

Bruno Leal
Carlos Mendonça
(Orgs.)

Teorias da
**Comunicação
e Experiência**
Aproximações



A proposta desta coletânea visa tomar a experiência como âncora teórica e metodológica para a apreensão dos processos comunicacionais. Em outros termos, significa pensar a comunicação a partir da experiência, bem como refletir os impactos da experiência nos processos comunicacionais, além da dimensão experiencial presente nestes fenômenos. Entendemos, como ponto de partida, que “experiência” é termo amplo, flutuante, que abrange múltiplas dimensões e se espraia por diversos campos do conhecimento. Em respeito a essa multiplicidade, este livro se propõe a estimular reflexões em torno das articulações entre comunicação e experiência e também modos de apropriação particulares por parte de pesquisadoras/es que dele participam.



editora *fi*.org



TEORIAS DA COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA



Comunicação, Discursos & Experiências

Diretores

Profa. Dra. Sônia Caldas Pessoa

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Luiz Alex Silva Saraiva

Universidade Federal de Minas Gerais

Comitê Editorial

Profa. Dra. Ângela Cristina Salgueiro Marques

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Profa. Dra. Camila Maciel Campolina Alves Mantovani

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Prof. Dr. Dominique Ducard

Université Paris-Est Créteil Val de Marne, França

Profa. Dra. Graciela Martínez Matías

Universidad Nacional Autónoma del México, México

Profa. Dra. Ida Lucia Machado

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Prof. Dr. Marcus Antônio Assis Lima

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil

Prof. Dr. Daniel Martín Pena

Universidad de Extremadura, Espanha

TEORIAS DA COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA

APROXIMAÇÕES

Organizadores
Bruno Leal
Carlos Mendonça



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Revisão: Tess Chamusca Pirajá



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgal 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T314 Teorias da comunicação e experiência: aproximações [recurso eletrônico]
/ Bruno Leal e Carlos Mendonça (orgs.). Cachoeirinha : Fi, 2023.
178p.

ISBN 978-65-85725-78-1

DOI 10.22350/9786585725781

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Comunicação – Teorias. I. Leal, Bruno. II. Mendonça, Carlos.

CDU 659.3

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Bruno Leal</i> <i>Carlos Mendonça</i>	
1) POSTULADO	
1	15
NOTAS SOBRE COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA E SUAS IMPLICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS	
<i>Bruno Souza Leal</i>	
2) DIÁLOGOS	
2	41
CONSCIÊNCIA AFETIVA, MODIFICAÇÕES DE PRESENÇA E FLUXO: COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA NOS ESTUDOS CULTURAIS	
<i>Itania Maria Mota Gomes</i>	
3	67
EXPERIÊNCIA E COMUNICAÇÃO	
<i>Márcio Souza Gonçalves</i>	
4	84
A EXPERIÊNCIA EMANCIPATÓRIA DA BORDA: INTERVALOS E COEXISTÊNCIAS ESPAÇO-TEMPORAIS NO PENSAMENTO DE JACQUES RANCIÈRE	
<i>Ângela Cristina Salgueiro Marques</i>	
5	116
A EXPERIÊNCIA NAS TEORIAS DE CHARLES SANDERS PEIRCE	
<i>Clotilde Perez</i>	

6

135

REFLEXÕES SOBRE A DINÂMICA TRANSMÍDIA DE (DES) INFORMAÇÃO À LUZ DAS NOÇÕES PEIRCEANAS DE EXPERIÊNCIA E COMUNICAÇÃO

Geane Carvalho Alzamora

3) ENSAIO

7

159

COMUNICAÇÃO: A EXPERIÊNCIA PARTILHADA

Carlos Magno Camargos Mendonça

APRESENTAÇÃO

Bruno Leal

Carlos Mendonça

O que é tomar a comunicação como experiência? “Comunicação” é uma expressão associada, regularmente, às interações e aos processos de mediação. Em torno desses termos, se erigiu uma vasta e potente bibliografia, que compreende investimentos teóricos de fôlegos diversos e investigações acerca dos mais distintos fenômenos e processos. “Interação” e “mediação” mantêm uma íntima conexão com “experiência”, que, ao contrário, recebe menos atenção por parte de pesquisadoras/es. Nessa perspectiva, pensar a Comunicação a partir da experiência implica aproximar-se de relações ainda imprecisas, que envolvem diferentes fenômenos e processos que existem na vida cotidiana e também os caminhos, construtos teóricos, procedimentos operacionais e aproximações empíricas que envolvem a produção do conhecimento. Essas reflexões podem alcançar dimensões que articulam comunicação e experiência, como tempo, agência, corpo e texto, que servem então como vetores dos investimentos teóricos e em torno da aproximação a distintos fenômenos.

Em que pesem contribuições importantes e bastante conhecidas, como as de John Dewey, William James e Walter Benjamin, a experiência parece permanecer como uma espécie de pressuposto que permite alcançar dimensões ou complementar relações envolvendo interação ou mediação. Em certos momentos, a experiência é apreendida a partir de alguma modalidade ou aspecto seu, como é o caso das investigações em

torno da experiência estética e dos afetos. Se tomamos como verdadeira a premissa de que a experiência organiza o mundo da vida e, desta maneira, os processos comunicacionais, é preciso reconhecer um outro contorno à noção, não restrito a um limite logocêntrico ou vinculado somente ao interativo, mas também próximo aos corpos, ao sensível e para além das apreensões na linguagem.

Esta coletânea foi elaborada a partir dos debates ocorridos no I Seminário Teorias da Comunicação e Experiência, realizado nos dias 10 e 11 de novembro do ano de 2022, na Universidade Federal de Minas Gerais. Durante o evento, organizado pelos “Núcleo de Estudos Tramas Comunicacionais: narrativas e experiência” e “Núcleo de Estudos em Estéticas do Performático e Experiência Comunicacional”, pesquisadoras e pesquisadores abordaram as implicações da experiência nos estudos em Comunicação tendo como ponto de partida suas pesquisas e trajetórias. O Seminário contou com apoio do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Fafich/UFMG, da Capes e do CNPq.

A proposta desta coletânea visa tomar a experiência como âncora teórica e metodológica para a apreensão dos processos comunicacionais. Em outros termos, significa pensar a comunicação a partir da experiência, bem como refletir os impactos da experiência nos processos comunicacionais, além da dimensão experiencial presente nestes fenômenos. Entendemos, como ponto de partida, que “experiência” é termo amplo, flutuante, que abrange múltiplas dimensões e se espalha por diversos campos do conhecimento. Em respeito a essa multiplicidade, este livro se propõe a estimular reflexões em torno das articulações entre comunicação e experiência e também

modos de apropriação particulares por parte de pesquisadoras/es que dele participam. Esse movimento leva certamente a uma discussão teórica sobre as conceituações que a experiência recebe em diferentes pensamentos, tradicionais e contemporâneos. Esta compilação de artigos envolve também a reflexão a partir de fenômenos particulares e dos modos como diferentes pesquisadoras/es organizam suas investigações e suas abordagens empíricas.

Nesse sentido, o livro busca alcançar diferentes modos para perceber a interlocução entre a experiência e a Comunicação nos limites da pesquisa: (i) como termo que apreende as maneiras como diferentes fenômenos e processos existem na vida cotidiana; (ii) da experiência da pesquisa, ou seja, dos caminhos, construtos teóricos, procedimentos operacionais e aproximações empíricas que envolvem a produção do conhecimento; (iii) a experiência como uma perspectiva que orienta, mesmo que implicitamente, os percursos empreendidos na pesquisa. Em todos os momentos, entendemos comunicação e experiência como conceitos em permanente construção, pois, apesar de terem historicidades e serem alimentados por perspectivas teóricas várias, ambos têm seus contornos e implicações ainda imprecisos.

1) POSTULADO

1

NOTAS SOBRE COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA E SUAS IMPLICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

*Bruno Souza Leal*¹

O que implica pensar a comunicação a partir da experiência? A pergunta, de formulação simples, tem implicações várias e diz respeito tanto aos modos como acontecem os fenômenos e os processos comunicacionais quanto a aspectos epistêmicos e metodológicos presentes na sua investigação e na reflexão sobre eles. Nesse amplo espectro de caminhos, não há como deixar de observar, ao menos, que há uma íntima conexão entre os dois termos, “comunicação” e “experiência”, que é ao mesmo tempo desafiadora e controversa. Neste texto, busco delinear alguns aspectos dessa relação íntima, mais no intuito de dar-lhes uma forma, sem dúvida precária, do que de elucidá-los. Algumas faces dessa articulação serão então delineadas ao final do percurso, novamente em linhas gerais, tendo como horizonte as interrogações que a experiência faz à qualidade do conhecimento que se produz, academicamente, sobre os fenômenos e processos da Comunicação.

Nesse percurso, três movimentos são necessários: a) uma incursão em torno da “experiência”, como noção e como modo de conhecimento; b) a revisão de um debate, em torno da impessoalidade da experiência; c) a aproximação ao estudo da experiência em seu caráter indicial e sua relação com singularidades e generalizações. Tais movimentos esboçam

¹ PPGCOM/UFMG. Bolsista Produtividade CNPq

articulações e dimensões, que, como disse, antes visam indiciar um conjunto de problemas do que os elucidar. No que concerne à “experiência” como fenômeno e forma de saber, há que se observar especialmente, por um lado, a importância do termo para as reflexões sobre a história e a consciência histórica, e, por outro, sua vitalidade no âmbito da filosofia pragmatista estadunidense.

1. EXPERIÊNCIA E CONHECIMENTO

Em dado momento de sua obra clássica, *Verdade e Método*, Hans-Georg Gadamer disserta sobre a experiência e desenvolve algumas observações que são consideradas seminais. Ele identifica, no edifício da filosofia ocidental, um processo de “mutilação” da experiência, submetida a esquematizações que favorecem a ciência (clássica ou moderna). Assim, a experiência seria ou desvalorizada ou mesmo negligenciada, seja como tema de estudo seja como forma de conhecimento. Segundo Gadamer (2003, p. 454), “[o] objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico”. A objetividade do conhecimento científico moderno, observa Gadamer, entende que a experiência só tem validade se puder ser repetida por qualquer pessoa, algo que, como se sabe, é garantido pelo método. Assim, diz ele, para a tradição filosófica ocidental, em especial para a ciência moderna, a experiência tem sua “dignidade” quando pode ser reproduzida por qualquer pessoa, o que implica então “suspê-la” da história. Ao fim e ao cabo, isso é o mesmo que a extinguir.

Para o filósofo alemão, a experiência é tida, então, na melhor das hipóteses, como a “matéria-prima” a partir da qual a ciência desenvolve seus procedimentos com vistas à produção de um conhecimento

universal e, portanto, para além da história, da contingência e da pessoalidade. Como observa Joan-Carles Mèlich, em diálogo direto com Gadamer, a ciência e a filosofia ocidentais tomam a experiência no máximo como um momento inicial da investigação. Uma vez que é vista como abrigo de conhecimentos de qualidade inferior, ela deve ser convertida em experimento, ou seja, submetida ao controle, tornada reprodutível e impessoal. Assim, para Mèlich (2011, p. 62, tradução própria do original em espanhol), “[e]nquanto que na experiência há surpresa e novidade, no experimento essas características são vistas negativamente. No experimento, busca-se a confirmação, enquanto que na experiência se busca a aventura.”

A transformação da experiência em experimento científico é ancorada também na teoria, que antecede, justifica e dá sentido aos protocolos e escolhas metodológicas, é importante destacar. Nesse sentido, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (2002) recuperam, brevemente, uma frase de 1894 do químico alemão Justus von Liebig que explicita a relação entre experiência e confirmação teórica. Segundo Prigogine e Stengers, von Liebig foi um “dos inventores da prática da ciência normal” e, para ele, “[u]ma experiência que não se prende antecipadamente a uma teoria, ou seja, a uma ideia, parece-se tanto com uma verdadeira investigação quanto o barulho de uma *matraca* de criança parece-se com música” (von Liebig, 1894 *apud* Prigogine; Stengers, 2002, p. 144). Assim, a experiência é “adotada” pelo conhecimento científico quando se mostra “adequada” a certos propósitos teóricos que, por sua vez, orientam as escolhas do método que sustenta, então, o experimento a ser construído.

Para Gadamer, os fundamentos clássicos para essa desqualificação da experiência pela ciência moderna europeia encontram-se em

Aristóteles, entre outros pensadores clássicos. Segundo ele, “[o] que interessa a Aristóteles na experiência é unicamente sua contribuição para a formação dos conceitos” (Gadamer, 2003, p. 461). Tendo como referência o filósofo grego e outros, mais modernos, como Bacon e Hegel, Gadamer nos leva a concluir que é a busca por um saber universal, a-histórico, “transcendental”, que faz com que a experiência seja relegada a um segundo plano ou a componente para a construção de “experimentos”. Estes, organizados para produzirem verdades inquestionáveis, sustentam-se em procedimentos eminentemente “racionais” e se desenvolvem em espaços e condições tecnológicas específicas que buscam purificar a experiência de seus elementos históricos, pessoais e singulares. Ou seja, fazem com que a experiência se dissolva como tal.

No entanto, observa Gadamer (2003, p. 461), “[q]uando se considera a experiência pela perspectiva de seu resultado, passa-se por cima do verdadeiro processo da experiência”. Afinal, a validade do conhecimento produzido na experiência não permite, tal como observa Gadamer, o saber antecipado de como as coisas serão, pois não se pode conhecer a experiência numa “universalidade prévia”. Sendo contingente, toda e qualquer experiência está fundamentalmente aberta a outras experiências, pois são nelas que se “desdobra”, são nelas que resulta. Em outras palavras, uma experiência continua, confirmando-se ou não, em outra experiência. Para o filósofo alemão, encontra-se em Ésquilo a fórmula fundamental da experiência: “aprender é sofrer”. Isto é dizer, então, que a experiência nos exige discernimento e autoconhecimento, uma vez que “[o] que o homem deve aprender pelo sofrer não é isto ou aquilo. Ele precisa discernir os limites do ser humano, alcançar o discernimento de que as barreiras que nos

separam do divino não podem ser superadas” (Gadamer, 2003, p. 466). Sinteticamente: “[e]xperiência é, portanto, experiência da finitude humana” (Gadamer, 2003, p. 466).

Na leitura de Mèlich, a “finitude” não diz respeito à consciência da morte e sim à própria condição humana de ser vivente. Diz ele:

Somos finitos porque vivemos e, portanto, porque nascemos e herdamos, porque somos o resultado do acaso e da contingência, porque não temos outro remédio que escolher em meio a uma terrível e dolorosa incerteza, porque somos mais o que nos sucede (os acontecimentos) que o que fazemos, projetamos ou programamos, porque vivemos sempre em despedida, porque não podemos submeter ao controle nossos desejos, nossas lembranças e nossos esquecimentos, porque mais cedo ou mais tarde nos damos conta de que o mais importante escapa aos limites da linguagem (Mèlich, 2011, p. 15-16, tradução própria do original em espanhol).

Na imagem desenhada por Mèlich, tem-se a experiência humana ao mesmo tempo situada e condicionada social e historicamente, ou seja, contingente, circunstancial e também aberta, abrigando iniciativa e novidade. Nesse sentido, chama a atenção a menção ao acaso e à incerteza, ou seja, àquilo que escapa e/ou limita a compreensão e a razão humanas. A finitude explícita que quando uma pessoa nasce isso não significa um novo instituir da condição humana. Ao nascer, uma pessoa já encontra relações, realidades, mundos existentes e tem que existir a partir das regras — da gramática, nos termos de Mèlich — herdadas. Os diferentes mundos humanos têm suas histórias, suas razões de ser, seus valores, seus vocabulários, suas sintaxes, que estão ainda em processo, inacabados, produzindo-se historicamente. Ainda assim eles nos situam, estabelecendo as condições para que entendamos a nós mesmos, às outras pessoas e para que atuemos. Ao nascer nos é dito

tanto quem somos quanto, por consequência, quem não somos e a vida de uma pessoa se revela ser, então, o que ela faz com o que lhe acontece.

Nessa perspectiva, ninguém pode se privar da experiência: ela nos acontece, nos faz padecer e agir; ela, a bem dizer, é a condição mesma da existência de cada pessoa e da espécie humana. Isso é considerar, então, por um lado, que, conforme Mèlich,

[...] não há nada absoluto na vida humana, que sempre estamos a caminho, em trajeto, que toda razão (e também toda prática) é uma razão impura, ancorada na história, na experiência de cada um, em uma gramática. Não há ponto zero. A ideia segundo a qual poderíamos nos liberar da tradição, da cultura, da língua materna, dos preconceitos, é um sonho (ruim). Seria como supor que há ser humano para além do tempo e do espaço e isso é impossível, pois não há nenhuma certeza atemporal (Mèlich, 2011, p. 66, tradução própria do original em espanhol).

Fica mais nítida, então, a dificuldade de absorver a experiência no âmbito do conhecimento científico moderno ocidental. Afinal, como Gadamer (2003) explicita, “[a] verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade”. Isto é dizer, hoje, mais de 60 anos após *Verdade e método*, que a experiência nos faz observar não só os limites de nossa agência, da nossa vontade de saber e poder, como nos obriga a reconhecer que “[...] toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada” (Gadamer, 2003, p. 467). À larga distância de um saber que ambiciona ser universal, impessoal e sem fronteiras culturais, a experiência explicita a impossibilidade de deixarmos o terreno do humano em direção a uma verdade absoluta ou transcendental. Para Mèlich, a íntima relação entre vida e experiência abriga a tensão entre contingência e novidade e nos leva a observar algo aparentemente surpreendente: “a experiência não é o que fazemos nem

o que nos faz, mas o que nos desfaz” (Mèlich, 2011, p. 67, tradução própria do original em espanhol).

Surgem então, a partir de Mèlich, dimensões importantes da ideia de “contingência”, que dizem respeito, por um lado, à recusa de qualquer elemento de “absoluto”, de “dogmatismo” — e, portanto, de a-histórico — na vida e na experiência humanas; e também, por outro, às circunstâncias que estimulam, abrigam e situam nossa capacidade de agir, de transgredir, de nos transformar (e assim de nos desfazer). Assim, a finitude e a contingência expõem o que não nos é dado a alcançar, nossa vulnerabilidade, nossa fragilidade e também nossa potência de viver e atuar. Isso é dizer, por fim, que “[n]unca há nada – nenhuma afirmação, nenhuma teoria, nenhum princípio, nenhum valor – que esteja livre de contexto [...] não há texto sem contexto” (Mèlich, 2011, p. 67, tradução própria do original em espanhol). Para Mèlich, a experiência é eminentemente impura, uma vez que abriga relações múltiplas, nem sempre convergentes, historicamente situadas. Na experiência, se fazem presentes dimensões sensíveis, afetivas, políticas, epistêmicas, culturais e sociais, além de coordenadas de tempo e espaço que estão necessariamente contextualizadas, ou seja, cuja configuração é localizada e circunstancial.

Há, portanto, uma “pessoalidade” fundamental à experiência, que, no entanto, não se confunde com um psicologismo ingênuo. Se a experiência, como diz Mèlich, é o que nos desfaz, ela é a própria condição para que cada pessoa apreenda, busque, descubra e/ou reconheça a si mesma para que se desloque e se transforme. Nessa perspectiva, quando uma pessoa “tem” uma experiência ela está imersa em relações que a envolvem e sobre as quais seu controle e mesmo seu conhecimento são parciais. “Ter” uma experiência, ao estar em meio a

relações multidimensionais em curso, articula-se então à vontade e à capacidade humanas de atuar e produzir sentido àquilo que acontece. Esse sentido pode ser satisfatório ou não, pode pacificar e até mesmo relegar a experiência ao esquecimento e à indiferença. A “posse” da experiência, em todos os casos, é sempre algo provisório, mais ou menos fugaz, e se dá no âmbito e nos limites da finitude e do conhecimento humanos. Não por acaso tanto Gadamer quanto Mèlich observam que dizer uma “pessoa experiente” não é falar de alguém que sabe “tudo” ou as coisas de antemão, ou seja, que detém um saber de caráter essencial que controla de antemão o que irá acontecer. Na direção contrária, uma pessoa experimentada é sim quem tem discernimento e perspicácia suficiente para manter-se aberta e conduzir-se em meio a novas experiências. Assim, diz Mèlich:

A experiência é uma verdadeira fonte de aprendizagem da vida que não nos permite solucionar problemas e sim encará-los. [Ela] nos dá um saber singular que ninguém pode viver por nós, um modo de nos ressituar ante um problema, porém jamais nos oferece uma solução (ao menos uma solução definitiva). Quando alguém fala em “ter uma experiência” não pode querer dizer de nenhuma maneira que possui a chave para resolver as questões que o assaltam na vida cotidiana (Mèlich, 2011, p. 68, tradução própria do original em espanhol).

Imersa em experiências, cada pessoa conduz-se, atua, como diz Gadamer, com mais ou menos capacidade — adquirida — de discernimento. Se esse entendimento retira o protagonismo da experiência da consciência de uma pessoa — que, assim, “se faz” e “se desfaz” com o que acontece —, ainda parece dimensionar as relações a um indivíduo. Sem dúvida, o caráter singular da experiência, tal como aponta Mèlich, está vinculado ao fato dela se dar com tal pessoa, em tal

momento, em tal lugar, em tais condições e envolver tais e quais processualidades e dinâmicas. Nesse sentido, a feição psicológica da experiência se dá à medida que tal pessoa é afetada pelo que acontece e interpreta a si mesma e ao contexto, à medida que age, enquanto vive. No entanto, e por outro lado, essa singularidade, essa pessoalidade, não está desconectada de relações sociais mais amplas, também historicamente situadas. Como observa David Carr (2021), em suas reflexões sobre experiência e história elaboradas no diálogo com a filosofia alemã, a primeira pessoa da experiência é necessariamente uma “primeira pessoa do plural”. Segundo Carr,

[a] identidade do sujeito da experiência não é um dado, mas constitui-se ao longo do tempo como uma espécie de projeto e eu identifico a mim mesmo em relação a outros. Isso é geralmente entendido que eu adquiro minha identidade em oposição a outros, mas é também verdade que alguém reconhece sua identidade ao se juntar a outros (Carr, 2021, p. 160, tradução própria do original em inglês).

Ao introduzir “identidade” na composição da experiência, Carr, por um lado, lembra-nos que as experiências não surgem num vazio ou em “contextos inaugurais”. Chegamos a uma experiência com bagagem (herança, como diz Mèlich), com identidade, com pertencimentos e circunstâncias histórico-sociais em curso. Isso não é dizer, por outro lado, que tal identidade seja única, um dado estável ou essencial; ela é relação, como destaca Carr, o que envolve identificações e desidentificações. Por fim, mas não menos importante, as identidades que uma pessoa toma para si, que reconhece como suas (não importa se de boa vontade ou forçadamente), fazem ver pertenças e partilhas e também recusas e distanciamentos. Nesse sentido, a singularidade e mesmo a pessoalidade da experiência não fazem com que ela se reduza

a algo insular ou fechado em si mesmo. Se toda experiência é contextual e historicamente situada, ela tem inevitavelmente dimensões e aspectos coletivos e culturais.

2. EXPERIÊNCIA E (IM)PESSOALIDADE

Numa outra chave teórica, Louis Quéré ao mesmo tempo parece coadunar com parte das percepções sobre experiência revisitadas até o momento e dá um passo além na relação entre experiência e pessoalidade. Quéré parece estar de acordo com os entendimentos que consideram não só a “impureza” da experiência, como seu caráter processual, seu desdobramento em outras experiências e, especialmente, com a ideia de que a experiência é o que nos “desfaz”, uma vez que atuamos e nos transformamos à medida que as vivemos. Quéré, porém, desenvolve um significativo esforço para recusar uma âncora “psicológica subjetivista” para a experiência e isso, para o sociólogo francês, torna fundamental considerar o “caráter impessoal da experiência”. Recuperando a expressão “ter uma experiência” de John Dewey (1958, 1980), Quéré observa que o verbo “ter” sugere que ela seja associada a um sujeito. No entanto, observa ele, é preciso evitar a “rápida” atribuição da experiência a um sujeito, pois “[...] a experiência precede e cria a possibilidade de distinguir o sujeito e o objeto” (Quéré, 2010, p. 19). Ele continua:

A experiência é impessoal e objetiva, portanto a-subjetiva, e sua personalização e subjetivação se fazem através de uma apropriação: o processo impessoal que é a experiência se torna “minha” experiência por uma interpretação ou um ato retrospectivo de apropriação geralmente no contexto de interações sociais em que se coloca a possibilidade de reivindicar ou atribuir uma responsabilidade (Quéré, 2010, p. 19).

Os processos de apropriação, que fazem com que a experiência seja tornada “minha” (ou “nossa”, é importante destacar), estão inseridos nas dinâmicas experienciais, sendo parte dos modos como elas são vivenciadas. Mas se Quéré efetivamente recusa a posse e o controle da experiência pelas pessoas, ele não desconsidera, porém, agências e condutas. Para o sociólogo francês, assim como para Dewey, a agência humana é um elemento, é um fator da experiência que não pode nem ser negligenciado nem supervalorizado. Há uma passagem importante, então: de “ter uma experiência” para “a experiência é tida”. Essa passagem se torna uma estratégia para destacar que o protagonismo deste ou daquele indivíduo numa dada experiência é antes o resultado de um modo de compreendê-la do que um pressuposto absoluto.

Para Dewey, assim como para William James (2017), a experiência recobre as interações entre um organismo e o ambiente, as condições circundantes. Nesse sentido, a vida humana é ela mesma plena experiência. Com isso, a experiência abriga interatividade (entre os diferentes agentes nela envolvidos) e também passividade, ou seja, a condição de ser afetado pelos demais interagentes. Uma experiência é, portanto, em grande medida “incontrolável” e as ações das pessoas que a vivem vão na direção de interpretá-la, atribuir-lhe sentido, estabilizá-la. Quéré acentua que, na visada pragmatista, a experiência é um processo em aberto, que demanda uma condução por parte dos agentes nela envolvidos e também alguma forma de organização do que acontece. A cognição, entendida como uma investigação, é uma dimensão dessa processualidade. “É por isso”, diz Quéré (2010, p. 34), “que a interação ativa com o ambiente, a emoção e a produção de sentidos estão intimamente mescladas na experiência”. Se a atividade “dá seu ritmo” à experiência, a passividade, a circunstância de ser

afetado, explicita dimensões sensíveis e emocionais. Estas, por sua vez, “religam” os elementos da série processual e lhes dão uma diretriz. O conduzir-se na experiência, que em Gadamer exigia discernimento e perspicácia, aqui revela uma dimensão sensível, autorreflexiva e interligada não só à agência, mas também ao padecer, ao ser afetado, ao sofrer a ação e a presença de outros. Pode-se dizer, então, que, “no limite”,

[...] os resultados e as consequências de nossas ações são coisas produzidas pelo ambiente por meio de suas estruturas orgânicas, das disposições adquiridas, dos hábitos, do *savoir-faire* que são os nossos, assim como o inverso. [...] Além do mais, o ambiente não é apenas cooperativo: ele também é o que objeta e resiste, o que freia e entrava, o que bloqueia e o que se opõe, o que suscita tensões e conflitos” (Quéré, 2010, p. 33).

A agência humana é, assim, um fator entre outros na experiência e nos acontecimentos que a constituem. Ao sermos confrontados com esses acontecimentos da experiência, buscamos “domesticá-los”, reduzindo a surpresa e a descontinuidade que abrigam, ou seja, “fazemos deles acontecimentos de e em ‘nosso’ mundo social” Quéré (2010, p. 35). Isso não extingue completamente o caráter revelador, de esclarecimento e/ou de deslocamento que tais acontecimentos abrigam. Assim, para Quéré (2010, p. 35), “os acontecimentos se tornam, eles próprios, fontes de sentido, fontes de compreensão e fontes de redefinição da identidade daqueles que afetam”.

O caráter impessoal, assim, apresenta-se pelo primado da experiência na vida humana e pelo seu poder de afetar, inclusive de conformar, sujeitos e subjetividades. Nos termos de Joan-Carles Mèlich (2011), implica atentar-se ao caráter de novidade em tensão com a contingência presente na experiência, o que não deixa de ser uma forma

de respeitar, sem sobrevalorizar, a agência humana e a potência de transformação e mudança nela presentes. No entanto, a percepção do caráter impessoal da experiência, da “experiência sem ego”, para usar a formulação de David Lapoujade, está vinculada a aspectos fundamentais do pragmatismo estadunidense, ao menos de acordo com seus estudiosos. Para Lapoujade, em seu percurso sobre o pensamento de William James, o pragmatismo não deve ser entendido como uma “filosofia” e sim como um método de verificação da verdade, baseado num empirismo radical (essa sim uma perspectiva filosófica). Esse “método”, porém, não considera nem a possibilidade de uma verdade absoluta nem um relativismo em que todas as verdades podem ser tomadas como válidas.

De acordo com Lapoujade (2017, p. 25), a ambição do pensamento de James é “capturar a realidade no momento em que ela se produz”. Isso implica entender que são os “fluxos de vida imediatos” que constituem imanentemente as experiências e as verdades que aí são vividas. Nessa perspectiva, novamente segundo Lapoujade (2017, p. 67), o pragmatismo não pressupõe nem um Universo “[...] (unidade absoluta) nem um multiverso (multiplicidade absoluta); trata-se então de um pluriverso”, que abriga diferentes realidades, não raro superpostas, nas quais as experiências se dão, impelindo e condicionando à ação. Como elemento dos fluxos da vida, a experiência se dá num “presente especioso”, no qual se misturam agoras, passados e futuros. Esse fluxo abriga continuidades (da consciência, do tempo e do espaço) e também unidades e acontecimentos. O mundo é, então, na perspectiva pragmatista e segundo Lapoujade, “um” e também “não um”, por abrigar relações que são “conjuntivas” e “disjuntivas”, conforme as experiências se constituem, se desdobram e se desenvolvem. Se há

“continuidade por toda parte”, nem tudo é contínuo, em função das disjunções, das discontinuidades que também se instauram.

Um tal entendimento do mundo implica conceber o conhecimento e a verdade como processuais e deambulatórios, que não visam nem alcançar leis ou essências a-históricas nem estabilizar a vida. Sendo processualidade, a experiência não cessa enquanto houver vida e agentes em interação. Segundo Lapoujade (2017, p. 78), o conhecimento, em perspectiva pragmatista, “[...] é feito paulatinamente, pedaço por pedaço, sem que esses pedaços convirjam para uma unidade final; ele cria suas linhas, juntando seus diferentes pedaços de experiências entre si”. O filósofo (ou quem pesquisa), assim, seria uma espécie de trabalhador que operaria articulações e observaria também discontinuidades, tecendo o que Lapoujade define como *patchworks* e também *networks*, ou seja, redes de comunicação entre experiências, verdades e saberes. Isso é dizer então que, em perspectiva pragmatista, o “conhecimento é tanto inacabado por direito quanto determinado por fins exteriores” (Lapoujade, 2017, p.79-80), já que se produz em meio às circunstâncias concretas das experiências e dos fluxos e acontecimentos que o constituem.

Tomar a experiência nessa perspectiva, ou seja, recusando transformá-la em matéria-prima para um experimento qualquer e, mais ainda, buscando reconhecer nela sua vitalidade, traz, como visto, implicações epistemológicas importantes. Em contraposição a um conhecimento universal, transportável e indiferente a diferentes contextos e culturas, a experiência nos leva em direção a saberes antropológicamente situados, históricos e historicizáveis. Sem dúvida, tais implicações são gigantescas, inclusive em suas dimensões políticas. Nessa perspectiva e nesse cenário, buscamos neste momento nos

aproximarmos brevemente a algumas de suas reverberações no âmbito dos estudos de Comunicação, tal como desenvolvidos no Brasil. Em comum, essas reverberações têm uma qualidade epistêmica e alcançam a qualidade do conhecimento que se produz sobre os fenômenos e processos comunicacionais.

3. EXPERIÊNCIA, COMUNICAÇÃO E SABER

Do que vimos até o momento, a experiência não se apresenta como algo fácil de se conhecer. Como aponta Mèlich, por exemplo, sendo contingente e incerta, a experiência nos envolve, afetando-nos e impelindo-nos a agir, nos faz perceber quem somos e impõe limites à razão humana. Não que essa razão seja excluída da experiência. Ela se apresenta como um elemento, entre outros, da experiência, que se apresenta então como multifacetada e multidimensional, além de abrigar temporalidades distintas e até conflitantes. A partir de uma visada pragmatista, tal como vista através de Quéré e Lapoujade, o conhecimento sobre a experiência só se dá em meio a ela, através de fragmentos e da tessitura de *patchworks* e *networks*. Conhecer, nessa perspectiva, é uma ação que se dá no curso das experiências e toda teoria, segundo Lapoujade, é necessariamente retrospectiva.

O modo tradicional da ciência moderna ocidental de lidar com a experiência foi transformá-la em “experimento”, ou seja, nos termos de Bruno Latour, levá-la a ser um construto laboratorial submetido a processos de purificação (de “limpeza” de suas impurezas, contradições, dimensões e aspectos “desnecessários” ou “irrelevantes”) e de hibridização (transformando-a em algo entre o artificial e a natureza). No entanto, a partir especialmente das décadas finais do século XX e neste início de XXI, a ciência moderna tal como desenvolvida na Europa

recebe diferentes diagnósticos de limites, contradições ou crises, assim como apontam-se possibilidades para outros modos de fazer e de elaboração científica e suas relações com o mundo e outros saberes. Isso se dá não só no âmbito de estudos sobre epistemologia, da filosofia ou da história da ciência como também a partir de perspectivas como da antropologia contemporânea, de teorias feministas, dos estudos étnico-raciais; de gênero e sexualidade e decoloniais (Bhabha, 2003; Haraway, 1995, 2016; Ingold, 2015, 2018; Latour, 2019; Mbembe, 2017, 2018a, 2018b, 2022; Prigogine; Stengers, 2002; Rivera Cusicanqui, 2018; Stengers, 2010, 2015, entre outros). Em todos os casos, reivindica-se um saber científico que não se proponha nem universal nem totalizante, que estabeleça relações menos arrogantes com o mundo e com a natureza, que não se baseie estritamente numa lógica produtivista e laboratorial e que não se reduza à (re)produção de experimentos.

Nesse sentido, saber as experiências implica então, por um lado, a percepção por parte de quem pesquisa de que é parte delas, que está nelas imerso, atuando e (des)fazendo-se nesse processo. Quem pesquisa não habita um outro mundo que não seja aquele em que todas/os vivem e as paredes do laboratório não promovem nem o pleno isolamento nem instituem um lugar totalmente desconectado de outras realidades cotidianas. Por outro lado, o conhecimento que se produz sobre as experiências será necessariamente incompleto, impossível de alcançar a totalidade ou a “essência” das coisas. Esse saber, além disso, é parte do mundo e age sobre ele, sendo também, portanto, comprometido e localizado.

No âmbito dos estudos em Comunicação no Brasil, muito se dedicou às reflexões sobre o estatuto disciplinar da área e mesmo ao chamado “olhar comunicacional”. Algumas reflexões, ainda que a

experiência não tenha sido nelas tematizada, sugerem possíveis articulações com as discussões que fazemos aqui. Em um artigo conhecido, de 2008, José Luís Braga, por exemplo, observa que uma disciplina acadêmica como a Comunicação (cujo processo de institucionalização no Brasil é relativamente recente) comporta uma variedade de “modelos epistemológicos”. No entanto, segundo ele, são pouco frequentes as pesquisas de caráter nomotético, ou seja, aquelas cujo conhecimento visa “[...] fornecer percepções verificáveis sobre regularidades processuais nos fenômenos sociais” (Braga, 2008, p. 74). Baseando-se nas reflexões epistemológicas de Jean Piaget, Braga identifica, nos estudos em Comunicação brasileiros, a presença recorrente de “leis e regularidades expressas em teorias de áreas vizinhas”, como a sociologia e a linguística, além de conhecimentos oriundos de pesquisas não nomotéticas ou de caráter ensaístico ou especulativo. Sua preocupação, nesse momento, é pensar a Comunicação como disciplina indiciária, remetendo ao paradigma formulado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (1989), com o cuidado, porém, de ressaltar que isso não significa dizer (ou propor) que todas as pesquisas na área tenham essa filiação paradigmática.

Para Braga, a pertinência do paradigma indiciário para a Comunicação advém, entre outros motivos, por sua capacidade de alcançar, através de indícios, pistas e rastros, a peculiaridade de casos e situações singulares. Isso é dizer, então, que o paradigma indiciário daria conta de, lidando com a “concretude da experiência”, apreender outras formas de conhecimento, como os saberes tradicionais. Há, como se vê, um reconhecível aspecto empírico nesse modo de pesquisar e que, no caso de Ginzburg, implicou um cuidadoso trabalho com arquivos e documentos, além de construções narrativas sofisticadas, tal como

podemos encontrar em *O queijo e os vermes* (2006), uma de suas obras mais conhecidas. Braga, no entanto, alerta que uma pesquisa indiciária não se resume à coleta empírica de dados, pois “[a] base do paradigma não é colher e descrever indícios – mas selecionar e organizar para fazer inferências”, de modo a “[...] fazer proposições de ordem geral a partir dos dados singulares obtidos” (Braga, 2008, p. 78).

A atenção ao paradigma indiciário, suas implicações e desafios (como separar indícios “essenciais” e “acidentais”, por exemplo), leva o pesquisador brasileiro a articulá-lo ao estudo de caso, considerado por ele como o “método” por excelência para a apreensão de fenômenos e situações singulares. Segundo ele, “[e]ncontramos toda uma diversidade de estudos de caso na área” e “[t]oda essa diversidade evidencia a possibilidade e o interesse da produção de conhecimento geral através do estudo de objetos e situações singulares (Braga, 2008, p. 87). José Luís Braga, nesse artigo e nesse momento de suas reflexões, não está particularmente interessado na discussão da experiência, ainda que tenha consciência das discussões que estavam se desenvolvendo sobre comunicação e experiência estética (Guimarães; Leal; Mendonça, 2006; Guimarães; Leal; Mendonça, 2010, entre outros). Seu intuito, como pode ser percebido nessa breve revisão, é ao mesmo tempo articular aspectos epistêmico-metodológicos para os estudos em Comunicação e também reivindicar deles um nível de rigor, de sistematização e de qualidade acerca do conhecimento que se produz. Assim, um estudo de caso se mostra relevante não apenas pelo cuidado com procedimentos e protocolos adequados ou pelo tratamento atento de dados, rastros, sintomas e vestígios que mobiliza, mas também pela capacidade de fazer proposições para além da singularidade do fenômeno estudado. Porém, o que seria essa “produção de

conhecimento geral”? Qual o alcance e a qualidade desse “geral”? Mais ainda, qual o nível de generalização que seria possível ou desejável a partir de um estudo de caso?

Aliás, no âmbito da Comunicação, Braga reconhece mais uma peculiaridade:

Ao fazer um estudo de caso, o pesquisador que o inscreva em reflexões sobre o campo perguntará que lógicas interacionais são relevantes para seu funcionamento; e como essas lógicas se relacionam com processos sociais outros que caracterizam o fenômeno. Para poder perceber tais relações, será preciso inferir, através do exame de indícios pertinentes para isso, o que é *propriamente comunicacional* e o que deriva de circunstâncias sociais de outras ordens, «modulando» a comunicação (Braga, 2008, p. 87, grifos próprios).

Preocupado com a constituição do campo científico da Comunicação, Braga, então, naquele momento, não abre mão de uma visada propriamente comunicacional dos fenômenos a serem estudados. No entanto, parece não haver até hoje ainda consenso sobre o que é “tipicamente comunicacional” ou, talvez melhor dizendo, ainda permanecem questões como aquelas em torno de expressões como “interações comunicacionais”. Se o comunicacional pode ser chamado para qualificar uma interação, qual interação não seria comunicacional, por exemplo? Quando trazemos essas questões para a experiência, elas se tornam ainda mais complexas. Afinal, como vimos rapidamente, John Dewey define a experiência como a interação da criatura viva com seu ambiente. Na formulação do filósofo estadunidense, assim como para outras perspectivas aqui revistas, “experiência” e “interação” são termos complementares, sendo que James e Lapoujade parecem indicar uma maior abrangência do primeiro em relação ao segundo. Um

elemento decisivo na caracterização da abrangência da experiência refere-se à diversidade de interações que ela abriga. Ao mesmo tempo, essa diversidade de interações não permite que a experiência seja, como observamos, nem insular, nem fechada em si mesma. Estamos sempre em meio a experiências, de qualidade, ritmo, duração e dinâmicas temporais variadas. Nessa perspectiva, comunicação é experiência, sem dúvida. No entanto, a exemplo do que se fez com “interação”, será que devemos mesmo nos perguntar se toda experiência é “comunicacional” ou, ainda, qual seria o olhar “comunicacional” sobre a experiência? Dada a sua íntima conexão com a vida humana, será que a experiência se deixa fragmentar pelas lógicas das disciplinas acadêmicas?

Sem avançar nesse debate sobre a especificidade do comunicacional, que já foi alvo de pesquisadores do porte de Braga, é importante observar que essas questões, de difícil resposta, se associam a outras (como aquelas sobre as “proposições de ordem geral”), que permanecem em aberto. A recuperação do ensaio de Braga, nesse sentido, se mostra um caminho não só para observar os desafios presentes na produção do conhecimento em Comunicação como também para alcançar alguns aspectos peculiares do “saber a experiência”. A princípio, o paradigma indiciário e sua associação aos estudos de caso parecem ser pertinentes para os estudos da experiência na Comunicação — e não só nessa disciplina, uma vez que as proposições de Ginzburg se dão no âmbito da História. No entanto, mesmo nesse caso, a própria adoção de um “método” prévio, como o estudo de caso, parece ir, de alguma forma, em direção favorável ao experimento e contra a complexidade da experiência, a partir mesmo dos seus protocolos formais. É possível organizar previamente um estudo de

caso, sem dúvida, mas, pelo que vimos, uma experiência só é organizável retrospectivamente, durante ou após sua ocorrência.

Não há, aparentemente, uma fórmula pronta que retire quem pesquisa do processo de produção de conhecimento sobre a experiência. Sendo um/a pesquisador/a, quem pesquisa é também uma pessoa em meio a fluxos da vida cotidiana (incluindo aí os acadêmico-científicos) e sobre os quais, mesmo tendo agência, não tem nem posse nem controle. A atenção à experiência, portanto, desafia o que Braga chama de elaboração de “proposições gerais” ao mesmo tempo que faz com que todo conhecimento seja incontornavelmente localizado e jamais universalizável. Nesse sentido, a demanda por generalizações talvez seja a possibilidade e a consequência inevitável para o compartilhamento das experiências, inclusive acadêmicas e científicas, para além do estudo de caso e da narrativa ensimesmada de si. Nesse sentido, a Comunicação no Brasil tem dialogado com outros esforços de apreender a experiência, para além do estudo de caso, como as escritas em primeira pessoa (Kilomba, 2019; Nelson, 2017) e outras vinculadas particularmente à chamada “virada afetiva” (Moriceau, 2020; Pessoa; Marques; Mendonça, 2021).

Em todos os casos, faz-se uma opção pelo fragmento, pelo pequeno, pelo indicial como forma de alcançar questões ou aspectos sociais mais complexos e amplos. Menos que “métodos” ou “protocolos”, esses esforços materializam algumas possibilidades de conhecer e saber a experiência. Para Mèlich, a forma de conhecimento que alcança a finitude, a condição de sofrer e agir, de vulnerabilidade e criatividade que caracteriza o viver o humano é o ensaio, uma forma literária que “[...] rechaça a soberba presunção de haver chegado à Verdade” (Mèlich, 2011, p. 23, tradução própria do original em espanhol). Segundo o

filósofo catalão, o ensaio “[n]ão ‘demonstra’, simplesmente ‘mostra’, vive na fragilidade, no fragmento, no aforismo, na vulnerabilidade, no instante, na singularidade”, e é por isso que dá conta, então, da “[...] ausência de princípios absolutos, universais e eternos” (Mèlich, 2011, p. 22, tradução própria do original em espanhol). A opção pelo ensaio pode não ser válida ou viável para todas/os pesquisadoras/es que visam saber a experiência e entendem a inviabilidade de um conhecimento totalizável. A experiência, por anos o “outro” da ciência, desafia permanentemente a produção acadêmica e não se deixa apreender por uma forma única, que, aliás, seria contraditoriamente um “método” universal. Faz-se necessário então uma contínua reflexão, por parte de quem pesquisa, sobre seus caminhos e processos, inclusive “metodológicos”. E as escolhas adotadas serão também elas localizadas e circunscritas. Resistindo à ciência moderna e mesmo aos seus diagnósticos de morte, a experiência surge, portanto, agora valorizada como potência desafiadora, renovadora, de transformação, não só do conhecimento e dos modos de saber científicos como também dos próprios modos de viver e estar no mundo, em interação constante com outros seres e coisas, cuja vida está em permanente conexão com as nossas.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BRAGA, José Luís. Comunicação, disciplina indiciária. *Matrizes*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 73-88, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38193>. Acesso em: 04 out. 2022..

CARR, David. *Historical Experience: essays on the phenomenology of history*. Nova York: Routledge, 2021.

- DEWEY, John. *Art as experience*. Nova York: Perigee, 1980.
- DEWEY, John. *Experience and nature*. Nova York: Dover, 1958.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia de bolso, 2006.
- GUIMARÃES, César; LEAL, Bruno S.; MENDONÇA, Carlos (org.). *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2006.
- GUIMARÃES, César; LEAL, Bruno S.; MENDONÇA, Carlos (org.). *Entre o sensível e o comunicacional*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Nova York: Duke University, 2016.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 03 mar. 2023..
- INGOLD, Tim. *Estar vivo*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- INGOLD, Tim. *La vida de las líneas*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- JAMES, Willian. *As variedades da experiência religiosa: Um Estudo Sobre a Natureza Humana*. São Paulo: Cultrix, 2017.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. São Paulo: Cobogó, 2019.
- LAPOUJADE, David. *William James, a construção da experiência*. São Paulo: n-1, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: 34 Letras, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar?* Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- MBEMBE, Achille. O tempo em movimento. *Contracampo*, Niterói, v. 36, n. 3, p. 40-65, 2018a.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1, 2018b.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. São Paulo: n-1, 2022.

MORICEAU, Jean-Luc. *Afetos na pesquisa acadêmica*. Belo Horizonte: Selo PPGCOM/UFMG, 2020.

MÈLICH, Joan-Carles. *Filosofia de la finitud*. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

NELSON, Maggie. *Argonautas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PESSOA, Sônia; MARQUES, Ângela; MENDONÇA, Carlos (org.) *Afetos: teses e argumentos*. Belo Horizonte: Selo PPGCOM/UFMG, 2021.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *O fim das certezas*. Bauru: Unesp, 2002.

QUÉRÉ, Louis. A dupla vida do acontecimento: por um realismo pragmatista. FRANÇA, Vera; OLIVEIRA, Luciana de (org.). *Acontecimento: reverberações*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 21- 38.

QUÉRÉ, Louis. Entre o facto e sentido: a dualidade do acontecimento. *Trajectos*, Revista de Comunicação, Cultura e Educação, Lisboa, n. 6, p. 59-75, 2005.

QUÉRÉ, Louis. O caráter impessoal da experiência. In: LEAL, Bruno S.; MENDONÇA, Carlos C.; GUIMARÃES, César (org.). *Entre o sensível e o comunicacional*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 19-38.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I e II*. Minneapolis: University of Minesota Press, 2010.

2) DIÁLOGOS

2

CONSCIÊNCIA AFETIVA, MODIFICAÇÕES DE PRESENÇA E FLUXO: COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA NOS ESTUDOS CULTURAIS

*Itania Maria Mota Gomes*¹

Olhar a Comunicação a partir da experiência é um desafio fundamental na própria constituição dos estudos culturais, em seu movimento por compreender as culturas vivas e a mudança, a transformação. Em uma certa perspectiva, experiência surge como articulação entre vivência e cotidiano, com forte ênfase na pesquisa empírica e na ideia do vivido. Essa preocupação é muito presente no surgimento dos estudos culturais, em seu forte desdobramento nos anos 1980 e 1990, e marcou as pesquisas com televisão e recepção que constituem a minha própria entrada no campo da Comunicação e que tiveram desdobramentos tão marcantes na investigação em Comunicação no Brasil e na América Latina.

A ênfase na vida vivida, na vida densa e concreta, é central para a extensão do conceito de cultura que faz surgirem os estudos culturais. Ao refletir sobre o que constitui essas culturas — culturas vividas —, os autores identificam o cotidiano enquanto um espaço de partilha de práticas e valores que lhes oferece um sentido de vida característico através de uma vida que atribui especial relevo aos pormenores, ao elemento sensorial e pessoal, à intimidade (Hoggart, 1973, p. 126). Nesse caso, trata-se da atenção às experiências vividas, o que vai permitir a

¹ PPGCOM/UFBA. Bolsista de Produtividade CNPq

análise empírica das práticas culturais e sociais concretas. A preocupação em compreender as “culturas vivas”, “a cultura comum”, como definiria Raymond Williams (2015a), “a vida densa e concreta” das classes populares, como diria Richard Hoggart (1973, p. 126), ou a cultura plebeia e o modo como a classe trabalhadora esteve presente no seu próprio fazer-se, para E. P. Thompson (1987, p. 9), para ficarmos em três obras e autores canônicos, é articuladora dos estudos culturais de um modo bastante denso, pois a valorização da ideia de cultura vivida ou de cultura comum está no centro de uma preocupação ampla com a mudança e a transformação.

O que pretendo evidenciar, neste texto, é que o movimento que possibilitou a compreensão que partilhamos hoje, de que a cultura, nos estudos culturais, constitui-se como o terreno de enfrentamento e resistência, e, logo, de potência de transformação, passa por uma problematização da noção de experiência. No meu percurso, volto ao debate sobre a experiência nos estudos culturais, tomando os trabalhos de Edward Palmer Thompson e Raymond Williams como referências, na medida mesmo em que suas obras tensionam o conceito de experiência e constituem, junto com Richard Hoggart, um dos “paradigmas” dos estudos culturais (Hall, 2003). Tomo as contribuições de E. P. Thompson e Raymond Williams e, daí, dialogo com seus esforços por pensar a cultura a partir de, com, ou contra o marxismo. A permanência material da cultura ou o materialismo cultural são expressões que dão sentido a seus esforços. Se, em Thompson, experiência é explicitamente problematizada na relação com o fazer do historiador e a sua compreensão dos desafios colocados para a tradição marxista, em Williams, a experiência nos convoca para seu vínculo com a ideia de experimentação, de abertura e de surgimento do novo. Evidencio, a

partir desses dois autores, que experiência pode ser tomada como consciência afetiva, tem qualidade de presença e constitui-se como força ativa de transformação. Além disso, com Williams, desenvolve-se uma ideia de experiência televisiva como fluxo. Nas conclusões, indico alguns desdobramentos potentes que as ideias de consciência afetiva, modificações de presença e fluxo têm nas minhas pesquisas, a partir das conexões entre engajamentos afetivos e fluxos audiovisuais em rede.

1. EXPERIÊNCIA É UMA CONSCIÊNCIA AFETIVA

A noção de experiência é um dos temas que conformam as disputas em torno do marxismo inglês e que tocavam fundo o trabalho dos estudos culturais. Essas disputas envolviam, de modo articulado, a compreensão do lugar da cultura na tradição marxista, a problematização da noção de determinação, a ênfase nos valores e na agência humana e a análise histórica e cultural. O livro *A miséria da teoria*, de Edward Palmer Thompson (1981), se constituiu como uma defesa aguerrida da noção de experiência, marcadamente, nesse caso, de uma dimensão importante da noção de experiência que é a sua vinculação à empiria, ao concreto.

Experiência é o termo que, para Thompson, garante combater o determinismo marxista e pensar relações de poder e de agência com maior densidade. Ele é, sobretudo, o termo que permite pensar a cultura dentro da tradição marxista, sem reduzi-la a nem a uma mera consequência das relações econômicas nem a uma dimensão ilusória da vida. Experiência, que para Thompson (1981, p. 42) resulta do “diálogo entre o ser social e a consciência social”, compreende a “resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo

tipo de acontecimento” (Thompson, 1981, p. 15), e seria essa resposta que poderia explicar a mudança. Para Thompson, é justamente a “experiência humana”, o termo ausente que ele identifica na sua crítica ao estruturalismo e ao trabalho de Louis Althusser, o que possibilitaria ao marxismo lidar com questões de valor, agência e cultura:

Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro desse termo – não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura* (as duas outras expressões excluídas da prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, ‘relativamente autônomas’, e em seguida (muitas vezes mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre a sua situação determinada (Thompson, 1981, p. 182).

É assim que Thompson assume introduzir no debate que configura a tradição marxista o problema da cultura, que em suas formulações mais recentes não estava à disposição de Marx, mas estaria em sintonia com seus escritos sobre alienação, fetichismo, reificação. Cultura é um termo com cuja defesa Thompson (1981, p. 182) afirma estar “totalmente comprometido”. Os valores, questão tão central para a compreensão da cultura, são aprendidos na experiência vivida em articulação com as determinações de poder e classe; eles não são simplesmente impostos pelos circuitos do capital. Uma consideração materialista dos valores, para Thompson, não implica sua redução aos valores impostos pela classe que detém o poder, mas a compreensão da “permanência material da cultura” (Thompson, 1981, p. 195). Thompson convoca a ideia de modo de vida e o trabalho realizado por Raymond Williams (2011) em *O Campo e a cidade*: os valores são examinados “como foco de conflito, em níveis

inarticulados, subarticulados, sublimados e em níveis complexos e violentamente contestados de articulação” (Thompson, 1981, p. 195). O trabalho de Thompson configura-se como um manifesto pela empiria e pela valorização das manifestações da vida na prática marxista: toda cultura e toda a vida social não podem simplesmente reduzir-se ao modo de produção.

A experiência não está desconectada do pensamento, pois o ser social não é independente dos conceitos e expectativas que o conformam. A questão, para Thompson (1981, p. 16), é que a experiência também é “determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões [...]” e, logo, é uma “força propulsora do ‘mundo real’” (Thompson, 1981, p. 17). É através da experiência que a estrutura é transmutada em processo (Thompson, 1981, p. 182). Há, assim, uma forte consideração de que conceitos e expectativas não vêm “antes” da vida social, pois a experiência também exerce pressões sobre o conjunto, o que implica uma problematização de “qualquer definição estreita de determinação” (Thompson, 1981, p. 189). Com essa compreensão, a experiência é vista como força ativa e como “consciência afetiva” (Thompson, 1981, p. 189).

A dimensão claramente afetiva que a experiência tem aqui se evidencia por um vocabulário que Thompson reintroduz no seu trabalho de historiador, em afetos tais como compaixão, ambição, amor, medo, orgulho, autossacrifício, lealdade, traição, calúnia, que não se explicam pela análise dos circuitos do capital, mas que dão sentido à vida. A “junção” experiência e cultura reconfigura os problemas colocados na tradição marxista, “pois as pessoas não experimentam sua experiência apenas como ideia, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos [...] Elas também experimentam sua experiência como

sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura [...]” (Thompson, 1981, p. 189). A consciência afetiva e moral é uma *experiência vivida*.

Em *A formação da classe operária inglesa* (Thompson, 1987), um dos livros fundadores dos estudos culturais, Edward Palmer Thompson oferece o estudo da formação da classe trabalhadora, que ele apresenta como “um estudo sobre um processo ativo” (Thompson, 1987, p. 9), que se deve tanto à ação humana quanto aos condicionamentos. “A classe operária não surgiu tal como o sol numa hora determinada. Ela estava presente no seu próprio fazer-se” (Thompson, 1987, p. 9), o que implica uma recusa a pensar a classe como mero desdobramento do sistema capitalista de produção. Classe é um fenômeno histórico que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na experiência como na consciência. “Não vejo a classe como uma ‘estrutura’, nem como uma ‘categoria’, mas como algo que ocorre efetivamente nas relações humanas” (Thompson, 1987, p. 9).

O tratamento que Thompson dá à noção de classe é uma importante indicação do seu modo de trabalhar a experiência como consciência afetiva. Para Thompson, a noção de classe traz consigo a noção de relação histórica, mas, como qualquer outra relação, é algo fluido, que escapa à análise se tentarmos imobilizá-la — e aqui a relação com a pesquisa empírica adquire especificidade, pois não se trata de buscarmos exemplos de classe, do amor ou da submissão (sugestões do próprio autor), pois enquanto relação eles não se deixam capturar. Trata-se, antes, de buscar a relação, esta sim “precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais” (Thompson, 1987, p. 10). Não se confunde, assim, o “empirismo” com “o modo empírico da prática intelectual” (Thompson, 1981, p. 19). Encontramos no trabalho do Edward Palmer Thompson, em sua atenção dada às prostitutas,

taberneiros e ladrões, ferreiros, sapateiros e diaristas, aos cantores de baladas, um modo de estudar a relação histórica através das experiências vividas das pessoas comuns, o que se constitui numa chave metodológica importante para a história social, em seus desdobramentos como uma *history from below*/uma história dos de baixo ou história afetiva.

2. EXPERIÊNCIAS SÃO MODIFICAÇÕES DE PRESENÇA

Enfatizar a cultura é, para Raymond Williams, enfatizar o processo de incorporação social e cultural, de acordo com o qual é sempre algo mais que simplesmente propriedade ou poder o que mantém as estruturas da sociedade capitalista.

Uma cultura são os sentidos comuns, o produto da experiência pessoal e social inteiramente comprometida de um homem (sic) [...] Estes sentidos [...] são construídos enquanto vivemos, são construídos e reconstruídos de maneiras que nós não podemos saber antecipadamente (Williams, 2015a, p. 12).

Dizer que a cultura é comum significa afirmar que, de algum modo, a sociedade “está lá fora”, mas ela é permanentemente construída pelos sujeitos. A cultura tem dois aspectos ou duas faces, uma que se refere ao conjunto de valores, normas, prescrições, projeções em que os membros de uma sociedade são educados, e, ao mesmo tempo, novos sentidos que surgem e são testados: esse é o processo comum que articula sociedades e indivíduos, a cultura é sempre, ao mesmo tempo, tradição e criatividade. Assim, Williams procede a uma transformação radical do conceito de cultura e dos modos possíveis de se fazer análise cultural: enquanto resposta a novos desenvolvimentos políticos e sociais, a

cultura articula, ao mesmo tempo, elementos exteriores, da estrutura, e elementos da experiência social. Daí a ideia de cultura como um modo inteiro de vida, que para ele mostra que a mudança nunca é parcial, pois a alteração em qualquer elemento de um sistema complexo afeta seriamente o conjunto. Podemos dizer que é a articulação experiência e estrutura que produz a cultura enquanto processo e, logo, que abre a possibilidade para o surgimento do novo.

É a partir da relação entre cultura e comunicação que se localiza a discussão sobre o lugar da experiência no trabalho de Raymond Williams. No livro *The Long Revolution* (Williams, 1961), experiência é central para a rearticulação de dois sentidos aparentemente díspares de cultura, seja como criatividade humana, seja como modo de vida. Num primeiro movimento, Williams acolhe dos estudos sobre percepção a compreensão de que “a realidade, tal como a experimentamos, é [...] uma criação humana; que toda a nossa experiência é uma versão humana do mundo que habitamos” (Williams, 1961, p. 18), o que produz um dos argumentos para sua rejeição da dualidade entre arte e realidade. Como consequência, recusa igualmente a redução da criatividade à esfera da arte e do artista e a convoca para a vida ordinária. Ao mesmo tempo, a arte constitui-se não como esfera separada da realidade, mas como um dos lugares em que a experiência social *ganha forma*, em que novos modos de sentir podem se expressar. Assim, para Williams, é a partilha de experiências que constitui uma cultura como cultura comum, o que requer também uma outra noção de comunicação, que não se restringe a um mero sistema de transmissão e de produção de efeitos: “A comunicação é o processo de tornar a experiência única em experiência comum, e isto é, acima de tudo, uma pretensão de viver” (Williams, 1961, p. 38).

Experiência adquire centralidade, assim, na formulação da hipótese cultural da estrutura de sentimento, uma formulação metodológica muito potente na obra de Williams. Ela é convocada por ele para o enfrentamento de um certo marxismo ortodoxo e para seus esforços de análise cultural — e sua preocupação com o sujeito, com o processo ativo de produção da cultura. Como evidenciei em outro momento (GOMES, 2011a), a expressão estrutura de sentimento nasce de um desafio que tensiona toda a obra de Williams, que diz do esforço teórico-metodológico de rejeitar o determinismo marxista e de lidar com as insuficiências do marxismo no tratamento da cultura (num movimento em sintonia com Thompson) e, ao mesmo tempo, como consequência, da necessidade de realizar uma análise cultural que seja a análise da relação entre os elementos de um modo inteiro de vida. Esses desafios são constituídos pelo engajamento político e intelectual de Williams com o enfrentamento do capitalismo e pela sua busca por valorizar a mudança cultural, a inovação, a partir da concepção de que é possível o surgimento de uma nova classe social, de uma nova consciência de classe, de uma nova hegemonia. A articulação entre a mudança social e a mudança cultural é o desafio central que Williams quer enfrentar com a formulação da noção de estrutura de sentimento.

Entendo estrutura de sentimento como um recurso que Williams mobiliza para compreender a maneira como vivemos, cada um de nós, individualmente, mas sempre de modo profundamente social, a complexidade das relações entre materialidades econômicas, estruturas sociais e políticas e produção de sentido. Ele se refere a algo “[...] tão firme e definido como sugere a palavra ‘estrutura’, ainda que opere nos espaços mais delicados e menos tangíveis de nossa atividade” (Williams, 1961, p. 48). Enquanto “estrutura” quer chamar a atenção para

elementos que se apresentam “[...] como uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão”, ‘sentimento’ aparece aí para marcar uma distinção em relação aos conceitos mais formais de visão de mundo, ideologia, consciência, para dar conta de significados e valores “tal como são vividos e sentidos ativamente” (Williams, 1979, p. 134).

Há duas questões centrais que articulam estrutura de sentimento e experiência. Primeiro, há a ênfase de Williams no fato de que na experiência vivida cada elemento é parte inseparável do todo, o que reverbera sua concepção de cultura como modo de vida e sua rejeição a toda e qualquer ideia de separação entre cultura e vida social material. Segundo, estrutura de sentimento se refere a uma experiência social que está em processo ou em solução, com frequência ainda não reconhecida como social (Williams, 1979, p. 134).

Estrutura de sentimento acolhe um sentido de experiência muito evidente, na medida em que se refere a “elementos especificamente afetivos da consciência e das relações, e não de sentimento como contraposição ao pensamento, mas de pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado” (Williams, 1979, p. 134). Ou poderíamos dizer, com E. P. Thompson (1981, p. 17), que “assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido – as pessoas podem, dentro de limites, viver as expectativas sociais ou sexuais que lhes são impostas pelas categorias conceptuais dominantes”.

Ressaltamos, entretanto, que em *Marxismo e Literatura*, Williams (1979) recusa explicitamente formular sua hipótese de análise cultural em termos de uma *estrutura de experiência*, pois experiência convoca um sentido de tempo passado, o que “[...] é o obstáculo mais importante ao reconhecimento da área da experiência social que está sendo definida”

(Williams, 1979, p. 134). É importante localizar essa reticência de Williams quanto à experiência em relação a dois sentidos principais que ele descreve no verbete “Experiência”, do seu livro *Palavras-chave* (Williams, 2007). Um seria “o conhecimento reunido a partir de acontecimentos passados” e outro seria “um tipo específico de consciência” (Williams, 2007, p. 172). Nesse segundo sentido, experiência é “o mais pleno, aberto e ativo tipo de consciência e inclui tanto o sentimento como o pensamento” (Williams, 2007, p. 172). Desse modo, como nos lembra Michael Bérubé (2005, p. 122, tradução própria), configura-se “uma espécie de porta de entrada para uma experiência futura não especificada”. É nesse segundo sentido também que a experiência, que “envolve um apelo a toda a consciência”, se relaciona com o desenvolvimento da cultura: “a força desse apelo à totalidade, contra formas de pensamento que excluam certos tipos de consciência como meramente ‘pessoais’, ‘subjetivos’ ou ‘emocionais’, é evidente” (Williams, 2007, p. 173).

Além disso, há a conexão entre experiência e empiria e as tensões entre empírico e empirismo, para as quais Williams está bem atento. “Empírico” é um verbete próprio no *Palavras-chave* (Williams, 2007, p. 152-155), que evidencia as sobreposições de sentido que deslizam entre uma acepção desfavorável, como charlatanismo e impostura, e os sentidos associados à ciência — mas aí, se a empiria pode ser valorizada e traduzir “uma confiança na experiência observada”, Williams (2007, p. 153) faz a ressalva de que, nesse caso, “tudo depende de como se compreende *experiência*”, e voltamos à noção carregada de experimento, teste, prova, que convoca o sentido de experiência como acontecimentos passados. E ainda, em mais uma camada importante nas disputas que já vimos com Thompson, na língua inglesa sobrepõe-

se uma confiança no experimento, no conhecimento que se baseia na observação e na vivência, com uma oposição à teoria (Williams, 2007, p. 153-154).

Em *A política e as letras* (Williams, 2013), livro que registra uma série de entrevistas com editores da *New Left Review*, realizadas entre 1977 e 1978, Williams é convocado a esclarecer sua concepção de experiência, o lugar que ela tem no seu trabalho e sobre o cenário intelectual e acadêmico em que sua obra se desenvolve. Williams afirma então a “qualidade da presença” da experiência social que ele queria convocar com a ideia de estrutura de sentimento para “insistir de forma aguda na presença real de uma estrutura de sentimento como algo distinto do pensamento oficial ou herdado de uma época” (Williams, 2013, p. 159). Como ele afirma em *Marxismo e Literatura*, sua compreensão de experiência diz das “*modificações de presença* (enquanto estão sendo vividas)” (Williams, 1979, p. 134), que não são nunca pessoais ou meramente subjetivas nem ilusórias, mas que também não se institucionalizaram, não são socialmente reconhecidas. Elas são, entretanto, ativas: “não têm que esperar definição, classificação ou racionalização antes de exercerem pressões palpáveis e fixarem limites efetivos à experiência e à ação” (Williams, 1979, p. 134).

A ênfase nas *modificações de presença*, ou seja, em observar as experiências enquanto estão sendo vividas, relaciona-se com o desafio de compreender a mudança. “[...] O lugar peculiar da estrutura de sentimento é a equivalência sem fim que deve ocorrer, no processo da consciência, entre o articulado e o vivido. O vivido é, por assim dizer, apenas outro mundo para a experiência” (Williams, 2013, p. 164). A qualidade de presença da experiência que Williams quer analisar não se confunde, entretanto, com o presente enquanto tempo histórico

(Williams, 2013, p. 164). E aqui eu gostaria de chamar atenção para o ponto em que Williams (1979, p. 136 - grifo nosso) afirma que “*as estruturas de sentimento podem ser definidas como experiências sociais em solução*”, no reconhecimento de que tudo que não é plenamente articulado, que aparece como tensão, inquietação, distúrbio, parece-lhe fonte de mudanças nas convenções, na cultura. E o que Williams deseja é acessar a emergência de novas características que ainda não se cristalizaram, pois estrutura de sentimento tenta captar valores e sentidos “tal como são vividos e sentidos ativamente” (Williams, 1979, p. 134) no momento de sua emergência. Num certo sentido, então, estrutura de sentimento configura-se como um modo de problematizar a experiência, conectá-la a tudo o que está presente e em movimento, tudo o que escapa ou parece escapar do fixo, do explícito e já conhecido, das “lições” do passado (Williams, 2007, p. 173). Poderíamos dizer que estrutura de sentimento diz do modo como Williams pretendia acessar a relação entre o vivível e o articulável.

3. A EXPERIÊNCIA TELEVISIVA TEM UMA QUALIDADE DE FLUXO

Ao analisar a televisão como tecnologia e como forma cultural, Raymond Williams (2016) parte de uma experiência pessoal concreta, uma espécie de atordoamento em múltiplas intensidades, quando, uma noite em Miami, assistia a um filme na televisão estadunidense. O que parecia uma dificuldade inicial, de ajustar-se a uma presença maior de intervalos comerciais do que estava habituado na televisão inglesa, colocou-o diante de uma experiência muito difícil de interpretar:

Ainda não estou certo do que realmente captei de todo aquele fluxo. Acredito que registrei alguns eventos como acontecimentos de um filme errado, e alguns personagens em comerciais como se estivessem envolvidos

nos episódios do filme, naquilo que pareceu ser – para todas as disparidades ocasionais e bizarras – um único e irresponsável fluxo de imagens e sentimentos (Williams, 2016, p. 102).

O que aparece em sua noite em Miami como uma inquietação, um atordoamento, oferece a possibilidade para Williams observar transformações na experiência televisiva e perceber “uma qualidade de fluxo que nosso vocabulário recebido de respostas e descrições isoladas não reconhece facilmente” (Williams, 2016, p. 103). O autor evidencia como, nos sistemas de comunicação anteriores à televisão, a experiência se constituía pela relação com produtos isolados, como um livro, uma peça de teatro, um concerto, experiência que foi incorporada na história inicial da TV, como uma experiência herdada dessa tradição. O modo como nos referimos a um programa de televisão é significativo dessa herança, “com suas bases tradicionais no teatro e nas salas de concerto” (Williams, 2016, p. 98). Entretanto, Williams já vislumbra também certa tendência a variações e hibridações de forma na comunicação — o que se mostra, por exemplo, no almanaque, na revista ou nos jornais modernos que compõem uma miscelânea “não apenas de novos elementos frequentemente não relacionados, mas de atrações, anedotas, desenhos, fotografias e anúncios” (Williams, 2016, p. 97).

A ideia de grade de programação ainda retém a perspectiva de uma série de unidades isoladas, com programas e intervalos comerciais definidos, mas o modo cotidiano como falamos de “assistir à televisão” oferece pistas de uma experiência outra com a televisão e não mais com seus programas isolados. Ela se articula a outra mudança, na ideia de intervalo, pois a partir da criação de programas patrocinados por anunciantes, que incorporam o comercial em sua própria concepção, ou

da exibição de *trailers* de filmes ao longo da programação, a noção de interrupção “tornou-se inadequada” (Williams, 2016, p. 100).

Mudanças nas estruturas sociais e econômicas e nos modos de organização do sistema de radiodifusão — como maior mobilidade, expansão do consumo, maior concorrência entre as emissoras — articulam-se a mudanças na experiência televisiva. Vividas, naquele momento, como atordoamento, como tensão, inquietação, por Williams, por outros telespectadores, elas estavam ali, em solução, ainda não plenamente reconhecidas. Enquanto *modificações de presença*, elas podem ser difíceis de reconhecer, difíceis de nomear, mas constituem os desafios que a análise cultural tem que enfrentar. A qualidade de fluxo que marca nossa experiência com a televisão é “a característica que define a radiodifusão simultaneamente como uma tecnologia e uma forma cultural” (Williams, 2016, p. 97). Nesse sentido, para Williams, afirmar que a televisão é, ao mesmo tempo, tecnologia e forma cultural é evidenciar que ela organiza nossa experiência em novos e diferentes modos.

CONCLUSÕES: ENGAJAMENTOS AFETIVOS E FLUXOS AUDIOVISUAIS EM REDE

Vimos que, em Raymond Williams e em Edward Palmer Thompson, experiências são tomadas em suas dimensões afetivas, elas articulam pensamento e sentimento, razão e emoção. Assim, experiências não se configuram como uma dimensão apartada do pensamento, mas, ao contrário, afirmam a condição necessária da articulação entre o sentir, o pensar e o agir, o que em outros termos quer dizer viver. Eles enfatizam as experiências em sua qualidade de presença, ou seja, enquanto são vividas, colocando atenção sobre as experiências *em*

solução, as experiências que ainda não se cristalizaram. É nesse sentido que podemos compreender a experiência como “o mais pleno, aberto e ativo tipo de consciência” (Williams, 2007, p. 172) ou como uma consciência afetiva (Thompson, 1981, 1987). Podemos dizer que a experiência configura-se tanto em Williams quanto em Thompson como um recurso para a esperança (Williams, 2015b) e para as lutas pela liberdade (Thompson, 1987). Experiência ganha densidade como uma força ativa e transformadora. Do ponto de vista da análise da comunicação, experiência articula mudanças tecnológicas e formas culturais, o que, na radiodifusão, evidencia uma mudança na experiência comunicacional na direção de uma qualidade de fluxo — e não mais pela experiência com produtos isolados.

Raymond Williams e E. P. Thompson têm ainda em comum a articulação entre vida pessoal, vida intelectual e vida política. A convocação à noção de experiência passa pelo engajamento de ambos os autores com o enfrentamento do capitalismo, e seus trabalhos caracterizam-se por uma perspectiva engajada em que suas próprias experiências são articuladas nos debates e nas pesquisas sobre a cultura inglesa, o marxismo, o socialismo e, mais especificamente no caso de Williams, a comunicação. A atenção às suas próprias experiências configura muitas vezes a porta de entrada para a observação das práticas culturais.

Minhas pesquisas em comunicação têm sido atravessadas por essas questões de distintos modos, em diferentes momentos, assumindo diversos tons: a ênfase na recepção como lugar de observação da experiência comunicacional (Gomes, 1995, 2004); a abordagem do gênero como uma estratégia analítica que permitiria o reconhecimento de regularidades e especificidades de formas culturais/televisivas e o

reconhecimento de um modo distinto de configurar a experiência comunicativa (Gomes, 2007, 2011a, 2011b); a abordagem das historicidades comunicacionais através da estrutura de sentimento; e a análise das disputas e transições nas convenções como uma forma de acessar a emergência de novas características que disputam o consenso tácito que temos em torno de procedimentos, normas, formatos e gêneros do telejornalismo, da televisão, do audiovisual (Gomes, 2012). Num sentido mais amplo, minha compreensão dos processos de mudança cultural e dos vínculos entre cultura e tecnologia tal como configurados em produtos e processos comunicacionais audiovisuais é claramente devedora do “problema da emergência cultural”, como analisado por Raymond Williams em sua abordagem da estrutura de sentimento e da configuração da experiência como modificações de presença.

Além disso, os investimentos de Williams e Thompson na dimensão afetiva da experiência e a compreensão da qualidade de fluxo da experiência televisiva têm se desdobrado em outras apostas de investigação que gostaria de indicar aqui. O reconhecimento da dimensão da experiência em Raymond Williams e E. P. Thomson implica uma postura afetiva e experimentalmente empírica em relação ao mundo para encontrar as condições sob as quais a mudança é produzida. Nesses termos, experiência não se reduz nem a ideologia ou ideias, nem a representação, e se aproxima mais das noções de afeto, pertencimento, intensidades. E aqui é importante ressaltar a dimensão do afeto na consideração das relações históricas, a articulação sentimento-pensamento na abordagem da experiência e o âmbito dos afetos como forças atuantes na mudança.

Exploramos as potências para pensar a comunicação a partir das relações entre estrutura de sentimento e afeto em outros momentos (Gomes; Antunes, 2019). Junto com Lawrence Grossberg (1992, 2010a, 2010b, 2018), entendemos que estrutura de sentimento se refere àqueles elementos que estão sempre presentes na comunicação, mas que não são capturados por noções de ideologia, significação ou representação. É nessa espécie de lacuna entre o que pode ser traduzido como significativo ou cognoscível e o que é vivível que ele localiza o afeto (Grossberg, 2010b, p. 318) como uma força que tenta transformar nossos mapas de importância. É nesse sentido que os afetos são políticos, eles dizem de como formamos alianças afetivas e políticas, de como nos engajamos nas possibilidades de transformação.

Grossberg retoma Raymond Williams e nos propõe pensar estruturas de sentimento como pontos de articulação entre o que já é conhecido e experimentado e o surgimento de novas experiências que ainda não podem ser expressas e investiga os modos como elas definem ecologias de pertencimento e possibilidades de mudança.

Uma paisagem afetiva descreve um modo social complexo de estar no mundo, um espaço densamente texturizado no qual algumas experiências, comportamentos, escolhas e emoções são possíveis, alguns “sentimentos” inevitáveis e óbvios, e outros ainda são impossíveis ou inimagináveis. Define o que é permitido e o que é proibido. E é aí que a luta para tornar experiências novas e emergentes, vivíveis e conhecíveis, é levada a cabo (Grossberg, 2018, p. 91).

Outra aposta que faço a partir da noção de experiência configura-se como intensificações da compreensão de fluxo. Acredito que aquilo que Williams percebia, nos anos 70, como uma mudança na experiência televisiva, implicada pela qualidade de fluxo da televisão, tem

efetivamente se consolidado como uma transformação mais ampla na nossa experiência comunicacional. A ideia de fluxo audiovisual em rede, na nossa formulação, tenta captar essas transformações e oferecer uma chave para abordar a experiência que caracteriza nossa relação com o entorno tecnocomunicativo. Ela surge de uma articulação entre as noções de fluxo televisivo, de Raymond Williams, e a de fluxos de imagens tal como formulada por Jesús Martín-Barbero (Martín-Barbero, 2009; Martín-Barbero; Rincón, 2019) em suas discussões sobre as mutações culturais e tecnológicas que configuram esse momento em que vivemos, o de um ecossistema tecnocomunicativo.

Um aspecto central para a compreensão do entorno tecnocomunicativo é que ele engendra a conectividade de modo estratégico. Disputando concepções hegemônicas de convergência digital, que acentuam uma suposta transparência comunicativa da técnica, Martín-Barbero argumenta por uma convergência cultural, em que a conectividade pode ser compreendida como forma cultural. A noção de rede cultural seria, assim, “a figura da convergência hoje” (Martín-Barbero, 2014, p. 31). A rede é o modo como mundo natural, social e político configuram o ecossistema tecnocomunicativo (cf. Martín-Barbero; Rincón, 2019, p. 23). A partir da concepção de entorno tecnocomunicativo, Juliana Gutmann problematiza as nomenclaturas que utilizamos para falar da comunicação hoje, convergência digital entre elas, e propõe a ideia de audiovisual em rede para trabalhar com o audiovisual em circulação nas ambiências digitais, “múltiplo, heterogêneo, conectado” (Gutmann, 2021, p. 64).

Outra questão relevante que trazemos de Martín-Barbero é que, no entorno tecnocomunicativo, tecnicidades conectam identidades, o que contribui para olhar os fluxos audiovisuais em sua dimensão política,

como articulação de engajamentos afetivos e identitários, abrindo-nos a outros mapas de importância. Em sua análise das mutações que vivemos no início do século XXI, Martín-Barbero propõe que as mediações sejam vistas como transformações de tempos e de espaços, a partir de dois grandes movimentos: *migrações populacionais* e *fluxos de imagens*. Fluxos (virtuais, de imagens e informação) têm que ser pensados conjuntamente com as migrações, e as tecnicidades articuladas às identidades, duas mediações que constituem o mapa das mutações. Fluxos, em Martín-Barbero (2014, p. 24), estão associados à ideia de que a tecnicidade se tornou estrutural. E aqui ressaltamos que tecnicidade é menos da ordem dos aparatos técnicos e mais da ordem das articulações entre tecnologia, linguagem e percepção. Ao mesmo tempo, tecnicidade é aproximada, no mapa das mutações, às identidades: “A tecnicidade está no mesmo nível de identidade, coletividade [...]. Ligo tecnicidade ao que está se movendo na direção da identidade” (Martín-Barbero, 2009, p. 9), o que enquadra de modo profundo as inter-relações entre comunicação e política.

Temos ensaiado desenvolver analiticamente a articulação entre fluxo e afeto em diferentes perspectivas no TRACC — Centro de Pesquisa em Estudos Culturais e Transformações na Comunicação, nos meus percursos de pesquisa e nas investigações realizadas por estudantes. Em Gomes (2012), explorei a ideia de “estabilidade em fluxo” para pensar as dinâmicas entre transitoriedades e reconhecimento na configuração dos gêneros no telejornalismo. Ítalo Souza (2017) explorou, a partir de Raymond Williams, a noção de fluxo televisivo como uma forma cultural que marca a experiência da recepção com a televisão; em sua dissertação (Souza, 2020), experimentou, inspirado no movimento de Williams, o gesto analítico de partir de sua própria experiência como

configuradora de fluxos audiovisuais para compreender práticas contemporâneas de consumo de séries televisivas, tais como a maratona e o *spoiler*. Thiago Ferreira (2021) analisou transformações de políticas e afetos no Brasil a partir de um exercício de contextualização radical das Jornadas de Junho de 2013, tomando como lugar de entrada os fluxos audiovisuais; Daniel Oliveira de Farias explorou engajamentos afetivos na música (Farias, 2018, 2021); em Itania Gomes *et al.* (2017), convocamos a noção de fluxo para articular os mapas das mediações e das mutações culturais e observar múltiplas temporalidades e espacialidades na análise de videoclipes e performances do duo musical Figueroas; em Farias e Gomes (2022²), exploramos fluxos audiovisuais ativistas indígenas para analisar afetos, territorialidades e temporalidades no Brasil.

Em diálogo com essas experiências de investigação, o que chamo de fluxos audiovisuais em rede articula tecnologia e forma cultural e coloca atenção na reorganização da experiência comunicacional no entorno tecnocomunicativo. Nesse sentido, a noção de fluxos audiovisuais em rede aciona a compreensão de três dimensões importantes da experiência que sobressaem da abordagem pelos estudos culturais que destacamos neste texto: a qualidade de presença, pois fluxo busca capturar a experiência comunicacional enquanto *vivida*; o olhar atento para a potência de mudança e a dimensão de afeto como articuladora de formas culturais e engajamentos com a vida.

Investigar a comunicação através da ideia de fluxos audiovisuais em rede se faz pela análise de formas culturais que marcam nossa

² Conferência "Affects et territoires dans les flux audiovisuels indigènes au Brésil" apresentada no Séminaire de recherche Comprendre les Images et les Sons Médiatiques, CEISME/ Centre d'Étude des Images et des Sons Médiatiques, Paris, Université Sorbonne-Nouvelle em 07 de janeiro de 2022.

experiência no entorno tecnocomunicativo, o que tem algumas consequências metodológicas e procedimentais bem claras em diálogo com os esforços de Williams e Thompson. Primeiro, não se trata de constituir *corpus* analítico a partir de produtos isolados, mas de acionar diferentes formas culturais do audiovisual (telenovelas, telejornais, videoclipes, podcast, animação, série, meme, filmes, vídeos de canais de YouTube etc.) no modo como elas se articulam “em fluxo” e “em rede”, ou seja, ao mesmo tempo assumindo a conectividade em sua dimensão estratégica e exibindo os modos instáveis, múltiplos, heterogêneos que conformam nosso entorno tecnocomunicativo. Além disso, é a partir da nossa experiência no entorno tecnocomunicativo, enquanto sujeitos sociais e políticos, enquanto pesquisadores da comunicação, que mapeamos audiovisuais temporal e espacialmente marcadas. As tensões, inquietações, problemas que atordoam nossas experiências como pesquisadores da comunicação são eles mesmos atravessados pelos modos como nos engajamos com nossos fenômenos de investigação e com nossas lutas pela vida. Podemos dizer, nesse sentido, que são as experiências (de investigação, de vida, de luta) que constroem os fluxos audiovisuais em rede. Nossos engajamentos afetivos indicam os espaços-problema que serão enfrentados.

A abordagem da comunicação através dos fluxos audiovisuais em rede permite acolher, no campo da comunicação, os processos de engajamento e lutas identitárias da contemporaneidade, em que as condições concretas da experiência são lugares de conhecimento e de luta política. Como estratégia analítica, adensa a noção de experiência vivida em suas dimensões afetivas, políticas e transformadoras, como vimos aparecerem em Williams e em Thompson: experiências, inclusive

as nossas experiências de pesquisa, são modos de sentir-pensar o mundo; modos de fazer e ver o audiovisual.

REFERÊNCIAS

- BÉRUBÉ, Michael. Experience. In: BENNETT, Tony; GROSSBERG, Lawrence; MORRIS, Meaghan (ed.). *New Keywords. A revised vocabulary of Culture and Society*. Oxford/England: Blackwell Publishing, 2005. p. 121-123.
- FARIAS, Daniel Oliveira de. *Disputas afetivas políticas em torno do BaianaSystem: gêneros, territórios e experiências no contexto de Salvador-BA*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- FARIAS, Daniel Oliveira de. *Engajamentos afetivos na música em Salvador: territorialidades que articulam gêneros musicais e identidades*. 2021. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.
- FARIAS, Daniel Oliveira de; GOMES, Itania Maria Mota. Fluxos ativistas indígenas: instabilizando a hipótese da guerra cultural a partir de afetos, territorialidades e temporalidades no Brasil. *Revista ECO-PÓS*, Rio de Janeiro, v. 24, p. 277-308, 2021. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27721. Acesso em: 10 out. 2022..
- FERREIRA, Thiago Emanuel. *Transformações de políticas e afetos no Brasil: contextualizando radicalmente Junho de 2013 em fluxos audiovisuais*. Belo Horizonte: Selo PPGCOM/UFMG, 2021.
- GOMES, Itania Maria Mota. *Ingenuidade e Televisão*. Investigação sobre o conceito de recepção e o processo comunicativo. 1995. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) — Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995.
- GOMES, Itania Maria Mota. *Efeito e Recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2004.
- GOMES, Itania Maria Mota. Questões de método na análise do telejornalismo: premissas, conceitos, operadores de análise. *Revista E-compós*, Brasília, v. 8, p. 1-31, 2007. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/126>. Acesso em: 22 out. 2022.

- GOMES, Itania Maria Mota. Raymond Williams e a Hipótese Cultural de estrutura de sentimento. In: GOMES, Itania Maria Mota; JANOTTI JÚNIOR, Jeder. *Comunicação e Estudos Culturais*. Salvador: Edufba, 2011a. p. 29-48.
- GOMES, Itania Maria Mota. Gênero televisivo como categoria cultural: um lugar no centro do mapa das mediações de Jesús Martín-Barbero. *Revista Famecos*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 111-130, jan./abr. 2011b. Disponível em: <https://revistas.eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/8801>. Acesso em: 13 set. 2022.
- GOMES, Itania Maria Mota. *Gêneros Televisivos e Modos de Endereçamento no Telejornalismo*. Salvador: EDUFBA, 2011c.
- GOMES, Itania Maria Mota. Metodologia de Análise de Telejornalismo. In: GOMES, Itania Maria Mota (Org.). *Gêneros Televisivos e Modos de Endereçamento no Telejornalismo*. Salvador: EDUFBA, 2011d. p. 17-47.
- GOMES, Itania Maria Mota. Estabilidade em Fluxo: uma análise cultural do Jornal Nacional, da Rede Globo. In: GOMES, Itania Maria Mota (Org.). *Análise de Telejornalismo: desafios teórico-metodológicos*. Salvador: EDUFBA, 2012. v. 1. p. 23-44.
- GOMES, Itania Maria Mota et al. Temporalidades múltiplas: análise cultural dos videoclipes e da performance de Figueroas a partir dos mapas das mediações e das mutações culturais. *Contracampo*, Niterói, v. 36, n. 3, p. 134-153, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17617>. Acesso em: 23 ago. 2022.
- GOMES, Itania Maria Mota; ANTUNES, Elton. Repensar a comunicação com Raymond Williams: estrutura de sentimento, tecnocultura e paisagens afetivas. *Revista Galáxia*, São Paulo, Especial 1 - Comunicação e Historicidades, p. 8-21, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/41755>. Acesso em: 17 mar. 2023.
- GROSSBERG, Lawrence. *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture*. London: Routledge, 1992.
- GROSSBERG, Lawrence. *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham: Duke University Press, 2010a.
- GROSSBERG, Lawrence. Affect's Future: rediscovering the virtual in the actual. In: GREGG, Melissa; SEIGWORTH, Gregory J. (Ed.). *The Affect Theory Reader*. Durham, USA: Duke University Press, 2010b. p. 309-338.

- GROSSBERG, Lawrence. *Under the cover of chaos: Trump and the Battle for the American Right*. Londres: Pluto Press, 2018.
- GUTMANN, Juliana Freire. *Audiovisual em rede: derivas conceituais*. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2021. (Ensaio, v. 1).
- HALL, Stuart. Estudos Culturais: dois paradigmas. Trad. de Ana Carolina Escosteguy, Francisco Rüdiger e Adelaine La Guardia Resende. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, Representação da Unesco no Brasil, 2003. p. 131-159.
- HOGGART, Richard. *As Utilizações da Cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora*. Lisboa: Editorial Presença, 1973. v. 1 e 2.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. As formas mestiças da mídia. Entrevista a Mariluce Moura. *Revista Pesquisa FAPESP*. São Paulo, set. 2009. Disponível em: <https://revista.pesquisa.fapesp.br/as-formas-mesticas-da-midia/>. Acesso em: 02 nov. 2022.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. Diversidade em convergência. *Revista Matrizes*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 15-33, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/90445>. Acesso em: 23 jan. 2023.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús; RINCÓN, Omar. Mapa Insomne 2017. Ensayos sobre el sensorium contemporáneo, un mapa para investigar la mutación cultural. In: RINCÓN, Omar; JACKS, Nilda; SCHMITZ, Daniela; WOTTRICH, Laura. (org.). *Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural: diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero*. Quito: CIESPAL, 2019. p. 17-24.
- SOUZA, Ítalo Cerqueira de. *Atualidades do conceito de fluxo televisivo, de Raymond Williams*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.
- SOUZA, Ítalo Cerqueira de. “Faça maratona, não dê spoilers”: práticas contemporâneas de consumo em fluxos audiovisuais. 2020. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria*. Ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- WILLIAMS, Raymond. *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1961.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

WILLIAMS, Raymond. *A política e as letras: entrevistas da New Left Review*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

WILLIAMS, Raymond. A cultura é algo comum. In: WILLIAMS, Raymond. *Recursos da Esperança: cultura, democracia, socialismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2015a, p. 3-28.

WILLIAMS, Raymond. *Recursos da Esperança: cultura, democracia, socialismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2015b.

WILLIAMS, Raymond. *Televisão: tecnologia e forma cultural*. São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte: PUC Minas, 2016.

3

EXPERIÊNCIA E COMUNICAÇÃO

Márcio Souza Gonçalves ¹

A partir de sete pontos elementares ou fundamentais, desenha-se aqui uma proposta de compreensão das *experiências* da qual podem derivar tanto pesquisas empíricas, quanto reflexões puramente teóricas. Esses pontos serão expressos de um modo sucinto e direto e sua articulação será feita à medida que a argumentação avançar. Considerando que os termos “comunicação” e “experiência” têm uma infinidade de sentidos, obviamente se optou, no que se segue, por um certo caminho, possível, entre outros.

Os dois termos centrais nessa discussão, *comunicação* e *experiência*, serão apresentados em itálico para destacar sua utilização de uma maneira idiossincrática e o fato de que devem ser compreendidos um em relação ao outro.

1. COMUNICAÇÃO, EXPERIÊNCIA E SEUS CONDICIONANTES

Tomemos dois sentidos distintos e correntes da palavra *experiência*. Por um lado, falamos de *experiências* de laboratório, *experiências* científicas, realizadas sob condições controladas. Essas *experiências* envolvem de algum modo a manipulação de variáveis para que se estabeleçam correlações entre as variáveis manipuladas e outras variáveis relevantes, mantendo-se constantes os elementos envolvidos. Assim, por exemplo, administra-se a um grupo um certo medicamento

¹ FCS-UERJ. Bolsista Prociência UERJ-FAPERJ

— uma variável sendo manipulada — e verifica-se o efeito sobre um quadro patológico; administra-se a um outro grupo, semelhante ao primeiro, um placebo e verifica-se seu efeito sobre a patologia; por fim, estabelece-se uma correlação estatística entre as variáveis manipuladas e os resultados obtidos, correlação que indica, em última instância, a eficácia ou não do medicamento.

Por outro lado, podemos utilizar *experiências* para nos referirmos à nossa vivência do mundo cotidiano, do mundo concreto de cada dia, como, por exemplo, quando falamos de um jantar em um restaurante como uma *experiência* gastronômica, ou de assistir a um filme no cinema, ou ir à praia, ou de *experiência* de vida. São essas *experiências*, em seu conjunto, que compõem o dia a dia, nossa vida nada mais sendo do que um conjunto de *experiências* que atravessamos. Nossa vida desperta ou não, pois um sonho é uma *experiência*.

Para o que aqui importa, em ambos os sentidos acima descritos, *experiência* e *comunicação* estão inextricavelmente ligados.

Em qualquer *experiência* de laboratório, processos de *comunicação* são condição para que *experiências* sejam organizadas, se desenrolem e, sumamente importantes, sejam divulgadas para possível verificação por pares. Em um nível elementar, operam aí a conversa, a troca mediada digitalmente de mensagens; em um nível mais geral, os periódicos de divulgação científica, que tanto papel desempenharam e desempenham na constituição e prática do que se chama ciência. Entre esses dois níveis, um imenso contínuo persiste. As *experiências* da vida cotidiana, obviamente, não são possíveis sem processos de *comunicação*, em níveis tão variados quanto as *experiências* de laboratório: falamos, enviamos mensagens, consumimos mídia de massa e assim por diante.

Essa inextricabilidade entre toda e qualquer *experiência* e processos de *comunicação* permite que se enuncie uma primeira proposição básica.

Primeiro ponto fundamental: comunicação é sempre experiência e não há experiência sem comunicação.

Passemos imediatamente ao segundo, que se refere especificamente a um dos aspectos.

Segundo ponto fundamental: toda experiência depende de condições para existir, ou toda experiência é condicionada.

As *experiências* científicas possuem uma infinidade de condicionantes, condicionantes de infraestrutura, financiamento, pessoal, mas igualmente condicionamentos impostos pelos equipamentos utilizados, pelos paradigmas dominantes (Kuhn, 2001), pelas condições contingentes de realização (adesão de voluntários para um teste de medicamento, por exemplo), essa lista sumária podendo prosseguir ainda longo tempo detalhando tudo o que condiciona antes, durante e depois a realização de *experiências* científicas. O mesmo vai valer para as *experiências* que constituem nossa vida concreta, que também são condicionadas por fatores grandes e pequenos, como, por exemplo, classe social, localização geográfica, nível educacional, identidade, idiosincrasias ligadas à história pessoal de cada um e assim sucessivamente. Lembremos o velho adágio de que o mesmo livro — lido por duas pessoas diferentes ou por uma pessoa em dois momentos diferentes ou em duas edições diferentes etc. — engendra diferentes processos de leitura e produção de sentido (Gonçalves, 2018). Assim, em suma, tanto a *experiência* de laboratório quanto a cotidiana são condicionadas por elementos que lhes são anteriores e exteriores, condicionantes sem os quais as *experiências* não poderiam existir. Considere-se que se são retirados, idealmente, todos os condicionantes,

toda e qualquer *experiência* se torna impossível, não podendo se dar no vazio infinito de um presente sem tempo.

A tese que sustenta que toda *experiência* tem condicionantes é, no fundo, e por mais erudita que eventualmente possa parecer, uma tese trivial e que nada acrescenta, em si mesma, a uma abordagem do problema. A questão que dela decorre, por outro lado, é bastante promissora em termos de consequências teórico-práticas. É a seguinte: como compreender esses condicionamentos, como compreender as condições de possibilidade de todas as *experiências*, como teorizar o que antecede às *experiências* e as torna possíveis?

Trata-se, evidentemente, de uma questão antiga e que já recebeu diversas e variadas respostas. A mais célebre é provavelmente a dada por Kant (2011) e se baseia, em suma, na ideia de que a sensibilidade, o entendimento e a razão (todos os termos no sentido kantiano) funcionam como condicionantes de todas as *experiências* possíveis e, por via de consequência, de todo conhecimento possível. A *experiência* do mundo sensível, por exemplo, seria condicionada, primordialmente, pelas formas puras do espaço e do tempo. Nosso conhecimento não seria, assim, um conhecimento das coisas em si, mas apenas das coisas tal como aparecem e existem através dos condicionantes fundamentais de nossa subjetividade.

2. TEMPO

Nossa reflexão em torno dos condicionantes das *experiências* segue um caminho diferente, apostando na ideia de que o modo como vemos e concebemos o tempo é essencial para uma boa compreensão dos condicionamentos experienciais. A partir da compreensão de tempo,

será possível, como veremos, uma generalização para o conjunto dos elementos condicionantes das *experiências*.

Situemos, arbitrariamente e com a finalidade de avançar na discussão que nos interessa e, portanto, sem a pretensão de exaustividade, dois modos fundamentais de se compreender o tempo.

O primeiro nomeamos *epocalismo* (Gonçalves; Clair, 2014) e consiste em compreender o tempo e sua passagem, a temporalidade, a história como uma sucessão de épocas distintas entre si e internamente homogêneas.

Há diversos autores e teorias que trabalham de modo epocalista. Tomemos ao acaso uma dessas perspectivas, a que compreende a história humana, até a atualidade, como dividida em três épocas sucessivas: pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade.

A pré-modernidade é por vezes deixada implícita em teorias que tratam da relação entre modernidade e pós-modernidade, por vezes mencionada explicitamente como período anterior aos dois últimos. Seria caracterizada, de modo geral, por um modo de existir holista, comunitário, tribal, no qual a noção de individualidade, de existência independente estariam ausentes. Além disso, seria marcada por um predomínio de aspectos emocionais sobre racionais, de modo que, em última instância, existir é se fundir em uma comunidade forte de laços emocionais dominantes.

A modernidade teria rompido esse ciclo holista e comunitário em favor do individualismo e, correlativamente, de um domínio da razão sobre os dados emocionais da existência. Emergiria fortemente uma consciência da independência dos sujeitos em relação aos grupos, condição e efeito, em uma causalidade circular, do domínio da

racionalidade. Do ponto de vista geopolítico, os estados-nações seriam o correlato das mudanças na individualidade.

Em um movimento aparentemente, mas não exatamente, dialético, a pós-modernidade romperia a lógica moderna em favor de um retorno ao coletivismo, ao holismo, ao tribalismo, mas não mais um holismo puro pré-moderno, mas antes um holismo em que persiste, dentro da tribo, a individualidade. Igualmente, retornaria a emoção e romperiam-se os supostos grilhões da razão, da ordem, da disciplina. O sujeito não mais se definiria pela razão, pelos limites que o separariam dos outros e da natureza, mas como que perderia suas fronteiras, se hibridizaria, as identidades se tornariam fluidas, moventes e assim por diante.

A história seria, como vimos, a sucessão linear de pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. Essas três épocas seriam distintas entre si, qualitativamente diferentes, é o caso de dizer, cada uma com seus traços próprios. Mas, outro aspecto importante, seriam internamente homogêneas, significando isso que todas as sociedades modernas e seus sujeitos seriam semelhantes, do ponto de vista das características essenciais indicadas acima, entre si, o mesmo valendo para as pré-modernas e as pós-modernas.

Como indicamos acima, esse esquema geral epocalista existiu e existe em diferentes versões, a depender do autor, teoria ou escola em ação, de modo que os termos e número de épocas, assim com suas características distintivas, podem ser outros. Mas a despeito de escolhas semânticas, o esquema fundamental permanece o mesmo, sendo sempre as épocas qualitativamente distintas entre si e internamente homogêneas. Trata-se, essencialmente, de um esquema linear, em que a linha sequencial é composta pelas sucessivas épocas. Mais do que linear, trata-se de um pensamento unilinear, em que há apenas uma linha.

O paradigma alternativo, que propomos, trabalha com um emaranhado de linhas em lugar de apenas uma, trabalha, portanto, com diversas linhas temporais diferentes. Tomemos um exemplo para facilitar a exposição, um exemplo comunicacional, o dos objetos que apresentam textos (oralidade, tabuletas de argila, rolos de papiro, códices de pergaminho, papel etc.). Seremos sucintos no tratamento do exemplo. Um emaranhado de tempos, de linhas temporais, compõe a história dos objetos de apresentação de texto. Por limitações de espaço, apenas algumas serão tratadas a seguir.

Uma primeira linha é a que envolve a materialidade, a matéria-prima que compõe a apresentação: ondas sonoras, no caso da oralidade, argila, pedaços de madeira, papiro, pergaminho, papel, cartões de memória são os diversos elementos que compõem essa linha e que não necessariamente se sucedem, havendo várias coexistências.

Além disso, podemos pensar, no caso dos objetos escritos, no tipo de escrita: ideográfica, silábica, alfabética, alfabética com codificação binária sendo os principais. Novamente podemos ter coexistências e não apenas sucessões.

Em terceiro lugar, podemos considerar a conformação material do objeto: livro em rolo, em sanfona, códice, aparelho celular, leitor de livros digitais etc. Novamente podem ocorrer coexistências.

Outra linha a ser considerada é a do modo de produção: em termos de oralidade, o modo de produção envolve memorização e elocução; no caso dos textos escritos, temos: produção manuscrita, impressa, digital, com diversas coexistências e misturas assinaladas por diferentes autores (por exemplo, Barbosa, 2017).

Aumentando nosso nível de detalhamento da discussão, podemos pensar, em termos de textos escritos, na forma de estruturação do texto

na página, o que em si é um universo: separação ou não de palavras, pontuação, separação em parágrafos, foliação, paginação, presença de paratextos etc. Um universo que seria absolutamente impróprio pensar em termos de sucessão, sendo inúmeros os exemplos de coexistências.

Essa enumeração das diversas linhas que compõem a temporalidade poderia prosseguir, mas paremos por aqui, pois o que foi indicado acima é suficiente para que se perceba a complexidade do problema. Em primeiro lugar, temos não uma linha, mas várias. Além disso, a temporalidade não é escandida no mesmo modo em todas as linhas: a linha do tipo de escrita, por exemplo — cujos cortes importantes são a invenção da escrita propriamente dita, a dos silabários, a do alfabeto —, tem cortes diferentes da linha do modo de produção — esta cortada em manuscrito, impresso, impressão industrial, digital. Quanto mais linhas considerarmos, mais emaranhada fica a situação.

Considere-se, ainda, que a inovação em uma linha se faz sobre permanências em outras linhas: a inovação no formato, com a passagem dos rolos para os códices, se dá sobre a permanência da escrita alfabética e do modo de produção; a inovação da produção impressa sobre a permanência da escrita, do formato códice e assim por diante.

A temporalidade de um objeto de apresentação de texto, em suma, não é a de uma linha única desenrolando-se segundo uma sequência linear (com a redundância que esse termo comporta nesse caso), como quer o modo de teorização epocalista, mas é antes a coalescência de uma série de linhas, cada uma segundo seu tempo idiossincrático, que não se recobrem harmoniosamente. À linha simples do epocalismo, opõe-se aqui um emaranhado não epocalista.

Isso tem uma óbvia consequência para a compreensão do modo como se pensa a mudança histórica. Esta é concebida pelo epocalismo

como a sucessão de épocas distintas e internamente homogêneas. O que se propõe aqui é a compreensão da mudança como rearranjo, a partir da introdução de uma nova linha ou de uma escansão em uma linha existente, do emaranhado.

Assim, por exemplo, a invenção da prensa deve ser compreendida, como vimos, a partir da permanência do formato códice, das expectativas dos leitores, do tipo de texto em circulação; os primeiros impressos mimetizavam perfeitamente os manuscritos, formalmente falando, publicando os mesmos tipos de texto e satisfazendo os mesmos leitores; lentamente a novidade do modo de produção age sobre as outras linhas, reorganizando o formato, com a padronização dos sistemas de pontuação, entre outros, alterando as expectativas dos leitores e os tipos de texto publicados e assim por diante. A novidade tecnológica chamada prensa afeta inicialmente, assim, a linha do modo de produção e posteriormente leva a uma reordenação de outras linhas.

Opomos à compreensão linear epocalista do tempo, em suma, como desenhado a partir das tecnologias de apresentação de texto, uma visão do tempo como entrelaçamento de diversas temporalidades mais ou menos independentes, o que leva a ver a mudança histórica não como simples sucessão, mas, antes, como um processo constante de reorganização a partir da introdução de elementos novos.

3. TEMPO E EXPERIÊNCIA

Como dissemos acima, nossa compreensão do tempo é a chave para a boa compreensão dos condicionantes de toda *experiência* e, de modo mais amplo, compreensão das próprias *experiências*. Compreender os condicionantes das *experiências* de maneira epocalista é trabalhar com uma visão linear e sucessiva. Haveria então conjuntos homogêneos de

condicionantes, qualitativamente distintos uns dos outros, sucedendo-se linearmente ao longo da história, condicionantes pré-modernos, constituindo um bloco unívoco, condicionantes modernos, pós-modernos, para nos atermos ao exemplo trabalhado anteriormente. Haveria uma espécie de superordenação transcendental dos condicionantes, uma estranha forma de harmonia, que os faria existir como blocos homogêneos e unívocos. Trata-se de uma visão ao mesmo tempo determinista e generalista: determinista, pois considera que, dados os condicionantes modernos, por exemplo, as *experiências* assim se determinam; generalista, pois reduz a complexidade de todas as sociedades a uma forma de condicionamento geral, transcendental, que tudo abarca.

A partir disso, as próprias *experiências* são concebidas de modo achatado e unidimensional, perdendo-se toda a contingência e abertura que, em princípio, deveriam caracterizá-las. Assim, dados os condicionantes modernos, seguem as *experiências* modernas, todas semelhantes entre si e distintas das pré e pós-modernas, novamente compreendidas em um caráter de generalidade excessivo e violento. A riqueza e a variabilidade das *experiências* humanas, a singularidade e idiosincrasia que as caracterizam, e ao mesmo tempo sua irredutibilidade, são ignoradas em favor de grandes e amplas descrições da *experiência* moderna, com seu individualismo etc., como se viver durante esse período se reduzisse a isso, como se não houvesse uma infinidade de *experiências* diferentes dentro da modernidade, *experiências* de coletivização, holistas, emotivas, e como se a própria vida não fosse essa variação constante, essa variabilidade, esse exercício cotidiano de produção de diferença (Deleuze, 1988; Certeau, 1994). Teoricamente, esse modo de compreensão é bastante redutor e pobre,

pois sofre de uma espécie de cegueira para a pululação da micro-história, do mundo da vida, que é efetivamente onde *experiências* acontecem. A teoria, afirmando uma univocidade da experiência, simplesmente parece ignorar a realidade.

Alternativamente, compreender o tempo como entrelaçamento leva a outro paradigma de análise do que sejam os condicionantes e as *experiências*.

Em primeiro lugar os condicionantes: os diversos e heterogêneos condicionantes de toda *experiência*, como visto acima com o exemplo dos objetos de apresentação de texto, têm cada um sua linha do tempo, e se considerarmos a possibilidade de um número ilimitado de condicionantes, há igualmente um número ilimitado de linhas temporais entrelaçadas. Além disso, mesmo com cruzamentos e interferências, cada linha tem sua idiosincrasia, sua especificidade, de modo que o agenciamento total do conjunto é sempre contingente. Não há, portanto, um grupo unívoco e coeso de condicionantes que definiria uma época, mas antes arranjos e combinações dos diversos condicionantes, eventualmente contraditórios e em conflito, de modo que a historicidade das condições de possibilidade das *experiências* é contingente e aberta, e não determinista, sendo impossível qualquer forma de totalização, dialética ou não, epocalista.

O mesmo vale então para as *experiências*: condicionadas, mas não determinadas, imprevisíveis, não totalizáveis, surpreendentes. Toda *experiência* se configura, então, a partir de um agregado de camadas, estratos ou linhas, para seguir com a metáfora utilizada anteriormente, camadas independentes, mas relacionadas, idiosincráticas em sua irredutibilidade, mas por outro lado entrando em agenciamentos variados com outras camadas ou linhas.

Enfatizamos que uma coisa são os condicionantes de toda e qualquer *experiência*, outra o desenrolar mesmo desta, sua realização, com a abertura e imprevisibilidade que comporta. A *experiência* é, sempre, ao mesmo tempo dependente de seus condicionantes, mas a eles irredutível, há uma indeterminação inarredável, uma abertura, que faz propriamente com que exista a passagem do tempo e a mudança na história (de outro modo seria o eterno retorno do mesmo). Dito de outro modo, toda *experiência* é da ordem do evento, do acontecimento, daquilo que escapa à totalização por qualquer saber constituído (Badiou, 1988).

Temos assim nossos terceiro e quarto pontos fundamentais.

Terceiro ponto fundamental: os condicionantes das experiências se entrelaçam de maneiras complexas.

Quarto ponto fundamental: é preciso considerar que uma coisa são os condicionantes e outra o desenrolar sempre singular da experiência.

Obviamente, dada essa contingência e dada a impossibilidade de se determinar a priori as formas de entrelaçamento, uma questão interessante se apresenta, especificamente no que concerne aos processos comunicacionais, que constitui nosso *quinto ponto fundamental*. *Trata-se da questão: para as situações ou experiências envolvendo centralmente meios de comunicação, como os elementos se entrelaçam?*

Como dissemos, esses entrelaçamentos são contingentes, não se podendo determinar a priori o que efetivamente se realizará. Essa contingência, evidentemente, impede que se tenha de antemão, como estabelecido, qualquer princípio geral no que toca os entrelaçamentos entre meios de *comunicação*, cultura e subjetividade. Não é possível, assim, que se tenha uma regra geral sobre os meios e seus efeitos culturais e subjetivos. Em vez disso, deve-se, a cada caso, em cada

situação específica, cartografar como os agenciamentos se dão, o que os preside, que efeitos produzem. Um mesmo meio em dois contextos diferentes pode levar a resultados francamente divergentes. Pense-se, por exemplo, na prensa na China, muito anterior a Gutenberg, e na Europa: o modo mecânico de fazer livros ganhou existências totalmente diversas em função do contexto social e subjetivo.

No que concerne aos meios de *comunicação*, assim, não importando de que modo se defina meio, é sempre importante, para escopos de análise específicos, determinar de que modo novos meios se articulam com os meios anteriores, com o contexto, com os agentes humanos. Não é possível estabelecer regras gerais que valeriam para um dado meio em qualquer situação, regras do tipo “escrita engendra racionalidade”.

O paradigma de abordagem das *experiências* comunicacionais que assim se desenha funciona como ferramenta conceitual, como eixo teórico para a análise de casos concretos, de *experiências* específicas, sem o que toda a discussão se perde em abstrações inúteis.

Nas análises concretas, um aspecto é relevante. *Sexto ponto fundamental: a escala de análise é importante.*

Considere-se que toda *experiência* é múltipla: “a” *experiência* de uma manifestação política, por detrás do artigo definido que a apresenta, é mais profundamente um agregado de *experiências*, dependendo, entre outras coisas, da escala de análise que se adote. É possível uma análise do conjunto da manifestação: seu sentido dentro do ambiente político, seu desenrolar global, a cobertura midiática que recebeu, os efeitos sociais ou políticos que produziu e assim por diante. É possível uma análise de subgrupos dentro da manifestação: por exemplo, um grupo de amigos adolescentes que pela primeira vez na vida participam de tal ação, grupo que tem motivações não

necessariamente de consciência social, que se torna de certo modo adulto indo se manifestar, que se sente mais unido ou reforça seus vínculos em face de um suposto inimigo político comum etc. É possível ainda (e não estamos sendo exaustivos) pensar a *experiência* da manifestação de um ponto de vista individual: a motivação do adolescente tal, seus sentimentos e sensações, os efeitos da participação em sua vida social, em sua psicologia, em sua vida de família...

Vê-se, assim, que uma passeata de manifestação política, entendida como *experiência*, é, para retomar a expressão que utilizamos acima, um agregado de *experiências*, dependendo da escala em que se aborde a questão: uma escala global, média, micro, sendo que entre esses tipos ideais existe um contínuo. Cada um desses campos de análise, e são potencialmente infinitos, é uma campo de *experiência*, é uma *experiência* que se desenrola. Nosso adolescente fictício, indo à passeata, participa não de uma, mas de várias *experiências*, individualmente, enquanto membro do grupo de amigos, como participante da passeata inteira.

O romance *Moby Dick*, de Herman Melville (1988), nos permite abordar o sétimo ponto que consideramos fundamental (para nossa análise do romance, ver Gonçalves, 1994). Trata-se da caçada, empreendida pelo capitão Acab, a uma baleia branca, Moby Dick, que termina com o afundamento do navio baleeiro, o Pequod, e a morte de Acab e de toda a tripulação, exceto por um marinheiro de menor importância que sobrevive. Ismael, que é como pode ser chamado esse sobrevivente único, é precisamente o narrador, um narrador cujo nome verdadeiro não sabemos. O aspecto que importa é o seguinte: se realmente todos tivessem morrido, inclusive Ismael, a *experiência* toda não teria “acontecido” na medida em que ficaria enterrada no fundo de

águas oceânicas; a *experiência* da caçada só existe pelo fato de ser contada, narrada, o que supôs, na obra, a sobrevivência de Ismael. De um ponto de vista mais profundo, pode-se traduzir esse exemplo literário na tese de que toda *experiência* existe enquanto sentidos e consequências desses sentidos e que, portanto, uma *experiência* que de algum modo não produza sentido não existe. Note-se, e o ponto é importante, que sentido, tal com explicou Deleuze (1974), não pode ser reduzido à designação, expressão ou significação, e que, portanto, qualquer tentativa de compreensão de sentido como uma forma de cálculo proposicional cartesiano é absolutamente redutora e simplória. Sentido, mais profundamente, e essa é sua lógica, se articula com o *non sense*, com o paradoxo etc. Note-se, em segundo lugar, que a narração pode tomar diversas formas, inclusive uma forma interna, em que o sujeito narra para si mesmo a *experiência* que viveu e de uma forma ou outra produz suas consequências.

Assim, sétimo ponto fundamental: contar ou narrar a experiência e produzir seus sentidos é fazê-la existir.

A partir desses sete pontos que consideramos fundamentais, parece-nos possível empreender estudos de caso concretos de *experiências*, tendo atenção a essa dupla perspectiva: por um lado, tratando dos elementos condicionantes que sempre se agenciam contingentemente; por outro, investigando como o desenrolar da *experiência* produz sentido e efeitos. O que foi feito acima, desse modo, é o desenho de um paradigma de compreensão que deve ser complementado por investigações empíricas.

Para finalizar nosso pequeno ensaio, algumas referências pontuais que podem enriquecer a discussão.

Freud, ao longo de toda a sua obra, deu uma das mais profundas contribuições, com a invenção da psicanálise, para a compreensão das *experiências*. A questão do sentido é especialmente importante, assim como a ideia de que cada *experiência* é singular e única.

Vários estudos monográficos de micro-história, tratando de casos singulares e idiossincráticos, podem servir como exemplos positivos da cartografia de *experiências* (o mais famoso é provavelmente o estudo de Ginzburg (1987) sobre o moleiro Menocchio).

A noção de “mundo da vida” proposta por Schutz (1970), assim como a de “cotidiano”, de Certeau (1994), que já mencionamos anteriormente, se configuram como outras duas referências de valor para a compreensão do universo das *experiências*. No limite, pode-se dizer que mundo da vida e cotidiano são o pano de fundo de toda e qualquer *experiência* possível.

Há muito propusemos a noção de *situação comunicacional*, que partia da *situação* de Alain Badiou (1988) e sustentava que a *comunicação* é sempre em situação e que como tal deve ser analisada (Gonçalves; Thurler, 2006). O que foi sustentado em relação à ideia de *situação* vale igualmente para a de *experiência*.

Por fim, reforçamos que o problema específico dos meios de *comunicação* e de sua ação na constituição das *experiências*, como discutido anteriormente, pode receber uma solução epocalista, ligada ao determinismo tecnológico, ou uma solução que considere a agência dos meios em conjugação com a agência humana, individual ou coletiva, e o contexto social, tal como propusemos com a noção de entrelaçamento. Obviamente, é o que se defendeu ao longo de toda a argumentação, a primeira visão é simplória e reducionista em comparação com a segunda.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, Alain. *L'Être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- BARBOSA, Marialva (Org.). *Os manuscritos do Brasil: uma rede de textos no longo século XIX*. Niterói: Eduff, 2017.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GONÇALVES, Márcio. S. *A Baleia Branca: Comunicação e Arte*. 1994. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) — Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.
- GONÇALVES, Márcio. S. O texto, o livro, o sentido e o leitor. *Signo*, Santa Cruz do Sul, v. 43, n. 76, p. 88-98, 27 jan. 2018. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/228503074.pdf>. Acesso em: 23 out. 2022.
- GONÇALVES, Márcio Souza; CLAIR, Ericson Telles Saint. Meios na história, história nos meios: paradigmas para a reflexão sobre comunicação e cultura. *TRÍADE: Revista de comunicação, Cultura e Mídia*, Sorocaba, v. 2, p. 157-172, 2014. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/triade/article/view/2019>. Acesso em: 17 ago. 2022.
- GONÇALVES, Márcio Souza; THURLER, Larriza. Interatividade em ação: situações comunicacionais. *Líbero* (FACASPER), São Paulo, v. 9, n. 17, p. 95-102, 2006. Disponível em: <https://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/756>. Acesso em: 12 mar. 2022.
- KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gullbenkian, 2011.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.
- SCHUTZ, Alfred. Some structures of the Life-world. In: SCHUTZ, Alfred. *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. Leiden: Martinus Nijhoff/The Hague, 1970. p. 116-132.

4

A EXPERIÊNCIA EMANCIPATÓRIA DA BORDA: INTERVALOS E COEXISTÊNCIAS ESPAÇO-TEMPORAIS NO PENSAMENTO DE JACQUES RANCIÈRE

*Ângela Cristina Salgueiro Marques*¹

INTRODUÇÃO

A obra de Jacques Rancière é permeada por um argumento marcante: desde a publicação do livro *A noite dos proletários* (1988), ele afirma que o processo de emancipação está intimamente associado ao modo como a experiência do tempo é redefinida pelas pessoas quando dele se apropriam para a realização de ações que reordenam corporeidades, espacialidades e experiências. Corporeidades vão além da inscrição do corpo físico no tempo e no espaço, abrangendo também a maneira como esse corpo é visto, posicionado em redes de poder e resistência, reconfigurado por diversos arranjos discursivos e afetivos. A escrita de *A noite dos proletários* foi, para esse autor, uma forma de evidenciar que a experiência sensível pode ser modificada quando um operário desafia a organização de espaços e tempos de maneira a permitir outros modos de legibilidade e inteligibilidade de sua existência.

De acordo com Rancière (2018c), retomar o tempo capturado pelas lógicas produtivas do capital é produzi-lo como justaposição de temporalidades heterogêneas, em que fragmentos de tempos e momentos são articulados sem seguir uma racionalidade causal, rumo

¹ PPGCOM/UFMG. Bolsista Produtividade CNPq

a “conquistas” valorizadas socialmente ou a uma ordenação da vida segundo a qual a autorrealização é sempre adiada para um futuro que só se concretiza após sofrimentos, perdas, desumanizações.

O tempo heterogêneo e a heterogeneidade da composição que aproxima e tensiona múltiplas temporalidades definem também a diversidade de elementos e espaços que irão compor a cena na qual os indivíduos alteram as coordenadas de suas experiências e se configuram como sujeitos políticos em um processo dissensual e constante de rupturas e refazimentos. Rancière tensiona o tempo “normal” e o tempo do devaneio, conferindo grande importância às relações temporais laterais, não sucessivas, que permitem a emergência de desvios, imprevistos, daquilo que antes não era notado, percebido, sentido: o trabalho da emancipação é uma operação temporal e corporal de abertura de intervalos, de entre-espaços que permitem devaneios, desmesuras e devires.

Ao explicar como a experiência do operário francês do século XIX pode se transformar, Rancière (2019b) comenta que os corpos dos trabalhadores eram vistos como dotados de capacidades e incapacidades que os classificavam para tarefas mais ou menos dignas de estima. Emancipar-se significava romper com um regime de experiência que sustenta corporeidades marcadas por identidades impostas e por temporalidades que se sucedem sem intervalos, marcando o campo de percepção de um sujeito e de sua comunidade. A experiência emancipatória necessita, de acordo com Rancière, de uma reconfiguração do campo da percepção dos sujeitos: fraturar as fronteiras que definem e separam territórios, temporalidades, espaços e corpos. Os deslocamentos que alteram a maneira como o sensível é

partilhado e dividido modificam também a experiência de ver, nomear, ler, fabular e agir.

Quando investigava os arquivos da imprensa operária de meados do século XIX, na França, Rancière (1985) se deparou com documentos que continham os escritos de Louis Gabriel Gauny, o “marceneiro poeta”, ou ainda, o “filósofo plebeu”, aproveitando-os para redigir *A noite dos proletários* (1988). Os escritos de Gauny são como uma herança comunicável de sua vida intelectual e suas condições de trabalho. Um dos textos de Gauny foi publicado em 1848, no jornal revolucionário operário, *Le Tocsin des travailleurs*, descrevendo um dia de trabalho do “filósofo plebeu” como taqueador em uma casa em construção. O texto tinha o papel de contribuir para a afirmação política dos trabalhadores, mas, antes de tudo, era “o produto da experiência individual do marceneiro e sua apropriação pessoal do poder da escrita” (Rancière, 2009a, p. 274).

Acreditando estar em casa, enquanto não acaba o cômodo onde coloca os tacos, ele aprecia sua disposição; se a janela dá para um jardim ou domina um horizonte pitoresco, por um momento deixa de movimentar os braços e plana mentalmente na espaçosa perspectiva para apreciar, melhor do que os proprietários, as casas vizinhas (Rancière, 1988, p. 89).

Gauny, ao deixar de lado as ferramentas e se aproximar da janela, inicia uma *rêverie* e “se perde no infinito dos devaneios ocasionados por uma paisagem, uma luz ou uma hora indecisa [...] rompendo os próprios quadros dentro dos quais a experiência comum se deixa contar” (Rancière, 2017a, p. 15). Esse episódio, contado e recontado diversas vezes por Rancière em suas obras, traz duas importantes dimensões do conceito de experiência emancipatória. A primeira se relaciona com a

própria publicação dos textos escritos por Gauny em um jornal operário que circulava e que fazia circular suas palavras excessivas. Escrever e publicar um devaneio atesta a própria existência e capacidade de comunicação da experiência do operário. Esse caso revela que, para Rancière, a emancipação é uma experiência comunicável, ela é real porque pode ser escrita, tornando-se legível, verificável, deslocando o mapa que reparte o sensível. A emancipação é praticada no processo de sua comunicação, circulação e apropriação coletiva.

Assim, o interesse de nossa reflexão se concentra em evidenciar três aspectos da presença da noção de experiência na abordagem de Rancière acerca do processo de emancipação: primeiro, vamos explorar o significado do devaneio e do tédio na criação de uma temporalidade desviante para a experiência emancipatória; em um segundo momento, vamos mostrar como o devaneio, entendido como uma operação temporal desviante, pode reconfigurar a superfície da experiência, alterando suas coordenadas; e, por fim, vamos destacar o modo como a abertura de temporalidades e espacialidades liminares contribui para que a emancipação se configure como experiência política transformadora. A comunicabilidade do devaneio e o trabalho de redistribuição da superfície sensível do mundo e da desidentificação dos corpos são, a nosso ver, contribuições originais de Rancière para pensarmos a associação entre a emancipação e a transformação das coordenadas da experiência a partir da emergência de um momento qualquer, um momento de radicalidade (Mondzain, 2022), em que o sujeito se coloca sobre a borda existente entre a continuidade e a mudança, configurando outras oportunidades de aparecer, de ser visto e de ver, de ser considerado e de oferecer consideração em relações de reciprocidade.

1. A EXPERIÊNCIA DO DEVANEIO: BORDAS, VEREDAS E FRATURAS PARA DESDOBRAR SUPERFÍCIES E CORPOS

Nas obras de Rancière (2017a, 2018b), o estado de *rêverie* é descrito como um tipo de experiência. Segundo Ross (2019), a importância dessa experiência pode ser relacionada ao potencial comunicativo que o devaneio pode assumir ao transformar o tédio em uma abertura para o trabalho de desconexão entre o corpo e o campo restrito da experiência sensível disponível para ele. Além disso, quando o devaneio é comunicado por Gauny a seus colegas trabalhadores através da publicação de textos no jornal *Tocsin des travailleurs*, ele adquire significância coletiva e partilhável.

É importante mencionar que o devaneio não é sinônimo de ausência de ação: Rancière afirma que a experiência do devaneio explorada em sua obra recusa corroborar uma teoria do trabalho voltada para o desvelamento da opressão, pois seu objetivo seria apresentar diferentes experiências de saída da ação associada à imposição de ritmos e tempos ao trabalhador. Seu objetivo é mostrar que se engajar na temporalidade difusa do devaneio é uma operação desviante, um agenciamento de desterritorialização. De acordo com Ross (2019), o poder de “não fazer nada” é uma experiência que configura um estado emancipado no qual é possível reconfigurar o tempo e o mapa da superfície percorrida e habitada pelo corpo e pelos sentidos.

A existência do devaneio é comunicada na descrição do prazer desse estado nos arquivos e na literatura consultados por Rancière. Gauny escreveu vários textos entre 1830 e 1880, oferecendo uma grande contribuição para a ação política coletiva e deixando uma vasta quantidade de páginas ainda não publicadas. Esse artigo específico, de 1848, foi, antes de compor as páginas do jornal, produto de sua

experiência de apropriação da escrita e do poder de escrever. A descrição de seu dia de trabalho reinventa a experiência cotidiana. “Esse texto propõe um reenquadramento da experiência individual, pois ele extrai dela um prazer secreto” (Rancière, 2009a, p. 274) pela incerteza proporcionada pela crença de conseguir agir como se fosse livre. A felicidade do devaneio, segundo Rancière (2017a, p. 35), “é uma nova forma de saber, um saber que não aponta nenhuma causa e não promete nenhum efeito”.

Gauny dissocia uma experiência sensória do corpo em estado de devaneio de uma interpretação que afirma que seu corpo não havia sido equipado para isso, apenas para o trabalho braçal contínuo. Segundo Rancière, ao escrever sua experiência sensória, o marceneiro produz um agenciamento que aproxima o devaneio de uma operação de “reenquadre do espaço e do tempo nos quais exerce sua força de trabalho, convertendo-os na fonte de um novo prazer, o prazer de uma nova liberdade” (Rancière, 2009a, p. 277).

Questiona-se a relação entre o que alguém faz com seus braços e o que vê com seus olhos, o que é sentido como prazer sensório e o que é entendido como uma preocupação intelectual. Questiona-se a relação entre uma ocupação, o tempo e o espaço no qual ela se desenvolve e o equipamento sensório para realizá-la. Essa subversão implica o reenquadramento de um espaço polêmico, de um exercício do olhar (Rancière, 2009a, p. 277).

No devaneio, segundo Laura Quintana (2019, p. 216), Gauny experimenta uma reconexão com seu corpo, com os ritmos de seus movimentos e gestos, com sua mobilidade no tempo e no espaço: é como se, ao deixar de lado seus instrumentos de trabalho e construir uma paisagem por meio do olhar que percorre a vista da janela, o marceneiro pudesse encontrar o prazer de experienciar seu corpo em suas diversas

possibilidades de existir no tempo, no espaço intervalar da disjunção, da *flânerie* do olhar e do desvio. Explorar as potências do próprio corpo no devaneio implica tomá-lo como uma temporalidade aberta no tempo do trabalho, uma forma de redefinir a percepção que o operário tem do próprio corpo, diminuindo o ritmo dos braços e das mãos, para ter acesso a outros conhecimentos e imaginários que os aproximem de si mesmo. Para Laura Quintana (2019), o momento do devaneio de Gauny mostra que o corpo do marceneiro deixa de estar ausente, de ser um corpo objetificado e reificado por normas para apresentar-se como corpo vivente, que observa o mundo (e não apenas é observado e controlado), tendo prazer em perceber seus próprios movimentos e imobilidades.

O desencaixe entre o corpo vivente e o corpo instrumentalizado do trabalhador não separa o olhar (agência reflexiva) do labor manual (agência física), mas sim verifica a existência de um arranjo corporal naturalizado que interdita a contemplação àqueles que trabalham usando suas mãos. Sob esse aspecto, a emancipação dos corpos

Trata-se de uma reexperiência – no movimento do corpo, no seu esforço – do espaço em que o corpo se move, que também o faz suspender o esforço e que, embora lhe permita apropriar-se da sua mobilidade, leva-o para fora de si numa espécie de apropriação expropriadora. É como se o corpo, ligado ao seu movimento e observando e sentindo o que está fazendo, e desconectado de sua mera funcionalidade, também pudesse atender à aparência do mundo, suspendendo sua distração habitual (distração funcional na realização de tarefas cotidianas) diante do que aparece (Quintana, 2019, p. 217).

A experiência emancipatória proporcionada pelo devaneio está relacionada a tais disjunções e deslocamentos, à abertura de intervalos entre o que os sujeitos fazem e o que veem, entre o movimento e a

quietude, e entre as normatizações e opacidades que as formas de sujeição podem deixar como marcas. Através de tais disjunções, deslocamentos e aberturas, cumplicidades, trocas, desejos, sonhos e sentimentos podem ganhar materialidade e serem comunicados e partilhados, trazendo desdobramentos inesperados. Gauny, ao traduzir em palavras sua jornada de trabalho, utiliza a literatura e a poesia para promover a desclassificação, a desidentificação e o desvio dos corpos, expondo sua instabilidade. Ele produz um excesso e coloca em circulação novos enunciados, que “ultrapassam o que é dado como real, e que podem sutilmente perturbar os corpos, movendo-os, afetando-os” (Quintana, 2019, p. 221).

O devaneio de Gauny permite que ele experimente e reexperimente o que seu corpo já faz, o que ele pode fazer e a comunidade que tal experiência pode instaurar, uma vez que a mesma palavra que é usada para produzir reflexividade e subjetivação é também posta em fluxo nos jornais, conversas e amizades que reverberam e se desdobram em traduções e agenciamentos. A experiência vivida e partilhada conduz, segundo Rancière (2018b), os corpos ao que não conhecem, a explorarem outras linguagens, formas de percepção e expressão coletivas. Além disso, esse poder de abertura e de mobilidade alimenta a poética da política, ou seja, as ações, gestos e transformações das formas através das quais vemos, ouvimos, percebemos e entendemos o mundo e nossa subjetividade. É essa potência poética que desloca um corpo das espacialidades, temporalidades e corporeidades que assumiu como dadas, levando o sujeito a sondar, explorar, encontrar outros caminhos e veredas, outras bordas para agir e confiar em seus saberes para ampará-lo na tarefa de tornar a vida habitável.

O devaneio permite a elaboração de uma poética emancipatória, pois engendra um movimento por meio do qual uma corporeidade pode redefinir mobilidades, legibilidades e modos de aparecimento. Sua potência dissensual está na maneira como o sujeito pode se deslocar de posições previamente definidas para definir outros arranjos subjetivos e intersubjetivos. Sua força transformadora age sobre o pensamento, o corpo, as conexões que sustentam esse corpo, os espaços e tempos que o definem.

A sucessão das horas de uma jornada de trabalho provê a trama para analisar, em cada instante, os diálogos entre o corpo e a alma, inventando-se excessos, dando outra textura à composição reflexiva da alma e do corpo. A partir desta maneira distinta de mensurar a tirania fundamental que atrela os corpos à oficina, com o correr das horas, introduz para o proletário um projeto que radicaliza, por caminhos novos, as reivindicações usuais (Douailler, 2017, p. 22).

Segundo Stéphanie Douailler (2017), o devaneio é uma prática emancipatória que acessa fluxos de transformação, compartilhamento e elaboração do comum por meio de rupturas, desvios e incentivo à imaginação política que acolhem a indeterminação, amplificando nossos recursos e nosso poder de agir sobre nós mesmos e sobre o mundo. É nesse sentido que ele argumenta que o devaneio pode também alimentar experiências de desidentificação, perturbando a divisão de lugares estabelecidos por meio de fabulações que podem se converter em enunciações que ultrapassam o que é dado como real, assumindo grande poder de afetação sobre os corpos. Fabulações que dialogam com forças que movem corpos para conduzi-los a mudanças que não são necessariamente definíveis e conceitualizáveis, mas que amplificam

linguagens excessivas que operam desajustando o que está montado e distribuído hierarquicamente.

Algo que chama a atenção no argumento de Douailler é o modo como ele define a experiência emancipatória a partir da combinação de dois movimentos: o primeiro se refere ao processo descrito acima (o devaneio como operação de excesso e desidentificação) e o segundo diz respeito à coletivização do devaneio, ou seja, à comunicabilidade da experiência do devaneio através da escrita e das conversações cotidianas. Douailler compartilha com Ross (2019) o interesse pela capacidade, evidenciada por Rancière, que os operários possuíam de utilizar as narrativas literária e jornalística para descrever estados de emancipação geralmente difíceis de serem materializados e comunicados. Para ambos, Rancière explora nos arquivos diferentes textos que demonstram que o gesto de escritura do devaneio confere outra dimensão de experiência ao trabalho: o tempo do trabalho pode ser fendido e aberto pelo devaneio, que promove recursos importantes para a realização de experimentações não previstas por modelos, normas ou teorias.

Destilar e descrever variedades de experiências emancipatórias, incluindo instâncias do estado de devaneio em contextos literários e arquivísticos, bem como aquelas que requerem uma vontade engajada, é a maneira como Rancière expressa sua solidariedade com aqueles que estão do lado da emancipação intelectual e contra aqueles que pertencem às forças organizadoras da ciência e da estratégia (Ross, 2019, p. 89).

Sob esse aspecto, os arquivos ligados à atividade política de Gauny ocupam lugar central no pensamento de Rancière sobre a experiência não só por seu conteúdo inesperado, mas também porque Gauny tornou a experiência do devaneio capaz de ser comunicada e partilhada. O

marceneiro mantinha amizade e conversações frequentes com livreiros, ativistas, associando-se a diários, clubes, sociedades de apoio mútuo e suas cartas e poemas foram publicados em diversos livros e jornais. Seus textos promoviam encontro com outras vozes proletárias e permitiam que elas deslizassem entre outras vozes, criando aberturas para a coexistência de microacontecimentos (Douailler, 2017). Ou seja, Gauny praticava o método da igualdade em sua escritura e seus gestos. Ele não apenas fazia uma nova forma de experiência emancipatória, como também aprendia a compartilhar com outros operários os caminhos para que eles também pudessem recusar identidades impostas e construir relacionalmente seus percursos emancipatórios.

O marceneiro ensina a seus companheiros as artes da leitura e da escrita. A leitura não é somente uma atividade que traz conhecimento ou prazer. Ela é a realização de uma redistribuição do sensível que está envolvida na escrita. A escrita define um excesso, um desequilíbrio na relação entre signos, coisas e corpos (Rancière, 2009a, p. 278).

O fato de Gauny ter conseguido escrever e publicar os acontecimentos que marcaram suas rotinas de trabalho promoveu, ao mesmo tempo, uma redefinição de sua experiência com a palavra, uma reconfiguração de seu posicionamento no mundo e a abertura de um novo campo de questionamento de ordens naturalizadas. Os relatos de Gauny mostram como os proletários buscavam viver de outro modo, “reinventar aqui e agora as condições existenciais, pensamentos, escrituras e comunidades: criar intervalos e excessos no centro das engrenagens da dominação capitalista e das racionalidades burguesas” (Fjeld, 2017, p. 36). O anseio de encarnar suas próprias experiências, sem usar códigos expressivos convencionais, fazia com que a tarefa de

tornar comunicável o devaneio alterasse as relações entre palavras, tempos, espaços, refrãos, gestos e objetos.

Nesse processo de desmontagem e remontagem das narrativas que iriam carregar e tornar inteligíveis as experiências emancipatórias, o que importava era promover a falta de correspondência, o desencaixe e a desidentificação com ordens expressivas já naturalizadas. Não há destruição das narrativas tidas como “oficiais”, mas extração e reinserção, uma alteração de uma grade de formatações da realidade e das relações entre temporalidades, visibilidades e discursividades. Construir o devaneio na escrita como uma experiência inteligível e, ao mesmo tempo, fraturada, significa “que a escritura não é um instrumento que serve para transmitir o pensamento, mas um trabalho de busca que produz pensamento deslocando as posições normais que definem o que pode ser ou não considerado pensamento” (Rancière, 2019c, p. 29). O deslocamento feito por Rancière é horizontal, distanciando-se da lógica vertical e explicativa, que privilegia o discurso legitimado sobre aquele visto como minoritário. Ele altera as coordenadas de apreensão e leitura do visível por meio de uma montagem, de uma *mise en scène* que articula vozes, tempos, corpos e espaços no trabalho da escrita.

Lembramos que a desidentificação, para Rancière (1995), não é algo que um sujeito faz, pois ele não é sujeito antes desse processo. O poder de desidentificar não é uma capacidade do sujeito político, uma vez que não há sujeito anterior à ação. Assim, a desidentificação é uma operação que envolve a produção coletiva de articulações capazes de criar cenas polêmicas, ou seja, de fazer aparecer espaços, tempos e corpos que forcem a emergência de uma contradição entre lógicas policiais e lógicas políticas.

O aparecer tem a necessidade de uma produção, pois o dano que produz uma determinada distribuição dos corpos e identidades precisa ser visibilizado no processo mesmo de sua elaboração e tratamento. Articular esse dano é uma desidentificação. Tal operação contribui para a democracia quando permite a experimentação de práticas nas quais as corporeidades sejam redefinidas e desconectadas de suas funcionalidades, das identidades e scripts impostos. A potência do aparecer está ligada à possibilidade que essas intervenções sobre o visível e o pensável têm de deslocar e até mesmo de retirar os corpos dos lugares (concretos e simbólicos) que lhes foram destinados e de transformar as redes materiais, discursivas e intersubjetivas que os sustentam e amparam, modificando suas condições de vulnerabilidade.

2. A TEXTURA DA SUPERFÍCIE ORIENTANDO A EXPERIÊNCIA DE OUTRAS PAISAGENS

Em suas obras, Rancière (2009a, 2012, 2021, 2022) não privilegia um gesto de exposição daquilo que estaria escondido sob a superfície, pois isso implica uma autoridade e uma hierarquia entre o que se vê e quem teria legitimidade para explicar o que não aparece. Seu método explora as reentrâncias e os vestígios da superfície (algo que podemos aproximar do método de Walter Benjamin) de modo a evidenciar outras paisagens que antes não eram legíveis. De modo geral, a superfície composta e percorrida pelo método em ação revela uma topografia intervalar de um jogo que modifica as posições e coordenadas onde aparecem os corpos, as relações entre os corpos e as estimativas de suas capacidades, as palavras e as imagens.

O método da igualdade em Rancière (2016) explora a superfície de modo a trabalhar uma forma de apresentação por meio da qual várias

coisas, situações, discursos e acontecimentos se fazem perceptíveis e inteligíveis. Ao descrever o modo como operários franceses do século XIX se apropriavam de fragmentos de discursos diversos (leis, panfletos políticos, tragédias clássicas etc.) para alimentar suas lutas emancipatórias, Rancière (1995, p. 30) menciona que eles “descontextualizavam e recontextualizavam esses fragmentos tomados de empréstimo e borravam os limites dos regimes de enunciação para desempenhar a parte de suas vidas individuais e de suas lutas coletivas”.

Para compor a obra *A noite dos proletários*, Rancière comenta que os textos dos operários foram articulados com textos literários, poemas, fragmentos de jornais, documentos institucionais etc. “Assim, tive que colocar as palavras em relação a cenários e performances textuais que pertencem normalmente a outros registros, a mundos que supostamente não carregam nenhuma relação com a cultura da classe trabalhadora” (Rancière, 2016, p. 74). Tal bricolagem de textos e registros não produz uma simples ilustração ou exemplo: “trata-se de colocar em relação o que aparece como sem relação, ou de mostrar uma capacidade que parece não mais existir” (Rancière, 2018b, p. 14).

Assim, a superfície é composta pelos elementos que podem ser articulados de modo a favorecer o trabalho de invenção das operações que produzem dissenso, permitindo uma redescrição e reconfiguração do mundo comum da experiência. Por isso, o dissenso não é a revelação de algo que está abaixo de uma superfície, mas a própria redefinição da superfície e do olhar que a percorre compondo uma paisagem inteligível. Não se trata somente de modificar “aparências” (aspecto superficial das coisas e corpos), mas de promover aparecimentos que questionem uma ordem policial que condiciona o modo como nosso olhar percorre as superfícies do entendimento, para conferir sentido a

acontecimentos e formas de vida, propondo outra organização do sensível e outra maneira de pensar as experiências que se distanciam das hierarquias.

Dissenso é uma organização do sensível na qual não há realidade escondida sob as aparências, nem sistema único de apresentação e interpretação do dado impondo a todos a sua evidência. É que qualquer situação é passível de ser fendida por dentro, reconfigurada sob um outro regime de percepção e significado (Rancière, 2012, p. 48).

Os arquivos do sonho proletário, são aproximados e articulados por Rancière em uma superfície, em um mapa que poderia oferecer outras possibilidades de composição e legibilidade. Essa superfície é o lócus da horizontalidade entre os pontos de igualdade que guarda relações entre vários elementos diferentes que antes dispostos hierarquicamente agora podem ser rearticulados entre pontos de horizontalidade. Ao definir seu método a partir de uma exploração da superfície, Rancière faz uma crítica às ciências sociais que tendem a estabilizar o desdobramento das experiências dos sujeitos, “convertendo-o em um esquema interpretativo que permite investigar o que supostamente se esconde abaixo das superfícies do campo social com o objetivo de descobrir ali os mecanismos sociais subterrâneos, mecanismos que, ocultos, requerem um saber científico que saiba decifrá-los” (Fjeld, 2017, p. 45).

O problema é, então, construir o espaço desses pontos de igualdade, estabelecer relações de igualdade entre os textos filosóficos, os depoimentos das pessoas e outros textos, construir pontes entre palavras que parecem pertencer a dois registros totalmente diferentes e a dois mundos absolutamente heterogêneos (Rancière, 2019c, p. 27).

Falar acerca da importância da superfície no método de Rancière significa, primeiro, desfazer uma possível associação com o que seria “superficial”, “supérfluo”, “menor”. Não se trata de afirmar que explorar a superfície é permanecer em uma análise rasa dos acontecimentos, mas de conferir relevância aos rastros, aos vestígios que geralmente são desconsiderados nas reflexões acadêmicas que se preocupam com a objetividade parametrizada do conhecimento científico. Explorar e redistribuir as coisas em uma superfície significa conferir importância aos fragmentos, mas também retrair as rotas que nos permitem produzir sentido acerca de eventos e de sua legibilidade.

O método da igualdade produz uma cena sobre a qual a agência dos sujeitos pode alterar nossa relação com a superfície da experiência e, por isso, o papel das topografias no trabalho de Rancière pode ser considerado como central para redistribuir e redesenhar mapas e formas espaciais que orientam processos de construção da democracia e de consideração das demandas por justiça (Rancière, 2011, 2009a, 2016, 2018b, 2020). É o trabalho de construção da cena que permite “dilatando os momentos singulares em uma temporalidade não hierárquica, impregnando-os da beleza e da potência de acontecimentos sensíveis, permitindo a coexistência de singularidades” (Rancière, 2020, p. 840).

A superfície sobre a qual Rancière configura uma “topografia intervalar” não se contrapõe a uma profundidade escondida ou a um véu que precisa ser erguido para vermos uma suposta verdade escondida. Para Andrea Calderón (2020, p. 32), a superfície é um meio de formação ou de conversão, pois configura um “lugar que acolhe uma singularidade permitindo que ela comunique assimetrias sem relação prévia”.

Uma superfície de conversão surge de maneira performativa, ou seja, em sua própria formação, enquanto realização relacional. Trata-se de uma transformação que requer certo estado estável, o que não implica que seja rígido, mas que a conversão das operações modifica a estrutura e, por sua vez, toda mudança de estrutura modifica a relação. A superfície seria a textura do intervalo no processo, esse instante de disparidade que modula encontros e permite a reconfiguração de um mundo. Reconfiguração não quer dizer redistribuição num sentido tradicional, mas configuração de intensidades sensíveis que são polêmicas (Calderón, 2020, p. 33).

A superfície abre um intervalo para a construção da cena, o espaço no qual e sobre o qual serão realizadas operações de condensação, comparação e deslocamentos que definem as articulações do seu pensamento com as articulações feitas por outros interlocutores que o auxiliam na construção de um objeto de reflexão, de pesquisa. Dito de outro modo, a topografia intervalar confere à cena uma capacidade de misturar e “articular diferentes níveis de sentido, criando uma linha transversal que corre entre diferentes níveis de discurso” (Rancière, 2016, p. 69). Sob esse aspecto, há uma forte presença do espaço, dos intervalos e da montagem como elementos centrais de um método igualitário, topológico, cujo objetivo é criar “operações de reformulação, de reordenação de frases, de condensação, comparação, deslocamentos que entrelacem as articulações de meu discurso com as articulações dos textos operários na constituição de um objeto” (Rancière, 2019c, p. 31).

Há deslocamentos que modificam o mapa do que é pensável, do que é nomeável e perceptível, e, portanto, do que é possível. Se avanços são alcançados, eles devem ser pensados em termos de cobertura de topografias e não em termos de aplicação de um saber. A política se define como certo mapa do que é dado à inteligência de todos, dos problemas comuns; certo mapa da distribuição de competências e das incompetências com relação a esses problemas. O que tento fazer no domínio do pensamento é contribuir

para a possibilidade de outros mapas do que é pensável, perceptível e, em consequência, passível de ser feito (Rancière, 2009b, p. 577).

A topografia da democracia e da cena não se relaciona ao gesto cartográfico, tomado no sentido deleuziano, nem ao gesto de “criar um mapa, no sentido de desenhar os contornos de um território e suas divisões, mas sim de criar um modelo de distribuição e coexistência contra os modelos de exclusão presentes em certa visão do tempo” (Rancière, 2016, p. 148). Tempo e espaço se articulam para evidenciar que há sempre várias temporalidades justapostas que interferem na criação de uma “topografia do perceptível, do pensável e do possível, redistribuindo temporalidades e partilhas que vão definir as formas de experiência possíveis” (Rancière, 2020, p. 829).

Nessa superfície, o filósofo-pesquisador elabora “uma maneira de reenquadrar e de redesenhar continuamente o espaço de vida das pessoas”, uma cena que se define e redefine em um “trabalho de invenção coletiva ligado a uma forma de vida” (Rancière, 2022, p. 122). A presença de corpos e enunciações antagônicas sobre a superfície da cena é algo vital para Rancière (2018a, p. 29), pois revela “a cena enquanto conjunção, enquanto a operação de colocar juntos os corpos, olhares, palavras, gestos e significações”. Assim, é importante que a cena também seja um “espaço” no qual o aparecer seja associado a uma tomada de palavra, a uma construção de uma realidade a partir da sedimentação dos elementos que permitem a criação de outro imaginário possível, afastado das hierarquias classificatórias.

É sob esse aspecto que conferimos ênfase ao modo como Rancière define a aparição como um trabalho de desidentificação e de emancipação que redefine as coordenadas espaço-temporais

responsáveis por localizar os corpos e por permitir a transformação de suas condições de experiência e de reconhecimento. Segundo Andrea Soto Calderón (2020) e Laura Quintana (2016), o trabalho do aparecer produz alterações na postura, na forma de mobilidade e de gestualidade dos corpos. Essas mudanças não são triviais nem de pouca relevância: no processo de aparição, os sujeitos podem, ainda que por um momento, conciliar o fato de que são corpos observados (e muitas vezes vigiados) com o fato de poderem observar os próprios movimentos descolando-se das identidades e scripts impostos. Como menciona Rancière, trata-se menos de evidenciar o “devir-sujeito” dos indivíduos e mais de experimentar a configuração de um mundo comum que requer que as corporeidades sejam redefinidas e desconectadas de suas funcionalidades.

[Aparecer é] a forma como os sujeitos políticos se constituem em descompasso com relação às identidades por meio de atos que alteram a distribuição de cargos e, conseqüentemente, a configuração de um mundo comum. Mas não me preocupei com o devir-sujeito dos indivíduos. O que me interessou foi a maneira como os indivíduos trabalham para reconstruir o universo sensível ou o tipo de mundo comum em que se encontram (Rancière, 2020, p. 834).

A emancipação associada ao aparecimento corporificado do sujeito sobre a cena (que é, ao mesmo tempo, o resultado desse aparecimento) é uma articulação entre a capacidade que um sujeito qualquer possui de alterar sua aparência, suas condições de aparecimento e também o dispositivo que controla quais corpos e quais aparências são dignas de serem consideradas como legítimas em detrimento das aparências percebidas como abjetas e desprezíveis. “Nesse sentido, o corpo, enquanto arranjo de posições, afetos, imagens e formas de percepção,

pode produzir outras imagens e formas de percepção através de fraturas sutis e de mudanças de posição em sua configuração afetiva e experiencial” (Quintana, 2019, p. 218).

Rancière (2009b) explica que o aparecer permite ao sujeito a redistribuição da percepção de seu mundo, de seu corpo, de suas linguagens, produzindo experiências sensíveis e dissensuais ligadas a modos de interpretação excessivos e que conferem outra inteligibilidade à sua presença no mundo. Ao mesmo tempo, há sempre “corpos que não obedecem às formas estabelecidas de ser contado e considerado como certo tipo de corpo, contribuindo para a desidentificação e para a coexistência de formas de vida excessivas” (Quintana, 2019, p. 221).

Assim, “a emancipação não implica uma transformação em termos de conhecimento, mas em termos de posição dos corpos” (Rancière, 2009b, p. 575). A dimensão estética da emancipação considera a aparência não pela diferença entre o que é considerado belo ou feio, mas como “um modo de inscrição em um universo sensível [...] o fato de ser dotado de certo corpo, definido por capacidades e incapacidades, e pelo pertencimento a certo universo perceptivo” (Rancière, 2009b, p. 575). Sob esse aspecto, uma das principais dimensões da emancipação é definida por Rancière como uma ruptura com a corporeidade que afirma a correspondência e a adequação “entre certo tipo de ocupação e certo tipo de equipamento intelectual e sensorial” (Rancière, 2009b, p. 575).

Esse trabalho que aproxima e tensiona a aparência e o aparecer possibilita ao corpo outras oportunidades de experimentar seus limites e potencialidades, distanciando-se de uma designação hierárquica e desidentificando-se de nomes que lhe foram impostos. De acordo com

Rancière (2019a), os deslocamentos, os rearranjos e as redistribuições podem configurar outro imaginário político para acolher a presença de formas de vida dissidentes.

A aparência e o aparecer do corpo mostram, segundo Rancière, a importância de percebermos a regulação do processo de reconhecimento atribuído aos sujeitos, uma vez que ser contado como parte de uma comunidade depende justamente de como os corpos aparecem diante de nós e de que tipo de consideração ou desconsideração recebem como resposta. Podemos dizer que sua abordagem do aparecimento valoriza a superfície como espaço de “deslocamentos que modificam o mapa do que é pensável, nomeável e perceptível, alterando assim a topografia do que é possível” (Rancière, 2009b, p. 576), produzindo intervalos e disjunções entre o que é visto e percebido. A paisagem da superfície deriva de um olhar que se desvia do consenso para dialetizar o visível, ou seja, para tornar legível a dialética de uma experiência que se pretende emancipatória.

3. A EXPERIÊNCIA EMANCIPATÓRIA EM TEMPORALIDADES COEXISTENTES

O “tempo suspenso do devaneio” (*le temps suspendu de la rêverie*) (Rancière, 2017b, p. 33) é caracterizado por Rancière como aquele que se abre junto com a cena e que não representa o escape da violência e da brutalidade, mas “um tempo que se desdobra outramente, que confere um peso diferente a esse instante desviante, ligando-o a outros instantes, permitindo outros acessos ao passado, construindo outra memória e criando, por isso mesmo, outros futuros” (Rancière, 2018c, p. 37).

É interessante notar como o tempo do devaneio, o momento do intervalo presente no relato de Gauny, é mencionado por Rancière (2018c, p. 33) como “uma reconquista do tempo, uma outra maneira de

habitá-lo”: ele promove uma espiral de temporalidades capaz de criar um “encadeamento temporal desviante” (Rancière, 2018c, p. 36).

Reconquistar o tempo é transformar essa sucessão de horas nas quais nada jamais deve acontecer em um tempo marcado por uma multitude de acontecimentos. No relato de Gauny o cotidiano no trabalho é um tempo em que, a cada hora, acontece alguma coisa: um gesto diferente da mão, um olhar que se desvia e faz o pensamento derivar, um pensamento que aparece desavisadamente e que muda o ritmo do corpo, um jogo de afetos que faz com que a servilidade sentida ou a liberdade experimentada se traduzam em gestos diversos e encadeamentos contraditórios de pensamentos. Assim, se produzem toda uma série de hiatos positivos com o tempo normal da reprodução do ser operário. E esses hiatos se deixam reunir em um encadeamento temporal desviante. Através de toda essa dramaturgia de gestos, de percepções, de pensamentos e de afetos se torna possível para o taqueador criar uma espiral que inicia, no meio do constrangimento das horas de trabalho, uma outra maneira de habitar o tempo, uma outra maneira de sustentar um corpo e um espírito em movimento (Rancière, 2018c, p. 34).

A jornada de trabalho narrada por Gauny (e recontada por Rancière) altera o modo como o tempo trabalha: trata-se de partir de um ponto singular qualquer, em um momento qualquer e estender articulações em direções imprevistas, inventando outras relações. Mas é importante destacar aqui que o devaneio não é uma fabulação escapista que visa preencher o tempo vazio do tédio, tomado em sua acepção “improdutiva” e “sem valor”. Na visão de Rancière (2017a), o tédio é uma borda que permite a alteração do tecido temporal e de seus ritmos, uma vez que nesse limiar as ações não são mais definidas por metas projetadas, gestos que se esgotam no intuito de alcançá-las e obstáculos que as impedem. O tempo vazio é a operação dissensual que, assim como a superfície, permite que os minutos, palavras, espaços e

sonhos deslizem uns sobre os outros, alterando a maneira usual de organizar a experiência. Dito de outro modo, o tempo vazio “é também um momento pleno no qual uma vida inteira se condensa, onde várias temporalidades se misturam e onde a inatividade de um devaneio fabulador (*rêverie*) entra em harmonia com a atividade do universo” (Rancière, 2017b, p. 13). Por isso,

Viver uma outra vida é, em primeiro lugar, habitar um outro tempo. E o tédio é a entrada nesse outro tempo. É a experiência do tempo vazio, um tempo normalmente desconhecido por aqueles que costumam repartir seu cotidiano entre o trabalho que alimenta e o descanso que repara. É por isso que o tédio não é simplesmente uma frustração, é também uma conquista, uma transgressão da partilha que separa os humanos em dois, segundo sua maneira de habitar o tempo (Rancière, 2017b, p. 136).

Podemos, portanto, dizer que “o tédio parece estar relacionado com aquilo que impede um corpo de se reexperimentar, desvinculando-se de suas posições habituais e fraturando o conjunto de seus esperados gestos corporais” (Quintana, 2019, p. 217).

A *rêverie* interrompe a peripécia que faz os sujeitos passarem de uma ação à outra e os lança ao limiar de uma temporalidade suspensa; ela permite uma abertura ao “momento qualquer”, “que não se estende ou se encaminha para nenhum fim, mas se dilata ao infinito, incluindo virtualmente todo tempo e espaço outro” (Rancière, 2017b, p. 131). Quando o marceneiro Gauny olha pela janela, Rancière comenta, ele consegue reconquistar o tempo que inicialmente não lhe pertencia, transformando uma sucessão contínua das horas em um encontro de múltiplas temporalidades e gestos. Os devaneios fazem derivar os pensamentos que, por sua vez, ocorrem inesperadamente e alteram os ritmos do corpo, misturando afetos e intensidades em encadeamentos

contraditórios de pensamentos. Os intervalos que tornam intermitente o tempo do trabalho e que evidenciam sua interrupção para o aparecimento de cenas propícias ao devaneio fabulador promovem, assim, um processo de subjetivação, resistência e transformação (Rancière, 2018a, 2018c). “O ponto fundamental não é a relação entre soberania e assujeitamento, mas a possibilidade de reconstruir um universo vivido, de perceber, falar ou agir de outra maneira que dentro das formas de experiência que nos são atribuídas” (Rancière, 2020, p. 835).

O tédio que abre espaço à temporalidade do devaneio é o intervalo da apropriação transformadora de “momentos singulares e imprevisíveis nos quais o brilho de uma quimera encontrando o incontornável de uma situação perfura a rotina da existência” (Rancière, 2013a, p. 24). A valorização do “momento qualquer”, que explode o tempo dominante, é central para permitir um jogo complexo de coexistências de acontecimentos heterogêneos e temporalidades concomitantes:

A descrição dos momentos sensíveis impõe uma construção temporal que faz com que a temporalidade normal da progressão das histórias exploda. [...] No entanto, as próprias articulações do passado, do presente e do futuro, que ordenavam o tempo da ficção em uma progressão, passam para o regime da coexistência. Elas se encontram agora no interior de cada presente. É também por isso que esse próprio presente é dado por meio de vários presentes narrativos, povoados, cada um, pela precisão do detalhe (Rancière, 2013b, p. 51).

O tempo da coexistência de múltiplas temporalidades (momento qualquer) e sua relação com os devaneios e com a fabulação ficcional preparam uma superfície sobre a qual as imagens, os corpos, os gestos,

os sons que aparecem não eram aqueles esperados, escapam às convenções acordadas e fazem com que as conexões entre distintas temporalidades e elementos não funcionem de modo previsto. No devaneio, tudo vai ser deslocado, sacudido, atordoando não apenas uma forma consensual de montagem e enquadramento, mas também de aparecimento dos sujeitos (Rancière, 2017b).

Rancière (2013a) confere ao momento qualquer uma dimensão de liminaridade, de fronteira, de mudança e de transgressão capaz de alçar pontes e estabelecer passagens entre o que é considerado legível e visível e o que é considerado opaco e ininteligível; entre o que alcança e cumpre expectativas e o que perfura o continuum com o inesperado.

A experiência vivenciada por Gauny e pelos operários que se apropriavam do tempo de descanso para criar e fabular outro mundo possível instaura “outra imagem do tempo: um tempo da coexistência, da igualdade e da interexpressividade dos momentos, oposto ao tempo da sucessão hierárquica e da destruição de um momento por aquele que o sucede” (Rancière, 2017a, p. 136).

No coração do momento qualquer, momento de oscilação que se mantém na borda “entre o nada e o tudo”, está uma forma política de ficção que não conecta os acontecimentos a partir da causalidade rumo ao desfecho previsto. A ficção é uma forma de racionalidade que pode conferir outro tratamento ao tempo e à forma que ele assume: trata-se de uma poética do conhecimento que recusa a sucessão causal que determina “como as coisas deveriam acontecer”, para valorizar o modo como “como as coisas podem acontecer” (Rancière, 2017b, p. 133).

O momento qualquer, na verdade, não é qualquer. Claro que ele pode se produzir a qualquer instante, para toda circunstância insignificante. Mas ele é também um momento sempre decisivo, o momento de sacudida que se

conserva entre o nada e o tudo. Ele fica nessa fronteira na qual as vidas que vão cair no nada se elevam a uma totalidade de tempo e de injustiça é talvez a política mais profunda da literatura (Rancière, 2017b, p. 154-155).

É importante mencionar aqui que Rancière faz uma distinção entre o “momento qualquer” e o “desmedido momento”. Além de essas noções intitulem capítulos separados do livro *Les bords de la fiction*, elas parecem se relacionar a duas ações distintas que permitem a ruptura entre “o que existe” (o que é dado a ver através de um regime policial” e “o que acontece” (o que pode ser reconfigurado pelos sujeitos em suas agências e aparições políticas) (Rancière, 2017a, p. 175). Ainda que essas temporalidades permaneçam entrelaçadas, o momento qualquer parece caracterizar a interrupção do modo dominante que orienta o processo de produção de sentido, abrindo espaço para o surgimento de um sentido comum que conecta sujeitos, elementos e enunciados sem subordiná-los ou destruí-los. O momento qualquer abre a borda, o limiar de passagem entre o tudo e o nada, a ausência de vazios e o excesso, o consenso e o dissenso. Por sua vez, o desmedido momento é o vetor de produção da fabulação que conduz essa passagem. Ele é um gesto, um acontecimento que “se expande sem fim no interstício do momento qualquer” (Rancière, 2017a, p. 185). O desmedido momento torna possível a fabulação como a capacidade de ultrapassar a borda para entrar nos espaços onde todo um sentido de real se perde junto com as identidades impostas e suas pretensas ausências de devir.

Já o “tempo do depois”, como denomina Rancière (2013a) em sua análise dos filmes do cineasta húngaro Béla Tarr, parece apontar para o porvir como horizonte de possibilidades de uma ação que, desdobrada no presente, conecta-se com o passado a fim de preparar um futuro que depende da cena de resistência do presente. Como salienta Anders Fjeld

(2017, p. 34), o tempo do depois não é a consequência lógica de um tempo que o precede. Ele recusa o esquema de causa e efeito, do antes e depois: “é esse tempo que entrelaça a perda dos pontos de referência e do sentido de orientação, com a necessidade de continuar, de existir. Não é o tempo do depois do fracasso e da queda, mas esse espaço existencial que perdura nos intervalos de um agora que foi subtraído, um agora de planificações, coordenadas, de esquemas de causas e efeitos”. Assim, o tempo do depois não se ocupa da decifração dos mecanismos de dominação em busca de uma historicização das condições de emancipação: ele é o tempo que renova as condições da experiência sensível, justapondo suas superfícies sem estabilizá-las, até mesmo correndo o risco de não se desdobrar.

O tempo do depois rompe o sistema representativo das histórias, das ações e encadeamentos lógicos: é o tempo depois das histórias, onde nos interessamos diretamente pela matéria sensível com que pode ser talhados atalhos entre um fim projetado e um fim que acontece. [...] O tempo do depois não é o depois das falsas promessas comunistas, nem o depois das histórias representativas, mas o tecido sensível do tempo que persiste, o tempo em que reside uma dimensão existencial que abarca as ações e pensamentos que orientam novas formas de experiência e existência (Fjeld, 2017, p. 39 e 49).

Segundo Fjeld, o tempo do depois abarca a densidade de uma temporalidade que perdura, que lança alguns fios e linhas de fuga responsáveis por impulsionar ao desconhecido, fios que “atravessam o tecido da repetição e se orientam não pela explicação, mas pela experimentação dos ritmos no salto ao desconhecido” (Fjeld, 2017, p. 54). É justamente esse “salto no espaço do meio” (Rancière, 2017a, p. 161) que instaura a possibilidade de criação de um espaço não familiar, que faz a

vida ir além de si mesma, instaurando-se em espaços e tempos ainda não registrados pela ordem controladora. A maneira como os fragmentos de tempo se entrelaçam nas passagens espiralares entre temporalidades quaisquer, desmedidas e desdobráveis é cocriadora: elas deslizam umas sobre as outras sem jamais apagar as anteriores.

O tempo do depois não é o da razão reencontrada nem o do desastre esperado. É o tempo do depois das histórias, o tempo em que o interesse recai diretamente sobre a malha sensível na qual elas talham os seus carreiros entre um fim projetado e um fim advindo. Não é o tempo em que se fazem belas frases ou bonitos planos para compensar o vazio de toda espera. É o tempo em que o interesse recai sobre a própria expectativa (Rancière, 2013a, p. 96).

O espaço e o tempo da ficção suspensiva conferem outra inteligibilidade à experiência cotidiana, colocando em questão a maneira habitual de ocupar um lugar, de identificar-se como indivíduo, de inscrever-se nas relações e na forma de dispor objetos e se localizar em relação a eles. A ficção que opera na borda do momento qualquer, ao definir-se como coexistência entre experimentações e suas múltiplas possibilidades de realização, produz um trabalho dissensual que marca a criação de possibilidades emancipatórias. A experiência aberta pelo momento qualquer oferece a chance de “oscilação entre a reprodução do mesmo e a possível emergência do novo” e do salto rumo a “outras maneiras de identificar os acontecimentos e os atores e outras formas de articulá-los para construir mundos comuns e histórias comuns” (Rancière, 2017a, p. 13).

Vimos neste capítulo que os textos escritos por Gauny permitem a Rancière uma reflexão acerca da experiência emancipatória a partir da articulação entre alguns elementos específicos, entre eles, o devaneio, a

superfície de aparecimento e o momento qualquer. Rancière elabora cenas nas quais sua experiência encontra as experiências dos operários a partir do “operador de diferença” na escritura amparada por “operações teóricas que vão reenquadrar a configuração de um problema” (Rancière, 2011, p. 2).

Uma cena pode se desdobrar a partir de um olhar pela janela, um encontro marcado entre duas pessoas, a narrativa de um domingo no campo, etc., pois essas singularidades testemunham, ao mesmo tempo, a realidade material de uma separação das formas da experiência e o esforço para transgredi-la, para entrar em um outro modo de tecer o comum, reconfigurando um universo sensível. A cena é o operador que permite compreender um mundo a partir do conflito que se desenha sobre a borda que separa o que está dentro e o que está fora, o que existe e o que não existe, o que faz sentido e o que não tem sentido algum (Rancière, 2020, p. 840).

Experiências são a base da configuração sensível do mundo vivido em comum. Na cena, as coordenadas de uma experiência são alteradas, pois elas são fabricadas a partir da “suspensão da ordem corriqueira do tempo, da maneira habitual de ocupar um espaço, da forma de identificar-se como indivíduo e de inscrever-se nas relações” (Rancière, 2018a, p. 85). A política, de acordo com Rancière (1995), é a configuração de uma forma específica de experiência, ou melhor, de uma borda específica para a produção da experiência que tensiona as demais, pois desafia a hierarquia que conecta o olhar e a escuta aos dispositivos de controle e de previsibilidade. Tal atividade de invenção das operações que produzem dissenso permite uma redescritção e reconfiguração do mundo comum da experiência.

É nesse sentido que podemos falar da poética da política, uma linguagem de intervalos, de veredas e de descontinuidades que

impossibilitam uma roteirização da experiência dos sujeitos, funcionando a partir da diferença, do dinamismo conflitivo, para criar e abrir brechas ao aparecimento do que nunca foi visto (Rancière, 2019a). Essa é uma linguagem que nos posiciona na borda de nossa existência ética: que nos confronta a outros dizeres e rostos, que nos convida a considerar quais seriam os mapas e coordenadas da experiência que poderiam configurar uma cena para tornar visível a invisibilidade das desigualdades, para oferecer imagens excessivas ao lado de imagens de controle. Em outras palavras, para rasurar hierarquias imunizadas contra os espaços outros e as temporalidades espiralares nas quais sujeitos quaisquer aparecem e fazem vazar as ordens de poder que alimentam ódios, mostrando que a superfície árida do sertão é vasta, mas também abriga constelações únicas de veredas, refúgios e singularidades em aliança.

REFERÊNCIAS

- CALDERÓN, Andrea Soto. *La performatividad de las imágenes*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2020.
- DOUAILLER, Stéphane. La voz de Louis Gabriel Gauny. In: FJELD, Anders; TASSIN, Étienne (ed.). *Jacques Rancière*. Madrid: Katz, 2017. p.13-32.
- FJELD, Anders. Después de la última promesa. Entre el cine de Béla Tarr y la filosofía de Jacques Rancière. In: FJELD, Anders; TASSIN, Étienne (ed.). *Jacques Rancière*. Madrid: Katz, 2017. p. 33-56.
- MONDZAIN, Marie-José. *Confiscação*. Belo Horizonte: Relicário, 2022.
- QUINTANA, Laura. La estética de la política y la política de la estética: colaboraciones, pasajes, fronteras. In: MANRIQUE, Carlos A.; QUINTANA, Laura (org.). *Cómo se forma un sujeto político: prácticas estéticas y acciones colectivas*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2016. p. 1-28.

- QUINTANA, Laura. Jacques Rancière and the emancipation of bodies. *Philosophy and Social Criticism*, [s.l.], v. 45, n. 2, p. 212-238, 2019. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453718780529>. Acesso em: 25 fev. 2023.
- RANCIÈRE, Jacques. *Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéin*. Paris: La Découverte-Maspero/Université de Vincennes, 1985.
- RANCIÈRE, Jacques. *A Noite dos Proletários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Mécontente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.
- RANCIÈRE, Jacques. The method of equality: an answer to some questions. In: ROCKHILL, Gabriel; WATTS, Philip. (ed.). *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Duke University Press: 2009a. p. 273-288.
- RANCIÈRE, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatiguées*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009b.
- RANCIÈRE, Jacques. The thinking of dissensus: politics and aesthetics. In: BOWMAN, Paul; STAMP, Richard. *Reading Rancière*. London: Continuum International Publishing Group, 2011. p. 1-17.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aisthesis: scenes from the aesthetic regime of art*. London: Verso, 2013a.
- RANCIÈRE, Jacques. *Béla Tarr: o tempo do depois*. Lisboa: Orfeu Negro, 2013b.
- RANCIÈRE, Jacques. *The method of equality*. Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan. Cambridge: Polity Press, 2016.
- RANCIÈRE, Jacques. *Les bords de la fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 2017a.
- RANCIÈRE, Jacques. *O fio Perdido: ensaios Sobre a Ficção Moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017b.
- RANCIÈRE, Jacques. O desmedido momento. *Serrote*, São Paulo, n. 28, p. 77-97, 2018a.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Méthode de la scène*. Paris: Éditions Lignes, 2018b.
- RANCIÈRE, Jacques. *Les temps modernes*. Art, temps, politique. Paris: La Fabrique, 2018c.
- RANCIÈRE, Jacques. *Le travail des images*. Conversations avec Andrea Soto Calderón. Dijon: Les Presses du Réel, 2019a.

- RANCIÈRE, Jacques. El tiempo de los no-vencidos. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 70, p. 79-86, 2019b.
- RANCIÈRE, Jacques. *El litigio de las palabras: diálogo sobre la política del lenguaje*. Entrevista a Javier Bassas. [S.L.]: Ned Ediciones, 2019c.
- RANCIÈRE, Jacques. La pensée des bords (entretien avec Fabienne Brugère). *Critique*, [s.l.], n. 881, p. 828-840, 2020.
- RANCIÈRE, Jacques. *João Guimarães Rosa: a ficção à beira do nada*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- RANCIÈRE, Jacques. *Pedro Costa: les chambres du cinéaste*. Paris, Montreuil: Les éditions de l'œil, 2022.
- ROSS, Alison. Acting Through Inaction: the Distinction Between Leisure and Reverie in Jacques Rancière's Conception of Emancipation. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Amherst, v. 27, n. 2, p. 76-94, 2019. Disponível em: <http://jffp.pitt.edu/ojs/index.php/jffp/article/view/890>. Acesso em: 13 abr. 2023..

5

A EXPERIÊNCIA NAS TEORIAS DE CHARLES SANDERS PEIRCE

*Clotilde Perez*¹

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Charles Sanders Peirce (1839-1914), filósofo conhecido, pela genialidade expressa em várias ciências, como o maior visionário da América (Fisch, 1986), e pela visão pansemiótica do universo (Noth, 1990, p. 39), foi um empirista, um realista, um pragmaticista. Ele próprio se autointitulava cientista experimental. Há vários momentos da sua vasta produção intelectual em que este título ganha densidade, clareza e pertinência. Destaco aqui três textos emblemáticos: 1) “The Fixation of Belief” (A Fixação da Crença, publicado no *Popular Science Monthly* 12, November, em 1877 e com reflexões recentes em Perez, 2023); 2) “How to Make Our Ideas Clear” (Como tornar claras nossas ideias, publicado na revista *Popular Science Monthly*, 1878/93) e 3) *What is Pragmatism?* (O que é pragmatismo?, publicado em 1903). Estes textos são a base da constituição da máxima pragmática de Peirce e de seu Pragmaticismo (1903), uma teoria radical da experiência (Ibri, 2021; Fisch, 1986), também compreendida como uma teoria empirista da aprendizagem (Dazzani, 2008).

A máxima pragmática de Peirce poderia ser explicitada na seguinte afirmação “Nossa ideia de qualquer coisa é nossa ideia de seus efeitos sensíveis” (CP 5.401). Outro momento exemplar: “O significado racional

¹ PPGCOM/USP. Bolsista de Produtividade CNPq

de uma palavra ou de alguma expressão se encontra, exclusivamente, na concepção da sua influência concebível sobre a conduta da vida”, ou seja, está localizada nos seus efeitos no cotidiano. E continua: “Uma vez que é óbvio que algo que não resulte de um experimento possa exercer qualquer influência direta sobre a conduta [...]”. Isso quer dizer que, segundo Peirce, o adequado entendimento do significado de um conceito deve começar pela esquematização a partir da imaginação das consequências práticas de uma dada representação e se dirigir, imediatamente depois, ao mundo, buscando confirmação, ligando-se assim à experiência. Para Peirce, um conceito só pode representar a recorrência e a continuidade de relações reais baseadas nas coisas e nos fenômenos e não nas mentes dos intérpretes. A “permanência representada no conceito está nas coisas e não configura assim, uma imposição da subjetividade humana aos fenômenos” (Peirce, 1988, p. 336). Ele compreendia que o real é o que é independentemente de uma mente específica ou do conjunto de mentes pensantes privilegiadas.

Peirce traz uma primeira referência quando menciona o filósofo e frade Roger Bacon (1220-1292), um cientista de meados do século XIII, e sua concepção de experiência; dizia Bacon: “Só a experiência ensina alguma coisa”. Quatro séculos mais tarde, já no século XVII, o outro Bacon (Francis Bacon, Londres, 1561-1626), no primeiro livro do *Novum Organum* (1620), deu o seu claro relato sobre o valor da experiência e como a experiência deve estar aberta à verificação e reanálise permanentes; ficando conhecido como o inventor do método experimental, fundador da ciência moderna e do empirismo. Os primeiros cientistas ocidentais, Copérnico (1473-1543), Tycho (1546-1601), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) e Gilbert (1544-1603),

tinham métodos mais parecidos com os dos seus pares modernos na visão de Peirce. Ele afirma:

Kepler, por exemplo, comprometeu-se a traçar uma curva através da órbita de Marte; primeiro, e o seu maior serviço à ciência, foi de impressionar a mente dos homens que esta era a coisa a ser feita se desejassem melhorar a astronomia; que não se deviam contentar em perguntar se um sistema de epiciclos era melhor do que outro, mas que deviam atentar-se aos números e descobrir o que era, na verdade, a curva. Conseguiu-o com a sua incomparável energia e coragem, enganando-se da forma mais inconcebível (para nós), de uma hipótese irracional para outra, até que, depois de tentar vinte e duas vezes, ele caiu, pela mera exaustão de sua invenção, sobre a órbita que uma mente bem equipada com as armas da lógica moderna teria tentado quase no início (Peirce, 1988, p. 176).

Outra passagem de “The Fixation of Belief” é ainda mais esclarecedora sobre o lugar e a importância da experiência como fundamento da elaboração teórica dos conceitos e da própria verdade.

Vejamos:

Da mesma forma, cada obra da ciência suficientemente grande para ser bem lembrada durante algumas gerações proporciona alguma exemplificação do estado defeituoso da arte de raciocinar da época em que foi escrita; e cada passo principal na ciência tem sido uma lição de lógica. Foi assim quando Lavoisier e os seus contemporâneos iniciaram o estudo da química. A velha máxima do químico fora: “Lege, lege, lege, labora, ora, et relege”. O método de Lavoisier não era ler e rezar, mas sim, sonhar que algum processo químico longo e complicado teria um certo efeito, pô-lo em prática com uma paciência enfadonha, após o seu inevitável fracasso, sonhar que com alguma modificação teria outro resultado e terminar publicando o último sonho como um fato: o seu método era *levar a sua mente para o seu laboratório, e fazer dos seus alambiques e cucurbitáceos instrumentos de pensamento, dando uma nova concepção ao ato de raciocinar como algo que*

devia ser feito com os olhos abertos, manipulando coisas reais em vez de palavras e fantasias (Peirce, 1988, p. 177).

Para Peirce, o objetivo do raciocínio é descobrir, a partir daquilo que já sabemos, algo a mais que ainda não sabemos, fazendo evoluir o conhecimento. Consequentemente, “o raciocínio é bom se for para dar uma conclusão verdadeira a partir de premissas verdadeiras, e não de outra forma” (Peirce, 1988, p. 178). A citação a seguir é direta em relação ao valor e a função desestabilizadora da experiência, tensionando as visões antropocêntricas, psicologizantes ou mesmo espiritualistas que, de alguma maneira, dão lugar destacado à subjetividade e à mente humana como expressões genuínas da inventividade e da excelência.

Somos, sem dúvida, os principais animais lógicos, mas não somos perfeitos. A maioria de nós, por exemplo, é naturalmente mais sanguínea e esperançosa do que a lógica justificaria. Parecemos estar tão bem constituídos que, na ausência de quaisquer fatos, estamos felizes e auto-satisfeitos; de modo que o efeito da *experiência é contrariar continuamente as nossas esperanças e aspirações*. No entanto, uma vida inteira de aplicação desta correção não costuma erradicar a nossa disposição sanguínea. Onde a esperança não é confrontada por qualquer experiência, é provável que o nosso otimismo seja extravagante. A lógica em relação a questões práticas é a qualidade mais útil que um animal pode possuir, e pode, portanto, resultar da ação da seleção natural; mas fora disto, é provavelmente mais vantajoso para o animal ter a sua mente cheia de visões agradáveis e encorajadoras, independentemente da sua verdade [...] (Peirce, 1988, p. 178-179).

A centralidade da experiência nas reflexões de Peirce vinculou-se de modo inseparável à imersão, observação e elaboração mental a partir da vida cotidiana e, nesse caminho, ele dedicou esforços para compreender não apenas como as pessoas sentem, pensam e agem, mas

como os hábitos se formam, elaborando uma de suas teorias mais famosas, o pragmaticismo, com destaque para o aprofundamento no entendimento das noções de crença e dúvida, como veremos a seguir.

1. DÚVIDA E CRENÇA, INQUIETUDE E PAZ, MOVIMENTO E CALMARIA

Um dos interesses centrais de Peirce foi compreender o “senso comum e as crenças que guiam as ações” (Ibri, 2021, p. 288), até porque “A crença não é um modo momentâneo da consciência, é um hábito mental que permanece [...]” (Peirce, 1988, p. 336), se cristaliza como certeza e se manifesta em comportamentos relativamente previsíveis, funcionando como uma espécie de espelho refratário à dúvida, afastando-a. Geralmente sabemos quando queremos fazer uma pergunta e quando queremos pronunciar um julgamento, pois existe uma distância enorme entre a sensação de dúvida e a sensação de acreditar. Mas isto não é tudo o que distingue a dúvida da crença. Há uma diferença prática fundamental, para a qual Peirce chama a atenção. As nossas crenças guiam os nossos desejos e moldam as nossas ações. “O sentimento de acreditar é uma indicação mais ou menos certa de que existe na nossa natureza algum hábito que irá determinar as nossas ações. A dúvida nunca tem tal efeito” (Peirce, 1988, p. 181).

A dúvida é um estado inquieto e insatisfeito do qual lutamos para nos libertarmos e passarmos para o estado de crença; enquanto que este último é um estado calmo e satisfatório que não queremos evitar, ou mudar para uma crença em qualquer outra coisa. Pelo contrário, apegamo-nos tenazmente, não apenas no acreditar, mas em acreditar naquilo em que realmente acreditamos (Peirce, 1988, p. 181).

Para Peirce, dúvida e crença são palavras que se separam do emprego regular no senso comum, normalmente vinculadas que estão

a questões religiosas e espirituais. Ele as utiliza para nomear o princípio de qualquer questão (dúvida) e a resolução dela (crença), sem qualquer vínculo com a grandeza ou complexidade envolvidas na origem de uma ou de outra. A crença possui três propriedades bem definidas: “A primeira delas é algo de que nos damos conta; a segunda, aplaca a irritação da dúvida; e a terceira, envolve o estabelecimento de uma regra de ação em nossa natureza, ou, sendo breve, um hábito” (Peirce, 2008, p. 68). Já a dúvida é tensão, incerteza, hesitação, que de imediato gera desconforto e intranquilidade, por isso queremos nos livrar dela.

Mas, para o autor, tanto a dúvida como a crença têm efeitos positivos sobre nós, embora muito diferentes na natureza e nas consequências práticas. A crença não nos faz agir imediatamente, mas coloca-nos numa condição tal que nos comportaremos de uma certa forma quando a ocasião surgir, estamos “preparados”. A dúvida não tem o menor desses efeitos, mas estimula-nos a agir para que seja destruída. A irritação da dúvida causa um conflito, uma tensão, um embate, condição necessária para atingir o estado de crença, e melhor e menos sofrido se for o mais rápido possível. Peirce denominou essa inquirição de luta, embora admitisse que não era uma designação muito adequada. “A irritação da dúvida é o único motivo imediato da luta para alcançar a crença” (Peirce, 1988, p. 183). Certamente é melhor para nós que nossas crenças sejam tais que possam realmente guiar nossas ações de modo a satisfazer nossos desejos. E afirma Peirce (1988, p. 181): “E essa reflexão nos fará rejeitar qualquer crença que não pareça ter sido formada de modo a assegurar esse resultado”. Mas só o fará criando uma dúvida no lugar dessa crença. Com a dúvida, a luta começa e com a cessação da dúvida a luta se esvai. Portanto, o único objeto de investigação é o estabelecimento de opinião firme (crença). Podemos imaginar que isto

não é suficiente para nós e que procuramos não apenas uma opinião, mas uma opinião verdadeira. “Mas coloque esta fantasia à prova, e ela se revelará infundada; pois assim que uma crença firme é alcançada, ficamos inteiramente satisfeitos, quer a crença seja verdadeira ou falsa” (Peirce, 1988, p. 182). Passagem brilhante de Peirce (1988, p. 184): “É evidente que nada fora da esfera do nosso conhecimento pode ser o nosso objeto, pois nada que não afete a mente pode ser o motivo do esforço mental. O máximo que se pode manter é que procuramos uma crença que pensamos ser verdadeira”.

O homem sente que, se ele apenas mantiver sua crença sem vacilar, ela será inteiramente satisfatória, promovendo uma sensação de quietude. Peirce reitera afirmando que a crença, independentemente do caminho de sua cristalização em pensamentos e comportamentos, tem benefícios inegáveis: “Tampouco se pode negar que uma fé firme e inabalável produz grande paz de espírito” (Peirce, 1988, p. 186).

2. MÉTODOS PARA FIXAÇÃO DAS CRENÇAS

Em Perez (2023, p. 34-74), há detalhadamente a discussão sobre cada método de fixação da crença em Peirce, analisando-os em seu momento histórico, bem como as bases reflexivas de sua radical atualidade, quase dois séculos depois. A seguir, vamos percorrer sucintamente cada método de sedimentação da crença, iniciando pela tenacidade, depois passando pelo método da autoridade, o método a priori e finalizando com o método científico, sobre o qual Peirce dedicou sua vida intelectual.

- A. O método da tenacidade: como o nome sugere, é a expressão da teimosia. Há aqui uma recusa de iniciar um processo de inquirição que leve a questionar os

fundamentos das certezas já cristalizadas. Só há convicções, construídas pelas conveniências. Confiar nas crenças e vai. Um conceito que, na atualidade, bem retrata esta fixação de crença é o negacionismo. Por mais que a realidade se imponha, que o real force e explicita a verdade, negamos deliberadamente. Existe um sentimento, ainda que ilusório, de proteção e conforto; e a negação evita o desamparo e o desconforto decorrentes da dúvida. Há um certo orgulho decorrente da “certeza”, que precisa ser ferozmente preservado.

- B. O método da autoridade:** é a força de uma organização, sociedade, instituição, enfim, de uma autoridade legitimada. É o valor da opinião, dos preceitos e das crenças de uma reconhecida entidade que detém o poder. Seguir o método da autoridade “é o caminho da paz” (Peirce, 1988, p. 188). Não se questiona, segue-se fielmente. Peirce afirma: “Para a massa da humanidade, não existe talvez melhor método do que este. Se é seu impulso mais elevado serem escravos intelectuais, então deverão permanecer escravos” (Peirce, 1988, p. 188). A lealdade à autoridade se sobrepõe à busca da verdade. É o método das massas, por isso traz o conforto de estar “entre iguais”, partilhando e se identificando no coletivo.
- C. O método a priori:** aqui o indivíduo adota a crença em conformidade com a razão. É um avanço diante dos outros dois métodos, no entanto, assemelha-se ao método da autoridade, ainda que agora seja a “autoridade da razão”. “Não significa aquilo que concorda com a experiência, mas aquilo que nos encontramos inclinados a acreditar” (Peirce, 1988, p. 189). Nossa condição de existência nos inclina a acreditar em determinadas perspectivas, muitas vezes baseadas em gostos e caprichos individuais ou mesmo em tendências sociais. Peirce acredita que o choque de opiniões pode mudar esta crença, mas, certamente, é preciso estar minimamente sensível ao reconhecimento de que pode haver um caminho distinto daquele que se está inclinado a acreditar.
- D. O método científico:** a investigação com método é o único que dá conta das nossas dúvidas, exatamente porque “se baseia em algo independente do ser humano, um princípio de permanência externa, sobre o qual o nosso pensamento não tem efeito” (Peirce, 1988, p. 194). A citação a seguir é primorosa e facilita nosso entendimento sobre o valor que Peirce dá ao método científico:

Existem coisas reais, cujas características são inteiramente independentes das nossas opiniões acerca delas; estas realidades afetam os nossos sentidos de acordo com leis regulares, e embora as nossas sensações sejam tão diferentes como o são as nossas relações aos objetos, contudo, tirando proveito das leis da percepção, podemos descobrir, através do raciocínio como as coisas realmente são; e qualquer homem, se possuir suficiente experiência e raciocinar o suficiente sobre o assunto, será conduzido à única conclusão verdadeira (Peirce, 1988, p. 194-195).

Em “Como tornar nossas ideias claras”, a preocupação de Peirce com a limpidez do pensamento, possível a partir do método científico, é evidenciada em vários momentos, mas há uma passagem muito significativa porque aponta para os impactos desastrosos das “ideias obscuras”, principalmente entre os jovens. Vejamos:

É terrível ver como uma única ideia confusa, uma única fórmula sem significado, escondida na cabeça de um jovem, por vezes atuará como uma obstrução de uma artéria, impedindo a nutrição do cérebro, condenando sua vítima a definhar na abundância do vigor e plenitude intelectual (Peirce, 2008, p. 63).

O desenvolvimento do método científico e sua defesa irrestrita por parte de Peirce deve-se a sua constante posição lógica de buscar as razões, os porquês e os comos, aspecto bem destacado em Merrell (2012, p. 15) quando se refere ao pensamento e à semiótica de Peirce,

A semiótica enquanto uma perspectiva emerge sempre que tentarmos recuar do “isso” dos nossos atos de comunicação e perguntar a respeito dos “porquês”, os “os quês”, e os “comos” desses atos. Da mesma maneira, a semiótica deriva de uma curiosidade natural a respeito do nosso mundo, nossa cultura, nossos modos de comunicação e do que é que faz de nós distinguivelmente humanos.

É importante compreender que nos três primeiros métodos propostos é o entendimento humano que estabelece os termos da fixação, por uma decisão negacionista (tenacidade), pela submissão a uma autoridade (autoridade) ou pela inclinação (a priori), muito diferente do que acontece com o método científico, que é fundado no reconhecimento da alteridade e da realidade das relações contínuas, complexas e falíveis entre as coisas e os viventes no mundo (Almeida, 2014). Ou seja, pura experiência.

3. SOBRE A REALIDADE EM PEIRCE

Basta que nos detenhamos um momento para considerar o que significa a palavra realidade para compreendermos os caminhos teóricos de Peirce. Para o filósofo, os objetos se dividem em ficções, sonhos, imaginações, por um lado, e em realidade por outro. “Os primeiros são os que só existem na medida em que os imaginamos, eu, você, qualquer um. Os segundos são aqueles que têm existência independente da nossa mente. O real não é o que nos ocorre no pensamento, senão aquilo que não afeta o que possamos pensar dele” (Peirce, 1988, p. 218). E onde está o real, a coisa independente de como a pensamos? “Tem que ter uma coisa, já que nossas opiniões vêm dadas; há algo, portanto, que influencia nossos pensamentos e que não foi criado por eles” (Peirce, 1988, p. 218). Esta coisa exterior à mente, que influencia diretamente nossa sensação e através da sensação também influencia o pensamento, é independente, porque está fora da mente, é, em síntese, o real.

A definição de real em Peirce é mais uma manifestação da sua genialidade: “Real é aquilo que é independente do que uma mente ou coleção de mentes possa pensar sobre ele” (CP 5.457). A experiência é o

curso da vida e esse curso é feito de acontecimentos, fatos, ocorrências. Mas o fato em si e a correspondente experiência direta com ele não são nem verdadeiros e nem falsos. Não afirmam nada, apenas ocorrem. (CP 1.145). Assim, notamos que a autonomia das interpretações é sempre relativa, porque elas também são feitas de linguagem. Ainda assim, não é um relativismo absoluto, até porque a realidade existe e insiste. E esse é o fundamento do método científico em Peirce: penetrar sensivelmente na realidade, observá-la de maneira guiada e extrair as conclusões e generalizações. E tal realismo ganha contornos mais intensos quando Peirce estabiliza seu entendimento sobre as categorias do pensamento, a partir da fenomenologia, que, para ele, era uma ciência inventariante das classes ou tipos de experiência, domínio da secundidade, como veremos. Peirce chega a uma generalidade máxima sobre como o pensamento se dá, denominando essas possibilidades como: primeiridade, secundidade e terceiridade.

A primeiridade tipifica as experiências espontâneas, livres e sem relação com nada mais, como acontece com os sentimentos ou as qualidades: a vermelhidão, a brancura, a “azulidade”... A secundidade tipifica as experiências de bruta alteridade, um existente concreto que se apresenta com a força da realidade. A terceiridade tipifica as experiências cognitivas, relacionais, conceituais, as conclusões, os valores e as mediações. As três categorias representam os princípios operantes na natureza, a partir de uma metafísica científica, quais sejam, o Acaso, a Existência e a Lei — todos princípios objetivamente reconhecidos como reais. A realidade das três categorias e o realismo que está em seu fundamento dão o sentido do realismo escolástico de Peirce, uma influência direta de Duns Scotus (1266-1308), teólogo e filósofo escocês, dos mais importantes da Idade Média, juntamente com

Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, pois valoriza a experiência, contrariando a ideia de princípios universais como construções mentais; para Scotus, “verdade” e “bondade” existem na realidade. Como fica também patente quando Peirce exemplifica: “Os planetas sempre foram acelerados em direção ao sol por milhões de anos antes que qualquer mente finita estivesse em um ser para ter qualquer opinião sobre o assunto. Portanto, a lei da gravitação é uma realidade” (Peirce, 1976, p. 161).

Segundo Ibri (2020, p. 217), “o realismo peirciano é uma hipótese metafísica que justificaria porque nossa racionalidade fica autorizada a fazer escolhas, deixando em paz os deuses, ocupados que estariam inspirando mentes que buscam recolher do real o que as redes cognitivamente lógicas têm forçosamente que abandonar”. Estas palavras reforçam o realismo de Peirce e seu distanciamento dos caminhos teológicos que se materializam nas instituições religiosas e iluminam o pensamento fundante do falibilismo, uma vez que todo o saber é falível simplesmente porque contém as possibilidades de ocorrência dos fenômenos, mas também os desvios em relação às leis, em crescimento contínuo. Esses desvios são chamados por Peirce de resíduos do mundo cognoscível e são tratados por Ibri (2020, p. 100-109) em uma perspectiva que explora os limites ontológicos da Ciência, fazendo referência às “coisas sem nome”, uma vez que os nomes existem como estratégia de compreensão e fixação dos fenômenos que apresentam ordem, recorrência e regularidade. Outras reflexões primorosas sobre o realismo em Peirce podem ser acessadas na obra de Ibri (2020), principalmente na seção C, em que são exploradas e justificadas detalhadamente as bases do realismo de Peirce.

4. EXPERIÊNCIA COLATERAL

Experiência colateral é o nome dado por Peirce para uma condição baseada no “conhecimento prévio com aquilo que um signo denota” (CP 8.179), passagem em que o autor explora o conceito de interpretante na tríade básica do signo. Peirce chama a atenção para diferenciar a familiaridade ou intimidade prévia, nas palavras de Almeida (2022), que se deve ter do sistema de signos do que é lateral, ou seja, um conhecimento que está fora do signo. Essa experiência que está fora do signo forneceria à Teoria Geral dos Signos um aparato conceitual capaz de descrever o ambiente experiencial no qual o processo interpretativo se desenrola. O conceito foi desenvolvido por Peirce para capturar os complexos mecanismos que operam nas dinâmicas sógnicas entre o processo interpretativo e os fatores e condições contextuais. Ele compreende que há conhecimentos prévios que funcionariam como pré-requisitos para que o processo sógnico aconteça e há outros conhecimentos relacionados com aquilo que o signo denota (experiência colateral). De acordo com a interpretação de Bergman (2010), o conceito parece indicar uma mudança importante na filosofia semiótica de Peirce: “parece que a primazia da esfera semiótica foi substituída por uma camada mais básica de experiência crua” (Bergman, 2010, p. 151). Apesar desta leitura possível, é mais aderente com a concepção peirciana compreender que não houve primazia da experiência sobre a “semiótica”, até porque a semiose se dá na realidade, acessível pela experiência.

Assim, a experiência colateral, que não é necessariamente “lateral”, mas parte do processo de significação, corresponde ao que está fora do signo, externo ao interpretante, mas que auxilia e possibilita a compreensão dos significados. Este conhecimento prévio e o

conhecimento da potencialidade denotativa do signo são resultado da experiência, o que corresponde a um estado cognitivo que é resultado da percepção (Peirce, MS 675).

5. A IMPORTÂNCIA DE UMA “COMUNIDADE DE INVESTIGADORES” PARA A CONSTITUIÇÃO DA VERDADE

Para Peirce, a verdade se identificaria com a opinião final a que uma comunidade de pesquisadores chegaria caso levasse suas investigações adiante o tempo necessário, seguindo rigorosamente o método científico (W 3.273). Notamos aqui uma identificação entre o *real* e a *verdade*. Em certa medida, o real é definido como aquilo que é independente do pensamento de qualquer indivíduo ou conjunto de indivíduos e, ao mesmo tempo, como aquilo acerca do que a comunidade de investigadores concordaria no longo caminho da pesquisa, chegando à opinião final a que se chegaria nada menos do que a verdade acerca do objeto investigado. Parece contraditório, mas não é. O próprio Peirce esclarece:

[...] De um lado, a realidade é independente, não necessariamente do pensamento em geral, mas somente do que você ou eu ou qualquer número finito de homens possa pensar acerca dela; de outro lado, embora o objeto da opinião final dependa do que a opinião é, ainda assim, o que tal opinião é não depende do que você ou eu ou qualquer homem pensa. A nossa perversidade e a de outros pode até, indefinidamente, atrasar o estabelecimento da opinião; pode até mesmo, concebivelmente, fazer com que uma proposição arbitrária seja aceita universalmente, enquanto a raça humana durar. Mesmo assim, isso não mudaria a natureza da única crença que resultaria da investigação levada o suficientemente longe. E se, após a extinção da nossa raça, outra surgisse com a faculdade e a disposição para a investigação, aquela opinião verdadeira deve ser aquela a que chegariam (CP 5.408).

Em síntese, se a verdade toma parte ou não, se ela for representada pelo homem ou não, se ela for objeto ou não, não tem muita importância para Peirce. Não há em Peirce qualquer espaço para o antropocentrismo. O real permanece independente da falsidade de qualquer representação produzida. “Se não existe um primeiro, tampouco existe um último signo no processo ilimitado da semiose” (Nöth, 1990, p. 43), e o método científico, em seu exercício ideal, contempla esse movimento ilimitado do processo de significação.

A ciência é um corpo vivo e em crescimento (CP 6.428), constituída por um método autocorretivo e sempre voltado ao mundo fenomênico, a realidade, e em busca de confirmações, mais do que por conclusões absolutas — fundamento do falibilismo. Para Peirce, o método científico deve ser pensado como um processo essencialmente comunitário e social, como um procedimento de caráter irrevogavelmente cooperativo e público, que permite que as idiosincrasias individuais eventualmente causadas pelas limitações (cognitivas, éticas e afetivas) de cada um dos investigadores particulares possam ser superadas, de modo a corrigir possíveis erros durante o percurso, idealmente infinito da investigação, cuja direção é a verdade e cujo objeto é o real, acessível pela experiência.

Só uma comunidade de pesquisadores sem limitações — uma utopia quando vivenciamos as condições gerais da pesquisa e dos pesquisadores no mundo e, particularmente, no Brasil — é capaz de aumentar o conhecimento cuja atitude diante dos fenômenos, única possibilidade onde os hábitos gerais que emolduram e onde as leis da natureza podem ser verificados pragmaticamente, seja de consideração e reverência ou, nas palavras de Peirce (CP 5.311), “deve ser sempre a de um profundo respeito, de caráter ontológico que, de outro lado se reflete, epistemologicamente, na permanência do diálogo entre as

representações e a realidade. A ciência é uma prática viva e os pesquisadores os responsáveis pelo constante progresso em busca da verdade”.

Assim, experiência para Peirce é um conceito amplo, envolvendo todo o processo de investigação, começando pela esquematização concebível de efeitos (a inovação do pragmatismo), passando pela observação dos fenômenos ligados às ações, condutas e hábitos humanos e, partindo deles, chegando-se a formas gerais e relacionais passíveis de serem descritas, elaboradas, teorizadas, generalizadas. É importante lembrar que a forma como geralmente agimos em direção aos fins que admiramos, quaisquer que sejam eles, revela quem somos. Todos, inclusive o universo, se direcionam ao admirável, ao fim último e incondicional, à razoabilidade concreta. Teoria e vida não estão apartadas, estão em contínua conexão. “O único modo de conhecermos o que o homem acredita é observarmos como ele age” (Peirce, 1988, p. 179).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após este percurso, que buscou articular três textos referenciais na obra de Peirce, *The Fixation of Belief* (1877), *How to Make Our Ideas Clear* (1878/93), e *What is Pragmatism?* (1903), e destacados leitores de sua obra, como Ibri (2020, 2021), Nöth (1990), Merell (2012), Fisch (1986), Dazzani (2008), Almeida (2014) e Perez (2023), sempre no sentido de iluminar a compreensão do autor sobre a experiência, somos capazes de reafirmar que toda a sua vida intelectual e a fertilidade exuberante de seus textos revelam a determinação em mostrar e comprovar que o único caminho para a verdade, ainda que provisória, como comprovado na doutrina do falibilismo, é o método científico e que ele se

fundamenta na realidade. E é através da experiência, da realidade acessada espontaneamente por meio do sensível (primeiridade), da existência concreta e bruta (secundidade) e da compreensão dos fenômenos (terceiridade) que compreendemos o mundo, as relações e os fenômenos de toda a ordem — condição para a construção de conceitos, condutas e hábitos humanos.

Outra consideração contundente é o esforço do autor em explicitar que a realidade existe e persiste, está aí diante de nós, independentemente do pensamento humano ou de uma coletividade de investigadores. Assim, a elaboração de um conceito e sua nomeação acontecem a partir das coisas e das relações reais entre elas. Para Peirce, o real sempre permanecerá independente de qualquer falsa representação (intencional ou não), mesmo que duradoura e promulgada por instituições, porque ele é o que é, mesmo que mediado falsamente. Sua latência poderá ser alongada, mas, a qualquer momento que uma comunidade de investigadores conseguir levar o método científico adiante, se confrontará com a emergência da verdade.

Também é possível compreender que a experiência se configura como uma possibilidade de questionamento da crença, independentemente dos fundamentos de sua fixação. A experiência pode confrontar e questionar a crença estabelecida e, com isso, desencadear o embate, levando à condição inquietante da dúvida e à busca de uma nova crença, sempre uma chance de ser “melhor” que a anterior, compreendendo a perspectiva de Peirce de que o método científico é o único que dá acesso à realidade, independentemente das nossas opiniões sobre ela. Por isso, aquele que não se atreve a conhecer a verdade — via método científico —, mas procura contorná-la, evitá-la

ou negá-la, encontra-se na verdade em um estado de espírito lamentável (Peirce, 1988, p. 199).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rodrigo Vieira. Pragmatismo e pragmaticismo – o embate peirceano. Entrevista. *IHU online*, São Leopoldo, Edição 457, 2014. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5749-rodrigo-almeida>. Acesso em: 27 out. 2022.
- BERGMAN, Mats C. S. Peirce on Interpretation and Collateral Experience. *Signs – International Journal of Semiotics*, Copenhage, v. 4, p. 134-161, 2010. Disponível em: <https://tidsskrift.dk/signs/article/view/26855>. Acesso em: 08 fev. 2023.
- DAZZANI, Maria Virginia Machado. O pragmatismo de Peirce como teoria do conhecimento e aprendizagem. *Caderno Seminal Digital*, Rio de Janeiro, ano 14, v. 10, n. 10, p. 283-311, 2008. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cadernoseminal/article/view/12693/9848>. Acesso em: 14 nov. 2022.
- HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul. (Org. v. 1-6). URKS, Arthur. (org. v. 7-8). *Collected papers of Charles S. Peirce* (CP). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958.
- IBRI, Ivo. *Semiótica e Pragmatismo*. Interfaces teóricas. Vol. I. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020.
- IBRI, Ivo. *Semiótica e Pragmatismo*. Interfaces teóricas. Vol. II. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021.
- FISCH, Max. *Peirce, semeiotic and pragmatism*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- MERRELL, Floyd. *A semiótica de Charles S. Peirce Hoje*. Ijuí: Editora Ijuí, 2012.
- NÖTH, Winfried. *Handbook of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- PEIRCE, Charles S. *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. Edited by Carolyn Eisele. The Hague: Mouton, 1976.
- PEIRCE, Charles S. *El hombre, un signo*. El pragmatismo de Peirce. Barcelona: Editorial Crítica, 1988. Título original *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1965.

PEIRCE, Charles Sanders. What Pragmatism is. In: PEIRCE, Charles Sanders. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Vol. 2 (1893-1913). Bloomington: Indiana University Press, 1998. p. 161-181.

PEIRCE, Charles S. *Ilustrações da Lógica da Ciência*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

PEREZ, Clotilde (org.). *A fixação da crença*. São Paulo: Paulus, 2023. (Coleção clássicos para a Comunicação).

NOTA BIBLIOGRÁFICA

As referências aos textos de Peirce foram utilizadas a partir de versões diferentes de sua obra, fato justificado pelas distintas edições já publicadas. Assim, quando surge a notação CP estamos nos referindo aos *Collected Papers of Charles S. Peirce* (1931-1958). Há ainda referências da obra *El hombre, um signo*, traduzida do inglês para o espanhol, com riqueza de notas explicativas e aprofundamentos, mas também baseada nos CPs. E em específico ao texto “The Fixation of Belief”, também há referências a partir do livro, organizado por Clotilde Perez (2023), com análises atuais sobre a versão original de 1877, incluindo uma nova tradução para a língua portuguesa.

6

REFLEXÕES SOBRE A DINÂMICA TRANSMÍDIA DE (DES) INFORMAÇÃO À LUZ DAS NOÇÕES PEIRCEANAS DE EXPERIÊNCIA E COMUNICAÇÃO

*Geane Carvalho Alzamora*¹

“Experiência é o inteiro resultado cognitivo do viver”, ou ainda:
“experiência é o curso da vida”.

(CP 1.426)

INTRODUÇÃO

Embora pareça desnecessário enfatizar a necessária relação entre experiência e comunicação, tendo em vista a impossibilidade de haver comunicação sem envolver alguma forma de experiência, busca-se elucidar como e em que medida uma circunstância implica a outra e quais seriam os limites e as potencialidades derivados de tal imbricamento empírico-conceitual. Especificamente, pretende-se: a) apontar algumas consequências da experiência na comunicação contemporânea; b) refletir sobre tais implicações na dinâmica transmídia de (des) informação.

Assumimos que a comunicação contemporânea é marcadamente transmidiática, ou seja, ancorada em modalidades fluidas de produção de informação, distribuição multiplataforma e propagação em rede impulsionada pela ação integrada de agentes humanos e algorítmicos. A desinformação emerge desse cenário como uma espécie de distorção ética da informação, não seu contrário. Por causa disso, priorizamos a

¹ PPGCOM/UFMG. Bolsista Produtividade CNPq

expressão (des) informação por entendermos que a desinformação é uma manifestação imprecisa e opaca da ambígua configuração contemporânea da informação.

O prefixo *des*, que tanto pode remeter à negação quanto ao processo de mudança, confere sentido polissêmico à (des) informação. A expressão é usada para negar a informação original, alterar seu significado por repetição descontextualizada ou ainda indicar um retorno a significado esvanecido da informação. Em suas mais variadas nuances, a (des) informação produz ruído, distorção, engano ou simplesmente adesão social à mentira.

Fenômeno endêmico da contemporaneidade, a (des) informação integra nossas experiências cotidianas por meio de padrões de comunicação e poder que intensificam a dinâmica do capitalismo de informação. Trata-se da sociedade da desinformação (Marshall, 2017), uma forma de desenvolvimento distópico da sociedade da informação, pois ainda marcada pelo capitalismo de dados e pela comunicação em rede que caracterizam a sociedade da informação (Castells, 1999). A passagem de um regime de informação a outro não é abrupta, nem suave, mas condicionada pela indiferenciação cada vez mais densa, tensa e complexa entre modalidades variadas de (des) informação.

Em uma primeira visada, a experiência parece ser a mola propulsora da dinâmica sociotécnica que coloca em relevo certas informações em detrimento de outras. Configura, assim, instância balizadora da propagação tanto da informação, quanto de seu duplo variado, a (des) informação. A experiência hoje, notadamente a experiência midiática, encontra-se profundamente atrelada às condições técnicas das conexões digitais e às especificidades da lógica de comunicação transmídia, que delinea tanto as variadas experiências

midiáticas em conexões digitais, quanto um de seus produtos mais controversos: a propagação da (des) informação em rede.

Jenkins (2016) utilizou a expressão lógica transmídia para designar a relação essencial entre consumidores, produtores e textos na contemporaneidade. Segundo Jenkins (2016), a lógica transmídia ancora-se nos sete princípios da narrativa transmídia, propostos por ele em 2009: potencial de compartilhamento/profundidade; continuidade/multiplicidade; imersão/extração; construção de universos; serialidade; subjetividade; performance (Jenkins *et al.*, 2009). Ainda que Jenkins não tenha tratado especificamente da experiência ao descrever a lógica transmídia, é inegável o papel da experiência na articulação dos sete princípios que norteiam sua perspectiva de lógica transmídia.

De acordo com Tosca e Klastруп (2019), a experiência transmídia é sempre situada no tempo, através do universo transmidiático que se encontra continuamente em expansão; no espaço, conforme a materialidade midiática circunstancial de cada parte da narrativa transmídia; e no corpo de quem vivencia a experiência transmídia, por meio de sensações, emoções e intelecto. Em um estudo sobre experiência e mídia, Silverstone (1999) sustenta que a experiência é sempre física, já que baseada no corpo e seus sentidos. “Expressamos a experiência em ações e agimos sobre ela. Nesse sentido, ela é física, baseada no corpo e seus sentidos” (Silverstone, 1999, p. 28).

Optamos por abordar a questão pelo viés mais amplo da experiência midiática, considerando sua eventual incidência transmidiática, intermediática ou monomidiática. Toma-se aqui não a perspectiva singular e situada de mídia, mas sua natureza flexível e dispersa em rede, que se manifesta materialmente como aparato técnico apto a criar disposições para o agir em conformidade com suas dimensões

institucional, social e cultural (Alzamora; Ziller; D'Andrea, 2018). A experiência midiática refere-se, assim, ao modo pelo qual a ação comunicativa se concretiza midiaticamente, conforme a força de moldagem do meio, sua capilaridade potencial e efetiva, as disposições que o meio engendra e as possibilidades de agir que dele emanam. A experiência midiática pode ser entendida, então, como uma manifestação necessária, mas não suficiente da lógica de comunicação transmídia.

Além de não abordar diretamente a questão da experiência em sua concepção de lógica transmídia, Jenkins (2016) também não especifica o que entende por lógica, nem leva em conta a especificidade comunicacional da dinâmica transmídia que ele examina. Para compreender como a dinâmica transmídia circunscreve a experiência midiática contemporânea e opera como lógica de comunicação, adotamos a perspectiva lógica da semiótica peirceana, ciência normativa que investiga a linguagem e seus processos de significação. De acordo com Rodrigues (2000, p. 2), “não existe experiência do mundo sem mediação da linguagem”.

Com base na ética, que investiga o curso da ação, berço da experiência, e na estética, que se volta para aquilo que é admirável *per si*, ou seja, aquilo que mobiliza a ação e, portanto, conduz a experiência, a lógica, ou semiótica, se ocupa das linguagens e de seus processos de significação (Santaella, 1992). Propõe-se, então, considerar os aspectos éticos da experiência midiática, assim como os aspectos estéticos que delineiam o engajamento social, fundamento da experiência midiática na contemporaneidade, com vistas a compreender a dimensão lógica da comunicação transmídia.

Consideramos que a experiência se concretiza em ações e estas envolvem os sentidos, os quais se manifestam em linguagem que, por

sua vez, constitui o substrato da comunicação. Como ação partilhada em rede, a comunicação implica mútua afetação que ressignifica a experiência e acarreta outras ações (Salgado; Alzamora; Ziller, 2020). Experiência pressupõe alteridade e, desse modo, singulariza ações em rede por contraste, diferença ou distinção. Consequentemente, se a raiz etimológica de comunicação remete a “comum”, como atributo da linguagem, pressupõe também a diferença, fundamento da experiência.

Na visão de Ransdell (1980, p. 433), “há experiência quando e somente quando alguém se encontra em confronto com algo diferente de si mesmo e de suas ideias”. Essa situação tanto pode convergir para o incremento da comunicação, como comunhão de ideias, quanto pode implicar *incomunicação* (Marcondes Filho, 2014), entendida como a impossibilidade de consenso. Na visão de Ciro Marcondes Filho, a comunicação, no sentido de tornar comum, comungar um acontecimento, uma vivência, é um equívoco. “Nada pode ser tornado comum. Fatos, sentimentos, emoções, experiências são ocorrências únicas e singulares” (Marcondes Filho, 2014, p. 42). Diante do exposto, cabe retomar a afirmação inicial deste texto, acerca da impossibilidade de haver comunicação sem envolver alguma forma de experiência. Se, em última instância, a experiência é incomunicável, de que espécie de comunicação estamos falando quando a atrelamos à experiência?

1. A EXPERIÊNCIA SOB DOMÍNIO DA SECUNDIDADE FENOMENOLÓGICA

Para uma compreensão mais acurada da questão, precisamos fazer uma breve apresentação da fenomenologia de Charles Sanders Peirce (1839-914), ciência que Peirce localiza como fundamento das ciências normativas, a saber: estética, ética e lógica (ou semiótica). A fenomenologia, segundo Peirce, é a ciência que se debruça sobre tudo o

que aparece à mente, seja real ou não. Esse aspecto é de fundamental importância para abordarmos o problema da dinâmica transmídia de (des) informação, como se verá adiante.

Na visão de Peirce, o substrato da fenomenologia é a experiência, entendida como aquilo que é diretamente revelado pela arte observacional, o que torna a interpretação, em si mesma, a experiência (Ibri, 1992). Com sua fenomenologia, Peirce pretendia “inventariar classes da experiência cotidiana” (Ibri, 1992, p. 4), ainda que tal objetivo pudesse ser obliterado pela impossibilidade de generalizar a experiência individual. De acordo com Ibri (1992), a fenomenologia, por pretender a formação dos modos de ser de toda experiência, se baseia em três faculdades: ver, atentar e generalizar. “A extrema simplicidade destes quesitos prenuncia um dos traços axiais da filosofia de Peirce – o cotidiano, o imediatamente experienciável e o senso comum assumirão estatuto de pedra basilar na construção de seu pensamento” (Ibri, 1992, p. 6).

As três faculdades primordiais estão relacionadas às três categorias fenomenológicas propostas por Peirce, sob as seguintes designações: primeiridade/*firstness* (qualidade), secundidade/*secondness* (relação) e terceiridade/*thirdness* (mediação). Em sua abordagem fenomenológica, a experiência da presentidade (*firstness*) se singulariza em alteridade (*secondness*) e se torna cognoscível pela mediação (*thirdness*) da linguagem. A terceiridade, reino da linguagem, é uma instância fenomenológica que se configura como uma espécie de juízo da experiência.

É na secundidade, porém, que o fenômeno — real ou não — aparece à mente em sua dimensão de alteridade, algo que é experimentado como um evento singular, ou seja, mesmo se repetido, será outra ocorrência,

distinta e por isso mesmo passível de gerar reação, conflito. Esse traço distintivo da experiência é de fundamental relevância para se compreender a passagem da ocorrência (secundidade) à generalização (terceiridade) pela linguagem, apta, portanto, a ser comunicada.

A secundidade estabelece relação diferencial com a instância indiferenciada da primeiridade, que é anterior à alteridade da experiência e, portanto, alheia à instância analítica da mediação. Trata-se de um mero sentimento, uma qualidade vaga e indiscernível que se manifesta como faculdade essencial para a percepção singular da experiência em seu traço de alteridade, sem a qual não se efetuará posteriormente a generalização analítica da experiência por meio da linguagem, domínio da comunicação. A primeiridade fenomenológica é a instância vaga das qualidades de sentimento que fundamenta a experiência singular em seus aspectos de alteridade, sob domínio da secundidade fenomenológica, com vistas a alcançar a generalização analítica da terceira fenomenológica, domínio da linguagem, instância na qual a experiência é interpretada e eventualmente ressignificada, partilhada, comungada ou até mesmo rechaçada.

As três categorias fenomenológicas são irreduzíveis ao fenômeno, ou seja, coexistem de tal modo que não pode haver terceira sem o fundamento da secundidade, assim como não pode haver secundidade sem o fundamento da primeiridade, ainda que a categoria subsequente não seja suficiente para expressar todos os atributos da categoria anterior. O imbricamento lógico das três categorias fenomenológicas, que fundamenta todo o arcabouço teórico de Charles Sanders Peirce, permite compreender as variadas nuances da experiência e sua relação indissociável com a linguagem, por meio da qual a experiência pode ser comunicada, ainda que de modo parcial e incompleto. Logo, não há

comunicação destituída de experiência, embora a experiência não seja plenamente comunicável.

2. LÓGICA TRANSMÍDIA DE COMUNICAÇÃO

Como já dito, do ponto de vista etimológico, a comunicação é um paradoxo, pois tanto aponta para o consenso, quanto para o dissenso. “A raiz da palavra comunicação nos leva ao domínio de duas lógicas opostas. Enquanto o sentido ‘fazer comum’ pertence à lógica da conjunção, o sentido de ‘separar’ nos leva ao domínio da lógica de disjunção” (Nöth, 2011, p. 86). Esse paradoxo se manifesta na dinâmica transmídia de (des) informação e, de modo mais amplo, caracteriza a sociedade da desinformação, marcada pela impossibilidade de consenso alargado, embora ancorada em variadas zonas de microcomunhão de ideias. De acordo com Latour (2020), a ausência de um mundo comum na contemporaneidade levou ao colapso ecológico, aos negacionismos climático e científico, à explosão das desigualdades e à ascensão global do populismo. Ele argumenta que os conhecimentos, mesmo os científicos, só fazem sentido diante de um mundo comum, na forma de instituições confiáveis, como a imprensa, por exemplo.

Essa crise, instaurada desde os anos 1980, segundo Latour (2020), culminou na onipresença do paradoxo da comunicação na contemporaneidade, por meio da incidência cada vez mais intensa das redes tecnológicas de comunicação na vida social. Durante a pandemia de covid-19, por exemplo, as atividades de mobilidade urbana foram suspensas por um certo período, mas por meio das redes tecnológicas de comunicação foi possível adaptar atividades escolares, culturais, sociais e de trabalho. Por outro lado, as mesmas redes tecnológicas de

comunicação contribuíram para impulsionar o negacionismo científico que incidiu nas ações coletivas de enfrentamento da pandemia.

Naquele contexto, a comunicação atingiu, como nunca, o estágio de mediatização profunda, “um estágio avançado do processo em que todos os elementos do nosso mundo social estão intrinsecamente relacionados às mídias digitais e a suas infraestruturas subjacentes” (Hepp, 2020, p. 5). Se, por um lado, essa situação evidencia a relevância de se buscar uma compreensão mais refinada da articulação entre experiência e comunicação na contemporaneidade, por outro atesta a impossibilidade de se instaurar uma visão preponderante do tema nos estudos de comunicação. De acordo com Braga (2021, p. 88), “a comunicação parece hoje ser tão pregnante em todas as coisas e tão multiforme que nos custa organizar sua abordagem”.

Para uma apreensão lógica da questão, assumimos, como já dito, a perspectiva da semiótica, considerada por Peirce uma ciência normativa que examina o aprimoramento lógico dos processos de significação com base em fundamentos éticos e estéticos. A unidade de significação é o signo, entidade triádica composta por objeto, signo (representamen) e interpretante, em constante transformação (semiose). De acordo com Peirce (1998, p. 283), “um signo é claramente uma espécie de meio de comunicação, e meio é claramente um terceiro (*thirdness*)”. Essa perspectiva evidencia que, em domínio de terceiridade, o signo estabelece comunicação por meio da semiose, a qual entrelaça a referência proveniente do objeto que o determina ao seu efeito interpretativo, que é possível, atual ou logicamente provável. A experiência colateral, espécie de familiaridade prévia com o objeto (Bergman, 2000), coordena a configuração da rede sógnica que conforma

a semiose. A experiência, portanto, é condição necessária para apreensão cognitiva do signo e vetor semiótico de comunicação.

Santaella e Nöth (2004) relacionam o modelo da semiose, baseado na tríade signo, objeto e interpretante, respectivamente a: signo/mensagem, objeto/emissor e interpretante/receptor. Segundo eles, essa correspondência se desdobra em uma teoria triádica da objetivação (signo/objeto), da significação (signo/signo) e da interpretação (signo/interpretante). O modelo da semiose, portanto, pode ser entendido como um modelo semiótico da comunicação.

Mas, embora a semiose possa ser tomada como modelo de comunicação, não necessita de um agente comunicador externo a ela para conferir sentido à dinâmica de significação, nem mesmo de uma intenção comunicadora que a impulsione (Santaella, 2004), pois a linguagem independe de um agente externo que a processe. Assim, do ponto de vista semiótico, o componente de intencionalidade, tão caro aos estudos sobre desinformação (Wardle; Derakhshan, 2017), não é atributo necessário da semiose da (des) informação. Isso explica, em parte, porque as dinâmicas de propagação de desinformação em conexões digitais não costumam sofrer impacto significativo das intenções, quase sempre frustradas, de desmenti-las.

A questão da intencionalidade comunicativa, porém, foi tratada por Peirce em sua teoria do interpretante (Colapietro, 2004), a qual busca mensurar as condições variadas de desdobramento da semiose. O interpretante é multifacetado porque corresponde aos significados possíveis, atuais e prováveis do signo, além de ser vetor do aprimoramento pragmático da semiose. Trata-se de um efeito do signo que tem a natureza de outro signo, apto, portanto, a conferir continuidade à semiose.

Em sua teoria do interpretante, Peirce menciona algumas divisões do interpretante e, entre elas, uma divisão especialmente voltada para a comunicação. Segundo essa divisão, a comunicação seria resultado da combinação de três vetores semióticos: o interpretante intencional, que corresponde a uma determinação da mente emissora; o interpretante efetivo, que se refere a uma determinação da mente interpretadora; e o interpretante comunicacional, relacionado à instância de entendimento mútuo, uma espécie de limite ideal da comunicação (Bergman, 2000).

Ainda que não seja possível atingir plenamente esse estágio ideal de compreensão mútua, dada a incompletude efetiva da semiose e o próprio paradoxo fundador da comunicação, a semiose se desdobra pragmaticamente nesse sentido, ou seja, a tendência da significação é autocorrigir-se ao longo do tempo. Por esse prisma, é possível considerar que a sociedade da desinformação possa, em sua forma evolutiva ideal, caminhar para o aprimoramento contínuo e gradual dos processos de significação que conformam o atual ecossistema de desinformação, com base em experiências midiáticas cada vez mais sofisticadas, críticas e responsáveis.

Essa perspectiva é primordial para a compreensão mais refinada da dinâmica transmídia de (des) informação à luz da lógica transmídia de comunicação. Com base no modelo peirceano da semiose, aqui entendido como parâmetro teórico-metodológico para a lógica de comunicação transmídia (Alzamora; Gambarato, 2014), considera-se que os processos de significação que permeiam as conexões digitais configuram uma rede imaterial de mediações em expansão contínua pela variedade das experiências situadas em cada contexto comunicacional. Em sintonia com a experiência colateral, por meio da qual são geradas cadeias variadas de significação, a experiência

midiática confere vigor e criatividade à semiose da (des) informação, para o bem e para o mal. Como essa dinâmica se propaga em rede pela ação integrada de agentes humanos e algorítmicos, o que sublinha a natureza sociotécnica da experiência midiática na contemporaneidade, torna-se uma tarefa árdua, senão impossível, o combate efetivo à (des) informação.

Nota-se, porém, que a experiência midiática não apenas reflete as intenções comunicativas de quem a realiza, conforme as disposições técnicas, culturais e institucionais do meio, como também constitui, de forma coletiva, a essência da transformação do próprio meio. A transformação das funções semióticas do meio independe de qualquer intencionalidade externa porque se efetiva a partir do uso social integrado em rede, em uma alusão à capacidade de agência da própria semiose. Uma plataforma digital como o YouTube, por exemplo, é hoje bastante diferente de sua apresentação original devido ao uso social, ou seja, a experiência midiática concretiza a lógica midiática na mesma medida que é vetor de sua transformação.

É também produto da experiência midiática contemporânea a natureza disforme dos fluxos de (des) informação que permeiam as conexões digitais. Os procedimentos de checagem da informação exemplificam essa questão. Se no âmbito da comunicação de massa cabia ao jornalismo checar a veracidade das informações antes de torná-las públicas, no contexto contemporâneo da midiatização profunda (Hepp, 2020), as agências de checagem verificam a veracidade de informações quando estas já se tornaram virais nas conexões digitais. Assim, ainda que muito relevantes, os procedimentos contemporâneos de checagem da informação pouco interferem na dinâmica transmídia da (des) informação. Para uma compreensão mais

refinada do assunto, porém, deve-se esclarecer o que Peirce entende por informação e suas consequências para a dinâmica transmídia de (des) informação.

3. A SEMIOSE DA (DES) INFORMAÇÃO

De acordo com Nöth (2013), a teoria da informação de Charles Sanders Peirce compreende a informação prioritariamente pelo viés do conhecimento acumulado em símbolos. Nöth (2013) explica que Peirce leva em conta a sintaxe, pois calcula a informação a partir da combinação entre sujeito e predicado das proposições; a semântica, já que estuda a denotação e a conotação dos símbolos; e a pragmática, relacionada aos processos de aquisição de conhecimento. O aspecto especificamente semiótico dessa teoria, segundo Nöth (2013), consiste no estudo dos diferentes efeitos de ícones, índices e símbolos no crescimento do conhecimento. Da teoria semiótica da informação, tal como proposta por Peirce, seria possível extrair uma teoria semiótica da desinformação, mas isso já seria assunto para outro artigo. Vamos nos ater, aqui, aos contornos mais gerais dessa questão.

Em termos semióticos, a informação emerge da semiose, ou processo de significação, como produto simbólico da experiência. Graças ao seu fundamento fenomenológico, que se volta àquilo que aparece à mente, seja real ou não, a informação não precisa guardar correspondência necessária com a realidade, apenas constituir uma regra de ação que será interpretada como tal pela força do hábito. De acordo com Peirce (1998), o que uma coisa significa é simplesmente os hábitos que envolve.

A formação simbólica do hábito, matriz da regularidade de interpretação, funda-se em padrões de ocorrências que, por sua vez,

configuram certas disposições para o agir com base em adesão emocional a uma causa, tema ou argumento. Estes aspectos incidem na representação simbólica da (des) informação porque, dada a sua constituição fenomenológica, o símbolo necessariamente ancora-se em fundamentos indiciais e icônicos para referir-se ao objeto que o determina.

De acordo com Santaella (2005), o poder referencial do símbolo corresponde ao seu ingrediente indexical, que o torna capaz de denotar seu objeto por extensão (índice), enquanto sua capacidade de conotação corresponde ao seu ingrediente icônico, que aprofunda sua capacidade de significação por analogia (ícone). Por causa disso, a (des) informação pode simultaneamente referir-se factualmente a um acontecimento, por referência denotativa, e conotar sentidos distorcidos, por aprofundamento de significados. Daí a complexidade semiótica da (des) informação, que não deve, em absoluto, ser compreendida apenas pela perspectiva da falsidade em contraposição à verdade. Assim como a verdade não é atributo necessário da informação, a mentira não é atributo exclusivo da (des) informação.

Em termos semióticos, a (des) informação é um signo que se refere, por um lado, a uma dimensão sgnica precedente, seu objeto, a qual o signo corresponde por aspectos qualitativos de semelhança (ícone), aspectos factuais de existência (índice) e aspectos lógicos consolidados em hábitos de ação ou regras de interpretação (símbolo). Por outro lado, se refere a uma dimensão interpretativa posterior que opera semioticamente por emoção (interpretante emocional), recorrência (interpretante energético) e coerência (interpretante lógico). A interpretação, que é em si experiência (Ibri, 1992), se estabelece mediante familiaridade prévia com o objeto, por experiência colateral,

em conformidade com hábitos de ação ou regras de interpretação, respectivamente vinculados à emoção, recorrência e coerência.

São os atributos de emoção, recorrência e coerência, baseados em experiência colateral prévia com (des) informações semelhantes, que asseguram o efeito de veracidade necessário ao reconhecimento lógico da (des) informação. Esse processo corresponde ao método *a priori* de fixação de crenças, pelo qual, Segundo Peirce (1998), tendemos a acreditar em informações que se assemelham a crenças que já temos, pois estas nos parecem logicamente razoáveis. É o caso das teorias da conspiração.

A dinâmica transmiídia de (des) informação se expande por meio dos hábitos de ação ou regras de interpretação, vinculados a certos hábitos de consumo midiático e estes delineiam, por experiência colateral, a atividade comunicacional em rede como uma espécie de predisposição para o agir (Alzamora, 2018). Por esse prisma, a dinâmica de propagação de (des) informação pode ser entendida como produto de cadeias de hábitos consolidados em rede, o que dificulta seu combate. A atividade comunicacional é impulsionada por regimes de interpretação fundados em emoção, recorrência e coerência, os quais se concretizam em novas experiências midiáticas que, por sua vez, refletem os mesmos hábitos consolidados de consumo midiático, de interpretação e de familiaridade prévia com aquilo que a (des) informação denota.

A operação semiótica descrita incrementa o paradoxo da comunicação na contemporaneidade porque se baseia em experiências midiáticas que convergem para a formação de bolhas ideológicas (Pariser, 2012) ou esferas (Sloterdijk, 2016), em torno das quais opiniões afins se propagam em conexões digitais com potencial para cristalizar crenças semelhantes. Na perspectiva peirceana, a crença se manifesta

no estabelecimento de certo hábito de ação (Hartshorne; Weiss, 1974), cuja regularidade delinea um posicionamento comum na forma de opinião compartilhada.

O significado de uma crença, portanto, diz respeito aos hábitos que esta envolve. Quanto mais duradoura for uma crença, mais ela se tornará refratária a evidências em contrário. Só o incremento da dúvida abala uma crença consolidada a ponto de alterar o curso de sua semiose e, conseqüentemente, mudar o hábito de ação ou regra de interpretação que a delinea. Esse é o principal obstáculo ao enfrentamento social à (des) informação, pois crenças que desprezam evidências costumam ser refratárias à dúvida, tal como ocorre com o método da tenacidade, descrito por Peirce (1998), segundo o qual tendemos a nos aferrar às próprias crenças independentemente de evidências em contrário. Esse tipo de crença é ainda sedimentado pela adesão social ao discurso de autoridade, outro método de fixação de crenças descrito por Peirce, relativo ao modo pelo qual uma (des) informação é referendada ou rechaçada por uma pessoa, grupo ou instituição que respeitamos.

O problema empírico da (des) informação inscreve-se, portanto, no domínio das crenças, não da verdade. De acordo com Peirce (1958), “seus problemas seriam muito simplificados se, em vez de dizer que quer conhecer a ‘Verdade’, simplesmente dissesse que deseja atingir um estado de crença inatingível pela dúvida” (Peirce, 1958, p. 189, tradução própria). Esse aspecto é de fundamental importância porque sublinha o lugar semiótico do hábito, componente essencial da experiência, na semiose da (des) informação.

Peirce relacionou o hábito, domínio simbólico da informação, com o interpretante lógico e a mudança de hábito, finalidade pragmática da semiose, com o interpretante último, referindo-se este à finalidade

pragmática de aprimoramento contínuo dos hábitos. De acordo com Santaella (2004), faz parte do interpretante lógico, concebido como hábito, regular e governar ocorrências particulares como uma força flexível capaz de incidir, inclusive, no aprimoramento do próprio hábito, por meio da mudança de hábito. Trata-se de uma “modificação das tendências de uma pessoa em relação à ação” (Peirce, CP 5.416 *apud* Santaella, 2004, p. 83). A aquisição de novos hábitos, portanto, é condição necessária para o aprimoramento pragmático da semiose da (des) informação. Como as semioses concretas encontram-se permanentemente em estágio intermediário entre a verdade e a realidade, o combate à (des) informação atrela-se mais ao aprimoramento ético das experiências midiáticas, por meio da mudança de hábito que regula o aprimoramento das crenças, do que ao problema metafísico da verdade, como tem sido frequentemente aventado. Logo, a semiose da (des) informação enfatiza menos a busca pela verdade, domínio da lógica, do que a formação social de crenças, domínio da ética.

Num sentido bem geral, na semiose, o objeto dinâmico equivaleria à realidade e o interpretante final à verdade. Se fosse possível o signo se desenvolver até o ponto de chegar à realização do limite de seu potencial, teríamos a revelação perfeita do objeto dinâmico, quando haveria uma superposição entre o real e a verdade. Daí o real ser sinônimo de verdade, guardando-se a diferença da posição lógica diferencial de cada um. Em semioses concretas, históricas, contudo, nós estamos sempre no meio do caminho, de modo que nunca temos condições de afirmar que um signo desenvolveu todo o seu potencial a ponto de ser capaz de representar todas as dimensões do objeto que o determina. Estamos, pois, inelutavelmente, no meio do caminho de uma verdade sempre relativa, pela metade (Santaella, 1992, p. 191).

Justamente porque a verdade concreta é sempre parcial e incompleta, a dinâmica transmídia de (des) informação focaliza

disputas de sentido em torno de crenças dissonantes, o que contribui para acirrar as intolerâncias que erodem o tecido social na contemporaneidade, impactam na democracia e prejudicam o pleno exercício da cidadania. Na ausência de um horizonte comum projetado como finalidade pragmática da comunicação, privilegia-se a constituição multiforme de consensos em escala reduzida, o que resulta em dissenso social em larga escala. O paradoxo da comunicação se torna, assim, combustível que impulsiona a semiose da (des) informação, com base em experiências midiáticas delineadas por hábitos de ação ou regras de interpretação, consolidados em conexões digitais.

A mudança de hábito é, portanto, condição necessária para o aprimoramento das crenças, tarefa da ética. Consequentemente, o combate à desinformação só é possível com empenho ético regido por finalidade lógica, o que incidiria tanto nas condutas individuais em conexões digitais, quanto nas experiências midiáticas coletivas que delas emanam. Essa perspectiva demanda pelo menos duas abordagens integradas: a) aprimoramento crítico das ações coletivas em conexões digitais, por meio, por exemplo, de programas sociais de letramento midiático; b) regulação de parâmetros institucionais, técnicos e jurídicos que delineiam ações possíveis em plataformas de mídias sociais, com vistas a aprimorar disposições para o agir sociotécnico em conexões digitais.

4. ALGUMAS REFLEXÕES A TÍTULO DE CONCLUSÃO

Compreender a natureza múltipla, porosa e maleável da experiência midiática, sobretudo em contexto de midiaticização profunda, é condição necessária para o enfrentamento da (des)

informação na contemporaneidade. De modo geral, a experiência delinea a apreensão individual e coletiva da realidade. Mas, por encontrar-se intrinsecamente relacionada à linguagem, a experiência se traduz em hábitos de ação ou regras de interpretação. Estes se consolidam em crenças duradouras que, por sua vez, incidem nas experiências em conexões digitais, na forma de bolhas ideológicas ou esferas de contágio mútuo.

As crenças impulsionam a propagação social da (des) informação por meio de experiências sociotécnicas variadas em conexões digitais, em conformidade com a lógica transmídia de comunicação. O contraponto à (des) informação, portanto, seria o incremento de métodos mais sofisticados de fixação de crenças, notadamente a popularização do método científico, como antídoto a métodos mais rudimentares, como tenacidade, autoridade e *a priori*, pois estes são mais afeitos a teorias da conspiração e afins.

Em sintonia com o Programa de Fomento do Letramento em Mídia e Informação preconizado pela UNESCO (2019), priorizamos uma abordagem da questão que enfatiza o fomento de habilidades sociais para uso aprimorado das plataformas midiáticas, não somente em sua dimensão técnica, mas sobretudo em sua dimensão ético-racional. Essa abordagem considera, sobretudo, a perspectiva crítica e responsável da experiência midiática, com vistas ao aprimoramento dos processos contemporâneos de comunicação.

REFERÊNCIAS

- ALZAMORA, Geane. A semiotic approach to transmedia storytelling. In: FREEMAN, Matthew; GAMBARATO, Renira. (Ed.). *Routledge Companion to Transmedia Studies: Routledge Media and Cultural Studies Companions*. New York: Routledge, 2018. p. 438-446.

- ALZAMORA, Geane; ZILLER, Joana; D'ANDREA, Carlos. Mídia e dispositivo: uma aproximação. In: LEAL, Bruno; CARVALHO, Carlos Alberto; ALZAMORA, Geane (org.). *Textualidades Midiáticas*. Belo Horizonte: Selo PPGCOM, 2018. p. 59-82.
- ALZAMORA, Geane; GAMBARATO, Renira. Peircean semiotics and transmedia dynamics - communicational potentiality of the model of semiosis. *Ocula – occhio Semiotico sui medi*, Bolonha, v. 15, p. 1-16, 2014. Disponível em: <https://www.ocula.it/metadata.php?id=358>. Acesso em: 03 nov. 2022.
- BRAGA, José Luiz. Uma teoria tentativa. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós- Graduação em Comunicação — *E-Compós*, Brasília, v. 15, n. 3, set./dez. 2012. Disponível em: www.e-compos.org.br/e-compos/article/download/811/629/0. Acesso em: 20 mar. 2020.
- BRAGA, José Luiz. Do que não conhecemos os problemas não saberemos as respostas. In *Epistemologia da comunicação: reflexões metateóricas sobre o especificamente comunicacional* [E-book] / organizador, Luiz Signates. – Goiânia : Cegraf UFG, 2021.
- BERGMAN, Mats. Reflections on the Role of the Communicative Sign in Semeiotic. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Bloomington, v. 36, n. 2, p. 225-254, 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27795018>. Acesso em: 24 mar. 2023.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- COLAPIETRO, Vicent. The Routes of Significance: reflections on Peirce's Theory of Interpretants. *Cognitio*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 11-27, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/13206>. Acesso em: 29 jan. 2023..
- HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul (Ed.). *The collected papers of Charles Sanders Peirce* (v. 1-6). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.
- HEPP, Andre. *Deep Mediatization*. London: Routledge, 2020.
- IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noétós*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- JENKINS, Henry. Youth Voice, Media, and Political Engagement. Introducing the Core Concepts. In: JENKINS, Henry; SHRESTHOVA, Sangita; GAMBER-THOMPSON, Liana; KLIGLER-VILENCHIK, Neta; ZIMMERMAN, Arely. *By Any Media Necessary: The New Youth Activism*. New York: New York University Press, 2016. p. 1-60.
- JENKINS, Henry et al. *Confronting the Challenges of Participatory Culture: Media Education for the 21st Century*. Chicago: The MacArthur Foundation, 2009.

LATOURE, Bruno. *Onde aterrar?* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARCONDES FILHO, Ciro. Ensaio sobre a incomunicação. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, [s.l.], v. 9, n. 17, p. 40-49, 2014. Disponível em: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/85>. Acesso em: 23 abr. 2023.

MARSHALL, Jonathan Paul. Desinformation Society, Communication and Cosmopolitan Democracy. *Cosmopolitan Civil Societies Journal*, Sydney, v. 9, n. 2, p. 1-21, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/318597794_Disinformation_Society_communication_and_cosmopolitan_democracy. Acesso em: 14 maio 2021.

NÖTH, Winfried. Comunicação: os paradigmas da simetria, antissimetria e assimetria. *MATRIZES*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 85-107, jul.-dez. 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizas/article/view/38310/41151>. Acesso em: 16 maio 2021.

NÖTH, Winfried. Charles S. Peirce's Theory of Information: a Theory of the Growth of Symbols and of Knowledge. *Cybernetics and Human Knowing*, [s.l.], v. 19, n. 1-2, p. 137-161, 2013. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4283714/mod_resource/content/0/Charles%20S.%20Peirce%E2%80%99s%20Theory%20of%20Information.pdf. Acesso em: 09 mar. 2023.

PARISER, Eli. *O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce: selected philosophical writings*. Peirce Edition Project. Volume 2. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

PEIRCE, Charles S. *Peirce selected writings (values in a universe of chance)*. Philip P. Wiener (ed). New York: Dover Publications Press, 1958.

RANDELL, Joseph. On the paradigm of experience appropriate for semiotics. *Semiotics*, [s.l.], p. 427-437, 1980. Disponível em: https://www.pdcnet.org/cpsem/content/cpsem_1980_0427_0437. Acesso em: 9 maio 2023.

RODRIGUES, Adriano. Para uma genealogia do discurso da globalização da experiência. *BOCC-UBI*. [s.l.], setembro de 2000. Disponível em: <https://www.bocc.ubi.pt/pag/rodrigues-adriano-globalizacao-experiencia.html>. Acesso em: 9 maio 2023.

- SALGADO, Tiago; ALZAMORA, Geane; ZILLER, Joana. O sentido comunicacional da hifenização ator-rede. In: ALZAMORA, Geane; ZILLER, Joana; COUTINHO, Francisco (org.). *Dossiê Bruno Latour*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020. p. 249-278.
- SANTAELLA, Lucia; NÖTH, Winfried. *Comunicação & semiótica*. São Paulo: Hacker, 2004.
- SANTAELLA, Lucia. What is a Symbol. *SEED Journal: Semiotics, Evolution, Energy, and Development*, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 54-60, 2005. Disponível em: <http://see.library.utoronto.ca/SEED/Vol3-3/Santaella.htm>. Acesso em: 20 fev. 2019.
- SANTAELLA, Lúcia. O Papel da Mudança de Hábito no Pragmatismo Evolucionista de Peirce. *Cognitio*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 76-83, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/cognitiofilosofia/article/view/13210/9731>. Acesso em: 23 mar. 2023.
- SANTAELLA, Lúcia. *A assinatura das coisas – Peirce e a literatura*. São Paulo: Imago, 1992.
- SILVERSTONE, Roger. *Por que estudar a mídia?* Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I – Bolhas*. Trad.: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação da Liberdade, 2016.
- TOSCA, Susana; KLASTRUP, Lisbeth. An experience approach to transmedia fictions. In: GAMBARATO, Renira; FREEMAN, Matthew (ed.). *The Routledge Companion to Transmedia Studies*. London: Routledge, 2019. p. 392-400.
- UNESCO. *MIL CLICKS - Social Media Initiative*. Unesco. [S.l.], 2019. Disponível em: <https://en.unesco.org/milclicks>. Acesso em: 29 abr. 2021.
- WARDLE, Claire; DERAKHSHAN, Hossein. *Information Disorder: toward an interdisciplinary framework for research and policy making*. Estrasburgo: Council of Europe, 2017. Disponível em: <https://rm.coe.int/information-disorder-reportnovember-2017/1680764666>. Acesso em: 13 mar. 2022.

3) ENSAIO

7

COMUNICAÇÃO: A EXPERIÊNCIA PARTILHADA

*Carlos Magno Camargos Mendonça*¹

Este pequeno ensaio está dedicado a promover uma conversação entre alguns aspectos pertencentes às noções comunicação e experiência. Tal diálogo tem por objetivo sublinhar e relacionar certas características perceptíveis nas estreitas conexões existentes entre os referidos termos. No vasto conjunto de possibilidades de interligação entre os dois vocábulos, me atendo à tríade que se ergue sobre o plano do compartilhamento das vivências: experiência, conhecimento e comunicação. A transcrição literal de alguns fragmentos da bibliografia consultada é uma prática de citação que compõe a estratégia redacional e retórica do ensaio. Quatro premissas servem como ponto de partida para o diálogo entre comunicação e experiência.

O primeiro axioma está ancorado no pragmatismo de John Dewey. O filósofo pensou a experiência como algo que resulta do contato entre elementos vivos e as ambiências que os circundam. Dewey (2010) alega que a vida depende da interação entre organismo e ambiente. Nesse sentido, existir é um “estar em relação”. Esta condição da existência modula a experiência. Uma vez que a experiência é resultado das interações e que as interações são condição para a vida, o ato de experimentar é incessante para a criatura viva. A interação permite experimentar, conhecer, comunicar o conhecido e, por conseguinte, viver.

¹ PPGCOM/UFMG. Bolsista Produtividade CNPq

Se a experiência resulta das interações entre organismo e ambiência, isto significa que a experiência exige o corpo e seus modos de percepção. Nesta medida, a experiência não é apreendida ou será a consequência de operações unicamente intelectuais. Há uma dimensão sensível no ato de experimentar. Ao reclamar o corpo, a experiência se mostra também uma ação prática, sensorial e emocional. No conhecer pela experiência, o corpo cria repertórios, modelos, parâmetros para a vivência e a interpretação de novas experiências – similares ou não ao já experimentado. As interpretações da experiência estão condicionadas também ao tempo, à historicidade, ao espaço e às localidades onde o corpo habita. A vivência de um corpo em um ambiente exige, entre outras coisas, capacidade para interpretar e comunicar a experiência.

A segunda premissa tem origem nas reflexões sobre a experiência proposta pelo antropólogo Victor Turner em um dos seus últimos textos². Nesse escrito, o antropólogo recuperou a origem da palavra “experiência” a partir de sua derivação da partícula *per*, própria à família linguística indo-europeia. Dentro do conjunto que forma esta família linguística, o significado da partícula *per* é tentativa, passagem. A mesma partícula dá origem à palavra perigo. Procedente do idioma grego, *perao* significa ‘passar por’. Diante disso, sublinho aqui o sentido de “passagem de um estado a outro”, de “mudança de posição existencial propiciada pela experiência”, de “rito de passagem” (Dawsey, 2005, p. 163). Para experimentar é preciso colocar-se em risco, lançar-se na aventura. Victor Turner busca nos estudos de Wilhelm Christian Ludwig Dilthey os elementos necessários para sustentar uma vinculação entre

² “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience” In: Turner, Victor W. & Bruner, Edward M. (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1986, pp. 33-44.

a antropologia da performance e a antropologia da experiência. Alicerçado no pensamento de Dilthey, Turner descreve cinco passos típicos à experiência vivida:

1) algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina); 2) imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme a analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado; e 5) a experiência se completa através de uma forma de “expressão”. Performance – termo que deriva do francês antigo *parfournir*, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão. A performance completa uma experiência. (Dawsey, 2005, p. 163)

A partir das considerações feitas por Turner (Dawsey, 2005) sobre a performance como completude da experiência, busco em uma afirmativa do comunicólogo Harry Pross (1980, 1989, 2006) o terceiro postulado: uma experiência produz um conhecimento que é tornado público pela comunicação. Uma vez tornado público, o conhecimento da experiência propicia outras e novas possibilidades de experimentar, conhecer e comunicar. Pross (1980) entende a comunicação como um sistema simbólico, cultural, temporal e socialmente construído. Dessa maneira, os sistemas simbólicos delineiam os agrupamentos humanos, geram comportamentos e estabelecem formas de controle. Enquanto sistemas, a organização simbólica é estruturada pelos interesses do poder e também pelas práticas de resistência ao poder. Como tal, estas redes de símbolos são atualizadas regularmente. Para Pross (1980), sistemas simbólicos são formas de representação que permitem a comunicação no grupo social. Símbolos são mediadores que orientam as

maneiras como os grupos percebem os acontecimentos da vida, interpretam os objetos do mundo, organizam as situações, hierarquias e valores, corpos e ambientes. Neste sentido, o pensamento comunicacional de Pross concebe a comunicação como algo que começa no corpo e ao corpo retorna. A reflexão que ele promove preocupa-se com o estudo dos vínculos sociais, das interações comunitárias, dos contatos face a face, dos modos culturais de representar e comunicar.

O quarto princípio é uma assertiva do filósofo Jorge Larrosa: “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca.” (Larrosa, 2002, p. 21) A afirmativa de Larrosa foi proposta no contexto de suas reflexões sobre a educação, tanto como prática quanto como campo do saber. Em sua dinâmica reflexiva, o filósofo coloca a educação diante do par experiência/sentido. Ao efetuar este posicionamento, Larrosa retira a educação do palco discursivo que a localiza frente a dualidades como, por exemplo, ciência/técnica. Sobre este ponto de vista, o filósofo ressalta que seu gesto para pensar a educação favorece uma abordagem “(...) mais existencial (sem ser existencialista) e mais estética (sem ser esteticista)...” (Larrosa, 2020, p. 21). A interpelação da tríade experiência/conhecimento/comunicação neste ensaio segue o enunciado de Larrosa: uma conduta reflexiva e analítica guiada por uma perspectiva existencial e estética. Essa assertiva me é interessante também por ressaltar o lugar da experiência na paisagem do regime das afecções³. Para ele, a experiência está vinculada à vivência humana. Assim, tendo como ponto de partida a experiência vivida, podemos

³ Ana Kiffer e Gabriel Giorgi descrevem este regime tal qual uma alçada de estudos que “considera o universo dos afetos como sendo da ordem política e subjetiva. (...) Circunscrevendo-o, tal como regime discursivo, numa lógica que deve ser pensada como não excludente das formações intelectivas (racionais) e imaginativas (estético-artísticas).” (2019, p. 11-12)

refletir sobre os modos pelos quais a ação de um corpo (performance) é capaz de produzir efeitos sobre outros corpos.

Para a conversação proposta neste ensaio, cito a comunicação como uma ação de interação entre consciências, uma conexão humana que prevê intencionalidade e reciprocidade para o estabelecimento de vínculos. A comunicação não é “um algo em si”, é sempre “um ato em relação”, é “um ser com”. Portanto, comunicar é um agir que exige coparticipação. As comunidades se organizam porque as pessoas se comunicam. Ou seja, ao se comunicar, o grupo socializa seus modos de ser, estabelecem parâmetros para uma coexistência, criam um “em comum” comunado pelo processo comunicativo. O vocábulo comunicação deriva da palavra latina *communicatione*, que, dentre os sentidos possíveis atribuídos ao termo, denota “participar”. *Communicatione* provém do termo latino *comune*, que significa “em comum”. Assim, de modo geral, comunicar é atuar para repartir, tornar comum, compartilhar, informar, integrar, narrar, relatar, dentre uma série de outros verbos que expressam o compartilhamento e a socialização de uma experiência.

Os processos comunicacionais, enquanto formas de interação que permitem as vivências sociais, são modulados pela experiência e, simultaneamente, moduladores da experiência. A comunicação humana pressupõe o encontro das alteridades na produção de realidades. Como um processo relacional e social, a troca simbólica na comunicação permite às pessoas replicarem valores e sentidos experimentados no cotidiano. Por ser processo, as práticas comunicativas estão em permanente movimento e transformação. Desde este ponto caracterizador da noção, busco na mitologia de tradição iorubá acerca do orixá Oxóssi a metáfora (Ricoeur, 2000) que me permite pensar, neste

ensaio, sobre a dinâmica do eixo experiência/conhecimento/comunicação, sob três perspectivas:

- (i) a experiência e a sua relação com o fora e o dentro do grupo social;
- (ii) a materialização da experiência na linguagem e o saber que daí decorre (Rodrigues, 1997, 2007);
- (iii) a existência da experiência sob o abrigo da comunicação (performance), que, via o uso da linguagem, permite a socialização da mesma – a narrativa do acontecimento como referencialidade a um mundo (Ricouer, 2000).

Faço o uso da metáfora neste ensaio por opção estilística, por acreditar na hipótese de Paul Ricouer (2000) que compreende a metáfora como um fenômeno de linguagem capaz de inserir a subjetividade na narrativa⁴. Ao referir-me à linguagem e seus usos na narrativa para a socialização da experiência busco amparo na ideia de linguagem plena, proposta por Ricouer (2000) ao classificar a linguagem poética. Desta maneira, a linguagem plena é aquela formada pelas metáforas, pelos mitos e pelos símbolos (Oliveira, 2018). Tendo a hermenêutica de Ricouer como um ponto de perspectiva, me posto diante do quadro metafórico da mitologia iorubá servindo-me de, pelo menos, duas condições de mirada:

- 1) a metáfora enquanto possibilidade de projeção de mundos possíveis, uma ontologia do ser e do social, um ser-como (Ricouer, 2000);
- 2) a metáfora como força argumentativa, dotada de uma linguagem poética e plural, capaz de reescrever o concreto, de descrever o vivido localizando a

⁴ “Para Ricoeur, a narrativa poética correlaciona uma história e o caráter temporal da experiência humana sob a forma de necessidade transcendental, na medida em que a vida pressupõe o contar dela própria, para se auto fazer como história e transformar o tempo em tempo humano por meio da voz narrativa que introduz a subjetividade na temporalidade. E o liame entre metáfora e tempo presume mimesis como o meio de representação da realidade em uma temporalidade. A mimesis constitui a referência metafórica.” (Oliveira, 2018)

experiência no tempo e no espaço (o contexto e a inserção das realidades como modos de inclusão da subjetividade).

Oxóssi é a divindade da caça e senhor das matas. Nos terreiros de umbanda e de candomblé, no Brasil, o orixá é associado à figura do caçador. Convoco o mito neste ensaio a partir de sua condição de instrumento para aprendizagem e análise do social. Este clamor busca seus argumentos nas concepções do antropólogo Bronisław Kasper Malinowski (1948). Para ele, através dos mitos é possível estudar todas as sociedades. Os mitos são, sob a mirada do antropólogo, necessários a qualquer cultura, responsáveis pela manutenção das tradições e pela produção das memórias coletivas.

OXÔ TORNOU-SE POPULAR: A CONSTRUÇÃO DO MITO

Conta a lenda que certa vez, ao regressar de uma batalha, Ogum encontrou sua aldeia quase totalmente destruída por ataques inimigos. No centro da aldeia, seu irmão mais novo, Oxóssi, encontrava-se cercado pelos guerreiros. Ogum nutria um carinho especial pelo irmão. Quando o viu sob o risco de morte, o orixá da guerra, mesmo estando exausto da batalha anterior, reuniu forças para combater durante toda a noite. Quando o dia amanheceu, ele já havia expulsado os invasores de sua aldeia. A partir de então, Ogum ensinou para Oxóssi a arte da luta, visando a defesa da aldeia, e da caça, objetivando o sustento das e dos aldeões.

O irmão mais velho tranquilizou o irmão mais novo oferecendo sua proteção e garantindo que estaria sempre por perto quando fosse necessário. Ogum instruiu a Oxóssi sobre como desbravar as florestas, caminhar pelas matas e defender a si mesmo. O senhor da guerra preparou o senhor da caça para cuidar de si e de seu povo.

Certa vez, como acontecia todos os anos, o rei de Ifé ofereceu para a tribo uma festa com a finalidade de celebrar a colheita do inhame. Tudo transcorria bem até o momento no qual um pássaro grande e assustador pousou sobre a casa real. A ave aterrorizou toda a tribo e as pessoas, desorientadas pelo medo, se perguntavam qual era a origem daquele pássaro. Ofendidas por não terem sido convidadas para os festejos, as feiticeiras Iyami Oxorongá enviaram o pássaro para atemorizar a aldeia e acabar com a celebração. Estas feiticeiras simbolizam a energia materna, a potência ancestral feminina em sua dupla condição: protetora e benevolente, ameaçadora e destrutiva. Elas são as guardiãs dos segredos da criação e suas energias estão presentes em todas as orixás femininas. Para abater a ave, o rei de Ifé chamou os mais famosos caçadores.

“De Idô, veio Oxotogum com suas vinte flechas.

De Moré, veio Oxotogi com suas 40 flechas.

De ilarê, veio Oxodotá com as suas 50 flechas.

Prometeram ao rei acabar com o perverso bicho, ou perderiam suas próprias vidas.” (PRANDI. 2000. 113)

Depois de todos fracassarem e serem presos pelo rei, veio de Irém um caçador de uma flecha só: Oxotocanxoxô. O caçador sabia que se caso fracassasse seria morto juntamente com os outros que o antecederam. Temendo pelo destino de seu filho, Iemanjá procurou o sacerdote para se aconselhar. O babalaô orientou à mãe sobre como proceder: pediu para que ela fizesse um ebó, uma oferenda para apaziguar os ânimos das mães feiticeiras. Iemanjá sacrificou uma galinha, preparou o ebó e ofereceu para as Iyami Oxorongá. As feiticeiras aceitaram a oferenda. Ao mesmo tempo, Oxotocanxoxô ergueu seu arco e sua flecha, o ofá, e

com um gesto certo matou o grande pássaro que aterrorizava a aldeia. Diante de seu grande feito, Oxotocanxoxô ganhou notoriedade, respeito e recebeu como recompensa metade das riquezas da tribo. Os aldeões entoaram cânticos para o louvar chamando-o Oxóssi, que no idioma local queria dizer: “O caçador Oxô é popular” (PRANDI. 2000. 113).

CONHECIMENTO: UM AMÁLGAMA ENTRE A EXPERIÊNCIA E A COMUNICAÇÃO

Por ser o caçador, Oxóssi, divindade do clã de Ogum, era quem saía da tribo para desbravar o mundo. Sua relação com o fora, com aquilo que está para além da fronteira da aldeia, permitiu para Oxóssi um conjunto de novas e ricas experiências. Ao retornar para casa, o orixá comunicava para a tribo as experiências que ele tinha vivido. Desta maneira, Oxóssi passou a ser associado ao conhecimento, à contemplação, às artes e à produção de saberes. Ao narrar para a tribo, o caçador de uma flecha só descreve não apenas a experiência. Ele também apresenta os procedimentos que, ao serem repetidos em vivências semelhantes, se constituem como técnicas de verificação capazes de validar o conhecimento advindo da experiência. Os procedimentos guardam certo nível de controle e de cálculo que deverão guiar a ação frente a possíveis acontecimentos semelhantes àqueles que estão sendo narrados. Suas vivências de ser que caminhava pelas matas o permitiram aprender com os erros, tropeços e acertos. Como procedimento verificável constituído na narrativa, a descrição das técnicas do caçador socializa um saber que permite ao grupo criar um repertório de ações para as vivências em situações semelhantes às de Oxóssi. A partilha da experiência do orixá era fonte de conhecimento e vida para a tribo.

A palavra partilhar tem origem no termo latino *partícula*, que por sua vez é um diminutivo de *pars*, cujo significado é “parte”. *Pars* deriva do fragmento *per*, que nas línguas jaféticas, ou indo-europeias, significa, dentre outros sentidos, “dar ou oferecer”. Partilhar é ofertar associadamente. Isto quer dizer que na partilha todas as partes envolvidas desfrutam de algo conjuntamente. Por sua vez, experiência é uma palavra constituída por três partículas: *ex* (fora), *peri* (limite) e *entia* (ato de conhecer). Em suma, experiência significa aquilo que foi conhecido, apreendido fora do limite.

Se a experiência for tida como um encontro com o mundo, então ela é necessariamente perspectivada em conjugação com a comunicação uma vez que é a ela que devemos a possibilidade de partilhar, adoptar (e ultrapassar) as fronteiras ou os quadros de sentido que fundam a experiência. (Mateus, 2023, p. 610)

O comunicólogo Samuel Mateus (2023) encontra na derivação latina do vocábulo experiência o sentido de tentativa (*experientia*). Pensada nesta acepção, nos diz o pesquisador, a experiência é um modo de nos apropriarmos do mundo. Para fazer avançar o seu argumento, Mateus (2023), de modo semelhante ao entendimento de Turner, recorre à etimologia de *èxperiri* (afetar) como um elemento fundamental. Segundo ele, o radical *periri* está presente também na palavra *periculum* (perigo). Na língua indo-europeia, a partícula *per* denomina “uma passagem”. Seguindo esta linha explicativa, Mateus destaca que *peras*, em grego, significa limite e *peraino*, no mesmo idioma, designa “ir até o limite”.

Portanto, a experiência é etimologicamente uma expedição ou viagem que arrisca e que coloca em perigo. Mas é, igualmente, uma prova a que se escapa e a que se resiste, um viver que retiramos desse encontro entre o indivíduo e o mundo. No fundo, trata-se de uma jornada de que

(re)colhemos algo, um perigo do qual recuperamos a própria vida (experientia). Como Montaigne, afirmamos que o indivíduo que experiencia é um sujeito que se ensaia, que se forma, que se exercita, que se experimenta. Eis a vida como ensaio (experimentum). (Mateus, 2003, p. 610)

Em síntese, a proposição de Mateus (2023) estabelece um vínculo insolúvel entre a comunicação e a experiência. Sob este ponto de vista, o fenômeno comunicacional é o responsável por socializar e, ao mesmo tempo, por interpretar os quadros de sentido da experiência. Ao interpretar o panorâma ofertado pela experiência, a comunicação organiza um repertório, bem como estabelece sua simbolização. Em outros termos, a comunicação compõe os quadros de sentido e os compartilha socialmente.

Devemos, assim, ao processo comunicacional a oportunidade de fundar colectivamente a experiência. Esta é sempre uma interacção assegurando a comunicação a tarefa de coordenação dos comportamentos de acordo com as regras e pressupostos que conferem relevância à experiência. É porque consiste num deslocamento dos limites e numa exposição simbólica do indivíduo ao mundo que podemos afirmar a natureza eminentemente social da experiência. (Mateus, 2003, p. 610)

Ao partilhar seu conhecimento adquirido para além da fronteira tribo, Oxóssi é ao mesmo tempo a “interacção com” e a “mediação da experiência”. Através de sua narrativa, o orixá partilhava a vivência de um acontecimento. Aquilo que foi vivenciado pelo caçador torna-se experiência coletiva ao ser comunicado. A comunicação produz um em comum, uma interacção entre o fora e o dentro da tribo, uma ação integrada entre o caçador e a tribo. Nesta medida, é também função da comunicação expandir o conhecimento.

Na Umbanda, o conhecimento é a terceira linha de força, precedido pela fé, a primeira linha, e pelo amor, a segunda linha. Para esta religião, o conhecimento é uma força expansiva, uma energia para buscar aquilo que é necessário ao bem viver, para alimentar o corpo e o espírito. O conhecimento é a força do caçador, a energia de Oxóssi. Um caçador é, nesta matriz religiosa, um comunicador. Ele traz para a tribo mais do que o alimento material. Ao retornar das matas, Oxóssi traz informação, novidades e novas experiências, que serão multiplicadas pelas narrativas dele. Oxóssi provê para a tribo o alimento que nutre o corpo e o espírito.

Em razão de sua destreza e sabedoria, o caçador esteve muitas vezes relacionado à incessante busca pelo conhecimento. Oxóssi é o grande comunicador, é a divindade da expansão, é quem traz a substância para o cultivo do saber. Ao narrar suas experiências, o orixá irradiava o conhecimento e ampliava os sentidos da vida para as pessoas que o escutavam. Na lógica narrativa do orixá, narrar era uma maneira de coletivizar a experiência e ampliar as consciências. A experiência partilhada ampliava a consciência das pessoas da tribo sobre suas condições e possibilidades, transformando para sempre a vida de todas as pessoas. Surge aqui a necessidade de convocar um outro sentido para a palavra partilha: para além de indicar a ação de compartilhamento de algo, a partilha é também um ato de revelação. Assim, Oxóssi ao narrar revelava um acontecimento para alguém, criava um mundo possível a partir da narrativa.

Ao refletir sobre a importância da noção da experiência para os campos da psicologia, o professor e pesquisador Mauro Martins AmatuZZi apresenta assim um primeiro desenho para o conceito:

o termo experiência, pela sua origem, significa o que foi retirado (ex) de uma prova ou provação (perientia); um conhecimento adquirido no mundo da empiria, isto é, em contato sensorial com a realidade. Experiência relaciona-se com o que se vê, com o que se toca ou sente, mais do que com o pensamento. O que se deduz a partir do que se vê não é propriamente “experiencial”, mas pensado. Conhecimento experiencial é o diretamente produzido pelo contato com o real. (AMATUZZI. 2007. p.9)

Esta formulação oferecida por AmatuZZi me estimula a pensar qual é a relação entre a experiência vivida, aquele contato sensorial com o real, e a comunicação da experiência, o acontecimento tornado linguagem, pensado. Remontando ao mito de Oxóssi via os caminhos sinalizados pela noção acima apresentada, sob uma primeira leitura, seria possível considerar que o conhecimento experiencial adquirido pelo orixá fora da tribo estaria limitado a ele. Ao retornar para a tribo, Oxóssi é o narrador que se serve da linguagem para apresentar à tribo a experiência pensada. Para o comunicólogo Adriano Duarte Rodrigues (1997), não há experiência no mundo sem a intermediação da linguagem. Rodrigues ressalta que a linguagem cria destaques específicos na narrativa da experiência. Tais destaques são promovidos pela via dos afetos, daquilo que mais diretamente relaciona-se com o mundo vivido pelo destinador e destinatário da narrativa.

Podemos distinguir factores de natureza física, psíquica e social da parcialidade do testemunho da experiência directa e imediatamente vivida. A proximidade dos factos impede a distância indispensável à sua perspectivação, os hábitos e as idiosincrasias tanto individuais como sociais iluminam determinados factos e escondem outros, leva a encará-los sob determinados ângulos e a esquecer outros ângulos igualmente relevantes, o envolvimento afectivo altera muitas vezes a serena compreensão dos acontecimentos, os eventuais interesses que os seus

efeitos podem proporcionar leva à valorização de uns aspectos em detrimento de outros. (Rodrigues. 1997. p.02)

Rodrigues (1997) nomeia como testemunho o tipo de relação que se estabelece entre o vivido, o experimentado por um sujeito e aquilo que é posteriormente por ele comunicado para quem não viveu o acontecimento. O testemunho propicia um tipo de aprendizado, de vivência da experiência promovida pela comunicação. De acordo com o comunicólogo, é preciso considerar o fato de que o reconhecimento da autoridade de quem narra determina a credibilidade do que foi testemunhado.

Para além do testemunho, Rodrigues (1997) aponta outra possibilidade para a comunicação da experiência. A transmissão da experiência para as pessoas que não a viveram diretamente é, segundo ele, o tipo de comunicação mais recorrente.

O efeito específico tanto do testemunho como da transmissão da experiência é um efeito de natureza predominantemente informativa, na medida em que se trata de dar a conhecer a alguém uma experiência a que não teve acesso directo e imediato. No entanto, a informação assegurada pelo testemunho é de natureza diferente da informação assegurada pela cadeia de transmissão. No testemunho, o destinador funda uma partilha originária de experiência, ao passo que na cadeia de transmissão, os destinadores sucessivos constituem a modalidade tradicional da experiência, no sentido mais genuíno do termo. Neste segundo caso, cada um dos destinatários da mensagem assume-se também como destinador. É esta duplicidade de estatutos de cada um dos elos da transmissão que forma a cadeia ininterrupta que caracteriza a tradição. (Rodrigues. 1997. p.03)

O pesquisador avança na diferenciação entre o testemunho e a transmissão da experiência. Testemunho e transmissão possuem fundamentalmente um propósito informacional. Em ambas as

situações, trata-se do informante revelar uma experiência não vivida pelo informado. O testemunho é a narrativa feita por quem viveu a experiência primeira. A transmissão, assevera Rodrigues (1997), é um tipo de narrativa da experiência efetuada por quem conheceu o testemunho, mas não viveu a experiência primeira.

Um terceiro tipo de comunicação da experiência é definido por Rodrigues como simbólico. Nesta modalidade dois pontos são de fundamental importância: o reconhecimento do que é comunicado e a razão pela qual aquela experiência está sendo comunicada. A repetição da narrativa que conta uma experiência já conhecida tem a função de alimento ou auxílio para fortalecer o laço social do grupo.

(...) a interpretação daquilo que dizemos pressupõe determinados saberes relevantes extraídos da enciclopédia dos saberes mutuamente conhecidos pelos interlocutores. Habitualmente os saberes são pressupostos e são inferidos a partir do contexto, mas o locutor pode não ter a certeza de que o seu interlocutor actualiza os pressupostos adequados à interpretação da sua mensagem. É para garantir a constituição da mutualidade dos saberes relevantes para a intercompreensão que o locutor é muitas vezes levado a comunicar factos e acontecimentos perfeitamente conhecidos do seu interlocutor. (Rodrigues. 1997. p.05)

À MANEIRA DE UMA CONSIDERAÇÃO FINAL

O conhecimento que Oxóssi recebeu de Ogum o transformou, forneceu uma outra dimensão para a existência de Oxó. A perspectiva para experimentar e conhecer a existência que Ogum concedeu tem a valia de uma ferramenta para Oxóssi. No Candomblé e na Umbanda, as ferramentas contém os símbolos que outorgam identidade a um orixá: armas sagradas, cores, elementos da natureza, comidas, saudações e rezas, cânticos, lugar, dia da semana. Sendo um caçador, as armas

sagradas de Oxóssi são um eruquerê – chicote cerimonial, composto de cabo de madeira com um rabo bovino preso à ponta, usado para espantar más energias-, e um ofá – ferramenta formada por um arco e uma flecha (figura 01). Além de metaforizar o grande feito do caçador de uma flecha só, o ofá é também metáfora para um direcionador, um indicador de sentido ou índice que aponta para um caminho. Apreendido pela narrativa poética (Ricouer, 2000), o ofá tem o valor de tecnologia sagrada do orixá para a garantia do alimento físico e simbólico para a tribo. Ao comunicar suas experiências, Oxóssi garante a sobrevivência e a evolução de sua comunidade. Como símbolo principal do orixá, o ofá representa, simultaneamente, a fartura do alimento, bem como o conhecimento de uma comunidade.



Figura 01. Fonte: Imagem criada pelo artista sergipano Ronieri, recolhida no perfil Instagram @ronieri.eu

Quando Ogum ensina a arte da guerra e da caça para Oxóssi, ele muda o sentido da existência, oferece a possibilidade para que Oxóssi pudesse, a partir das vivências fora da tribo, “tornar-se senhor de si mesmo”. Ogum conferiu a Oxóssi uma formação necessária para a

autotransformação do sujeito, um certo modo de agir a partir do cuidado de si e dos outros (Foucault, 2014). Sob o arco do pensamento de Foucault, Ogum estabelece uma relação entre o cuidado de si, a ética, a experiência e a governabilidade. Se seguirmos a aproximação entre o pensamento de Foucault e a agência de Ogum sobre Oxóssi nos deparamos com um tipo de relação que solicita uma análise complexa.

Trata-se da análise de uma relação que não se reduz à consciência de si, mas se centraliza na idéia de constituição de si como experiência, como sujeito moral; nesta experiência, o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto de sua prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral de si mesmo. Para tanto, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, aperfeiçoa-se, transforma-se. (Portocarrero, 2011, p. 73)

O tripé experiência/conhecimento/comunicação sustenta, sobretudo, as condições para a emancipação das pessoas e não apenas o estabelecimento de modos de sobrevivência. Entretanto, não há uma correlação direta entre este tripé e a criação de condições de autogoverno. É preciso promover esta conexão. Entendo que uma dentre as estratégias para promoção da liberdade é a garantia de uma comunicação diversa e inclusiva.

É fato que a experiência é fundamental ao conhecimento e que este é libertador. Entretanto, a socialização do saber proveniente da experiência conduzida sob uma perspectiva que aponta para o controle da narrativa, o manejo do testemunho em limites estreitos e, conseqüentemente, a manipulação da transmissão, pode transformar a comunicação da experiência em práticas de controle. Por outro lado, uma comunicação diversa e acessível pode oferecer as condições

estratégicas para as práticas de resistência. Para Dewey (1980), a experiência unifica sujeito e objeto, coisa e pensamento. Se é a comunicação uma ação que ocorre entre consciências, um “fazer com”, a escolha do que é narrado, do que é comunicado sobre a experiência será sempre política, ética e estética.

A experiência contém a vida e está contida na vida das pessoas. Enquanto vivência, a experiência será sempre histórica e, pelas técnicas e processos da comunicação, seus sentidos perduram para além da duração da vida dos corpos. O conhecimento decorrente da experiência define o modo como vivemos, as maneiras pelas quais adquirimos novos conhecimentos, nos organizamos, produzimos a cultura e os outros valores simbólicos.

REFERÊNCIAS

- AMATUZZI, Mauro Martins. Experiência: um termo chave para a Psicologia. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, Belo Horizonte, v. 13, p. 8-15, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6699>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./fev./mar./abr. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 08 ago. 2022.
- DEWEY, John. *Experiência e natureza; Lógica: a teoria da investigação; A arte como experiência; Vida e educação; Teoria da moral*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DEWEY, John. *Arte como Experiência*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do tempo, 2019.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Myth in the Primitive Psychology*. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1948. p. 72-124

- MATEUS, Samuel. A Comunicação como Experiência e como Vivência: alguns apontamentos a pretexto de W. Benjamin. In: MARTINS, Moisés de Lemos; Veríssimo, Jorge. (Ed.). *Comunicação global, cultura e tecnologia*: Livro de Atas. Braga: SOPCOM - Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação, 2013. p. 610-614.
- OLIVEIRA, Rita de Cássia. Hermenêutica e literatura: a metáfora em Paul Ricoeur como princípio de interpretação da poética em O Guesa, de Sousândrade. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo*, Passo Fundo, v. 14, n. 1, p. 41-59, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/6815>. Acesso em: 28 fev. 2023
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- RODRIGUES, Adriano Duarte. Comunicação e Experiência. *BOCC-UBI*. [S.l.], 1997. Disponível em: <http://bocc.ufp.pt/pag/rodrigues-adriano-comunicacao-experiencia.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- RODRIGUES, Adriano Duarte. Para uma teoria da experiência. *Revista da Faculdade de Sociais e Humanas*, Lisboa, n. 19, Edições Colibri, p. 7-21, 2007. Disponível em: https://run.unl.pt/bitstream/10362/8155/1/_feito%20%282%29.pdf. Acesso em: 25 jan. 2023



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org