

Uma Leitura Semiótica das Multidões¹

Alexandre Rocha da SILVA²

Gabriel NONINO³

Lennon MACEDO⁴

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS

Resumo

Uma leitura semiótica das multidões tem o objetivo de discutir as funções do incomensurável na semiose. Tal problematização envolve o debate sobre a imanência, o primado da mediação que caracteriza o pensamento semiótico contemporâneo e a desconstrução das identidades operada pelas teorias queer. Para tanto, metodologicamente, apresentamos os conceitos de multidão desenvolvidos por Charles Sanders Peirce, Antônio Negri e Michael Hardt; discutimos o caráter descritivo das categorias faneroscópicas de Peirce para propor a *Zeroidade* como condição e imanência de toda a semiose; identificamos a dupla face – virtual e mediada – da singularidade e (4) demonstramos de que maneira a singularidade, que é uma potência, dá lugar na semiose a identidades. Assim, pudemos evidenciar por que a multidão é a um tempo condição da imanência, potência da semiose e o nome de uma dada identidade. É o caráter indissociável da singularidade, da identidade e das crenças/hábitos que permite a este artigo denunciar falsas dicotomias e afirmar o perspectivismo como horizonte fundamental para os estudos semióticos das multidões.

Palavras-chave: multidão, semiose, semiótica crítica

Introdução

O incomensurável é o espectro que ronda o pensamento ocidental de forma geral, e o pensamento semiótico de forma particular. Como responder semioticamente aos desafios do incomensurável é o objetivo geral deste artigo. Evidentemente que não temos a pretensão de esgotar a questão, mas, apenas, de fazer um levantamento sobre alguns conceitos que podem

¹ Trabalho apresentado no GP Semiótica da Comunicação do XV Encontro dos Grupos de Pesquisa em Comunicação, evento componente do XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Pesquisador do CNPq e professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM – UFRGS), email: arsrocha@gmail.com.

³ Bolsista PIBIC/CNPq/UFRGS, email: gnonino@gmail.com.

⁴ Bolsista Fapergs/ UFRGS, email: lennon-macedo@hotmail.com.

nos ajudar a pensar o problema, evidenciando, assim, tanto os limites quanto as potencialidades de uma Semiótica Crítica.

Desde a perspectiva semiótica, uma ciência não busca a afirmação de verdades universais, mas a superação do erro. Para Peirce, toda tentativa de validar um conhecimento está sujeita "al desafío, a la revisión, a la corrección e incluso al rechazo" (BERNSTEIN, 2013, p. 40). Isso se dá porque é impossível enclausurar os processos de criação que dão forma aos objetos. É da natureza da cadeia sígnica, no caso, da semiose, que se produzam sempre novos interpretantes, já que "o modo de ação típico do signo é o do crescimento através da autogeração" (SANTAELLA, 1995, p. 43). Essa autogeração define-se pela própria relação triádica do signo que se abre para frente, pressupondo o falibilismo inerente às crenças, e também para trás numa regressão infinita, pois por mais que voltemos ao passado da cadeia, sempre encontraremos um signo, nunca chegaremos ao objeto: "o signo estará, nessa medida, sempre em falta com o objeto" (SANTAELLA, 1995, p. 44).

Para os propósitos deste artigo, entendemos que a semiose opera de forma rizomática. Nela o que se faz é "subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever na n-1" (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 15). É sob este aspecto que não reconhecemos a exterioridade das *singularidades* em relação às *identidades*. A *identidade* como um existente é apenas uma ocorrência específica da *singularidade*, entendida aqui como potencialidade. As relações entre *singularidade* e *identidade* na semiose serão exploradas no decorrer deste texto.

Além dessas relações entre *identidade* e *singularidade*, o artigo proposto pretende ainda enfrentar o problema do incomensurável considerando três grandes campos caros à semiótica: o da mediação, o da faneroscopia e o da semiose.

Por não haver pensamento sem signo – logo, sem mediação - pareceu-nos necessário demonstrar de que forma as relações que existem entre o signo e aquilo que ele representa são imanentes. A condição desta imanência é o princípio da *zeroidade*, que se faz presente nas demais categorias faneroscópicas sob a forma atualizada de uma qualidade (singular), de um existente (identitário) ou de uma lei (codificada).

É a partir de tais relações, portanto, que imaginamos poder caracterizar semioticamente a problemática das multidões, tão cara ao debate político contemporâneo. A multidão é a um tempo incomensurável, *zeroidade*, potência, e também semiose, diferenciação, podendo atualizar-se nas mais diferentes figuras políticas, sendo a classe apenas uma entre tantas.

1. A semiótica e o primado da mediação

O norte-americano Charles Sanders Peirce inicia sua empreitada pragmática criticando o cartesianismo e, por consequência, toda a filosofia moderna que se baseia em seus princípios. Contra a ideia de que podemos ter conhecimento imediato dos objetos, o pragmático é incisivo: não há cognição ou pensamento sem signos. Diante da proposta de Descartes de que a filosofia parte de uma dúvida universal, e que essa dúvida nos leva a verdades universais, Peirce comenta que as verdades são sempre passageiras, e que o filósofo, ao exemplo do cientista, deve buscar a superação das verdades de sua época. Em vista do slogan cartesiano "penso, logo, existo", Peirce diz que não temos conhecimento do mundo a partir da introspecção, mas do questionamento dos acontecimentos, eventos externos à nossa cabeça.

Descartes compreende a noção tradicional de conhecimento direto e imediato como uma intuição, uma relação entre "un saber de la mente y un saber de la verdad" (BERNSTEIN, 2013, p. 43). Para a semiótica peirceana, essa ideia é bastante problemática. Primeiramente, Peirce compreende a intuição como uma cognição não determinada por uma cognição anterior do mesmo objeto. Portanto, esta intuição é determinada por "algo fuera de la conciencia" (PEIRCE apud BERNSTEIN, 2013, p. 44). Quebramos, aqui, uma primeira ideia de que a mente de um ser humano determinaria a sua intuição. Conforme afirmamos acima, a ideia de 'verdade' é igualmente problemática, pois as verdades de um tempo são apenas crenças ou hábitos que, com o desenvolvimento da ciência (e, como queria Peirce, da filosofia), seriam interrogados, postos à prova e até derrubados. Assim, a intuição como uma forma de conhecimento determinada pela mente e pela verdade é completamente rechaçada por Peirce.

A própria ideia de que poderíamos ter conhecimento direto e imediato de algo também é, em si, questionada por Peirce, tendo em vista a qualidade mediadora do signo. O signo, para Peirce, é triádico: um signo (1) representa um objeto (2) para um interpretante (3). O conceito de interpretante poderia facilmente cair nas garras da tradição cartesiana, e refazer o dualismo ontológico entre mente e corpo, não fosse pelo detalhe de que, no sistema semiótico, o interpretante também é, em si mesmo, signo. Dessa forma, o signo está sempre em relação com outro signo, e assim sucessivamente, processando a semiose. Portanto, quando trabalhamos com 'verdades', ou, para lançar mão da metalinguagem peirceana, crenças, estamos trabalhando sempre com um terceiro em relação a um primeiro. Este

primeiro, como é próprio do movimento da semiose, já foi terceiro numa outra relação. O que queremos frisar aqui é que a crença é sempre terceira, e, assim sendo, está sempre em relação a outra crença. Crenças surgem, são colocadas numa nova relação, e devém novas crenças. Isso facilita a compreensão de por que Peirce rejeita a introspecção. Que 'verdade' surgida na cabeça de um ser humano se mantém sozinha, sem ser determinada por uma crença exterior a ele? A introspecção, para Peirce, eliminaria o movimento do pensamento.

É a partir da semiose, do movimento da atividade sígnica, que podemos entender por que o pragmatismo se atém ao conjunto de efeitos concebidos de um dado objeto como "la totalidad de nuestra concepción del objeto" (PEIRCE apud BERNSTEIN, 2013, p. 3). Este conjunto de efeitos seria a máxima verdade possível de uma relação, o último terceiro de um dado momento da semiose, seu interpretante lógico. Isso também significa que os objetos não têm uma essência, uma verdade que os caracteriza e que nós a representamos através do signo. Os objetos, as coisas do mundo, estão presentes para nós através do signo, e através do signo somente. Uma das máximas do pragmatismo é a de que "no tenemos concepción de lo absolutamente incognoscible" (PEIRCE apud BERNSTEIN, 2013, p. 20). Fora do signo, não há verdades ou crenças, pois estas crenças se formam através daquilo que dos objetos chega até nós. Na semiótica de Peirce, há sempre uma reserva de mundo que nos é distante, que nós tentamos conhecer através do signo, e que criamos através do signo.

2. O desafio do incomensurável

Dadas estas proposições do pragmatismo peirceano, fica evidente que pensar uma categoria como a do incomensurável dentro da semiótica é um desafio. Se apenas conhecemos o mundo através do signo, como este signo pode representar algo que não pode ser medido nem espacializado? O próprio Peirce vai refletir acerca desse tópico quando elabora sua teoria das coleções, na qual, a partir de formulações matemáticas, vai desdobrar tudo o que pode ser quantificado em diferentes coleções discretas (CARDOSO JR., 2012). Assim, teremos uma primeira ideia de como uma categoria filosófica da ordem do não quantificável pode operar no pensamento semiótico.

Avançaremos também na questão trazendo ao debate o conceito de multidão, tal qual elaborado por Antonio Negri e Michael Hardt (2014). Eles identificam que "a multidão desafia qualquer representação por se tratar de uma multiplicidade incomensurável" (NEGRI, 2004, p. 17). Portanto, para haver uma leitura semiótica da multidão, será necessário tanto negar o conceito clássico de representação (que não é o conceito de Peirce e que implica a

exterioridade entre mundo e mundo representado) quanto demonstrar de que maneira a *zeroidade* ao diferenciar-se de si opera no signo sob diferentes perspectivas: a da singularidade potencial, a da individuação e a do efeito produzido como expressão de uma verdade sincrônica diacronicamente reformulável.

2.1. O estatuto da multidão na semiótica de Peirce

Antes de explicitarmos a teoria das multidões na obra de Peirce, convém destacar que Deleuze identifica o quantificável como o atual de um virtual⁵. Aquilo que não pode ser contado estaria, portanto, na esfera do virtual, correspondendo à *zeroidade*. Com isso, Deleuze aponta que "em todo atual [...] permanece a instância do virtual como problemática, quer dizer, todo contável inclui algo não contável" (CARDOSO JR., 2012, p. 172). Dessa forma, o incomensurável apareceria em tudo que pode ser medido. Mas Peirce mostra que "há mais gradações" (CARDOSO JR., 2012, p. 173) entre o contável e o não contável do que Deleuze descreveu em suas obras sobre o cinema e em suas aulas.

O par contável/não contável pode ser comparado à diferenciação que Peirce faz entre as coleções discretas e as multiplicidades contínuas, respectivamente. Sendo a coleção um agrupamento de elementos quaisquer, Peirce define multidão como "um conjunto de números de uma coleção independentemente de sua ordem ou arranjo" (PEIRCE apud CARDOSO JR., 2012, p. 171). Isso significa dizer que a multidão, para o filósofo, é um grupo de objetos (ou de singularidades, considerando nossos propósitos neste artigo) que não exige qualquer organização interna desde que tais objetos sejam identificados com a mesma coleção. Nas multiplicidades contínuas encontramos o princípio da singularidade como próprio das multidões, e nas coleções discretas a multidão já é pensada como um corpo atualizado pelas dinâmicas da semiose, ou seja, é primeiramente apresentado a partir de uma dada perspectiva, ainda que meramente potencial. Na coleção discreta, acrescentamos, os elementos que estão em relação uns com os outros o são a partir de uma mesma qualidade definidora, qualidade que os agrupa enquanto multidão que se atualiza em alguma forma. Toda multidão formada (uma classe social, por exemplo) está contida em um universo de multiplicidades contínuas que caracterizam a multidão como potencialidade virtual.

Peirce vai ainda diferenciar três tipos de coleção, as enumeráveis, as denumeráveis e as abnumeráveis ou pós-numeráveis. A coleção enumerável mantém "o mesmo caráter entre

⁵ Deleuze pensa as categorias 'atual' e 'virtual' a partir das ideias de Henri Bergson. Para mais detalhes, ver *Bergsonismo* (1999).

suas multidões a despeito de seus diversos arranjos" (CARDOSO JR., 2012, p. 174), é passível de ser contada, e esse "processo de contagem eventualmente chegará ao fim pela exaustão da coleção (PEIRCE apud CARDOSO JR., 2012, p. 174). A coleção enumerável também é caracterizada por uma parte qualquer sua "não poder ser maior" e ter "de ser menor com relação ao todo do qual ela é parte" (CARDOSO JR., 2012, p. 174). Assim sendo, esta coleção remete a toda multidão que pode ser demarcada, quantificada, codificada.

A coleção abnumerável ou pós-numerável se caracteriza pela regra em que "a partir de uma primeira unidade colocada na extremidade esquerda de uma linha horizontal, a próxima unidade para o lado direito teria as mesmas características, mas isso não seria verdade para todas as unidades que viriam depois" (ibid., p. 176). Por exemplo, dada uma coleção abnumerável, os elementos A e B mantêm uma relação qualitativa e os elementos B e C mantêm outra relação qualitativa. A e C, no entanto, não apresentam nenhuma relação de qualidade entre si. Na coleção abnumerável ou pós-numerável, a multidão, enquanto conjunto de elementos de uma coleção, não pode ser definida por uma única qualidade específica, mas por um conjunto de significações produzidas na semiose. Essa terceira coleção seria a graduação última entre um contável e um não contável, o máximo de descrição possível de uma multiplicidade contínua atualizada em coleção discreta.

2.2. Os sentidos políticos da multidão em Negri e Hardt

A multidão, para Antônio Negri, parte de três premissas básicas: "Multidão é o nome de uma imanência", "é um conceito de classe" e também "o conceito de uma potência" (NEGRI, 2004, p. 15-17). O conceito de multidão remete a uma imanência pois consiste num espaço de potência material, onde um "conjunto de singularidades" (NEGRI, 2004, p. 15) pode, através de processos de atualização da própria matéria, se individuar num corpo. O indivíduo na multidão é um uno num múltiplo.

A multidão também é um conceito de classe já que ela "constitui a sociedade produtiva, a cooperação social para a produção" (NEGRI, 2004, p. 15). Na filosofia moderna antes de Espinosa, a ideia de multidão era vista como um mero caos populacional, "a falta de ordem de uma multiplicidade de sujeitos" (NEGRI, 2003, p. 139). Dessa forma, esse caos era uma "matéria a ser formada" (NEGRI, 2003, p. 139), uma categoria passiva frente ao poder constituinte.

Com Espinosa esta ideia é totalmente transformada. Ele nega que a multidão possa ser formada a partir de causas que lhe sejam externas. Pelo contrário, ele compreende a

multidão como um dispositivo de "*democracia absoluta*" (NEGRI, 2003, p. 141), pois sua autonomia - imanente, portanto, não possuidora de um "fora" (NEGRI, 2003, p. 140) - dá conta da vontade geral. É justamente devido a essa auto-organização da multidão que Negri vai compreendê-la como "um ator social ativo, uma multiplicidade que age" (2004, p. 18).

Baseado nisso, não é difícil entender como a multidão pode ser uma potência. Enquanto conjunto de singularidades que age, essa multidão pode devir muitos, a partir do processo de individuação. Sendo a carne a "primeira matéria constitutiva da multidão" (2004, p. 19), Negri afirma que "todo corpo é uma multidão" (2004, p. 20). O corpo é uma formalização da carne e, portanto, encerra em si uma multidão. Essa multidão está sempre em contato com outras multidões, pois todas devêm da mesma carne. O corpo, conclui Negri, "é trabalho vivo, portanto expressão e cooperação, portanto construção material do mundo e da história" (2004., p. 21).

Tais articulações evidenciadas por Negri e Hardt (2014) permitem verificar de que forma é mantida a imanência nas relações entre o signo e aquilo que ele representa, conforme indicamos acima. É porque a multidão é o nome de uma imanência que todas as suas atualizações em signos são, de fato, diferenciações dessa mesma multidão; e os signos, expressões identitárias que conservam em si a virtualidade que atualizaram sob determinado aspecto.

O conceito de *zeroidade*, a seguir, nos ajudará a pensar este processo com maior precisão.

2.3. A *zeroidade* como o fâneron de uma imanência

Ao abordar a teoria dos signos de Charles Sanders Peirce, Gilles Deleuze faz uma ressalva: as categorias faneroscópicas do filósofo americano, ainda que não redutíveis à perspectiva linguística, desempenham um papel descritivo. Faltaria ao filósofo norte-americano uma espécie de engrenagem que fizesse de sua semiótica algo, de fato, imanente, capaz de explicar a criação de quaisquer imagens, capaz de demonstrar como uma dada matéria diferencia-se de si dando a ver aspectos icônicos, indiciais ou simbólicos em um mesmo signo. A este algo Deleuze denomina *zeroidade*.

Afirma: "De allí, la necesidad para nosotros de dar cuenta de la diferenciación de las imágenes de primeiridad, de secundidad, de terceiridad. En otros términos, una raíz de esa diferenciación uno/dos/tres." (DELEUZE, 2011, p. 186). Esta espécie de raiz é a *zeroidade*. A *zeroidade* como grau zero, não como origem; a *zeroidade* como a dimensão virtual de toda

semiose; a *zeroidade* como o incomensurável; a *zeroidade* como a dimensão potencial da semiose capaz de gerar, de um ponto de vista perspectivista, tanto imagens-afecções em *primeiridade* quanto imagens ações em *secundidade* e imagens-pensamento em *terceiridade*.

A *zeroidade* é este centro de indeterminação que garante a articulação imanente entre o signo e aquilo que ele representa porque, desde a perspectiva defendida aqui, tanto o signo quanto o objeto do signo são dois atributos da mesma *zeroidade*: a diferença entre ambos é apenas de grau, é apenas de função, porque o que funciona como signo em uma dada semiose é também objeto em outra. É por esta razão que Deleuze salienta que a *zeroidade* possui apenas propriedade de situação, de posição, não há nela qualquer propriedade intrínseca.

Visto que a “imanência implica uma pura ontologia [...] que forma uma Natureza, e que consiste em formas positivas, comuns à causa como ao efeito;” (DELEUZE, 1968, p. 155), a *zeroidade* desempenha o papel fundamental de criar tudo o que aparece (fâneron) na forma como aparece, seja ela uma qualidade, uma existência ou uma representação.

3. Por uma semiótica das multidões

Vimos até aqui de que maneira a *zeroidade* constitui-se como a categoria que assegura a imanência a todas as relações semióticas que dela derivam por diferenciação. Isto significa dizer que a *zeroidade* está presente tanto na *primeiridade* quanto na *secundidade* e na *terceiridade*. É a forma virtual do fâneron que se realiza, respectivamente, como qualidade, relação ou representação.

Descreveremos, agora, como essas categorias, que atualizam a *zeroidade*, funcionam semioticamente.

Para o filósofo Charles S. Peirce, há três categorias *faneroscópicas*. A primeira categoria - a *primeiridade* – corresponde ao sensível, ao domínio das qualidades em si, puras possibilidades. Apresenta-se como mônada. Seria como o zunido de um trem, a vermelhidade *de* uma rosa. A segunda categoria - a *secundidade* - corresponde às qualidades atualizadas em um estado de coisas. A vermelhidade *na* rosa, por exemplo. Constitui-se por uma relação diádica, um choque de corpos. “La secundidad es el modo de ser de lo que es tal que lo es por relación con un segundo, pero sin consideración de um terceiro, cualquiera sea.” (PEIRCE apud DELEUZE, 2011, p. 122). Se a *secundidade* é o domínio das qualidades atualizadas em um estado de coisas, a *primeiridade* é o domínio das qualidades não-atualizadas, pura potência. Já a *terceiridade* é o domínio da lei (ou código) e estabelece uma relação triádica. Não é mais a vermelhidade, nem o vermelho na rosa, mas, sim, a rosa

vermelha, um código que designa na forma da lei a significação do vermelho independente do corpo em que se atualize. Há um objeto, outro objeto e uma lei que os relaciona.

Compreendidas as relações entre *zeroidade* e as três categorias faneroscópicas, podemos avançar para descrever de que modo, no espaço semiótico das multidões, Peirce concebe as multiplicidades contínuas e as coleções discretas. Para o autor, a coleção discreta caracteriza-se por um processo de individuação, denumerável, presente na *secundidade*, que estabelece aquilo que conhecemos por *identidade*. Já na coleção enumerável, primeira tradução das multiplicidades contínuas, próprias da *primeiridade*, as unidades encarnam condições de potencialidades, ou seja, designam as *singularidades*.

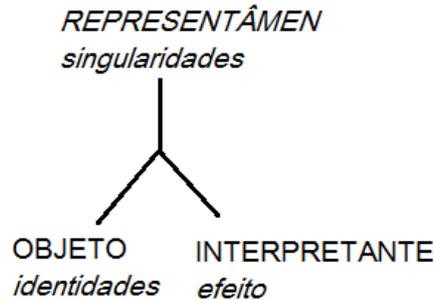
Evidencia-se, assim, a ressalva de Deleuze, o qual afirma que, em todo elemento discreto dotado de identidade, permanece a instância do não-contável, dos não-individuais, das potencialidades. Razão semelhante encontra Peirce quando afirma que para existir *secundidade*, uma qualidade atualizada em um estado de coisas, é preciso, sempre, antes, existir a qualidade em si (*primeiridade*).

Agora estamos aptos a compreender melhor por que para Negri (2004) a multidão é um conjunto de *singularidades*. Singularidade designa, simultaneamente, (1) como zeroidade, uma multiplicidade incomensurável, o não identitário, a intensidade pré-pessoal, pré-objetal que, ao diferenciar-se de si, produz tanto o signo quanto sua referencialidade e, (2) como mediação, uma potência em primeiridade no signo, que estabelece as condições e os limites do representável em dado signo.

Como multiplicidade incomensurável, não-contável, a *singularidade* assegura o devir histórico da criação (inumana, desprovida de sentido, lugar de onde devém o sentido); como mediação, a *singularidade* expressa o inteligível do não-contável, um inteligível que tem a forma qualitativa da *primeiridade*, uma espécie de tradução icônica que mantém com o traduzido uma relação de continuidade diferencial.

Entre Negri e Peirce, portanto, articulações podem ser construídas a partir da *zeroidade* no sentido de que se garantam as vias por onde a semiótica se reconcilia com a imanência. Para os propósitos deste artigo, tais vias desdobram-se sobre dois conceitos a serem ainda melhor explorados aqui: o da *singularidade* como mediação (no signo) e o da *identidade* como realização espaço-temporal de uma multidão.

3.1 Das identidades às singularidades



Antes de nos aprofundarmos mais nas questões da *singularidade* e da *identidade*, é preciso resgatar o conceito de semiose como cadeia triádica. Apesar de nos determos nas relações entre o representâmen e o objeto - que, como veremos a seguir, desvela, respectivamente, a *singularidade* e a *identidade* - a semiose ocorre na cooperação dos três sujeitos representados na figura acima. Não se pode isolar a *singularidade* e a *identidade* de seu efeito na cadeia sígnica. Nosso objetivo aqui é entender como a *singularidade* se individua na *referência ao objeto*, mas sempre partindo da semiose.

Para Peirce (2011), o signo é uma função triádica. Em si mesma, a *primeiridade* do signo é considerada uma imagem a que se chama *representamen*; a imagem que vale por outra imagem, a *secundidade* do signo, é chamada de *objeto*; e a *terceiridade* do signo - a lei da relação - chama-se *interpretante*.

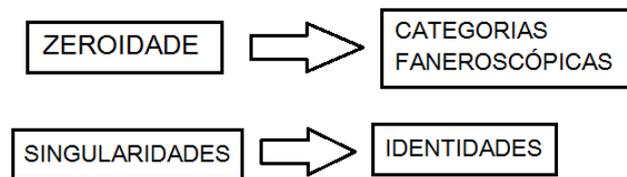
Visto que todo estado de coisas é individuado, é na *referência ao objeto* que se encontra a *identidade*, sempre mediada pelo interpretante, evidentemente. Para a individuação acontecer, é preciso sempre pressupor um campo pré-individual (DELEUZE, 2011). É nesse campo pré-individual que se encontram as energias potenciais do *representâmen*, as chamadas *singularidades*. Elas são consciências imediatas, puras possibilidades. A *singularidade* é como o fio da faca. Não é a faca, muito menos a faca cortando, mas apenas o fio da faca. Ou seja, *singularidade* é uma possibilidade concebida como potencialidade. Há uma *singularidade* em todas as qualidades antes de elas serem atualizadas em um estado de coisas e, por consequência, individuadas.

Para Rolnik e Guatarri (2011), os processos de singularização são as próprias raízes produtivas. Mais do que se oporem às identidades normativas, que possuem inúmeras divisões - biológicas, sexuais, socioeconômicas, etc. - os processos de singularizações possuem, como traço comum,

um devir diferencial [...]. Isso se sente por um calor nas relações, por determinada maneira de desejar, por uma afirmação positiva da criatividade,

por uma vontade de amar, por uma vontade de simplesmente viver ou sobreviver, pela multiplicidade dessas vontades. É preciso abrir espaço para que isso aconteça. O desejo só pode ser vivido em vetores de singularidade. (ROLNIK & GUATTARI, 2011, p. 56)

Retomando os conceitos aqui descritos, encontraremos, pois, essas *singularidades* problematizadas por Negri, Rolnik e Guattari tanto nas multiplicidades contínuas quanto nas coleções enumeráveis já estratificadas. Poderíamos dizer que a *zeroidade* está para as três categorias faneroscópicas de Peirce assim como as *singularidades* estão para a formação de *identidades*. Ocorre que as *singularidades*, como dispositivos de passagem, têm uma face virtual que as identificam com a *zeroidade* e uma face mediada que as identificam com a *primeiridade*⁶.



Com isto, percebemos que, do ponto de vista da semiótica, a *identidade* pode ser pensada a partir da dominância do objeto e a *singularidade* a partir das potencialidades do signo, sem, contudo, esquecermos que são termos relacionais e que apenas no espaço da relação as diferenças entre eles tornam-se relevantes.

A problemática apresentada para semiótica política assenta-se na crítica do procedimento que, na modernidade, abstraiu a *identidade* das *singularidades* unificando-a transcendentalmente em conceitos como povo, nação, raça, indivíduo, consciência (NEGRI, 2004). A dominância da individuação fora da semiose que a gera parece-nos um equívoco político. Para Rolnik e Guattari (2011), “A *identidade* é aquilo que faz passar a *singularidade* de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável” (Rolnik e Guattari, 2011, p. 40). As *identidades* podem ser biológicas, sexuais, socioeconômicas; enfim, todo o progresso da filosofia até então tende a relacionar a subjetividade a uma identidade individual.

A semiótica, tal como Rolnik e Guattari, denuncia tal dicotomia quando compreende que toda a referência ao objeto se dá por meio de um signo que não só é em si uma potencialidade qualitativa como está em um eterno devir. É na semiose que as relações entre *singularidade* e *identidade* tornam-se relevantes; sendo uma função da outra.

⁶ O mesmo ocorre com a *zeroidade*, que tem uma face virtual e outra atualizada, que se manifesta a partir das perspectivas da *primeiridade*, da *secundidade* ou da *terceiridade*.

Por essa razão as *singularidades* são o espaço das potencialidades, do devir-minoritário.

Já o devir-minoritário formaria uma multiplicidade contínua onde as unidades não possuem identidade individual, posto que, justamente na qualidade de devires, são passagens de estados, de combinações e recombinações, de ritmos e encontros, que se desprendem da compleição discreta das maiorias. (CARDOSO, 2012, p.f 172)

Se lembrarmos da *singularidade* já mediada como característica da *primeiridade*, como consciência imediata do vermelho da rosa, por exemplo, podemos relacioná-la à individuação da *secundidade*. Pois, enquanto em uma se manifesta pelas identidades distintas, na outra manifesta-se pelas potencialidades, os ritmos, as possibilidades presentes nos corpos imanentes em suas *singularidades* e não transcendentem em suas individuações.

A dicotomia entre *singularidade* e *identidade* muitas vezes reconhecíveis nos textos políticos de Guattari e Deleuze, encontram em Peirce uma melhor operacionalização, em função do próprio princípio da semiose como transformação, diferenciação de si rumo a uma maior razoabilidade concreta. Cardoso apresenta o desafio teórico que tentamos propor:

Essas associações são preliminares e francamente insuficientes, pois se a matemática peirceana é de fato útil quanto à qualificação de uma democracia deleuzeana, então ela precisa explicar de que modo se dá a gênese da maioria em uma coleção discreta de indivíduos. Da mesma forma, precisamos saber como funciona a multiplicidade contínua do devir-minoritário e qual seu comportamento com relação à coleção discreta das maiorias. É que as coleções discretas não estão definitivamente separadas das multiplicidades contínuas, como sugere a separação deleuzeana entre contável e não-contável, pois um tipo específico de coleção discreta abriga unidades, que, embora individualmente distintas, o são apenas vagamente, como se fossem a premonição ou a memória das multiplicidades contínuas. (CARDOSO, 2012, p. 172)

A reflexão de Cardoso nos permite demonstrar em que medida as *singularidades* potenciais do signo devêm *identidades*. Na semiótica, a *identidade* é uma realização de um código que assim a define por um tipo de relação que o signo tem com o objeto a partir de uma dada qualidade sígnica. Assim, a *identidade* é uma espécie de redução da potência à existência; porém, nessa redução, a potência permanece imanente como uma espécie de círculo virtual. A *identidade* é a resposta que um signo dá ao problema de seleção no virtual. E o retorno às *singularidades* é um modo de problematizarmos e de desnaturalizarmos, em termos barthesianos, o estatuto da identidade. É preciso reconhecer que as instâncias do não-contável estão sempre presentes no contável e vice-versa.

Compreender, assim, a *singularidade* e a *identidade* como funções sígnicas ajuda-nos a pensar o propósito de uma semiótica crítica que queira, em seus termos, contribuir com o debate atual acerca do conceito de multidão nas mais diferentes instâncias temáticas.

Apenas como ilustração temática do que estamos querendo afirmar, recorremos aos estudos do *queer*. No artigo da filósofa Beatriz Preciado “Multidões *Queer*: notas para uma política dos anormais” (2011, p. 16), ela situa essa multiplicidade dos anormais como potência. Preciado fala da desidentificação necessária para o ‘monstro sexual’ que seria a multidão *queer*.

Por oposição às políticas ‘feministas’ ou ‘homossexuais’, a política da multidão *queer* não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como ‘normais’ ou ‘anormais’: são as drag kings, as gouines garous, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientes ciborgues... o que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas.

É dessa maneira que a multiplicidade contínua do devir-minoritário deleuzeano trabalha em relação às maiorias. Não propriamente em uma lógica diádica, mas algo que flutua (relembrando a *zeroidade*) simultaneamente nos estratos das maiorias e no das minorias. Os corpos se encontram, se conformam, produzem acontecimentos no encontro de *singularidades*, apesar de os processos de individuação ainda estarem presentes. São potências, possibilidades, agenciamentos estratégicos que se levantam contra as individuações transcendentais. Ações semióticas de multidões.

Considerações finais

Uma leitura semiótica das multidões foi o esforço de produzir *uma*⁷ leitura desse espectro que ronda o pensamento semiótico: o incomensurável e sua figurativização como multidão.

A multidão, como objeto de estudo contemporâneo, tem envolvido cientistas sociais, filósofos, urbanistas, políticos, militantes, feministas. Aqui, pretendemos oferecer como contribuição uma leitura semiótica capaz de demonstrar por quais meios, na semiose, um signo pode vir a representar algo que não tem como ser medido e que escapa a coordenadas espaço-temporais.

⁷ O artigo indefinido aqui é fundamental.

Os caminhos para tal problematização seguiram a trilha da semiose. Na semiose, o aumento da razoabilidade do mundo advém da superação do erro constitutivo do presente (falibilismo); nela, a mediação não implica objetividade nem correspondência entre mundo objetivo e mundo representado, mas o primado das relações materiais em todo o processo de significação: é sempre a partir de uma dada condição material que os signos crescem, e essa condição material não é outra coisa que a potência em sua dupla face: a virtual (caracterizada aqui pela zeroidade) e a atualizada (caracterizada em seus diferentes graus de medialidade).

Portanto, esse processo tradutório não envolve dois ou mais sistemas, mas um só e mesmo corpo que se difere de si (condição de imanência) para dar lugar a singularidades potencias, a identidades localizáveis no tempo e no espaço e a hábitos que regem nossos comportamentos e configuram nossas crenças por um dado tempo sincronicamente reconhecido.

Singularidades, identidades e hábitos/crenças aparecem aqui, portanto, como três funções correlacionadas. Cada uma delas funciona como multiplicidade contínua e como produção estratificada a depender da perspectiva pragmática adotada. A *zeroidade* muda de natureza e aparece⁸ como *primeiridade*, *secundidade*, *terceiridade*. A singularidade é intensidade incomensurável da zeroidade e, ao mudar de natureza, matéria potencial que, ao diferenciar-se de si na semiose produz a identidade por mediação das crenças presentes em um dado tempo histórico.

É por tais relações na semiose que podemos pensar a multidão e os problemas que dela devêm à luz da semiótica. Não queremos a redução da comunicação ao acontecimento, como defende Ciro Marcondes Filho (2015), mas tampouco queremos deixar de lado tal dimensão. Toda a problemática da diferenciação (*diferensa*⁹, em termos derridianos) e do acontecimento são cruciais para o campo da comunicação. Entretanto, não a opomos à semiose. Pelo contrário, entendemos que é na e pela semiose que o acontecimento se efetua; e é pela ação semiótica da multidão que novos mundos 'acontecem'.

REFERÊNCIAS

BERNSTEIN, R. **El giro pragmático**. Barcelona: Anthropos, 2013

⁸ O aparecer como fâneron.

⁹ Ou diferencia.

- CARDOSO JR., H. Ontopolítica e diagramas históricos do poder: maioria e minoria segundo Deleuze e a teoria das multidões segundo Peirce. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 57, pp. 153-179, 2012
- DELEUZE, G. Bergsonismo. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DELEUZE, G. **Cine II: los signos del movimiento y el tiempo**. Ed.: 1. Buenos Aires: Cactus, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, vol. 1, 1995
- DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris : Les Éditions de Minuit, 1968.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Ed.: 11. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- MARCONDES FILHO, Ciro. A virada comunicacional. Ou porque os estudos de "mídiação", de hábito e da Teoria dos Media passam ao largo da comunicação. In: **Revista Famecos**. Porto Alegre, v. 22, 2015
- NEGRI, A. Lição 3: Sujeitos políticos: entre multidão e poder constituinte. In: **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003
- NEGRI, A. Por uma definição ontológica da Multidão. In: **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, ed. 19-20, pp. 15-26, 2004
- PRECIADO, B. Multidões *queer*: para uma política dos "anormais". In: **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, SC: ed. 19, 2011
- SANTAELLA, L. **Teoria geral dos signos: semiose e autogeração**. São Paulo: Ática, 1995