aqui a um modelo de representação em que o interior e o exterior de um objeto – uma estrutura – se confundem, tornando-se indiscerníveis. Essa ideia pode ser exemplificada com a imagem do Anel de Möbius: uma superfície com apenas um lado e uma borda, não tendo orientação. Logo, “se o lado de dentro se constitui pela dobra do de fora, há entre eles uma relação topológica” (DELEUZE, 1991, p. 127). A topologia foi usada por Lacan na construção de sua teoria psicanalítica.

Assim, “a ambição científica do estruturalismo” é “topológica e relacional” (DELEUZE, 2006b, p. 225). Essas articulações configuraram à época uma alteração radical no pensamento das ciências humanas: agora, o que determinaria o sentido de um elemento seria a sua posição no interior de uma estrutura em relação aos demais elementos. Deleuze (2006b), de forma ainda mais radical, pensa a estrutura como multiplicidade, que “não é axiomática nem tipológica, é topológica” (DELEUZE, 1991, p. 25).

É a partir do espaço, pensado como estrutural e topológico, que Deleuze (2006b) faz a passagem para o conceito central, o de um lugar vazio, o da *casa vazia*. Ele afirma que a investigação feita a partir da questão sobre em que se pode reconhecer o estruturalismo acaba por conduzir a uma posição de algo que não é reconhecível ou identificável.

Aqui chegamos ao grau zero, à casa vazia, ao espaço do simbólico, preenchível por singularidades, que têm caráter “essencialmente pré-individual, não-pessoal, aconceitual” (DELEUZE, 2011, p. 55). Para Deleuze (2006b, p. 240), “não há estruturalismo sem este grau zero”. Aqui, no grau zero, está o ponto central e o foco da constituição de um problema semiótico. Essa ideia atende à necessidade de um espaço vazio no interior da estrutura, o qual permite que ocorram as variações, as atualizações do virtual. É a casa vazia que permite a circulação do sentido dentro da

estrutura. Ela não se reduz nem aos elementos no interior das séries nem às relações entre eles.

A necessidade do espaço vazio em um jogo estrutural pode ser exemplificada, para dar concretude a essas formulações, se pensarmos em um jogo de xadrez ou damas, em que a movimentação das peças só é possível por conta dos espaços vazios dispersos pelo tabuleiro. Em um hipotético tabuleiro em que as casas estejam todas preenchidas por peças, a movimentação fica interdita, e não há jogo possível.

O espaço vazio não permanece assim. A casa vazia não se presta, porém, a ser *preenchida*; trata-se do “único lugar que não pode nem deve ser preenchido, nem mesmo por um elemento simbólico. Ela deve guardar a perfeição de seu vazio para deslocar-se com relação a si mesma, e para circular através dos elementos e das variedades de relações” (DELEUZE, 2006b, p. 244). O sentido dos elementos varia conforme a sua movimentação e circulação em relação à casa vazia – a qual também se desloca de forma constante, sendo responsável por essa variação.

A casa vazia é o conceito usado por Deleuze para garantir uma lógica estrutural em seu pensamento. Para ele, “não há estrutura sem casa vazia, que faz tudo funcionar” (DELEUZE, 2011, p. 54). O espaço vazio em uma estrutura permite a sua atualização e sua variação; permite o movimento interno da estrutura, em um jogo estrutural de atualização do virtual que dá a ver a diferença. Isso evidencia ainda o caráter imanente da estrutura: sua diferenciação não decorre de algo exterior, transcendente, mas de sua casa vazia.

A casa vazia também permite a Deleuze oferecer uma solução para a questão do sujeito, que o estruturalismo é acusado de ter feito desaparecer. Ele estabelece que “o verdadeiro sujeito é a própria estrutura” (DELEUZE, 2006b, p. 230). Além disso, em sua visão, “o *sujeito* é precisamente a instância que segue o lugar vazio: como diz Lacan, ele é menos sujeito que assujeitado – assujeitado à casa vazia” (DELEUZE, 2006b, p. 244, grifo do autor). Em Deleuze, a concepção de singularidades pré-individuais esvazia a ideia de sujeito. Para ele,

O estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individuações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais. (DELEUZE, 2006b, p. 244)

“Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, em suma, produzir o sentido, é a tarefa de hoje”, para Deleuze (2011, p. 76). Na nossa visão, essa tarefa, delineada pelo filósofo francês (1969/2011) em *Lógica do sentido*, permanece atual.

A casa vazia se desloca permanentemente no interior da estrutura, em um jogo que é sobretudo de posição: “os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche” (DELEUZE, 2006b, p. 226). Afinal, “o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles próprios significantes” (DELEUZE, 2006b, p. 226, grifo do autor).

A casa vazia permite a constituição de um tipo de pensamento que é decididamente antifundacional. Deleuze se refere ao trabalho de Foucault (2016, p. 473) em *As palavras e as coisas*, em que se constata que a categoria do homem foi esvaziada de sentido: “não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”. O homem não desapareceu para dar lugar a outro elemento que exerceria função semelhante; desapareceu para deixar um espaço vazio, que inaugura uma outra forma de pensamento. Referindo-se ao estruturalismo, Prado Coelho afirma que

é a ausência de fundamento que constitui o verdadeiro fundamento, e é portanto uma experiência do vazio, da voragem, da exterioridade total que nos surge agora. O que o homem subitamente descobre é a impossibilidade de pensar a origem, porque todo o começo já está começado, toda a linguagem já está falada, todo o pensamento já está pensado (COELHO, 1968, p. LXV, grifo do autor)

Na trilha de Deleuze, um problema semiótico só pode ser colocado a partir desses postulados, que envolvem a derrubada das fundações e a proposição de um espaço vazio onde começa o pensamento. Situado desde esse vazio, o pensamento abre-se aos choques com a exterioridade, ao encontro violento com a exterioridade por meio dos signos.

Deleuze e o acontecimento

Deleuze (2006b, p. 245) fala em acontecimentos que acometem a estrutura, que “afetam simbolicamente sua casa vazia ou seu sujeito”. Deleuze utiliza o conceito de acontecimento para estabelecer uma crítica ao pensamento estrutural clássico. Para ele, o sentido é produzido entre a estrutura e o acontecimento; é aquilo que expressa um acontecimento, e não se reduz às dimensões da proposição (designação, manifestação e significação) (DELEUZE, 2011).

Defendemos que há uma semiótica produzida a partir da filosofia de Deleuze que é resultado dos deslocamentos por ele operados no interior do pensamento estrutural, os quais expusemos ao longo deste texto. Essa semiótica aceita como seu

o desafio de focar o acontecimento em seus estudos, tomando o signo, disparador da comunicação, em sua dimensão acontecimental.

Deleuze (2011, p. 73-74) reputa ao estruturalismo a sua própria tese de que todo sentido provém do não-sentido: “o estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estóica ou carroliana. A estrutura é verdadeiramente uma máquina de produção de sentido incorporal”. Se o sentido advém de uma combinação de elementos que não são em si significantes, o desafio semiótico consiste no estudo das máquinas produtoras de sentido a que se refere Deleuze. Essas instâncias são compreendidas semioticamente como agenciamentos coletivos de enunciação e maquinicos de desejo, e os regimes de signos decorrem desses agenciamentos (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Considerando que “o possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento” (DELEUZE; GUATTARI, 2016, p. 246), essas formulações devem ser articuladas semioticamente a partir da instância do acontecimento, considerado como variação. Assim, o estudo das passagens entre o virtual e o atual a que nos referimos anteriormente tem o acontecimento como foco necessariamente. Trata-se “não mais [de] estados de coisas ou misturas no fundo dos corpos, mas acontecimentos incorporais na superfície, que resultam destas misturas” (DELEUZE, 2011, p. 7).

Este é o espaço de constituição de um problema semiótico. Deve-se considerar ainda que “um problema [...] não é determinado senão pelos pontos singulares que exprimem suas condições” (DELEUZE, 2011, p. 57). Um problema semiótico deve levar em consideração ainda a relação existente entre acontecimento e problema: “o modo do acontecimento é o problemático [...] os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições” (DELEUZE, 2011, p. 57). O problema não existe fora das proposições que o exprimem, e insiste nas proposições, confundindo-se com o extra-ser que caracteriza o sentido (DELEUZE, 2011, p. 127).

Considerações finais

Nos propusemos a identificar neste artigo os deslocamentos operados por Deleuze no interior do estruturalismo a partir da discussão de alguns elementos centrais – estrutura, serial, grau zero, casa vazia, simbólico, topológico – por ele discutidos no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*. O estruturalismo foi tomado aqui, a partir de Machado (2009), como mais um personagem do teatro

filosófico de Deleuze, em que o autor se vale do pensamento de terceiros para reafirmar os seus próprios conceitos.

Buscamos, por um lado, mostrar como o estruturalismo é central para o pensamento de Deleuze, e, por outro, estabelecer alguns apontamentos para, a partir desse pensamento, constituir um problema semiótico. Para concluir, cabe apontar que a configuração de um problema semiótico a partir de Deleuze torna-se premente a partir de sua postura filosófica antirrepresentacional. O seu estruturalismo está marcado por essa posição. No texto sobre o estruturalismo – mas também em outros trechos de sua obra, de forma mais geral –, Deleuze leva o conceito de estrutura para o centro de seu projeto filosófico de valorização da diferença em detrimento do pensamento da representação, que subordina a diferença à identidade.

Rompe-se a identidade, e inexiste crença no Uno ou no universal: “Não existem universais, mas apenas singularidades. Um conceito não é um universal, mas um conjunto de singularidades em que cada uma se prolonga até a vizinhança de uma outra” (DELEUZE, 2010, p. 187). A estrutura não funciona, portanto, como universal, mas como esse conjunto de singularidades.

É por meio do conceito de singularidade que Deleuze garante o caráter virtual da estrutura – e as singularidades, por sua vez, operam a partir da casa vazia: “É sempre em função da casa vazia que as relações diferenciais são susceptíveis de novos valores ou de variações, e que as singularidades são capazes de atribuições novas, constitutivas de outras estruturas” (DELEUZE, 2006b, p. 246). As singularidades, relacionadas ao mundo do simbólico, “correspondem com os elementos simbólicos e suas relações, mas não se assemelham a eles [...] elas ‘simbolizam’ com eles. Derivam deles, pois toda determinação de relações diferenciais acarreta uma repartição de pontos singulares” (DELEUZE, 2006b, p. 229).

Segundo Williams, “Deleuze define o estruturalismo radical [...] como uma prática criativa que está sempre voltada à mutação de situações atuais em sua relação com estruturas ideais” (2012, p. 106). Deleuze traz o estruturalismo para o interior de seu pensamento, e chega a sugerir a existência de uma metaestruturalidade em seu texto. Para ele, “se é verdade que a crítica estrutural tem por objeto determinar na linguagem as ‘virtualidades’ que preexistem à obra, a obra é em si mesma estrutural quando se propõe exprimir suas próprias virtualidades” (DELEUZE, 2006b, p. 240).

Referências bibliográficas

CESAROTTO; Oscar; LEITE, Márcio Peter de Souza. **O que é psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Diferença e repetição**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

_____. **Em que se pode reconhecer o estruturalismo**. In: A Ilha Deserta e outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2006b, p. 221-247.

_____. **Conversações** (1972-1990). Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2010 (2ª edição).

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e esquizofrenia, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição).

_____. **Maio de 68 não ocorreu**. In: DELEUZE, Gilles. Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995), 2016, p. 245-248.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LAPOUJADE, David. **As ilhas desertas de Deleuze**. 2006. Disponível em: <https://revistapolichinelo.blogspot.com/2011/02/e-n-t-r-e-v-i-s-t-a-c-o-m-d-v-i-d-l-p-o-u.html> (acesso em 06/05/2021).

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

PRADO COELHO, Eduardo. **Estruturalismo: antologia de textos teóricos**. Lisboa: Portugália editora, 1968.

SALES, Alessandro Carvalho. **Deleuze e a Lógica do sentido: o problema da estrutura**. Trans/Form/Ação, v. 29, p. 219-239, 2006.

SILVA, A. R.; ARAUJO, A. C. S.; MELLO, J. G.; CONTER, M. B. **Deleuze e a Semiótica Crítica**. Semeiosis: semiótica e transdisciplinaridade em revista, v. 5, p. 2-15, 2013.

SILVA, ALEXANDRE ROCHA; ARAUJO, ANDRÉ CORRÊA DA SILVA DE. **Semiótica Crítica: materialidades, acontecimento e micropolíticas**. In Texto (UFRGS. Online), v. 1, p. 132-145, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.





Os deslocamentos do conceito de signo na obra de Michel Foucault e sua contribuição para a semiótica da comunicação

SUELEM LOPES



Introdução

A SEMIÓTICA DESENVOLVE A IDEIA, SINTETIZADA PRINCIPALMENTE POR CHARLES SANDERS Peirce (1839-1914) e Ferdinand de Saussure (1857-1913), de que o pensamento só pode ser concebido através do signo. É pela mediação do signo que se apresenta o mundo, o movimento da semiose concorrendo para o aumento de sua razoabilidade. A semiologia trabalhará, nesse sentido, para compreender sistemas verbais e não-verbais no processo de comunicação humana. A proposta deste trabalho é pensar os deslocamentos da ideia de signo por Michel Foucault (2010), na sua articulação dos conceitos de enunciado e formações discursivas, deslocando o signo de Saussure, que carrega o paradigma de significante/significado, e depois as relações do signo em Hjelmslev, que faz a abordagem da estratificação através do plano de conteúdo e do plano de expressão.

Através de uma abordagem metodológica, Foucault (2010) pontua aspectos que problematizam como ocorre a formação da história. As ideias de continuidade, linearidade, origem e sujeito, que tradicionalmente estruturam a história, são rejeitados pelo autor.

Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da

continuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos. (FOUCAULT, 2010, p. 6)

Para o autor, é necessário que se faça 1) a descrição das características da função enunciativa; 2) a análise das formações discursivas e do que possibilita os regimes do visível e do enunciável.

Trazendo esses aspectos para o campo da comunicação, podemos pensar que a comunicação só se constrói a partir de uma rede complexa de discursos – não é uma questão de desvendar o que estaria por trás do discurso. Seguindo a trilha de Foucault na crítica às formas prévias de continuidade, por exemplo, temos que mostrar que a ideia de uma comunicação pensada no modelo linear de emissor-mensagem-receptor não se justifica por si só – tal modelo é produzido, em todos os seus nós, num dado jogo de forças, que se agrupam. Essas formas prévias de continuidade não são imparciais, mas “são sempre o efeito de uma construção [estrutura] cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas” (FOUCAULT, 2010 p. 28). No que toca ao signo, trata-se de chegar às regras, ao sistema de regularidades que dá a ver as formas com que ele se apresenta.

As formações discursivas e o enunciado

Em *Arqueologia do Saber*, originalmente publicado em 1969, Michel Foucault (2010) sintetiza ideias e conceitos que estavam latentes em seus três livros anteriores: *História da Loucura* (1962), *O Nascimento da Clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966). O interesse do autor é investigar como emergem as formações discursivas. Para isso, ele discute o conceito de enunciado e problematiza o jogo de forças que o possibilita, investigando como em determinada época, local e contexto algo pode estabilizar-se como visível e enunciável.

O conceito de arqueologia discutido por Foucault está relacionado à ideia de que, para fazer emergir um discurso, é necessária uma investigação que reúna conjuntos de elementos dispersos – os enunciados formados por conjuntos de signos – que se configuram em suas ligações, regularidades, descontinuidades, regras. O discurso é formado por um conjunto de enunciados, que são apoiados na mesma formação discursiva. A emergência de um discurso não passa por desvendar algo, mas, “pelo contrário, mantê-lo em sua consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria” (FOUCAULT, 2010, p. 53). Conforme Foucault,

O discurso [...] não é uma forma ideal e intemporal que teria, além do mais, uma história; o problema não consiste em saber como e por que ele pôde

emergir e tomar corpo num determinado ponto do tempo; é, de parte a parte, histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo. (FOUCAULT, 2010, p. 133)

Gilles Deleuze (2005), em sua obra sobre Foucault, aborda aspectos como a importância das multiplicidades que o método arqueológico traz, sendo esse um importante deslocamento em relação à ideia de estrutura, que a partir de Foucault pode ser pensada em séries. Deleuze aponta que o visível e o enunciável não são sempre facilmente detectáveis, localizando-se em uma zona de borramento: “são até mesmo invisíveis enquanto permanecem nos objetos, nas coisas ou nas qualidades sensíveis, sem nos alçarmos até a condição que as abre” (DELEUZE, 2005, p. 66).

O visível e o enunciável são elementos que formam os estratos, uma determinada época, ou se dão nas formações históricas. O que Foucault espera da História é essa determinação dos visíveis e dos enunciáveis em cada época, que ultrapassa os comportamentos e as mentalidades, as ideias, tornando-as possíveis (DELEUZE, 2005, p. 58). O mais importante no visível e no enunciável é compreendê-los em si, em sua materialidade. Uma análise enunciativa deve “se referir a performances verbais realizadas, já que as analisa ao nível de sua existência” (FOUCAULT, 2010, p. 124).

Temos que compreender os enunciados em sua singularidade, para estabelecer as condições de sua existência, atentando para as nuances que os enunciados carregam, que eles evidenciam, o que os estrutura, mas também mostrando o que os afasta dessa estrutura, o conjunto de coisas que os singularizam, tornando-os diferenciados. O enunciado existe na diferenciação com outros enunciados. Nas palavras de Foucault,

um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem. (FOUCAULT, 2010 p. 31)

Para chegarmos à unidade de um discurso, devemos descrever um sistema de enunciados em dispersão, abandonando-se a ideia de continuidade em proveito das próprias especificidades dos enunciados (de diferentes ordens) que compõem o discurso.

Os elementos que nos propomos a analisar são bastante heterogêneos. Alguns constituem regras de construção formal; outros, hábitos retóricos; alguns definem a configuração interna de um texto; outros, os modos de relações e de interferência entre textos diferentes; alguns são característicos de uma época determinada, outros têm uma origem longínqua e um alcance cronológico muito grande. (FOUCAULT, 2010, p. 65)

O discurso é organizado a partir da dispersão de elementos, não se apresentando na unidade de um livro, de um ator, de um país, de um movimento, de um tempo – ele destrói, em suma, a originalidade. Devemos descrever os discursos em suas unidades, mas não como análise da língua, e sim como conjunto de enunciados apoiado em um certo sistema de formação.

Os enunciados são, portanto, as funções responsáveis por formatar determinados discursos. O enunciado não existe sozinho – ele só se dá na relação com outros enunciados. É através de um conjunto que se localizam as funções que dão a ver o discurso. A função enunciativa, por sua vez, faz letras, palavras, frases terem sentido, contexto, serem entendidas. Aqui não há um objeto, um fato, um ser que seja um enunciado – só podemos encontrá-lo em um campo de dispersão, através de suas regularidades.

Um enunciado não tem diante de si (e numa espécie de conversa) um *correlato* – ou uma ausência de *correlato*, assim como uma proposição tem um referente (ou não), ou como um nome próprio designa um indivíduo (ou ninguém). Está antes ligado a um “referencial” que não é constituído de “coisas”, de “fatos”, de “realidades”, ou de “seres”, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas. (FOUCAULT, 2010, p. 103, grifos do autor)

Há um nível enunciativo que se coloca para além da gramática e da lógica. O sujeito do enunciado não é fixo nem se reduz ao emprego da primeira pessoa no interior da frase, ou seja, ele pode aparecer como uma função, emergindo a partir de diversos indivíduos ou, ainda, em vários enunciados. A função enunciativa não é nem gramatical, nem lógica, nem estruturada, mas configura uma condição de existência, não podendo ser vista, mas tampouco oculta (DELEUZE, 2005). Acoplar um enunciado a um conjunto preexistente de enunciados, para Foucault (2010, p. 234), “é fazer um gesto complicado e custoso que implica condições (e não somente

uma situação, um contexto, motivos) e que comporta regras (diferentes das regras lógicas e linguísticas de construção)”. É necessário, então, descrever a existência singular e analisá-la em suas funções.

O signifiante e o significado

Em 1916, alunos de Ferdinand de Saussure lançam o *Curso de Linguística Geral*, em que a semiologia se anuncia como ciência geral dos signos, própria para o estudo dos códigos da língua. Tal ciência tomaria como objeto os sistemas de signos: “imagens, os gestos, os sons melódicos, os objetos e os complexos dessas substâncias que se encontram nos ritos, protocolos ou espetáculos, se não constituem ‘linguagem’, são, pelo menos, sistemas de significação” (BARTHES, 1964, p. 11).

O signo, para Saussure (2006), é a expressão de um conteúdo, composto por um signifiante e um significado, constituindo uma unidade psíquica de duas faces: de um lado, um conceito; de outro lado, uma imagem acústica. Saussure entende o signo como unidade mínima a partir da qual se pode articular a produção de linguagem, definida pelo autor enquanto um sistema de significação que opera por meio da relação estabelecida entre os seus elementos. A relação entre significado e signifiante se dá de forma arbitrária, pois o signo, aqui, é formado através de uma função.

A palavra *arbitrário* requer [...] uma observação. Não deve dar a ideia de que o significado dependa da livre escolha do que fala (ver-se-á, mais adiante, que não está ao alcance do indivíduo trocar coisa alguma num signo, uma vez que esteja ele estabelecido num grupo linguístico); queremos dizer que o signifiante é imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado com o qual não tem nenhum laço natural na realidade (SAUSSURE, 2006, p. 83, grifo do autor).

Primeiramente, a questão que chama a atenção na passagem de uma colocação semiótica saussuriana para as questões que envolvem a comunicação em Foucault é a modificação da remissão do código à língua. Em Foucault, na passagem para o pós-estruturalismo, o enunciado se move em diferentes ordens e níveis, sua definição perpassando determinadas épocas, contextos, discursos, sendo assim passível de fluidez.

A análise enunciativa só pode se referir a coisas ditas, a frases que foram realmente pronunciadas ou escritas, a elementos significantes que foram traçados ou articulados – e, mais precisamente, a essa singularidade que as faz existirem, as oferece à observação, à leitura, a uma reativação eventual, a mil usos ou transformações possíveis, entre outras coisas, mas não como as outras coisas. (FOUCAULT, 2010, p. 124)

Diante da problemática saussuriana, destaque-se também que Foucault, embora também questione como os códigos formadores da língua permitem a emergência de quaisquer falas, conduz a sua problematização para uma condição de existência dos enunciados que não é nem abstrata, nem estrutural, nem física, nem do pensamento, definindo-se como uma função.

Ganham relevo as condições de produção que estão em jogo e que dão a ver o signo, incluindo-se tanto as falas produzidas por uma língua quanto a formação de suas regras. São as rupturas que evidenciarão e possibilitarão a emergência de uma multiplicidade de enunciados, que se apresenta “através de uma espessura material, mesmo dissimulada, mesmo se, apenas surgida, estiver condenada a se desvanecer” (FOUCAULT, 2010, p. 113). Foucault questiona uma condição que difere do par significante/significado, indo ao encontro de uma camada mais profunda do signo, que está para além do código, perguntando-se pelas condições que possibilitam uma dada visibilidade.

É mais do que uma relação gramatical, lógica ou semântica, trata-se de uma relação que (a) envolve sujeito, (b) atravessa a história e (c) envolve a própria materialidade do enunciado. Evidentemente a relação entre o enunciado e um sujeito que o enuncia não se reduz a elementos gramaticais, mas a uma figura discursiva. (MELLO; SILVA, 2015 p. 152)

Há um deslocamento na questão da linguística, já não interessando tanto a relação entre uma palavra e o que ela designa quanto as condições de visibilidade que vigoram em uma determinada época.

O plano de expressão e o plano de conteúdo

Na passagem para uma teoria semiótica da estratificação, Louis Hjelmslev parte da ideia saussuriana de que “a língua é uma forma, não uma substância” (HJELMSLEV, 1975, 29). Porém, o autor faz uma teoria da linguagem imanente, em que reelabora o signo (significante/significado) de Saussure, propondo um modelo de estratificação em que evidencia os estratos. O plano de expressão, correlato ao significante, contém forma, substância e matéria; e o plano de conteúdo, correlato ao significado, também carrega forma, substância e matéria: “a diferença fundamental encontra-se no fato de que para Saussure a língua é um sistema de signos, enquanto para Hjelmslev ela é um sistema de figuras não-sígnicas que, ao se combinarem, produzem signos” (LUZ; RAMOS; SILVA, 2016). Tal relação ocorre na projeção de uma forma em determinada matéria, constituindo um plano.

A função semiótica é, em si mesma, uma solidariedade: expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro. Uma

expressão só é expressão porque é a expressão de um conteúdo, e um conteúdo só é conteúdo porque é conteúdo de uma expressão. Do mesmo modo, é impossível existir (a menos que sejam isolados artificialmente) um conteúdo sem expressão e uma expressão sem conteúdo. (HJELMSLEV, 1975, p. 54)

Na problemática de Foucault, podemos pensar nas condições de visibilidade presentes. A questão da loucura, discutida na primeira fase de Foucault, apresenta-se como a matéria que foi transformada, em épocas diferentes, a partir do olhar de diferentes formas: Igreja, medicina e da psiquiatria; instituições que são reconhecidas publicamente. As condições de visibilidade ocorrem a partir de um tipo de saber-poder vigente (em cada época, sociedade e forma de discurso), sendo que não haveria como organizar a matéria loucura a partir da forma psiquiatria durante a Idade Média, pois a condição de visibilidade era outra. É a relação dos corpos que formalizam o plano de conteúdo. Ou seja, o encadeamento formado entre os corpos dos sujeitos falantes, dos lugares institucionais, e das posições que os sujeitos ocupam, além de outros elementos e objetos legitima certas práticas, que podem ser aceitas em determinadas épocas ou contexto, mas não em outras. Para Foucault, é necessário verificar que acontecimentos fazem com que um determinado enunciado (que se dá no campo da expressão) instaure um determinado corpo, ou seja, organize as formas desse corpo.

Ainda podemos ressaltar que esta é uma semióse que analisa as possibilidades de existência, através da investigação dos acontecimentos e dos enunciados que fazem emergir uma formação do discurso.

Devemos perguntar-nos para que, finalmente, pode servir essa atitude de manter em suspenso todas as unidades admitidas, se se trata, em suma, de reencontrar as unidades que fingimos questionar no início. Na verdade, a supressão sistemática das unidades inteiramente aceitas permite, inicialmente, restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem uma falha na geologia da história, mas já no simples fato do enunciado; faz-se, assim, com que ele surja em sua irrupção histórica; (FOUCAULT, 2010, p. 31)

Temos que organizar, reunir uma série de acontecimentos, porém não só acontecimentos que sejam grandes marcos, mas antes sequências distintas de acontecimentos, capazes de multiplicar as rupturas que, em níveis micro e macropolíticos, perturbam a continuidade – para aí, então, constituir uma ordem de enunciação que dê conta das relações entre os corpos. Em cada situação, há de se observar a formalização que nos exige descrever a semiótica de lado a lado, desde a estratificação dos corpos até os códigos linguísticos.

Ao avançarmos na reflexão na direção de uma Semiótica Crítica, podemos pensar via Hjelmslev em uma teoria das multiplicidades na qual as “formações discursivas” são formas de expressão e as “formações não-discursivas” são formas de conteúdo (MACHADO, 2009). Assim, o saber pode ser constituído por um conteúdo e uma expressão, cada um deles tendo uma forma e uma substância. Em outros termos, na esteira de Roberto Machado, o saber (o ver e o falar) pode ser considerado como um agenciamento, como um dispositivo de enunciados e visibilidades (2009, p. 165). De fato, “o agenciamento distingue uma forma de expressão, na qual ele aparece como agenciamento coletivo de enunciação, e uma forma de conteúdo, na qual ele aparece como agenciamento maquínico de corpos” (MACHADO, 2009, p. 165). (MELLO; SILVA, 2015, p. 151)

Considerações finais

Na perspectiva do estruturalismo, ao pensarmos a questão semiótica em Foucault, podemos observar uma modificação de escopo no sentido de conduzir a investigação não tanto rumo à língua quanto na direção de descontinuidades e singularidades que permitem determinar as condições de existência de um enunciado. As condições de emergência dos enunciados, que formam um conjunto de regras, e que dão a ver as formações discursivas, são entendidas pelo autor em suas particularidades e dispersão histórica.

Uma questão importante é que Foucault desloca o *a priori* do sujeito da enunciação. O sujeito não se localiza mais fixado, mas varia de posição em meio ao conjunto de variáveis do enunciado. É uma função derivada da primitiva, ou do próprio enunciado (DELEUZE, 2005). De modo decisivo, a perspectiva foucaultiana se afasta de uma lógica baseada em causas e efeitos e põe em xeque o sentido de verdade e a busca de significados “por trás” do discurso, projetando-se para a materialidade do enunciado.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

BARTHES, Roland. **Elementos de Semiologia**. São Paulo: Cultrix, 1964.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

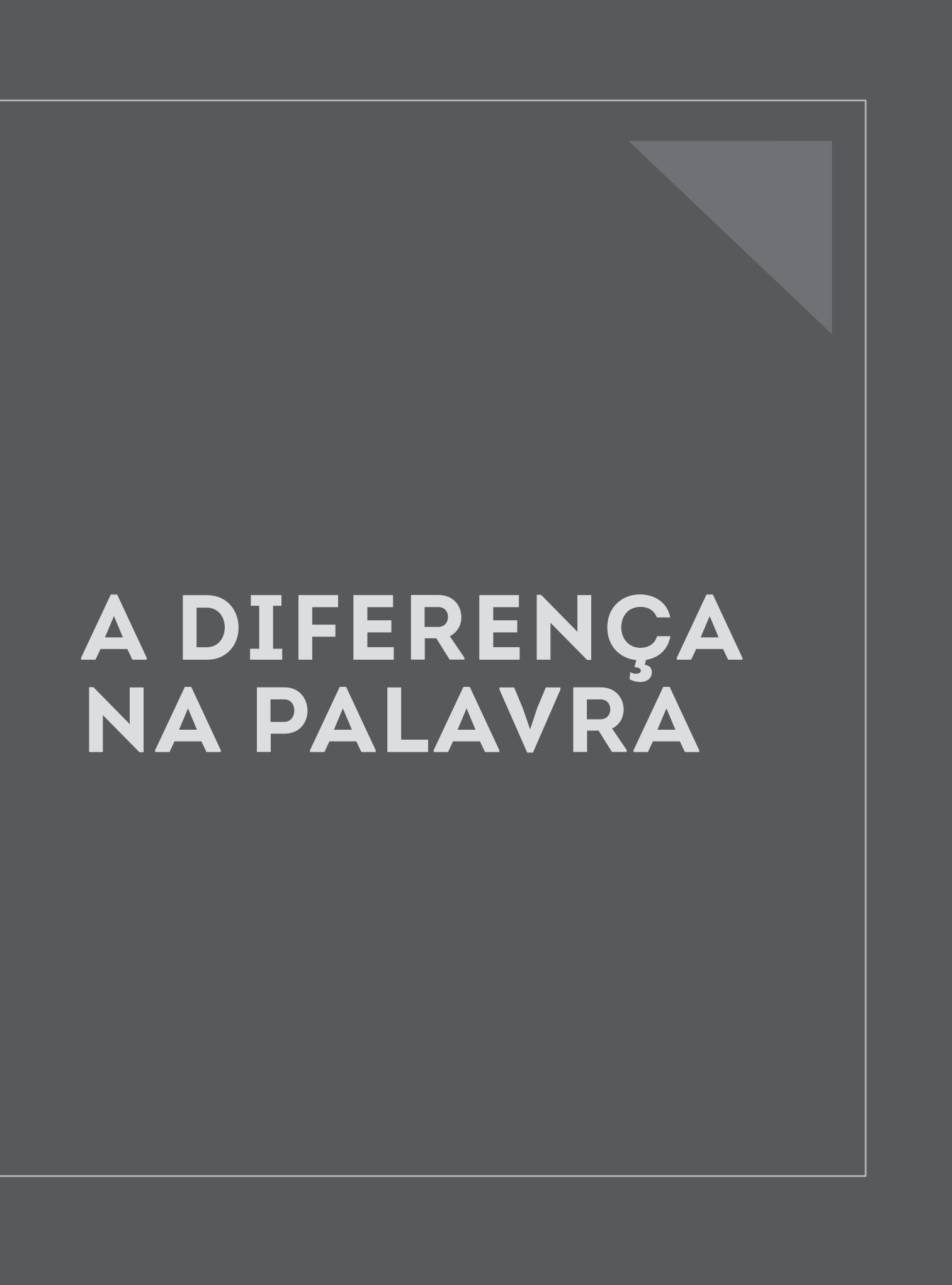
MELLO, Jamer; SILVA, Alexandre. **Semiótica crítica: o Visível e o Enunciável**. In: Anais do XIV Congresso Ibero-Americano de Comunicação IBERCOM 2015 : comunicação, cultura e mídias sociais. ROMANCINI, Richard; LOPES, Maria (organizadores). São Paulo: ECA-USP, 2015. Disponível em http://www.assibercom.org/arquivos/03_Ibercom_2015_anais_completo.pdf

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA; RAMOS; LUZ. **Semiótica Crítica**: Imanência, empirismo e estruturalismo. In: Pesquisa Comunicação, Informação. Porto Alegre: Sulina, 2016.

PARTE 2





A DIFERENÇA NA PALAVRA



Roland Barthes contra Roland Barthes: da semiologia à semioclastia

LUIS FELIPE ABREU



Quero com isso dizer que não posso apenas afirmar que Barthes está no seu texto, porque também posso, a qualquer momento, ter a impressão que ele está contra o seu texto.

Alain Robbe-Grillet

Introdução: um teatro do pensamento incerto

“EU DEVERIA COMEÇAR POR INTERROGAR-ME ACERCA DAS RAZÕES QUE INCLINARAM O Colégio de França a receber um sujeito incerto, no qual cada atributo é, de certo modo, imediatamente combatido por seu contrário” (BARTHES, 2013, p. 7).

Com tais palavras se inicia a primeira fala de Roland Barthes enquanto professor do College de France, no discurso célebre de 1978, que foi publicado enquanto *Aula*. Há aí a assunção de uma idiosincrasia pessoal, o reconhecimento de um traço particular a ele sempre imputado, ora enquanto crítica, ora enquanto elogio: a mobilidade das ideias e posições, capazes de mudarem e mesmo se antagonizarem com rapidez. Sujeito incerto, se afirma o crítico e semiólogo, e nos interessa aqui precisar os movimentos que levam à tal incerteza, potência anímica de um trabalho conceitual com a linguagem que, acreditamos, encontra-se um tanto esquecido na pesquisa em Comunicação.

É refletindo essa já assumida infidelidade que se encontra a maioria dos trabalhos sobre o pensamento de Barthes, como provam pesquisas sobre sua fortuna crítica. Por exemplo: Leyla Perrone-Moisés (1983; 2013), uma das principais estudiosas do pensador, tem por costume dividir sua obra em momentos distintos, fases de interesse focadas ora no Estruturalismo, ora no Texto, ora no prazer – fases de fuga e reinvenção daquilo que chama, com o charme do paradoxo, de “mestre

anarquista” (PERRONE-MOISÉS, 1983, p. 69). Mas isso não vai sem seus ruídos e contrapontos: Leda Tenório da Motta (2011), por outro lado, ainda que reconheça e afirme a proliferação e os momentos de virada das investigações barthesianas, opta por uma abordagem distinta, no que assemelha as contradições internas. Em referência a leituras como as de Perrone-Moisés, afirma sua distância: “O estado da arte de Barthes nos deixa desconfiar que, por mais que ele quisesse e fosse esse sujeito incerto e impuro, terá sido também, surpreendentemente constante” (MOTTA, 2011, p. 20). Essa constância se vê nesse comentário com a eleição de um fio condutor, subjacente a diversos conceitos e reflexões, e só tardiamente explicitado: a ideia de Neutro.

Não tanto a um, não tanto a outro: posicionamos os objetivos do presente artigo na intersecção de ambos os pontos de vista. Se as alterações de pontos de vista são nítidas, e as cisões por vezes violentas, parece haver um impulso comum que move essas iniciativas de abalo, como se lê também na autorreflexão presente em *Roland Barthes por Roland Barthes* (2003, p. 85), prefácio à confissão de *Aula*: “Uma doxa (uma opinião corrente) é formulada, insuportável; para me livrar dela, postulo um paradoxo; depois esse paradoxo se torna grudento, vira ele próprio uma nova concreção, uma nova doxa, preciso ir mais longe em direção a um novo paradoxo”. Nosso interesse – em simultâneo ao resgate de uma visão mais ampla do trabalho de Barthes como central ao pensamento contemporâneo da Semiótica e da Comunicação – é o de apontar os modos e momentos pelos quais tais doxas se tornam paradoxos, em um trabalho que encapsula a noção de *crítica* (cf. BARTHES, 2007) enquanto ato de escrever sobre um escritura prévia e a colocar em uma crise contínua de sentidos².

Se há um fio para além desse impulso crítico, um fio conceitual como quer Motta (2011), é mais um fio de Ariadne³, percurso com um fim e um objetivo em mente, mas que só os alcança através de voltas e recuos, perscrutando cada canto do labirinto. Como tal fio, podemos conceber o próprio conceito de *semiologia*. Eleição presente já em Barthes (2013, p. 8), que ao reconhecer sua incerteza, concede um tanto aí: “E se é ainda verdade que, desde muito cedo, liguei minha pesquisa ao nascimento e ao desenvolvimento da semiótica, é também verdade que tenho pouco direito de a representar, tendo sido tão propenso a deslocar sua definição”.

²Veja-se uma definição do ensaio *Escritores, intelectuais, professores* (BARTHES, 2004c, p. 404): “Entretanto, criticar (fazer crítica) é por em crise, e não é possível por em crise, sem avaliar as condições da crise (os seus limites), sem levar em conta o seu momento”. Não apenas instalar a crise, mas fazê-lo na escritura de suas condições de existência, como nos parece ser o permanente autoexame barthesiano, sempre procurando os pontos frágeis, passíveis de desmanche.

³ Personagem da mitologia grega, notória por auxiliar Teseu a não se perder no Labirinto de Creta: Ariadne cedeu ao herói um fio de lã, seguro em uma das pontas, para que ele pudesse traçar seus caminhos pela masmorra.

Diagramar as transformações já exaustivamente aqui alardeadas nos parece ser acompanhar o trânsito de sua própria noção de semiologia, que acompanha e reflete os dilemas de implantação, consolidação e reinvenção dessa disciplina pelo século XX – visada que contém em si toda essa luta, como se vê também em outros artigos engajados na diacronia barthesiana, sempre marcados por termos como a “semiologia do impasse” (SILVA, 2005) ou o “semiólogo nômade” (BOCCA, 2003).

A incerteza, o impasse, o nomadismo: mais próximos ainda estamos da curiosa imagem que Susan Sontag (1986, p. 127) – outra das catedráticas em Barthes, também a ser resgatada aí – erige para seu pensamento: “E algo do teatro, um profundo amor pelas aparências, colore sua obra desde que começa a exercer, com força total, a vocação de escritor. Sua percepção das ideias era a percepção do dramaturgo: uma ideia estava sempre em competição com outra”. A obra barthesiana como uma peça que põe em conflito seus personagens-conceitos, vista como um *teatro semiológico* – à luz disso, nossa operação é a contar uma história alternativa da semiótica barthesiana, narrada pela voz de Barthes mesmo.

Essa história outra nasce, como não poderia deixar de ser, na história mesma, a oficial: e nosso registro desse teatro bélico toma por início o Roland Barthes de primeiro momento, aquele que será revisitado pelos posteriores. A recuperação se dá pelo ponto central de cisão aí identificado, aquele mesmo que o liga e distância aos debates semióticos contemporâneos: seu desenvolvimento do conceito de *semiologia*. Saussureano de saída, mas modelizado aqui pelos interesses literários-linguísticos, é esse conceito – e as construções teóricas que o circundam aí – que, como já expomos, encapsulam a imagem de Barthes no campo da Semiótica e da Comunicação; ainda que dele o pensamento barthesiano derive, incomodado com sua fixidez. Cabe aqui apontar porquê e, sobretudo, como.

O como: na curva de virada dessa dramaturgia, o ponto de conflito se dá com a primeira distância dessas ideias, motivada sobretudo pela concepção da ideia de *Texto*. O Texto e a escritura são assumidos como objetos de pesquisa do semiólogo e, assim, passam a desmontar algumas das certezas iniciais do pensamento barthesiano.

O Texto muda tudo, e muda a própria perspectiva da função e da importância da investigação semiológica: por fim, nos interessa realinhar o debate prévio ao unir essas duas pontas da reflexão. Se a semiologia e o estruturalismo são rechaçados em seu “estatismo” (BARTHES, 2004), a favor da produtividade textual, elas nunca são de todo abandonadas, e nosso ponto de chegada é a percepção de uma *crítica semiológica da semiologia*: o retorno ao conceito para destacar os outros modos de operação que dele se depreendem. Menos uma semiologia dos modelos e classificações, Barthes parte à ideia de uma desconstrução dos signos, que

destacaremos a parte da noção de *semioclastia*. Síntese crítica das para-doxas amalhadas em seus textos, imagem da circunvolução desse pensamento e, no espaço de debate deste artigo, ferramenta teórica a ser experimentada nas pesquisas no presente.

Por fim: lembremos que *Roland Barthes por Roland Barthes* é menos uma autobiografia do que uma “alterografia”; o eu visto fora de si e descrito como outro, coro grego do teatro de si próprio. “Roland Barthes *contra* Roland Barthes” não poderia se furtar de uma torção nos passos dessa: menos a disputa encarniçada entre duas visadas conflituosas e inconciliáveis⁴, do que certa dança de contrários, que se desenvolvem juntos, com momentos de maior e menor afastamento. Ao traçar desse movimento é que nos dedicamos agora.

Pela semiologia: primeira aventuras e desventuras do signo

As cortinas abrem para o primeiro ato a partir da apresentação dessa singular personagem, em torno da qual girará todo o drama (se em drama for possível falar em meio a essa poética brechtiana): a *semiologia*.

É sob a luz dessa ideia que o crítico literário iniciará suas experimentações estruturalistas, indo a se tornar mesmo um dos principais nomes na difusão de tal movimento teórico (cf. DOSSE, 2007). Mais que essa história de institucionalização, nos interessa cartografar as vias que Barthes percorreu em sua relação com o pensamento semiológico, indo verificar como o pesquisador informou o próprio conceito de semiologia em sua obra, e, em um gesto duplo, também verificar como esse operador teórico modulou suas primeiras investigações (e já lançando as linhas de suas ramificações, como se verá).

O interesse que desperta a curiosidade para a semiologia enquanto sistema teórico e locus de investigação se lê de forma bastante explícita em um breve texto datado de 1964, chamado *A cozinha do sentido* (BARTHES, 2001). Carta de intenções, o ensaio localiza seu campo de pesquisa em certa matéria do mundo compreendida enquanto comum e banal: “Uma roupa, um carro, uma iguaria, um gesto, um filme, uma música, uma imagem publicitária, uma mobília, uma manchete de jornal, eis aí, aparentemente, objetos completamente heterogêneos. Que podem ter em comum?” (BARTHES, 2001, p. 177). Aí, uma observação bastante ampla e eclética, que reúne temas tão disparatados, ligados pelo laço do cotidiano; mas para além dessa aproximação superficial, o que justificaria sua reunião no corpo de um trabalho reflexivo-científico? Dúvida formulada aí, e em seguida respondida: “Pelo

⁴ Pense-se, a exemplo, na imagem da obra de Ludwig Wittgenstein, cindida em metades antagônicas.

menos o seguinte: todos são signos” (BARTHES, 2001, p. 177). E a reflexão sobre tais signos, apartada de uma perspectiva empirista de discussão desses objetos do dia-a-dia, vai tentar ler suas mensagens e valores veiculados enquanto discurso: reflexão que se denomina aí semiologia.

A irrupção do termo signo, na sua relação com os objetos, e o modo como ela encaminha a perspectiva metodológica – que se vê em trechos como: “O que conta é poder submeter uma massa enorme de fatos aparentemente anárquicos a um princípio de classificação, e é a significação que fornece esse princípio” (BARTHES, 2001, p. 178) – nos leva de volta à fonte de inspiração desse movimento barthesiano: o projeto de Ferdinand de Saussure. É, como se sabe, o linguista suíço que introduz a Semiologia, e é possível compreender melhor tanto seus objetivos quanto o interesse de Barthes por seu conceito a partir da primeira definição presente no *Curso de linguística geral* (SAUSSURE, 2006, p. 24, grifo do autor): “Pode-se, então, conceber *uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social*; ela constituiria uma parte da Psicologia social e, por conseguinte, da Psicologia geral; chamá-la-emos de *Semiologia*”.

Seguindo com atenção esse programa, a semiologia serve a Barthes de momento enquanto instrumento heurístico de leitura dos sentidos presentes nesses objetos em sua constituição sónica; e a noção de uma “cozinha dos sentidos” presente aqui já demonstra sua tendência em destacar menos os significados das falas do que seu processo produtivo, as transformações semióticas que a linguagem impõe às matérias cruas nos trânsitos de sua “vida social”.

Mas um passo atrás ainda, para demarcamos os contornos dessa semiologia inicial e como ela é apropriada aqui. A noção de uma investigação crítica que tome o conceito de signo enquanto operador de leituras aparece já nas *Mitologias* (BARTHES, 2013b), recolhidas e publicadas em 1953. Aí, o crítico analisa uma série de discursos e imagens da cultura de massa crescente à época, como reportagens de jornais, programas de televisão e anúncios publicitários. Já em seu prefácio, o livro declara o impulso de pôr em prática suas recentes leituras saussureanas, a partir da “convicção de que, tratando as ‘representações relativas’ como sistemas de signos, seria talvez possível sair da denúncia piedosa e revelar em detalhe a mistificação que transforma a cultura pequeno-burguesa em natureza universal” (BARTHES, 2013b, n.p.). As análises partem aí de uma identificação das duas faces do signo – significante e significado – para discutir e demonstrar determinados modos de acoplamento de um a outro, destacando sobretudo a operação conotativa, que torna um signo o significante de outro, oculto, em uma espécie de parasitismo de sentidos, veículos para a ideologia burguesa que, hipótese inicial, impregna os produtos midiáticos. Atente-se à importância da semiologia aí, como na formulação da *Cozinha dos*

sentidos, em afastar uma ideia de análise do “fatos brutos” do mundo, além de, semente do afluxo estruturalista vindouro, a insistência no reconhecimento dos sistemas que sustentam a significação: “Todo o sistema semiológico é um sistema de valores; ora, o consumidor do mito toma a significação por um sistema de fatos: o mito é lido como um sistema factual, ao passo que ele é, apenas, um sistema semiológico” (BARTHES, 2013b, p. 152)

O desenvolvimento dessa semiologia mitológica já apresenta suas particularidades e distâncias para com o conceito saussureano, com seus ganhos e perdas⁵. De modo específico, enfoquemos na aplicação da leitura semiológica em outras linguagens para além da fônica, talvez o traço distintivo mais claro a apartar Barthes de Saussure neste primeiro momento – radicalizado ainda nos *Elementos de semiologia* (BARTHES, 2006), que compilam e expandem suas investigações iniciais. Nas mitologias o esquema saussureano e sua concepção de signo passam a ser aplicados a uma multiplicidade de objetos das mais diferentes matrizes de linguagem para além da verbal, como fotografias, peças gráficas de publicidade, imagens cinematográficas, etc. Se de início contraintuitivo, o movimento se mostra central ao avanço da pesquisa semiológica, no que postula sua capacidade e pertinência para o entendimento de todos os fenômenos de significação em sua “cozinha de sentidos”. Menos que uma bastardização, se revela o meio de efetivação do projeto de estabelecimento da Semiologia – afinal, é importante lembrar que já em Saussure (2006, p. 24) a Linguística era mais um fim do que um meio, e, no decurso do desenvolvimento da ciência semiológica esta deveria sobrepor-se àquela: “A Linguística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Linguística e esta se achará destarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos”.

A despeito dessa ressonância, é também aí que aparecem as dificuldades e as primeiras rachaduras no conceito barthesiano, e menos que a potência de uma nova prática que viesse a englobar a leitura languageira, Barthes prefere inverter o esquema saussureano ao enunciar que é na Linguística e apenas nela que todas essas outras significações acham chave de leitura:

Assim, apesar de trabalhar, de início, com substâncias não-linguísticas, o semiólogo é levado a encontrar, mais cedo ou mais tarde, a linguagem (a “verdadeira”) em seu caminho, não só a título de modelo mas também a título de componentes, de mediação ou de significado. [...] É preciso, em suma, admitir desde agora a possibilidade de revirar um dia a proposição de

⁵ Calvet (s/d) discute, por exemplo, a tradução pouco criteriosa que Barthes realiza dos termos de signo, significante e significado, em seu esquema, para forma, conceito e mito; bem como a carência de não-utilização de conceitos como o de valor.

Saussure: *a Linguística não é uma parte, mesmo privilegiada, da ciência geral dos signos: a Semiologia é que é uma parte da Linguística*; mais precisamente, a parte que se encarregaria das grandes unidades significantes do discurso (BARTHES, 2006, p. 12-13, grifos nossos).

Se esse entendimento se vê transformado no decurso da obra, como é nosso objetivo evidenciar aqui, o foco na linguagem verbal e sua premência enquanto opção heurística nunca são de todo abandonados. As razões dessa orientação poderiam ser rastreadas a alguns fatores, como sua relação com a crítica literária ou a fidelidade a suas leituras de Roman Jakobson⁶, ou, de modo talvez mais preciso, na maneira como o conceito de signo se esgarça para abarcar *todos* os fenômenos – e a essa multiplicação, a pesquisa semiológica, à mando das intenções científicas, responde com a homogeneização do gesto de *leitura* (e é preciso atentar a escolha desse termo, na confirmação do furor linguageiro já identificado).

Para além daí, nos parece ser justo em um acerto de contas metodológico que Barthes encontra uma senda para além desse reducionismo logocêntrico: na localização do *Texto*⁷ enquanto objeto de análise, *corpus* constituído e formalizado por uma teoria semiótica singular, que vê o crítico desconstruir seus próprios esforços semiológicos: Roland Barthes levanta, pela primeira vez, a voz contra Roland Barthes.

A chegada do Texto: crises e confrontos de um novo objeto

Mitologias marca, então, o início de um esforço de constituição dessa nova teoria, e os *Elementos de semiologia* atuam no seu compartilhamento enquanto sistema de pesquisa formalizado. Para além daí e na trilha desses estudos, surgem outros esforços de desenvolvimento semiológico, responsáveis por colocar a Semiologia, em conjunção ao nascente Estruturalismo, no centro das atenções – e sempre com a presença barthesiana a rondar, como na célebre edição da revista *Communications*, editada por ele, dedicada à análise estrutural da narrativa, em 1966 (cf. DOSSE, 2007). Se esse interesse e sua institucionalização marcam a consolidação da semiologia como ciência – objetivo inicial de Saussure e busca ativa de Barthes –, atuam também na sua transformação em corpo de mantras ou legislações, dogma seguido com fervor teológico. Dogma = *doxa*, e diante da insurgência desse velho

⁶ Ecoa-se aí parte da crítica a que Jacques Derrida impõe ao linguista russo na sua *Gramatologia* (DERRIDA, 1973): Jakobson seria responsável por introduzir a metafísica nas interpretações e desenvolvimentos da semiologia saussureana, ensejando assim o problema do logocentrismo.

⁷ Barthes tem por hábito grafar Texto deste modo, com a inicial maiúscula, para demarcar a distância do conceito de uma concepção senso-comum de textualidade. Além disso, essa diferenciação implica em certo deslocamento da primazia que atribui à língua, como exploraremos na próxima seção.

vilão é que a dramaturgia de Barthes passa a operar uma nova virada narrativa. É a esse processo que se refere Perrone-Moisés (2013, p. 86) na sua diacronia de Barthes, localizando um ponto de exaustão e ruptura bastante claro aí: “Quando, na década de 1970, Barthes percebe que a ‘ciência dos signos’ se instala num imaginário triunfante de saber universal, para o qual o objeto particular era indiferente, ele se desloca”.

Desse trecho podemos destacar dois pontos, centrais à revolução que passa a operar no pensamento barthesiano a partir desse momento: de início a ideia da instalação em um “saber universal”, que joga o fazer crítico para o lugar do senso-comum que ele próprio se dispunha a combater de saída. Tal percepção ecoa diretamente as preocupações expostas por Barthes à época, como se vê, por exemplo, no ensaio *A mitologia hoje* (ao qual voltaremos de forma mais detida), escrito em 1971, retomando o projeto mitológico no ensaio: “Criou-se uma *endoxa* mitológica: a denúncia, a desmistificação (ou demitificação) mesma se tornou discurso, *corpus* de frases, enunciado caquético” (BARTHES, 2004c, p. 78). O mitólogo torna-se ele próprio um mito – o intelectual ácido e cheio de opiniões vaticinadoras diante da mídia de massa –, e diante as contradições de tal processo é preciso impor um gesto de recusa ou abjuração, para mantermos os termos do crítico: “Transportar-se para onde não se é esperado, ou ainda e mais radicalmente, *abjurar* o que se escreveu (mas não, forçosamente, o que se pensou), quando o poder gregário o utiliza e serviliza” (BARTHES, 2013a, p. 28, grifo do autor).

Outro aspecto a frisar na leitura de Perrone-Moisés – e que se conecta a esse primeiro, enquanto modo de “transporte” desse pensamento a perigo –, diz respeito à percepção de que, nessa sanha semiológica, “o objeto particular era indiferente”. Transformado em discurso corrente, o aparato de leitura semiológico passa a se dirigir a todo e qualquer fenômeno. O problema não se encontraria exatamente aí, em uma ontologia de “bons” ou “maus” objetos – basta lembrarmos a máxima barthesiana de que “Tudo significa” ou seu interesse pela “cozinha dos sentidos” –, mas a perspectiva que passa a guiar tais esforços. Mais um olhar aos pratos prontos do que aos ingredientes e seus processos, para mantermos a imagem da cozinha, essa semiologia codificada em saber universal seria dedicada, assim, aos significados estáticos, e daí mesmo a crítica de Barthes sobre como a desmitificação tornou-se ela própria discurso, engessada em um denunciismo pouco interessado na mecânica da significação criticada. Daí a necessidade de repensar e precisar os critérios de formação do *corpus* analítico para além – ou, de fato, *aquém* – do signo, por Barthes mesmo distendido. Vem a socorro o *Texto*.

Se já bastante explorado nas exegeses da teoria barthesiana em suas nuances teóricas, nos interessa mais aqui precisar a rede de relações na qual esse conceito se

insere, ressignificando a própria ideia de Semiologia presente em Barthes e fornecendo novos instrumentos para o fazer analítico. O termo “texto” é, em sua obra, de início intercambiável com a noção de escritura, como pontua Perrone-Moisés (2013), indo a adquirir consistência própria a partir de 1968 com os ensaios *A morte do autor* e *Da obra ao Texto* (BARTHES, 2004c). Chama atenção mesmo os termos metodológicos pelos quais o debate se forma: de saída, o crítico está preocupado em redefinir os termos consagrados de leitura e análise de textualidade literárias, compreendidas como obras fechadas e representacionais, antevendo a necessidade de superar as perspectivas de interpretação e decifração; à solicitação dessa urgência em mudar a perspectiva analítica, é forçoso mesmo girar os objetos, encontrar outros, noutros lugares: “Diante da *obra* – noção tradicional, concebida durante muito tempo, e ainda hoje, de maneira por assim dizer newtoniana –, produz-se a exigência de um objeto novo, obtido por deslizamento ou inversão das categorias anteriores. Esse objeto é o *Texto*” (BARTHES 2004c, p. 66, grifos do autor).

Aí se vê de forma bastante aguda já a influência do trabalho de Julia Kristeva (1974), em seu retrabalho da semiologia francesa a partir de influências da semiótica bakhtiniana e sua noção de dialogismo, convertida em *intertexto*. A partir de um olhar sobre o caráter material da língua e a produtividade operada nesta, Kristeva e, daí em diante, Barthes elegem o Texto como objeto de investigação, e a *significância* enquanto elemento a ser explorado aí: “Designaremos por significância esse trabalho de diferenciação, estratificação e confronto que se pratica na língua e que deposita sobre a linha do sujeito falante uma cadeia significativa comunicativa e gramaticalmente estruturada” (KRISTEVA, 1974, p. 11). Esse ponto é central à Barthes na sua mais vertical formulação da Teoria do Texto (2004a), no que destaca a necessidade de atentar ao trabalho e ao trânsito das práticas de linguagem, capaz de dissolverem os sujeitos (daí a “morte do autor”) e as obras (“da obra ao Texto”), bem como quaisquer outras unidades fixas, perdidas em um jogo combinatório.

Retomemos as palavras de Barthes e Kristeva para evidenciar quais as regras de tal jogo: a concepção crítica e suas “categorias anteriores” da Semiologia devem ser submetidas a *deslizamento* e *inversão*, segundo a primeira formulação. A partir daí, o crítico busca a significância, no que ela pode *diferenciar*, *estratificar* e *confrontar* a língua na qual se insere o Texto. Na escolha por essa linguagem de disputa e desconstrução ficam claras as distâncias daqui aos Barthes das *Mitologias* e dos *Elementos*. É mesmo em contraponto a isso que se concebe a noção de Texto, no contexto de uma “crise do signo”, que em sua acepção clássica é “uma unidade fechada, cujo fechamento detém o sentido, impede-o de tremer, de desdobrar-se, de divagar” (BARTHES, 2004a, p. 262). Tal fechamento seria constitutivo da concepção de Semiologia até

então, calcada na unidade entre significante e significado – o que passa a ser visto aí de forma bastante ácida por Barthes (2004a, p. 265):

De modo ambíguo (ou dialético) a linguística (estrutural) consagrou cientificamente o conceito de signo (articulado em significante e significado) e pode ser considerada como a consecução triunfal de uma metafísica do sentido, ao passo que, por seu imperialismo, obrigaria a deslocar, a desconstruir e a subverter o aparato da significação.

Dado seu interesse pelo aspecto material da linguagem e pela noção do Texto como trabalho, tal crítica passa pela cisão da unidade sónica, com a eleição do significante enquanto aspecto de interesse, em uma clara subversão do conceito saussureano⁸. O Texto é uma *prática significante*: “O significante não deve ser imaginado como “a primeira parte do sentido”, seu vestíbulo material, mas sim ao contrário, como seu *depois*; da mesma forma, o *infinito* do significante não remete a alguma ideia de inefável (de significado inominável), mas à de *jogo* (BARTHES, 2004c, p. 69, grifos do autor). Por outro lado, além da univocidade do signo, a própria noção de estrutura é colocada em xeque: menos que uma estrutura ou uma morfologia essencial dos textos, como a postulada por Vladimir Propp e extensamente citada por Barthes em sua promoção da análise estrutural, o que se veria é uma desestruturação contínua – como se lê no longo debate contido em *S/Z* (BARTHES, 1992), em que o crítico aplica os novos métodos a uma leitura de Balzac:

Se quisermos estar atentos ao plural de um texto (por mais limitado que seja), devemos renunciar a estruturar esse texto em grandes blocos, como faziam a retórica clássica e a explicação escolar: não há construção do texto: tudo significa sem cessar e várias vezes, mas, sem delegação a um grande conjunto final, a uma estrutura derradeira (BARTHES, 1992, p. 45).

É possível também ligar a operação de tal cisão, com os signos e com as estruturas, ao desenvolvimento em paralelo das outras pesquisas estruturalistas, sobretudo a de Jacques Lacan – aludido por Kristeva em sua remissão a uma “cadeira significante” – e a de Derrida – note-se, duas citações atrás, a aproximação entre a semiologia estruturalista e uma “metafísica do sentido”, criticada por Barthes, ecoando parte do argumento da *Gramatologia* (DERRIDA, 1973) – já referida aqui. A crítica, portanto, vem de dentro do próprio movimento, como se faz questão de explicitar em uma entrevista de 1971:

⁸ Retomemos a definição do *Curso de linguística geral*, que deixa clara a indivisibilidade dos polos sónicos: “O signo linguístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces [...] Esses dois elementos [*conceito e imagem acústica*] estão intimamente unidos e um reclama o outro” (SAUSSURE, 2006, p. 80).

A partir dessa situação de fato, se existe um discurso que inclui o discurso da ideologia, é o da semiologia que, sendo uma ciência dos signos, não pode avançar senão pela crítica dos signos, portanto de sua própria linguagem [...] Mas o único trabalho válido a esse respeito só se pode fazer no interior da semiologia, como *crítica semiológica da semiologia* (BARTHES, 2004b, p. 153, grifos nossos).

O Texto e a significância trabalham a língua e a língua retrabalhada devolve ao estudo de seus signos uma imagem dessemelhante, desequilibrando as relações entre ciência e objeto. Se a semiologia inicial tinha por objetivo ler as coisas do mundo enquanto signos, a interposição dessa nova perspectiva clama por outras abordagens; e à crítica da semiologia dentro da semiologia, com o Texto desmontando as estruturas e os conceitos por dentro da própria maquinaria teórica, se dará o nome de *semioclastia*.

Da semioclastia por fim: as solicitações do ruído e a desconstrução da linguística

A primeira aparição desse estranho termo no escopo da reflexão barthesiana surge já com as *Mitologias*, ainda que em um prefácio escrito posteriormente à edição original – e essa volta que une princípio e fim, como uma serpente que morde a própria causa, confirma a imanência da crítica. Aí, retomando os objetivos de seu livro ao abrir as intenções e caminhos teóricos tomados em sua formulação (a soma da crítica ideológica com o aparato conceitual linguístico), Barthes (2013, n.p., grifo nosso) se sai com essa: “Não haverá denúncia sem um instrumento de análise preciso; só haverá semiologia se esta finalmente se assumir como uma *semioclastia*”.

“Finalmente se assumir”; e a partir dessa colocação podemos inferir que Barthes sempre entreviu na semiologia potencial para ultrapassar seus próprios limites enquanto ferramenta de leitura, na direção de um “instrumento mais preciso”, que estabeleça uma análise mais direta e singular com seus objetos. Afinal, não é isso que se encontra no próprio sentido desse neologismo da semioclastia? Exercício etimológico, como um dos tão caros a Barthes, une aí os termos gregos para “signo” (*semeion*) e “quebrar” (*klastein*), mantendo relação, por exemplo, com a “iconoclastia”, ato de recusa aos ícones e às imagens sacras. Mas para além de tal ato de aversão/destruição, interessa destacar a relação imanente e indissociável entre o polo dos signos e seu ato de leitura: só haveria semiologia na presença de signos particulares, e ela só se efetiva se entrar em contato com suas minúcias internas, reveladas no ato de fissão. Essa postura se torna mais explícita com o já referido ensaio *A mitologia hoje*: diante da absorção da mitologia (e da própria semiologia) pelo senso comum e pelo poder, o ato radical de abjurar, em conjunção à

necessidade de seguir interrogando os fenômenos de significação, leva à mudança de perspectiva. Na esteira de uma especificidade metodológica despertada com o Texto, “não se trata de revelar o sentido (latente) de um enunciado, de um traço, de uma narrativa, mas de fissurar a própria representação do sentido” (BARTHES, 2004c, p. 78). Se o signo se encontrava já cindido em seu pensamento, agora é o próprio processo produtor de sentido que vira mosaico – daí a solicitação desse novo nome: “À ‘mitoclastia’ sucede, muito mais ampla e levada a outro nível, uma ‘semioclastia’ (BARTHES, 2004c, p. 79)

A mais bem-acabada construção dessa epistemologia semioclástica (ou semioclastia epistemológica) se encontra na suma teórica da *Aula* (2013a). Ali se resgata e se reabilita a semiologia e seus termos clássicos (afinal, Barthes assumia à época a disciplina de *Semiologia Literária* do College de France), reformados nessa ânsia desconstrutiva. Se a discussão aí reabilita também a ideia de literatura – que Perrone-Moisés (2013) entende como forma final do trânsito das noções de “escritura” e “Texto” –, só o faz reconhecendo nela “sua força propriamente semiótica, [que] consiste em jogar com os signos em vez de destruí-los, em colocá-los numa maquinaria de linguagem cujos breques e travas de segurança arrebentaram” (BARTHES, 2013 p. 29–30). O papel da semiologia, no que vertida em semioclastia, passa a ser menos o de uma leitura formalizante das estruturas dessa maquinaria, do que a coleta e o mapeamento do movimento dessas engrenagens furiosas, sua fuligem e sua faísca. A semioclastia passa a ser, de certo modo, o estudo das “impurezas” e dos restos, o lixo resultando do processo de cisão dos signos – movimento visto, por exemplo, no resgate do processo semiótico da conotação, vilão das *Mitologias*. O que era anomalia ou má-fé, mas entendido agora como ferramenta de estabelecimento e leitura do plural do sentido: “Funcionalmente, a conotação, gerando por princípio o duplo sentido, altera a pureza da comunicação: é um ‘ruído’, voluntário, cuidadosamente elaborado, introduzido no diálogo fictício entre o autor e o leitor, enfim, uma *contracomunicação*” (BARTHES, 1992, p. 43, grifos nossos)¹⁰.

⁹ E nisso se compreende o lugar da literatura em Barthes não enquanto gênero de escrito, sinônimo de ficção ou afins, mas mesmo uma composição de linguagem que destaca sua própria significância – distinção pouco presente nas interpretações posteriores do pensamento barthesiano, e importante de ser colocada no âmbito da Comunicação, abrindo o horizonte da área a outras práxis e atos de enunciação. Veja-se: “Entendo por literatura não um corpo ou uma sequência de obras, [...] mas o grafo complexo das pegadas de uma prática: a prática de escrever” (BARTHES, 2013a, p. 16).

¹⁰ Se a ideia que Barthes possui, em geral, da Comunicação flerta com certo senso comum, tomando a palavra como sinônimo de “transmissão” ou “entendimento”, a semioclastia parece apontar em uma visão mais aguda. Já na [*Têoria do*] *Texto* afirma: “Ninguém pode pretender reduzir a comunicação à simplicidade do esquema clássico postulado pela linguística: emissor, canal, receptor” (BARTHES, 2004a, p. 270). Dessa recusa, nasce o projeto de substituir tal esquema pela noção contracomunicativa, escrita em uma “língua volumosa” (p. 271), levando também em conta – e sobretudo – as contradições internas do desentendimento.

Contra a pureza, a favor de uma outra imagem dos atos de enunciação e comunicação: dessa noção de uma semioclastia responsável por desmontar a máquina do sentido, sem travas ou segurança, tendo os fragmentos e os ruídos como objeto primário de análise (e não mais como alvo apenas de crítica, mas compreendidos em uma potência dialógica), uma “rumorologia”¹¹, se sai uma nova concepção da língua, distante da Linguística tradicional e seu estudo de sistemas estáveis e suas constantes. É o que leva Barthes a sacudir o tabuleiro e se colocar frontalmente contra Barthes, aquele que prezou pela fórmula saussureana da relação entre Linguística e Semiologia – aqui retomado, outra vez subvertida: “Em resumo, quer por excesso de ascese, quer por excesso de fome, escanifrada ou empanzinada, a linguística se desconstrói. É essa desconstrução da linguística que chamo, quanto a mim, de *semiologia*” (BARTHES, 2013a, p. 31, grifo do autor). Perceba-se a distância dos *Elementos de semiologia* da caricatura de Barthes (não de todo injusta) daí originada: se a Linguística ainda possui certa premência sobre a Semiologia, já que é ela o sujeito a se desconstruir, não se trata mais de uma visão hierárquica, ocupada em submeter todo ato de significação às regras da linguagem, mas compreendê-los mesmo naquilo que *escapa*. Veja-se, a exemplo, o modo como o interesse por objetos não-linguísticos no fim de sua obra – como as explorações da pintura e da música em *O óbvio e o obtuso* (BARTHES, 1990) ou o estudo da fotografia em *A câmara clara* (BARTHES, 2011) – não os restitui aos sistema da Linguística, mas cria outros modos de abordagem por meio de uma desconstrução: do signo da voz, interessa a depuração até o grão (BARTHES, 1990); do signo fotográfico, mesmo o significante é por sua vez cindido em outras unidades, *punctum* e *studium*, em uma multiplicação dos modos de significação (BARTHES, 2011). Interessa, frisamos, nessa fragmentação aquilo que escapa, e ao escapar retorna à própria língua, alterando seus sistemas: “e porque é no interior da língua que a língua deve ser combatida, desviada: não pela mensagem de que ela é o instrumento, mas pelo jogo das palavras de que ela é o teatro” (BARTHES, 2013a, p. 17).

De volta ao teatro, enfim, e como um rígido diretor, alterar as marcações e posições dos atores até se chegar a algo novo. Se esse pensamento é guiado pela dureza e belicismo da dramaturgia de Brecht, faceta reconhecida aqui, o encaminhamento se torna mais próximo da poética e estilização extrema de

¹¹ A imagem do ruído contracomunicativo de S/Z (BARTHES, 1992) faz lembrar a ideia de um rumor da língua, presente no ensaio de mesmo nome (BARTHES, 2004c), o tremor significativo que indica o funcionamento da máquina linguística para além do mero sentido denotado; e é a esse rumor que a pesquisa semioclástica conclamaria.

outra vertente teatral querida por Barthes, o *kabuki*¹², como quando se define a semiologia – semioclastia – como a operação de “usar o signo como um véu pintado, ou ainda uma ficção” (BARTHES, 2013a, p. 42). Ao fim e ao cabo dessa disputa, como em um jogo de máscaras, se vê que Roland Barthes nunca foi aquele que se imagina, ao mesmo tempo em que nunca deixou de ser.

Considerações: rumo às explorações semioclásticas

Quando Barthes (1992) afirma o trabalho de análise do Texto como nada além de uma decomposição, operada na escrita de um comentário que, recusando a totalização, opera na minúcia e nas fraturas, cria uma imagem singular da crítica (e mesmo daí nossa insistência em chamá-lo por “crítico”, recusando os rótulos de “semiólogo”, “linguista”, “pensador”, etc.). É nessa mesma direção que se tentou o desmonte do próprio Barthes aqui neste artigo; e aí que *Roland Barthes contra Roland Barthes* é contra como na contracomunicação, o desvelar de bonecas-russas que contém dentro si tanto suas teses e antíteses – ou deveríamos falar em argumentos e contra-argumentos, respeitando a rejeição barthesiana da dialética? O caminho da semiologia à semioclastia não é, em absoluto, teleológico: os traços que vão de um ao outro se encontram deslizados ou invertidos, e, recusando o lugar de síntese, os instrumentos semioclásticos aqui propostos parecem mais o início de uma nova cadeia.

Assim é que nosso objetivo com esse traçado foi, ao mesmo tempo, de um resgate e de uma proposição. Resgate de um pensamento que, cremos, se encontra subaproveitado e tipificado: nas atuais discussões de Semiótica, enquanto uma curiosidade passada; nos debates de comunicação, reduzido a seus estudos de produtos midiáticos. E a proposição de uma leitura à contrapelo de suas proposições, que o retirasse do lugar estabelecido de “difusor da semiologia”, indo encontrar em suas próprias palavras uma saída original a solicitações de reflexão e métodos presentes de forma tão contemporânea, ainda. À exemplo, acreditamos que a ideia de semioclastia aí definida pode fornecer respostas potentes à problemática dos aspectos políticos envolvidos nas semioses da Comunicação: uma política da língua (*contra* a língua, ou, mais precisamente, certos modos de uso da língua) capaz de, a um primeiro momento, identificar os usos fascistas¹³ da linguagem, na sua negação

¹² Gênero de encenação tradicional japonês, notório pela estética dramática, com figurinos e maquiagens fortemente marcados.

¹³ Como na célebre passagem de *Aula* (BARTHES, 2013a, p. 14): “Mas a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer”.

do plural e do jogo; e, a partir disso, operar deslizamentos e inversões, “entrar no jogo e sabotar suas regras do interior” (PERRONE-MOISÉS, 1983, p. 74). Como um dos heróis particulares de Barthes, Stéphane Mallarmé, evocado em uma aguda passagem sobre tal embricamento linguístico-político: “‘Mudar a língua’, expressão mallarmeana, é concomitante com ‘Mudar o mundo’, expressão marxiana: existe uma escuta política de Mallarmé, daqueles que o seguiram e o seguem ainda” (BARTHES, 2013a, p. 25). Ao abrir ouvidos a essa escuta, a semioclastia pode auxiliar demais pesquisas que entrevejam tais nós.

Nesta senda e em afins, é que as proposições aqui delineadas ressoam como um plano-piloto, ou ainda, primeiro movimento de um plano de ataque, indicações ao desenvolvimento dessa semioclastia barthesiana nas suas potências de oferecer novos modos de abordagens de problemas e objetivos semióticos/comunicacionais¹⁴. Qual a validade da manutenção de uso do signo fonológico-linguístico? A visada metodológica deve levar em conta as constantes ou as anomalias dos fenômenos, música ou ruído? Como pegar no ato as enunciações do poder na fala, suas injunções fascistas? Questões que perpassam o estabelecimento de uma visada semioclástica e devem – é esta nossa bandeira – ser exploradas a partir de então, por outras pesquisas e abordagens, testando mesmo a validade dessas notas e apontamentos aqui amalhados. Não passa – para ficarmos com a imagem desse jogo, sempre tão cara a Barthes – do início de uma brincadeira de passar o anel.

¹⁴ Nossa pesquisa de mestrado, provisoriamente intitulada *Fragmentos de um discurso biográfico*, é, a certo modo, uma forma de experimentar essa ressonância do pensamento barthesiano (ao mesmo tempo em que dá gênese ao presente artigo), no que submete o trânsito dos signos biográficos na mídia semelhante operação de desmanche.

Referências bibliográficas

- BARTHES, R.. **A aventura semiológica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **A câmara clara**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- _____. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 2013a.
- _____. **Crítica e verdade**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. **Elementos de semiologia**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. **Inéditos**, v. I: Teoria. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. **Mitologias**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013b.
- _____. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- _____. **O óbvio e o obtuso: ensaios críticos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- _____. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.
- _____. **Roland Barthes por Roland Barthes**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- _____. **S/Z**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- BOCCA, F.V.. Roland Barthes: um semiólogo nômade. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v.15, n.17, p.11-27, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd1=112&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em 30 jun. 2017.
- CALVET, J.L. **Roland Barthes: um olhar político sobre o signo**. Lisboa: Vega, s/d.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DOSSE, F. **História do estruturalismo**, v. I: o campo de signo – 1945/1966. São Paulo: Edusc, 2007.
- KRISTEVA, J. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- MOTTA, L. T. **Roland Barthes: uma biografia intelectual**. São Paulo: Iluminuras/Fapesp, 2011.
- PERRONE-MOISÉS, L. **Com Roland Barthes**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. **Roland Barthes**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROBBE-GRILLET, A. **Por que amo Barthes**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SILVA, M. Lição crítica: Roland Barthes e a semiologia do impasse. **Alea**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p.65-78, jun. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2005000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 30 jun. 2017.
- SONTAG, S. **Sob o signo de saturno**. Porto Alegre: L&PM, 1986.





Julia Kristeva e a semanálise: dos dialogismos às significâncias

CÁSSIO DE BORBA LUCAS



Introdução

O PROPÓSITO DESTE ARTIGO É APRESENTAR ASPECTOS IMPORTANTES DO PENSAMENTO semiótico de Julia Kristeva. Pretendemos, com isso, compreender sua proposta de investigação semiótica (ou “semanalítica”) que se voltava não só para a significação, mas também para a significância. Para chegarmos a uma apresentação problematizante, optamos por apresentar esta passagem pelo eixo das discussões em torno do conceito de dialogismo, revisado na obra kristevana como intertextualidade e transposição, e que já convoca a discussão de outros conceitos como o de texto, o par conceitual fenotexto e genotexto, a distinção entre o semiótico e o simbólico.

A dimensão propriamente semiótica da significância não se reduz ao estudo do aspecto estruturado da comunicação, que significa por meio de códigos, transmitindo uma mensagem a um receptor. As estruturalidades da comunicação, estas regularidades que constituíam os sistemas de signos estudados pela semiologia estrutural, formam práticas significantes (KRISTEVA, 1974) cuja estabilidade fenotextual é constantemente ameaçada por um movimento semiótico de destruição, reelaboração, trabalho transpositivo, os quais a autora pretendia estudar

como genotexto. O genotexto e o fenotexto são categorias decisivas para o estudo dos movimentos de significância da comunicação, tese que nos parece a mais importante contribuição kristevana para a semiótica contemporânea.

Mas só chegamos a estas teses a partir do estudo das definições de intertextualidade, da qual a significância é indissociável, e que por sua vez nos conduzia na direção de outras teses importantes acerca da natureza dialógica da linguagem e da comunicação. É nesta cadeia de reflexões que pretendemos nos situar aqui, para apresentar a proposta kristevana da passagem dos estudos de significação aos de significância. Em um primeiro bloco, apresentamos as teses fundantes e as discussões sobre os conceitos de dialogismo e intertextualidade para, no segundo bloco, indicarmos as problematizações que a perspectiva da significância propõe para os estudos da intertextualidade da comunicação.

Dialogismo e intertextualidade

Encontramos as raízes mais profundas (histórica ou genealogicamente falando) do conceito de intertextualidade na linguística e na literatura – nas quais, contudo, ele parece ter sempre tentado provocar um tipo de estranhamento, de afastamento ou de escape. Julia Kristeva – que, como se sabe, utiliza o termo pela primeira vez, transcribando na Europa não-soviética as ideias de Mikhail Bakhtin – já reservava para a intertextualidade o lugar em uma “translinguística” (KRISTEVA, 2012, p. 10, 70-71), como se verá melhor adiante. Mas mesmo o conceito bakhtiniano de dialogismo, ao qual a literatura sempre reserva o ponto de origem da intertextualidade¹⁵, era pensado pelo autor russo como parte de uma “metalinguística”, que estuda “aqueles aspectos da vida do discurso que ultrapassam [...] os limites da linguística” (BAKHTIN, 2012, p. CCXIII). Bakhtin pretendia se afastar, assim, dos “fenômenos puramente lingüísticos” associados ao “plano da língua”, que “em hipótese alguma” podem abordar “a especificidade das relações *dialógicas* entre as réplicas” (BAKHTIN, 2012, p. CCXV).

A língua, da perspectiva linguística que Bakhtin recusava (não por falta de cientificidade, mas de abrangência), é uma estrutura, ou seja, uma “entidade autônoma de dependências internas”, de “princípios inerentes” ou “leis sincrônicas” (HJELMSLEV, 1991, p. 33, 31). Mas, nesse plano da linguística geral, em que a língua aparece como código que faz corresponder significantes a significados (DUCROT; TODOROV, 1972, p. 156), a identificação de regularidades da língua tem primazia

¹⁵ Cf. MOI, 1986, p. 34; SAMOYAUULT, 2008, p. 15; MOTTA, 2011, p. 197 ; etc.

sobre as variações que aparecem em sua manifestação concreta¹⁶. Esta atividade de manifestação – isto que, da perspectiva estruturalista, seria a aplicação da língua – Saussure (1995, p. 30) denominava “fala”. Parece ser em um sentido próximo deste que Bakhtin utiliza o conceito traduzido como “discurso”, recorrente e fundamental em suas reflexões sobre o dialogismo:

temos em vista o *discurso*, ou seja, a língua em sua integridade concreta e viva e não a língua como objeto específico da lingüística, obtido por meio de uma abstração (BAKHTIN, 2012, p. CCXIII).

E também:

as relações dialógicas são extralingüísticas. Ao mesmo tempo, porém, não podem ser separadas do campo do *discurso*, ou seja, da língua enquanto fenômeno integral concreto (BAKHTIN, 2012, p. CCXV).

Bakhtin, contudo, procura se afastar da “generalidade” com que “a lingüística estuda a linguagem”, ou seja: procura não lançar mão da abstração que faz com que a língua, de caráter social, passivo-associativo e codificado, tenha primazia sobre o caráter singular, ativo e variável de uma materialização discursiva (BAKHTIN, 2012, p. CCXV).

Uma vez esclarecido seu objeto de interesse – o discurso assim definido como concreção ou “língua *in actu*” (BAKHTIN, 2016, p. 117) –, Bakhtin pode estabelecer o postulado de que “o discurso [...] é por natureza dialógico” (BAKHTIN, 2012, p. CCXV e BAKHTIN, 2016, p. 116). O dialogismo aparece, pois, não como um fenômeno localizado: trata-se de um fundamento característico da natureza de toda comunicação. Daí a irrelevância de trabalhos que apontam para o caráter dialógico em seu objeto de análise, para concluir: ‘eis aqui um dialogismo’. Este é, ao contrário, “característica essencial da linguagem e princípio constitutivo, muitas vezes mascarado, de todo discurso. O dialogismo é a condição do sentido do discurso” (BARROS, 1999, p. 2). A citação extensa de Bakhtin é esclarecedora:

Um membro de um grupo falante nunca encontra previamente a palavra como uma palavra neutra da língua, isenta das aspirações e avaliações de outros ou despovoada das vozes dos outros. Absolutamente. A palavra ele a recebe da voz de outro e repleta de voz de outro. No contexto dele, a palavra deriva de outro contexto, é impregnada de elucidações de outros. O próprio pensamento dele já encontra a palavra povoada (BAKHTIN, 2012, p. CCLXIX).

¹⁶ Saussure (1995, p. 25) afirma que “il faut se placer de prime abord sur le terrain de la langue et la prendre pour norme de toutes les autres manifestations du langage”, e Hjelmslev (1991, p. 33) que “[a linguística estrutural] considera a fala subordinada à língua”.

O autor passa, pois, a conceber o dialogismo como “fundo perceptivo” mesmo da “atividade mental” (BAKHTIN, 1997, p. 147; BAKHTIN, 2016, p. 132). “Aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de palavras interiores”. O que se ouve, o que se lê, o que se compreende – de uma perspectiva dialógica – é sempre “mediatizado [...] pelo discurso interior”. “A palavra vai à palavra” (BAKHTIN, 1997, p. 147).

A passagem de um texto considerado por suas relações internas (intratextualidade) à consideração de sua intertextualidade aparece na obra de Bakhtin também por sua oposição entre discursos monológicos e dialógicos. O caráter dialógico, embora fundante, como vimos, da discursividade, pode, porém, ser suprimido, ainda que, em aparência, nos discursos de caráter “monológico”. Ao discurso monológico, aliás, está ligada a própria consciência individual, produzida sob a forma de monólogo interior que aliena o caráter social da linguagem: “como o corpo se forma inicialmente dentro do seio materno (corpo), assim a consciência do homem desperta envolvida na consciência alheia” (BAKHTIN *apud* LEMOS, 1999, p. 39). Entre discurso e monólogo, “há constantes transições” (BAKHTIN, 2016, p. 131): “cada monólogo é a réplica de um grande diálogo” (BAKHTIN, 2016, p. 92).

É seguindo nesta via que a teoria de Bakhtin desemboca numa crítica ideológica do fenômeno comunicacional. Os discursos retomados, os ‘outros textos’ e ‘outras vozes’, de um lado; “e o contexto de transmissão”, de outro, “são somente os termos de uma inter-relação dinâmica. Essa dinâmica, por sua vez, reflete a dinâmica da inter-relação social dos indivíduos na comunicação ideológica” (BAKHTIN, 1997, p. 148), que é determinada pelas “condições sociais e econômicas da época” (BAKHTIN, 1997, p. 154). O que não significa escapar à imanência da análise discursiva: “o contexto” não é um ‘fora da linguagem’, mas “uma rede de textos da cultura que dialogam de modo contratual e conflitante” (BARROS, 1999, p.5). A ideologia da comunicação torna-se, destarte, foco privilegiado da metalingüística:

O monologismo, isto é, a concentração da obra em torno da voz do autor, constitui um artifício de que este lança mão para centrar tudo em seu próprio núcleo ideológico. A tarefa do estudioso da literatura seria desvendar esse dialogismo essencial (LOPES, 1999, p. 64).

Preterindo a descrição das “orientações da dinâmica da inter-relação da enunciação e do discurso citado” (BAKHTIN, 1997, p. 150), nos questionamos acerca desta expressividade da intertextualidade como diálogo de vozes a partir da oposição entre discursos monovocais e bivocais (BAKHTIN, 2012, p. CCXXV). Por

oposição aos primeiros, que são diretos e orientados para seu objeto (BAKHTIN, 2012, p. CCXXIV), a palavra, nos discursos bivocais,

tem duplo sentido, voltada para o objeto do discurso enquanto palavra comum e para um *outro discurso*, para o *discurso de um outro*. Se desconhecemos a existência desse segundo contexto do discurso do outro e começarmos a interpretar a estilização ou a paródia como interpretamos o discurso comum voltado exclusivamente para o seu objeto, não entenderemos verdadeiramente esses fenômenos: a estilização será interpretada como estilo, a paródia, simplesmente como obra má (BAKHTIN, 2012, p. CCVXIII).

O autor descreverá vários tipos de discursos bivocais, passando por gêneros obscuros para o leitor ocidental, como o “*skaz*”. Seguindo Fiorin (1999), podemos dividir os fenômenos de “presença de duas vozes num mesmo segmento discursivo ou textual” (FIORIN, 1999, p. 30) em intertextualidade e interdiscursividade.

A intertextualidade pode ser de três tipos: citação, alusão e estilização. A citação pode “confirmar ou alterar” o sentido do texto com o qual se dialoga (FIORIN, 1999, p. 30), mas retoma as palavras deste com rigor. Na alusão, as palavras não são citadas, mas “reproduzem-se construções sintáticas em que certas figuras são substituídas por outras”, podendo-se estabelecer uma polêmica com o intertexto a que se alude. Já na estilização, reproduzem-se os procedimentos estilísticos de outrem, entendidos como “conjunto das recorrências formais tanto no plano de expressão quanto no plano de conteúdo” (FIORIN, 1999, p. 31).

A interdiscursividade (FIORIN, 1999, p. 32-34), por sua vez, está ligada à distinção entre texto e discurso, em viés greimasiano, sendo o primeiro uma “unidade de manifestação” em que os diferentes níveis “do agenciamento do sentido se manifestam e dão a ler”, e o segundo, um “patamar do percurso gerativo de sentido em que um enunciador assume as estruturas narrativas” (FIORIN, 1999, p. 30). Embora não possamos nos estender na teorização de Fiorin em sua minúcia na investigação dos patamares do percurso gerativo de sentido, uma consideração mencionada parece importante para nossa discussão da questão da significação: o intertexto não é o plano de conteúdo. A perspectiva da intertextualidade pode escapar a esta discussão argumentando que tudo, para ela, é texto: plano de expressão, de conteúdo, significados, semelhanças, analogias etc. Em cada caso, pode haver intertextualidade.

Com estas primeiras incursões no conceito de intertextualidade, aparece a necessidade de distinguir entre dois termos utilizados, com frequência, como sinônimos ou de maneira intercambiável. A ‘intertextualidade’ dirá respeito ao conceito em caráter amplo, geral: falaremos da intertextualidade em uma obra, por

exemplo, e da intertextualidade como fundamento do sentido (como faz Kristeva, entre outros, retomando o princípio dialógico de Bakhtin). Já o ‘intertexto’ será tomado como qualquer um dos textos considerados no espaço dialógico de análise que podemos conceber a partir de Bakhtin (em que a palavra, a voz, o texto, como se viu, são, pelo menos, duplos). Esta é apenas uma regulação metalinguística para manter a coerência deste estudo, o que não quer dizer que os autores estudados não utilizem os termos de maneiras diferentes (e por vezes conflitantes). Assim, dizia Barthes (2013, p. 45) que “é bem isso o intertexto: a impossibilidade de viver fora do texto infinito” – enquanto nós preferiríamos dizer ‘a intertextualidade’.

Voltando à teorização de Bakhtin, podemos esquematizar a tipologia apresentada (a partir de Fiorin e adaptada para nossos propósitos) da seguinte maneira.

Tabela 1: Tipos de intertextualidade a partir de Bakhtin e comentadores¹⁷

Intertextualidade				
Citação			Alusão	Estilização
Linear	Pictórica	Diluidora do contexto narrativo		

Embora a apropriação de Fiorin seja representativa da leitura brasileira de Bakhtin, uma outra filiação histórica e conceitual é quase inevitável de se abordar quando falamos em dialogismo e intertextualidade. Como já dissemos, foi Kristeva quem traduziu o conceito dos textos bakhtinianos para sua própria abordagem semanalítica. Isto é, Kristeva, na verdade, transcriu Bakhtin, apropriando-se de sua obra para os propósitos do presente, e inserindo-o no contexto teórico pós-estruturalista (no qual, diga-se de passagem, o pensador russo parece bastante confortável). Voltaremos à especificidade desta distinção de abordagens mais adiante, quando tratarmos dessa semanalise barthes-kristevana.

Kristeva vê nos estudos bakhtinianos do dialogismo um modo de observação que se estabelecerá “a. *horizontalmente*: a palavra no texto pertence simultaneamente ao sujeito da escritura e ao destinatário, e b. *verticalmente*; a palavra no texto está orientada para o corpus literário anterior ou sincrônico” (KRISTEVA, 2012, p. 141). O eixo horizontal (sujeito-destinatário) foi

¹⁷ Elaboração nossa.

denominado diálogo (em sentido restrito) e o vertical, ambivalência. Horizontalmente, é “no vaivém entre o sujeito e o outro, entre o escritor e o leitor,” que “o autor se estrutura como significante, e o texto, como diálogo de dois discursos”. Verticalmente, é no âmbito da ambivalência intertextual que se poderá identificar “a inserção da história no texto e do texto na história” (KRISTEVA, 2012, p. 145), procedimento por meio do qual a semiótica, para a autora, “liquida de vez com as distinções significante-significado e torna tais conceitos inoperantes na prática literária que se constrói apenas no(s) *significante(s) dialógico(s)*” (KRISTEVA, 2012, p. 153).

É fundamental para nossa discussão o reconhecimento de que a significação, considerada por seu aspecto intertextual, lidará com este tipo de entidade: significantes que não escapam à textualidade ao se apresentarem como um significado transcendental, fora do texto, mas, pelo contrário, se constituem da articulação entre os mencionados eixos de observação, abrindo a investigação para um campo dialógico.

Investigar a comunicação enquanto instituída por tais campos dialógicos, como viemos discutindo, mostra-se como uma alternativa ao pensamento linguístico mais tradicional, mas também à ‘pesquisa das fontes’, ‘das influências’, à filologia e outras disciplinas ligadas a questões de origem. “Não se trata [...] de determinar um intertexto qualquer, já que tudo se torna intertextual” (SAMOYAUULT, 2008, p. 18). Trata-se, isto sim, de abrir um “campo dialógico” (BAKHTIN, 2016, p. 150) – campo que, como dirá Barthes, não tem origem nem fim. Com isso, nos afastamos, por exemplo, da perspectiva de Harold Bloom, outro importante pensador do dialogismo da literatura, que se volta, contudo, para as questões de influência na produção poética (conforme GENETTE, 1989, p. 11 e BROWN, 1991).

Vários outros teóricos se debruçaram sobre a questão do caráter dialógico da literatura. Entre eles, é notável a intervenção de Gérard Genette, que oferece mais uma perspectiva para a passagem – que neste capítulo sublinhamos – do intratextual ao intertextual. Postulando o objeto da poética, o autor francês aponta não para o texto considerado em sua singularidade, mas para a “transcendência textual” que chama de transtextualidade (GENETTE, 1989, p. 9), e que definiu como “tudo que põe o texto em relação, manifesta ou secreta, com outros textos” (GENETTE, 1989, p. 10). Podemos representar assim sua tipologização da transtextualidade, em que o intertexto é categoria bastante restrita:

Tabela 2: tipos de transtextualidade trabalhados por Genette¹⁸

Transtextualidade						
Intertextualidade			Arquitextualidade	Paratextualidade	Metatextualidade	Hipertextualidade
Citação	Plágio	Alusão				Transformação simples Imitação complexa

O tratamento do dialogismo, conforme o vimos percorrendo, parece tender a uma abordagem tipológica, que determina as diferentes relações intertextuais possíveis. O fundamento da “semanálise” (KRISTEVA, 2012), porém, estará não na tipologização, mas na textualidade que, em sua concepção, atravessa e engendra os tipos que podem ser institucionalizados como estruturalidades vigentes. Ou seja, se o dialogismo é o texto entendido como cruzamento de superfícies textuais (não há texto isolado dos outros textos), os tipos de cruzamento serão incontáveis. Por isso Kristeva e Barthes propunham seguir uma textualidade específica na medida em que ela se desenrola, atravessando intertextos, de forma imanente. É necessário, alguém do próprio intertexto, para entender sua função nesta lógica, retomar o conceito de texto.

Textualidade e significância

Barthes e Kristeva são nomes ligados a uma virada pós-estruturalista no pensamento semiótico dos anos 1960 que procuraremos apresentar aqui pelo conceito de texto. Para Barthes (1974, p. 2), tratava-se de encaminhar a semiótica no rumo de uma “crítica do signo” que abre caminho para uma “nova teoria do texto”.

A concepção clássica (pré-semiótica) do signo vai ser denunciada por Barthes como se baseando na busca de um significado e de uma origem que, implicitamente, coincidem. Conforme o autor, há duas “legalidades” que fundamentam as práticas de interpretação clássicas: as “legalidades” da literalidade (fidelidade significativa das versões sucessivas à original) e da semântica (lei que regula uma relação entre representante e representado, signo e referente). As duas legalidades na verdade se confundem na lógica sígnica pré-semiótica da obra literária (BARTHES, 1974, p. 1). O signo funciona, aqui, como “encerramento” que “freia o sentido, o impede de tremer, de se dividir, de divagar” (BARTHES, 1974, p. 1).

¹⁸ Elaboração nossa.

Já a lógica do texto foi proposta por Barthes (1989a, p. 60) como uma alternativa à redução do texto às legalidades literais e semânticas. Barthes (1989b, p. 54) diz que a garantia de unidade do texto não está em sua origem, mas em sua destinação: é o leitor. E isto não quer dizer que lidamos com um fenômeno mental. Mas sim que é impossível “viver fora do texto infinito” que é, na verdade, um “intertexto” (BARTHES, 2013, p. 45). O texto transforma-se em “campo metodológico” (BARTHES, 1989a, p. 57), em que a restituição do intertexto, paradoxalmente, abole toda relação de herança ou influência (BARTHES, 1989b, p. 61). Passando além do “freio” sógnico, trata-se de uma lógica da disseminação.

Esta noção de texto pode envolver “pluralidade”. Contudo, “não é [...] coexistência de significado, mas passagem, atravessamento”. Uma operação que permanece na imanência “integralmente simbólica” do texto, diagramatizando um “infinito adiamento do significado” (BARTHES, 1989, p. 59). É neste texto intertextual que a semanálise investigaria o movimento de significância (KRISTEVA, 2012, p. 3), entendido como atravessamento e produtividade de sentido.

Para compreender a distinção entre significação e significância, podemos pensar na distinção entre feno e genotextualidade. O “fenotexto” é aquele tipo de estrutura – “linguagem que serve para comunicar” – que obedece a regras de comunicação e pressupõe um sujeito de enunciação e um destinatário (KRISTEVA, 1984, p. 87). Contudo, este fenotexto, dimensão superficial (KRISTEVA, 2012, p. 283) comunicativa, que estuda um trabalho de *transmissão* ocorrido na superfície, oculta o trabalho de *produção* que o “genotexto” opera. O genotexto está ligado a uma redistribuição destrutiva-constitutiva das estruturas e códigos da comunicação (KRISTEVA, 2012, p. 281).

Esta é a modalidade propriamente “produtiva” de significação¹⁹, que só se apresenta, contudo, em uma série de rastros, fenômenos “encerrados” por um “freio” sógnico (KRISTEVA, 1984, p. 36). Daí, novamente, a importância do dialogismo que, para Kristeva (2012, p. 148), “implica um rompimento formal relativamente à norma”; implica “a linguagem e uma outra lógica”, implica um fenômeno comunicacional da ordem não da transmissão de significados, mas da produção de sentido. Lendo Bakhtin, Kristeva enfatiza que, se o texto é sempre atravessamento, ele é, por isso mesmo, não só uma transmissão de significados, mas uma

¹⁹ Kristeva acusa a gramática gerativa de Chomsky, neste sentido, de não gerar nada. A significância está ligada, em seus fundamentos, ao materialismo histórico, e, por isso, a ação revolucionária da comunicação não está em seus conteúdos estruturados, mas nas genotextualidades da ordem da experimentação com os campos intersemióticos (de materialidades heterogêneas) que constituem estruturalidades.

“produtividade” (KRISTEVA, 2012, p. 203), um remanejamento destrutivo-construtivo das possibilidades e normas cristalizadas²⁰ de determinada linguagem.

É necessário exemplificar esta lógica operacional kristevana da significação – ou antes de significância. Como vimos, a significação se expressa na dimensão comunicativa fenotextual, embora seja trabalhada e refundada por um movimento genotextual irredutível à significação estruturada. Porém, os exemplos a este respeito devem ser bastante específicos. Porque Kristeva só pôde reconhecer esse movimento prévio à ordem da significação da comunicação a partir de um tipo de caráter autorreflexivo do texto moderno (desde Mallarmé a Phillipe Sollers), que “presentifica [...] o trabalho da significância” (KRISTEVA, 2012, p. 10), dando a ver o movimento genotextual produtivo que a faceta comunicativa da “obra” oculta. Este tipo de texto “representa, em sua narração [...] os princípios teóricos, epistemológicos ou políticos nos quais o que é escrito pode se dizer” (KRISTEVA, 2012, p. 288), e exige uma reflexão “sobre o significante-produzindo-se em texto” (KRISTEVA, 2012, p. 277).

A significância, portanto, situa-se no nível da materialidade da linguagem: o texto faz uma exploração das potencialidades comunicacionais da literatura, propondo um “praticar *no* significante” (KRISTEVA, 1974, p. 15). Passando da significação, que comunica por meio do fenotexto codificado, o estudo da significância volta-se, assim, a uma produtividade genotextual que é um remanejamento das normas estruturais da língua. Neste sentido é que Phillipe Sollers, por exemplo, pôde inserir uma lógica diferencial leibniziana na construção de seu romance (KRISTEVA, 2012, p. 298), e Mallarmé uma série de violações de leis lógicas (KRISTEVA, 2012, pp. 256-268) para a construção de sua própria fenotextualidade poética. Mas ambos também souberam revelá-las por um tipo de “trabalho de divulgação do genotexto” como “dever crítico” (KRISTEVA, 2012, p. 308).

Considerações finais: da intertextualidade à significância da Comunicação

Conforme se pode discuti-la neste espaço, a semanálise aparece como uma mesma proposta de passagem expressa de pelo menos três maneiras: (1) dos estudos de significação aos de significância; (2) de uma lógica do signo como restituição de sentido a uma lógica do texto como campo metodológico de disseminação; (3) da análise de uma comunicação intersubjetiva estruturada (fenotexto) ao movimento

²⁰ Saussure (1995, p. 29, 31) falava em uma “cristalização social” que liga “imagem auditiva e conceito” (significante e significado).

redistributivo que trabalha e fundamenta (genotexto) esta comunicação. Mas como vislumbrar a dimensão ‘oculta’ de cada uma dessas aparentes oposições – se concedemos, com Kristeva (2012, p. 283), que a comunicação²¹ é justamente um tipo de ocultamento, em prol de uma linguagem estruturada que remete a um sujeito de enunciação pressuposto, do trabalho de diferenciação e disseminação do sentido? Este o papel da intertextualidade como estratégia de análise do texto. A textualidade, a significância, e o genotexto são tentativas de apontar para uma faceta produtiva da comunicação que, oculta no discurso monológico codificado, só pode aparecer por meio de um tipo de diagramatização²² do espaço intertextual.

Isso implica, para Kristeva, uma “dinamização do estruturalismo”. Se este se detinha sobre os aspectos de significação de determinado texto-objeto, desde a perspectiva intertextual um texto não é, mas “*se elabora*” em relação a outro, no rumo de uma translinguística. A palavra (e esta é uma das citações mais populares acerca da intertextualidade) deixa de aparecer como ponto (sentido fixo) para se tornar um “cruzamento” dialógico de textos (KRISTEVA, 2012, p.140) ou simplesmente materialidades comunicacionais.

A intertextualidade aparece, pois, da perspectiva de Kristeva e Barthes, tanto como condição de todo texto – havendo sempre linguagem antes dele e somente linguagem ao seu redor (BARTHES, 1974, p. 6) – quanto como perspectiva teórico-metodológica de análise. Esta, para estudar o aspecto produtivo que se oculta na comunicação transmissiva fenotextual, investiga um fenotexto dilacerando-o em um espaço intertextual em que se podem vislumbrar suas relações genotextuais de transgressão e transcrição da comunicação.

Cabe apenas acrescentar que esta concepção de um espaço intertextual, que tem destaque na obra de Kristeva desde os mencionados textos fundadores de 1966 e 1967, é revisada pela autora em sua tese de 1974, que nos parece o ponto culminante da primeira parte de sua carreira, e que articula suas ideias desenvolvidas até este ponto acerca da semiótica, da psicanálise e do materialismo dialético. A autora argumenta, então, que a linguagem poética impede “que o tético²³ devesse teológico, que sua imposição oculte o processo semiótico que o produz” (KRISTEVA, 1974, p. 58). Isto é, a linguagem poética impede que a significação estruturada em fenotexto comunicativo oculte o movimento material de

²¹ Para sermos literais, na verdade, Kristeva não define assim a comunicação pela função fenotextual: ao contrário, é o fenotexto que tem uma “função comunicativa”.

²² Que é uma “produtividade”, uma “elaboração” (KRISTEVA, 2012, p. 109 e p. 140).

²³ O “evento tético [...] constitui, contra o processo pulsional, o animal simbólico e a sociedade” (KRISTEVA, 1975, p. 14). O conceito procede da teorização fenomenológica de Husserl.

significância que a produz. Se a linguagem poética se impõe diante do sentido (“*porte atteinte au sens*”), a intertextualidade aparecerá como uma das operações específicas pelas quais se efetuam essas “corrupções do simbólico” (KRISTEVA, 1974, p. 59). A operação intertextual, ou “passagem de um sistema de signos a um outro” é, neste ponto, revisada:

porque este termo [de ‘intertextualidade’] foi frequentemente entendido no sentido banal de ‘crítica das fontes’ de um texto, nós preferimos aquele de *transposição*, que tem a vantagem de precisar que a passagem de um sistema significante a outro exige uma nova articulação do tético – da posicionalidade enunciativa e denotativa²⁴ (KRISTEVA, 1974, p. 60).

Toda prática significativa, portanto, é entendida como um “campo de transposições de diversos sistemas significantes (uma intertextualidade)” cujo “lugar de enunciação e objeto não são jamais únicos, plenos e idênticos a si mesmos, mas sempre plurais”, resultando de uma “polivalência semiótica”, uma “pertença a diversos sistemas semióticos” (KRISTEVA, 1974, p. 61). É neste espaço de práticas significantes que pensamos ser interessante pensar contemporaneamente a intertextualidade da comunicação, que constantemente se diferencia de si própria em processos de significância cujo traçado transposicional é nosso desafio percorrer.

²⁴ “Puisque ce terme [intertextualidade] a été souvent entendu dans le sens banal de ‘critique des sources’ d’un texte, nous lui préférons celui de transposition, qui a l’avantage de préciser que le passage d’un système signifiant à un autre exige une nouvelle articulation du thétique – de la positionalité énonciative et dénotative”.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. **Problems of Dostoevsky's poetics**. Minneapolis, EUA: University of Minnesota Press, 1984.
- _____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo, SP: Hucitec, 1997.
- _____. **Os gêneros do discurso**. São Paulo, SP: Editora 34, 2016.
- BARROS, D. L. P. Dialogismo, polifonia e enunciação. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Orgs.) **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo, SP: Edusp, 1999.
- BARTHES, R. **Théorie du texte**. In: Encyclopaedia Universalis. 1974.
- _____. The death of the author. In: **The rustle of language**. Berkeley, EUA: University of California Press, 1989a.
- _____. From work to text. In: **The rustle of language**. Berkeley, EUA: University of California Press, 1989b.
- _____. **O prazer do texto**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2013.
- BROWN, M. Remaking the Past: musical modernism and the influence of the tonal tradition by Joseph Straus reviewed by Matthew Brown. In: **Intégral**, Vol. 5, 1991.
- DUCROT, O. & TODOROV, T. **Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**. Paris, França: Éditions du Seuil, 1972.
- FIORIN, J. L. Polifonia textual e discursiva. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Orgs.) **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo, SP: Edusp, 1999.
- GENETTE, G. **Palimpsestos – la literatura en segundo grado**. Madrid, Espanha: Taurus, 1989.
- HJELMSLEV, L. **Ensaio lingüísticos**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1991.
- KRISTEVA, J. **La révolution du langage poétique**. Paris, França: Éditions du Seuil, 1974.
- _____. Pratique signifiante et mode de production. In : KRISTEVA, J. (org.) **La Traversée des Signes**. Paris, França: Éditions du Seuil, 1975.
- _____. **Revolution in poetic language**. Nova Iorque, EUA: Columbia University Press, 1984.
- _____. **Introdução à semanálise**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2012.
- LEMOS, C. A função e o destino da palavra alheia. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Orgs.) **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo, SP: Edusp, 1999.
- LOPES, E. Discurso literário e dialogismo em Bakhtin. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Orgs.) **Dialogismo, polifonia, intertextualidade**. São Paulo, SP: Edusp, 1999.
- MOI, T. **The Kristeva reader**. Nova Iorque, EUA: Columbia University Press, 1986.
- MOTTA, L. T. **Roland Barthes: uma biografia intelectual**. São Paulo, SP: Iluminuras, 2011.
- SAMOYAUULT, T. **A intertextualidade**. São Paulo, SP: HUCITEC, 2008.
- SAUSSURE, F. **Cours de linguistique générale**. Paris, França : Payot & Rivages, 1995.



Performatividade, gênero e signo: um percurso semiótico entre Austin e Butler

CAIO RAMOS



Introdução

DIANTE DE UM CENÁRIO DE RETROCESSOS POLÍTICOS E SOCIAIS — ONDE OS DIREITOS humanos e das minorias, como um todo, são vistos como uma pauta ideológica, enviesada e não fundamental a todo e qualquer cidadão —, as vozes dissidentes e minoritárias crescem na disputa pelo acesso à palavra, ao debate e aos termos que as compõem. Uma dessas palavras, sem dúvida, é o conceito de gênero. Uma das frentes dessa disputa, que se expande e se multiplica é, justamente, nosso campo de pesquisa, a Comunicação, pois, afinal, a disputa por espaço comunicacional é a disputa pela linguagem, e tal disputa configurada a partir da perspectiva minoritária, afirma Haraway (2000, p. 88), “é a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita”.

A perfeição de um “código único”, que Haraway (2000) comenta, suscita um questionamento fundamental que se inscreve justamente na intersecção entre performatividade e Semiótica Crítica: como emergem os signos enquanto unidades estáveis e estabilizadoras, como se sedimentam de modo a ocultar a própria operação que os produz? Entendendo o gênero (a masculinidade e a feminilidade) como signos, esse questionamento será transversal à obra de Butler (2012), que propõe discutir a opressão feminina, e de gênero como um todo, a partir do exame do

binômio sexo/gênero. É nesse ponto específico onde primeiro a noção de performatividade é evocada em seu trabalho, mas não se restringe apenas a esse domínio.

Judith Butler se notabilizou, em seu livro *Problemas de gênero* (2012), por questionar os limites da política identitária do sujeito mulher. Nesse procedimento, desconstrói o binário sexo/gênero e propõe pensar a masculinidade e a feminilidade enquanto atos performativos dos corpos. Essa ideia aproximou definitivamente o feminismo e as teorias de gênero aos estudos da linguagem, uma vez que a noção de performatividade é tributária de autores que tinham a linguagem como preocupação central, a saber, John Austin e, sobretudo, Jacques Derrida.

Assim, pensa-se ser possível dizer que há uma ideia de semiótica subjacente ao pensamento de Butler. Ao dar conta de uma noção de masculinidade e feminilidade, enquanto construtos discursivos, compreendido como conjuntos de signos e produzido por diferentes sistemas de significação (BORBA, 2014), considera-se que o conceito de performatividade opera como um dispositivo que permite examinar a condição de possibilidade de pensar o gênero não mais como uma essência, e sim como uma atribuição arbitrária que pesa sobre os corpos. Nesse sentido, a compreensão de gênero, e mesmo de sexualidade, em Butler, instaura um movimento de crítica a uma tradição filosófica universalista apoiada na noção de identidade. Movimento esse que aproxima em definitivo os três autores aqui articulados em torno da teoria dos atos de fala e das proposições performativas.

Desse modo, aqui, pretendemos articular a ideia de proposições performativas a partir de Austin (1990), passando pela apropriação de Derrida (1991) até a sua chegada em Butler (2012). O percurso aqui empreendido, portanto, deve mostrar brevemente o contexto da preocupação de Austin em abordar a linguagem cotidiana, rompendo com a filosofia analítica vigente na época, em favor de uma crítica anti-positivista da linguagem. Por fim, veremos como a apropriação de Derrida da noção de performativo contribui fundamentalmente para o modo como Butler desenvolve a sua visão discursiva e performativa do gênero e dos corpos.

A noção de performatividade pode colaborar para uma compreensão das relações discursivas das práticas políticas que desafiam o legado metafísico de essência e identidade das coisas. Daí a importância dessa discussão.

Austin e a teoria dos Atos de fala

É claro que os filósofos costumavam falar como se você ou eu ou qualquer um pudesse dar uma volta a qualquer coisa e isso seria perfeito, só há apenas uma pequena pergunta: é verdade ou falso? Mas, além da pequena pergunta,

é verdade ou falso, certamente há a questão: está em ordem? Você pode dar uma volta ao fazer declarações sobre alguma coisa? Suponha, por exemplo, que você diz "Estou me sentindo muito mole esta manhã". Bem, eu digo a você "Você não está"; E você diz "O que o diabo quer dizer, eu não sou?" Eu digo "Oh, nada – apenas estou afirmando que você não é, é verdade ou falso?" E você diz "Espere um pouco sobre se é Verdadeiro ou falso, a questão é o que você quis dizer com a afirmação sobre os sentimentos de outra pessoa? Eu disse que estou me sentindo muito mofado. Você não está em posição de dizer que não sou ". Isso mostra que você não pode apenas fazer declarações sobre os sentimentos de outras pessoas (embora você possa fazer suposições se quiser); E há muitas coisas que, sem conhecimento, não estão em condições de se pronunciar, você simplesmente não pode declarar. (AUSTIN, 1961, p. 236)

O pensamento de Austin sobre a linguagem inscreve o pensador em uma coordenada histórica bastante específica. Embora sua teoria dos atos de fala seja contemporânea de filósofos da linguagem como Moore, Russel e o primeiro Wittgenstein; Austin, ao contrário destes, primou pelo uso da linguagem cotidiana, das interações comunicacionais e que se estabelecem em contextos específicos.

Em resposta ao hegelianismo dominante na Europa à época, início do século XX, expoentes da filosofia analítica, sobretudo inglesa, concentram-se em pensar a linguagem em seu caráter formal e lógico, pensando as proposições em função de seu valor de verdade. A análise de forma lógica permitiria assim examinar com rigor e de forma pura as condições de possibilidade da afirmação da verdade visando principalmente um cientificismo filosófico ou mesmo um positivismo lógico. Nesse sentido, a linguagem deve ser depurada e reduzida a seu aspecto formal.

Austin rejeita a ideia de que a linguagem ordinária deve ser desconsiderada no exame filosófico, pois, segundo filósofos formalistas, esse tipo de linguagem consistiria em uma fonte de ruídos e impureza, um problema na busca pela verdade. Austin (1990), ao contrário, defende que é justamente aí que a investigação deve proceder. A filosofia deve tomar essa linguagem em suas ocorrências cotidianas e sem que seja destituída de seu peso semântico e circunstancial. Estabelecem-se, assim, dois projetos distintos para filosofia analítica: enquanto, para os filósofos analíticos afeitos à lógica, a formalização da linguagem visa à pureza do modelo descritivo, para Austin (1990), a linguagem parece ganhar importância ética e moral instituindo a sua teoria da linguagem no campo da ação.

Para esse projeto austiniano, a preocupação primeira passa a ser os proferimentos que não são descritivos, ou seja, que não se definem nos termos da relação binária de verdadeiro e falso. Tais proferimentos antes de descrever uma suposta realidade do mundo, realizam uma ação. Logo, o ato de fala que realiza essa ação é chamado por Austin de performativo. Um caso de um proferimento

performativo de caso mais evidente seria, consideremos um exemplo do próprio Austin, “Eu te batizo...” ou “Eu prometo que...” (performativos, segundo Austin, explícitos). Tal ato de fala não pode ser dito verdadeiro ou falso, apenas bem sucedido, a que o filósofo chama de caso feliz, ou mal sucedido, no caso infeliz. Já os proferimentos descritivos Austin passa a chamar de constataivos. Os proferimentos constataivos são aqueles que, em um primeiro momento, reportam a um estado de coisas no mundo. Esses proferimentos pressupõem objetividade e uma separação entre o que é descrito e a própria descrição. Já o performativo, enquanto uma ação sobre as coisas, cria esse estado de coisas.

O que Austin pretende alcançar ao longo de seu conjunto de conferências, postumamente publicado como livro chamado *Quando dizer é fazer* (1990), é elaborar uma taxonomia dos tipos de atos de fala do caso performativo, a partir da verificação do que ele chama de contextos totais de fala. No entanto, dada a impossibilidade de estabelecer e delimitar as diferenças dos tipos performativos e constataivos com rigor, Austin desfaz essa distinção. O filósofo passa a defender, então, que todos os proferimentos são performativos, uma vez que uma declaração descritiva do tipo “o céu é azul” já se dá em função de um engajamento, um compromisso com a afirmação de uma descrição da realidade. Já há uma operação performativa, uma “estrutura performativa implícita” (BORBA, 2014, p. 467).

Ao reconhecer essa impossibilidade de circunscrever os proferimentos performativos, Austin (1990) chama atenção que esse processo de verificação somente pode ser dado considerando a situação de fala total, ou seja, o contexto, uma vez que elementos como a intenção do falante/ agente devem contar ao observar os proferimentos performativos. O contexto social ganha, assim, relevância em Austin. No entanto, a constituição do performativo, nesse caso, não depende de sua intencionalidade. O performativo se realiza a despeito da intenção que alguém tenha, por exemplo, ao prometer algo. Assim, o proferimento da promessa por si já é performativo.

É importante ressaltar que a proposta de Austin é a conjunção entre ato e fala. Não há uma relação de causalidade entre o que é dito e o ato, eles são a mesma coisa. Ou seja, quando se diz algo, realiza-se um ato. Com efeito, os enunciados performativos não dizem um estado interior, ele se dão no momento de seu proferimento, desse modo:

Austin lança, com isso, uma nova proposta epistemológica para o estudo da relação entre linguagem e sociedade: considerar a linguagem como ação implica entender sua atuação *sobre* o real, como ela constitui o real e, assim, deve-se deixar de lado a visão de linguagem como um simples instrumento para representar uma realidade existente *a priori* (BORBA, 2014, p. 462).

Souza Filho (1990) afirma que a teoria da linguagem em Austin não pode ser pensada como uma teoria da significação, mas sim da ação. O que importa a Austin é a condição de um fazer para além da pretensão de verdade ou falsidade das proposições e não mais (apenas) representar uma exterioridade das coisas. Com isso, a significação fica subordinada ao contexto e a convença das práticas e ações na sociedade. Enquanto uma “teoria geral da ação” (DERRIDA, 1991, p. 26), os enunciados entendidos como performativos instituem uma operação e a produção de um efeito. Essa noção de efeito, a partir da leitura derridiana de Austin, aparece também de forma bastante relevante da compreensão de gênero como performatividade em Butler (2012, 1993). Isto é, ao compreender gênero como ato performativo, Butler compreende o gênero como um efeito repetido de atos corporais e discursivos. A consequência dessa repetição é a estabilização e, consequentemente, a naturalização do gênero. A estabilização é um efeito dos atos performativos sobre um determinado estado de coisas, no sentido em que ele também produz esse específico estado de coisas. A noção de repetição será fundamental à noção de performatividade em Butler, e oriunda do pensamento de Derrida ao comentar a teoria dos atos de fala austiniana.

Sobre a teoria dos atos de fala de Austin, mais uma distinção se faz necessária, a saber, a de atos locucionários, ilocucionários e perlocutórios. Ao desfazer os limites entre proferimentos constataivos e performativos, e assumindo que todos os atos de fala são performativos, como já foi comentado, Austin (1990) passa a distinguir três modos de atos performativos. O primeiro deles – o ato locucionário – refere-se ao ato do proferimento de um enunciado ou fala. O segundo – o ato ilocucionário – é o ato em si contido no enunciado, o que é realizado ao dizer o enunciado, por exemplo, o ato de prometer ao proferir uma promessa. E o terceiro ato – o perlocutório – diz respeito ao efeito, ao resultado de um ato ilocucionário. Assim, um ato perlocutório deve conter um ato ilocucionário e locucionário, mas de um ato ilocucinário não deriva, necessariamente, um ato perlocutório.

Tanto o ato ilocucionário como o perlocucionário devem ser considerados na força de seu proferimento. A noção de força, para Austin, relaciona-se diretamente à ideia de contexto e determina o grau de felicidade ou infelicidade de cada proferimento, uma vez que quanto mais intensa for a força ilocucionária, maior a possibilidade de produzir um efeito (ato perlocutório).

É justamente a partir da noção de força que o pensamento de Austin (1990) se opõe à subordinação da linguagem ao valor de verdade, à lógica e ao positivismo científico, segundo Derrida (1991), destacando a originalidade das ideias do filósofo inglês. Os proferimentos, enquanto atos tanto ilocucionários ou perlocucionários,

são produzidos por uma força. Além dessa ideia de força, há algo em específico que interessa ao pensamento derridiano: os usos parasitários da linguagem.

Há usos "parasitários" da linguagem, que não são "tomados a sério", ou "não constituem seu uso normal pleno". Podem estar suspensas as condições normais de referência, ou pode estar ausente qualquer intenção de levar a cabo um ato ilocucionário típico, qualquer tentativa de fazer com que o interlocutor faça algo, como Walt Whitman não incita realmente a águia da liberdade a alçar voo (AUSTIN, 1990, p. 92).

Tais usos, descartados prontamente por Austin, são os casos que demonstram, justamente, o modo radical de operação da performatividade na linguagem. Esse é o ponto de partida para entender como a linguagem produz a realidade, sem estar subjugada a sua mera descrição ou representação.

Derrida, repetição e citação

Derrida encontra Austin em seu percurso rumo à desconstrução da metafísica ocidental. Segundo o pensador francês, um problema basilar da metafísica é estar saturada de presença. A ideia de presença fundamenta a crença em uma transparência da linguagem e uma correspondência necessária entre as coisas e suas representações. Ou seja, há sempre uma exterioridade que subordina a linguagem cujo primado reside na oralidade (DERRIDA, 2013). No caso da oralidade, há uma ancoragem dos enunciados, do proferimento no sujeito que profere, ancoragem essa que garante a validade da proposição. Para seu projeto desconstrutivo, Derrida (1991, 2013) acredita ser necessário contestar o rebaixamento da escrita em relação à fala e a oralidade.

A importância do trabalho de Austin está não apenas na originalidade de seu pensamento e na rejeição do valor de verdade como função última da linguagem, como afirma Derrida,

Poderia parecer que Austin destruiu o conceito de comunicação como um conceito puramente semiótico, linguístico ou simbólico. O performativo é uma “comunicação” que não é limitada essencialmente a transportar um conteúdo semântico já constituído e vigiado por um aspecto da verdade (DERRIDA, 1991, p. 27).

No entanto, como Derrida (1991) examina, os proferimentos performativos são ainda impregnados de presença, uma vez que se constituem na presença de um falante/agente e na dependência de um contexto. Por isso, o filósofo precisa deixar de lado, por exemplo, os casos em que os textos são citados por um ator em uma peça, um espetáculo. Segundo ele, esses casos constituem casos “não sérios” e “usos parasitários” da linguagem (AUSTIN, 1990).

Os casos de uso parasitário da linguagem oferecem uma linha de fuga em relação ao próprio ato de fala, pois eles dão a ver um desprendimento da presença necessária de um emissor original, de sua intencionalidade e do contexto, como requeria Austin (1990). Os usos parasitários da linguagem e dos atos de fala emergem de forma análoga das regras que, de modo geral, operam em relação à escrita. A escrita rompe com a ideia de contexto, pois se faz presente mesmo com a ausência de um emissor ou de um emissário, nesse sentido, a “escrita provoca um desencaixe fundamental entre signo e presença” (SILVA, 2016, p. 170).

A correspondência entre a escrita e os usos parasitários da linguagem consiste em apontar para um modo de funcionamento comum a ambas, o que evidencia não apenas uma constituição similar da linguagem nesses casos, mas opera ela mesma como uma estrutura geral de toda a linguagem. Esse funcionamento ou operação, Derrida (1991) chama de iterabilidade. Iterabilidade é, assim, “um traço estrutural de toda marca” (DERRIDA, 1991, p. 29), ou seja, é um aspecto que caracteriza a linguagem em função da possibilidade de ser repetida e é, simultaneamente, também, um princípio de diferenciação, pois uma repetição nunca é idêntica à outra. A origem do termo, do sânscrito *itara* remete, justamente, à ideia de outro, alteridade e diferenciação. Desse modo, a possibilidade de repetição é constitutiva do signo, tal como as condições que permitem sua diferenciação.

Ainda, observa Derrida (1991), é através da própria possibilidade de repetição do ato performativo que se pode reconhecer a convencionalidade da qual depende o contexto de um performativo feliz, ou seja,

Um enunciado performativo poderia ser bem-sucedido se sua formulação não repetisse o enunciado do “codificado” ou iterável; dito de outro modo, se a fórmula que eu pronuncio para abrir uma sessão, lançar um barco ou um casamento não fosse identificável como conforme a um modelo iterável; se, pois, ela não fosse identificável de algum modo como “citação”? (DERRIDA, 1991, p. 33)

Sob a condição de ser iterável, o performativo rompe com a dependência da linguagem em relação a um contexto. Pois a possibilidade de repetição, ou iterabilidade, dá a ver que convenções podem ser reconhecidas independentemente de um evento original que as instituiu como convenções; logo, o contexto não determina a condição performativa da linguagem. Com isso, Derrida (1991) desloca a operação dos performativos da intencionalidade para a possibilidade de reconhecimento de modelos iteráveis. A regra geral de funcionamento dos performativos, e também da linguagem de modo geral, constitui-se, para ele, na repetição a partir da ruptura em relação ao contexto.

A caracterização dos performativos como passíveis de reiteração supõe também que os enunciados e proferimentos possam ser deslocados a partir da noção de citação. Ou seja, ao romper com a dependência em relação a um contexto original, os atos performativos, além de repetidos, podem ser citados. A condição de possibilidade da citação é ela mesma contida na iterabilidade dos atos performativos. A citacionalidade é, portanto, justamente a possibilidade de transposição de traços de contextos anteriores, impregnando novos contextos com tais traços de significação, ressignificando, assim, aquilo que se repete, isto é, os próprios atos performativos.

A possibilidade de ruptura com o contexto a partir da iterabilidade e da citacionalidade dá-se a partir da noção de força em Austin (1990) Derrida (1991) a denomina força de ruptura. Se em Austin é a noção de força que garante o sucesso ou não dos atos performativos; para o pensamento derridiano, a força de ruptura instaura uma relação dinâmica entre linguagem e sua possibilidade de mudança, transformação e, conseqüentemente, subversão, como comenta Butler:

A descrição de Derrida tende a acentuar a autonomia relativa da operação estrutural do signo, identificando a "força" do performativo como característica estrutural de qualquer signo que deve romper com seus contextos anteriores para sustentar sua iterabilidade enquanto signo. Por conseguinte, a força do performativo não é herdada do seu uso anterior, mas emerge precisamente da sua ruptura com qualquer utilização prévia. Essa ruptura, a força de ruptura, é a força do performativo, além de toda questão de verdade ou significado. (BUTLER, 1997, p. 148)

A noção de força de ruptura do ato performativo, a partir de sua compreensão como iterável, institui-se como ponto de partida de Butler (2012, 1993) para pensar a relação entre corpos e as atribuições de gênero e sexualidade e, principalmente, a possibilidade de subversão das regras que determinam essa atribuição. O gênero entendido como performatividade é instituído, tal como o signo, a partir de um processo dinâmico e contínuo de diferenciação e ressignificação dadas as condições de iterabilidade dos atos que o expressam e, conseqüentemente, o constituem. A força de ruptura está, exatamente, na condição do signo de diferenciar-se de si à medida que precisa reiterar-se.

Butler e a performatividade dos corpos

Quando Butler escreve *Problemas de gênero* (2012), ela empreende um percurso de desmontagem da ideia de uma identidade feminina essencialista, a ideia de uma mulher em si, pensada a partir de um significante estável. Rejeita, assim, o argumento de parte do pensamento feminista que restringe na apresentação anatômica a noção de feminilidade.

Para Butler (2012), qualquer noção de gênero é antes um efeito de relações, agenciamentos de poder e práticas discursivas que perpassam os corpos. O que Butler (2012) quer demonstrar é que sem questionar a noção de identidade e essência feminina, o feminismo não escapa da mesma matriz subjacente às formas regulatórias que sustentam a opressão feminina. A busca por uma representatividade constituída a partir de uma identidade unívoca de mulher é insuficiente à política feminista segundo a autora e, portanto, apenas fortalece o mesmo mecanismo responsável por produzir e reproduzir desigualdades.

Para a autora, a questão de gênero é uma questão de linguagem, uma vez que essa linguagem enforma os corpos. O exame do gênero, nesse sentido, alinha-se a uma tarefa propriamente semiótica de compreender como determinados termos da linguagem se instituem em uma relação de dominância na designação dos corpos. Dito de outro modo, é preciso dar a ver os processos que impõem uma masculinidade e uma feminilidade em suas expressões dominantes como parâmetro que autoriza, valida e regula dados modos de expressão do gênero e da sexualidade.

Examinar a produção discursiva do corpo é a possibilidade de observar que tais processos não são atributos essenciais ou intrínsecos aos corpos. A linguagem nomeia os corpos, os comportamentos, as vozes e os espaços. Afinal, todos os corpos são nomeados desde o seu nascimento. Do mesmo modo, a todas as coisas são atribuídos significados: sejam comportamentos, expressões corporais, gestos. Significados, nesse sentido, produzidos pela linguagem. Produzidos, pois a linguagem confere os marcos da inteligibilidade das coisas, corpos e comportamentos. A linguagem institui, portanto, os termos pelas coisas as coisas são conhecidas. Como consequência, a linguagem determina, assim, as condições ontológicas e epistemológicas em que esses corpos se materializam e se relacionam. Colocar-se, desse modo, fora desses espaços marcados na linguagem é colocar-se à margem, onde materializam-se a exclusão e a invisibilidade social. Os corpos e vivências dissidentes tensionam as fronteiras externas do discurso hegemônico provocando conflitos e disputas na esfera social.

Ao afirmar que o gênero é constituído performativamente, Butler (2012, 1993) sublinha a dimensão discursiva do corpo e, consequentemente, do próprio gênero e do sexo. Essa dimensão permite pensar não apenas os modos como a masculinidade e a feminilidade se instituem como signos²⁵ unívocos na relação com os corpos que

²⁵ Em *Problemas de gênero* (2012), Butler cita a concepção de signo saussureana, e é ela que permeia as menções à noção de signo. Butler compreende o signo como uma unidade estável entre significante e significado no interior de “um sistema linguístico necessariamente completo” (BUTLER, 2012, p. 69) e, nesse sentido, pressupõe também as noções de universalidade e totalidade. A crítica de Butler (2012) é que essa pretensão de totalidade se impõe como tentativa de “subjugar a ambiguidade linguística” (BUTLER, 2012, p. 70), suprimindo, assim, a *differance*, ou seja, reprimindo os processos de diferenciação operativos e constitutivos da linguagem. Butler (2012) utiliza-se da noção de *differance*, tal como concebido por Derrida (2013).

marcam, mas também dá a ver seu funcionamento sempre oculto à medida em que as expressões de gênero se naturalizam.

A dimensão discursiva do corpo, importante ressaltar, não desmaterializa o corpo, ao contrário, é a própria condição de materialização dele. Pois é imprescindível compreender que o corpo é indissociável dos processos de significação que o situam no mundo e, conseqüentemente, inseparável do modo como ele é generificado e sexuado na cultura. Na perspectiva da performatividade, o masculino e o feminino são inscritos nos corpos a partir de atos corporais (BUTLER, 2012) ou práticas significantes. Tais práticas significantes são tornadas possíveis dentro de uma matriz regulatória. Essa matriz, que Butler (2012) chama de heteronormatividade, prescreve as regras sob as quais a performatividade forma o gênero. Dito de outro modo, a performatividade

[...] é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. (BUTLER, 2012, p. 59)

A matriz heteronormativa, assim, produz tanto o masculino quanto o feminino dentro de regras rígidas e reivindica a estabilidade de ambos. Logo, o gênero enquanto performatividade está implicado nessa matriz que produz o binário masculino/feminino como signos unívocos de uma coerência contínua e estável entre expressão de gênero, desejo e anatomia. A coerência e estabilidade suposta do gênero é o produto do seu modo de produção reiterativo. O gênero, repetido à medida que é expresso em diferentes práticas significantes, produz o efeito de uma identidade e de uma essência nos e dos corpos. No entanto, ao afirmar que não existe agente por trás da obra, Butler (2012) evidencia o gênero não mais como tributário ou ancorado em um aspecto corpóreo do sujeito, mas como um fazer contingente, ainda que normativo, do corpo, ressaltando, assim, a dimensão relacional do gênero em sua expressão.

A matriz heteronormativa atua sob amparo da noção foucaultiana de poder: ela não interdita as diferentes expressões de gênero e sexualidade, ela regula. Dito de outro modo, a heteronorma não reprime meramente ou impede os desvios e transgressões em relação a essa coerência de gênero, ela regula e determina os termos em que a divergência é expressa, designada e definida pela linguagem. Essa operação dá a ver que o poder agenciado pela heteronorma é sempre produtivo, o poder “permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (FOUCAULT, 2012, p. 45). Ao contrário da interdição e repressão, o poder nomeia realçando a suposta anormalidade do corpo transgressor. Assim, segundo Butler

(1997, p. 142), “definindo os limites do discurso dizível como também os limites viáveis do sujeito” o poder “produz normativamente o sujeito”.

No entanto, a produção e a naturalização do corpo generificado não se dá sem eventual resistência à heteronorma. Se a noção de performatividade inscreve os corpos dentro de uma matriz que produz e regula os modos de atribuição de masculinidade e feminilidade impostas a esses corpos, nela estão contidas, igualmente, as condições de resistência desses corpos. A possibilidade de resistência e subversão está justamente no próprio funcionamento da matriz heteronormativa que produz performativamente o gênero. O funcionamento dessa matriz que opera reiterativamente é análogo ao princípio derridiano da iterabilidade. A iterabilidade é repetição, como já observado, nunca idêntica a si mesma. Nesse sentido, a reiteração constitutiva da performatividade, ao efetuar-se sob o princípio da iterabilidade, diferencia-se de si mesma a cada repetição dos atos corporais impregnados por significações de gênero. A necessidade de repetição de tais atos permite também uma fissura para que tais atos resistam ou transgridam a norma. Assim, é a lógica da iterabilidade que assegura a possibilidade de transformação social (BUTLER, 1997).

O signo, como iterável, é uma marca diferencial cortada de sua produção ou origem putativa. Quando a marca é "cortada" de sua origem, como Derrida afirma, ou ligeiramente atada a ela, levanta a questão de saber onde a função do signo está essencialmente relacionada à sedimentação de seu uso, ou essencialmente livre de sua historicidade. (BUTLER, 1997, p. 148)

Desse modo, o princípio da iterabilidade não apenas abre espaço na clausura da norma, mas também denuncia as práticas significantes da masculinidade e feminilidade enquanto produções históricas de uma matriz de poder. Reiterando, o gênero é, assim, sempre um efeito de uma produção oculta e naturalizada a partir de um processo histórico e normativo, porém, imanente à estrutura reiterativa da heteronorma, ou seja, é dentro dos seus próprios termos que se dá a possibilidade de transgressão e subversão dessas regras.

Considerações finais

A ideia foi percorrer os caminhos que configuram a noção de performatividade e como se configura o debate sobre gênero a partir dela. A preocupação, além de teórica, se insere no esforço de marcar no campo da pesquisa em comunicação a importância de um debate muito atual. Importância essa não somente política e social, como também epistemológica, uma vez que as bases desse

debate também impulsionam um questionamento sobre um pensamento da substância, uma tradição metafísica que sustenta a ideia de identidade.

Tal questionamento já é proposto na origem do termo performativo, tal como definido pelo filósofo John Austin (1990). Austin aqui não apenas é o início desse percurso como também confere o aparato que permite, posteriormente, Derrida (1991) pensar o princípio estrutural e operativo da linguagem, a noção de iterabilidade.

A partir da noção derridiana de iterabilidade, Butler (2012) elabora como princípio fundamental dos atos performativos a condição de repetição de tais atos. A performatividade, assim, não apenas configura o gênero a partir de atos reiterados, e dentro de um modelo regulatório, mas também confere a partir dessa repetição constitutiva a possibilidade de fuga e ruptura desse modelo. Observa-se, desse modo, que em ambos os pensadores a ideia de repetição que se diferencia de si mesma é a condição do signo, das práticas significantes que constituem o gênero, de transgressão e subversão.

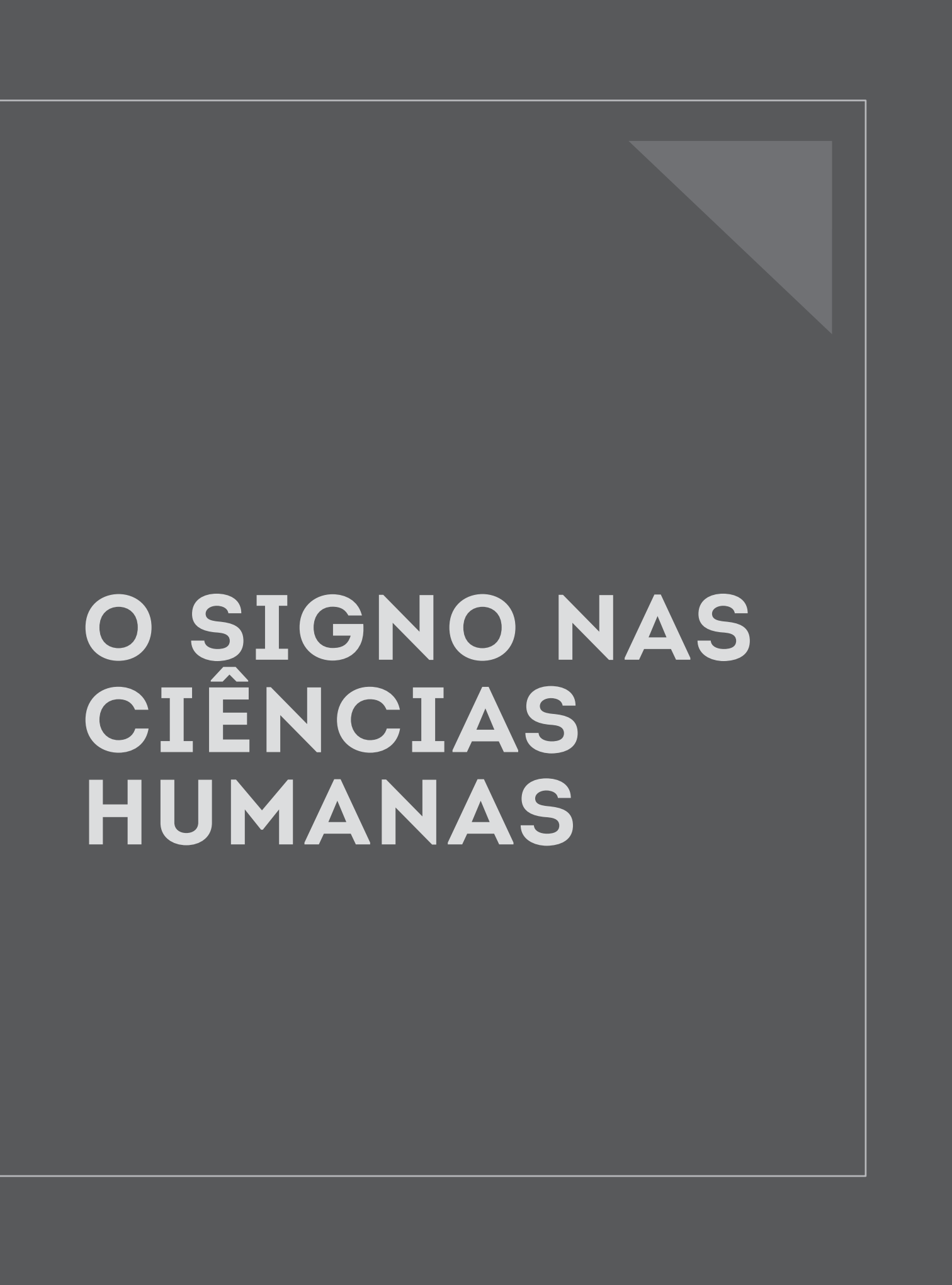
O debate sobre gênero aqui procurou reconhecer a importância da noção de performatividade cunhada por Butler (2012) e percorrer os marcos teóricos que sustentam essa noção. Se o gênero é produzido por uma matriz reguladora que atua a partir de tecnologias atualizadas, em profusão, nos produtos culturais, ele é um efeito, um resultado de processos instituintes por diferentes sistemas semióticos. Tais processos não se efetuam sem conflito e enfrentamento. A intersecção desses sistemas, onde se encontra o gênero, mostra-se um terreno fértil para a discussão sobre as disputas minoritárias que ganham força política contemporaneamente e cujas implicações éticas se entrelaçam, constitutivamente, no fazer comunicacional. É possível dar conta dos agenciamentos minoritários na comunicação? É possível desestabilizar o signo unívoco do gênero a fim de fazer caber todos os devires possíveis do corpo? Na discussão sobre gênero e suas implicações parece ser imprescindível refletir sobre Comunicação, da mesma forma, tais reflexões parecem incontornáveis e mesmo formadoras da reflexão em nosso campo de pesquisa.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, J.L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BORBA, R. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. **Cadernos Pagu**, n°43, julho-dezembro, 2014.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BUTLER, J. **Bodies That Matter**: on the discursive limits of "sex". New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, J. **Excitable Speech**: A politics of performative. New York: Routledge, 1997.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São paulo: Edições Graal, 2012.
- HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- DERRIDA, J. **Limited, Inc**. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- SILVA, D. N.. Memória e iterabilidade: sobre lógica, Austin e Derrida. **Morpheus**: revista de estudos interdisciplinares em memória social, Rio de Janeiro, v. 9, n. 15, 2016. p. 149-173.
- SOUZA FILHO, D. M. Apresentação. In: AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

PARTE 3





O SIGNO NAS CIÊNCIAS HUMANAS



Estruturalismo e História – apontamentos

SINARA SANDRI



A INTERFACE ENTRE O ESTRUTURALISMO E A HISTÓRIA TEM COMO TEXTO DE REFERÊNCIA o capítulo I – História e Etnologia, do livro *Antropologia Estrutural*, publicado originalmente em 1949, em que Lévi-Strauss (1996) organiza o material empírico que recolheu para análise das sociedades indígenas brasileiras. Ao definir etnografia e etnologia, o autor problematiza a relação entre etnologia e história, analisando a dimensão diacrônica como ordenamento dos fenômenos no tempo. A provocação, vulgarizada como uma espécie de raciocínio anti-histórico que defenderia a centralidade do presente como foco de interesse, resultou em um embate que acabou por recolocar a importância da compreensão do tempo e dos distintos modos de vivência da temporalidade.

Ao aproximar-se do tema, é interessante ter em mente a advertência de Roberto Cardoso de Oliveira (1996) sobre o caráter metodológico do estruturalismo, aplicável ao estudo de organizações, sistemas sociais e categorias de pensamento “não domesticados”. O comentador assinala que não se trata de uma teoria da sociedade ou da cultura, mas de um instrumento analítico desenvolvido para investigação de sociedades sem escrita, sem tecnologias complexas, sem classes sociais ou perspectiva histórica, ainda que não sejam povos “sem história”. A observação é importante por oferecer pistas para circunscrever o debate travado com os historiadores.

Naquele momento, estava em pauta a necessidade de enfrentar sociedades marcadas pela ausência de documentos convencionalmente utilizados como fonte e, conseqüentemente, a dúvida sobre o alcance e a capacidade de reconstruir um presente específico, diante da impossibilidade de recorrer ao passado. Segundo Lévi-Strauss, não haveria oposição entre estrutura e história já que uma boa análise estrutural seria precedida de uma análise histórica, mesmo que isso nem sempre seja possível, como deixou expresso em uma formulação citada reiteradamente em que o autor admite que as falhas nas análises históricas no domínio dos fatos etnográficos não seriam resultado do desprezo pela história, mas do fato de que “(a história) ela nos escapa”.

Pretender reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia num caso, e da etnografia no outro, seriam dilemas no qual o desenvolvimento de ambas, ao longo dos últimos cinquenta anos, pareceu muito frequentemente desaguar (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 15).

As críticas ao funcionalismo apareceriam de forma mais clara nos textos posteriores como a “A noção da estrutura em etnologia” (LÉVI-STRAUSS, 1996) fazendo a diferença entre estrutura e relação social, fenômenos conscientes e inconscientes que deveriam ser buscados nas persistências, reiterações e modelos que estão sempre entre os campos da cultura e da natureza. A negligência em relação à busca dos desdobramentos destes processos conscientes e inconscientes nas experiências concretas também é motivo de crítica no diálogo com o evolucionismo. Para Lévi-Strauss, o objetivo tanto do etnógrafo quanto do historiador seria verificar os processos em que os homens adquirem as instituições: por invenção, por transformação das instituições anteriores ou recebendo de fora.

Para navegar nesta aventura, é interessante atentar para a análise de Lilia Schwarcz (1999) sobre o assunto. A autora adverte que a noção de tempo aparece em qualquer sociedade como uma condição de inteligibilidade e de marca de diferença, estando mantida a necessidade de mediação entre sincronia e diacronia na forma de estrutura e história. O desafio seria apreender as invariantes e permanências estruturais que são ressignificadas ou alteradas em contextos distintos. Este raciocínio desloca a polêmica da existência ou não de história para enfocar a relação que as sociedades estabelecem com ela: como se representam em relação à história e como constroem o tempo a partir de suas cosmologias particulares.

Domínios de Clio

Desde os primórdios da constituição de um tipo de discurso que viria se chamar História, a musa Clio já estava dividida em dois tipos de narrativa. Enquanto Heródoto, considerado o pai da História, misturava as tarefas de etnólogo e historiador ao tecer uma narrativa feita por testemunho que prescindia de documentos e retomava a tarefa do poeta arcaico para fazer a ligação entre o presente e o passado, Tucídides (2001) rejeitou as tradições míticas e a fragilidade da memória. Ao abrir sua obra, *A História da Guerra do Peloponeso*, critica o antecessor mesmo sem nomeá-lo, dizendo que desconfia dos discursos e que está empenhado na apuração dos fatos, já que o conteúdo das testemunhas oculares pode variar com sua simpatia e até mesmo ser traído pela memória.

Dessa forma, uma história que desconfia da testemunha precisa dar grande ênfase aos documentos. A autoridade da história sobre o que deve ser lembrado e celebrado também determina o passado como instância de regramento para o futuro. É o passado, como coletânea de exemplos, que orienta o futuro na chamada História *Magistra Vitae* (Mestra da vida). Esse paradigma perdura até o final do século XVIII já que, com a Revolução Francesa, instaura-se uma nova forma de escrever a história. É o futuro que passa a dar sentido ao passado e, ancorado na imagem da ciência, assume a imagem de Nação, Povo, República ou Proletariado.

O início do século XX é outro momento de revisão da operação historiográfica já que a história como o terreno do relato e das ações dignas de memória foi novamente posta em questão. Tanto o historicismo que buscava sentidos em cada momento do passado quanto o positivismo com seu empenho em estabelecer pressupostos normativos científicos e critérios de verdade a partir da fonte documental foram enfrentados pelas correntes marxistas e pela chamada Escola dos Annales. A conjuntura era de surgimento das novas ciências sociais com o projeto de Durkheim que pretendia unificar as ciências humanas sob o conceito de causalidade social e modificar o estatuto da História que passaria a ser um ramo da Sociologia.

A Escola dos Annales, criada em 1929, atravessou o período entre as duas guerras mundiais e sua trajetória pode ser caracterizada em três fases, de acordo com as gerações de pensadores que atuaram no grupo. No primeiro período, fez uma recusa da historiografia dominante positivista e criticou um alegado fetiche do documento escrito, desfazendo a ideia de que a aferição do estatuto de ciência seria garantida principalmente pela crítica à legitimidade dos testemunhos do passado. O historiador deveria voltar às fontes, mas desta vez munido de questões a serem respondidas para interpelar os documentos, no que se convencionou chamar de

história problema. Naquele momento, é importante salientar a aproximação com a problemática proposta pela geografia (o meio, o modo de vida, o cotidiano, a ciência do observável) e o deslocamento do objeto de interesse que sai do homem para o lugar.

Nesta fase inicial, desenhou-se o escopo do que seria a História das Mentalidades, já em um diálogo com a etnologia e a psicologia. Em 1924, Marc Bloch (1999) lançou os *Reis Taumaturgos* e enveredou pelo que seria chamado de antropologia histórica. Ao analisar o poder de cura atribuído ao ato de tocar com as mãos dos reis medievais, o autor problematizou o poder de falsas notícias e concluiu que os rituais de cura estavam ancorados no caráter divino do chefe, sendo o ponto central do conflito entre a igreja e os príncipes. O absolutismo configuraria uma espécie de religião, cuja derrota só seria possível a partir dos progressos do racionalismo. Com seu método, Bloch traça a dimensão temporal e recoloca o entendimento da crença em termos de relações sociais. No interior da própria escola, é criticado sob argumento de que haveria negligenciado o indivíduo em sua obra. Por seu turno, Febvre (2009) propõe, em *Rabelais*, o confronto entre homem singular e o universo mental no qual intervém, retomando o indivíduo e sua relação com a sociedade como terreno de análise.

Em torno do trabalho de Bloch e Febvre discutiu-se a constituição da *utensilagem mental* de uma época. Marc Bloch já trabalha com a ideia de um tempo histórico que funcionaria como plasma para banhar os fenômenos sociais e configurar o lugar da sua inteligibilidade. Marcado pelo empirismo, o trabalho dos historiadores dedica-se mais às circunstâncias que às causas, a partir da ideia de história problema. O homem permanece no centro do discurso e configura o objeto da história dos Annales, mas agora está inserido na sociedade. Até aqui, mesmo a crítica marxista enxerga a história feita pelos teóricos da Escola dos Annales como uma história preocupada com a mudança, mas isso seria alterado com Braudel, por sua operação de imobilizar o tempo, em uma longa duração.

Longa duração

Ferdinand Braudel é apontado como elo de ligação entre a primeira e a terceira geração dos Annales e assume importância na escola no final da Segunda Guerra Mundial, em uma conjuntura de internacionalização da economia e da comunicação, marcada pelos movimentos de descolonização e pelo esgotamento da ideia de estado-nação e de missão civilizadora universal da Europa. Os intelectuais da Escola são pressionados pelo questionamento sobre a aparente impossibilidade da razão triunfar sobre a barbárie e pela perda da capacidade explicativa da história

historicizante, soterrada pelos escombros da guerra. Segundo Hartog (2006), a necessidade de reconstrução favoreceu a retomada do regime moderno de historicidade – onde o futuro é o eixo organizador da narrativa – já que a história estava sendo chamada a contribuir formulando, prevendo e parametrando a constituição dessa promessa. Com a demografia, estatística e o uso do computador inaugurou-se a época da quantificação maciça de dados.

O período também é marcado pelo afastamento da história nacional e por uma nova aproximação com outras disciplinas sociais. Braudel retoma a estratégia de fazer da história uma ciência que articule as ciências humanas, retomando a influência da geografia. A intenção seria produzir uma síntese semelhante à antropologia, mas estabelecendo uma suposta superioridade do pensamento espaço-temporal. A ambição era dar conta da globalidade dos fenômenos humanos, não em uma operação de busca de causa, mas de observação, classificação, comparação e isolamento de informações.

A figura da história como magma é recuperada e a chave de leitura proposta por Braudel seria a reciprocidade de relações onde tudo teria influência sobre tudo. Em *História e Ciências Sociais - A longa duração*, ele responde à provocação de Lévi-Strauss em artigo²⁶ publicado originalmente na revista *Annales*, de 10 de dezembro de 1958. Em vez de um confronto direto, Braudel opta por uma estratégia de estabelecer diferenças, reconhece a força do discurso antropológico e recupera o trabalho da história na busca do acesso ao inconsciente pelas práticas sociais, mas apresenta o que seria seu grande trunfo: a duração e o reinado da periodização.

É importante observar que a estrutura em Braudel é uma arquitetura perceptível em uma realidade concreta e observável. São estruturas históricas mensuráveis que estariam na ordem do observável e dos limites do possível e cujos condicionamentos teriam contornos que seriam apenas corroídos pelo tempo. Estas estruturas seriam condições naturais em que as “mudanças” são explicadas pelo efeito da necessidade que leva o homem a ultrapassar, algumas vezes, o que pareceria ser um horizonte imutável. Diante desta compreensão, seria possível pensar em um determinismo espacial e uma desvalorização do acontecimento no seu esquema explicativo. Em sua tese *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*²⁷, Braudel (1983, 1984) parte da geo-história para estudar a política internacional de Filipe II na área do Mar Mediterrâneo. As estruturas que ele valoriza são as redes de relações, as rotas, os tráficos, as relações que estão no espaço, em detrimento da lógica interna dessas relações que não seriam observáveis ou descritíveis.

²⁶ Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422/119736>.

²⁷ Iniciada em 1923, a obra é finalizada já em um campo de prisioneiros durante a guerra e publicada em 1949.

O Mediterrâneo é transformado em objeto e a geografia é o fator explicativo de uma sociedade onde o tempo é decomposto em três dimensões distintas em torno das quais são organizados os fenômenos sociais: o factual caracterizado pela dimensão do indivíduo e por oscilações breves e dramáticas; o conjuntural, que comporta uma história lenta da economia e da sociedade (ciclos econômicos); e a longa duração, que diz respeito a uma história quase imóvel das relações do homem com seu meio geográfico.

A crítica enxerga uma intenção de dar à longa duração um papel determinante, em um discurso histórico que estaria no limite entre natureza e cultura, marcado pela irreducibilidade da natureza e a lentidão da temporalidade geológica. As irrupções na conjuntura seriam a poeira da história e o acontecimento sairia da dinâmica da estrutura sendo remetido à ordem da superficialidade, já que a longa duração determinaria o ritmo do factual e do conjuntural, traçando os limites do possível e do impossível. A longa duração se presta a ser decomposta em séries de permanências que exibem uma ordem frente à aparente desordem do factual. Para Braudel, haveria uma história dos homens mais lenta ainda que a história das civilizações, uma história quase imóvel feita dos homens nas suas relações com a terra que os sustenta e os alimenta.

Para Dosse (1994), com a longa duração, o movimento histórico passou a ser pensado como uma repetição, onde a permanência prepondera sobre o que é transformado e acaba por minorar o papel do homem – entendido ali como espécie humana – como força coletiva. A ideia evolucionista de um tempo linear de aperfeiçoamento contínuo teria sido confrontada e substituída por um tempo estacionário em que passado, presente e futuro se reproduzem de forma recíproca e sem descontinuidades. O comentarista argumenta que na análise de Braudel, os acontecimentos seriam considerados como a retomada e a assimilação na ordem do repetitivo, ou seja, tudo se acomoda e se incorpora às ordens existentes. Os acontecimentos abalariam apenas a superfície, mas a sociedade e o poder permaneceriam intactos. Por esse raciocínio, o Renascimento teria desembocado no modelo de soberano preconizado por Maquiavel (2014) em *O Príncipe*, enquanto a Reforma teria servido para reforçar o poder da monarquia na Alemanha e os protagonistas de 1968 teriam sido “readmitidos por uma sociedade paciente” (DOSSE, 1994, p. 122).

Revolução Documental

Na História, a tradição da crítica aos documentos era essencialmente uma procura de autenticidade, onde as farsas eram perseguidas e a datação assumia

importância fundamental. Desde o século XII, a Igreja e a cúria romana combatiam as falsificações. Já para os positivistas, do final do século XIX, o documento seria o fundamento do fato histórico e afirmava-se essencialmente como testemunho escrito. Mesmo que resultasse de uma decisão do historiador, o documento apresentava-se como prova histórica e sua objetividade era contraposta à intencionalidade do monumento.

A crítica à noção de documento e à obsessão da história por ele começa com Bloch e Febvre. Na década de 1960, Le Goff (1985) apresenta a noção de documento/monumento como verbete da Enciclopédia Einaudi no volume dedicado à Memória-História. O conceito tem como base o princípio que o dado que sobrevive do passado não é o conjunto do que existiu, mas o resultado da escolha feita pelas forças que agiram no seu desenvolvimento. Dessa forma, não existiria documento objetivo, inócuo ou primário. Segundo o autor, o “documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo relações de forças que aí detinham o poder” (LE GOFF, 1985, p. 100). Com essa crítica, o autor faz uma correspondência entre a noção de documento – relacionada às escolhas do historiador – e monumento, entendido como herança do passado, ligado ao poder de perpetuação voluntário ou involuntário das sociedades. O monumento também remeteria a testemunhos que extrapolam os materiais escritos. Para o autor, um documento é monumento por resultar do esforço das sociedades para perpetuar uma imagem de si próprias.

No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo... Qualquer documento é ao mesmo tempo verdadeiro – incluindo, e talvez sobretudo, os falsos – e falso porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos. (LE GOFF, 1985, p. 103).

Essa noção é útil, pois ao considerar o documento como monumento é possível encontrar, por meio da crítica interna, as condições de produção histórica e sua intencionalidade. Dessa perspectiva, o problema da história deixa de ser o documento e passa a ser o ato de questionar o documento. O historiador precisa isolar informações de um elenco de elementos, reagrupar e colocar em relação para constituir um novo conjunto.

Nesta perspectiva, uma nova unidade de informação foi incorporada. Em lugar do fato que leva ao acontecimento e a uma história linear, privilegia-se o dado que leva à série e a uma história descontínua. Nesta abordagem, a ideia de série abarcaria

as relações e o valor relativo que o objeto assume, em vez de apenas uma conexão com um substrato real. Essa mudança de perspectiva ocorreu na década de 1960 e ficou conhecida como *Revolução Documental*, estando relacionada aos avanços tecnológicos e à incorporação do computador como ferramenta de trabalho. Além de apresentar uma mudança qualitativa, dando destaque a fontes como registros paroquiais de nascimentos, mortes e casamentos, trabalha com conjuntos mais volumosos de documentos. Segundo Le Goff, “marca a entrada das ‘massas dormientes’ e inaugura a era da documentação de massa” (LE GOFF, 1985, p. 470).

Foucault e a História

A década de 1960 também é marcada pela contribuição de Michel Foucault (2017), que apresenta a *História da Loucura* em um momento onde a questão posta para debate parecia ser a montagem da história da razão ou da psiquiatria. Em paralelo, os estudos feitos no âmbito da Escola dos Annales retomam a história das mentalidades e reduzem a importância dos estudos econômicos, dando mais espaço para a cultura e dedicando espaço crescente para o debate sobre a função da história.

Para Rago (1995), o impacto do trabalho de Foucault teria sido consequência da forma como o filósofo problematizava a história, pensando o evento e as categorias com as quais o historiador constrói o seu discurso. A compreensão da história como discurso levaria à ideia de que a disciplina é uma forma cultural pela qual os seres humanos se relacionam com a contemporaneidade e com o seu passado. Nesse raciocínio, os acontecimentos históricos não são compreendidos como dados naturais, pois só ganhariam historicidade na trama feita pelo historiador. O passado não seria algo previamente organizado à espera da revelação, tampouco um processo histórico seria uma continuidade a ser decifrada pela identificação de um conjunto de objetos prontos e reconhecíveis ao longo do tempo. O esforço por constituir uma síntese ou uma totalidade precisaria ser abandonado, já que estas linhas de continuidade entre os fatos seriam constituídas a partir de aplainamentos forçados. A opção pelo descontínuo exigiria a descrição dos elementos em seu movimento de dispersão, a partir da constituição de séries e da verificação das relações de dominância entre elas.

Neste viés, a história passa a ser entendida como campo de forças onde a tarefa do historiador não seria mais descobrir a finalidade do processo histórico (filosofia da história) em uma abordagem de totalização, mas sim a investigação da dinâmica e dos jogos para constituição de um poder que é invisível, positivo e molecular nas redes de relações que constitui. Grosso modo, o discurso deixa de ser visto como reflexo da base econômica, para ser considerado uma prática e avaliado em sua

materialidade e potencialidade instituinte. No terreno da história, o interesse na reconstituição do passado seria identificar as demandas às quais cada discurso responde e os conflitos de força que foram suprimidos para construção de uma imagem que relaciona o presente e o passado.

Em linhas gerais, a problematização do objeto proposta por Foucault pode ser relacionada à crítica ao essencialismo já que, ao colocar em questão a ideia de verdade e a possibilidade de um discurso objetivo sobre o real, é desfeito o entendimento de que seria possível revelar algo. Dessa forma, seria necessário desnaturalizar este objeto, investigando as práticas discursivas e não-discursivas que o conformam. A produção cultural deste objeto pode ser comparada a um caleidoscópio e não a uma sequência temporal evolutiva já que os acontecimentos não são fatos dados, mas sim uma irrupção em um dado campo de força. Nesse terreno, a questão formulada por Foucault foi dirigida a investigar a forma como as práticas institucionais e os aparelhos de conhecimento objetivaram a loucura transformando-a em doença e a prisão em um modo de castigo e punição.

Nova História

Segundo Pesavento (2003), entre os anos 1960 e os 1980, a escola francesa e os historiadores ingleses neomarxistas trabalhavam com uma História Social que avançava para os domínios da cultura, tentando ver como as práticas e experiências de pessoas comuns se traduziam em valores, ideias e conceitos. A questão era verificar como as elaborações mentais se articulavam com o mundo social e descobrir os sentidos e significados que os homens atribuíam a si e às coisas.

A partir de Foucault, compreende-se que a produção dos discursos era uma atividade socialmente controlada e a tarefa seria estudar o jogo envolvido nessa dinâmica. Paul Veyne e Michel de Certeau trabalharam com as consequências da compreensão da história como discurso, enquanto Paul Ricouer defendia que o texto do historiador incorporava o passado como referencial e tinha pretensão de atingir a verdade, mas sua estratégia narrativa para refigurar esse tempo já vivido envolveria uma reconstrução ficcionalizada da história.

Nos anos 1990, esse debate foi acompanhado pela necessidade de rever os pressupostos de análise e estabelecer conceitos operativos. Segundo Pesavento (2003), a primeira revisão foi o conceito de *representação*²⁸ que se mostrou como alternativa mais eficaz que mentalidade para articular as relações indivíduos/grupos

²⁸ Tomado de Durkheim e Mauss, o conceito de representação tem como ideia central a substituição e trabalha em um regime de verossimilhança e credibilidade, não de veracidade.

com o mundo social. Outro conceito articulador da chamada Nova História é *imaginário*, sistema de ideias e imagens de representação coletiva que dá sentido ao mundo. O imaginário é histórico e datado, comporta crenças, mitos, ideologias, constrói identidades, hierarquiza e organiza o mundo. O real é o referente da construção imaginária do mundo, mas não há uma relação de reflexo. *Sensibilidades* seria o terceiro conceito que articula um núcleo primário de percepção e tradução da experiência humana do mundo. O conhecimento sensível é uma forma de apreensão do mundo a partir dos sentidos, não do racional, e o historiador estaria à procura da tradução externa destas sensibilidades, expressas em atos, ritos, palavras e objetos da vida material.

Munidos destes conceitos, os pesquisadores também precisaram estabelecer uma metodologia capaz de fazer da História uma ficção controlada já que, ao rever seu estatuto enquanto disciplina, precisaram estabelecer parâmetros para tornar sua operação cientificamente reconhecida, estabelecendo mecanismos para controle dos indícios relacionados ao suposto referente, para testagem e comprovação de fontes, provas e do recurso ao extratexto. A ideia é que o historiador explique como foi, como aconteceu e, com a autoridade da fala e o controle do método, faça valer sua representação sobre o passado como discurso do acontecido.

Uma das principais propostas recuperadas neste terreno foi o chamado método da montagem de Walter Benjamin (2006)²⁹. Inspirada na linguagem do cinema, a proposta é dispor os dados em uma dinâmica de composição ou justaposição para revelar analogias e relações de significado ou de contraste, expondo oposições e discrepâncias. Nessa grelha, os ditos cacos da história são tomados em uma rede de correspondência e se apresentam como sintomas de uma época. Outra importante referência é o chamado paradigma indiciário, desenvolvido por Carlo Ginzburg (1989) na obra *Mitos, Emblemas e Sinais*, para fazer uma abordagem dedutiva a partir da busca de vestígios e evidências.

Em linhas gerais, a relação referencial da Nova História se dá em correntes ou campos temáticos organizados em torno da História Cultural e da Micro-História. Na História Cultural, a figura metodológica de ação é a metáfora que empreende uma hermenêutica do texto para atingir a percepção dos indivíduos de um

²⁹ A noção de montagem é apresentada por Benjamin na obra *Passagens*, como método capaz de justapor fragmentos literários destinados à evocação constelar de imagens dialéticas e cuja manifestação, apreendida conscientemente pelo sujeito histórico de uma determinada temporalidade. Para saber mais: DINIZ, Davidson. *Teoria epistemológica na obra das Passagens, de Walter Benjamin: o princípio da montagem literária de imagens dialéticas como uma possível marca do estilo*. Congresso Internacional Abralic, São Paulo, 2008. Disponível em http://www.abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/043/DAVIDSON_DINIZ.pdf. Acesso em 11/08/2019.

determinado tempo. A Micro-História trabalha com a metonímia e tenta obter a partir de um fragmento um espectro mais amplo de possibilidades de interpretação. Ao reduzir a escala da análise, explora de forma intensiva um objeto e abre uma pluralidade de respostas possíveis a uma mesma situação.

Considerações

O atrito provocado pelo movimento que colocou em diálogo os conceitos de estrutura (Lévi-Strauss) e longa duração (Braudel) recolocou o problema do tempo e da construção do conhecimento histórico. A revisão que aconteceu durante o século XX foi marcada pela crítica ao viés positivista e historicizante de uma história que, grosso modo, trabalhava no registro das biografias de vultos ilustres, políticos ou grandes eventos. A noção de documento foi questionada e serviu para evidenciar que os fatos históricos não são um dado *a priori*, mas sim resultado de uma seleção operada e legitimada pelo próprio historiador.

Após o debate com a etnologia e das polêmicas entre os próprios historiadores, restaram questões sobre o estatuto do acontecimento na construção dessa história de temporalidade ampliada em que o relato factual acabou sendo desprestigiado. A diluição das irrupções dos conflitos em um modelo explicativo que acomoda a conjuntura aos estratos consolidados de uma história de longa duração recebeu críticas que enxergavam nesta proposição a rejeição da política ou mesmo uma certa condescendência com os regimes autoritários do século XX, uma vez que teria minimizado a importância dos fatos e dificultado a visualização da dinâmica da disputa de forças em cada momento histórico.

Por óbvio, a própria trajetória pessoal dos historiadores dos Annales fragiliza à acusação de leniência com o fascismo ou com o estalinismo, mas o fato é que o estatuto do acontecimento e a compreensão das sublevações mobilizaram pensadores a partir da década de 1970, autorizando a pensar a Nova História como uma reação ao viés estruturalista, amplamente aceito até aquele momento. Chartier (2002) assinala o momento de mutação na disciplina quando os “historiadores quiseram restaurar o papel dos indivíduos na construção dos laços sociais” (CHARTIER, 2002, p. 82) e deslocaram o objeto da história das estruturas reguladoras para as estratégias executadas pelos indivíduos.

Mesmo que recebida pelos críticos como uma estratégia de alargamento no espectro de objetos capaz de provocar uma radicalização excessiva da crítica ao entendimento de uma totalidade social e, em consequência, à constituição de uma história social fragmentada e imobilista, a Nova História ofereceu uma possibilidade de superar a polêmica sobre a escala de análise e de contribuir para compreender o

acontecimento a partir da visão de multiplicidades que articulam dimensões molares (sedimentos e “estados”) e moleculares (fluxos e devires) (SILVA, 2010). Trabalhos como o de Robert Darnton (1986), autor de *O Grande Massacre de Gatos*, mostram a preocupação de avaliar como a conjuntura se relaciona com o evento, em uma proposição que preconiza que a história e a cultura se alteram mutuamente. Carlo Ginzburg (2006) também se movimenta entre a profundidade da estrutura e a concretude superficial do evento para desenvolver uma noção de dinâmica cultural, onde as categorias se alteram na ação, mas guardam diálogo com estruturas culturais anteriores.

Dessa forma, ao propor a pesquisa sobre as condições de produção não apenas do mundo social, mas também da própria narrativa histórica, a chamada Nova História abre um campo de relações que impacta também a investigação na comunicação. Além de discutir o impacto da alteração do estatuto do documento e da retomada do debate em torno do papel da testemunha na construção da narrativa jornalística, existe uma interface necessária de desenvolvimento teórico comum em torno da necessidade de substituir a noção de fato pela ideia de acontecimento para acessar uma trama complexa que articula diferentes temporalidades e oferece a possibilidade de apreender as formas particulares com que as sociedades se relacionam com o tempo e com sua própria história.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- BLOCH, M. **Os reis taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BRAUDEL, F. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. Lisboa: Martins Fontes, 1983-1984.
- CHARTIER, R. A história entre narrativa e acontecimento. In: CHARTIER, R. **À Beira da Falésia**. Trad. de Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- DARNTON, R. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DOSSE, F. **A História em migalhas**. Dos Annales à Nova História. São Paulo. Ensaio, 1994.
- FEBVRE, L. **O problema da incredulidade no século XVI**: A religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FOUCAULT, M. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- HARTOG, F. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a História. **Topoi**, v.7, n.12, 2006, Rio de Janeiro. p. 9-24. Disponível em: http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi12/topoi12a1.pdf
- LE GOFF, J. Documento/Monumento. In: **Memória-História**, Enciclopédia Einaudi, Vol I, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa, 1985. p. 95-107.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1996.
- MACHIARELLI, N. **O príncipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- OLIVEIRA, R. C. Introdução. In LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- PESAVENTO, S. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- RAGO, M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. In: **Tempo Social**. Ver. Sociologia USP, São Paulo 7(1-2), outubro 1995. p. 67-82
- SCHWARCZ, L. M. **História e Etnologia**. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. Ver. Antropologia, vol.42, n.1-2, São Paulo, 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100011
- SILVA, R. Micro-história e micro-política: a novidade da filosofia de Deleuze e Guattari. **Caderno de resumos & Anais do 4º Seminário Nacional de História da Historiografia**: tempo presente & usos do passado. Ouro Preto: UFOP, 2010.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Brasília: Ed. da UnB, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.



Uma carta comunicacional

VINÍCIUS BORBA DUTRA



*É que só se pode dizer que algo falta em seu lugar, à letra,
daquilo que pode mudar de lugar, isto é, do simbólico.*

Jacques Lacan

SABEMOS QUE JACQUES LACAN UTILIZA, NO *SEMINÁRIO SOBRE “A CARTA ROUBADA”* (1956), o conto homônimo do escritor Edgar Allan Poe como uma ilustração de uma de suas teses centrais no interior do paradigma estruturalista, a saber, que o percurso de um significante é constituinte para os sujeitos. Tal proposição explica questões sobre aquilo que o psicanalista francês chamou de comunicação intersubjetiva, pois reside em uma espécie de circuito simbólico exterior ao sujeito, ao mesmo tempo que o implica, descentrando-o. Diante disso, nossa tentativa reside em retomar a interpretação lacaniana do conto policial a fim de poder investigá-lo no campo da comunicação.

Os diálogos do conto

No conto *A carta roubada* (1844), descobrimos que um certo documento, de máxima importância, foi roubado de uma pessoa ilustre que nada pôde fazer para evitar o dolo, embora soubesse quem era o ladrão. O documento, uma carta. A pessoa ilustre, a Rainha. O ladrão, o Ministro D.

O enigma da história se desenrola a partir do fato de a polícia parisiense, a mando da Rainha, procurar há 18 meses a carta, que está escondida na casa do Ministro, e não conseguir encontrá-la. A possibilidade de a carta não estar na casa é excluída, pois a *ascendência* que o Ministro consegue exercer diante da Rainha depende do uso imediato da carta, como nos é explicado em passagens como esta:

As peculiares condições atuais dos negócios da corte, e em especial daquelas intrigas em que D. está subitamente envolvido, tornam o acesso instantâneo ao documento, a possibilidade de ele ser obtido [usado] a todo e qualquer momento, um ponto de importância quase igual à da sua posse (POE, 2008, p. 52).

Portanto, tudo se passa como se, por uma incapacidade, a polícia não conseguisse encontrar a carta roubada, mesmo utilizando técnicas de investigação que conseguiriam dar conta do recinto em que se presume que ela esteja. Por isso, o Inspetor de Polícia G. procura C. Auguste Dupin, que está na pequena biblioteca de seu apartamento, para pedir sua opinião a respeito deste caso, encontrando-o com seu amigo, que, inclusive, é o narrador geral da história. Ao abrir a porta, o Inspetor os encontra sentados no escuro, no que Dupin se levanta com o intuito de ligar a luz, mas não chega a tal ponto pois o Inspetor diz que se trata de um assunto que lhe causou *muitas complicações*; logo, Dupin acha melhor que o examinem no escuro.

A investigação em questão é apresentada pelo Inspetor como *esquisita*. Poe (2008, p. 49) nos explica que o Inspetor nomeava desta forma tudo que ultrapassasse sua compreensão, a ponto de viver “em meio a uma *legião absoluta de ‘esquisitices’*”. Além disso, o caso também nos é relatado como *simples demais*, a ponto de Dupin afirmar que “talvez seja a própria simplicidade do caso que o atrapalha” (POE, 2008, p. 49).

Entretanto, as palavras de Dupin causam apenas gargalhadas no Inspetor, no que Lacan (1998, p. 24) afirma “que seja, como insinuara Dupin, por um problema ser simples demais, ou evidente demais, que ele possa parecer obscuro, eis aí algo que nunca terá maior peso para o Inspetor do que uma fricção um tanto vigorosa na caixa torácica”. O Inspetor, além de salientar que a recompensa da recuperação da carta é enorme, conta também que procurou em todos os cantos onde o papel pudesse estar.

Bem, o fato é que aproveitamos nosso tempo e procuramos em *todos os lugares*. Tenho uma longa experiência nesses assuntos. Explorei o edifício inteiro, quarto por quarto, devotando toda uma semana a cada um. Examinamos, primeiramente, o mobiliário de cada apartamento. Abrimos todas as gavetas, e creio que você sabe que, para um agente policial devidamente treinado, uma gaveta *secreta* é algo impossível de existir. [...] A coisa é tão simples! Num quarto, existe uma certa quantidade de espaço a ser levado em conta. Temos regras acuradas a respeito. Nada nos escapa, nem a quinquagésima parte de uma linha (POE, 2008, p. 53, grifo nosso e do autor).

Ou seja, a polícia esgotou o espaço presumido, a série *conhecida* dos esconderijos. A conversa induz à noção de imbecilidade do Inspetor, pelo fato de os policiais não imaginarem nada além do que um malandro imaginaria ao esconder um objeto. Além disso, o Inspetor imagina, por causa de uma *falsa distribuição do termo médio*, que todo poeta é louco, mas se esquece de que há uma superioridade do poeta em matéria de esconderijo.

Este primeiro diálogo entre Dupin e o Inspetor é visto por Lacan (1998, p. 20, grifo nosso) como entre um surdo e alguém que ouve, representando a complexidade do que se compreende pela noção de comunicação. “A comunicação pode dar a impressão [...] de só comportar em sua transmissão *um único sentido*, como se o comentário pleno de significação que lhe confere aquele que ouve pudesse, por passar despercebido àquele que não ouve, ser tido como neutralizado”. É claro que aqui diz respeito também ao fato do relato ter vários filtros subjetivos, ou seja, a narração pelo narrador geral da história, o relato do Inspetor de Polícia a Dupin da narrativa que a Rainha fez, de modo que “a mensagem assim retransmitida nos assegura a respeito do que não é absolutamente evidente, ou seja, que ela com efeito *pertence à dimensão da linguagem*” (LACAN, 1998, p. 21, grifo nosso).

Um mês se passa até o Inspetor voltar novamente ao apartamento de Dupin, onde o encontrou novamente de maneira *semelhante*. É neste segundo diálogo que Dupin e seu amigo o interpelam a respeito da carta roubada, sabendo que aquele desistiu da investigação depois de ter procurado em todos os esconderijos presumidos. “O fato é que ela [a carta] adquire maior importância a cada dia que passa e, recentemente, a recompensa foi duplicada. Mas, mesmo que houvesse sido triplicada, eu [o Inspetor] não poderia ter feito mais do que fiz” (POE, 2008, p. 56).

Entretanto, ele daria cinquenta mil francos a quem pudesse ajudá-lo, no que Dupin retruca, pegando um talão de cheques e pedindo para o Inspetor preenchê-lo para ele. “Quando o tiver assinado, eu lhe entregarei a carta” (POE, 2008, p. 57). Atônito, mudo e incrédulo,

aparentemente recobrando-se do choque, tomou da pena e, depois de algumas pausas e de alguns olhares errantes, preencheu e assinou um cheque no valor de cinquenta mil francos e passou-o, sobre a mesa, a Dupin. [...] Em seguida, destrancando uma *escritoire*, [Dupin] tirou de dentro dela uma carta e passou-a ao comissário [Inspetor]. O funcionário, agarrando-a em perfeita alegria agônica, abriu-a com mão trêmula, relanceou os olhos rapidamente pelo conteúdo do documento e, lutando por alcançar a porta, abandonou a sala sem qualquer cerimônia (POE, 2008, p. 57, grifo do autor).

Diante disso, Lacan (1998, p. 25) se pergunta “como a carta não foi encontrada em *parte alguma*, [...], já que o campo que estas [as investigações] esgotaram a continha, como enfim comprovou a descoberta de Dupin”. Para responder a esta questão, precisaremos abordar as duas cenas salientadas pelo psicanalista francês através dos relatos dados tanto pelo Inspetor quanto por Dupin.

A cena e sua repetição

A leitura de Lacan encontra duas cenas centrais na história do conto de Poe: a primeira é nomeada como cena primitiva e a segunda como sua repetição. Na primeira, tudo se passa na alcova real, onde a Rainha recebe *uma* carta e, com a chegada do Rei, vê-se “compelida a colocá-la aberta, sobre a mesa. *O endereço, todavia, estava voltado para cima* e, de vez que *o conteúdo estava escondido*, a carta não foi percebida” (POE, 2008, p. 50, grifo nosso). Entretanto, nesse momento, a entrada do Ministro a deixa embaraçada, pois ele poderia fazer uma ideia da carta que colocaria a honra e a segurança dela em jogo. Só que a carta não escapa dos olhos de lince do Ministro, que nota a desorientação dela.

“A partir daí tudo se desenrola como um relógio” (LACAN, 1998, p. 15), pois o Ministro se apodera da carta sem que a Rainha possa fazer alguma coisa, pois qualquer ação dela poderia despertar a atenção do Rei que se encontra ao seu lado neste momento. No lugar em que estava a carta da Rainha, o Ministro deixa uma outra que tirou do seu bolso, de modo que esta é interpretada por Lacan como um *resto*. Portanto, o resultado da cena primitiva é que “o ministro furtou à Rainha sua carta e que — resultado ainda mais importante que o primeiro — a Rainha *sabe* ser ele quem a detém agora e não inocentemente” (LACAN, 1998, p. 15, grifo nosso).

A segunda cena se passa no gabinete do Ministro, que recebe Dupin a pedido deste. Munido de seus óculos verdes, Dupin inspeciona o recinto, à procura da carta roubada, que vinha sendo procurada pela polícia parisiense no recinto do Ministro. Enquanto mantinha o Ministro entretido numa conversa de seu interesse, Dupin, que estava convencido de que, “para ocultar a carta, o ministro tinha apelado para o expediente compreensível e sagaz de não tentar ocultá-la, em absoluto” (POE, 2008, p. 64-65), encontra-a em um ilustre porta-cartas de cartolina, que está pendurado bem no meio do painel da lareira. Apesar dos detalhes estarem forjados para contrariar a descrição feita da carta roubada, *o formato é compatível*.

A partir daí, só era necessário encontrar um pretexto para voltar ao gabinete novamente a fim de apoderar-se da carta, o que é conseguido através do *esquecimento* da tabaqueira sobre a mesa. Ao retornar ao gabinete do ministro para buscá-la, Dupin apodera-se da carta enquanto um incidente de rua mantém o ministro à

janela, e a troca por uma contrafação que simula o atual aspecto da carta, ou seja, substitui-a por seu simulacro (*semblant*). O resultado da segunda cena: “o ministro não possui mais a carta, mas disso ele não tem a menor ideia, longe de suspeitar ter sido Dupin quem a raptou” (LACAN, 1998, p. 16).

No entanto, Dupin dá uma redação à mão à carta factícia, deixando que o ministro a leia quando quiser utilizá-la: “Um desígnio tão funesto, Se não é digno de Atreu, é digno de Tiestes”, retirado do *Atrée*, de Crébillon. Lacan sublinha que essas duas cenas são semelhantes por causa da comunicação intersubjetiva em que se motivaram e os três termos estruturados. Ou seja, os três termos correspondem aos três tempos lógicos em que a ação se desenvolve, e aos três lugares que são atribuídos aos sujeitos. Por isso, uma afirmação central como esta:

três tempos, portanto, ordenando três olhares, sustentados por três sujeitos, alternadamente encarnados por pessoas diferentes. O primeiro é o de um olhar que nada vê: é o Rei, é a polícia. O segundo, o de um olhar que vê que o primeiro nada vê e se engana por ver encoberto o que ele oculta: é a Rainha, e depois, o ministro. O terceiro é o que vê, desses dois olhares, que eles deixam a descoberto o que é para esconder, para que disso se apodere quem quiser: é o ministro e, por fim, Dupin (LACAN, 1998, p. 17).

Aos olhos de Lacan (1998, p. 18), a semelhança entre as duas cenas dá-se a partir da comunicação intersubjetiva que atribui os três termos estruturados aos sujeitos que se revezam em seu deslocamento, dependendo do “lugar que vem a ocupar em seu trio esse significante puro que é a carta roubada”. Ou seja, neste momento da teoria lacaniana não são os sujeitos que, de maneira autônoma, mudam de lugar, mas é a carta que lhes atribui um lugar. Lugar que pode ser o da cegueira, o do que esconde ou o do que consegue roubar, mas isso dependerá da cadeia significativa que os está percorrendo *em dado momento*.

Aliás, Lacan faz uma analogia entre a comunicação intersubjetiva e a técnica atribuída ao avestruz, chamando-a de política do *autruiche*, neologismo do psicanalista francês que associa *autre* (outro) e *autruche* (avestruz). A técnica é repartida em três parceiros, “dos quais o segundo se acreditaria revestido de invisibilidade, pelo fato de o primeiro ter sua cabeça enfiada na areia, enquanto, nesse meio tempo, deixaria um terceiro depenar-lhe tranquilamente o traseiro” (LACAN, 1998, p. 17).

Por isso que o Inspetor de Polícia não consegue encontrar a carta roubada, pois se encontra no lugar marcado pela cegueira, o que o impede de ver o que *não* está oculto. Entretanto, torna-se atento na medida em que o Ministro faz de tudo para não esconder a carta porque sabe que a polícia buscará nos lugares *conhecidos* dos esconderijos. Daí a tentativa de deixar “o campo livre *com suas ausências*” (LACAN,

1998, p. 35, grifo nosso). Entretanto, no momento em que o Ministro entra “no jogo como aquele que esconde, é do papel da Rainha que ele tem que se revestir, inclusive nos atributos da mulher e da sombra, tão propícios ao ato de esconder” (LACAN, 1998, p. 35).

Ou seja, o Ministro se desloca do lugar daquele que podia roubar a carta, pois conseguia vê-la, mesmo que o outro tentasse escondê-la, para o lugar deste que esconde na medida em que a deixa descoberta para outro roubá-la. O lugar que a carta ocupa em relação aos personagens é o que os induz a se deslocarem. Aliás, é importante lembrar que Dupin deixou *versos atrozes* escritos à mão na carta falsificada, que poderão ser lidos pelo Ministro quando quiser utilizá-la contra a Rainha. E, quando isso ocorrer, o Ministro reconhecerá quem é o novo ladrão da carta roubada através da grafia da escrita de Dupin, mudando novamente os lugares ocupados pelos sujeitos. Tudo isso motivado por uma carta investida de função significante. Ou seja, nem mesmo aquele que se achava em vias de poder não ser *amaldiçoado* pela carta conseguiu escapar desta, pois ficou preso ao circuito simbólico que tinha conseguido desvendar anteriormente. Por isso,

tal é a resposta do significante para além de todas as significações: ‘Acreditas agir quando te agito ao sabor dos laços com que ato teus desejos. Assim, estes crescem como forças e se multiplicam em objetos que te reconduzem ao despedaçamento de tua infância dilacerada. Pois bem, é isso que será teu festim até o retorno do convidado de pedra que serei para ti, posto que me evocas (LACAN, 1998, p. 45, grifo nosso).

A resposta do significante marca a *insistência* da cadeia significante que causa o deslocamento do sujeito em relação aos lugares. Aliás, a insistência é um “conceito importante do discurso lacaniano: é o conceito pelo qual é marcada a especificidade da *cadeia significante* como [...] a iminência, isto é, o reportar indefinido do sentido que está no princípio do automatismo de repetição” (NANCY; LACOUÉ-LABARTHE, 1991, p. 32, grifo dos autores). É isto o que acontece no automatismo de repetição, ou seja, o sujeito segue o veio do simbólico. Os sujeitos “modelam seu próprio ser segundo o momento da cadeia significante que os está percorrendo” (LACAN, 1998, p. 33).

O deslocamento, *devido ao funcionamento alternante por princípio*, exige também que o significante deixe seu lugar, “nem que seja para retornar a este circularmente” (LACAN, 1998, p. 33). Tendo isso em vista, Lacan (1998, p. 33, grifos do autor) concluirá que “a singularidade da carta/letra, que, como indica o título, é o *verdadeiro sujeito do conto*: é por poder sofrer um desvio que ela tem um trajeto *que lhe é próprio*”.

A carta, a letra

A carta, nesta perspectiva, não é apenas entendida como mais um personagem, mas o personagem central do conto de Edgar Allan Poe. A tentativa de Lacan, ao utilizar *A carta roubada* (1844) como ilustração da primazia do significante sobre o sujeito, reside em *evidenciar* que a carta está investida da função de significante, e o conteúdo dela, que permanece oculto, da de significado. Além disso, é importante salientar outros aspectos centrais para compreendermos o que Lacan está propondo. Começemos pela questão da localização da carta.

Lacan afirma que seria preciso que a carta fosse dotada da propriedade de *nulubiedade* — isto é, de não estar *em parte alguma* — para que não fosse encontrada pela investigação dos policiais. Mas a carta, neste caso, o significante, mantém relações estranhas (*odd, bizarre*) com o lugar. “Digamos que essas relações são *singulares*, pois são justamente essas que o significante mantém com o lugar” (LACAN, 1998, p. 26, grifo nosso). Portanto, é difícil localizar a carta/letra roubada, pois ela consegue estar *e* não estar em *algum lugar*, por isso

uma localização que, estranhamente, é sempre uma ‘ausência em seu lugar’, se lugar tiver que designar um espaço na realidade objetiva — e seu caráter insecável — localização e insecabilidade que atribuem, então, uma materialidade *singular* (assim Lacan traduz o termo inglês *odd*) ao significante. Essa mesma materialidade singular no que tem de *inquantificável* (NANCY; LACOUÉ-LABARTHE, 1991, p. 36, grifo dos autores).

A materialidade *singular* do significante aparece no discurso material de cada sujeito, ou seja, toma emprestado da estrutura da linguagem, não podendo se servir de maneira *totalmente* autônoma. É isso que fará com que Lacan (1985, p. 259) afirme que a linguagem “traz uma dimensão nova, não ao mundo, [...] pois é justamente a dimensão que torna um mundo possível na medida em que um mundo é um universo submetido à linguagem”. Além disso, se o discurso do sujeito implica uma outra instância que possa *emprestar* um dado material da linguagem, podemos compreender o que significa afirmar que *o inconsciente é o discurso do Outro*, pois

no instante do ato da elocução (que é o ato da relação com outrem), do material constituído que lhe é fornecido pela linguagem; [...] o sujeito só entra na transindividualidade na proporção em que já esteja implicado num discurso por sua vez suportado, isto é, ele próprio determinado pela instância dessa materialidade singular que a letra é (NANCY; LACOUÉ-LABARTHE, 1991, p. 37).

O Outro, o lugar do *tesouro significante*, é a instância da linguagem e do registro simbólico no qual o sujeito, que está descentrado, por isso *ex-cêntrico*, já deu sua resposta ao se constituir, vendo-se preso neste campo do qual faz parte mas que ao

mesmo tempo lhe é estranho. “O Outro, é dele que se trata na função da fala” (LACAN, 1985, p. 297). Por isso que a carta, na perspectiva lacaniana, faz com que o sujeito seja “movido à revelia pelos significantes da linguagem em relação com o inconsciente” (DOR, 1985, p. 49), remetendo-nos à sua ordem e também às suas substituições. Portanto, é importante lembrar que “o simbólico também é um agente no cenário comunicativo, visto que os símbolos com os quais o sujeito fala não são signos do próprio sujeito, mas preexistentes, criados pela cultura, na qual o sujeito se encontra inserido no momento da nascença” (NÖTH, 2016, locais 1067-68).

A outra questão é que a carta não se contenta em ter apenas um único sentido, pois a carta pode ter um sentido totalmente diferente para Rainha e para o Ministro. “Assim que ela passa para o bolso do ministro, ela não é mais como era antes, seja lá o que for que tinha sido. Ela não é mais uma carta de amor, uma carta de confiança, [...] ela é uma prova” (LACAN, 1985, p. 250). Mas, ao mesmo tempo, ao caírem de posse da carta (*tomber de possession*), é o sentido dela que os possui. Ou seja, a carta tem sentidos diferentes, mas o lugar que o sujeito ocupa em dado momento na estrutura da comunicação intersubjetiva colabora para que a carta seja significada de determinada maneira.

Aliás, quando a carta está com o Ministro, ele lhe confere um outro aspecto, o que dificulta ainda mais o trabalho de investigação da polícia, que tinha outra descrição da carta roubada. Daí porque Lacan (1998, p. 28-29) dizer que

um sinete diferente sobre um lacre de outra cor, e um outro estilo de grafismo no sobrescrito são, ali, o mais inquebrantável dos esconderijos. E, se eles se detêm no reverso da carta, que, como sabemos, era onde se inscrevia na época o endereço do destinatário, é porque, para eles, a carta não tem outra face senão esse reverso.

O que Lacan (1998, p. 30) nota no conto é que “não é apenas o sentido, mas o texto da mensagem que seria perigoso pôr em circulação”. No conto, não sabemos nada da mensagem da carta, apenas que a Rainha não pode deixar o Rei descobri-la, mas não sabemos o motivo disso, apenas que o *juramento de fidelidade* ao Rei impede a Rainha de deixá-lo tomar conhecimento da carta. Isso nos ajuda a entender também como há mais de uma cadeia significante atravessando o sujeito ao mesmo tempo, pois a cadeia significante do juramento não se inscreve na mesma cadeia em que a carta roubada está.

O destino da carta

O desvio da carta/letra acaba formando um circuito simbólico, pois voltará para as mãos da Rainha após ter *voadado, prolongado* seu trajeto. Daí o motivo de Lacan

(1998, p. 45, grifo nosso) afirmar que “uma carta *sempre* chega ao seu destino”. Entretanto, há de se perguntar sobre o porquê que uma carta *sempre* chega ao seu destino, já que aqui existe uma polissemia de interpretações que inscrevem a importância da leitura do conto *A carta roubada* (1844) empreendida por Lacan. Será que a carta/letra se destina àquele a quem ela se dirige? Mas, será que este a quem a carta se dirige é mesmo seu *verdadeiro* destinatário?

Diante disso, Slavoj Žižek (1992, p. 09, grifo do autor, tradução nossa) se questiona, “então, por que a carta sempre chega ao seu destino? Por que poderia também — às vezes, pelo menos — *fracassar* em alcançá-lo? [...] Não é sempre possível que uma carta se perca?”³⁰, para logo depois responder que

se, no entanto, a teoria lacaniana insiste categoricamente que uma carta sempre chega ao seu destino, e não é devido a uma incomóvel crença na teleologia, no poder de uma mensagem para alcançar sua meta preestabelecida: de algum modo, a exposição que Lacan faz de que uma carta que chega ao seu destino *desnuda o mecanismo mesmo da ilusão teleológica* (ŽIŽEK, 1992, p. 09-10, grifo do autor, tradução nossa)³¹.

Žižek (1992) exemplifica esta questão por meio de alguém que, perdido em uma ilha depois de um naufrágio, escreve uma mensagem e a coloca dentro de uma garrafa, jogando-a ao mar. Esta ilustração demonstra que a leitura do filósofo esloveno evidencia que aqui a carta *chega ao seu destino*, porque este não permanece na ordem empírica, em que uma carta pode se perder, não chegar ao destino esperado, ser extraviada ou destruída,

mas sim ao grande Outro, à própria ordem simbólica, que a recebe *no momento em que a carta é posta em circulação*, isto é, o momento em que o remetente ‘externaliza’ sua mensagem, a entrega ao Outro, o momento em que o Outro toma conhecimento da carta e com ela libera ao remetente a responsabilidade pela mesma” (ŽIŽEK, 1992, p. 10, grifo do autor, tradução nossa)³².

Apesar da proposição *uma carta sempre chega ao seu destino* não ser unívoca, Žižek (1992) lembra que a carta chega dentro do circuito simbólico através de um erro estrutural, de um *êxito através do fracasso*, pois, na maioria das vezes, alcança seu

³⁰ “So why *does* the letter always arrive at its destination? Why could it not — sometimes, at least — also *fail* to reach? [...] Isn’t it always possible for a letter to go astray?”

³¹ “If, however, the Lacanian theory insists categorically that a letter *does* always arrive at its destination, it is not because of an unshakable belief in teleology, in the power of a message to reach its preordained goal: Lacan’s exposition of the way a letter arrives at its destination *lays bare the very mechanism of teleological illusion*.”

³² “[...] but the big Other, the symbolic order itself, which receives it *the moment the letter is put into circulation*, i.e., the moment the sender ‘externalizes’ his message, delivers it to the Other, the moment the Other takes cognizance of the letter and thus disburdens the sender of responsibility for it.”

destino sem que o saibamos de antemão qual é, pois há uma contingência no encontro da carta ao lugar que lhe corresponde *em dado momento*. O exemplo que Žižek (1992) utiliza é o da ideia religiosa de *predestinação*, em que há uma contingência radical. Tudo se passa como se, caso Deus (neste caso, ocupando o lugar do Outro?) tenha decidido de antemão quem será salvo e quem será condenado, então nossa salvação ou perdição não dependem de nossos determinados atos, pois a “contingência se manifesta em uma inversão paródica: não sou condenado a atuar pecaminosamente, violando Seus Mandamentos, eu atuo pecaminosamente porque estou condenado” (ŽIŽEK, 1992, p. 11, tradução nossa)³³. Neste caso, Deus (o Outro) ficará aliviado, pois fizemos o que *já* era esperado.

Considerações: Lacan, uma possível contribuição às teorias da comunicação?

O retorno à interpretação lacaniana do conto *A carta roubada* (1844), de Poe, consiste em nossa tentativa de pensar uma possível contribuição do psicanalista francês às teorias da comunicação, pois nos ajudaria a lembrar como a autonomia semiótica se complica quando levamos em conta a articulação entre a linguagem e o inconsciente no interior de questões tanto sobre a insistência da cadeia significante quanto sobre o destino que esta toma.

Além disso, com Lacan, podemos ao menos repensar a fixidez entre a já conhecida fórmula do emissor que manda uma mensagem ao receptor, pois teríamos que considerar outras instâncias que complexificariam esta estrutura. Isso não nos coloca a psicanalisar a comunicação, mas a se perguntar sobre determinados pontos que passam despercebidos, até porque, muitas vezes, tal como os policiais, podemos nos encontrar no lugar marcado pela cegueira.

³³ “[...] this contingency manifests itself in a paradoxical inversion: I’m not damned because I act sinfully, trespassing His Commandments, I act sinfully because I’m damned.”

Referências bibliográficas

DÖR, J. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

LACAN, J. O seminário sobre “A carta roubada”. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Seminário 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954–55). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

NANCY, J.L.; LACQUE-LABARTHE, P. **O título da letra**: uma leitura de Lacan. São Paulo: Escuta, 1991.

NÖTH, W. Subversões semióticas de Jacques Lacan In: SANTAELLA, L.; HISGAIL, F. (Org). **Semiótica psicanalítica**: clínica da cultura. São Paulo: Iluminuras, 2016.

POE, E. A. A carta roubada. In: POE, E. A. **Histórias extraordinárias**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ŽIŽEK, S. Why does a Letter always arrive at its Destination? In: ŽIŽEK, S. **Enjoy your symptom!**: Jacques Lacan in Hollywood and out. New York: Routledge, 1992.



Semioses da ayahuasca: transes e trânsitos entre o saber ancestral e a Semiótica da Cultura

RICARDO DE JESUS MACHADO



Introdução

A TÍTULO DE MEMÓRIA E AGRADECIMENTO, ESTE ARTIGO TEM INÍCIO NAS DISCUSSÕES levantadas durante o 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom, tendo como base o texto *Semioses em crise: problematizações entre a Semiótica da Cultura e o Perspectivismo ameríndio*³⁴, escrito conjuntamente com Nísia Martins do Rosário. Uma vez que a pesquisa mais ampla, à qual o artigo está ligado, busca uma interrelação entre os saberes ancestrais indígenas e a ciência em seu sentido canônico, foi sugerida a participação em um ritual de ayahuasca como forma de aproximação empírica a um dos domínios do conhecimento do universo dos povos nativos. Tal provocação se insere em um contexto metodológico de múltiplas afetações e afecções com as cosmologias dos povos tradicionais, traço que tem marcado a trajetória da pesquisa de doutorado, tais como visitas a comunidades indígenas, leituras de autores indígenas e o cruzamento das teorias da Comunicação em atravessamento com a Antropologia.

³⁴ A versão completa do texto apresentado durante o evento pode ser acessada no link: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-2047-1.pdf>.

Portanto, o texto a seguir tenta apresentar uma contrapartida a algumas provocações. Organiza-se da seguinte forma: na seção 1) *Sentidos da Ayahuasca* faz-se uma autoetnografia da participação em um ritual de ayahuasca, descrevendo o próprio ritual, as sensações e os sentidos produzidos durante a cerimônia; a seguir na seção 2) *Semiosferas fronteiriças* fazemos aproximações teóricas entre as sensações descritas e experimentadas durante o ritual com a Semiótica da Cultura de Lotman (1996, 1998), mais especificamente com os conceitos de semiosfera e fronteira; na seção 3) *Transes e trânsitos do sentido* buscamos apresentar inferências de como agentes não humanos e, certa maneira, não culturais, como a ayahuasca, produzem agenciamentos de sentidos acerca da produção de semioses em relação aos fenômenos em questão. Não se trata, e a advertência é pertinente teórica e metodologicamente, do simples fato de que estados alterados de consciência produzem visões “falsas” sobre o mundo, senão de que há um terceiro ente que é parte da mediação entre sujeitos e objetos observáveis, conformando uma outra ordem de sentidos sobre o mundos.

Sentidos da Ayahuasca

O relato a seguir é pessoal e se refere a um ritual de toma do chá de Ayahuasca realizado em um espaço dedicado a estes rituais, em Porto Alegre/RS, no dia 12 de maio de 2018. Os nomes dos presentes na cerimônia foram mantidos sob sigilo por preservação da identidade. Cabe dizer, porém, que o ritual é de caráter místico-espiritual-religioso e obedece às leis vigentes³⁵. Metodologicamente faz-se uma autoetnografia, compreendida nos seguintes termos: “A autoetnografia é um método qualitativo – que busca oferecer um conhecimento mediado, complexo e específico sobre uma determinada vida, experiência ou relação particular, ao invés de informações gerais sobre grandes grupos de pessoas”³⁶ (ADAMS; JONES; ELLIS., 2015, p. 21, tradução nossa). Dito isto, eis o relato.

Embora a cerimônia de toma do chá da ayahuasca seja realizada ao longo de toda uma jornada, a preparação para o ritual se inicia anteriormente. A recomendação é que três dias antes se faça dieta de carnes, açúcares e sexo. Do ponto de vista místico, poder-se-ia dizer que o chamado para o ritual se dá a partir de uma outra temporalidade e que tem relação direta com a preparação do chá. Cheguei no

³⁵ O uso do chá de Ayahuasca está regulamentado pela resolução nº 5 do conselho nacional de políticas sobre drogas (CONAD) de 4 de novembro de 2004. Em 2010, o CONAD publicou a resolução nº 1 de 25 de janeiro de 2010, que ratificou a legitimidade do uso religioso da ayahuasca.

³⁶ “Autoethnography is a qualitative method—it offers nuanced, complex, and specific knowledge about particular lives, experiences, and relationships rather than general information about large groups of people.”

espaço da cerimônia por volta das 11 horas e, ao ser recebido, tive que preencher uma ficha de anamnese, onde eram solicitados dados pessoais. Após o preenchimento fui convidado a conhecer o espaço e ler uma espécie de “manual de conduta” da casa, onde pude reparar, imediatamente, algumas diferenças entre certas semioses hegemônicas do convívio social e outras próprias do ritual. Durante a cerimônia, não somente é tolerado arrotar, escarrar e vomitar, como tal prática é recomendada (há recipientes próprios para os dejetos). Tais atos são compreendidos como formas de expulsão de energias negativas. Isto cria nuances com a semiosfera da etiqueta normatizada dos convívios sociais. Outro aspecto importante do ritual, é que somente quem beberá o chá pode permanecer no espaço onde será realizada a cerimônia. Essa é outra diferença importante se compararmos com celebrações religiosas como a missa católica, por exemplo, onde mesmo quem não vai comungar pode participar do ritual. A proibição de pessoas que não beberão a ayahuasca no local do ritual tem a ver, conforme justificou o mestre da cerimônia, com uma questão espiritual, pois é perigoso para quem fica não beber o chá.

Passava das 13 horas quando foi dado início ao ritual. Durante aproximadamente 40 minutos o mestre da cerimônia deu uma série de explicações sobre a celebração. Começou contando que há oito anos bebe o chá regularmente e que aprendeu as rezas (eles usam o termo “rezo”) e a preparação com seu mentor e com indígenas da Amazônia peruana. Segundo o mestre, poucos são os que têm autorização espiritual para realizar o ritual. De acordo com sua descrição, a ayahuasca é um chá delicado, que exige respeito e abertura espiritual para receber a verdade das plantas. Há, contudo, uma clara fratura entre o conceito de verdade invocado por ele e a tradicional noção ocidental. Primeiro que a verdade em jogo não corresponde a uma verdade lógica, tampouco uma verdade pessoal, de ordem multicultural. Trata-se da energia vital das plantas que compõem a bebida. Estar aberto à verdade da Ayahuasca é, certa maneira, estar aberto a receber suas energias vitais capazes de expulsar frequências energéticas negativas, razão pela qual se orienta arrotar, escarrar e vomitar.

Tudo começou com o mestre da cerimônia retirando de uma bolsa de couro os utensílios que seriam utilizados para compor uma espécie de altar. No chão, um tecido com motivos indígenas e acima dele um copo com água e uma flor, uma vela branca permanentemente acesa durante todo o ritual. Ainda havia uma espécie de colar indígena posicionado ao centro do tecido e um amuleto feito com uma pequena e fina haste de madeira, com aproximadamente 20 centímetros de comprimento, onde na extremidade tinha uma pedra transparente sextavada e com o topo em formato piramidal. No começo, foi feita uma reza em silêncio e o mestre pediu a todos que se concentrassem na inspiração e expiração. Ao mesmo tempo em

que ele rezava apontava o amuleto para cada um dos participantes. No altar foram colocadas as garrafas com o chá da ayahuasca, juntamente com outra garrafa transparente com água. Após o rito inicial, o mestre explicou que ao longo da tarde iríamos beber o chá (o que ocorreu duas vezes) e rezar (que na prática significa ficar atento à respiração e cantar algumas músicas com estrofes pequenas que são fáceis de decorar). Disso decorre uma particularidade própria dos ritos religiosos, que é a entonação de canções simples e curtas que favorecem os estados de transe, como mantras budistas ou ladainhas cristãs.

O chá da ayahuasca é produzido a partir da mistura de duas ervas: o cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a folha da chacrona (*Psychotria viridis*). As folhas da chacrona possuem um componente que se chama Dimetiltriptamina, também conhecida como DMT, que é uma substância que nosso organismo também produz, mas em baixíssimas quantidades. Normalmente a oxidação deste alcaloide é bloqueada por nosso organismo, mais precisamente pelo fígado. Nesta parte entra a importância do cipó mariri na composição do chá, pois ele age no fígado como um antídoto ao bloqueio da oxidação da enzima, permitindo que o DMT alcance a corrente sanguínea e vá para o Sistema Nervoso Central – SNC³⁷. Quando o DMT chega ao SNC é como se ele “acendesse” o cérebro, produzindo muitas sinapses. Com isso a sensação experimentada foi a de realidade expandida, mas sem perda total de consciência³⁸. Pode-se dizer que a paisagem sonora fica mais densa, como se os sons fossem mais encorpados. Quanto à visão, de olhos abertos há pouca alteração visual, mas de olhos fechados é como se os sons assumissem formas visuais geométricas e em progressão ritmada. A sensação tátil é radicalmente alterada, pois é como se eu percebesse todo o funcionamento do meu corpo de forma mais intensa, como se fosse capaz de sentir os órgãos em funcionamento. A percepção olfativa torna-se mais sensível. Quanto ao paladar, na segunda dose o chá pareceu um pouco mais amargo, o que se deve, creio, a uma maior sensibilidade gustativa. É desta forma que o ritual da ayahuasca amplia a realidade, é disso que me refiro ao descrever a sensação como “saturada”.

³⁷ Em 2018, foi publicado um artigo que traz uma explicação farmacológica do processo descrito: “A ação da DMT no SNC [sistema nervoso central] ocorre devido a sua semelhança estrutural com o neurotransmissor serotonina, interagindo de forma agonista com os receptores 5-HT₂ do cérebro (Gil et al., 2014). No entanto, a ação da DMT depende da inibição da monoamina oxidase (MAO), enzima que degrada o alcalóide DMT no fígado e intestino (Pires et al., 2010). No chá da ayahuasca, as folhas da *P. viridis* apresenta grande quantidade da DMT, e a *B. caapi* apresenta os inibidores de monoaminaoxidase.” (ALMEIDA; ASSIS; SILVA, 2018, p. 29).

³⁸ De acordo com a classificação dos estados alterados de consciência descritos por três pesquisadoras da área de farmacologia, o tipo de alteração experimentado durante esse ritual poderia ser encaixado no seguinte perfil: “a obnubilação ou turvação, em que estão presentes entorpecimento importante, alteração do juízo de realidade e ideias anormais, com variações importantes dependendo da etiopatogenia do quadro, tais como delirium tremens, estados crepusculares epiléticos e amênia”. (COSTA; FIGUEIREDO; CAZENAVE, 2005, p. 315).

Resumidamente, o ritual consiste apenas no seguinte: bebe-se o chá e canta-se durante a cerimônia. Simples assim. Contudo, devido aos efeitos físico-químicos-espirituais da medicina ancestral da ayahuasca, tais atividades banais ganham outros registros. Como há uma sensação de saturação da realidade, todas as impressões se tornam mais intensas, de modo que a principal recomendação do mestre da cerimônia é de que não se deve pensar, mas rezar (ficar conectado à respiração e às canções). Isso parece fazer muito sentido, sobretudo porque, dado que o DMT age diretamente no SNC ampliando o volume de sinapses, qualquer pensamento negativo pode se transformar em uma experiência angustiante, presumo. Conforme o mestre salientou no começo do ritual, há alguns registros de casos clínicos de pessoas que desenvolveram certos tipos de psicose por acessarem determinadas camadas cerebrais não conscientes. Há, ainda mais raramente, registros de suicídios. O mestre, entretanto, advertiu que ninguém precisava ficar preocupado, pois nada de grave aconteceria porque durante o preparo do chá³⁹ que seria servido naquela tarde ele fez o “rezo” pedindo que os espíritos ancestrais daquelas ervas trouxessem apenas pessoas preocupadas com o conforto físico e espiritual e não pessoas focadas em uma experiência alucinógena. Quando se deu início ao ritual, foi reiterada a importância de cada um, a partir de suas próprias espiritualidades, agradecer a oportunidade de experimentar o chá da ayahuasca.

O imperativo rezar, no contexto da cerimônia, assume outros significados. A importância de rezar (ficar cantando) assume quase que um sentido puramente imanente, à medida que ajuda os participantes a não se dispersarem em pensamentos vagos e ficarem concentrados no tempo presente, que, aliás, é uma maneira de manter algum grau de consciência. Cada pessoa para quem o chá é servido, ajoelha-se em frente ao altar e toma o chá em um pequeno copo de vidro, com doses variáveis de acordo com o hábito nos rituais. Os efeitos do chá, contudo, dependem da dose e da abertura espiritual de cada um dos participantes, pois trata-se de uma equação que leva em conta variáveis físico-químicas e espirituais.

Entre 30 e 40 pessoas participaram do ritual. Ao fim do dia, antes de entrar naquilo que os organizadores do evento chamam de “portal da noite”, a cerimônia foi encerrada com alguns ritos. Somente após se encerrarem todas as celebrações, as pessoas foram autorizadas a saírem da casa e, para quem quisesse, foi oferecido um pequeno buffet de frutas para que se alimentassem antes de irem embora.

³⁹ O procedimento leva semanas, desde a colheita em uma lua específica até o preparo em uma fervura longa e lenta.

Semiosferas fronteiriças

Este é um texto sobre *semioses em transe* e *semiosferas fronteiriças*. Fronteiras entre um estado de consciência e outro, entre um saber ancestral e um conhecimento científico, entre um estado de imanência e transcendência. Em trânsito permanente entre todas estas semiosferas. A etapa anterior do artigo trata da transcrição de um trecho do meu diário de pesquisa escrito logo após o ritual da ayahuasca. A redação no diário deu-se quando ainda estava sob os efeitos do chá, dado o lento processo de metabolização no organismo. Foi uma escrita de consciência em fronteira. Segundo Lotman, é na fronteira que se produzem semioses não hegemônicas às quais mobilizam uma reorganização dos processos de produção de sentido. Quando estamos falando em semioses da ayahuasca, especialmente na proposta que estamos discutindo, a fronteira assume também um caráter múltiplo, à medida que ela conforma várias dobras⁴⁰ sobre si própria. Para Lotman, a fronteira basicamente tem a função de filtrar o que é externo daquilo que é interno (1996, p. 14) e de produzir uma espécie de tradução, à medida que uma informação externa a um dado universo semântico “age” nele. Isso ocorre primeiro a partir de suas gramáticas, o que leva a um determinado grau de compreensão, e depois dentro das próprias gramáticas do universo no qual foi traduzido. “(...) Todos os mecanismos de tradução que estão a serviço dos contatos externos pertencem à estrutura da fronteira da semiosfera. A fronteira geral da semiosfera se intersecciona com as fronteiras de espaços culturais particulares”⁴¹ (LOTMAN, 1996, p. 14, tradução nossa).

As zonas de fronteira, conforme explica Lotman, caracterizam-se por possuírem dinâmicas mais “aceleradas”, propriedade que nos parece crível aproximar com as do ritual da ayahuasca. Explico: não se trata de que os efeitos sensoriais da ayahuasca tenham produzido um estado de excitação, ou agitação, mas de saturação de consciência, o que demanda um outro grau de percepção e produção de sentidos, exigindo uma postura mais ativa (é desta forma que aproximamos à ideia de aceleração).

A fronteira também tem outra função na semiosfera: é um domínio de processos semióticos acelerados que sempre transcorrem mais ativamente na periferia do *oikumena* cultural, para depois se dirigir às estruturas nucleares e desalojá-las.⁴² (LOTMAN, 1996, p. 14, tradução nossa).

⁴⁰ Sobre como o múltiplo está engendrado pela dobra, recorremos a Deleuze. “O múltiplo é não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras.” (DELEUZE, 2012, p. 14).

⁴¹ “(...) todos los mecanismos de traducción que están al servicio de los contactos externos pertenecen a la estructura de la frontera de la semiosfera. La frontera general de la semiosfera se intersecta con las fronteras de los espacios culturales particulares.”

Na valsa das aproximações teóricas, é hora de dar um passinho atrás para melhor compreender o conceito de fronteira. As semioses podem ser compreendidas como um processo de produção de sentido que leva em conta a multidimensionalidade dos textos culturais e suas interrelações. Diante da impossibilidade das faculdades humanas darem conta de um sistema semiótico demasiadamente gigantesco capaz de assimilar a totalidade dos textos, a noção de semiosfera mostra-se bastante produtiva para compreender como diferentes textos culturais operam em dadas circunstâncias.

Enquanto a noosfera tem existência material e espacial e abrange uma parte do nosso planeta, o espaço da semiosfera tem um caráter abstrato. Isso, no entanto, não significa de forma alguma que o conceito de espaço seja usado aqui em um sentido metafórico. Trata-se de uma determinada esfera que possui os traços distintivos que são atribuídos a um espaço fechado. Somente nesse espaço é possível a realização de processos comunicativos e a produção de novas informações.⁴³ (LOTMAN, 1996, p. 11, tradução nossa).

A proposição de Lotman postula que não somente a compreensão de um determinado fenômeno, mas também a possibilidade comunicativa (da comunicação prática) está atrelada à semiosfera em que os distintos textos interagem e que mobilizam um dado sistema de significação. Reconhecemos que há comunicação não somente no interior das semiosferas, mas, inclusive, uma certa comunicação nas fronteiras entre semiosferas, de modo que é isso que permite produzirmos diferenças entre elas. A intradutibilidade relativa de um sistema noutro pertence a uma ordem comunicacional.

A perspectiva teórica que vem sendo trabalhada na pesquisa mais ampla em que o artigo faz parte assume que agentes não humanos são tão capazes de agenciar sentidos quanto de estabelecer processos comunicativos. Durante o evento *Jornadas de pesquisa do PPGCOM 2017: crises, contatos, rupturas*, realizado na UFRGS no primeiro semestre de 2017, o professor Norval Baitello Junior provocou os participantes dizendo que as pesquisas em Comunicação deveriam, também, pensar os processos comunicacionais para além das mídias. O que nos interessa, em

⁴² “La frontera tiene también otra función en la semiosfera: es un dominio de procesos semióticos acelerados que siempre transcurren más activamente en la periferia de la *oikumena* cultural, para de ahí dirigirse a las estructuras nucleares y desalojarlas.”

⁴³ “Mientras que la noosfera tiene una existencia material y espacial y abarca una parte de nuestro planeta, el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que el concepto de espacio se emplee aquí en un sentido metafórico. Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado a sí mismo. Sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información.”

particular, é uma certa comunicação entre o Reino Vegetal e o Reino Animal, lembrando que no processo evolutivo o universo vegetal precede o animal. Esta interconexão ou comunicação (para usar um termo de nosso campo) pode ser atestada por compartilharmos um trecho do DNA humano que é rigorosamente idêntico a um trecho do DNA⁴⁴ de plantas como a chacrona e o mariri, bastando, para tanto, desconstruir recursivamente as cadeias de DNA e RNA. É esta compatibilidade genética que permite a comunicação, ainda que fisiológica, entre seres tão distintos.

As reações físico-químicas da ayahuasca são, portanto, naturais, compreendendo o termo em sua etimologia (é da natureza das ervas e do corpo humano produzir determinados processos metabólicos-comunicativos). Semioticamente e culturalmente podemos pensar essas características de compatibilidade comunicacional, pelo menos em certos níveis, como um predicado da memória, que não é só cultural, mas também natural. O que conhecemos como evolução não é senão processos de transformação baseados em memória biológica, assim como os culturais são os que dão dinamicidade às semiosferas da cultura. “A semiosfera tem uma profundidade diacrônica, pois é dotada de um complexo sistema de memória e sem essa memória não pode funcionar”⁴⁵ (LOTMAN, 1996, p. 20, tradução nossa). Se a semiótica tem sua mais longa origem ligada à medicina e aos processos comunicacionais não culturalmente humanos, os sinais clínicos, seu desenvolvimento no campo da Comunicação parece ter se afastado desta perspectiva.

Tais pressupostos nos provocam a pensar como entes não humanos são capazes não somente de produzir comunicação, mas de agenciar sentidos. Se as dimensões físico-químicas da ayahuasca podem ser explicadas pela farmacologia ou microbiologia, o ritual de toma do chá parece jogar luz sobre uma certa dimensão cultural e espiritual. Lotman, ao estabelecer suas reflexões sobre a semiosfera, sublinha como processos ritualísticos produzem uma certa duplicação do mundo. “Se diferencia de si mesmo, tornando-se uma expressão cujo conteúdo pode ser ele

⁴⁴ Adam Rutherford, em seu livro *Criação. A origem da vida* explica que todos os seres do universo que possuem vida compartilham informações genéticas: “Não há nenhuma forma de vida que não o empregue e não dependa inteiramente dele: DNA – feito de quatro letras – traduz-se em proteínas – feitas de vinte aminoácidos. Isso é conhecido como o ‘dogma central’: DNA faz RNA faz proteína. O fato de toda a vida conhecida ser completamente dependente desse sistema faz parecer quase inconcebível que ela não esteja relacionada por meio de uma origem singular, comum” (RUTHERFORD, 2014, p. 44).

⁴⁵ “La semiosfera tiene una profundidad diacrónica, puesto que está dotada de un complejo sistema de memoria y sin esta memoria no puede funcionar.”

mesmo ou ser sobrenatural. Graças à divisão do espaço, o mundo se duplica no ritual, da mesma forma que duplica na fala”⁴⁶ (LOTMAN, 1996, p. 58, tradução nossa).

A tradução espanhola do texto de Lotman usa o verbo “duplicar” para se referir à divisão do espaço e da duplicação do texto., Acreditamos, porém, que o termo deleuziano “dobra” parece mais feliz para pensar tais características, porque o conceito de duplo é muito carregado de uma noção especular, ao passo que “dobra” contém a dimensão da duplicação e de uma certa nova conformação. Pela noção de dobra podemos pensar uma segunda função do texto, utilizando a classificação de Lotman, que é a de gerar novos sentidos. Ao tratarmos das semioses da ayahuasca nos concentramos especialmente no seguinte: 1) o chá como agente não humano que age internamente no corpo e produz alterações nos estados de consciência; e 2) a ayahuasca como ritual (espiritual e cultural). Essa abordagem nos parece clara para pensarmos como o conceito de dobra⁴⁷ opera na prática.

Esse paradigma permite com que pensemos uma espécie de relação dialógica interna aos textos, que nos termos de Lotman aparecem como um estado de tomada de consciência, “o texto de um texto, a cultura de uma cultura”⁴⁸ (LOTMAN, 1996, p. 69). O que este artigo tenta desdobrar, no fundo, é um ritual de um ritual. O que pode haver de novo ou de original é que as descrições partem de um estado de consciência que é mediado não somente pelo ritual no âmbito espiritual e cultural, mas também pelo efeito farmacológico da ayahuasca e sua semiosfera biológica. Tanto a dimensão ritual quanto a dimensão físico-química da ayahuasca possuem um grau de tradutibilidade em nossas linguagens – antropológica e fisiológica, respectivamente –, e um grau de intradutibilidade. Sobre o segundo aspecto, um dos limites de nossos aparatos científicos reside no viés demasiadamente antropocêntrico de abordagem dos fenômenos. A argumentação de Lotman, que nos ajuda transpor alguns desses limites e é seguida por nós neste trabalho, é a de que a relação dialógica dos textos dentro de uma cultura – ritual de um ritual – conforma uma nova mensagem (que é sempre nova) que nos permite especular e pensar o que não foi pensado e com isso oferecer novas perspectivas ao campo científico.

⁴⁶ “Se extraña de si mismo, convirtiéndose en una expresión cuyo el contenido puede ser él mismo o tal cual ser sobrenatural. Gracias a la división del espacio, el mundo se duplica en el ritual, de la misma manera que se duplica en la palabra.”

⁴⁷ Ainda sobre a dobra, Deleuze aprofunda o que seria uma conceitualização da noção: “Então estamos em condições de compreender o conjunto da teoria da dobra. A operação da percepção constitui as dobras na alma, as dobras com as quais a mônada é atapetada por dentro; mas essas dobras assemelham-se a uma matéria que deve, por conseguinte, organizar-se em redobras exteriores. Encontramo-nos, inclusive, num sistema quadripartido de dobragem, como é testemunhado pela analogia precedente, dado que a percepção abrange as microdobras das pequenas percepções e a grande dobra da consciência, enquanto a matéria abrange as pequenas dobras vibratórias e sua amplificação sobre um órgão receptor. (DELEUZE, 2012, p. 169).

⁴⁸ “El texto, de un texto; la cultura, de una cultura.”

Por um lado, no campo estrutural do sentido do texto, o texto externo se transforma, formando uma nova mensagem. A complexidade e a multiplicidade de níveis dos componentes que participam da interação textual levam a uma certa imprevisibilidade da transformação a que está submetido o texto que se introduz. No entanto, não só ele se transforma: muda toda a semiótica dentro do mundo textual em que é introduzido. (LOTMAN, 1996, p. 69, tradução nossa)

É justamente a profunda conexão entre todos esses entes da relação sígnica, neste caso a ayahuasca incluída como agente de alteração do contexto semiótico, que produz os sentidos de certos textos culturais. O sentido não é dado *a priori*, mas depende da relação que o constitui. A percepção ou tomada de consciência semiótica neste contexto de textos em fronteira, dirá Lotman (1996, p. 71), é o que sustenta a geração de novos sentidos.

Trases e trânsitos do sentido

Reconhecer o transe apenas como um estado alucinógeno leva a apropriações superficiais. Esse trabalho assenta-se sobre um transe específico sob o qual delinea suas reflexões. Trata-se de uma tentativa de aprofundar o espectro de análise buscando certas estruturalidades de significação, tentando produzir uma descrição densa, aos modos de Geertz.

(...) o objeto da etnografia: uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam (GEERTZ, 2008, p. 5).

Não nos propomos aqui diferenciar os trases físico-químicos, os trases espirituais e os trases culturais, mas tentar compreender como determinadas interrelações entre os diferentes trases (como textos da cultura) agenciam sentidos. Aliás, cabe explicar que o termo sentido não se reduz à dimensão semiótica, mas diz respeito também à mediação física entre o observador (sob efeito da ayahuasca) e o objeto empírico (o ritual). Os *trases do sentido* são ao mesmo tempo *trânsitos do sentido* e dizem respeito às interconexões a que nos referimos entre diferentes camadas comunicacionais ou, se preferir, semiosferas. Essas interrelações se dão: 1) pela sobreposição dos textos culturais, em particular o ritual da ayahuasca, o transe,

⁴⁹ “Por una parte, en el campo estructural de sentido del texto, el texto externo se transforma, formando un nuevo mensaje. La complejidad y la multiplicidad de niveles de los componentes participantes en la interacción textual conducen a cierta impredecibilidad de la transformación a que es sometido el texto que se introduce. Sin embargo, se transforma no solo él: cambia toda la semiótica dentro del mundo textual que es introducido.”

as canções cantadas durante a cerimônia, etc; e 2) a comunicação físico-química de elementos farmacológicos que alteram o funcionamento cerebral; e 3) a comunicação espiritual entre o que é da ordem do imanente e do transcendente⁵⁰.

A tomada da noção de *trances e trânsitos* do sentido como categoria geral de análise requereria um aprofundamento maior, pois o texto em tela trata-se de uma experiência pessoal postulada a partir de critérios científicos aos modos de um relato autoetnográfico em atravessamento com os estudos da Semiótica da Cultura. Inclusive a autoetnografia tem sido pensada como uma saída teórico-metodológica de viés descolonial⁵¹. Tal perspectiva se conecta à postulação de Geertz que recomenda, no processo de produção teórica, evitar a produção de teorias gerais sobre regularidades abstratas, realizando, em contrapartida, descrições mais minuciosas.

(...) não se pode descrever uma “Teoria Geral da Interpretação Cultural” ou se pode, de fato, mas parece haver pouca vantagem nisso, pois aqui a tarefa essencial da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas: não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles. (GEERTZ, 2008, p. 18).

No fundo, a pergunta que o artigo tenta responder é: *como o acelerado trânsito dos textos entre diferentes semiosferas produz um tipo particular de semioses?: Em suma, por meio da percepção de uma realidade mais saturada e densa*. Se é verdade que não é nova a percepção de que os processos sógnicos possuem sempre uma dimensão pessoal, é verdade também, que a mediação sógnica é dada inclusive por agentes não humanos e não compreendidos como culturais, tais como a ayahuasca. Na verdade, o que poderia haver de novo não é o processo como existência, mas o processo como tomada de consciência da ação destes entes, por meio de um estado alterado de consciência.

Ao longo do desenvolvimento deste texto pensou-se que o processo de produção de sentidos se tratava de uma produção sógnica *de fronteira*, mas a limitação desta perspectiva reside no fato de que semioses *de fronteira* não necessariamente são interpenetradas umas pelas outras e podem sugerir uma posição de diferenciação absoluta. Daí o uso do termo semioses *em fronteiras* justamente pela equivocidade dos limites dos domínios textuais em interrelação.

⁵⁰ Esta última dimensão, refere-se, em especial, a quem participa do ritual da ayahuasca como celebração religiosa. Portanto, trata-se de uma semiosfera que não é necessária, ao passo que as duas anteriores parecem incontornáveis.

⁵¹ Os livros *Autoethnography* (2013) e *Creative Selves/Creative Cultures: Critical Autoethnography, Performance, and Pedagogy* (2018) parecem-nos importantes para compreender a contribuição da autoetnografia no contexto científico hegemônico.

Lotman admite que há semiosferas que possuem um traço de inexistência (1998, p. 47). Tal traço opera como uma espécie de não sistema, à medida que resulta “Ao mesmo tempo uma característica do material extra-sistêmico (do ponto de vista interno do sistema), e um indicador negativo das características estruturais do próprio sistema.”⁵² (LOTMAN, 1998, p. 47, tradução nossa). Dito de outro modo, chamando atenção para o nosso caso em particular, os transe e trânsitos dos sentidos ao mesmo tempo que não agem restritamente em uma ou outra semiosfera – cultural, fisiológica ou ritual – também não produzem uma semiosfera nova. São estados transitórios de produção de sentido os quais tornam-se difíceis de serem descritos como um sistema. Por mais que sejamos capazes de reconhecer o sistêmico pelo não sistêmico, ou o contrário, estados transitórios de consciência podem formar algo que é, em certo sentido, alosistêmico. Contudo, dada a instabilidade de um regime de consciência em transe, mapear possíveis regularidades requer um estudo de outra ordem⁵³.

A razão pela qual sabedorias ancestrais altamente sofisticadas como a do chá da ayahuasca, não façam parte de um campo de conhecimento cientificamente reconhecido talvez esteja relacionada a disputas políticas e existenciais. Não se pode dominar, escravizar e exterminar um povo sem antes uma “boa razão” teológico-científica para isso. A “razão” (como motivo) construída para justificar estas atrocidades atende por alguns adjetivos como sem almas, bárbaros, incivilizados, irracionais, iletrados etc. Na esteira da razão moderna, ao invés de tentar compreender o fenômeno em sua complexidade, produziu-se, hegemonicamente, um discurso que reconhece certos domínios de saberes fora dos sistemas culturais e acadêmicos tradicionais como “não-linguagem”⁵⁴ científica. “Na esfera da cultura constantemente tropeçamos na tendência de considerar a linguagem dos outros como uma não linguagem ou – em casos menos extremos – de perceber a própria linguagem como correta e a outra como incorreta”⁵⁵ (LOTMAN, 1998, p. 47, tradução nossa).

⁵² “[...] al mismo tiempo tanto un rasgo del material extrasistémico (desde el punto de vista interior del sistema), como um indicador negativo de los rasgos estructurales del sistema mismo.”

⁵³ Tento fazer esta reflexão em outro artigo, ainda em avaliação, onde postulei a possibilidade de uma semiose xamânica a partir da obra e experiência de Davi Kopenawa, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* onde há um relato autoetnográfico em que o autor explica como ele se tornou xamã e seus estados enteógenos.

⁵⁴ Evidentemente nas últimas décadas houve avanços em relação ao reconhecimento cultural e antropológico dos povos originários, mas ainda é preciso um longo processo de valorização desses saberes.

⁵⁵ “En la esfera de la cultura tropezamos constantemente con la tendencia a considerar el lenguaje ajeno con un nolenguaje o – en casos menos extremos – a percibir el próprio lenguaje como correcto, y el ajeno como incorrecto.”

Disso decorre uma forma hegemônica de interpretação de fenômenos como os do ritual da ayahuasca que é a redução da compreensão do acontecimento à dimensão religiosa. De tal incompreensão decorre outro preconceito muito comum que é o de pensar que as civilizações de onde se originam estes rituais são pouco sofisticadas, sobretudo por não privilegiarem a linguagem escrita em detrimento da oral. O fato é que para os povos orientados à cultura oral, como lembra Lotman (1998, p. 58), importa menos o passado e mais o futuro. Lotman argumentará, nesse sentido, que as semioses da cultura oral são mais abertas porque mais complexas.

A desvantagem, porém, da cultura oral, reside em sua difícil penetração nos sistemas hegemônicos de reconhecimento científico. Disso decorre a importante tarefa sustentada por Latour em *Reagregando o social* e *Ciência em Ação* de se produzir redes de atores científicos (humanos e não humanos) que poderiam ser capazes de alterar o estatuto dos saberes ancestrais à ordem do científico. A tarefa primordial consiste, no caso deste texto, em fazer do *transe* um *trânsito* constante entre diferentes semiosferas, inclusive em direção ao campo científico.

Considerações finais

A redução de objetos culturais ritualísticos, como a toma do chá da ayahuasca, à dimensão religiosa é conformada por uma incompreensão do cânone acadêmico, estatal e jurídico em relação à complexidade engendrada pelo ritual. Disso decorre, inclusive, que o Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas – CONAD tenha autorizado a realização deste tipo de cerimônia somente como um ato religioso. O que postulamos ao longo deste trabalho é que seres não humanos, particularmente a ayahuasca, são capazes de agenciamentos de sentidos por meio do processo de comunicação com organismos humanos através de uma sofisticada memória celular que, ao metabolizar a chacrona e o cipó mariri, leva DMT ao cérebro, aumentando o volume de sinapses nervosas. Com isso muda-se a forma como percebemos e, conseqüentemente, damos sentido ao mundo. Como foi referido, as alterações do estado de consciência de quem toma esta medicina da floresta não se devem simplesmente ao preparo ou aos agenciamentos ritualísticos, mas, sim, a um tipo de sabedoria dos seres da floresta que pertencem ao reino vegetal (folha da árvore e cipó) que os torna capazes de se comunicar biologicamente com seres do reino animal (nós humanos). Claro que se trata de uma comunicação de primeiridade, ao passo que as comunicações culturais são, por definição, de secundidade. No entanto, ainda que se trate de uma comunicação em primeiridade, ela produz conseqüências culturais, no que toca à produção de

sentidos sobre o mundo. Postulamos, enfim, que *semioses em transe* do tipo ritualística não xamânica, carecem de uma estabilidade maior a ponto de formar uma nova semiosfera, razão pela qual parecem operar dentro de *semiosferas transitórias*.

Mesmo que o ritual da ayahuasca, e os demais rituais de povos ancestrais, tenha sido documentado cientificamente pelo campo da antropologia, parece-nos importante não frear a imaginação científica, como propõe Geertz (2008, p.12), e pensá-la dentro do campo da Comunicação. A tentativa é não bloquear a potência criativa da ciência, produzir, desde dentro dos sistemas acadêmicos, fraturas capazes de permitir o trânsito de novos saberes no mundo ocidental, saberes estes altamente sofisticados e estabilizados nas cosmologias ameríndias. Nem que para isso, seja necessário o *transe* como porta de entrada para novos *trânsitos de saberes e conhecimentos*.

Referências bibliográficas

ADAMS, Tony E.; JONES, Stacy Holman; ELLIS., Carolyn. **Autoethnography**. New York: Oxford University Press, 2015.

ALMEIDA, Darliane Freire; ASSIS, Thais Josy Castro Freire; SILVA, Ana Ligia Pereira. Dimetiltriptamina: alcalóide alucinógeno e seus efeitos no Sistema Nervoso Central. **Acta Brasiliensis**, [s.l.], v. 2, n. 1, p.28-33, 20 jan. 2018. *Acta Brasiliensis*. <http://dx.doi.org/10.22571/2526-433843>.

COSTA, Maria Carolina Meres; FIGUEIREDO, Mariana Cecchetto; CAZENAVE, Silvia de O. Santos. Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. **Archives Of Clinical Psychiatry** (São Paulo), [s.l.], v. 32, n. 6, p.310-318, dez. 2005. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-60832005000600001>. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832005000600001>. Acesso em: 30 maio 2018.

DELEUZE, Gilles. **A Dobra: Leibniz e o Barroco**. Campinas: Editora Papirus, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

JONES, Stacy Holman; PRUYN, Marc (Ed.). **Creative Selves/Creative Cultures: Critical Autoethnography, Performance, and Pedagogy**. Gewerbestrasse/Suíça: Palgrave Macmillan, 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Reagregando o social**. Salvador: Edufba, 2012.

LOTMAN, Yuri. **Semiosfera I**. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 1996.

_____. **Semiosfera II**. Semiótica de la cultura y del texto, de la conducta y del espacio.

PARTE 4





**CÓDIGO,
SISTEMA,
MÁQUINA**



Do sinal à significação: lições do Curso de Comunicação de Gilbert Simondon

**DEMÉTRIO ROCHA PEREIRA E
ALEXANDRE ROCHA DA SILVA**



Introdução

DE TÍMIDO IMPACTO ENQUANTO TRABALHAVA E VIVIA O SEU AUTOR, A OBRA DE GILBERT Simondon (1924–1989) vem crescendo em interesse desde a virada do século, com uma renovada oferta de traduções e a tardia edição de volume único, em 2005, das duas partes de sua tese sobre a individuação, defendida em 1958. Esse reavivamento concerne diretamente à comunicação, pelo que a filosofia simondoniana mobiliza de modo original o conceito organizador de nossa área. É já desde aquela tese, que lança o conceito de informação contra a dupla forma e matéria do hilemorfismo aristotélico, que Simondon faz com que a comunicação seja coextensiva ao Ser e participe de toda individuação – seja de um átomo, de um ser vivo ou de um grupamento social:

O verdadeiro princípio de individuação é a mediação, supondo, geralmente, dualidade original de ordens de grandeza e ausência inicial de comunicação interativa entre elas, e então comunicação entre ordens de grandeza e estabilização. (SIMONDON, 2013, p. 27, trad. nossa)

Pouco mais de uma década adiante, entre 1970 e 1971, a comunicação aparece como preocupação central para Simondon (2010) em um curso que trava conversa com a cibernética e, embora sem referir seus autores, com o modelo de comunicação tornado clássico pela teoria matemática da informação (SHANNON; WEAVER, 1964). Publicado apenas em 2010, o curso permite distinguir as principais diferenças de Simondon face a um dos modelos fundadores da ciência da

comunicação, notadamente a sua atenção à *significação*, ou a efetiva ação transformadora da comunicação. Como parte de um esforço mais amplo de reconstruir uma teoria da comunicação simondoniana, este artigo apresenta os principais argumentos de Simondon no curso de 1970-71, do qual depreende a significação como conceito-chave para uma comunicação fundamentada enquanto ciência das transformações.

A transformação como critério

Já nas primeiras linhas de sua nota introdutória para a teoria matemática da comunicação de Claude E. Shannon, Warren Weaver esclarece que a comunicação, segundo tal abordagem, inclui “todos os procedimentos pelos quais uma mente [ou mecanismo] pode afetar outra[o]” (SHANNON; WEAVER, 1964, p. 3, trad. nossa). Embora a comunicação aí se estabeleça como capacidade de transformação, assumindo inclusive o interesse de influenciar condutas, a explanação que se segue não contempla o afeto ou a mudança. Erigida em torno de intenções de comando, essa teoria da comunicação só cede à mente afetada a chance de, no melhor dos casos, espelhar uma engenharia complexa cujo estudo pertence inteiramente ao âmbito da mente que afeta. Cabe à mente que afeta codificar uma mensagem em sinais, enquanto a mente afetada faz o jogo inverso, decodificando sinais para, idealmente, copiar sem distorções a mensagem que chega. Uma comunicação bem-sucedida resulta, assim, de uma equalização de mentes, paradigma que fornece as bases para a digitalização do mundo: comunicar é copiar arquivos de lado a lado. O esquema, entretanto, não se pretende informático, mas extensivo à linguagem e ao pensamento: para a fala humana, entende-se que o cérebro codifica informação em sinais a serem emitidos por um aparelho fonador para um ouvindo receptor, de onde a mensagem prossegue, enfim, para a decodificação pelo cérebro do destinatário.

Grande parte da inteligência matemática de tal teoria se assenta na *possibilidade de escolha* de uma mensagem pelo polo emissor. O termo “informação”, de fato, mede o grau de liberdade de escolha entre diferentes mensagens possíveis, a quantidade de informação mantendo relação inversa com a probabilidade de seleção simbólica: quanto mais improvável, mais informativo o sinal. O elogio da incerteza acaba por constranger esse projeto de entendimento total, pois se reconhece que o ruído *aumenta* a quantidade de informação, procedendo-se, então, a uma distinção forçada entre incerteza desejável (informação) e incerteza indesejável (ruído). O caráter impositivo do esquema não se manifesta apenas sobre o destinatário, incidindo também sobre o canal, compreendido como possível fonte de ruído. Tanto o ouvinte quanto os materiais envolvidos na engenharia da comunicação devem se

curvar à intenção do falante. Pode-se sentir aí um desejo de desmaterialização que, pelo acesso direto ao outro, gostaria de liberar a comunicação de toda mediação, o que, bem entendido, encaminha o apagamento do outro: se reservo ao outro não mais do que a função de repetir o que envio, a comunicação se torna palavra de ordem, e a alteridade, um incômodo.

Apenas cinco anos após a publicação seminal de Shannon e Weaver, Wilbur Schramm (1955) complexificaria o modelo para considerar um receptor responsivo (capaz de “feedback”) e a influência de liames sociais (“campos de experiência”) sobre processos de codificação/decodificação necessariamente banhados em certas crenças e valores. Como o receptor então devolvesse sinais para o emissor, numa efetiva troca de lugares, o diagrama passava a ser circular, apresentando a comunicação como via de mão dupla. O tráfego informativo, entretanto, ainda se passa entre indivíduos. Ponto crucial em que investirá Simondon, o questionamento dos contornos individuais não ganhará a atenção dos continuadores do modelo clássico de Shannon e Weaver, que permanecem compromissados, ademais, com uma política do entendimento exercida desde a perspectiva emissora. No caso específico de Schramm, essa tendência se expressa em uma preocupação desenvolvimentista que abastecerá as cartilhas da Unesco para auxiliar o terceiro mundo a “alcançar os patamares das sociedades desenvolvidas” (MARQUES DE MELO, 2007, p. 18). O artigo de Marques de Melo é esclarecedor, mostrando como a difusão do modelo comunicacional de Schramm na América Latina responde a uma agenda geopolítica declarada.

Justamente por travarem intimidade com vontades institucionais, não raro fazendo a comunicação concorrer em favor da ordem, as pioneiras mobilizações sociológicas do modelo matemático passam a se ocupar da maleabilidade da recepção; mas permanecemos constrictos a um esquema que remete, em última instância, à intenção do falante, a exemplo do que defende em 1960 David Berlo, para quem o objetivo da comunicação “é tomarmo-nos agentes influentes, é afetarmos os outros, nosso ambiente físico e nós próprios, é tomarmo-nos agentes determinantes, é termos opção no andamento das coisas. Em suma, nós nos comunicamos para influenciar – para afetar com intenção” (BERLO, 1999, p. 20).

Nos cursos coligidos em *Comunicação e Informação*, Simondon (2010) não redesenha o esquema de Shannon e Weaver, mas vira a mesa, rechaçando a intencionalidade do emissor e situando no receptor o protagonismo da comunicação. É que o interesse recai, agora sim, sobre a transformação como exigência do acontecimento comunicacional: “A informação não pode se definir fora desse ato de incidência transformadora e da operação de recepção”

(SIMONDON, 2010, p. 159, tradução nossa). Não importa o que alguma mente quis dizer e sequer que haja emissor: a informação só é informação pelas transformações que efetivamente opera em um meio irritável. A questão passa a ser, então, o que constitui a suscetibilidade desse meio, que não se deixa confundir com inércia ou passividade. Se o foco mudou de lado é porque a transformação será atribuída ao desdobramento dos potenciais de um sistema dinâmico – o que não é dizer sistema passivo, totalmente aberto, mera via de passagem para séries causais; nem sistema fechado, homogêneo, desprovido das tensões internas que lhe permitiriam ser afetado.

“Receber”, no sentido que lhe confere Simondon neste curso, equivale a ativar comunicação interna. Um tal acontecimento depende do encontro de pelo menos duas realidades diferentes e não-enclausuradas em si mesmas. A realidade incidente Simondon nomeia “singularidade”, disparadora de um processo indefinido de atualização de potenciais, descartada qualquer correspondência quantitativa entre causa e efeito: como uma faísca na floresta, a informação mais mínima pode se propagar do micro ao macro, escorando-se nas tendências latentes do meio em que se amplifica. Em seu exemplo predileto, Simondon observa como um germe estrutural captura a energia potencial de uma solução líquida “amorfa” para disparar um processo de cristalização:

a estrutura inicial do germe não pode incitar positivamente a cristalização de um corpo amorfo se ele [o corpo amorfo] não estiver em equilíbrio metaestável: é necessária uma certa energia na substância amorfa que recebe o germe cristalino; mas, assim que o germe está presente, ele possui o valor de um princípio: sua estrutura e sua orientação escravizam essa energia do estado metaestável; o germe cristalino, trazendo consigo não mais que uma energia muito fraca, é no entanto capaz de liderar a estruturação de uma massa de matéria vários bilhões de vezes maior que a sua. (SIMONDON, 2013, p. 86, trad. nossa)

Reaparecendo como condição de um receptor passível de transformação, a metaestabilidade remete aos níveis de energia de um sistema, tal como definidos e investigados em termodinâmica: acima do seu limiar mínimo de energia, o sistema perdura em relativo equilíbrio, dito metaestável, enquanto uma incidência energética externa não precipite a sua transição para o estado fundamental de menor energia, ou “ponto zero”. Nem equilíbrio nem desequilíbrio plenos, portanto, mas antes um *equilíbrio incerto*, pois o sistema dispõe de uma potência de transitividade como reserva de estruturações futuras, em estado latente:

Pode-se chamar de natureza essa carga de indeterminação; não se deve concebê-la como pura virtualidade (noção abstrata de certa maneira oriunda do esquema hilemórfico), mas como verdadeira realidade carregada

de potenciais atualmente existentes como potenciais, ou seja, como energia de um sistema metaestável. A noção de virtualidade deve ser substituída pela de metaestabilidade de um sistema. (SIMONDON, 2013, p. 304, trad. nossa)

No exemplo do cristal, a noção de metaestabilidade impede pensar em um líquido puramente amorfo que, em seu caráter contínuo, seria efetivamente impotente, ou seja, não cumpriria as condições para o acontecimento informativo. O estado amorfo designa antes um estado desordenado, desprovido de direções privilegiadas, algo comparável à “nebulosa onde nada está necessariamente delimitado” referida por Saussure (2006, p. 130) ao tratar do pensamento e do som antes de sua delimitação recíproca pelo “aparecimento da língua”.

A singularidade incidente, por sua vez, é *para* esse meio tensivo que a “recebe”, de modo que o evento comunicacional define tanto ela quanto o papel de receptor, estabelecidos ambos no ato mesmo do seu encontro. O receptor nasce na chegada da singularidade estruturante, acolhendo de fora a indução de um processo de transformação. Isso não descarta que um meio pleno de potenciais produza as suas próprias transformações, ressaltando-se que, nesse caso, não são satisfeitas as definições de “receptor”. O que importa reter aqui é a solidariedade entre esses termos, que designam as duas faces de um encontro, instauradas pelo encontro, relativas uma à outra.

Como veremos, não carece que a comunicação ocorra *entre dois ou mais* sistemas, pois um sistema em equilíbrio metaestável, pela própria diferença interna que o atravessa, comunica consigo mesmo, constituindo-se de acoplamentos, de múltiplas negociações entre as suas partes.

Comunicação em três níveis: ecologia, etologia, psicologia

Na abertura de seu curso sobre a comunicação, Simondon reforça a pertença desse objeto de estudo à sua pesquisa anterior: “A comunicação está ligada à individuação e não pode se operar sem ela” (SIMONDON, 2010, p. 59, tradução nossa). Desta vez, a definição de comunicação passa pela palavra *acoplamento* [*couplage*] e, de início, deve passar entre dois ou mais sistemas metaestáveis, em detrimento de junções internas a um mesmo sistema, as suas diferentes partes estabelecendo não ainda comunicação, mas “solidariedade”. Simondon, entretanto, é rápido em acrescentar que “o fenômeno é fundamentalmente o mesmo; pode-se dizer que há comunicações no interior de um sistema [ressonância interna] e entre sistemas” (SIMONDON, 2010, p. 60, tradução nossa).

Como observa Jean-Yves Chateau (2010), estamos diante da perspectiva de uma *comunicação geral*, que toca inclusive o interior da matéria (aparentemente)

inerte⁵⁶, e devemos considerar acoplamentos comunicativos átomos-átomos, máquinas-máquinas, máquinas-meios etc. A única condição, repetimos, é que ao menos um dos termos envolvidos seja suscetível de transformação a partir de uma incidência energética, ainda que mínima.

O autor organiza seu curso segundo três “níveis” de comunicação e tomando quase sempre o organismo vivo como caso de estudo. A gradação exprime uma aquisição progressiva de graus de liberdade⁵⁷: o primeiro nível engloba interações do tipo estímulo-resposta, em que uma comunicação de feitiço circular se estabelece entre o ser vivo e o seu meio, incluindo-se aí o interior das células, onde se define a passagem ou a inibição de moléculas; a comunicação alcança, em seguida, seres similares porém assimétricos, vivos ou artificiais, que dialogam com o auxílio de um código e da emissão repetitiva de sinais; por fim, a circulação se dá no interior de um mesmo sistema multifásico capaz de aprendizagem e invenção.

O exame do primeiro nível se concentra na seleção sensorial de sinais a partir do ruído de fundo, do que decorre a individuação de um som, de um objeto, de um cheiro etc. Essa seleção não respeitaria critérios como o de intensidade do sinal, reportando-se antes a certos gatilhos do organismo. A comunicação acha aqui os seus requisitos nos limiares perceptivos e nas preferências seletivas dos corpos: assim que o ouvido humano, por exemplo, esteja especialmente propenso a distinguir sinais abarcados pelo espectro de frequências da voz humana. Já a fala não desata sem vantagens fisiológicas como as de não produzir eco nem “arrasto” sonoro, o que possibilita a sua aparição como objeto definido e facilmente decomponível. É desde limiares corporais, portanto, que já vai se decidindo a distinção figura/fundo, ou sinal/ruído, do que resulta que os problemas de significação, em Simondon, não possam se furtar a um perspectivismo de base fisiológica. Como o filósofo deixara evidente em curso anterior, entretanto, as normas coletivas vêm trabalhar sobre essa base, o contexto social modificando efetivamente “a *estruturação da percepção e os mecanismos cognitivos*” (SIMONDON, 2012, p. 309, trad. nossa, grifos no original).

⁵⁶ Veremos Simondon invocar justamente a comunicação para repreender o substancialismo em filosofia: “O que falta ao esquema hilemórfico é a indicação da condição de comunicação e de equilíbrio metaestável, ou seja, a condição de ressonância interna em um meio determinado, que se pode designar pelo termo físico de sistema” (SIMONDON, 2013, p. 62, trad. nossa). Crítica nos mesmos termos recai também sobre Spinoza, em que faltaria comunicação pois o indivíduo não seria mais do que o “modo” de uma substância única; e sobre Leibniz, no qual cada mônada individual, exprimindo o Todo, seria uma substância fechada, indivisível, homogênea, autossuficiente e “sem janelas”.

⁵⁷ “O progresso da comunicação, desde a simples relação com o meio até a comunicação interna do indivíduo capaz de inventar, pode ser concebida como a aparição de novos graus de liberdade” (SIMONDON, 2010, p. 133, trad. nossa).

No segundo nível de comunicação, Simondon levanta diversos modos de diálogo interespecífico em aves, anfíbios e insetos: um choro pedindo ajuda, um gesto para marcar território etc., sendo ainda necessária, neste estágio, a repetição incessante do sinal. Propriamente “etológica”, essa comunicação seria eficiente como filtro para que um grupo reconheça os seus e exclua o estrangeiro ou o desviante.

A repetição codificante pode ser dispensada quando, com a maior margem de liberdade obtida em terceiro nível, houver capacidade de aprendizagem e invenção – desta vez, destacam-se animais como os golfinhos e os corvídeos, que desenvolvem “dialetos” locais e conseguem reconhecer/decodificar tais inovações. Não mais trocamos nem transmitimos informação, mas *inventamos* uma nova dimensão de compatibilidade a partir de realidades antes incompatíveis, tramando um sistema agitado por ressonância interna.

Podemos distinguir em cada nível os seguintes verbos: 1) escolher/preferir; 2) codificar/discernir; 3) aprender/inventar. Assim situada nas comunicações de terceiro nível, a invenção ganha na obra do autor um espaço que, na tese sobre a individuação, ocupava a significação:

Aqui [na invenção], a informação não é o conteúdo de uma mensagem transmitida, mas a significação original da resolução do problema que conduz os incompatíveis ao real. [...] A mais alta comunicação é aquela que se traduz pelo fluxo incessante entre os domínios do sistema organizado pela resolução; essa comunicação traduz o ato principal de organização; ela existe tanto em uma fé religiosa quanto em um tubo eletrônico; esses caos originais coerentes apresentam sempre o duplo aspecto da contradição interna e da unidade funcional; eles não são descritíveis nem sob a forma de encadeamento causal, nem sob a forma de teleologia unilinear: eles têm facetas, eles são multipolares. (SIMONDON, 2010, p. 87, trad. nossa)

Descrita adiante como “uma comunicação entre comunicações, um sistema de sistemas, instituído a um nível de complexidade superior a qualquer um dos sistemas preexistentes” (SIMONDON, 2010, p. 129, trad. nossa), a invenção se dota de um “senso de autoconstituição de normas” (SIMONDON, 2010, p. 129, trad. nossa). Aqui é onde mais tomamos distância da teoria matemática, pois informação deixa de ser questão de *escolher* entre as opções (mais ou menos prováveis) providas por um conjunto predeterminado, como quando seleciono uma sequência de caracteres aceitável no acervo de possibilidades cristalizadas de um idioma; desobediência do código, a invenção é (re)codificante, internamente contraditória e descrita, com efeito, em termos de “caos originais coerentes” (SIMONDON, 2010, p. 87). Se do código inferimos um legislativo fixo sobre o campo do comunicável, desconsideramos essa faceta inventiva da informação, que “conduz os incompatíveis

ao real”. Simondon persegue uma intuição tão aventada quanto negligenciada por Shannon e Weaver – a de que um evento comunicativo, imbuído de um poder de afetar, deve promover transformação. E, enquanto ainda aceitamos preservar os termos daquele diagrama clássico, a invenção fica situada em um receptor graças ao qual podemos distinguir “entrada” e “saída”, “termos extremos de uma transformação não-reversível” (SIMONDON, 2010, p. 161, trad. nossa).

Transversalidade da significação em relação aos níveis

Os dois primeiros níveis da comunicação, no entanto, não se definiam pela invenção: o primeiro parecia contente, como o emissor de Shannon e Weaver, em selecionar, enquanto dependia o segundo de sinais reiterativos esteados ainda em um código fixo. Deve então a invenção aguardar pela inteligência inaugural dos golfinhos e dos corvídeos? Chega ela em terceiro nível, para culminar um processo de aquisição progressiva de “graus de liberdade”? Essa aquisição não é, ela mesma, inventiva na liberdade que adquire? Após quantas invenções pôde algum dia nascer um órgão seletivo, de primeiro nível? De que invenções anteriores depende o código reiterativo e aparentemente estável de segundo nível?

Entendemos que o nivelamento de Simondon serve menos para reforçar, via teoria da comunicação, a ideia darwinista de complexificação progressiva dos organismos do que para concebermos diferentes *regimes* de comunicação, mais ou menos amigáveis à invenção e mapeáveis em acoplamentos diversos envolvendo entidades físicas, vivas e/ou psíquicas.

Como na sequência físico a biológico a psicossocial, a enumeração dos três níveis de comunicação leva a pensar em etapas sucessivas, mas não há razão para que os regimes mantenham relação de encadeamento linear. Essa consideração é importante para que, em comunicação, o equilíbrio não ganhe precedência genética em relação ao desequilíbrio, quando a filosofia de Simondon quer descrever o inverso: embora esteja cimentado como “individuação primária”, o regime físico só arranja estabilidade ao consumir um processo transdutivo que nada tinha de estável nem podia ser chamado, enquanto processo, de “físico”. A transdução não pertence a um ou outro nível. Parece-nos, aliás, que físico, vivo e psíquico se distinguem menos pelo *modo de operar* do que pelos *termos envolvidos* na operação (forças materiais da argila ou forças afetivas do sujeito?). A categorização tripartite se reportaria, assim, ao individuado, e não à individuação. Logo que considerada a propagação transdutiva, as fronteiras se embaralham: em um curso de 1962, Simondon (2010, p. 172, tradução nossa) sopesa a hipótese de que podemos encontrar as forças do psíquico desde a individuação vital, faltando-nos razão para

vetar a possibilidade de que os “aspectos mais elementares da vida”, dotados de consciência, firmariam entre si relações de tipo social. Se cabe estender a noção de sociedade para outras espécies animais, ela poderia ser

mais completamente generalizada, englobar as relações entre vegetais e mesmo entre moléculas; do mesmo modo, a relação de tipo psicossocial, definida de saída entre as relações interindividuais humanas, é suscetível de receber uma generalização. A partir disso, se poderia considerar a existência de uma relação dialética entre a relação psicossocial, a relação social pura, e a relação de organização, aparecendo como síntese das duas primeiras: transdução, modulação, organização seriam os três níveis do processo informacional de amplificação, por recrutamento positivo, limitação e descoberta de um sistema de compatibilidade. (SIMONDON, 2010, p. 173, trad. nossa)

Uma vez aceito esse alastramento hipotético do psicossocial, o que nos diz ainda a distinção de regimes como o físico e o vital? Afirmada a transversalidade da comunicação inventiva, de “terceiro nível”, como podem se sustentar comunicações de primeiro e segundo níveis?

Lembremos que, para Simondon (2013), a individuação vital se alimenta do que, na individuação física, não deixou de individuar, enquanto a individuação psicossocial surge dos problemas que a vida não cessou de problematizar. Cada regime permite, mediante comunicação, o seu desdobrar noutros regimes. Físico é o que, deixando atrás de si um passado estável, individua somente pelas margens: a individuação física já é questão de fronteira comunicante, em trabalho de atualização de potenciais inerentes à matéria. O vivo, por sua vez, se repleta de membranas internas e, assim recheado de dobras, converte-se em meio de comunicação para seguir individuando. Na individuação psíquica, finalmente, o transindividual instaura um campo de ressonância afetiva para comunicar potências pré-individuais entre si.

Entendemos que a generalização da relação de tipo social exigiria distinguir os regimes fundamentalmente por sua capacidade de continuar socializando, ou seja, por sua capacidade de sustentar comunicação. Tal molecularização das relações psicossociais daria ensejo para uma microsemiótica na qual os regimes físico e vital já não escapassem ao âmbito do pensamento. Hipótese similar animava a microsociologia de Gabriel Tarde e participa firmemente do gesto fundador da semiótica, que atribui tanto extensão à mente quanto sentimento [*feeling*] à matéria: em 1901, Peirce (1955, p. 359, trad. nossa) postula um princípio de continuidade para defender que devemos “considerar a matéria como mente cujos hábitos se fixaram de modo a perder os poderes de se formar e de se desmanchar, enquanto a mente deve ser considerada como um gênero químico de complexidade e instabilidade extremas”. Matéria e mente se acham aí em um mesmo plano,

distinguindo-se por uma questão de dinâmica comunicacional: matéria é mente em situação de equilíbrio, e mente é matéria em trabalho de tradução. O pensamento aí não se enclausura na mente humana, descrevendo antes uma entrada em relação, o ato tradutório enquanto tal, em suas mais diversas modalidades e instâncias: comunicam-se a flor, o sol e a terra, para evocarmos uma imagem de que se servem, cada um à sua maneira, ambos Peirce e Simondon. O aporte peirceano levaria a reconhecer, nos termos do nosso autor, que a individuação física pensa pelas bordas, deixando um passado congelado atrás de si, enquanto a individuação vital internaliza sistemas de pensamento que negociam tra(ns)dução permanente com um meio exterior.

“Significação” já nomeava, desde a tese de Simondon de 1958, operações orgânicas como o aparecimento inventivo da tridimensionalidade a partir de sinais óticos discrepantes. Não deixa a significação, por isso, de ser uma operação mental. Pelo contrário: é o pensamento que precisa ser repensado para que extrapole o seu confinamento na consciência individuada do sujeito humano e se dinamize como transbordamento semiótico transversal a todos os regimes do ser. Da ontogênese à semiogênese⁵⁸, do transbordamento do ser ao transbordamento sógnico.

Embora tratemos de uma filosofia que, entre os seus interesses, evitou privilegiar a linguagem, entendemos que desenvolver uma semiótica simondoniana poderia trazer contribuições para um conjunto importante de discussões, inclusive no que tange ao problema da relação entre o signo e o seu objeto ou referente. Crença comum, afinal, que se desconfie da significação como barreira que afasta o mundo, fazendo muro entre o pensamento e a coisa pensada. Julgamos aprender com Simondon que a significação, pelo contrário, é o que permite e consolida um mundo. Atrás ou antes da significação não espera nenhum objeto bem acabado (ao qual caberia ao signo corresponder adequadamente), mas antes uma pluralidade de perspectivas incompatíveis, sem comunicação entre si. Descarte-se também a perspectiva enquanto individualmente possuída. Na letra estrita da tese de Simondon, uma informação só pode se tornar significativa mediante o coletivo: “Não há diferença entre descobrir uma significação e existir coletivamente com o ser em relação ao qual a significação é descoberta, pois a significação não é do ser, mas entre os seres, ou melhor, através dos seres: ela é transindividual” (SIMONDON, 2013, p. 298, trad. nossa). Mais uma vez, vemos pouca vantagem em tirar daí que a significação chega *após* os regimes físico e vital. O interessante na exigência do coletivo não é

⁵⁸ Encontramos em Deleuze (1988) uma concepção de signo notavelmente simondoniana, pela qual o signo é a expressão resolutiva de um sistema dissimétrico e sob tensão, que o autor chama de “sinal”. O signo resultaria, aqui também, de uma comunicação entre disparidades, exprimindo a resolução de um conflito interno de um sistema. Para as aproximações e diferenças entre Simondon e Deleuze nesse aspecto, cf. Sauvagnargues (2009, p. 239-297).

confinar a significação no regime que lhe cabe, mas afirmá-la como acoplamento estruturante. Pelo menos dois termos discrepantes se arranjam de modo a descobrir uma dimensão terceira, mais rica e vasta do que a mera soma ou justaposição das dimensões anteriores. A nova dimensão não pode derivar do que os termos tinham já em comum; somente o conflito comunica e gera o espaço que antes não era.

A significação põe heterogêneos em ressonância: quando Simondon diz que a emoção “significa” a pluralidade afetiva e que a ação “significa” a pluralidade perceptiva, trata-se da descoberta de uma dimensão definida pela ressonância de forças discrepantes. Mesmo o *presente* será compreendido como dimensão que acopla a pluralidade temporal. Nada fica para trás: não se trata de uma resolução por subtração de diferenças. A significação, pelo contrário, é a trama da diferença, o tecido concreto que possibilita o convívio de incompatíveis: “poderia-se dizer, por consequência, que uma verdadeira relação [*relation*] entre dois termos equivale, de fato, a um vínculo [*rapport*]⁵⁹ entre três termos” (SIMONDON, 2013, p. 68, trad. nossa), pois o acoplamento de dois termos é já a descoberta de um sistema que os coloca em regime de reciprocidade virtual.

A significação, portanto, nada tem com a transmissão de sinais da teoria matemática da comunicação. Para Shannon e Weaver (1964), mesmo o imprevisível se reporta a um dado código, que o reduz ao improvável. O sinal está compreendido dentro das possibilidades de um sistema, e não poderia ser diferente, pois, naquela teoria, se dirige a um receptor incapaz de assimilar invenção. Tudo se passa como se o sinal já estivesse previsto desde sempre de um lado e de outro.

A harmonia conceitual da teoria matemática da informação se assenta na suposição necessária de um código fixo. Não é missão aqui, como tampouco era para Simondon, objetar sem mais o esquema de Shannon e Weaver. O nosso percurso não encaminha alguma refutação do código, mas antes o seu avivamento interno, que é a própria condição de sua propagação. Um código estável promete o regime físico ou morto da comunicação, o que, a rigor, nunca será o caso. Mas a afirmação do metaestável contra o estável não nos coloca em uma filosofia do completo desequilíbrio: mesmo a invenção, já o vimos, vem com um senso de autoconstituição de normas. À rigidez do código, o sistema metaestável não opõe uma sopa primordial pré-individual. Um sistema, ainda que desequilibrado, sustenta normatividades internas; a questão é que, em Simondon, o conceito de informação recua para dar conta do colapso e do nascimento da normatividade. Andrea Bardin

⁵⁹ A cuidadosa distinção de Simondon entre *relation* e *rapport*, ambas traduzíveis por “relação”, deve contar entre os principais problemas na tradução deste autor. Optamos neste caso por seguir a edição espanhola, que verte *rapport* para “vínculo” (cf. SIMONDON, 2009, p. 93).

(2015) nota que a concepção cibernética da informação sofre de um duplo fetichismo, identitário e determinista, que a leva a confundir sinal e informação, enquanto, para Simondon, a informação interrompe o funcionamento autorregulatório de um sistema, reconfigurando-o.

Considerações finais

Retomemos o plano desenvolvido neste artigo. A teoria matemática da comunicação se atribuía de saída a missão de afetar, mas excluía de seu diagrama o afeto e a transformação. Enfrentando o diagrama desde o seu interior, Simondon igualava informação a uma transformação cujo requisito era a existência de um sistema com potenciais internos, explicados por uma dissimetria fundamental sem a qual não pode haver mudança: a diferença é condição da comunicação. A transformação dependia, ainda, de um acontecimento disparador, definido em um encontro no qual se distribuíam os papéis recíprocos de singularidade codificante e receptor plástico, encontro este que não precisaria se dar entre dois sistemas, mas ocorrer no interior de um mesmo sistema em situação de equilíbrio metaestável. Em uma escalada de sinais estáveis até a significação inventiva, eram três os níveis da comunicação, e deles derivamos os seguintes verbos: escolher/preferir; discernir/codificar; aprender/inventar. A teoria da individuação e a universalização das relações de tipo psicossocial permitiam distinguir os níveis de comunicação segundo a sua *capacidade de continuar inventando*.

Entendemos ser crucial colocar Simondon em novos encontros se quisermos liberar esta teoria da comunicação de categorias tão restritivas quanto a de “receptor”. Em todo caso, é sempre ao custo de reelaboraões decisivas que Simondon escolhe sustentar os conceitos de outrem. Ressaltemos, em tempo ainda de fechar esta seção, que não há passividade no receptor simondoniano. Um acontecimento inventivo precede toda estruturação. Um sistema vivo não é vítima indefesa diante das singularidades nas quais esbarra – ele é cocriador ativo das soluções de seus enfrentamentos. Se o indivíduo não constitui uma substância completamente autônoma e idêntica a si mesma, ele também não é o signo passivo de uma imanência, nele, das formas do mundo. Em última instância, as teses da liberdade individual e do condicionamento social só distribuem inversamente os seus polos ativo e inativo, o que leva, de um lado, o individualismo a perder de vista toda relação digna do nome, e, do outro, o coletivismo a negligenciar a invenção. A significação aponta para um poder impessoal de autoconstituição de indivíduos-meio. Os lugares do “eu” e do “outro” aí se complexificam, pois toda relação é simultaneamente exterior e interior ao indivíduo: “a significação não é do ser, mas entre os seres, ou ainda através dos seres: ela é transindividual” (SIMONDON, 2013, p. 298, trad. nossa).

Referências bibliográficas

- BARDIN, Andrea. **Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems**. Dordrecht: Springer, 2015.
- BERLO, D. K. **O processo da comunicação: introdução à teoria e à prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CHATEAU, Jean-Yves. Communication et information dans l'oeuvre de Gilbert Simondon. In: SIMONDON, Gilbert. **Communication et information: Cours et Conférences**. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- MARQUES DE MELO, José. A recepção das ideias de Wilbur Schramm no Brasil. In: **Revista Asociación Latinoamericana de Investigadores de La Comunicación (Alaic)**, ano IV, número 6, junho de 2007. Disponível em: http://www.eca.usp.br/associa/alaic/revista/r6/art_01.pdf. Acesso: 26 de janeiro de 2019.
- PEIRCE, C. S. **Philosophical Writings of Peirce**. Nova York: Dover Publications, 1955.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze: L'empirisme transcendantal**. Paris: Presses Universitaire de France, 2009.
- SCHRAMM, Wilbur (org.). **The Process and Effects of Mass Communications**. Urbana: University of Illinois Press, 1955.
- SHANNON, Claude; WEAVER, Warren. **The Mathematical Theory of Communication**. Urbana: The University of Illinois Press, 1964.
- SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2013.
- _____. **La individuación a la luz de las nociones de forma y de información**. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.
- _____. **Communication et information: Cours et Conférences**. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2010.
- _____. **Curso sobre la percepción**. Buenos Aires: Cactus, 2012.



Muito além do código binário: questões sobre códigos e codificações na linguagem computacional

LUIZA CAROLINA DOS SANTOS



Introdução

EM FEVEREIRO DE 2018, O PARLAMENTO EUROPEU APROVOU, COM ALGUMAS RESTRIÇÕES, uma ampla legislação para a regulação da criação e do uso de robôs e inteligência artificial na Europa. O relatório⁶⁰ em questão, elaborado por Mady Delvaux, coloca em pauta uma discussão em torno da forma como iremos lidar com a crescente presença deste tipo de máquina no cotidiano econômico e social nos próximos anos, na tentativa de estabelecer direitos e responsabilidades para os agentes de Inteligência Artificial (IA) mais avançados.

A proposta é similar ao tipo de regulação existente para companhias, que, de acordo com Delvaux (THE GUARDIAN, 2017), deve criar um enquadramento legal para os robôs que estão atualmente no mercado, ou que ficarão disponíveis nos próximos 15 anos, aproximadamente. O relatório prevê, entre outros pontos, a necessidade de criação de uma agência Europeia para Robótica e Inteligência Artificial e da elaboração de uma definição legal para robôs autônomos inteligentes. Além disso, prevê o desenvolvimento de um código de conduta para engenheiros, a fim de estabelecer padrões éticos para o desenvolvimento, produção e uso de robôs, assim como um sistema de seguro mandatório para companhias que venha a cobrir possíveis danos causados por seus robôs.

⁶⁰ Disponível em: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML%2BCOMPARL%2BPE-582.443%2B01%2BDOC%2BPDF%2BV0//EN>

Tal decisão nos coloca frente a uma inevitável constatação: o tempo presente é o único tempo possível para abordarmos este tipo de questão, a fim de pensarmos as implicações não apenas legais dos usos de Inteligência Artificial e mecanismos de automação, mas sociais de uma forma ampla. A necessidade de estabelecimento de parâmetros para a prática de engenheiros em robótica expressa no relatório, coloca em questão a possibilidade de uma interface de campo de investigação e análise com a Comunicação.

Em um mundo cada vez mais povoado por máquinas, que agem e fazem agir, quiçá estejamos nos debruçando sobre a ideia de uma revolução comunicacional por um ângulo limitado. Compreendendo que na base do funcionamento maquínico de inteligência artificial operam tanto hardware quanto software, e que é através da interface que ocorre a relação entre seres humanos e máquinas, este artigo pretende integrar o debate no âmbito da Tecnocultura (SHAW, 2008), buscando explorar os processos de programação e tradução maquínica como um tema de estudo pertinente ao campo da comunicação. Dado que nossas máquinas contemporâneas operam a partir de códigos específicos, capazes de estruturar um sistema também específico, a perspectiva da Semiótica (PEIRCE, 1977) se faz importante na busca pela compreensão destes códigos e das semioses decorrentes – ou, ainda, na detecção dos impasses linguísticos e metodológicos que surgem da análise de códigos que se baseiam em estruturas matemáticas complexas em constante tradução para outros sistemas de linguagem e para a própria linguagem natural.

Questões iniciais sobre a escritura computacional

González de Gomes (2009), indagando-se a partir do campo da ciência da informação, traz a tona uma questão valiosa para a perspectiva comunicacional contemporânea: presumir teoricamente uma origem material ou imaterial da informação culmina no desenvolvimento de saberes radicalmente distintos. Se tal indagação vale para pensarmos a ciência da comunicação, adotar uma perspectiva materialista, que leve em conta tanto os meios físicos e seus processos nos atos comunicacionais, acarreta em uma produção de conhecimento específica. Tal é o caso, por exemplo, do desenvolvimento da Semiótica (PEIRCE, 1977), que não opera com a oposição entre forma e conteúdo, considerando que a semiose ocorre a partir do signo, composto tanto pelo ideal quanto pelo material.

Se considerarmos que as tecnologias que possuímos desempenham um papel importante na configuração social e em nosso modo de ver o mundo, como demonstrado também por desenvolvimentos teóricos como os da Escola de Toronto (INNIS, 2011; MCLUHAN, 1974 e 1972, entre outros), é possível dizer que tanto construímos nossas tecnologias de comunicação quanto somos constantemente

constituídos por elas. Tomando a escrita como exemplo, a primeira tecnologia de manipulação do tempo (KITTLER, 1999), é possível dimensionar a extensão dos efeitos teóricos de proposições que consideram os aspectos de ordem materiais como constituintes de sentido.

Ao inscrever-se no espaço material, a palavra é capaz de armazenar o tempo através do preenchimento do espaço, permitindo, assim, a manipulação deste – enquanto a fala está inscrita em um contínuo, em um fluxo que é essencialmente irreversível no tempo (KITTLER, 1999). Assim, a história da escrita é a própria história de seus suportes em cruzamento com os usos humanos e seus códigos em um determinado período. Os métodos, códigos e ferramentas que utilizamos para armazenar e transmitir conhecimento tem muito a dizer sobre a forma como se estruturam nossas sociedades. Enquanto em sociedades pré-letradas a palavra oral é carregada de sentidos e elementos como ritmo, repetição e melodia são essenciais, atualmente “achamos poder-nos dar ao luxo de ser descuidados com a palavra falada, respaldados que estamos pela palavra escrita” (RIESMAN, 1974, p.138). A palavra escrita baseia-se em conceitos, que por sua vez indicam ideias – o texto é sempre um indicação de imagem, as quais indicam acontecimentos (FLUSSER, 2007).

A escrita surge a partir do desenho bidimensional elaborado em linha, proporcionando um tipo de ordenamento sequencial distinto do ordenamento em cena: inicia-se assim a narrativa. É justamente da linearidade da linha que decorre a experiência linear da vida dos homens, surgindo daí o processo histórico como um processo irrevogável. A universalização de tal experiência é possível a partir do século XIX, após a invenção da tipografia e a ascensão das publicações no Ocidente (FLUSSER, 2007). O código linearmente escrito diz também sobre como vivemos a experiência do tempo, como um fluxo contínuo e sequencialmente ordenado.

A linguagem escrita marca também o começo de uma nova linguagem, encorajando, a partir da linearidade, um modo de pensamento analítico, posteriormente ressaltado pela uniformidade das páginas impressas em preto e branco (CARPENTER, 1974). Como pontuado por Flusser (2010), o próprio pensamento histórico emerge conjuntamente com a escrita – e nossa consciência histórica estaria em risco caso, enquanto cultura, abandonássemos a escrita.

A questão da escrita não aparece como mera escolha ilustrativa que fornece indícios para a construção de uma argumentação. O ponto central deste texto é que, além de mudanças na materialidade dos meios, no contexto da comunicação digital, temos novos modos de inscrição, códigos e standards que operam não apenas em nossas máquinas, mas em nosso mundo. Nesse sentido, nos voltarmos para a escrita alfabética como apenas uma das possibilidades comunicacionais que acabou por tornar-se hegemônica, quiçá nos possibilite pensar nosso horizonte tecnológico, um

sistema integrado entre homens e máquinas, de forma menos ingênua. Assim, pensamos a escrita alfabética como um sistema de significância possível, nos interessando investigar as decorrências da inserção e uso em larga escala de outros sistemas de significância – assim como os modos de investigação possíveis para tal questão.

A questão da escritura, no século XXI, possivelmente possui uma centralidade que deixamos de perceber justamente por restringirmos a escrita ao alfabeto fonético – entretanto, o conceito de escritura ao mesmo tempo abarca e excede o de linguagem (DERRIDA, 2017). Em seus escritos, Derrida elabora a crítica a uma precedência do inteligível sobre o sensível no pensamento filosófico ocidental, para situar a escritura, para esta tradição de pensamento, como rebaixada frente a palavra oral. A argumentação filosófica tradicional baseia-se na noção de transparência e sua relação com a presença – ou seja, a palavra falada estaria mais próxima do estado original da alma, uma vez que a escritura seria o significante do significante que é a fala. Entretanto, Derrida argumenta que a fala é tão artificial quanto a escrita fonética, sendo a primeira um modo de inscrição da voz.

Para Derrida (2017), portanto, não existe significante que seja mais ou menos próximo de uma naturalidade, dado que a naturalidade em si não existe, pois chegamos sempre a uma nova camada de um código artificial. Assim, não existe nível de abstração possível de se chegar sem uma ideia de escritura – daí a importância do conceito de grafema como uma unidade significativa de escritura não atrelada ao sistema de escrita fonética. Enquanto o signo, em Pierce, é o que irá unir, em uma estrutura bidimensional, aquilo que é do plano do ideal – o significado – daquilo que é do plano do material – o significante –, a ideia de Grafema, de Derrida, acaba com esta estrutura bipartida, sendo no próprio grafema, significado e significante, uma coisa só.

Ao aceitarmos a noção de grafema de Derrida, a partir da premissa de que tudo se inscreve materialmente, os processos que a escritura compreende se expandem e tornando-se este um conceito essencial para pensarmos nossas formas de expressão não fonéticas. Assim, para o autor, “todo o campo coberto pelo programa cibernético será campo de escritura” (DERRIDA, 2017, p. 11). Assim, o grafema é, na escrita computacional, a menor unidade de rastro material de inscrição, englobando, para além das letras alfabéticas, outras ordens de símbolos e números.

Para Flusser (2007, p. 127), “o significado geral do mundo e da vida em si mudou sob o impacto da revolução na comunicação” e, no centro desta mudança, estaria a própria mudança dos códigos que utilizamos como formas comunicacionais, sendo estes capazes de nos programar enquanto sociedade. Se, para o autor, estamos contemporaneamente passando por uma transição de códigos capaz de alterar o próprio significado da vida, tal questão se aproxima dos estudos

semióticos da significação, que compreende que o código atua como uma força que age no sentido de manter uma dada estrutura em funcionamento. Uma mudança no código, portanto, altera não apenas o modo de funcionamento, mas toda a estrutura em si.

Justamente pelo importante papel concedido à materialidade através da ideia de rastro, e pela inclusão da cibernética como modo de escritura, Derrida é colocado como um dos autores centrais para o desenvolvimento da Materialidade da Comunicação, escola de pensamento integrada por Kittler, entre outros autores, pensador chave para pensarmos a linguagem computacional no desenvolvimento deste artigo. Para pensarmos o modo de escritura computacional – ou, a programação – é preciso, inicialmente, fazermos um pequeno retorno na tentativa de compreender o modo de operação deste tipo de máquinas as quais chamamos de computadores e de que formas estas se diferenciam de tecnologias de comunicação anteriores.

Kittler (1999) parte da tríade Lacaniana – composta pelo real, simbólico e imaginário – para desenvolver sua teoria da diferenciação midiática, situando o corpo, orgânico ou não, como o local de inscrição do real. O filme e o gramofone atuam, para o autor, como corpos máquina nos quais se inscrevem um excesso de sentido sobre o significado – ou seja, a simbolização ainda não é possível, mas o armazenamento, sim. Para Kittler, é ponto central que existe uma base sensorial para todos os eventos, que podem ser humanos ou não – desta forma, podemos compreender a afirmação do autor de que “não existe software” (KITTLER, 2013), como forma de apontar que o real é inscrito, necessariamente, na corporalidade.

O ponto de diferenciação entre o tipo de tecnologia do filme e do gramofone, que operam no âmbito do registro, para o computador, é que no domínio computacional o que ocorre não é uma alteração do simbólico para o real, mas sim uma alteração de um simbólico para outro. Assim, o computador realiza uma simbolização através dos números, em oposição a uma simbolização através da linguagem natural realizada pelos seres humanos, fazendo a passagem de um simbólico centrado no humano para um simbólico que é centrado na máquina. Ou seja, computadores “calculam e representam estruturas simbólicas como codificações do real” (KITTLER, 2016, p. 328).

Assim, seria ponto importante para Kittler, de forma similar ao proposto por Flusser, que a noção de diferenciação midiática passa também por uma distinção nos modos de codificação. Neste trabalho, propomos pensar a inscrição computacional, especialmente através de sua manifestação contemporânea, o Software, como ponto importante para pensarmos a sociedade que se estrutura a partir dos códigos computacionais, que vão muito além do código binário.

Códigos e Linguagens computacionais: efeitos para a comunicação

Para Manovich (2013), o software seria o fator principal de análise quando consideramos uma cultura digital – para o autor, ‘só existe o software’. Tal colocação não aponta para uma negação do hardware ou das operações que aí se dão, mas sim para a percepção de que é através do software que se encontra a camada cultural e que se estabelecem as relações possíveis, sendo as ações performadas neste nível aquelas que caracterizam nossa tecnocultura e não os processos de digitalização em si. Apenas através da compreensão do software, dos seus usos e de sua linguagem é que podemos de fato desvendar as nuances da relação homem-computador.

Para os fins deste trabalho, entretanto, propomos pensar o software e o hardware como engrenagens de uma mesma maquinaria, sendo sua segregação, atualmente, impossível – assim, nenhuma das partes deve ser deixada de lado para fins analíticos, sendo os próprios códigos utilizados tão importantes quanto a materialidade na qual estes se inscrevem. Ou seja, desde um viés semiótico proposto por Hjelmslev (1975), forma e substância de expressão e de conteúdo, são essenciais para pensarmos a forma como se estruturam as tecnologias digitais e os impactos dessa estrutura em uma dada sociedade. Ou seja, a semiose ocorre a partir da articulação conjunta destas quatro facetas (forma e substância de expressão e forma e substância de conteúdo), sem a oposição entre forma e conteúdo.

Essa percepção passa pela própria complexidade do conceito de software hoje, uma vez que a sua compreensão passa pela própria compreensão da evolução de modos de programação mecânica para o que entendemos hoje como programação automática, ou apenas programação. Para além da simples definição de software como uma série de instruções dirigidas a um computador para que ele possa realizar uma tarefa específica, “o que nós chamamos de programação hoje surgiu do desejo de reutilizar códigos e de recrutar o computador para sua própria operação – isso é, transformar instruções singulares em uma linguagem que o computador pudesse escrever” (CHUN, 2004, p. 30). Assim, com as linguagens de programação:

o produto da programação não seria mais o funcionamento de uma máquina mas ao invés disso essa coisa chamada software – algo teoricamente (se não praticamente) iterável, possível de repetição, reutilizável, não importa que tenha escrito ou para qual máquina tenha sido destinado. Linguagens de programação inscrevem a ausência tanto do programador quanto da máquina na sua própria escrita (CHUN, 2004, p. 30).

Se, a partir da visão de Chun, torna-se impossível segregar a máquina de seu código – ou o hardware do software –, podemos deixar de pensar as tecnologias digitais de forma dualística, passando para uma compreensão sistêmica de seu funcionamento. Atualmente habitamos um mundo no qual estabelecemos não

apenas modos de comunicação através de nossas máquinas, mas também com as nossas máquinas e estas entre si e consigo mesmas, em uma passagem de um código baseado na linguagem natural para outro em linguagem de programação e ainda outro baseado em números:

Caso os códigos digitais sejam vistos como códigos escritos, e compreendidos como uma continuação da produção de imagens pré-alfabética e da produção de texto alfabética, pode-se dizer que temos de aprender a transcodificar tudo: não apenas tudo o que já foi escrito como também o que ainda será escrito (FLUSSER, 2010, p. 230-231)

Assim, o centro da discussão deixaria de ser olhar para nossas máquinas enquanto objetos e incluí-los em nossas pesquisas, tornando-se, na verdade, uma questão de linguagem, tradução e comunicação em si, absolutamente permeada pela materialidade que compõe tanto humanos quanto não-humanos. Torna-se necessário, portanto, começarmos a pensar de que forma operam estas traduções, pois, “não poderemos começar a transcodificar antes de termos elaborado uma teoria e uma filosofia da tradução.” (FLUSSER, 2010, p. 233).

O código é um sistema de símbolos que visa possibilitar a comunicação entre os homens – a comunicação atuaria de forma a substituir a vivência daquilo ao qual ela se refere, pois os próprios códigos atuariam em substituição dos fenômenos que visam codificar. Os códigos utilizados por uma sociedade tem consequência no modo de vida das mesmas, como exemplificado por Flusser (2007) ao falar do caráter cênico das inscrições rupestres de Lascaux e Altamira.

Um retorno ao modo de codificação imagético pré-histórico através das imagens eletrônicas e digitais, após longo período de supremacia da escrita, significaria, portanto, uma “volatilização da consciência histórica” (p. 134) contemporaneamente, justamente, por carregar consigo, uma nova mudança na forma de experienciar o tempo. As imagens de hoje, que são eletrônicas ou digitais, são produtos de tecnologia, não de artífices, ou seja, há uma teoria científica subjacente. Uma ignorância em relação aos novos códigos, às imagens eletrônicas que atualmente nos programam, leva a uma ignorância em relação aos efeitos destes novos códigos.

Considerando o âmbito da comunicação computacional, são muitos os padrões que permeiam as diversas etapas de programação de nossas máquinas e de comunicação entre estas e os atores humanos. Do *American Standard Code for Information Interchange* (ASCII), um código binário que codifica sinais gráficos, utilizado na representação de textos em computadores e outros aparatos técnicos, para o HTML, Unicode e XML, entre tantos outros, são muitos os processos de codificação e decodificação distintos operados pelas tecnologias digitais, em um

incessante processo de tradução entre linguagem binária, linguagens de programação e linguagem natural. Nossas pesquisas envolvendo a tecnocultura se focam excessivamente no âmbito da interface, das informações que estão disponíveis a todos os usuários como modo de interlocução entre estes e suas máquinas: é preciso, também, o cuidado de investigarmos os elementos ainda obscuros da comunicação digital, que não apenas impactam, mas modulam nossas ações e nossa comunicação com os computadores. Ou seja, nos falta ainda investigar, desde o âmbito da comunicação, as minúcias dos códigos que estruturam nossos processos comunicacionais através dos aparatos digitais.

Para Flusser (2010), o próprio ato de elaborar prescrições e inscrevê-las nas máquinas, ou seja, programá-las, seria uma espécie de nova modalidade de escrita que dirige-se aos aparelhos. Além de possuírem códigos próprios, nossas máquinas também operam hoje de forma a dar sentido, de decifrar o código base da linguagem digital, o código binário:

Os novos códigos são digitais – e, na verdade, em sua maioria, binários do tipo “1-0” – em virtude de dependerem do tipo de construção dos aparelhos para o qual eles são determinados, e que devem decifrar os códigos. Trata-se de aparelhos que – de maneira semelhante ao telégrafo – ou deixam passar (“1”) correntes de elétrons ou as interrompem (“0”). No fundo, os novos códigos não devem fazer nada além de atribuir um sentido a esse ligar e desligar mecânico da corrente, para codificá-lo (FLUSSER, 2010, p. 210-220).

A partir daí, chegamos, desde a própria ciência da comunicação, e mais especificamente desde uma perspectiva semiótica, em um impasse central para a compreensão do mundo contemporâneo: o fato de que desconhecemos as nuances das linguagens computacionais como o grande complexo que são, do que decorre uma dificuldade de teorização sobre a questão. Podemos compreender, é claro, o significado do Bit, a menor partícula de informação possível, sendo transmitida a partir da corrente elétrica, sempre alternando entre ausência-presença, entre 0-1. Ainda assim, sofremos não apenas de um iletramento no âmbito da programação, mas também nos falta, por exemplo, a compreensão da lógica formal por trás dos algoritmos criados para a solução de problemas computacionais, baseados em funções matemáticas para as quais não possuímos letramento, distante que consideramos que estas questões estão do âmbito prática e teórico da comunicação.

A natureza numérica do computador, e, por consequência, de todas as tecnologias digitais, não se dá essencialmente pelo código binário. Para isso, vale retroceder no tempo e repensar o desenvolvimento do primeiro computador, o ENIAC (*Electronic Numerical Integrator and Computer*), desenvolvido pela Electronic

Control Company, nos Estados Unidos, em 1946. O próprio termo ‘computador’ é dado a esta máquina que vem substituir um trabalho de cálculo, de computação de dados, anteriormente realizado por uma categoria de trabalhadoras mulheres responsáveis pela execução física e manual dos cálculos de balística a partir de equações diferenciais durante a II Guerra Mundial – literalmente, as computadoras.

O computador é, portanto, uma máquina de essência matemática – e, embora grande parte das ações que realizamos nele não pareçam de natureza numérica, toda a programação está baseada no input de determinados dados e output de outros, a partir de equações complexas. Se com o ENIAC era preciso programar manualmente o hardware do computador quando da execução de uma nova tarefa, hoje essa programação é feita pela própria máquina através do software. Ainda assim, a formulação de problemas matematicamente definidos está na base dos códigos digitais.

O conceito de Algoritmo, tão comentado pela população digital a partir de grandes empresas como Google e Facebook e igualmente em voga no âmbito da comunicação ao trabalhar com a ideia de filtro (PARISER, 2011), por vezes é esquecido como uma função matemática e tratado como um conceito abstrato. Um algoritmo, entretanto, busca resolver matematicamente uma ordem de problemas que podem ou não podem ser resolvidos computacionalmente – o que determina, entretanto, se um problema pode ou não ser resolvido por um computador não são questões de ordem tecnológica, mas de ordem matemática.

Essa natureza matemática dos problemas e suas soluções, podem hipoteticamente mudar a ordem de estruturação social contemporânea, uma vez que, a centralidade do código matemático que já recebemos codificado pela máquina, pode criar não apenas vieses, mas verdadeiras configurações de mundo. Esse tipo de codificação obedece a uma série de regras que é não apenas ignorada pelo usuário comum, mas também por uma parcela considerável dos pesquisadores no âmbito das ciências sociais e humanas, uma vez que os códigos matemáticos e os códigos sociais foram tratados de formas tão distintas – quero dizer, poucos cientistas sociais possuem um treinamento lógico e matemático avançado, e a recíproca é verdadeira para matemáticos e cientistas da computação. Entretanto, podemos arriscar dizer que, se como proposto por Flusser, nossos códigos nos programam enquanto sociedade, então a sociedade contemporânea não é digitalmente programada, mas sim matematicamente programada. A equação matemática é a forma de conteúdo dos problemas algoritmos, que possuem uma forma de expressão que é resultado de uma equação específica, a depender dos agenciamentos acionados por cada formulação de problema.

Desconhecemos os meandros de funcionamento de uma sequência de códigos que são atualmente estruturantes de nossa sociedade: torna-se reducionista dos vieses implicados dizer que linguagem computacional é linguagem binária, dada a proliferação de códigos em uso e a constante tradução entre uns e outros. Prever os impactos do uso em escala global de tais códigos, como pontuou Flusser (2007), é difícil – entretanto, buscar compreender o modo de funcionamento destes códigos e suas próprias estruturas lógicas e formais, me parece um desafio para a ciência da comunicação, sendo a semiótica um caminho possível para tal desenvolvimento.

Considerações finais

Este artigo de caráter ensaístico buscou se debruçar brevemente sobre o tema da programação computacional pelo viés da tecnocultura e da semiótica, na tentativa de apontar um rumo de pesquisa pertinente para a comunicação, capaz de endereçar questões pertinentes ao contexto tecnológico do século XXI.

Se matemáticos, cientistas da computação e engenheiros estão se empenhando na produção de sistemas computacionais cada vez mais complexos, a quem compete indagar sobre os efeitos, atuais e futuros, da implementação cada vez maior deste tipo de tecnologia em nosso cotidiano? Aqui se faz necessária uma visão não instrumentalista da ciência e da tecnologia – um local que pode ser potencialmente reivindicado pela comunicação.

A compreensão de questões complexas como o uso de inteligência artificial e a proliferação da automação máquina passa, necessariamente, pela compreensão dos próprios códigos utilizados no desenvolvimento deste tipo de tecnologia, que possui uma base matemática. Compreender os meandros dos códigos utilizados nos sistemas computacionais de comunicação pode auxiliar não apenas na compreensão do próprio modo de funcionamento deste sistema em si, mas no desenvolvimento adequado de legislações como a proposta pela União Europeia mencionada na introdução deste trabalho. A semiótica apresenta-se como um desenvolvimento interessante para a investigação de base teórica e empírica, a partir da comunicação, de tal cenário, possibilitando compreender os modos de funcionamento por vezes opacos das interfaces comunicacionais entre homem e máquina e os processos de escritura e tradução que operam nestes sistemas.

Referências bibliográficas

ARMITAGE, J. From Discourse Networks to Cultural Mathematics: An Interview with Friedrich A. Kittler. In: **Theory, Culture & Society**, SAGE: London, Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 23, p. 17–38, 2006.

CHUN, W.H. K. The enduring ephemeral, or the future is a memory. **Critical Inquiry**, v. 35, n. 1, p. 148–171, 2008. Disponível em http://aestech.wikischolars.columbia.edu/file/view/Hui%20Kyong%20Chun--the_enduring_ephemeral_or.pdf/442522752/Hui%20Kyong%20Chun--the_enduring_ephemeral_or.pdf. Acesso em 16/02/2017.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FLUSSER, V. **A Escrita** – Há futuro para a escrita? São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **O mundo codificado**: por uma filosofia do design e da comunicação. São Paulo, Cosac Naify, 2007.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. **A reinvenção contemporânea da informação**: entre o material e o imaterial. *Pesq. bras. Ci. Inf.*, Brasília, v.2, n.1, p.115–134, jan./dez. 2009

HANSEN, M. Symbolizing Time: Kittler and 21st Century Media. In: **Kittler Now** (p. 210–237). Palo Alto: Stanford University Press, 2012.

HJELMSLEV, L. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

INNIS, H. A. **O Viés da Comunicação**. Petrópolis: Edit. Vozes, 2011.

KITTLER, F. **The Truth of the Technological World**: essays on the Genealogy of Presence. Stanford, California: Stanford University Press, 2013.

_____. **Gramophone, Film, Typewriter**. Stanford, : Stanford University Press, 1999.

_____. The history of Communication Media. **CTheory.net**, 30/07/1996. Disponível em: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=45#bio> Acesso em: 01 de fev de 2017.

MANOVICH, L. **Software takes command**. New York: Bloomsbury Academic, 2013.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

_____. **A Galáxia de Gutemberg**: a formação do homem tipográfico. São Paulo: Editora da USP, 1972.

PARISER, E. **The Filter Bubble**. What the Internet is Hiding from You. The Penguin Press. New York. 2011.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

SHAW, D. B. Introduction: Technology and social realities. In: **Technoculture**: The key concepts. Oxford: Bloomsbury Academic, 2008. p. 1–41.



Codificações pós- humanas: os sentidos e as máquinas

**MARIO ARRUDA E
ALEXANDRE ROCHA DA SILVA**



AS CONDIÇÕES COMUNICATIVAS ESPECÍFICAS DE CADA ÉPOCA TÊM SIDO ANALISADAS SOB múltiplos vieses ao longo da história, ora pensadas a partir das condições textuais e dos modelos linguísticos pela escola estruturalista ora analisadas sob a ótica ambientalista dos meios de comunicação por pensadores como Marshall McLuhan (2007). Ambas as perspectivas podem ter sua fundamentação a partir do conceito de código (ECO, 2014), que abarca a partícula abstrata que permitem as ligações entre significados e significantes que produzem os signos que constituem nossas possibilidades comunicativas. Sua transformação é parte de um agenciamento complexo de transformações das convenções comunicacionais da cultura a partir de máquinas abstratas (DELEUZE; GUATTARI, 2011b) que operam diretamente sobre territórios de significação em constante processo de diferenciação.

O texto a seguir preocupa-se em deixar claro que as codificações não são apenas problema linguístico ou tampouco problema exclusivamente humano, mas são agenciadas por encontros entre elementos de diferentes estratos, sendo constituídas por semióticas de diversas ordens, incluindo as assignificantes (DELEUZE; GUATTARI, 2011b). As redes de comunicação são estruturadas pela relação entre aparelhos (FLUSSER, 2008), que programam nossa existência e nos transformam em funcionários de uma comunicação cujo fazer ético estético

permanece em disputa, em uma disputa cujos avanços e retrocessos só podem ser avaliados nas práticas de uma comunicação em tempo presente.

A partir da constituição teórica conduzida pela semiótica do que vem a ser o código bem como a partir dos modos de sua transformação diante das máquinas comunicativas e sociais que se estruturam através de aparelhos, buscaremos evidenciar um conjunto de relações a fim de esclarecer os modos de codificação em sua relação maquínica. Ou seja, pensaremos o processo gerativo das lógicas comunicativas como um rizoma complexo que faz de nossa existência o resultado dos agenciamentos que constituem a condição pós-humana da comunicação.

Código – um sistema modelizante

Em sua tradição, a semiótica estuda os processos culturais como processos de comunicação, os quais se tornam possíveis porque sob eles se estabelece um sistema de significação. Isso quer dizer que a sistematização é condição necessária para a constituição de sentido. Mas é importante notar que essa sistematização não se dá *a priori*, mas é a relação de signos que dá a ver os modos de sistematização. Portanto, é a relação dos signos entre si que agencia o sistema de significação e os sentidos dos signos. Ao levarmos essa lógica à sua radicalidade, vemos que mesmo o signo, ou seja, “tudo quanto possa ser assumido como um substituto significante de outra coisa qualquer” (ECO, 2014, p. 4), tem seu sentido agenciado pelo objeto dinâmico quanto o significado do objeto dinâmico é agenciado pelo signo devido às demais relações que eles mantém com outros corpos e signos.

Um código é, portanto, um “sistema de significação que une entidades presentes a entidades ausentes” (ECO, 2014, p. 6). Sempre que algo que pode ser percebido por algum interpretante está para qualquer outra coisa, verifica-se a significação devido à existência de um código. É o código que valida a relação entre significantes e entidades ausentes, ainda que uma relação singular e inédita não cause a transmutação imediata do código. Percebemos que mesmo que o código seja estabelecido pela relação de signos, uma vez estabelecidas as relações que dão a ver seu sistema, todo um conjunto de relações por vir só pode ter validação significacional se transmutarem o código, que não se transforma facilmente devido a todo um jogo de forças materializadas em corpos e estruturas significantes bem como no armazenamento de informações que dão a ver que o código comunicacional só pode ser entendido em sua dimensão social, como evidenciaremos a seguir.

Por ora, isso destaca o caráter artificial da comunicação, que presta contas à cultura e seu ato de artificialização da natureza. A cultura é uma estrutura que se

organiza de modo a tratar a natureza como um sistema isolado ou que sempre tende ao equilíbrio, negligenciando sua constante diferenciação dada por encontros assignificantes ou fluxos entrópicos. Diante da questão que estamos discutindo, o problema dessa dicotomia se manifesta ao constatarmos que a existência de um código cultural imutável só pode ser validado caso as diferenciações dos corpos do mundo fossem ignoradas e escanteadas.

Por isso, a constituição dos códigos só pode ser entendida em sua dimensão maquínica, dando a ver que ele contenha um ritmo que oscila entre desorganizações parciais e organizações temporárias. Mais especificamente, isso quer dizer que a comunicação é capacitada pela produção de informação, que de modo geral dá forma à matéria do mundo, segundo Vilém Flusser (2013). A produção de informação pode ser vista nessa perspectiva como a produção de novas relações de maneira a extrapolar os limites de sentido estabelecidos anteriormente pelos códigos, que mantinham corpos do mundo fora das zonas de significação. Sendo assim, podemos entender que os códigos mediam a comunicação, dando significado ao mundo, ao se materializarem como o efeito do armazenamento e processamento de informações.

A arbitrariedade e a produção de informação são o que revelam o caráter artificial da comunicação, que se baseia “em artifícios, descobertas, ferramentas e instrumentos, a saber, em símbolos organizados em códigos” (FLUSSER, 2013, p. 89). Nunca tocamos um código, o pegamos na mão, o usamos em nossa boca. É através de artifícios materializados em aparelhos técnicos que aprendemos os códigos e é por isso que na maior parte do tempo eles não são conscientes. Tendemos a esquecer a existência dos códigos para que nos concentremos no conteúdo das mensagens veiculadas pelos aparelhos técnicos. Entretanto, é quando nos voltamos para a análise dos códigos que podemos perceber como eles atuam nos resultados das mensagens e, mais do que isso, nas estruturas do mundo e seus hábitos. Tendo isso em vista, Flusser em seu livro *O mundo codificado* (2013) faz uma retrospectiva de diferentes momentos da humanidade em que foram inaugurados diferentes códigos para explicar como isso abalou profundamente os paradigmas que orientaram as formas de pensar nas sociedades. Com o intuito de vermos a interseção entre código e tecnologia, utilizaremos da genealogia flussereana dos meios de comunicação.

Uma breve genealogia da relação dos códigos culturais e as tecnologias

Nas sociedades da pré-escrita, as relações humanas eram estruturadas de forma tribal, sendo orientadas sob a égide de um olhar constituído a partir da natureza e seus fluxos. As marés, as chuvas, as cheias e secas de rios, o dia e a noite, as estações

do ano eram os objetos perceptivos do ser humano. Os ciclos naturais geravam a ideia de eterno retorno, ou seja, a repetição imutável das lógicas percebidas, que eram codificados pelas sociedades pré-históricas através de imagens. O olho que esquadrinha pinturas rupestres, por exemplo, pode percorrê-las de trás para frente, circularmente, transversalmente. A reversibilidade das relações que prevalece na imagem é característica da circularidade natural que torna tão verdadeiro dizer que a noite segue o dia tanto quanto o dia segue a noite. “Nesse tipo de mundo circular o tempo ordena todas as coisas, ‘designa a elas o seu exato lugar’, e, se uma coisa está deslocada do seu lugar, será realocada pelo próprio tempo” (FLUSSER, 2013, p.141). Assim, as imagens pré-históricas são da ordem dos mitos, correspondendo aos fluxos naturais e se erigindo sobre a tribo como uma voz única e inquestionável. Isso dá a ver que o código cultural agenciava e era agenciado tanto pelos limites comunicativos da época como atuava na disposição de corpos. A sociedade mítica da época era estruturada a partir das lógicas percebidas na natureza e reproduzida nas imagens.

Quando a humanidade criou a escrita, um novo mundo de relações tornou-se possível, já que o texto é constituído pela linearidade unívoca capaz de decifrar as imagens. No entanto, ao traduzir uma imagem em linha, o que ocorre é a produção da causalidade e da flecha do tempo. Assim inicia-se a história e a possibilidade de se diferenciar o passar do tempo. O agenciamento dado pela escrita, faz com que o ser humano torne-se responsável por seus atos e capaz de interpretar os acontecimentos do mundo. A noção de indivíduo decorre daí: o ser humano passa a ser uma mente individual capaz de perceber o mundo, já que a escrita é um “código que permite denotar os códigos imagéticos e assim clarear o ponto de vista da imaginação” (FLUSSER, 2013, p. 167). Se as imagens são códigos conotativos (oferecem a possibilidade de interpretações contraditórias), os textos inauguraram a possibilidade de denotação que mais se aproximava de orientar o leitor para um sentido único ao final do texto, quando se sincroniza a diacronia textual. O modo de disposição dos corpos e os seus significados (sendo a mudança mais relevante a que deveio o corpo humano agenciado pelo texto em indivíduo), dá a ver que o código passou a se desenvolver mais fortemente como uma estrutura de hierarquização pautada pela estruturação da linguagem textual e não mais pela semiótica ecológica.

Isso ainda se intensificou diante da produção da imprensa, que popularizou o texto. Diante disso, Flusser (2009) propõe que o texto tenha vencido o pensamento mágico-imagético das imagens ao mesmo tempo em que popularizou um pensamento conceitual popularesco ou barato, como o autor o chama. Diante disso, a resposta da arte veio com a construção dos museus, ao passo que a resposta da



ciência veio com a produção de textos herméticos, inacessíveis ao pensamento popularesco. Isso provocou a separação da cultura em pontos que pareciam não mais ter contato entre si. Do ponto de vista semiótico, isso dá a ver que o código textual quando de sua criação não é o mesmo quando de sua popularização pela imprensa. O uso e a transformação que ele opera nos corpos opera também transformações na linguagem. O caráter maquínico aqui se torna evidente ao percebermos que a criação de uma tecnologia que materializa um novo tipo de código não é o bastante para agenciar transformações nos outros códigos, mas é no seu uso social, na sua propagação no seio da sociedade é que reside a sua potência de transformação, que se dá como uma onda que vai se transformando ao se encontrar com outros códigos, tecnologias, artifícios.

Mas é com a inserção do código numérico na escrita que ocorre uma transformação que dá a ver a constituição das imagens técnicas que povoam nosso mundo contemporâneo. O número opera uma diferenciação na linearidade da escrita, já que, segundo Flusser (2013), a utilização do código alfanumérico dá a ver um gesto de escolha de intenção analítica. De um grande grupo, o código alfanumérico só pode escolher (separar, desagregar) aquilo que tem características específicas e bem delimitadas. Isso se intensifica quando da introdução da era digital, período em que o “código numérico evadiu-se do código alfabético, e com isso, pôde livrar-se da obrigação de linearidade e passar dos números para as informações digitais” (FLUSSER, 2013, p. 170). É a partir desse ponto que se criam as tecnologias como a fotografia, o cinema e o vídeo. Essas tecnologias produzem imagens através de aparelhos que, por sua vez, são produtos de textos científicos aplicados. Flusser (2013) chama de imagem técnica a reunião dos pontos que a abstração e a ciência haviam separado quando da popularização do texto. No entanto, essa reunião não se dá senão através do produto da abstração proporcionada pela ciência, ou seja, o conteúdo da imagem técnica são os programas científicos que tornaram possível sua existência. Resumidamente, “as imagens técnicas imaginam textos que concebem imagens que imaginam o mundo” (FLUSSER, 2009, p. 13). E se as imagens tradicionais ritualizavam os fluxos circulares da natureza, as imagens técnicas ritualizam os programas que escolhem o que deve ser representado em forma de imagem. A imagem técnica é então resultado dos processos de escolha de intenção analítica orientados pela inserção do código alfanumérico.

Flusser (2013) ainda se refere à imagem técnica como metacódigos de textos, ou seja, como a tradução de textos em imagens. É isso que confere à sociedade a emancipação de pensar conceitualmente, mas faz isso com o alto preço de programá-la invisivelmente falseando o conhecimento científico, substituindo as imagens tradicionais e a magia mítica por uma mágica que não reunifica a cultura,

mas funde a sociedade em massa amorfa. Isso dá a ver que as imagens técnicas inserem uma lógica de organização de presença e ausência que transmuta os códigos culturais a partir da contabilização arbitrária dos signos do mundo através da produção de categorias propostas pelos textos científicos. Para o aparelho produtor de imagens técnicas, funcionar significa permutar símbolos programados. Aqueles que estão fora de sua programação simplesmente não existem no mundo por sua invisibilidade perante os textos científicos. Isso quer dizer que a memória do mundo hoje perpassa também pelas possibilidades de captação dos aparelhos produtores de imagens técnicas.

Semioticamente, isso quer dizer que os aparelhos técnicos materializam e tornam rígidas as possibilidades de transformação dos códigos culturais. O jogo de forças da significação, que abraça alguns corpos como componentes de sentido e nega tal faculdade a outros, tem na tecnologia um dos seus braços mais fortes. O fato das tecnologias estarem circunscritas às lógicas de produção capitalista faz com que os códigos culturais hoje sejam orientados muito em função do capital. Logo, se estamos sendo programados pelos aparelhos a permutar os signos que estão neles contidos, são esses signos também parte de um grande jogo que favorece o capitalismo em seu domínio simbólico mundial.

Do código ao ambiente

Se Flusser (2009) propõe que a materialização do conhecimento científico em aparelhos opera programações sociais, Marshall McLuhan (2007) desenvolve seu pensamento em uma via semelhante, evidenciando que o conjunto de transformações nos modos de relação instaurados pelas tecnologias é que configuram a mensagem dos meios de comunicação.

“A “mensagem” de qualquer meio ou tecnologia é a mudança de escala, cadência ou padrão que esse meio ou tecnologia introduz nas coisas humanas” (McLUHAN, 2007, p. 22), ou seja, o que o meio comunica é a transformação de todas as lógicas da sociedade estruturada a partir de um meio de comunicação mais antigo. Mudam os padrões, as escalas, as velocidades e os modos de organização. “Consequências sociais e pessoais de qualquer meio (...) constituem o resultado do novo estalão introduzido em nossas vidas por uma tecnologia ou extensão de nós mesmos” (MCLUHAN, 2007, p. 21).

“O ‘conteúdo’ de qualquer meio ou veículo é sempre outro meio ou veículo” (McLUHAN, 2007, p. 22), o que quer dizer que há uma lógica de tradução na criação de novos meios de comunicação. A tradução evidencia as lógicas passadas, substituindo o entorpecimento que nos cega aos códigos de um meio pela cegueira



em relação ao novo meio. E esse processo é inevitavelmente uma transformação do meio mais antigo a partir das lógicas do novo meio, ou seja, a tradução não é outra coisa do que a passagem das potencialidades de um meio através de um outro, tornando o primeiro mais especializado. No que toca aos códigos, a chegada de um novo meio parece englobar as lógicas precedentes para com elas constituir seus próprios códigos ora repetindo ora se diferenciando dos precedentes. Sendo assim, “o motor da história dos meios é a transformação de energias, a transmutação de códigos culturais a partir dos quais a tecnologia passa a ser entendida como explicitação” (MACHADO, 2005, p. 151).

Portanto, o que vai nos interessar nos meios de comunicação são as mudanças psicossociais que eles instauram, quando eles agenciam novos “ambientes” (McLUHAN, 2011). O resultado de todas as mudanças que geram novas regulações e propriedades estruturais na comunicação e na vida em sociedade é o agenciamento causado pela estruturação de um novo ambiente. E é a tecnologia que “centraliza o código e o processo de tradução que lhe é inerente” (MACHADO, 2005, p. 151), é a tecnologia que agencia os ambientes, que podem ser definidos como redes de regras que orientam a percepção de uma sociedade.

Isso quer dizer que “os efeitos da tecnologia não ocorrem aos níveis das opiniões e dos conceitos, eles se manifestam nas relações entre os sentidos e nas estruturas da percepção, num passo firme e sem qualquer resistência” (McLUHAN, 2007, p. 34). Os meios de comunicação nos pegam facilmente porque eles se mantêm invisíveis ao nosso olhar, tal qual os códigos culturais, nos mostrando apenas os conteúdos que veiculam. A internet, por exemplo, é mesmo um meio invisível em que geralmente olhamos seus vídeos, textos, imagens, esquecendo-nos das plataformas que constituem sua estrutura organizacional que nos impõe um conjunto de práticas de interação.

Com isso, evidencia-se a condição pós-humana das codificações. Os códigos não são resultantes apenas da práxis comunicativa entre seres humanos, mas entre as mais diversas máquinas que tenham um sistema de funcionamento complexo e organizado. Uma definição mais ampla do conceito de código pode nos esclarecer a abrangência de seu uso: “o que se obtém introduzindo um código? Limitam-se as possibilidades de combinação entre os elementos em jogo e o número dos elementos que constituem o repertório” (ECO, 2007, p. 15). O código é, portanto, uma espécie de organização que mantém a estrutura em funcionamento. Falamos, portanto, que o código influencia nossas vidas tanto quanto nós influenciemos seu funcionamento e transformação. O próprio código é uma máquina que nos programa e nos orienta as visibilidades. A emergência de um novo código, pois, não ocorre de forma transcendente, mas imanente ao rearranjo de toda a estrutura na

qual os elementos do antigo repertório movem-se, produzindo uma nova organização significacional.

Sendo assim, evidenciamos que o processo de codificação só se realiza em seus efeitos. É somente quando podemos observar toda uma diferenciação nos modos de relação entre corpos e signos de um território que percebemos a existência de um código regulatório da estrutura. A estrutura não é um centro: é o jogo combinatório que define a estrutura, ou seja, o que define a estrutura é o conjunto de forças instaurado pelo código.

Esse percurso aponta para um panorama que evidencia que tanto regulações como transformações nos códigos culturais se dão através de modulações sociais instauradas pela mecanosfera⁶¹. É diante disso que já vislumbramos a transmutabilidade das codificações. Não há nem cristalizações eternas e nem estratificações completamente duras no que toca aos códigos semióticos de uma dada cultura. O código se estrutura justamente por um constante movimento de suas relações internas quando em contato com outras estruturas diversas, sendo elas corporificadas em tecnologias, em estratos sociais, em obras estéticas, em hábitos. A relação e o encontro são acontecimentos que podem ser entendidos como da ordem da afecção gerativa de diferença nos regimes de signos e de corpos. Disso emerge o caráter maquínico das codificações contemporâneas. Para que isso se torne mais evidente, faremos uma digressão nos modos de diferenciação dos códigos a partir de um viés semiótico pós-estruturalista, para, enfim, evidenciarmos um possível conjunto de forças a agenciar cada código cultural.

Especificação de códigos

Os códigos são tanto instituintes quanto instituídos pelos movimentos de sentido que constituem as práxis sociais cotidianas. É através do movimento constante de relação de signos que se estabelece a produção de sentido. Falamos então de uma semiose ilimitada, já que a linguagem é *“um sistema que se esclarece por si mesmo, através de sucessivos sistemas de convenções que se explicam reciprocamente”* (ECO, 2007, p. 26, grifo do autor). Isso dá a ver o caráter triádico do signo elaborado por Charles Sanders Peirce (ECO, 2007, p. 25), em cuja base se encontra o representâmen colocado em relação com o objeto que representa. No vértice do triângulo encontra-se o interpretante, que é *“aquilo que garante a validade do signo mesmo na ausência do intérprete”* (ECO, 2007, p. 25). O interpretante pode ser

⁶¹ Mecanosfera é um conceito de presente na obra de Deleuze e Guattari (2011a) que visa definir o rizoma de máquinas tecnológicas e sociais que se agenciam de forma imanente.

visto, pois, como uma outra representação do mesmo objeto, que constitui portanto o significado do primeiro e vice-versa. O signo triangular peirceano, portanto, evidencia já em sua forma que a constituição do significado de cada signo só pode se dar em sua relação com outros signos. Levada à radicalidade essa ideia, ela nos leva a crer que o mundo só se apresenta em forma de signo, ou melhor, se temos condição de perceber algo no mundo é porque ele está estruturado como signo.

Já quando transpomos tal constatação para a problemática do código, percebemos que ele se insere nessa lógica como a força que aproxima os componentes do signo, esclarecendo as mensagens que não tinha condição de serem percebidas anteriormente. A atualização dos códigos então é da ordem da “plus-codificação” (ECO, 2014, p. 117), que é a mobilidade do espaço semântico pela impossibilidade de interpretação de novas mensagens mediante os códigos existentes. Diante disso, o que ocorre são ramificações criativas a partir de novos conjuntos de regras.

A plus-codificação assume duas principais especificidades, a hipocodificação e a hipercodificação. Podemos identificar processos de hipocodificação quando “porções macroscópicas de certos textos são provisoriamente admitidas como unidades pertinentes de um código em formação” (ECO, 2014, p. 123), ou melhor: “a hipocodificação procede de códigos inexistentes (ou ignorados) a códigos potenciais e genéricos” (ECO, 2014, p. 123). Para tornar clara a relação, podemos entender da seguinte forma: ao ouvir diversas melodias, de compositores heterogêneos de uma cultura distinta da nossa, procuramos por semelhanças genéricas que nos permitirão agrupá-las em torno de um gênero musical comum. A isso podemos relacionar o processo que envolve a produção de novos *atributos* que agrupem *entidades* diversas sob uma mesma bolha algorítmica.

Já o processo de hipercodificação “é uma atividade inovadora que pouco a pouco perde o seu poder provocativo, produzindo a aceitação social” (ECO, 2014, p. 122). As entidades hipercodificadas flutuam assim entre a convenção e a inovação, mas de maneira geral procedem “de códigos existentes a subcódigos mais analíticos” (ECO, 2014, p. 123). Pensamos resumidamente que diante de um conjunto de regras sociais estabelecidas em torno de um conjunto de corpos existentes em um sistema, ao se adicionar uma função social distinta das previstas, necessita-se de um sub-código que reja sua conduta em relação ao código geral. De certa forma, a hipercodificação é a ação que permite que o código anterior não desmorone por completo mediante a inserção de uma diferença. Em relação à estrutura da tecnologia de computadores em rede, as bolhas algorítmicas tendem a ter sua estrutura preservada quanto mais se especificam seus códigos em torno dos fluxos de dados instaurados pelos algoritmos de relevância.

Diante disso, parece que os processos de hipocodificação e hipercodificação são resultantes da inserção de novos corpos ou funções em um sistema. São a transformação do código devido aos encontros improváveis. No entanto, não se pode colocar a primazia da matéria sobre o processo de transformação do código, já que, para o encontro acontecer, o espaço necessariamente tenha precisado se adaptar para que acontecesse o encontro. Os corpos não aparecem transcendentalmente em um sistema que não é seu lugar de origem, mas são atraídos ou repelidos pelas transformações nos sistemas de regras que regem suas relações. A comunicação é problema de espaço, imanente.

Uma comunicação que objetiva o consenso propõe pela sua estrutura o espaço da partilha dos mesmos códigos, com a pena de exclusão daqueles que não tiverem condições de incorporar todas as regras necessárias ao sentido proposto. A transformação permitida e necessária é a dos corpos perante o código instituído, ou seja, o código propõe um estatuto por sua repetição, sua redundância, e deve ser aceito como uma ordem. O código não deve ser questionado, assim como a criança não questiona sua professora que ordena coordenadas semióticas ao ensinar uma regra de gramática ou cálculo. E se “a unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 12), há relação entre a instituição enunciativa e o código cultural. Mais: se “a instantaneidade da palavra de ordem, sua imediatidade, lhe confere uma potência de variação em relação aos corpos aos quais se atribui a transformação” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 23), é porque ela acopla um determinado código cultural aos corpos em que toca e, por isso, os transforma. Nesse sentido, já o tradicional paradigma consensual da comunicação é ingênuo, já que também ele provoca diferença. E talvez mais do que ingênuo, é um paradigma que coloca as lógicas linguísticas acima das semióticas assignificantes e da potência expressiva dos corpos. Vimos que a lógica da comunicação de consenso é que os corpos mudem de sentido para estarem dentro das regras do código. No entanto, temos visto ao longo da análise que os corpos, tecnologias, técnicas também atuam na produção de sentido por formarem as relações que mantêm o código em funcionamento. Queremos dizer com isso que se levarmos em conta o agenciamento expressivo dado pela relação de corpos, cai por terra a primazia da estrutura linguística sobre as posições dos corpos e, com isso, a concepção de uma comunicação que visa o consenso expressivo sem se preocupar com a validação dos corpos em seu movimento imanente.

Em uma situação pragmática, vemos que a restrição de comunhão de sentido estabelecida pelos nichos de interesse pode ser também uma das responsáveis pela onda de intolerância que presenciamos em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil. Se a circulação de conteúdos libertários e mesmo anárquicos foi concebida



como característica da internet em determinado momento, hoje já podemos ver a reterritorialização de diversos movimentos conservadores e reacionários no país sendo organizados majoritariamente pela internet. É claro que os fatores para tal acontecimento são muitos e de níveis e ordens muito distintas, mas é provável que também a estrutura contemporânea da internet e suas bolhas algorítmicas estejam fortificando os movimentos que tendem a conservar o status quo em suas arestas mais perversas. Isso pode ser explicado pelo fato de que quando estamos dentro de territórios de códigos específicos, passamos a traduzir o mundo a partir dos códigos que partilhamos e que mantêm o consenso dentro de nossas bolhas. Mas isso provoca a impossibilidade de encontro de pontos em comum em questões que atingem o território geográfico de um país como um todo, já que a territorialização de códigos culturais não se estabelece mais necessariamente pela geografia, mas pelas relações de proximidade e afastamento em torno de interesses personalizados. Sendo assim, qualquer conteúdo na web pode adquirir sentidos extremamente variados de acordo com a sobrecodificação agenciada por sua bolha algorítmica.

Já uma comunicação que é consciente de seu inerente fator de transformação pode propor a criação de espaços através da quebra do código cultural doente de modelizações excludentes. Nessa proposta, o fora do sentido deixaria então de ser fator de exclusão para se tornar fator de encontro. Isso seria da ordem de uma comunicação que se proponha reiniciar o processo de construção de um código cultural específico. É claro que entre essa proposta e a citada acima a diferença de flexibilidade do código é de grau e intensidade, mas os caminhos são muito diferentes. Se lá, o espaço é onde o código se manifesta sobre os corpos, aqui a produção de um espaço é a abertura de possibilidades de encontro de corpos heterogêneos que passam a agir uns sobre os outros afetando-se mutuamente. Nessa proposta, a dimensão ética da comunicação é pensada como produção de diferença anti-fascista: ao invés da conservação, um movimento constante em busca de maior razoabilidade para os fluxos imanentes do mundo.

Ao nosso ver, essas duas modalidades constituem o mesmo tipo de processo de formação de espaços de relações e significações que se conjugam com corpos. Podemos caracterizá-las como agenciamentos, que “operam em zonas de descodificação dos meios” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, 232). Há um processo de transformação que torna mais específico o meio, devindo dele territórios de significação, nos quais sua expressão devém um sistema semiótico próprio; e seu conteúdo, um sistema pragmático de movimentos possíveis.

O movimento do agenciamento subdivide-se em duas categorias. O “*agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 31,

grifo dos autores) e o “*agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 31, grifo dos autores). Com isso, evidencia-se que os fluxos de diferenciação estrutural se dão concomitantemente. Ora se diferenciam a partir dos significantes ora a partir dos significados de um dado território significacional.

A prática comunicacional, pois, se estrutura a partir de seu movimento gerador de códigos e não o oposto. O paradoxo está em nunca conseguirmos achar a origem ou a lei geral codificada de todas as estruturas. Onde há início, há fim ou transformação de um processo significacional oriundo de um dado território. Entretanto, podemos propor que a característica que resiste em um sistema seja a diferenciação constante de suas estruturas. Assim, abordaremos a seguir com maior especificidade alguns modos de variação estrutural dos códigos.

Códigos maquínicos pós-humanos e o fluxo do não-sentido

Como apontamos já no subcapítulo anterior, a problemática dos códigos está no cerne da constituição e da transformação territorial, ou seja, “assim como a territorialidade do agenciamento tinha origem numa certa descodificação dos meios, também se prolonga necessariamente nestas linhas de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 234). É a permuta constante de códigos culturais que fazem dos territórios também máquinas. Território existencial como espaço transitório em constante mutação, envelhecimento e rejuvenescimento, diferenciação e conservação, conexão e afastamento. Já não basta descrever o território como um espaço fechado, mas precisamos constituir a visibilidade de que é um espaço de fechamento e abertura constante. Para dar a ver isso, trabalharemos a partir de três eixos: 1) os modos de segmentação de campos semânticos e 2) a possibilidade de uma semiótica lisa que aponte seus signos em todas as direções através da invenção sígnica como instituição de código constantemente mutável.

Segmentação de campos semânticos

As unidades culturais ocupam um lugar bem estabelecido em um código e é daí que seu significado advém. Cada unidade “deve ser definida como POSTA num sistema de outras unidades culturais que se lhe opõem ou a circunscrevem. Uma unidade cultural “existe” tão-somente enquanto é definida numa outra que se lhe opõe” (ECO, 2014, p. 62). É a diferença em relação a outras unidades que confere seu significado. Mas esse jogo de oposição e circunscrição não se dá em todo infinito, mas a partir de organizações territoriais das unidades, é o recorte do contínuo do mundo que as segmenta nos códigos culturais. Quando tomamos

conhecimento das unidades, elas já chegam até nós através de sua segmentariedade organizada nos códigos culturais.

Se pensarmos nas cores e em suas nomenclaturas ao redor do mundo, vamos perceber que elas são segmentadas de formas diferentes a partir de exigências locais. Em regiões geladas, é possível que o branco se segmente em diversas unidades para que se diferenciem umas das outras. Da mesma forma,

uma população que vivesse num deserto de areia avermelhada, habitado por animais de pelo fulvo e onde crescessem apenas variedades de flores vermelhas, ver-se-ia obrigada a segmentar com extrema fineza aquela porção de contínuo a que chamamos | vermelho | (ECO, 2014, p. 67)

Isso dá a ver que a segmentariedade é arbitrária tendo em vista as condições estruturais. É a segmentariedade que possibilita a discernibilidade entre uma coisa e outra em um código cultural. Além disso, as segmentariedades constituem também o código. Logo, a produção de novas segmentariedades seria da ordem de uma mutação de código da ordem da autonomização ou especialização.

Semiótica lisa e invenção sígnica

Em nossa definição de território, pensamos ele como um espaço de significação que tem códigos específicos, no qual há a justaposição de diferentes territórios. Nesse sentido, percebemos que só há deslocamento territorial se existir um território ao qual se dirigir. O movimento produtor de diferença nos corpos só pode ocorrer então pela produção de novos territórios. Não queremos dizer com isso que só existam possibilidades bem definidas às quais se pode ocupar com a condição de se aceitar todas suas práticas e hábitos. Diferente disso, quando um corpo está dentro de um território, tanto o corpo se modifica quanto o território.

Para tornar mais claro, pensemos o código como uma magnetização mutável que ordena “um sistema de atrações e repulsões” (ECO, 2014, p. 113) entre unidades culturais. Essa magnetização reduziria ou aumentaria as possibilidades de inter-relação. O código produz uma espécie de campo de atração em cada unidade cultural, que atrai ou repele outras unidades culturais, orientando o sentido de qualquer mensagem.

O encontro de diversos códigos é da ordem da geração de projeções, ou seja, “pontos no espaço da ocorrência expressiva que correspondem a pontos selecionados no espaço de um modelo semântico topossensitivo” (ECO, 2014, p. 218). O modelo topossensitivo é constituído de configurações que podem ser tanto espaciais quanto vetoriais. O encontro de códigos é justamente da ordem da constituição vetorial, alisando as relações entre signos.

A partir da perspectiva pós-estruturalista, observamos o encontro de códigos através da interface maquínica (DELEUZE; GUATTARI, 2012a). Ela é da ordem estética porque exige a invenção, “trata-se de definir um modo de produção em que uma coisa é transformada em alguma outra coisa que ainda não foi definida” (ECO, 2014, p. 212). É a sua indefinição que a torna um atrator, um conversor de agenciamento. Isso decorre do fato de que a obra estética necessita de uma ação ativa daquele que a experimenta. Sendo essa participação da ordem do desvendamento do código presente na obra produzido pelo artista e que não condiz com nenhum outro código do mundo em sua totalidade. Isso é relacionado com tipos de obras que mantêm um sistema de tradução esquematizado; ou mesmo da criação do código e do significado da obra sem delimitações. A obra impressionista é dessa ordem, pois “só depois de haver realizado a expressão física é que também a percepção assume uma forma, e do modelo perceptivo se pode passar à representação semêmica” (ECO, 2014, p. 215).

Nesse sentido, a interface maquínica age esteticamente também devido à produção de ambiguidades. “A ambiguidade é definível como violação das regras do código” (ECO, 2014, p. 233). Ler um texto estético é inferir regras a casos isolados, fazer deduções a partir do que foi verificado, pôr à prova novos códigos através de hipóteses interpretativas.

É então um conjunto de signos ou um signo ambivalente a vários outros que caracteriza a interface maquínica, a qual se manifesta a partir da regimes semióticos específicos que compõem o que Deleuze e Guattari (2011b) chamaram de semiótica assignificante. Para tornar claras as nossas ideias, cabe distinguir especificidades dessa semiótica, que se desdobra em semiótica pré-significante, semiótica contra-significante e semiótica pós-significante.

A semiótica pré-significante (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 71), é considerada primitiva por operar codificações sem signos, ou melhor, em torno de “formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 71-72). Ela se distancia do perigo da tomada de poder do significante através da plurivocidade de formas expressivas próprias do conteúdo. É a semiótica de combate à circularidade significativa, a semiótica não remissiva ao signo, a semiótica que produz o confronto de territorialidades e segmentos. Combate assim “a abstração universalizante, a ereção do significante, a uniformização formal e substancial da enunciação, a circularidade de enunciados” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 72). É portanto a semiótica antropofágica que come os mortos e os impede de serem dominados pelo Estado e pelos poderes universalizantes.

As semióticas contra-significantes (DELEUZE; GUATTARI, 2011b) são caracterizadas pela produção de signos numéricos que instituem, eles mesmos, funções e relações. O enunciado numérico é o que estabelece as possibilidades de relação devido às suas regras de organização matemática. O segredo e a espionagem são elementos característicos dessa semiótica dos números, já que o significado dos números só pode ser descoberto tendo em vista um código que os torne significantes. É por isso que ela é originalmente utilizada por máquinas de guerra nômades que se voltam contra o aparelho de Estado. No entanto, semióticas contra-significantes também podem ser retomadas pelos exércitos do Estado e sua utilização segue uma lógica muito semelhante à descrita.

Já o regime pós-significante (DELEUZE; GUATTARI, 2011b) é aquele que se opõe à significância a partir de novos caracteres e, a partir deles, segue uma linha reta que remete quase que exclusivamente ao ponto em que eles emergiram. É a semiótica da paixão, autoritária por negar a imanência das redes de signos e remeter-se ao ponto de sua criação, sendo assim considerado um regime relacionado com um processo de modelização extremamente violento.

Tendo essas semióticas em vista, a provocação de interfaces maquínicas remete a processos de desterritorialização s  nica para além dos códigos culturais devido a agenciamentos entre significados e significantes, claro, mas também a formas e ritmos, a tecnologias numerantes e a proposições de novos caracteres. De forma geral, a invenção s  nica que produz diferença nos códigos culturais    agenciada por diferentes semióticas provocando um processo duplo de desterritorialização: que opera a partir de um componente desterritorializante e de um desterritorializado, algo que se mant  m (que garante a existência da interface maquínica) e algo que se diferencia constantemente, papéis. A expressão desterritorializa o conteúdo (ou vice-versa), por exemplo. Implica “a coexistência de uma variável maior e de uma variável menor, que estão ao mesmo tempo em devir” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 115).

Considerações finais

O desenvolvimento da perspectiva exposta, transversal    história semiótica em seus diferentes momentos, evidencia que, desde sua constituição estruturalista produtora de modelos, o movimento de transformação das linguagens e seus códigos já estava incluso. Mas é no pós-estruturalismo que esse movimento de diferenciação é colocado em maior evidência:    ele o produtor dos modelos. Coube então fazermos uma verticalização dos modos de transformação dos códigos para encontrarmos a condição pós-humana das codificações.

Se a diferença entre língua e fala pelas semióticas estruturalistas mais progressistas colocou o ser humano como agente produtor das lógicas linguísticas, o que buscamos evidenciar ao longo do breve texto foram os componentes não-humanos que também agenciam os rumos das linguagens e determinam os significados e os significantes, a posição dos corpos e sua modelização. Isso quer dizer que as semióticas assignificantes compõem tanto os sentidos de uma cultura quanto os próprios limites das linguagens. Para provar isso, evidenciamos as influências das tecnologias e máquinas sociais na transformação dos códigos culturais.

Ao evidenciarmos que também as codificações possuam condições não-humanas, queremos mostrar a artificialidade da cultura e dos hábitos mais enrijecidos. Os modelos segmentários são a resposta aos fluxos que já estão em curso na sociedade. Visibilizarmos a condição pós-humana dos códigos culturais é um ato político no sentido de mostrarmos a brutalidade do conservadorismo cultural radical, que não tem condição de se manter a não ser através de uma máquina de destruição. Isso porque o sistema regulatório dos sentidos e da comunicação tem em sua mais profunda estrutura invisível a inevitabilidade de sua diferenciação.

Referências bibliográficas

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia** 2, vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011a.

_____. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia** 2, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011b.

_____. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia** 2, vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2012a.

_____. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia** 2, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012b.

ECO, U. **A estrutura ausente** – Introdução à pesquisa semiológica. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Tratado geral de semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FLUSSER, V. **Filosofia da caixa preta** – ensaios para uma futura filosofia da fotografia. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009.

_____. **O mundo codificado** – por uma filosofia do design e da comunicação. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **O universo das imagens técnicas** – elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2008.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica** – Cartografias do desejo. 1996

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, T. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.

MACHADO, I. Ecologia das extensões culturais. In: **Revista Famecos: Dossiê especial – GT Comunicação e Cultura (Compós 2009)**, nº 39. Porto Alegre: 2009.

MCLUHAN, S.; STAINES, D. (org.). **McLuhan por McLuhan: conferências e entrevistas**. Ediouro, 2005, p. 89-135; 207-220.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 2007.

PRIGOGINE, I. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

PARTE 5





MAQUINISMOS DO CAPITALISMO



Produção de subjetividade e semiótica maquínica segundo Maurizio Lazzarato

ANDRÉ ARAUJO



Introdução

PARTIREMOS DE UM TRUÍSMO: "O ESTABELECIMENTO DE UMA LINGUAGEM E DE UM SISTEMA de significações dominantes é sempre, e sobretudo, uma operação política antes de ser linguística ou semântica" (LAZZARATO, 2014, p. 63). Essa afirmação, cuja formulação é emprestada de Deleuze e Guattari, implica na elaboração de uma teoria que seja, ao mesmo tempo, formal e política. Esse truísmo é uma afirmação epistemológica, que recoloca a semiótica e o estudo dos signos em uma dimensão necessariamente política. A obra do semioticista italiano Maurizio Lazzarato está agindo nesse campo. Se há uma tendência em certas teorias semióticas clássicas (e em aplicações contemporâneas das mesmas) em buscar estruturas ou modelos gerais para o funcionamento da linguagem e da significação, esse não é o caso do trabalho de Lazzarato. O italiano reconhece que a linguagem e os processos de significação estão necessariamente imbricados nas condições materiais configuradas pelo funcionamento de um sistema sócio-político. Podemos inclusive dizer que a obra de Lazzarato visa sistematizar uma teoria formal que dê conta do modo de funcionamento do capitalismo contemporâneo. A porta de entrada de análise de Lazzarato é baseada em teorias semióticas, mais especificamente naquela elaborada por Félix Guattari (tanto em seu trabalho individual quanto em sua parceria com

Gilles Deleuze). Para Lazzarato, mais do que um sistema econômico, social e político, "o capital é um operador semiótico" (2014, p. 39). Isso quer dizer que o funcionamento do capitalismo, em todas as suas dimensões, atravessa uma dimensão semiótica, entendida aqui em um sentido lato e bastante específico.

A escolha tanto da ideia de que o capitalismo é um operador semiótico quanto da obra de Deleuze e Guattari como intercessores é importante para a teoria de Lazzarato. Primeiro, porque o autor italiano compreende que a linguagem opera de maneira determinante na configuração e funcionamento do capitalismo, tanto do ponto de vista da ideologia como dos processos de subjetivação. É uma herança estruturalista, que, assim como Louis Althusser e Levi-Strauss, visa colocar o funcionamento da linguagem como estruturante das relações sociais e processos políticos. Entretanto, Lazzarato renega a primazia absoluta das estruturas simbólicas como organizadoras únicas da realidade social. A ideia de que haveria a possibilidade de encontrar estruturas profundas e estáveis, cuja origem residiria na linguagem, capazes de fornecer uma base epistêmica da qual emergiriam todas as formações políticas e sociais é rejeitada por ele. Da mesma forma, os pontos de vista sociológico e marxista também são por ele rejeitados. A ideia de que a linguagem e as relações sociais seriam apenas fruto da infraestrutura material dos modos de produção exclui todo o funcionamento das máquinas produtoras de realidade que habitam nosso mundo. A essas duas visões mais ou menos antípodas, uma baseada na acepção linguística da linguagem e a outra voltada a linguagem como efeito das relações materiais dos modos de produção, Lazzarato introduz a perspectiva de Deleuze e Guattari:

Eles estabeleceram uma nova teoria semiótica e uma nova teoria da enunciação mais adequada para traçar uma cartografia do funcionamento dos signos nesses processos e na economia. (...) Qual o papel e função semióticas diferentes, significantes, simbólicas e assignificantes desempenham na execução e controle da desterritorialização e reterritorialização capitalistas? E qual a sua relação com o processo de subjetivação? (LAZZARATO, 2014, p. 20)

A nova teoria semiótica desenvolvida por Deleuze e Guattari aludida por Lazzarato aqui diz respeito a uma abordagem distinta do modo como o estruturalismo concebeu a linguagem. Isso fica claro especialmente quando Lazzarato refere a existência de semióticas significantes, simbólicas e também assignificantes. Para Guattari, a linguagem e os signos não se reduzem a uma dimensão interpretativa, mas agem concretamente sobre os processos materiais e semióticos de forma assignificante. Isso diz respeito a um modo de compreensão da linguagem e dos signos para além de sua dimensão semântica e estrutural ao referir-

se aos modos como processos de significância agem diretamente sobre a realidade concreta. É uma dimensão ao mesmo tempo produtiva e pragmática da linguagem, que olha para os efeitos e para a produtividade dos sistemas de signos para além de seus aspectos referenciais, representativos ou significantes. A linguagem não existe em uma dimensão separada, com um *status* ontológico distinto das entidades concretas que habitam o mundo. Por isso Lazzarato apoia-se nessa concepção semiótica para propor sua teoria. O foco de análise de reflexão é uma forma específica de produtividade semiótica: a produção de subjetividades. Entretanto, como o autor deixa claro, não se trata de pensar na subjetividade por um viés antropocêntrico ou psicologista, mas entender o processo de subjetivação como uma modelização semiótica que envolve tanto aspectos corporais quanto enunciativos, que vão além daquilo que compreendemos comumente por indivíduo ou até mesmo por humano: "dissociar a subjetividade do sujeito, do indivíduo e até mesmo do humano e parar de considerar o poder de enunciação uma exclusividade do homem e de sua subjetividade" (LAZZARATO, 2014, p. 58).

Esse deslocamento do antropocentrismo da enunciação para uma noção mais alargada de semiótica implica em compreender que aquilo que consideramos como propriamente humano – a linguagem, por exemplo – é atravessado por dimensões que não são humanas propriamente. De certa forma, podemos até mesmo afirmar que a constituição do que é “humano” é na verdade uma redução conceitual, que nos cega para a miríade de fatores semióticos assignificantes que envolvem a constituição de nosso estar no mundo. Se a enunciação não é exclusividade do humano e de sua subjetividade, isso nos leva a concluir que a linguagem não nos é propriedade. As coisas do mundo falam; mas não caímos num imperialismo linguístico. Se as coisas falam, falam por elas mesmas. Tem sua própria expressividade, que não se reduz aos esquemas semânticos já tão mapeados pelos estruturalistas.

Há duas questões a observar aqui: a primeira é a de que, levando essas proposições em conta, é preciso estabelecer uma semiótica que não tenha a linguagem humana como seu centro organizador, mas um pensamento semiótico expandido que dê conta das consistências enunciativas específicas de todos os entes do mundo. A segunda é a de que essas linguagens ou semióticas não estão separadas por um abismo: estão a se comunicar continuamente. Mesmo a linguagem humana é atravessada por dimensões não-humanas. A própria subjetividade, foco de atenção de Lazzarato, tem a ver sobretudo com modelos semióticos provenientes de diferentes arranjos que envolvem desde o funcionamento do capitalismo de mercado às configurações tecnológicas dos meios de comunicação. Deixar essas dimensões maquinicas de lado é perder uma parte fundamental da constituição da

realidade, e Lazzarato não poupa em suas críticas aos que padecem dessa cegueira conceitual (como exemplo: Paolo Virno, Jacques Rancière, Alain Badiou, Judith Butler – ou seja, uma boa porção do que se entende como a vanguarda do pensamento contemporâneo). Como Lazzarato (2014, p. 59) expõe de maneira bastante direta,

Se considerarmos toda a realidade humana e não humana como 'expressiva', isto é, como fonte, emergência e detonador de processos de subjetivação e de enunciação, então a realidade está presente em nossas ações como um leque de possíveis, como 'matéria disponível a ações'. A deliberação e as escolhas exercidas a partir da 'economia de possíveis' não começam com o homem, e não dependem exclusivamente de um 'discurso significativo produzido entre falantes e ouvintes'. (...) Subjetividade, criação e enunciados são os resultados de um agenciamento de fatores humanos, não humanos e extra-humanos dos quais a semiótica cognitiva e significativa constitui apenas um componente.

O modo como Lazzarato, sempre seguindo os passos de Deleuze e Guattari, trabalha com essa noção de que toda a realidade é expressiva ocorre através de uma montagem ontológica do mundo em entidades maquínicas. Para Lazzarato, o mundo é povoado por máquinas, incluindo aí desde uma árvore, um escritório, um discurso, uma subjetividade, um partido político ou um furacão. É preciso realizar esse giro ontológico para planificar uma possível expressividade semiótica que atravessasse todas essas diferentes entidades. E, se tudo é formado por máquinas, as próprias máquinas também são formadas por outras máquinas. Agregadas em conjuntos temporários e funcionais, toda a realidade é um composto de máquinas cada vez menores, cada uma delas com sua expressividade (aqui notamos a vertente espinosista fundamental que organiza o pensamento deleuze-guattariano). A questão central é de que o capitalismo, como uma megamáquina à moda de Lewis Mumford, captura e organiza o funcionamento das distintas máquinas, especialmente as que produzem o que viemos a chamar de subjetividade humana. Para Lazzarato, é preciso descrever o funcionamento dessa semiótica maquínica de forma a tornar claros os processos pelos quais não apenas nossa subjetividade se forma enquanto processo maquínico, mas para identificar as distintas formas de opressão que o capitalismo opera no controle e manutenção de subjetividades condizentes com seu funcionamento. Dado esse objetivo, primeiro iremos elaborar as linhas gerais da semiótica maquínica de Deleuze e Guattari tal como lida por Lazzarato, para então proceder a descrição dos processos de produção de subjetividades e suas duas principais figuras sob o capitalismo: a sujeição social e a servidão maquínica, sempre relacionadas aos regimes semióticos específicos que as articulam.

Semiótica maquínica

O maquinismo de Deleuze e Guattari foi desenvolvido ao longo da obra de ambos os autores, tanto quando escreviam em conjunto quanto em seus trabalhos individuais. Lazzarato baseia-se na concepção de máquina elaborada em conjunto pelos autores franceses, mas com um foco especial na obra de Félix Guattari.

Na versão revisada de *Proust e os Signos*, escrita após o encontro com Guattari, Deleuze (2010) parte para uma compreensão de textos literários como máquinas, entidades materiais capazes de produzir efeitos também materiais, muito mais do que apenas uma elaboração simbólica cujo sentido seria acessível através de interpretação. Já vemos um deslocamento aqui de uma concepção linguística de uma elaboração de linguagem em direção a seus aspectos assignificantes. Em *Proust e os Signos*, Deleuze (2010, p. 134) afirma categoricamente: “a Recherche não é apenas um instrumento de que Proust se serve ao mesmo tempo em que o fabrica. É também um instrumento para os outros, e cujo uso eles devem aprender. (...) E não apenas um instrumento: a Recherche é uma máquina”. Uma máquina de aprendizado, diz Deleuze, que coloca em relação toda uma constelação de signos (mundanos, de amizade, de amor, de arte) que o leitor precisa se confrontar para apreender seu funcionamento. Para Deleuze (2010, p. 137), o problema da obra de arte não é de sentido, mas de funcionamento. Deixar de lado o que “significa” hermeneuticamente um determinado conjunto de signos e perguntar-se como esse texto funciona, que tipo de efeitos produz, como age concretamente.

Nota-se que o conceito de máquina está de fato bem definido, não podendo ser confundido com noções como de sistema ou de estrutura ou reduzido a uma perspectiva tecnicista. Uma máquina, compreendida assim, é tudo aquilo que funciona, aquilo que produz determinadas coisas, que tem um uso. É um conceito bastante radical para abordar obras de arte – tratá-las por máquinas –, pois desloca completamente o eixo daquilo que a tradição compreendeu como seu processo, que é a tradução de uma interioridade do “autor” em linguagem cujo propósito era justamente o deciframento de seu significado. Para Deleuze, ao contrário, não existe essa tal interioridade, muito menos a figura transcendente do autor: tudo é produção. Por isso a utilização do conceito de máquina, tal como o próprio expõe de maneira bastante clara:

Por que uma máquina? Pelo simples fato de que a obra de arte, assim compreendida, é essencialmente produtora: produtora de certas verdades. Ninguém mais do que Proust insistiu no seguinte ponto: a verdade é produzida e produzida por ordens de máquinas que funcionam em nós, extraída a partir de nossas impressões, aprofundada em nossa vida, manifestada em uma obra. (...) O lembrar e o criar nada mais são do que

dois aspectos da mesma produção – o 'interpretar', o 'decifrar', o 'traduzir' constituem o próprio processo de produção. É por ser produção que a obra de arte não coloca um problema particular de sentido, mas de uso. Mesmo o pensar deve ser produzido no pensamento (DELEUZE, 2010, p. 138-139).

Dada a conceituação de que uma máquina é aquilo que coloca como problema questões de produção, de funcionamento e de uso, podemos compreender que esse termo, tanto no trabalho conjunto de Deleuze e Guattari quanto em suas carreiras particulares, em muito supera qualquer dimensão que reduza sua compreensão a um mecanicismo ou tecnicismo. Uma máquina não-tecnista é aquilo que funciona, que produz determinados efeitos, que pressupõe um uso. Assim, uma máquina semiótica é composta por essas operações em um domínio propriamente sógnico, não apenas em máquinas técnicas ou tecnológicas que teriam a competência de produzir símbolos. Podemos chegar inclusive numa concepção bastante abrangente de um maquinismo, onde essa noção aplica-se a diferentes esferas da vida, compreendendo como máquinas também instituições políticas, processos naturais, meios de comunicação e o próprio inconsciente. Por isso Guattari (2012, p. 44) afirma que é necessário

apreender o maquinismo como um todo em seus avatares técnicos, sociais, semióticos, axiológicos. Isso implica reconstruir um conceito de máquina que se desenvolve muito além da máquina técnica. Para cada tipo de máquina, colocaremos a questão, não de sua autonomia vital – não é um animal – mas de seu poder singular de enunciação: o que denomino sua consistência enunciativa específica.

Há diversos tipos de máquinas, que se desenvolvem em diferentes estratos, cada qual com um determinado modo de produção e efeito produzido. A questão que devemos nos perguntar, como afirma Guattari, não é exatamente o que são essas máquinas – sua “autonomia vital” – mas sim de que modo produzem seus efeitos, quais as operações que são capazes de produzir. Não por acaso Guattari chama a atenção para a existência de uma “consistência enunciativa específica” de cada uma dessas máquinas. Isso expressa uma questão bastante relevante para nossos objetivos, pois aí se entrevê que não apenas podemos tratar elaborações semióticas distintas, tais como um romance ou uma experiência midiática, como máquinas, mas também que todas as máquinas “falam”, ou seja, também pressupõem uma semiótica de seu funcionamento.

Mas é preciso ter cuidado: afirmar que uma máquina fala, ou que possui uma determinada semiótica, não significa dizer que as máquinas operam por linguagem. Podem até operar, no caso de um romance de Proust e de Kafka, mas há um tipo diferenciado de semiotização maquinica que Guattari afirma ser pertencente às

semióticas *assignificantes*. Para Guattari (2012, p. 47) haveria dois tipos de semióticas: as semióticas significantes, produtoras de significações “humanas”, tais como a linguagem, e as semióticas assignificantes, formadas por “equações e planos que enunciam a máquina e fazem-na agir de forma diagramática sobre os dispositivos técnicos e experimentais”. Ou seja, há operações semióticas que animam as máquinas que são diferentes daquilo que se compreende usualmente por semiótica, essa pertencendo às chamadas semióticas significantes. O que Guattari está chamando atenção nessa divisão é que tendemos a reduzir a dimensão expressiva a um componente estritamente humano. Entretanto, o humano está sempre “compondo peça” com diferentes máquinas, que operam por semióticas que não se reduzem aos moldes daquilo que seria “puramente” humano.

Os enunciados, proposições e estilos estão sempre sendo atravessados por equações, planos, operações que são ontologicamente distintas daquilo que tratamos por semióticas significantes, ainda que jamais se encontrem separadas. Mesmo uma máquina de linguagem, como a obra de Proust, possui uma ordem de operacionalidade semiótica assignificante, irreduzível à sua elaboração estritamente poética ou linguística. Essa dimensão diagramática é o que anima uma determinada máquina – seja ela um livro, um partido político ou um computador – em sua dimensão produtiva. Como afirma Lazzarato (2014, p. 72),

para entender o conceito de 'máquina', devemos abandonar as oposições sujeito/objeto, natureza/cultura, pois é apenas desconsiderando a máquina que é possível separá-la da 'natureza humana'. A máquina faz parte da essência do homem. Não se trata de um subconjunto da técnica; em vez de ser uma ramificação da técnica, ela é seu pré-requisito.

A concepção de máquina expressa por Lazzarato, nos permite não mais nos fixarmos em um ponto de vista antropocêntrico, onde haveria uma pureza do homem em relação à técnica ou até mesmo da técnica em relação ao homem, entre linguagem e materialidade. Haveria, nessa perspectiva, sempre um arranjo, uma coletividade de diferentes peças animadas por registros semióticos significantes e assignificantes que comporiam as diferentes máquinas, entre diversas ordens: máquina-homem, máquina-máquina, máquina-linguagem, máquina-política, etc. Nas palavras de Lazzarato (2014, p. 73),

O maquinismo de Guattari não opõe o homem à máquina para avaliar ‘as correspondências, os prolongamentos, as substituições possíveis ou impossíveis entre ambos’, mas sim para colocá-los ‘a comunicar entre si, para mostrar como o homem compõe peça com a máquina, ou compõe peça com outra coisa para constituir a máquina. A outra coisa pode ser uma ferramenta ou mesmo um animal ou outros homens’.

Ou seja, nessa composição ontológica do mundo, estamos sempre em comunicação com aquilo que não é nós mesmos, compondo associações. Apregoar uma diferenciação de natureza entre homem e as diversas máquinas é perder a dimensão propriamente maquínica que compõe aquilo que nos habituamos de chamar de “homem”. Para Guattari, as instituições públicas, os meios de comunicação, a psicanálise, o Estado, a arte, os partidos políticos são todos considerados máquinas, pois produzem articulações entre si e agenciam multiplicidades, criando arranjos que são inclusive a condição para o surgimento de algo como a técnica ou a linguagem. Em uma perspectiva maquínica, não há essencialismos, retomando o princípio semiótico do anti-fundacionismo e o primado da relação: apenas associações, que definem os termos que estão ali agenciados. A máquina é o conjunto de tais agenciamentos associativos – seja entre tecnologias, seja entre regimes expressivos, como bem expõe Lazzarato (2012, p. 47): “Não-humanos contribuem tanto quanto os humanos na definição, no enquadramento e nas condições da ação. Age-se sempre dentro de um agenciamento, um coletivo em que máquinas, objetos e signos são, ao mesmo tempo, agentes”. Vemos aqui como qualquer tipo de narrativa teórica em que se pense figuras como o híbrido já está, de saída, equivocada, pelo simples fato de não haver uma dimensão “pré-híbrida”. O maquinismo já parte do pressuposto de que se é fruto de um arranjo, de que todo “ser” é uma ecologia cujos elementos são provenientes dos mais diversos focos ontológicos.

Uma semiótica pensada nesses termos precisa desprender-se de uma concepção de linguagem restrita ao funcionamento significante ou simbólico. É por isso que Lazzarato remete à reelaboração crítica da semiótica hjelmsleviana empreendida por Guattari e Deleuze como forma de superar o antropocentrismo (e, por que não, o logocentrismo já apontado por Derrida nos anos 60) inerente ao conceito de signo:

Em Hjelmslev o par expressão/conteúdo permanece prisioneiro da oposição saussuriana entre significante e significado, enquanto que para Guattari a expressão não se refere ao significante ou à linguagem, mas à máquina semiótica coletiva que preexiste a ambos (um agenciamento coletivo de enunciação que engloba substâncias de expressão humanas e não humanas diversas e heterogêneas). Do mesmo modo, o conteúdo não se refere ao significado, mas à máquina social e técnica que preexiste a ele (um agenciamento maquínico de ação e paixão que não podemos de modo algum reduzir às esferas econômica, social ou política). A dupla articulação de expressão e conteúdo não é propriedade específica da linguagem; esta representa apenas uma modalidade funcional dos estratos de realidade orgânicos, biológicos, sociais, estéticos, etc. (LAZZARATO, 2014, p. 60).

O esquema acontecimental entre os planos de conteúdo e expressão, ou já nos termos reelaborados de agenciamento coletivo de enunciação e maquínico de corpos, diz respeito à superação de uma elaboração semiótica que está fixada apenas nos aspectos significantes. Importam, sem dúvida, os processos de significação, mas eles são apenas uma parte de um funcionamento mais alargado cujo foco está na produtividade: que tipo de efeitos produz o acontecimento sógnico levando em conta sua dupla articulação? Para além de uma significação, nos encontramos em um processo de produção modelizante: não há uma instância fundadora, tudo são misturas que estão mais ou menos estabilizadas (ou territorializadas) em modelos semióticos compostos por enunciados e corpos que produzem realidades concretas. Separar essas instâncias, dando a primazia para algum dos pólos, é perder de vista o papel fundamental que a dupla articulação e a sua pressuposição recíproca desempenha na produção de territórios existenciais. É preciso partir sempre pelo meio, pelo acontecido, pelo realizado, pelo território, e investigar os seus processos maquínicos de constituição, seja pelo aspecto de regimes de signos e enunciados, seja pela máquina social técnica de corpos.

Levando isso em conta, entendemos o foco de Lazzarato nas questões de subjetividade. Ou melhor, na necessidade do deslocamento do foco no modelo de sujeito moderno liberal para um foco na elaboração de processos de subjetivação. Não há a possibilidade de separar, à maneira clássica, sujeito de objeto nessa perspectiva. Qual seria a estabilidade de uma posição de sujeito num esquema que o humano não tem nenhum tipo de superioridade perante as coisas do mundo? Nem mesmo a sua posição de ‘animal falante’ se preserva, visto que as entidades outras do mundo – os não-humanos – também possuem uma consistência enunciativa específica, possuem uma semiótica. É por isso que Lazzarato (2014, p. 56-57) diz que

Em um universo maquinocêntrico movemo-nos da questão do sujeito para a da subjetividade de tal modo que a enunciação não se refere primeiramente a falantes e ouvintes – versão comunicacional do individualismo –, mas sim a 'agenciamentos complexos de indivíduos, corpos, máquinas sociais e materiais, máquinas semióticas, matemáticas e científicas etc., que são as verdadeiras fontes da enunciação.

Eis aí a potência do assignificante. Assim como há toda uma semiótica que não se reduz a questões gramaticais da linguagem humana, o próprio humano e sua linguagem também são atravessados por dimensões assignificantes. Inclusive, talvez seja o ponto de encontrar aquilo que há de assignificante nas práticas significantes, mapear os modos pragmáticos para além da interpretação pela qual a linguagem funciona. É assim que Lazzarato entende a reflexão acerca dos processos de

subjetividade: sempre atravessados por dimensões extra-humanas, cujo resultado é um modelo temporário fruto de manipulação e modulação. Sua constituição não depende propriamente nem dos aspectos materiais e infraestruturais e nem dos aspectos linguísticos, mas de sua conjugação acontecimental e temporária. Colocando em termos mais diretos, Lazzarato (2014, p. 61) diz que

A expressão não depende do conteúdo (marxismo), nem o conteúdo depende da expressão (estruturalismo linguístico). A subjetividade não é o simples resultado da expressão linguística ou comunicacional, tampouco de conteúdos socioeconômicos profundos. Guattari nos solicita uma compreensão da relação sujeito/objeto e da relação expressão/conteúdo 'pelo meio', para tornar manifesto e problematizar a 'instância expressiva', isto é, a enunciação.

Sujeição social e servidão maquínica

Se até agora discutimos de forma propositiva a constituição de um ferramental teórico capaz de enfrentar uma semiótica não-antropocêntrica, é preciso seguir na reflexão de Lazzarato para dar conta dos modos como essa semiótica funciona em um aspecto do campo social, que é a produção de subjetividades. Lazzarato liberta a produção de subjetividade de noções transcendentais como "sujeito", compreendendo a sua produção como um processo aberto e em contínua elaboração. Mas o objetivo da constituição dessa semiótica é chamar a atenção para os modos pelos quais o capitalismo se apropria desse processo de forma a modelar, ele próprio, as subjetividades para que sejam condizentes com seu funcionamento. Pois, se conseguimos compreender que a subjetividade não é mais que modelos semióticos em constante elaboração, tais modelos não são livres das articulações políticas hegemônicas. O capitalismo é um operador semiótico, cujo centro semiótico diz respeito justamente à produção desses modelos subjetivos. Como diz Lazzarato (2014, p. 14),

O capitalismo 'lança modelos (subjetivos) do mesmo modo como a indústria automobilística lança uma nova linha de carros'. Portanto, o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação entre fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à 'economia subjetiva'.

Cabe a uma semiótica nesses termos, a uma Semiótica Crítica, não apenas descrever quais são esses modelos subjetivos, mas especialmente os processos de constituição pelos quais tais modelos vêm a ser constituídos. Não haveria razão em elaborar uma semiótica de veia política se tal semiótica não fosse capaz de descrever criticamente o funcionamento semiótico do capitalismo. No caso de Lazzarato, o

foco é justamente em dois processos de modelização operados pelo capitalismo aos quais chama, a partir de Deleuze e Guattari, de sujeição social e servidão maquínica. O primeiro, diz respeito ao funcionamento do capitalismo do ponto de vista das semióticas significantes, com seu foco na linguagem humana. Lazzarato diz que a teoria política contemporânea mais de vanguarda foca sua elaboração justamente nesse processo da sujeição social, elaborando uma crítica que ainda padece, em sua visão, de uma visão estruturalista onde a linguagem teria primazia por sobre os outros processos responsáveis pela subjetivação. Já no caso da servidão maquínica, outra face da modulação do capitalismo contemporâneo, observamos processos que implicam dimensões pré-individuais, modulações moleculares que agem controlando as potências daquilo que pode vir a ser agenciado enquanto subjetividade. É um nível mais abstrato, cujos contornos não podem ser claramente definidos por dimensões mais estratificadas tais como a linguagem ou as instituições.

O modo como Lazzarato elabora sua descrição crítica da sujeição social é através da equiparação entre o funcionamento específico do capitalismo enquanto megamáquina e o modo como faz com que a linguagem funcione de acordo com seus desmandos. Como afirma,

Ao nos equipar com uma subjetividade individual, ao nos atribuir uma identidade, um sexo, uma profissão, uma nacionalidade e assim por diante, a sujeição social produz e distribui lugares e papéis dentro e para a divisão do trabalho. Através da linguagem, ela constitui uma armadilha semiótica significativa e representativa que ninguém escapa (LAZZARATO, 2014, p. 27).

A distribuição de papéis e identidades fixas dentro de modelos muito bem estruturados é o que garante, para Lazzarato, o funcionamento do capitalismo. Da mesma forma, Lazzarato vai afirmar que tal estrutura é espelhada em um modo de compreensão da linguagem, caracterizado pelo que ele chama de triângulo das semiologias significantes: referência, representação e significação. Não cabe entrar nos meandros de cada uma dessas dimensões nesse texto, mas o argumento de Lazzarato é de que a nossa compreensão do funcionamento da linguagem tem muito mais a ver com o modo como o capitalismo a machina do que com propriedades a ela inerentes. Nos diz o capitalismo que a linguagem deve funcionar por identidade, como forma de representação estável, com um propósito de equivalência universal. Da mesma forma os modelos pelos quais somos enquadrados: nacionalidade, gênero, sexualidade, etc. O sujeito individual é necessariamente identitário e sua representação deve ter um correspondente reificado como realidade, cuja expressão é uma representação social. A questão é, para Lazzarato, a confusão entre uma máquina semiótica muito específica, criada e modulada pelo

capitalismo, e uma estrutura geral da língua. Se o capitalismo precisa lançar modelos subjetivos como suas empresas lançam modelos de produtos, esse modelo já está pronto para ser preenchido.

Se observarmos a linguagem apenas desse ponto de vista, nos perdemos numa discussão dos modelos transcendentais já elaborados e do modo pelo qual nos adequamos a eles. Nas palavras de Lazzarato (2014, p. 33), “a sujeição remete à transcendência dos modelos aos quais as subjetividades devem moldar-se e aos moldes que aos quais elas devem se acomodar (homem/mulher, capitalista/trabalhador, professor/estudante, consumidor, usuário, etc.)”. Entretanto, a sua semiótica demonstra que há algo anterior e ao mesmo tempo posterior aos movimentos de enquadramento identitário a modelos que é o próprio processo de modelização, processo esse que não se reduz à máquina semiológica significativa da linguagem. A sujeição social diz respeito a modelos identitários já prontos, “enquanto a servidão se refere, ao invés disso, à imanência do processo que se desdobra, ao devir que envolve a dimensão molecular, maquínica e supraindividual da subjetividade” (LAZZARATO, 2014, p. 33).

Colocar o controle subjetivo capitalista em nível mais abstrato da existência implica na necessidade de repensar as formas de produção modelizante. Pois, se uma crítica política tradicional insiste em ater-se às formas já estabilizadas de subjetividade, o capitalismo segue agindo em níveis mais fundamentais que modulam por sua vez inclusive as possibilidades de invenção e subversão das identidades estabilizadas. Se não apenas os esquemas linguísticos e interpretativos baseados na ideia de um sujeito auto-centrado e transcendental operam na nossa formação como seres no mundo, mas também os objetos, ambientes, tecnologias, teorias científicas, fenômenos da natureza e assim por diante, é preciso compreender que mesmo aquilo que há de mais ‘humano’ ou individual em uma perspectiva liberal e clássica já é fruto de controle e manipulação. Não é no nível dos indivíduos que a servidão maquínica opera, mas sim na formatação daquilo que pode vir a ser um indivíduo. Nossos pensamentos, afetos, corpos, percepções já estão, de saída, envolvidas em arranjos que nada têm a ver com uma natureza humana, mas com diálogos e associações com entidades diversas do mundo. O capitalismo como sistema modelizante entende isso, e agrega tais compósitos semióticos em níveis protosubjetivos de forma a produzir modelos subjetivos não prontos, mas sim a limitar e modular até mesmo os espaços mais desterritorializados. Não somos “nós” que pensamos. Já estamos agenciados em processos maquínicos protosubjetivos cuja soma forma um indivíduo temporário que a sujeição social dá conta de afirmar ser completo, puro e unificado enquanto identidade.

Na servidão maquínica, o indivíduo não é mais instituído como um 'sujeito individuado', um sujeito econômico (capital humano, empresário de si mesmo) ou como um cidadão. Ao invés disso, ele é considerado componente do agenciamento 'empresa', do agenciamento 'sistema financeiro', do agenciamento mídia, do agenciamento 'Estado de bem-estar social' e de seus equipamentos coletivos (escolas, hospitais, museus, teatros, televisão, internet). (...) A servidão é o modo de controle e regulação ('governo') de uma máquina social ou técnica, como uma fábrica, uma empresa ou um sistema de comunicações (LAZZARATO, 2014, p. 28-29).

Considerações finais

Importante destacar aqui que pensar a subjetividade de forma maquínica é colocar-se num espaço semelhante ao de outras entidades. Somos máquinas em meio a outras máquinas, com suas enunciações e ações já agenciadas. Mesmo a crítica, o pensamento, o ato subversivo está em maior ou menor grau vinculado a outros processos que, sem uma perspectiva maquínica, deixamos de ver e por isso se tornam menos evidentes. Esse pensamento radical obriga a agir numa dimensão ecológica, na qual os espaços de crítica e liberdade não tem sua origem num indivíduo ou coletivo, mas em agenciamentos semióticos que em muito nos superam. Por isso a importante diferenciação entre macropolítica (das instituições) e micropolítica (das molecularidades), pois Lazzarato nos ensina que talvez a mais efetiva máquina micropolítica existente hoje em dia é o próprio capitalismo. Uma semiótica pensada nesse sentido precisa deslocar a crítica ideológica e o complexo estruturalista dos grandes modelos em direção ao mapeamento cartográfico dos processos de modelização. Lazzarato (2014, p. 38) deixa isso claro quando aponta que

a servidão não funciona através de repressão ou de ideologia. Ela emprega técnicas de modelização e de modulação que incidem sobre o que seria exatamente o espírito da vida e da atividade humana. Ela assume o controle dos seres humanos 'por dentro', no nível pré-pessoal (no nível pré-cognitivo e pré-verbal), e 'por fora', no nível suprapessoal, ao atribuir a eles certos modos de percepção e sensibilidade e fabricar um inconsciente. A formatação exercida pela servidão maquínica intervém no funcionamento básico do comportamento perceptivo, sensitivo, afetivo, cognitivo e linguístico.

Essa breve exposição da teoria semiótica de Lazzarato teve por objetivo sistematizar os principais pontos por ele abordados no entrecruzamento entre o maquinismo de Deleuze e Guattari com questões próprias de uma política da linguagem e a modelização semiótica.

Referências bibliográficas

DELEUZE, G. **Proust e os Signos**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Kafka**: Por uma literatura menor. São Paulo: Autêntica, 2014.

_____. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011.

GUATTARI, F. **As Três Ecologias**. Rio de Janeiro: Papyrus, 2009.

_____. **Caosmose**. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. Da produção de Subjetividade. In: PARENTE, A. **Imagem-Máquina**. São Paulo: Editora 34, 2011.

LAZZARATTO, M. **Signos, Máquinas, Subjetividades**. São Paulo: N-1, 2014.





A publicidade em processos de sujeição social e servidão maquínica

JOÃO BATISTA NASCIMENTO



EM SEU LIVRO *SIGNOS, MÁQUINAS, SUBJETIVIDADES*, LAZZARATO (2014) ESBOÇA UMA cartografia das modalidades de sujeição e servidão, que traça em linhas gerais aquilo com o qual é necessário realizar uma quebra de vínculos, de modo a dar início a um processo de subjetivação que seja independente e autônomo do domínio capitalista da subjetividade, bem como suas modalidades de produção e modos de vida. Contudo, neste artigo, nos interessam as semióticas assignificantes, estas fundamentais na servidão maquínica e presentes nos processos de subjetivação. Sendo assim, o objetivo é refletir sobre como as semióticas assignificantes se apresentam em processos comunicacionais na contemporaneidade, nos quais o aspecto signifiante tem destaque por constituir a mensagem publicitária, que é recebida pelas pessoas no cotidiano. Entretanto, há todo um âmbito assignifiante que embasa essas mensagens e que não está ao alcance daqueles a quem é dirigida a publicidade. Portanto, a perspectiva teórica deste artigo tem por base as noções de Lazzarato (2014), que faz uso, em sua abordagem, da teoria semiótica de Guattari sobre o processo de subjetivação, o qual abarca operações semióticas mistas, que vêm a ser as significantes, assignificantes e simbólicas, somando-se a isso outros autores que tratam sobre aspectos do processo atual da publicidade. Metodologicamente, o estudo se ampara em conceitos expostos por Lazzarato (2014) e busca criar um diálogo entre estes e a abordagem sobre o funcionamento da publicidade hodierna.

Segundo a teoria semiótica de Guattari, cada processo de subjetivação envolve operações de semiótica mistas, isto é, significantes, simbólicas e assignificantes (LAZZARATO, 2014). A especificidade do capitalismo são estas últimas, em razão de terem seu funcionamento na economia e, da mesma forma, na ciência, na arte e nas máquinas. O teórico questiona qual seria o papel que funções semióticas distintas, ou seja, significantes, simbólicas e assignificantes, cumprem em relação à execução e ao controle da desterritorialização e reterritorialização capitalistas e, nesse sentido, qual seria a relação com o processo de subjetivação.

Lazzarato (2014) argumenta que Guattari e Foucault vão além da destituição do imperialismo da língua em relação a outras formas de expressão e de formação da subjetividade. Por destacarem a relevância estratégica de semióticas distintas na condução e no controle dos fluxos capitalistas e da produção, esses teóricos, conforme Lazzarato (2014), revelaram que, para associar as condições de ruptura e reconversão subjetiva, é necessário ir além da linguagem e da semiótica. Guattari e Foucault determinaram a separação entre a linguística pragmática e a pragmática existencial e entre a lógica semiótica, que gera sentido, e a pragmática, responsável pela produção de existência e ruptura política.

No ato de enunciação (do mesmo modo que no ato de criação), um poder de autoposicionamento, de autoprodução, e uma capacidade de secretar o seu próprio referente emergem; um poder que tem pouco a ver com a “fala” [*parole*] de Saussure, com o “significante” [*signifiant*] de Lacan ou com os performativos e atos de fala da filosofia analítica (LAZZARATO, 2014, p. 21).

As relações de poder e saber são duplicadas por meio de uma força de autoafecção, autoafirmação e autoposicionamento, instigando o poder e os saberes que estão em curso. Essa força proporciona as condições de ruptura e, da mesma forma, as condições para os processos de subjetivação política. Lazzarato (2014) esclarece que a produção de si é regida por regras que são “opcionais” e processuais, criadas por meio da construção de “territórios sensíveis” e também por meio da singularização da subjetividade. Além disso, com a contribuição de Foucault sobre a continuidade ao pensamento, destaca também a produção da alteridade de uma “vida outra” e de um “mundo outro”. “Daí o recurso, não a métodos e paradigmas cognitivos, linguísticos e informacionais, mas a abordagens e paradigmas ético-estéticos – o ‘paradigma estético’, de Guattari, e a ‘estética da existência’, de Foucault” (LAZZARATO, 2014, p. 21).

Guattari, segundo Lazzarato (2014), entende que somente da etapa em que uma mutação da subjetividade, na qualidade de cristalização de uma nova existência,

passa a ter consistência é possível empregar meios para obter uma nova relação com os fluxos econômicos, linguísticos, técnicos, sociais e também comunicacionais.

A produção de um novo discurso, ou um novo saber, ou uma nova política, necessita transpor um ponto inominável e absoluto de não narrativa, cultura e saber. A subjetivação política só acontece ao se transpor esses momentos, em que as significações dominantes ficam suspensas, situação em que a servidão maquínica é suprimida.

Lazzarato (2014) entende o capital como um operador semiótico, não sendo, nesse sentido, somente em uma perspectiva linguística, mas entendendo que os fluxos de signos seriam condições de produção, da mesma forma que os fluxos de trabalho e de moeda. Do ponto de vista semiótico, a servidão maquínica e a sujeição social envolvem regimes diferentes de signos. Enquanto a sujeição social realiza a mobilização de semióticas significantes, especificamente a linguagem, a qual tem como desígnio a consciência, coloca em movimento representações no intuito de formar um sujeito individuado – capital humano. Nesse sentido, a publicidade enquanto importante forma de comunicação para a sociedade contemporânea acaba por colaborar com a sujeição social dos indivíduos. Por um lado, a publicidade divulga produtos e serviços, o que colabora no incremento das vendas e, desse modo, contribui com o funcionamento da forma de produção capitalista. Por outro lado, a publicidade mantém sua relevância para o capitalismo ao colaborar na sujeição social dos indivíduos, pois essa forma de comunicação possui uma dimensão cultural que gera representações sociais as quais participam na elaboração do imaginário hodierno. Assim, ao engendrar representações sociais que afetam o imaginário do sujeito, a publicidade acaba por ter alguma interferência na constituição desse sujeito individuado.

Já a servidão maquínica tem seu funcionamento a partir de semióticas assignificantes, tais como as linguagens de computador, os índices do mercado de ações, equações matemáticas e outros, os quais não abarcam a consciência e as representações, para as quais o sujeito não é o referente. No âmbito da publicidade, as semióticas assignificantes estão presentes já há certo tempo em gráficos, cálculos e projeções de mercado nas áreas de mídia, planejamento e marketing e, atualmente, de forma muito mais preponderante, em sistemas de publicidade como os do Google e do Facebook, que funcionam com elevado nível de automação na coleta e no armazenamento de dados dos usuários, visando à oferta de publicidade e possibilitando estratégias de marketing. Destaque-se que esses são sistemas que funcionam a partir da coleta de uma imensa quantidade de informações sobre as pessoas.

A publicidade se constituiu na condição de um processo de comunicação muito relevante para o pleno funcionamento das sociedades capitalistas. Ao abordar o caso da sociedade inglesa, Williams (2011) comenta que, entre as décadas de 1880 e 1890, veio a ser desenvolvido o que é descrito como a nova publicidade, que se originou a partir das necessidades do novo capitalismo monopolista corporativo. Entre 1875 e 1890, sucedeu-se uma grande depressão, a partir da qual se buscou transformar a forma de organização empresarial. Com o fim dessa depressão, em um contexto em que os preços haviam passado por grande redução, as organizações estavam preocupadas com sua capacidade produtiva. Nesse cenário, a propriedade industrial passou a ser organizada na forma de grandes unidades e conglomerados, pois havia o intento de organizar e controlar o mercado. Tendo em vista esses objetivos, a publicidade veio a ser um dos recursos usados para apresentar aos possíveis consumidores uma gama crescente de produtos.

Integrando um sistema avançado de distribuição em grandes proporções nas condições do capitalismo moderno, a publicidade desenvolvida entre 1880 e 1930, já naquela época, poderia ser descrita como um sistema altamente organizado de informação e persuasão comercial.

A publicidade moderna pertence, poderíamos dizer, ao sistema de controle de mercado que, em seu desenvolvimento pleno, inclui o aumento de tarifas e de áreas privilegiadas, cotas de cartéis, campanhas comerciais, pré-fixação de preços pelos produtores e aquela forma de imperialismo econômico que assegurou alguns mercados por meio do controle político do território (WILLIAMS, 2011, p. 242).

Na contemporaneidade, o planejamento de publicidade envolve todo um âmbito assignificante, o qual constitui o parâmetro de rentabilidade para agências e anunciantes, apresentado em distintos cálculos, projeções matemáticas, estudos estatísticos, fundamentais para o planejamento e a veiculação de campanhas publicitárias (SANT'ANNA; JÚNIOR GARCIA, 2009). Particularmente nas campanhas veiculadas na Internet e que usam sistemas de publicidade como, por exemplo, os proporcionados por organizações como o Google e o Facebook, podemos observar todo um uso de semióticas assignificantes que se apresentam na coleta de dados, no monitoramento do público, na segmentação dos seus comportamentos. As ferramentas proporcionadas aos anunciantes para veiculação de anúncios também estão repletas de índices, indicadores matemáticos e métricas resultado do acompanhamento constante do comportamento dos sujeitos, o que se pode observar no Gerenciador de Anúncios⁶², uma das ferramentas de publicidade do Facebook.

⁶² <https://pt-br.facebook.com/business/tools/ads-manager>

As áreas da comunicação e do marketing, ao empregarem comercialmente as comunidades online em rede, com o intuito de efetivar a veiculação de anúncios e campanhas publicitárias, denominam tais comunidades de mídias sociais, ainda que mídias sociais sejam um fenômeno de maior abrangência do que as redes sociais, tais como o YouTube e o Facebook (SANTAELLA; MENDONÇA, 2014). As redes sociais na contemporaneidade são usadas pelas empresas para estabelecer vínculos com o consumidor. As vendas no varejo são bastante relevantes para o mercado, o que leva as organizações, na busca por mantê-las sempre em crescimento, a elaborarem perfis dos consumidores. Isso envolve vários detalhes sobre quem realiza a compra, o que se dá pela captura de dados deste consumidor, a fim de promover outros produtos compatíveis ao perfil coletado (SANTAELLA; MENDONÇA, 2014).

As transformações midiáticas que vêm ocorrendo desde a década de 90 trouxeram várias alterações para a atividade publicitária no ciberespaço com a publicidade online, primeiramente, fazendo uso de *banners* e *pop-ups*. Teve lugar mais à frente o Marketing viral, formato que se difundiu com a chegada do YouTube, cujo objetivo era realizar a replicação espontânea de vídeos e mensagens publicitárias. O desenvolvimento da ciberpublicidade foi influenciado por mudanças da tecnologia, da economia, da cultura e da mídia em âmbito global.

Na esfera do mercado, originou-se o entendimento de que a eficácia da publicidade estava vinculada ao contexto da categoria de marca do produto e à experiência estabelecida entre consumidor e marca. Mediante essa compreensão, a publicidade passou a ser percebida na condição de território com menor importância no engendramento de marcas, em relação a um complexo e matizado *mix* de comunicação, composto de atividades *online* de natureza variada, e a diversificadas mídias sociais.

Buscando maior destaque junto aos consumidores que foram atraídos pelas mídias interativas do ciberespaço, as organizações e agências de publicidade procuraram formas de comunicação que pudessem ser mais expressivas. A partir daí, novos formatos de comunicação foram experimentados, para estabelecer a interação com o público, de forma a expor mensagens capazes de propiciar experiências distintas em ambientes interativos. Na contemporaneidade, há maior possibilidade de o consumidor-internauta elaborar conteúdos, interagir e ter reação espontânea à comunicação das marcas, embora essa interação gere dados on-line que por si representam uma informação de grande valor para agências e organizações (SANTAELLA; MENDONÇA, 2014). Esses dados on-line coletados podem ser compreendidos na perspectiva de entendimento de Lazzarato (2014) sobre as semióticas assignificantes, fundamentais para o funcionamento do sistema econômico e presentes também na lógica da publicidade.

Nesse sentido, a liberdade que o consumidor-internauta apresenta nesses espaços é relativa, haja visto o que, por exemplo, o Google emprega, que é definido como personalização por comportamento. Isso, conforme Gabriel (2010), é praticado para todos os internautas que se logarem a algum serviço da empresa ou que se mantenham com *cookies* ativos. A personalização de resultados acontece de dois modos: com o *Signed-in personalization*, tem lugar a personalização dos resultados de busca de um indivíduo que tenha se logado em um dos serviços oferecidos pelo Google, a partir da *Web History* que essa pessoa possua; já o *Signed-out customization* promove a personalização dos resultados de busca dos indivíduos que não estejam logados aos serviços do Google, o que se dá por meio das informações de busca transferidas por meio do navegador do indivíduo através de um *cookie*.

Pariser (2012), ponderando sobre a privacidade on-line, argumenta que o objetivo central do Google é a resposta a perguntas, enquanto o Facebook teria como intento colaborar para que os usuários estabeleçam conexão com pessoas do seu interesse. Contudo, tanto o Google como o Facebook têm como sustentação para seus negócios a publicidade direcionada e altamente relevante. A concentração de grande quantidade de dados por parte do Google e do Facebook se daria com o objetivo de proporcionar, aos usuários, notícias e resultados que sejam relevantes de forma pessoal. Já para os anunciantes, os dados são fundamentais para a busca por consumidores. Isso mostra ainda mais o paralelo na importância das duas formas de semióticas para a publicidade contemporânea, com uma veiculação de mensagens totalmente amparada em ambas as formas de semióticas, significantes e assignificantes.

É em conformidade com duas lógicas heterogêneas que se complementam que os signos e a semiótica operam. Por um turno, sob o aspecto de servidão maquínica, estes são produtores de operações, realizam a indução a ações, funcionam e constituem componentes de *input* e *output*, *junção* e *disjunção*, em uma máquina social e tecnológica. Por outro, na sujeição social, são produtores de sentido, significações, interpretações, discursos e representações por meio da linguagem. A primeira lógica, que é própria do capitalismo, é deixada de lado pela linguística e as teorias críticas, as quais só admitem como certo a segunda lógica.

Semióticas a-significantes agem sobre coisas. Elas conectam um órgão, um sistema de percepção, uma atividade intelectual, e assim por diante, diretamente à máquina, a procedimentos, a signos, ignorando a representação de um sujeito (funcionamento diagramático). Elas desempenham um papel muito específico no capitalismo, pois, “essencialmente, o capitalismo depende de máquinas a-significantes”. (LAZZARATO, 2014, p.40).

Sejam os índices do mercado de ações sejam as linguagens de computador, além de outras, estas não produzem discursos e também não narram histórias. Sua operação impulsiona o agenciamento produtivo realizando a multiplicação do seu poder. Existe certa dependência das semióticas assignificantes em relação a semiologias significantes, mas é no estado do seu funcionamento intrínseco, que estas não são capturadas pela linguagem e também pelas significações sociais dominantes.

A ação dos fluxos de signos assignificantes influencia, de forma direta, os fluxos materiais, o que ultrapassa a questão da divisão entre produção, representação e funcionamento, sendo que isso não tem dependência do fato de estes apresentarem significado para alguma pessoa ou não. Os signos assignificantes têm ação direta sobre o real, em lugar de fazerem referência a outros signos. Nesse sentido, os signos da linguagem de programação colocam em funcionamento uma máquina técnica como o computador e são responsáveis por viabilizar a coleta automática de dados dos sujeitos, para a segmentação individual e a oferta de publicidade. Além disso, possibilitam o funcionamento de todo um ambiente para veiculação de anúncios como o usado pelo Facebook. Já os signos monetários fazem funcionar a máquina econômica, enquanto os signos de uma equação matemática tomam parte na construção de um avião, por exemplo.

O plano das representações sociais ou a produção de sentidos não são os lugares ou as situações mais relevantes em que acontece o trabalho das máquinas de signos. Tais máquinas implicam formas de semiotização que são mais abstratas – desterritorializadas – em relação ao das semióticas significantes. Nessa perspectiva, as máquinas de signos operam antes e ao lado da significação e geram um sentido sem significado e também um sentido operacional. Têm como característica apresentar operações diagramáticas à proporção que sujeito, consciência e representação mantêm-se recuados.

O que importa no capitalismo é controlar os dispositivos semióticos a-significantes (econômicos, científicos, técnicos, contábeis, do mercado de ações etc.) através dos quais ele busca despolitizar e despersonalizar as relações de poder. A força das semióticas a-significantes reside no fato de que, por um lado, elas são formas de avaliação e mensuração “automática” e, por outro lado, elas unem e tornam “formalmente” equivalentes esferas heterogêneas de força e poder assimétricos ao integrá-las e racionalizá-las para a acumulação econômica (LAZZARATO, 2014, p. 41).

Em momentos em que ocorre uma crise econômica, por exemplo, os índices do chamado mercado, tais como ações, investimentos estrangeiros, taxas financeiras, déficits, informações financeiras, que são assignificantes, assumem grande poder,

determinando o rumo das políticas aplicadas por governos e a submissão de grande parte da população a cortes em investimentos que são imprescindíveis para a vida das pessoas. E a legitimação de tais fatos é trabalhada por parte dos meios de comunicação e dos governos através de semióticas significantes.

O emprego das semiologias significantes, o que inclui a linguagem e o discurso, tem sua aplicação enquanto técnica de controle e direcionamento da desterritorialização, com o objetivo de dismantelar comunidades já há muito instituídas, bem como seus vínculos sociais, sua forma já estabelecida de subjetivação e sua política. O intento é realizar a modelação, como também a formatação, o ajuste e a reconfiguração do processo de subjetivação em conformidade com o sujeito individual, mas a falta de êxito nesse propósito tem levado a algo contrário ao individualismo que se apresenta no coletivismo, sustentado pelo racismo, pelo nacionalismo, pelo fascismo, pelo nazismo, pelo maquinismo e por outros.

Lazzarato (2014) argumenta que, no capitalismo hodierno, a subjetividade é produzida por meio de uma indústria de massa voltada para todo o planeta. No entendimento de Guattari, a subjetividade seria a primeira e a mais relevante das produções capitalistas, em razão de que esta realiza o condicionamento e tem parte na produção das várias outras mercadorias. Nesse sentido, a subjetividade seria a mercadoria central, “cuja ‘natureza’ é concebida, desenvolvida e fabricada da mesma maneira que um automóvel, a eletricidade ou a máquina de lavar” (LAZZARATO, 2014, p. 53).

Guattari, como observa Lazzarato (2014), foi o estudioso que mais avançou entre os teóricos do pensamento crítico, problematizando conceitualmente a produção de subjetividade e realizando a cartografia dos componentes e das modalidades desta. Guattari, conforme Lazzarato, expõe os empecilhos que devem ser evitados.

A primeira questão a ser deixada de lado é o empecilho estruturalista, pois este restringe a subjetividade ao resultado das operações significantes. Lazzarato (2014) traz o entendimento de Guattari, segundo o qual de modo algum seriam os fatos da linguagem ou a comunicação que construiriam a subjetividade. Sendo esta em determinado nível produzida pelo coletivo, de modo similar a produtos como o plástico ou a eletricidade. “A produção de subjetividade coloca em jogo algo muito diferente do desempenho linguístico: dimensões etológicas, fantasmáticas, semióticas econômicas, estéticas, corporais, territórios existenciais e universos incorpóreos, todos irreduzíveis a uma semiologia da linguagem” (LAZZARATO, 2014, p. 54). A pluralidade do conceito de substância de expressão é necessária, de modo a fazer emergir as substâncias de expressão extralinguísticas, as quais são não humanas, biológicas, tecnológicas, estéticas e maquinicas.

Outro aspecto a ser evitado tem origem na fenomenologia e na psicanálise, que sustentam conceitos que limitam “os fatos da subjetividade às pulsões, afetos, instâncias intrassubjetivas e relações intersubjetivas” (LAZZARATO, 2014, p. 54). A subjetividade é formatada e modulada por meio das máquinas sociais e também das máquinas técnicas, sendo estas últimas as máquinas digitais, comunicacionais ou midiáticas. As máquinas sociais e as máquinas técnicas agem no âmbito da memória e da sensibilidade, bem como no inconsciente. A irreducibilidade a relações intra e intersubjetivas é característica dessa parte não humana e maquinica da subjetividade.

Necessário também é o distanciamento da questão sociológica no que se refere a noções como individualismo metodológico e holismo, pois processos de subjetivação e semiotização não se centralizam em agentes individuais nem em agentes coletivos (intersubjetivos), pois a produção de subjetividade é um processo coletivo que extrapola o individual, “em uma dimensão extra-pessoal (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos) e aquém da pessoa (intensidades pré-verbais provenientes de uma lógica dos afetos e intensidades)” (LAZZARATO, 2014, p. 54).

Outro aspecto a ser considerado é que se deve evitar o que Guattari define como complexo de infraestruturas, ou seja, uma infraestrutura material que produz uma superestrutura ideológica, referente ao marxismo, ou uma infraestrutura instintiva que cria a psique, noção freudiana, ou, ainda, estruturas sintáticas e linguísticas profundas que originam conteúdo linguístico, o que diz respeito aos significados.

Lazzarato (2014) entende que a linguagem teria sido bastante politizada pelo pensamento crítico, o qual manteve, mesmo em menor grau, a lógica que entende que a linguagem seria exclusivamente humana, sendo nesse sentido o fundamento da política. Lazzarato (2014) entende que teóricos críticos como Judith Butler, Jacques Rancière, Paolo Virno, Slavoj Žižek e Alain Badiou seguem uma perspectiva logocêntrica. Mesmo que venha a ser determinada a partir de sua função política ou produtiva, a forma como esses teóricos entendem a linguagem, na visão de Lazzarato (2014), seria divergente em relação à natureza e à forma de funcionamento da subjetividade, à enunciação e à produção no capitalismo de hoje. Enquanto esses teóricos críticos ainda seguem a noção de que estamos em um mundo logocêntrico, o capitalismo já estaria em um mundo maquinocêntrico, o qual configuraria de modo distinto as funções da linguagem.

O meio maquinocêntrico leva ao deslocamento do tema do sujeito e encaminha para o da subjetividade, de modo que a enunciação não faz referência, antes de tudo, a falantes e ouvintes, sendo esta a noção comunicacional do individualismo, o que se coloca são, conforme Guattari, citado por Lazzarato (2014,

p. 57), “agenciamentos complexos de indivíduos, corpos, máquinas sociais e materiais, máquinas semióticas, matemáticas e científicas etc., que são as verdadeiras fontes de enunciação”. As máquinas de signo financeiro, as tecnológicas, a exemplo dos sistemas de publicidade do Google e do Facebook, além de outras, apresentam independência em seu funcionamento, em relação à geração ou à realização da transmissão de significações, não havendo necessidade do uso da linguagem, das significações e da representação.

Lazzarato (2014) cita Pasolini, ao argumentar que os modelos linguísticos que prevaleceram na sociedade, fazendo que com que esta viesse a ser unitária na questão linguística, são oriundos das superestruturas culturais e das elites intelectuais, o que ocorre desde a civilização egípcia, alcançando até a primeira revolução industrial. Mas com a transformação do capitalismo para o neocapitalismo, mudança que se sucedeu simultaneamente à conversão “do espírito científico” para o emprego da ciência totalmente voltada à produção, as linguagens das infraestruturas, as quais são as linguagens da produção, assumem a orientação linguística da sociedade.

“As linguagens de ‘produção-consumo’ produzem ‘um tipo de destituição da fala, ligado à deterioração das linguagens humanistas das elites, que têm sido, até agora, as linguagens-guia’” (LAZZARATO, 2014, p. 57). A criação, bem como o desenvolvimento e a unificação da linguagem, não teria mais origem nas universidades, função assumida pelas empresas. No futuro, a linguagem “inter-regional e internacional” será, segundo Lazzarato (2014), uma linguagem sinalética oriunda de um mundo cuja unificação será realizada por meio da indústria e da tecnocracia, ou seja, uma comunicação de homens que já não viverão mais enquanto tais.

A obra de Guattari apresenta uma investigação mais minuciosa, com continuidade à noção trazida por Pasolini, de que a linguagem não teria perdido seu poder apenas na ciência. Guattari explica em profundidade a natureza e a função das linguagens infraestruturais por meio da noção trazida no estudo das semióticas assignificantes (LAZZARATO, 2014).

Semióticas significantes

A associação de processos de sujeição social e servidão maquínica, como também dos efeitos de suas semióticas significantes e assignificantes, seria a origem da força de sustentação do capitalismo. Tais dispositivos são centrais no controle dos processos de desterritorialização capitalista, que habilitam o ajuste, a modificação a solicitação, o agenciamento e a estabilização de processos de dessubjetivação, como também de subjetivação. O que diferencia as semiologias significantes em relação às

semióticas assignificantes está relacionado com a forma de funcionamento, além da capacidade de abranger subjetividades bastante distintas.

Guattari (LAZZARATO, 2014) traz a proposição de que se produza uma teoria semiótica que vá além das semióticas humanas. Com uma organização em torno e baseada em uma semiótica assignificante, no capitalismo, a linguagem seria “um caso particular e nada privilegiado do funcionamento de uma semiótica geral, que deve ser responsável tanto pela fala significativa quanto pelas máquinas de signos estéticos, técnico-científicos, biológicos e sociais” (LAZZARATO, 2014, p. 62). A instituição de uma linguagem e de um sistema de significações que predominem é sempre, e acima de tudo, primeiramente uma operação política, para, posteriormente, ser linguística ou semântica. Determinada linguagem e certas formas de semiotização e subjetivação individuada se fazem indispensáveis de forma a gerar a estabilização do campo social abalado por meio da desterritorialização capitalista.

Uma forma específica de máquina semiótica significativa é empregada pelas formações capitalistas. Estas, ao sobrecodificarem outras semióticas, tornam possível que a produção econômica e, igualmente, a produção de subjetividade venha a ser gerenciada, guiada, ajustada, controlada. Ao controlar as semióticas simbólicas, o funcionamento das semióticas de significação é tanto como um “equivalente geral de expressão quanto como um vetor de subjetivação centrado sobre o indivíduo” (LAZZARATO, 2014, p. 63). O capitalismo demanda que as semióticas simbólicas, incluindo as semióticas gestuais, rituais, produtivas, corpóreas, musicais e outras, venham a ser hierarquizadas e sejam subordinadas à linguagem.

A formação semiótica inicia-se com o nascimento; a criança aprende a falar a língua materna, os códigos de comportamento, a relação com as máquinas – códigos que precisam se incorporar aos códigos sociais de poder. A formação semiótica gera, além de informação e conhecimento, atitudes, estereótipos de comportamento e submissão a hierarquias.

No estudo das semióticas assignificantes, o conceito de máquina é bastante adequado. Com a grande expansão do maquinismo para todos os âmbitos da vida, esta questão não está mais limitada à produção. Para entendimento do conceito de máquina, é necessário deixar de lado oposições como sujeito/objeto, em razão de que foi a desconsideração da máquina que possibilitou sua disjunção da natureza humana. A máquina integra a natureza humana. O maquinismo de Guattari não estabelece oposição entre homem e máquina no sentido de observar correspondências, a ideia do teórico é fazer com que se comuniquem, expondo, desse modo, de que forma o homem *compõe peça com a máquina* ou, ainda, *compõe peça com outra coisa*, de modo a compor uma máquina, sendo que esta outra coisa

poderia ser uma ferramenta, um animal, como também outros homens. Nesse sentido, o conceito de máquina, no sentido exato, necessita ser ampliado de forma a alcançar todo funcional que faz a conexão não somente com o homem como com a multiplicidade de outros elementos materiais, semióticos, incorpóreos. A máquina é um agenciamento material e semiótico, como também atual e virtual. Em um sentido, anterior ao fato de ser uma técnica, a máquina é diagramática, ou seja, traz em si diagramas, planos e equações. Em outro sentido, deve ser considerado que existem, na máquina, dimensões visíveis sincrônicas, o agenciamento dos componentes, planos, equações e, além disso, dimensões virtuais diacrônicas. Isso em razão de estas se localizarem no cruzamento entre as máquinas que já existiram e as que ainda terão existência. Uma situação exemplar é a da fábrica, em que esta é uma máquina, sendo que homens e máquinas técnicas se tornam elementos componentes. Nesse sentido, a arte igualmente seria uma máquina, isto é, um agenciamento dos termos *o artista* e *a obra*, sendo que estes têm a possibilidade de serem retirados do agenciamento somente pela via da abstração.

No interior do agenciamento, a recorrência e a comunicação entre humanos e não humanos, a excepcional criatividade e produtividade não estão vinculadas em maior grau à linguagem. A questão é que a linguagem não apresenta a desterritorialização necessária, de forma a assumir essa função nos agenciamentos maquínicos capitalistas por ser humana em demasia. O limite ontológico entre sujeito e objeto, nas servidões maquínicas, instituídas pelas sujeições sociais, é permanentemente atravessado, sendo que isso se dá não em função da língua, mas em razão das semióticas assignificantes. Sendo que semióticas assignificantes encaminham agenciamentos nos quais o homem, a linguagem e a consciência não estão em posição prioritária.

Lazzarato (2014) observa que Guattari expõe a diferença entre os signos impotencializados da semiologia de significação, os quais apresentam sua eficiência semiótica baseada na circulação por meio da representação e da consciência e, por sua vez, fala dos “signos de poder”, “pontos-signos” referentes às semióticas assignificantes, cuja ação se dá em torno de fluxos materiais. A produção dos pontos-signos tem início com a religião e a arte.

A forma de ação dos pontos-signos é dupla, pois em um aspecto têm a capacidade de operar semioticamente caso suas funções de denotação e significação sejam inviabilizadas. Por outro, os pontos-signos conseguem realizar uma intervenção de forma direta em processos materiais em que as funções denotação e significação estão inviabilizadas.

É por meio das semióticas assignificantes que as máquinas se comunicam com o ser humano, ocorrendo o mesmo em relação a outras máquinas e também com



fenômenos reais. No caso da publicidade na Internet, por meio dos diversos dispositivos utilizados pelos sujeitos, é realizada a interação entre humanos e máquinas, máquinas estas com programas capazes de gerar um código para cada indivíduo, como no caso do sistema do Google, e com o uso dos sistemas realizar a coleta de dados dos indivíduos, sua segmentação, categorização, armazenamento em bancos de dados, para permanente oferta de publicidade e a avaliação da relação que cada pessoa tem com determinado anúncio. A ação sobre o real neste mundo maquinocêntrico exige artificialidade, sendo esta cada vez mais abstrata. Nesse ambiente maquinocêntrico, o ser humano faz corpo com as máquinas e as semióticas assignificantes.

Considerações Finais

Considerando a reflexão sobre o funcionamento e a relação das semióticas assignificantes e significantes em questões mais pontuais do cotidiano, trouxemos a publicidade como forma importante de comunicação para a sociedade contemporânea e que em vários estudos o papel significante é que assume destaque. Mas ao que parece, essa forma de comunicação abarca também semióticas assignificantes em sua lógica.

Lazzarato (2014) inicia a sua reflexão apontando que o projeto central da política do capitalismo compõe-se na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais em consonância com a produção de subjetividade, no sentido de que a economia política venha a se apresentar idêntica à “economia subjetiva”.

O teórico destaca também o papel que funções semióticas distintas, ou seja, significantes, simbólicas e assignificantes, assumem relacionadas à execução e ao controle da desterritorialização e reterritorialização capitalistas e, nesse aspecto, qual seria a relação com o processo de subjetivação. Lazzarato (2014) vê o capital enquanto um operador semiótico, não sendo, nesse aspecto, unicamente em uma perspectiva linguística, mas compreendendo que os fluxos de signos seriam condições de produção do mesmo modo que os fluxos de trabalho e de moeda. Em uma perspectiva semiótica, a servidão maquínica e a sujeição social abrangem distintos regimes de signos, e o mais importante para o capitalismo seria o controle sobre os dispositivos semióticos assignificantes por meio dos quais ele procura despolitizar e despersonalizar as relações de poder. Pela sujeição social, são mobilizadas semióticas significantes, o que diz respeito à linguagem que é voltada para consciência, vindo a gerar representações com o objetivo de engendrar um sujeito individuado. Podemos considerar que a publicidade, com sua dimensão cultural, colabora na sujeição social dos indivíduos, mobilizando semióticas

significantes. Ela produz representações sociais que, de alguma forma, acabam por ter interferência no imaginário, e tem participação no engendramento do sujeito individuado.

A servidão maquínica, que funciona com base nas semióticas assignificantes que não envolvem a consciência e as representações, não tem o sujeito na condição de referente. E na área da publicidade, estas semióticas têm lugar já há um certo tempo em cálculos, gráficos, projeções de mercado, os quais são parâmetros de rentabilidade, e nas últimas décadas, as semióticas assignificantes passaram a ter um papel ainda mais importante para a publicidade, a partir de sistemas de publicidade como o do Google e do Facebook. Estes sistemas usam vários recursos da área da informática, e por meio deles obtêm dados sobre o comportamento das pessoas que utilizam dispositivos computacionais como computadores, *tablets* e *smartphones*, os quais são rotineiramente utilizados nas mais diversas atividades do cotidiano. Google, Facebook e outras organizações similares têm, entre outras funções, o monitoramento dos comportamentos dos sujeitos e o armazenamento das informações obtidas, e seus sistemas também possibilitam a veiculação de campanhas e o acompanhamento da reação dos indivíduos frente aos anúncios. Tudo isso faz com que as máquinas e as semióticas assignificantes venham a estabelecer comunicação com os sujeitos no processo de comunicação publicitária. Nesse sentido, pode-se pensar que a publicidade está envolvida tanto na sujeição social quanto na servidão maquínica, participando de algum modo do processo de subjetivação.

Referências bibliográficas

- GABRIEL, M. **Marketing na era digital**. Conceitos, plataformas e estratégias. São Paulo: Novatex, 2010.
- LAZZARATO, M. **Signos, Máquinas, Subjetividades**. São Paulo: N-1 Editora, 2014.
- PARISER, E. **O filtro invisível**: o que a internet está escondendo de você. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- PIEDRAS, E. R. **Fluxo Publicitário**. Anúncios, produtores e receptores. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- SANT'ANNA, A.; ROCHA Jr., I.; GARCIA, L. F. D. **Propaganda**: teoria, prática e técnica. São Paulo: Cengage Learning, 2009.
- SANTAELLA, L. MENDONÇA, M. C. de. Reconfigurações da Publicidade no ciberespaço: um cenário em construção. In: ATEM, G. N.; OLIVEIRA, T. M. de; AZEVEDO, S. T. de. (Orgs.). **Ciberpublicidade**: discurso, consumo e experiência na cultura transmidiática. Rio de Janeiro: E-papers/FAPERJ, 2014.
- WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.



O funcionamento da ludus-gamificação e a servidão maquínica

MARIANA AMARO E
CAMILA FREITAS



Introdução

NESTE TRABALHO APRESENTAREMOS COMO PROCESSOS E LÓGICAS INERENTES AO UNIVERSO dos jogos “racionais” – especificamente através do mecanismo e da funcionalidade da “gamificação” às atividades não-lúdicas – auxiliam a manutenção da “servidão maquínica” ao, em um mesmo movimento, invisibilizar o processo de funcionamento fenomênico da máquina social e sobrescrever uma nova camada de significado com valores e sentidos opostos a aqueles experienciados pelas partes humanas.

A escolha dos autores Huizinga e Caillois, ambos pertencentes a uma era pré-informática, em detrimento de outros autores contemporâneos, deve-se tanto à relevância destes na área dos Estudos de Jogos sobre o paradigma cultural social, quanto à riqueza de suas análises em relação aos valores e observância da natureza dos jogos – obviamente não digitais.

Mas por que não utilizar o conceito de “jogo” e semiose de Derrida, pode perguntar-se o leitor, já que seu uso seria mais lógico por estar mais aproximado de Lazzarato, de forma que poderíamos entrar nos preâmbulos e fazer uma revisão teórica da Servidão Maquínica de Lazzarato (2014) e das estruturas maquínicas entre o material e o sentido dos fenômenos. Bem, duas razões fundamentais se opõem diante dessa tarefa. A primeira é que esse trabalho já foi efetuado em certa parte (e

se ainda não foi, com certeza, será) por semióticos com mais intimidade às terminologias apropriadas, aos (neo)logismos e com os próprios paradigmas da área. A outra é que o “jogo” de Derrida se debruça, de fato, sobre a natureza do campo da semiótica e da desconstrução do estruturalismo⁶³, e não propriamente ao fenômeno do jogo em si, o que talvez nos levaria a analisar a gamificação enfatizando o plano de expressão associado ao ludus-jogar, em vez de suas condições no plano de conteúdo.

A partir dessas limitações, foi necessário buscar um outro olhar, não metafórico, mas de certa forma análogo, sobre o funcionamento da estrutura das máquinas em relação ao jogo para elaborar a proposição que pretendemos aqui apresentar. De forma que optamos, no presente trabalho, por tomar um outro rumo, pela via dos estudos do fenômeno que, de certa forma, originou a Teoria das Probabilidades, uma das avós da Cibernética: o jogo.

A fim de apontar as correlações entre a servidão maquínica e o fenômeno da gamificação, será necessário, em um primeiro momento, explicar como Huizinga e Caillois compreendem o jogo (e o jogar, por consequência), assim como seus modos e funcionamentos. Após, será feita uma exposição sobre como compreendemos a abordagem semiótica dos elementos e do funcionamento da “máquina abstrata” de Deleuze e Guattari (2012) – com apoio dos trabalhos de Nakagawa e Silva (2014) e Silva e Araujo (2015) – e sobre como ela está relacionada à “servidão maquínica” de Lazzarato (2014). Em seguida, apresentaremos como estas duas esferas, jogo e semiótica crítica, se articulam na “gamificação”, proporcionando uma reflexão acerca desta última tanto como funcionamento coercitivo quanto como mecanismo representativo em prol da manutenção do funcionamento da máquina e do discurso do capitalismo.

Por fim, gostaríamos de apresentar nesse artigo uma resposta possível à questão "Como podemos inventar e praticar tanto a igualdade quanto a 'diferenciação ética' (singularização) rompendo, ao mesmo tempo, com as servidões maquínicas e as sujeições sociais do capitalismo contemporâneo, que exercem esse duplo domínio sobre a nossa subjetividade?" (Lazzarato, 2014, p. 213), feita pelo autor italiano ao fim da obra *Signos, Máquinas, Subjetividades*. Nossa proposição é a de que a *paidia* pode auxiliar a romper com a ética e a lógica da máquina, pois compreendemos que esta disposição de brincar perante as regras e ao próprio jogo (e com os jogadores) pode se manifestar como resistência anárquica, que tem a possibilidade de corromper a dinâmica da máquina capitalista – do duplo servidão maquínica e sujeição social.

⁶³ Diz o autor: “este campo é com efeito o de um jogo, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito”. (DERRIDA, 1971, p. 244)

O funcionamento das estruturas do jogo e o jogar

Em uma das primeiras obras sobre o aspecto cultural e social do jogo publicada em 1938, o historiador e linguista Huizinga enfatiza que há uma forma superior de jogar, caracterizável a partir de duas particularidades: jogar como disputa (evidente na maior parte dos jogos e esportes) ou como representação de algo (de forma ritual ou como performance). Diferente do termo jogar em português, a palavra “play” (em inglês) estaria conectada com as duas formas superiores de jogo de Huizinga (2010), uma vez que ela reúne, em um mesmo termo, a criatividade e a ludicidade atrelada ao “brincar”, assim como o caráter competitivo e regulador do “jogar”. Para o autor jogo é:

(...) uma atividade ou ocupação voluntária, exercida dentro de certos e determinados limites de tempo e de espaço, segundo regras livremente consentidas, mas absolutamente obrigatórias, dotado de um fim em si mesmo, acompanhado de um sentimento de tensão e alegria e de uma consciência de ser diferente da ‘vida quotidiana’. (HUIZINGA, 2010, p. 34).

Huizinga (2010) define que, além de regras claras e acordadas entre os participantes/jogadores, é necessário que o jogo ocorra em um espaço temporal determinado: o círculo mágico. Ao entrar neste círculo mágico, de acordo o autor, o jogador entra em uma segunda realidade e lá concebe seu novo espaço. Portanto, há uma quebra na barreira do espectador que, ao ser participante da própria mensagem, muitas vezes pode provocar e negociar as consequências naquele espaço, pois a interatividade do jogo pode modificar a experiência e o potencial da mensagem.

O âmbito do círculo mágico (HUIZINGA, 2010) considera o respeito às regras como fator principal para a criação do momento lúdico, que compreende o círculo como um contrato social entre os membros envolvidos em alguma atividade lúdica. Essa separação do cotidiano é considerada primordial pelo autor, já que no jogo “(...) [ao jogador] é lhe dado um espaço fechado, isolado do ambiente cotidiano, e é dentro deste espaço que o jogo se processa e que suas regras têm validade” (HUIZINGA, 2010, p. 23). Portanto, quebrar as regras terminaria com esse ambiente, ao permitir que impactos exteriores interferissem nos rituais lúdicos, desmanchando, assim, o “círculo mágico”.

Huizinga considera que o jogo pode ser compreendido como o fundador da cultura, já que ele precede os domínios da língua e da própria racionalidade, sendo muito mais duradouro em preservar seus sentidos entre as mais diversas linguagens e sociedades do que outros fenômenos sociais. Quanto a semiose do jogo, ele diz que:

O jogo é mais do que um fenômeno fisiológico ou um reflexo psicológico. Ultrapassa os limites da atividade puramente física ou biológica. É uma função significativa, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa “em jogo” que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa. (HUIZINGA, 2010, p. 3-4).

Ainda de acordo com o autor, é a partir justamente da brincadeira que se estabelece uma relação semiótica cíclica entre matéria, mente e expressão, pois:

Na criação da fala e da linguagem, brincando com essa maravilhosa faculdade de designar, é como se o espírito estivesse constantemente saltando entre a matéria e as coisas pensadas. Por detrás de toda expressão abstrata se oculta uma metáfora, e toda metáfora é jogo de palavras. Assim, ao dar expressão à vida, o homem cria um outro mundo, um mundo poético, ao lado do da natureza. (HUIZINGA, 2010, p. 7).

Em um trabalho publicado em 1957, que vem para dialogar diretamente com o de Huizinga – com o objetivo de complementar, classificar e revisar o entendimento de jogo –, o francês Caillois separa o que ele chama de modos de jogar em dois termos: *paidia* e *ludus*. *Paidia* pode ser entendido como um jogar “livre”, onde diversão e improvisação são alguns de seus principais elementos. Brincadeiras de faz-de-conta, com a construção de cenários (físicos ou imaginários), nas quais as regras deste ambiente são definidas organicamente durante o jogar por seus participantes, são exemplos deste tipo de *play* ou *jeux* (que pode ser traduzido para português pelo termo brincar). Já o *ludus* se refere a um modo de jogar que controla a fantasia dos jogadores a partir de convenções arbitrárias e imperativas que necessitam de esforço, habilidades, engenhosidade lógica e, algumas vezes, sorte (CAILLOIS, 2001). Nesta categoria, os jogos são controlados por regras preexistentes ao momento do jogar, contratos aceitos pelos jogadores como essenciais para o jogo, que definem a vitória ou a derrota dos participantes envolvidos. O prazer, de acordo com Caillois (2001), neste tipo de jogo é a emoção de competir e a satisfação em resolver os empecilhos impostos pelas regras. O autor estabelece que esta classificação não é rígida, mas sim, uma linha onde cada um dos conceitos corresponde a uma das pontas, sendo os jogos classificados dentro deste espectro.

Enquanto no primeiro, *paidia*, é permitido maior flexibilidade no estabelecimento da combinação das regras não-tácitas, o *ludus* segue preceitos de um regramento mais rígido, por ser focado no entretenimento individual de tentar ultrapassar obstáculos arbitrários e perpetuamente recorrentes. Por isso, neste último caso, a rigidez imposta pelas regras ajuda a manter as estruturas estabelecidas em prol da manutenção do objetivo em vencer os empecilhos. Contudo, ele destaca que é

preciso um certo grau de liberdade (mesmo que seja ilusória) para que o jogar não se torne uma tarefa enfadonha e o jogador perca o interesse:

As regras são inseparáveis do jogar, tão logo este último se torna institucionalizado. A partir deste momento, elas se tornam parte de sua natureza. Elas se transformam em um instrumento de cultura fecunda e decisiva. Entretanto, uma liberdade básica é central para jogar a fim de estimular a distração e a fantasia. Essa liberdade é indispensável em seu poder de motivação e é básico para as formas mais complexas e cuidadosamente organizadas de jogar. (CAILLOIS, 2001, p. 27).

A partir destas modulações do jogar, o autor francês define o funcionamento do jogo em quatro categorias básicas: *agôn* (jogos de competição guiados pela maestria de habilidades técnicas ou lógicas, como futebol ou xadrez), *alea* (jogos de azar guiados pela chance, como roleta ou *blackjack*), *mimicry* (jogos de simulação guiados pela interpretação de outras identidades, como faz-de-conta) e *ilinx* (jogos de vertigem baseados na busca por sensações e desligamento de si, como *bungee jump* ou paraquedismo). De acordo com o próprio Caillois (2001), algumas atividades de jogo podem se encaixar simultaneamente em mais de um tipo de categoria, como no caso de uma competição de *snowboard*, que ao mesmo tempo pode ser caracterizada como *ilinx*, em relação à vertigem sentida pelo esportista na realização das manobras, ou como *agôn*, pois é uma competição de habilidades entre os vários participantes.

Apesar de afirmar categoricamente que os jogos, sozinhos, não devem servir de parâmetro para a definição e a origem de uma determinada cultura, o autor utiliza um capítulo inteiro para explicar como o *ludus* e a *paidia* podem ser encontrados em relações sociais de não-jogo, já que para ele existem “inter-relações de compensação ou convivência em jogos, costumes e instituições” (CAILLOIS, 2001, p. 67) no destino de uma cultura em estagnar ou florescer dependendo de sua preferência por certos tipos de jogo (*alea*, *agôn*, *ilinx* ou *mimicry*).

O autor amplia as análises desta tipologia às “atividades adultas”, em sincronia com a sua proposição de “uma sociologia derivada dos jogos” (CAILLOIS, 2001, p. 80) a partir de uma expansão da teoria dos jogos. Este esforço é justificado pelo fato de que os jogos “afetam suas preferências (culturais), prolongam seus costumes e refletem suas crenças” (CAILLOIS, 2001, p. 82).

Caillois explica que nas sociedades democráticas e igualitárias as lógicas da *agôn* deveriam estar presentes em seus processos de funcionamento, ditaduras e outras formas de governo que governem seus cidadãos através da *alea* (em fatores aleatórios e devido à sorte como a hereditariedade social, financeira e física), sem realmente criar um ambiente meritocrático verdadeiro, tornam os ali governados em

elementos sem agência. Por outro lado, *mimicry* e *ilinx* estariam, no plano social e cultural, mais identificados com as sociedades primitivas, já que o primeiro estaria relacionado à “máscara ritualística e divina” que emana o mistério e o segundo à catarse e ao arrebatamento por experiências de transcendência que afastam o sujeito de si, tornando-o parte de uma massa. Em sociedades modernas essas lógicas associam-se ao uso de uniformes (na força da representação social de identidade concedida a quem o veste) e, por sua vez, a *ilinx* estaria ligada ao uso de drogas e outras formas de alienação que também borram a noção de si mesmo.

A grande ruptura de Caillois em relação a Huizinga, quanto aos seus entendimentos sobre jogo, vem de um ponto específico: a subjugação do racional ao irracional, ou vice-versa. Caillois defende que a razão está presente nos tipos mais nobres de jogos e, portanto, que sociedades culturalmente avançadas estariam relacionadas mais ao *ludus* do que aquelas primitivas, guiadas pela *paidia*. Por outro lado, Huizinga defende que é exatamente o nosso lado irracional (que seria mais aproximado à *paidia* de Caillois), o jogar como uma criança, que nos determina como seres humanos e nos leva até a ética, que amparada no divino, seria superior ao *logos*. Nas palavras de Huizinga (2010, p. 6):

A própria existência do jogo é uma confirmação permanente da natureza supralógica da situação humana. Se os animais são capazes de brincar, é porque são alguma coisa mais do que simples seres mecânicos. Se brincamos e jogamos, e temos consciência disso, é porque somos mais do que simples seres racionais, pois o jogo é irracional.

Cabe salientar que Huizinga, que morreu em cativeiro aprisionado pelo regime nazista, dedica o último capítulo de *Homo ludens* a criticar os movimentos de massa, o domínio das tecnologias e a aplicação da estrutura de jogo a atividades de não-jogo, pois, de acordo com ele, a essência da criatividade e da brincadeira seriam perdidos, corrompendo em uma estrutura de controle perigosa, vertiginosa e alienante, onde não haveria lugar para o sujeito e para a essência da brincadeira.

Tanto para Caillois quanto para Huizinga, os jogos em si não são necessariamente bons ou ruins, sendo externos a esse domínio da moral. Entretanto, para Huizinga, as ações dos jogadores (o jogar) ainda devem observar os preceitos da ética. Esse é outro ponto forte de divergência de Caillois com Huizinga. Na verdade, todas as críticas do francês expressamente direcionadas ao historiador holandês são justamente às questões éticas envolvendo jogos descartados por Huizinga em sua obra (como os de azar e os jogos profissionais) e no tom utópico adotado, que dedica maior devoção ao irracional presente no jogo – e, por isso, *Homo ludens* em vez de *Homo sapiens* não seria somente uma nova redefinição do homem, mas uma

proposição que sublinhasse o contraste entre o *logos* e o *pathos*, colocando o segundo em destaque. Huizinga via o círculo mágico como local ideal e necessário ao humano para se libertar, brevemente e sabidamente, das amarras do racional e do utilitarismo da vida cotidiana assim como do trabalho. Um espaço para a criação e a diversão sem consequências monetárias ou sociais. Nessa proposta, Caillois compreendeu um fechar de olhos proposital e um tanto moralista para os jogos de azar, aos jogadores profissionais e na própria cultura econômica. Bem, na verdade, no último capítulo de *Homo ludens* – classificado como um capítulo pessimista por Caillois – Huizinga (2010) fala explicitamente que não considera esses “jogos” como verdadeiros:

Provavelmente esta opinião é contrária à atitude popular atualmente dominante, segundo a qual o esporte constitui a apoteose do elemento lúdico em nossa civilização. Acontece que essa atitude popular está errada. E outro exemplo da tendência fatal para o excesso de seriedade são os jogos não atléticos baseados nos cálculos, como o xadrez e os jogos de cartas. (p. 220).

E completa:

O autêntico jogo desapareceu da civilização mesmo onde ele parece estar presente trata-se de um falso jogo, de modo tal que se torna cada vez mais difícil dizer onde acaba o jogo e começa o não-jogo. Isto é especialmente verdadeiro no caso da política. (p. 229).

Diga-se de passagem, que são justamente estes jogos, tidos como não autênticos, que foram a base empírica para os estudos fundadores da Teoria da Probabilidade, uma das raízes da Cibernética.

Quanto ao uso da ludicidade e da aplicação da lógica de jogos a situações econômicas, Huizinga explica que as estatísticas de venda foram incluídas como elemento de competição, quase esportivo, onde os triunfos de venda ou tecnológicos sobre um concorrente comercial devem ser publicitados. Ele prevê, de forma pessimista, e bem antes da promoção marqueteira da “gamificação”, o que poderia ocorrer se essa lógica fosse aplicada em ambientes de não-jogo: “Os negócios se transformam em jogo. Este processo vai ao ponto de algumas das grandes companhias procurarem deliberadamente incutir em seus operários o espírito lúdico, a fim de acelerar a produção. Aqui a tendência se inverte: o jogo se transforma em negócio” (HUIZINGA, 2010, p. 222). Ele também teceu críticas fortes em relação à mecanização da sociedade na época, afirmando que esta limitava a espontaneidade e tornava os processos menos naturais e mais suscetíveis ao controle. Suas críticas também envolviam os novos meios de comunicação que

facilitaram as relações humanas e “a técnica, a publicidade e a propaganda contribuem em toda parte para promover o espírito de competição, oferecendo em escala nunca igualada os meios sérios para satisfazê-lo” (HUIZINGA, 2010, p. 222).

Caillois, por sua vez, declarou que os pesquisadores da matemática pura interessados em sistematizar todas as probabilidades possíveis de um jogo estariam fadados ao fracasso, já que

Esses cálculos são baseados em dois postulados que são indispensáveis para uma dedução rigorosa, e que, por definição, nunca são encontrados no universo da realidade contínua e infinita. O primeiro é a possibilidade de informação total, usando assim todos os dados relevantes. O segundo é (a existência de) uma competição entre dois adversários que sempre tomarão a iniciativa a partir de um completo conhecimento das causas, em antecipação de um resultado exato e que supostamente escolherão a melhor solução (...) o interesse no jogo se apresenta precisamente nessa inextricável concatenação de possibilidades. (CAILLOIS, 2001, p. 172).

O autor acaba por, em uma mesma sentença, duvidar do pessimismo de Huizinga e do otimismo de matemáticos e físicos que acreditavam que a aplicação das fórmulas da Teoria da Probabilidade um dia chegaria a tal patamar. Como veremos a seguir, podemos dizer com relativa confiança que, em relação ao jogo de previsão envolvendo essa declaração, Caillois assume evidentemente o posto de perdedor.

Cibernética e a servidão maquínica

Antes de falarmos na máquina da semiose é preciso resgatar, brevemente, que a ideia defendida por Deleuze e Guattari de que as estruturas sociais e materiais formadas por humanos, artefatos técnicos e suas redes de informações seriam máquinas abstratas, mas não metafóricas, partiu de uma inspiração dos preceitos da Cibernética: “a ciência do controle e da comunicação, no animal e na máquina”, como já anunciava o subtítulo da obra de Wiener publicada em 1948. Cabe também salientar que, assim como a máquina abstrata de Deleuze e Guattari, entende-se que a própria “cibernética está para a máquina real – eletrônica, mecânica, neural ou econômica – assim como a geometria está para um objeto real em nosso espaço terrestre” (ASHBY, 1970, p. 2), sendo ela também, de certa forma, abstrata e diagrama.

A Cibernética tem em seus ramos fundadores a Teoria da Probabilidade, parte dos estudos matemáticos que iniciou com o estudo empírico nos jogos e apostas, a partir das pesquisas de Cardano e de Pascal e Fermat, nos séculos XVI e XVII,

respectivamente (BELLHOUSE, 2005). Ashby afirma que a cibernética trata tipicamente qualquer máquina dada, particular, perguntando não “que ação individual ela produzirá aqui e agora?”, mas “quais são todos os possíveis comportamentos que pode reproduzir?” (ASHBY, 1970, p. 3), completando que por ser um estudo de controle, coordenação e regulação dos modos de se comportar de uma máquina ideal de forma que “nenhuma informação, sinal ou fator determinante pode passar de uma parte para a outra sem ser registrado como um evento significativo” (ASHBY, 1970, p. 4). Trechos que poderiam servir a uma resposta direta à incredulidade de Caillois.

Se a relação ainda não está compreensível ou parece demasiada distante, uma última citação:

Parece estar claro que a teoria da regulação (que inclui numerosos problemas importantes de organização no cérebro e na sociedade) e a teoria dos jogos terão muito a aprender uma da outra. Se o leitor acha que semelhantes estudos são algo abstratos e desprovidos de aplicação, deverá refletir sobre o fato de que as teorias dos jogos e da cibernética são meramente os fundamentos da teoria de Como encontrar seu Próprio Caminho. (ASHBY, 1970, p. 285).

Se apoiando em algumas das estruturas apontadas pelas máquinas da cibernética, foi passando de uma semiótica fundamentada no estruturalismo da linguística para o pós-estruturalismo da matéria e da expressão, como explicam Rocha e Araujo (2015, p. 134) que “o poder preditivo dos modelos deixou recalcado o acontecimento, a dimensão propriamente política da linguagem”. Os autores citam as reflexões de Deleuze e Guattari para explicar a existência de uma terceira fase da semiótica que chamam de Semiótica Crítica (SILVA; ARAUJO, 2015), onde a linguagem não é somente subjugada à linguística, mas à dimensão política da experiência. O signo, dentro desta perspectiva pós-estruturalista, é formado pela articulação entre o plano de expressão e o de conteúdo (matéria, corpos, fenômenos, etc.), que, por sua vez, são engendrados conjuntamente para produzir o signo da seguinte forma:

A substância do conteúdo é resultado da projeção de uma forma sobre a matéria do mundo, o que torna este mundo inteligível. O mesmo ocorre com a substância da expressão, esta, resultado da projeção da forma sobre a matéria expressiva (cadeia fônica, por exemplo). (NAKAGAWA; SILVA, 2014, p. 3).

Em cada um dos planos há articulações de diferentes agenciamentos da ordem da enunciação (expressão) e do desejo maquínico (conteúdo) que em suas articulações, efetividades e transformações produzem uma máquina abstrata “cujas

regras de funcionamento caberia à semiótica crítica descrever” (SILVA; ARAUJO, 2015, p. 141), de forma que esta máquina seria responsável tanto pela atualização contínua de textos quanto das regras que a regem (NAKAGAWA; SILVA, 2014), em um processo através da força dos procedimentos políticos com uma pretensa estabilidade e sincronismo (reterritorialização) em uma relação instável e assíncrona (desterritorialização) entre expressão e conteúdo.

Nas relações de força travadas entre humanos e máquinas, para Deleuze e Guattari (2012) existem dois conceitos: a servidão maquínica e a sujeição social. O primeiro é formado pelos corpos humanos e de objetos (tal qual a rede de Latour na Teoria Ator Rede), que como peças são controladas e dirigidas por “uma unidade superior” (DELEUZE; GUATTARI, 2012), enquanto que a sujeição seria o humano que não é parte da engrenagem, mas sim “submetido pela máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 2012).

Lazzarato (2014) parte destes conceitos-mecanismos de Deleuze e Guattari para explicar a organização da produção do capitalismo, atribuindo à sujeição social a fabricação do indivíduo e as semióticas significantes que conduzem às representações (como a linguagem) e à servidão maquínica a dessubjetivação a partir de semióticas assignificantes, que fazem o ato em si sem passar pelas representações percebidas pelo sujeito (como a linguagem binária de computador) (LAZZARATO, 2014).

De acordo com o autor, na servidão maquínica o humano deixa de ser um indivíduo para ser parte da máquina social capitalista que o insere em um aparato que captura e sistematiza seus atos e comportamentos (traduzidos na forma de *inputs*), a fim de reprogramar continuamente a configuração da máquina e seus dispositivos de coerção e controle (*outputs*) em uma assistência que deveria libertar o humano, mas ao invés disso, o torna mais dependente.

O capital não se reduz a uma categoria econômica na medida em que funciona como um poder semiótico que opera transversalmente a diferentes níveis de produção, em diversas estratificações de poder e em múltiplas segmentações sociais. A vida seria hoje inexplicável e ineficaz sem a intervenção dos componentes semióticos e maquínicos. O contínuo aumento do “capital constante social” e a crescente complexidade dos signos que o fazem circular assumem o controle das relações, dos comportamentos, das opiniões, dos desejos, bem além do trabalho assalariado. (LAZZARATO, 2014, p. 157).

A servidão maquínica, ao simplificar os corpos e as ações a opções de *input*, é capaz de operar uma tradução “maquínica e não-significante dos fenômenos” (LAZZARATO, 2014), tornando essas operações maquínicas mais reais que aquelas

relegadas aos sujeitos. Lazzarato ainda afirma que a desterritorialização dos signos (principalmente no plano de expressão) ocorre na tradução da ação em “signos-potência” feita pelas máquinas, que agem no mundo físico, como na fabricação de créditos (moedas, pontuações, etc.), através dos algoritmos ou dos cálculos sem passar pela consciência de um sujeito ou pela divisão de produção e representação. Portanto,

[...] na servidão, as relações entre agentes e signos existem de fato, mas não são intersubjetivas; os agentes não são pessoas e as semióticas não são representativas. Agentes humanos, assim como agentes não humanos, funcionam como pontos de ‘conexão, junção e disjunção’ de fluxos e como redes compondo o agenciamento coletivo empresa, sistema de comunicação e assim por diante. (LAZZARATO, 2014, p. 29-30).

Em contrapartida, a sujeição social opera as semiologias significantes, como a linguagem verbal, afeta o humano e a sua percepção ao procurar operar representações que fabriquem um indivíduo com identidades que se atenha a um dos papéis em relações binárias como patrão/empregado, homem/mulher, etc – impondo tais hierarquias, a sujeição condiciona e reduz a multiplicidade maquínica a vários dualismos. O que é irônico, já que é justamente as máquinas computacionais que têm sua lógica mais primitiva associada aos impulsos binários de passagem ou não passagem de energia – que foi posteriormente traduzido para a linguagem binária de computação.

Fluxos de signos assignificantes agem diretamente sobre fluxos materiais, para além da divisão entre produção, representação e funcionamento, independentemente de significarem algo para alguém ou não. Equações matemáticas, programas de computador e diagramas participam diretamente no processo de gerar seu objeto enquanto uma imagem de publicidade apenas fornece uma representação extrínseca disso (embora, em seguida, produza subjetividade). (LAZZARATO, 2014, p. 40).

Apesar de terem resultados opostos, a servidão maquínica e a sujeição social estão paradoxalmente relacionadas para a manutenção do programa da máquina. De acordo com o autor, é preciso compreender que no capitalismo há uma articulação entre os dispositivos, na qual ambos

(...) se combinam e se complementam: as semióticas significantes organizam um tratamento e um funcionamento molar da subjetividade que atinge, solicita e interpela a consciência, a representação e o sujeito individuado, enquanto as semióticas a-significantes organizam um tratamento e um funcionamento molecular dessa mesma subjetividade, que mobiliza subjetividades parciais, estados de consciência não reflexiva, sistemas perceptivos e assim por diante (...). (LAZZARATO, 2014, p. 108-109).

O autor afirma que a invenção e propagação de dispositivos eletrônicos com base computacional em redes-fluxo de comunicação possibilitaram que qualquer processo mediado nesta rede seja associado e computado em programas e memórias artificiais. Logo, nesta realidade capitalista maquínica um humano sem máquinas e, portanto, sem acesso a essa semiose assignificante, não consegue se comunicar, decodificar ou sequer modificar os processos de desterritorialização promovidos neste sistema.

Gamificação: *ludus* e servidão maquínica

“Gamificação” é um aportuguesamento de “gamification”, termo que ganhou popularidade em meados dos anos 2010, nas áreas de Marketing e Administração no Brasil. De acordo com Fuchs, Fizek, Ruffino e Schrape (2014), a palavra gamificação pode ser aplicada a vários significados e diferentes contextos, sendo que os mais comuns são a utilização do termo como a) sinônimo de modelos, estratégias ou produtos que agregam uma camada de sentido lúdica ou de jogabilidade à uma atividade de não-jogo ou b) como sistema que aplica valores e lógicas de funcionamento das estruturas comuns aos jogos à uma atividade de não-jogo. E são esses dois usos que nos chamam a atenção a gamificação aplicada no plano de conteúdo e na de forma semântica.

Nesses casos destacados, ela pode se referir tanto a uma estratégia de tornar os processos de funcionamento de alguma atividade de produção/ensino/comunicação mais próximas àquelas de um jogo (definindo regras, mecânicas, objetivos, conquistas e medalhas aos “vencedores” ou “bons jogadores”) (DRAGONA, 2014) ou então um software gerenciado por um dispositivo digital (DRAGONA, 2014; TIESSEN, 2014) que têm como objetivo, com sua interface gráfica, materializar na esfera digital os processos de funcionamento e quantificações sobre o jogador para que ele mesmo possa visualizar seu “progresso”, a fim de ser uma ferramenta de auto-incentivo sobreposta por uma camada lúdica em uma atividade de não-jogo. Ambos podem ser relacionados à servidão maquínica e ao sujeitamento de Lazzarato, respectivamente. Apesar de parecer ser uma relação paradoxal, como o autor assinala, o processo não é. A questão é que o jogo a ser jogado, no plano de conteúdo, é identificado com os formatos de *alea* (sorte) e *ilinx* (vertigem), enquanto no plano da semiótica o jogo é representado (e compreendido) como um jogo de *agôn* (técnica e maestria) e *mimicry* (simulação e atribuição de papéis).

Na introdução à obra *Rethinking Gamification* (2015), Fuchs *et. al* (2014) explicam que é preciso repensar e analisar criticamente os usos da gamificação como método de incentivo à atividades e como forma de controle comportamental não

para colocar em xeque sua eficácia, pois, esta já teria sido comprovada. O objetivo seria compreender, em caráter emergencial, como a gamificação se infiltrou a tal ponto que não a vemos mais e para isso são expostas as seguintes questões: “O que é que faz com que uma narrativa tão entusiástica se complete tão perfeitamente? Como é que as ideias em torno da gamificação se conformaram sem a necessidade de mais discussão?”⁶⁴ (Fuchs *et. al.*, 2014, p. 10, tradução nossa).

Os textos do livro explicam como a gamificação foi aplicada e publicizada como uma forma de transformar o comportamento visando uma maior efetividade na produção, trabalho e até no engajamento de consumidores com marcas e de cidadão com a sociedade civil, tentando compreender em que momento a forma de jogo foi “corrompida” ou reterritorializada para ser utilizada para estes fins.

A estrutura de funcionamento e lógica de uma máquina, por meio das arquiteturas de escolhas e das técnicas de *big data*⁶⁵, está fortemente atrelada ao jogo. Os próprios cálculos que orientam os algoritmos são computados com base em diagramas computacionais do maior número de variáveis possíveis (*alea*) no qual as informações das ações do agente humano, que eram um dos dados mais difíceis de se captar em sua forma analógica, informam à própria máquina novas variáveis individuais para auxiliar a manutenção do sistema maquínico.

Contudo, cabe salientar, que a reterritorialização efetuada na “gamificação” não é só um acaso de tentar encaixar uma representação estranha a uma nova estrutura, que a partir da sedimentação, se estabiliza. A lógica do jogo, com suas regras, mecânicas e elementos, está permeada na atual estrutura social capitalista desde o início do séc. XX (como apontou Huizinga), assim como no funcionamento de escolas, prisões e exércitos (SCHRAPE, 2014). A lógica de jogo já existe na máquina e os elementos cruciais do *ludus* – como pontuação, *ranking* e troféus – estão todos ali, prontos para serem vistos. Então como essa invisibilização ocorre? O que parece é que há um desvio entre como o jogo funciona e como se entende que ele funciona.

A gamificação, nesse processo entre plano de conteúdo e de expressão, se refere à própria lógica não-verbal da estrutura de funcionamento dos corpos e objetos de uma empresa ou de uma sociedade guiada por preceitos capitalistas. Nele, os processos da máquina funcionam de acordo com a sorte (*alea*) e vertigem individualizada (*ilinx*) sendo vividos no plano de conteúdo, enquanto seu plano de

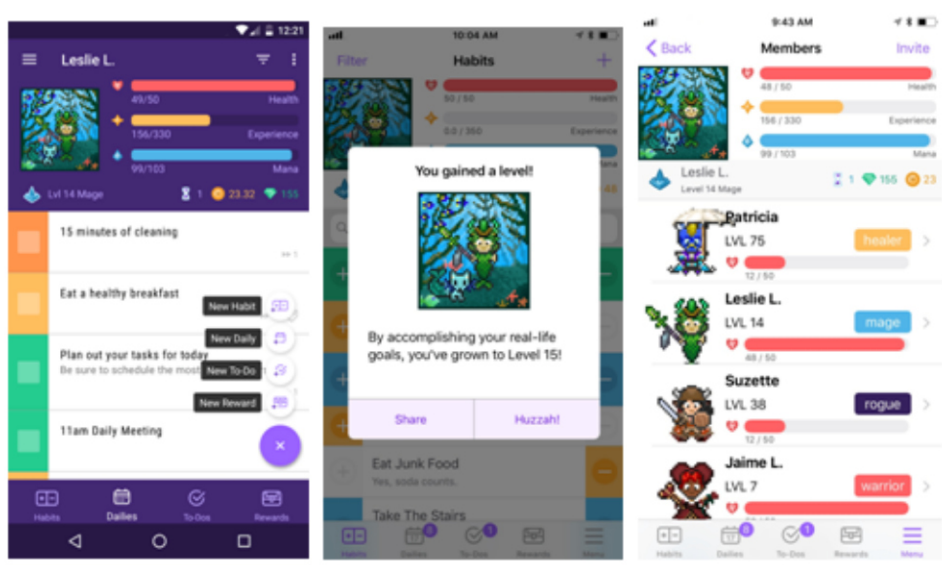
⁶⁴ “What could it possibly be that makes such an enthusiastic narrative apparently full itself so perfectly? How come the ideas surrounding gamification happened to conform themselves with no need for further discussion?”

⁶⁵ Termo usado na área da Tecnologia para se referir a grandes bancos de dados.

conteúdo é desterritorializado e reterritorializado no plano da expressão, a partir de enunciados representacionais que indicam que a máquina funciona de acordo com as lógicas de meritocracia (*agôn*) e de sujeição individualizada (*mimicry*). É neste ponto específico de instabilidade entre o real e a representação que parece se encontrar o aparente paradoxo destacado por Lazzarato (2014) entre a Servidão Maquinica e a Sujeição Social. Parece que para jogar bem o jogo – e quem sabe vencer – é preciso atingir a maestria nas habilidades ligadas ao *logos*, enquanto, conjuntamente, se interpreta corretamente a identidade destinada a si, processos da Sujeição Social. Entretanto, o jogo funciona por meio do acaso (sobrenome, cor, relações, sexualidade já preestabelecidas na loteria da vida) permeado pela vertigem do resultado não-previsível e a sensação de pertencer à máquina “vestindo a camiseta” (em uma sensação de nervosismo e ansiedade que torna o humano em zumbi, parte de uma massa amorfa que se aliena de si para ser parte de uma instituição). O *ludus* domina o homem, o aprisionando por tentar usar um tipo de lógica em uma estrutura que não corresponde àqueles esforços. O sujeito não consegue acessar o controle do sistema porque não consegue enxergá-lo e, por isso, não é capaz de desterritorializar os signos e as relações entre esses planos, aparentemente, paradoxais.

E, se essa assincronia já ocorria entre o sistema, quando a gamificação serve como plano de expressão do sistema de funcionamento da estrutura capitalista (mas com os modos autênticos de funcionamento, do plano de conteúdo, invisibilizados), quando se sobreaplica ao sistema capitalista um software gerenciado por um dispositivo digital (o aplicativo Habitica é um exemplo desse uso – figuras 1, 2 e 3), essa nova camada sobrecodifica ainda mais a semiose desta máquina abstrata, pois através desse novo mecanismo gamificador e de sua interface gráfica é possível materializar digitalmente as gratificações dos sujeitos com pontos e carteiras assignificantes com conteúdo existente, apenas para dar forma a um sistema de *feedback* instantâneo que acompanha, quantifica, guarda e expressa de forma mais representativa possível o resultado das suas “ações”.

Figuras 1, 2 e 3: Interfaces visuais do aplicativo de *gamification* Habitica



O aplicativo Habitica, direcionado ao incentivo de otimização produtiva de seus usuários quanto ao trabalho, tarefas e hábitos. Da esquerda para a direita: Fig. 1 mostra as ações que devem ser executadas, Fig. 2 a gratificação por meio de nível e Fig. 3 exibe a comparação entre os status do “jogador” em relação aos colegas de grupo (Fonte: Divulgação da Habitica⁶⁶).

A *gamification*, enquanto uma estratégia de marketing apoiada em um software para promover comportamentos que otimizem a produção e o consumo, é uma mecânica de coerção que busca criar novos signos-potência, na forma de pontuação e medalhas disponíveis somente na memória maquínica (sendo seu único acesso às interfaces gráficas das máquinas). O novo signo que surge dessa reterritorialização é ainda mais assignificante que o próprio dinheiro, pois a sua circulação e corpo é ainda mais imaterial e não-produtiva que o anterior, ela nunca é representação de fato, é sempre uma linha de energia e de cálculos somente acessíveis à cognição humana por meio da tradução de computadores. Se é possível consumir e adquirir produtos com o dinheiro, as pontuações produzidas neste processo nem para isso servem, sendo assim, a forma-signo dada a uma forma de Capital Social. É o capitalismo de produção zero, soma zero e nenhuma perda, porque nenhum movimento é feito. É subversão do próprio *ludus* em uma servidão maquínica do próprio sistema em relação a si mesmo, totalmente assignificante.

⁶⁶ Recuperado de: <https://habitica.com/static/press-kit>.

No fim, aceitar jogar de acordo com o *ludus* e as propriedades da razão, adotando as regras a fim de alcançar a harmonia e o ritmo social só encapsula a máquina-humano em si mesma, de uma forma que, em breve, nem os mecanismos de controle ou a lógica poderão ser decifrados por algo que não “naturalmente-maquínico”.

Considerações finais: a *paidia* como resistência à máquina

Após alguns entraves e certamente muitos deslizos territoriais, chegamos à consideração, ainda preliminar de que gamificação pode ser uma mecânica de coerção, que assume a forma de jogo ao estabelecer regras, objetivos e conquistas aos agentes humanos, através de uma interface paradoxal entre o plano de conteúdo da servidão maquínica baseado no funcionamento de jogos de sorte e vertigem. Este paradoxo aprisiona o ser à sua própria condição inicial, ao o deixar em um nível de ansiedade e catarse em que não consegue se ver como indivíduo. Ao mesmo tempo, esse plano de conteúdo é reterritorializado a partir de enunciados de meritocracia e de identificação da sujeição social de um plano de expressão que amarram, por fim, o sujeito em uma realidade antagônica e paradoxal em relação ao de conteúdo.

Quando sobrecodificada pela estratégia do software-marketing de um metajogo digital, que visa coercivamente por meio de medalhas e pontuações digitais impulsionar a produção dos empregados, alunos ou consumidores nas máquinas-humanos, ela subverte o próprio capital, criando uma moeda ainda mais assinnificante do que o capital. Esse novo capital social acaba por corromper a ideia mais básica de produção e por estagnar toda a reterritorialização possível.

Todos estes processos são possíveis pois, a partir do *ludus*, se crê racionalmente que há a capacidade de apreender a lógica de funcionamento das máquinas e se crê em suas representações no plano de expressão, mesmo que os resultados colhidos no plano de conteúdo provem o contrário. De modo que parece que a única forma de ganhar o jogo é não jogá-lo com a máquina. Essa frase pode ter dois sentidos. Ou se considera o desligamento da máquina, se tornando mudo, cego e surdo sem sua tradução, como previu Lazzarato (2014) ou, então, se considera jogar entre suas mecânicas, em um metajogo que pareça irracional à lógica computacional.

Este último caso, refere-se obviamente, à *paidia* – o brincar como forma de resistência, o *pathos* que resiste e confunde o *logos*. Brincar é um processo de metajogo que, por si só, destrói a ordem e os processos da infraestrutura da máquina. Graças a sua aleatoriedade, ele corrompe os dados e interrompe o funcionamento maquínico, pois a máquina funciona a partir de resultados prováveis já observados em busca de padrões, enquanto as quebras de padrões são identificadas como *bugs* ou *glitches*. O caráter *nonsense* do brincar não é compreendido pela estrutura

assignificante da máquina, pois o processo não é lógico, ele é caótico, é anti-*logos* e, por isso, não funciona como caráter estruturante. Ele quebra tanto o dispositivo de sujeição, quanto a servidão maquínica, justamente por operar em um nível de sentido e com possibilidades e saídas muito mais aleatórias do que as previstas pela lógica computacional das probabilidades. Uma máquina pode compreender a lógica de uma variedade de memes e reproduzi-los no contexto correto após uma coleta expressiva de dados, mas ainda não há inteligência artificial que fabrique um mene⁶⁷.

Ora, a servidão máquina é baseada nas teorias de Cibernética, que desde o início alegará o poder de a Cibernética ser um grande modelo de análise de possibilidades de diferentes estruturas de um número infinito de fenômenos, devido ao seu olhar não “elementarista”, mas sim processual (não o que acontece, mas como pode acontecer), que pretende analisar um número quase infinito de possibilidades reais ou não. A máquina parte de pressupostos lógicos e algoritmos (no caso ordens e caminhos a serem seguidos a partir de comandos), que mesmo perto do infinito, ainda são finitos. E quanto mais refinada for a máquina, mais perto de resultados verossímeis ela vai se aproximar. O jogo de *paidia* quebra totalmente essa dinâmica e, para vencer, o objetivo final é quebrar a máquina.

⁶⁷ Mene é uma versão niilista dos memes, que ao invés de serem replicáveis e obedecerem a padrões de contexto e significado, são aleatórios, irônicos e uma forma de brincar com a própria existência de memes, agindo como “não-memes”.

Referências bibliográficas

- ASHBY, W. R. **Introdução à cibernética**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1970.
- BELLHOUSE, D. Decoding Cardano's Liber de ludo aleae. **Historia Mathematica**, 32 (2), 180–202, 2005. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0315086004000400>. Acesso em: 2 março 2018.
- CAILLOIS, R. **Man, play and games**. Chicago, IL: University of Illinois Press, 2001.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 4. São Paulo, SP: Editora 34, 2012.
- DERRIDA, J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas. In DERRIDA, J. **A Escritura e a diferença**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1971, p. 229–249.
- DRAGONA, D. Counter-gamification: emerging tactics and practices against the rule of numbers. In FUCHS, M., FIZEK, S., RUFFINO, P., SCHRAPE, N. (Eds.). **Rethinking gamification**. Lüneburg, GER: Meson Press, 2014, p. 227–250. [Versão em PDF]. Recuperado de <http://meson.press/books/rethinking-gamification/>. Acesso em: 2 março 2018.
- FUCHS, M., FIZEK, S., RUFFINO, P., SCHRAPE, N. Introduction. In FUCHS, M., FIZEK, S., RUFFINO, P., SCHRAPE, N. (Eds.). **Rethinking gamification**. Lüneburg, GER: Meson Press, 2014, p. 7–17. [Versão em PDF]. Recuperado de <http://meson.press/books/rethinking-gamification/>. Acesso em: 2 março 2018.
- HUIZINGA, J. **Homo ludens: O jogo como elemento da cultura** (6 ed.). São Paulo, SP: Perspectiva, 2010.
- LATOUR, B. **Reassembling the social: An introduction to Actor-Networking-Theory**. New York, NY: Oxford University Press, 2005.
- LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo, SP: Edições Sesc São Paulo & N-1 edições, 2014.
- NAKAGAWA, R. M.; SILVA, A. R. da. O processo semiótico da comunicação como estratificação e modelização. **Anais do XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, Foz do Iguaçu, PR, 2014. Recuperado de <http://www.intercom.org.br/sis/2014/resumos/R9-1676-1.pdf>. Acesso em: 2 março 2018.
- SCHRAPE, N. Gamification and governmentality. In FUCHS, M., FIZEK, S., RUFFINO, P., SCHRAPE, N. (Eds.). **Rethinking gamification**. Lüneburg, GER: Meson Press, 2014, p. 21–46. [Versão em PDF]. Recuperado de <http://meson.press/books/rethinking-gamification/>. Acesso em: 2 março 2018.

SILVA, A. R. da., ARAUJO, A., BORBA, C. de, BENTZ, I. M., OLIVEIRA, L., TELLES, M., NAKAGAWA, R. M. Semiótica crítica: fundamentos epistemológicos e percursos da pesquisa. In: MACHADO, I., FERREIRA, G. M., SILVA, A. R. da., NAKAGAWA, R. M. **Problema semiótico em pesquisas de comunicação e cultura**. Salvador: EDUFBA, 2016. [Versão em PDF]. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10183/147914>. Acesso em: 2 março 2018.

SILVA, A. R. da.; ARAUJO, A. **Semiótica Crítica: materialidades, acontecimento e micropolíticas**. Intexto, 34, 2015, 132-145. doi: 10.19132/1807-8583201534.132-145. Acesso em: 2 março 2018.

TIESSEN, M. Gamed agencies: affectively modulating our screen- and app-based digital futures. In FUCHS, M., FIZEK, S., RUFFINO, P., SCHRAPE, N. (Eds.).. **Rethinking gamification**. Lüneburg, GER: Meson Press, 2014, p. 251-269. [Versão em PDF]. Recuperado de <http://meson.press/books/rethinking-gamification/>. Acesso em: 2 março 2018.

WIENER, N. **Cybernetics**: Or control and communication in the animal and the machine (2 ed.). Paris, FR & Cambridge, MA: Hermann & Cie & MIT Press, 1961.

OS AUTORES



ALEXANDRE ROCHA DA SILVA

Pesquisador do CNPq (bolsista produtividade), professor do Departamento de Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da FABICO/UFRGS. Realizou estágio doutoral na Universidade de Paris III e no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUCSP. Foi vice-coordenador do PPGCOM, é editor da Revista Intexto e coordenador do Diretório CNPq Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). E-mail: arsrocha@gmail.com

ANDRÉ ARAUJO

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com mestrado e graduação pela mesma instituição, sob orientação de Alexandre Rocha da Silva. É participante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e do Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas (GPEP). Desenvolve pesquisas nas áreas do pensamento especulativo contemporâneo, com foco em filosofia da diferença, semiótica crítica e ecologia política. Também pesquisa literatura especulativa, em especial ficção científica, e as narrativas cosmopolíticas do Novo Regime Climático. E-mail: andrecsaraujo@gmail.com

CAIO RAMOS

Mestre em Comunicação e graduado em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). Dedicar-se aos seguintes temas: pós-identidade, gênero, estudos queer, filosofia e audiovisual. E-mail: ramoss.caio@gmail.com

CAMILA FREITAS

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Mestre em Informação e Comunicação pelo mesmo Programa. Membro do Imaginalis – Grupo de Pesquisa sobre Comunicação e Imaginário (CNPq/UFRGS). Email: camila.freitas@ufrgs.br

CÁSSIO DE BORBA LUCAS

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Mestre em Comunicação e Informação pelo mesmo Programa e graduado em Comunicação Social – Jornalismo (Fabico/UFRGS). Membro do GPESC desde 2010 e do GEIST (Grupo de Estudos de Imagem Sonoridades e Tecnologias) desde 2017, pesquisa semióticas, teorias da comunicação e estudos de som, música e escuta. E-mail: cassioborba@gmail.com

DEMÉTRIO ROCHA PEREIRA

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre em Comunicação e Informação pelo mesmo Programa e graduado em Comunicação Social – Jornalismo (Fabico/UFRGS). Membro do GPESC desde 2015, pesquisa o caráter maquínico das comunicações. E-mail: demetrio.pereira@gmail.com

GUILHERME GONÇALVES DA LUZ

Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com mestrado pela mesma instituição. Graduado em Cinema e Audiovisual pela Universidade Federal de Pelotas. Integra, desde 2013, o Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). Tem interesse nas áreas de semiótica, teorias da imagem, teorias do cinema e audiovisual, cinema brasileiro, com foco nas intersecções entre política e imagem e nas relações entre cosmologias não ocidentais e processos audiovisuais. E-mail: guilh.gl@gmail.com

JOÃO BATISTA NASCIMENTO DOS SANTOS

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisa os seguintes temas: publicidade, corpo, subjetividade e subjetivação. É pesquisador do Grupo de Pesquisa PROCESSOCOM e também participa do projeto de pesquisa Quebra-se o espelho: uma cartografia da configuração semiótica do corpo abjeto, coordenado pela Dra. Nísia Martins do Rosário (UFRGS). E-mail: joaobnasc.santos@gmail.com.

JOÃO FABRICIO FLORES DA CUNHA

Doutorando e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela UFRGS, com período sanduíche na Universidade Autônoma de Madri. Integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC), tem experiência nas áreas de semiótica, teorias da comunicação, cinema e audiovisual. E-mail: jfloresdacunha@gmail.com

LUIS FELIPE ABREU

Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). Pesquisa escrita, poesia contemporânea, desconstrução e teorias da Comunicação. E-mail: paraluisabreu@gmail.com

LUIZA CAROLINA DOS SANTOS

Luiza Santos é doutora em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com estágio doutoral (CAPES PDSE) na Goethe Universität (ALE) e no Sussex Humanities Lab da University of Sussex (UK). É pesquisadora na Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas (FGV DAPP) onde lidera as atividades de desenvolvimento e pesquisa do Cubo de Inovação, laboratório voltado para investigação crítica e experimentação com tecnologias digitais. Membro do Laboratório de Artefatos Digitais (LAD/UFRGS). Sócia e co-fundadora da Escola de Comunicação (@edecomunicacao), produz conteúdo digital sobre comunicação e pesquisa científica, além de realizar consultoria e cursos em ambas as áreas. E-mail: luizacdsantos@gmail.com

MARIANA AMARO

Doutoranda e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Laboratório de Artefatos Digitais (LAD/UFRGS). Representante Discente da DIGRA Brasil. E-mail: mari.amaroc@gmail.com

MARIO ARRUDA

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integra o Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e o Grupo de Estudos em Imagens, Sonoridades e Tecnologias (GEIST). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pesquisa nas áreas de estética, semiótica, teorias da comunicação e cibercultura, com enfoque em filosofias da diferença, música, arte, mídia e tecnologias da comunicação. E-mail: marioarruds@gmail.com

RICARDO DE JESUS MACHADO

Jornalista e mestre em Ciências da Comunicação pela Unisinos. Realizou especialização em Filosofia. Atualmente, é doutorando em Cultura e Significação no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É editor do site Antropofagias (antropofagias.com.br). E-mail: ricomachado@gmail.com

SINARA SANDRI

Doutora em Comunicação e Mestre em História. Jornalista. Na pesquisa acadêmica vem trabalhando com visualidade e memória urbana e seu trabalho recente enfoca experiências contemporâneas de ressignificação de espaços urbanos. Fez um estudo de caso sobre a leitura fotográfica das reformas urbanas e trabalha como curadora e produtora do Festival Internacional de Fotografia de Porto Alegre. E-mail: sinara.sandri@gmail.com

SUELEM LOPES

Mestra em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foi integrante do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e do Núcleo de Pesquisa Cultura e Recepção Midiática. Tem interesse nas áreas de gênero, sexualidade, raça, interseccionalidade e cinema. E-mail: s.freitas555@gmail.com

VINÍCIUS BORBA DUTRA

Mestrando no Programa de Pós-graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura e graduando em Filosofia (Bacharelado), ambos pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Além disso, participa do Percurso em Psicanálise na Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). Tem interesse em epistemologia da psicanálise e filosofia contemporânea. Desenvolve dissertação sobre os afetos na psicanálise oriunda do pensamento lacaniano. E-mail: theviniciusdutra@gmail.com

GPESC, 2021

ufrgs.br/gpesc