

ACTA SEMIOTICA

1, 2021

La pandémie : hasard ou signification ?

A pandemia : acaso ou sentido ?



Centro de Pesquisas Sociosemióticas
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Av. Nazaré, 993, bloco III, sala 2
CEP: 04263-100, Ipiranga, São Paulo (SP)
<https://www.pucsp.br/cps/>

AS

Acta Semiotica

successor des *Actes Sémiotiques*, revue fondée en 1978 par
sucessora das *Actes Sémiotiques*, revista fundada em 1978 por
Algirdas J. Greimas

1, 2021

Direção :

Ana Claudia de Oliveira

Redator chefe :

Eric Landowski

Comitê de redação :

Per Aage Brandt
Giulia Ceriani
Paolo Demuru
Yvana Fechine
Guido Ferraro
Manar Hammad
Nijolé Kersyté
Ana Claudia de Oliveira
Jean-Paul Petitimberty

Conselho editorial :

Claude Calame
Norma Discini
José Luiz Fiorin
Peter Fröhlicher
Bernard S. Jackson
Tarcisio Lancioni
Massimo Leone
Anna Maria Lorusso
Jorge Lozano
Francesco Marsciani
Kestutis Nastopka
Herman Parret
Jean Petitot
Óscar Quezada
Mehmet Rifat
Franciscu Sedda
Pekka Sulkunen
Arunas Sverdiolas
Eero Tarasti
Luiz Tatit
Felix Thürlemann
Jean-Didier Urbain
Saulius Žukas

Comitê de leitura :

Cristina Addis
Daniele Barbieri
Anouar Benmsila
Marc Bogo
José Carlos Cabrejo
Pierluigi Cervelli
Luciana Chen
João Ciaco
José Contto
Nicola Dusi
Lucrecia Escudero
Roberto Flores
Francesco Galofaro
Rayco González
Giorgio Grignaffini
Stefano Jacoviello
Paulius Jevsejevas
Morteza B. Moein
Federico Montanari
Roberto Pellerey
Alain Perusset
Moema Rebouças
Luiza Silva
Didier Tsala

Design :

Marc Barreto Bogo

Assistência editorial :

Rafael Alves

Configuração do sistema OJS :

Open Journal Solutions

Periodicidade : semestral

Idiomas : português, francês,
italiano, inglês, espanhol

ACTA SEMIOTICA

1, 2021

<i>Acta Semiotica — Présentation en forme de petit manifeste</i>	5
<i>Acta Semiotica — Apresentação em forma de pequeno manifesto</i>	13

Ouvertures théoriques

Per Aage Brandt <i>De la chorématique. Les dynamiques de l'espace vécu</i>	20
Alain Perusset <i>Les horizons de sens de la persévérance humaine</i>	36

Analyses et descriptions

Giorgio Grignaffini <i>Appunti per una sociosemiotica del giardinaggio</i>	48
Jean-Paul Petitimberty <i>The value of emptiness : MUJI's strategies</i>	67

Forum : La pandémie : hasard ou signification ?

A pandemia : acaso ou sentido ?

Eric Landowski <i>Présentation du dossier</i>	86
---	----

Raconter la pandémie

Eric Landowski <i>Face à pandémie</i>	88
Guido Ferraro <i>L'accidente e il sistema. Forme di narrazione dell'epidemia</i>	104
Francesco Galofaro <i>Apocalyptic features of political discourses about the pandemic</i>	126
Per Aage Brandt <i>Crises et mondes. Réflexions viro-sémiotiques en août 2020</i>	143

La présence perdue

Rafael A. Alves <i>Igrejas fechadas : rezar na pandemia ?</i>	149
Massimo Leone <i>Critique sémiotique de l'enseignement numérique</i>	173
Pedro Vasconcelos <i>Estádios vazios : o torcer em pandemia</i>	196

Crise politique

Franciscu Sedda <i>O vírus, os estados, os coletivos : interações semiopolíticas</i>	211
Paolo Demuru <i>Caos, teorias da conspiração e pandemia</i>	244
Yvana Fechine <i>Uma dinâmica interacional complexa</i>	261
Anouar Ben Msila <i>Contamination sensible et responsabilité par temps de pandémie</i>	278

Bonnes feuilles

<i>Présentation de la rubrique</i>	290
Roberto Flores (coord.) <i>Ocho ensayos de arqueosemiótica. Introducción e Índice</i>	291

Acta Semiotica

1, 2021

ISSN 2763-700X

DOI da edição: 10.23925/2763-700X.2021n1.2576

Acta Semiotica : Présentation en forme de petit manifeste

1. Orientation générale

Acta Semiotica publie son premier numéro, et pourtant il ne s'agit pas à proprement parler d'une revue nouvelle, d'une apparition ex nihilo. C'est la résultante d'une scission intervenue en mars 2020 au sein de l'équipe des *Actes Sémiotiques*, revue-mère dont le signataire de ces lignes était depuis 2012 de nouveau le rédacteur en chef, après l'avoir été une première fois du temps de Greimas, et à ses côtés, à l'époque de sa fondation, de 1979 à 1987.

La divergence qui a abouti à cette rupture portait sur une question cruciale : *comment penser, comment écrire la sémiotique aujourd'hui ?*¹ Aujourd'hui, c'est-à-dire dans un contexte universitaire, scientifique et plus largement culturel où notre discipline se trouve de plus en plus nettement marginalisée. Entre la génération de Greimas — entouré de Lévi-Strauss, Dumézil, Benveniste, Barthes et quelques autres — et la nôtre (ou les nôtres), tout s'est renversé. Non seulement, bien sûr, la vogue « structuraliste » a fait son temps, mais tout particulièrement la sémiotique, qui était alors à la pointe de la recherche, à côté de la linguistique et de l'anthropologie structurales « triomphantes », est passée en quelques décennies au rang d'une presque inconnue au catalogue des enseignements universitaires tout en étant tenue (ou se tenant ?) de plus en plus à l'écart du débat intellectuel contemporain — mise à part l'exception italienne, grâce à Umberto Eco.

1 Titre de l'introduction à un débat publié fin février 2020 dans la rubrique Dialogue des *Actes Sémiotiques* (n° 123) mais « dé-publié » début mars.

Les raisons de cet isolement sont multiples, complexes, et en grande partie elles nous échappent. Mais la première, peut-être, tient à ce que, dès *Sémantique structurale* (publié tardivement en anglais, et par un éditeur peu connu), la sémiotique de Greimas a manqué son implantation Outre-Atlantique, où désormais tout se joue. A tel point que les idées fondatrices du structuralisme européen des années 1950-70 passent aujourd'hui, dans les pays anglophones, pour des découvertes toutes nouvelles du « post-structuralisme »². (Ainsi notamment du « story telling », caricature tardive et lénifiante mais à grand succès médiatique de la grammaire narrative). A plus forte raison, rien de ce qui par la suite a été fait autour et à partir de Greimas par ses nombreux disciples ou successeurs depuis sa disparition n'existe Outre-Manche ou Outre-Atlantique.

Mais notre discipline est-elle mieux parvenue à s'enraciner dans le reste du monde et en particulier dans les pays européens où elle est née ? Il faudrait être très optimiste pour le croire alors que ce qu'on constate, c'est, d'année en année, la raréfaction des chaires universitaires, l'extinction de revues, l'absence de tout sémioticien dans les grands débats de société et la désaffection un peu partout grandissante du public étudiant. Autant nous manquons de prise sur les tenants et aboutissants du rejet par le monde anglophone, autant, au contraire, les raisons de notre échec sur notre propre terrain (vaste lui aussi : de l'Italie à la Lituanie, via la France, du Brésil au Mexique, en passant par le Pérou, entre autres), sont, elles, à notre portée. Elles tiennent pour l'essentiel, croyons-nous, à ce que par notre style alambiqué et nos discours pédants, nous, sémioticiens rattachés de près ou de loin à la soi-disant « Ecole de Paris », n'avons réussi à rien de mieux que de nous faire passer pour autant de petits Diafoirus — ce pseudo-savant de Molière qui au lieu d'impressionner son monde ne fait que se ridiculiser par son dogmatisme et son latin de cuisine abscons.

Or la sémiotique — dont ni l'objet, la signification, ni la méthode, structurale, ne sont indignes de figurer au royaume des sciences sociales — n'est pas intrinsèquement une interrogation sur le monde plus « compliquée » que ses sœurs la sociologie, la psychanalyse ou a fortiori la philosophie. Elle ne requiert donc pas, par nature, l'usage d'une phraséologie plus inaccessible encore que les leurs ! Et pas plus qu'elles, elle n'a vocation à une pure auto-contemplation qui lui interdirait de se préoccuper d'autre chose que de sa propre édification. Ce sont pourtant là deux des travers les plus répandus parmi la tribu greimassienne (mieux vaudrait dire « greimassiste »³), et ceux qui expliquent le mieux la répulsion ou l'ironie que, le plus souvent, elle inspire. Et ce sont les divergences et les incompatibilités internes relatives à ces points critiques qui devaient un jour ou l'autre faire éclater l'unité apparente du « groupe greimassien ».

Mais en deçà de l'anecdote comme au-delà des réactions épidermiques, ce qui est fondamentalement en jeu se situe sur un plan intellectuellement plus substantiel. Il s'agit de l'éternelle rivalité entre les deux grandes vocations des

2 Cf. Massimo Leone, « Post-structural Semiotics », in AAVV, *Bloomsbury Semiotics*, à par. 2021.

3 Cf. E. Landowski, « Interactions (socio) sémiotiques », *Actes Sémiotiques*, 120, 2017, pp. 5-7 (« Greimas et le greimassisme »).

sciences humaines et sociales, et spécialement de la sémiotique : doit-elle se développer avant tout — ou uniquement ? — en tant que pur « projet scientifique », sur le mode d'une conceptualisation autonome, avec les modèles et le métalangage sui generis correspondants, réquisits indispensables mais qui, s'ils sont pris trop exclusivement en considération, risquent de conduire à l'autoréférentialité et à la perte de vue de l'objet même de la recherche ? Ou bien la sémiotique a-t-elle aussi — ou surtout ? — un rôle à assumer dans le siècle et dans la vie, d'abord en contribuant à la méthodologie des autres sciences sociales (c'était l'idée de « vocation ancillaire » défendue par Greimas⁴), mais aussi, le cas échéant, en construisant ses objets et sa problématique propres à partir ou en fonction des contradictions, des urgences, des préoccupations du temps présent, sans s'interdire a priori de s'engager en prenant position ?

Opter pour l'une de ces exigences contre l'autre serait vain puisque, pour autant qu'elles s'opposent, elles se présupposent réciproquement, ni plus ni moins que les termes contraires de n'importe quelle catégorie. Aussi bien, qu'il s'agisse des ex-*Actes* ou des nouveaux *Acta*, la seule politique éditoriale qui tienne pour une revue de sémiotique qui se veut à la fois fidèle à elle-même et ouverte sur le monde consiste à gérer la complexité du rapport entre une tentation endogène qui, parmi nous, a toujours été très forte (tout comme l'« attraction des profondeurs », dont on sait qu'elle laissait Greimas assez perplexe⁵), et une orientation exogène non moins nécessaire (et exemplairement illustrée par les travaux pionniers de Jean-Marie Floch ou de Françoise Bastide⁶). Par conséquent, ni fermeture sur soi dans un métadiscours parfait mais hors du temps, qui marginaliserait davantage encore une discipline déjà perçue par beaucoup, à l'extérieur, comme quasi inutile, ni laxisme conceptuel et dilution dans les à-peu-près du discours social ambiant : voilà le minimum. Mais il y a mieux à faire encore (et plus ardu) que de rappeler l'une de ces deux exigences lorsque l'autre tend à s'imposer trop exclusivement : ce sera de chercher à les intégrer l'une à l'autre en veillant, d'un côté, à ce que l'extrême attention portée à la préservation de la cohérence théorique interne permette d'oser — et non pas inhiber — un regard sémiotique extroverti ; et de l'autre, inversement, en veillant à ce que l'exploration de territoires conceptuellement vierges ne s'effectue pas, par une sorte de contagion venue de l'objet, au détriment des options théoriques minimales et en principe constantes de la discipline.

L'ambition d'*Acta Semiotica* sera de tenir ce cap grâce à la coopération d'un groupe international de chercheurs à l'esprit libre et créatif en même temps

4 Cf. *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, chap. 3. Au lieu de ce genre de rapport à sens unique, sans doute serait-il aujourd'hui plus approprié de souhaiter davantage d'échanges (par définition réciproques) avec les autres disciplines.

5 Cf. Algirdas J. Greimas et Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, vol. 2, 1986, p. 6.

6 Pour nous limiter à deux de leurs contributions aux anciens *Actes Sémiotiques-Documents*, mentionnons seulement J.-M. Floch, « Sémiotique plastique et langage publicitaire », ASD, 26, 1981 ; Fr. Bastide, « La démonstration », ASD, 28, 1981.

que soucieux de développer une sémiotique efficace, en prise sur la société. Nous poursuivrons ainsi le travail accompli ces dernières années sur l'*écriture* des textes publiés, effort fondé sur le postulat que la profondeur de la pensée ne justifie pas par principe l'inintelligibilité du discours mais qu'au contraire la bonne tenue rédactionnelle, du fait qu'elle présuppose la lucidité conceptuelle, conditionne ou pour le moins favorise le développement de la pensée, et cela d'autant plus que l'objet de la réflexion est plus complexe. Réclamer de tout article non seulement la pertinence du propos mais aussi le maximum de précision, d'exactitude et de justesse, et finalement de clarté dans l'expression trouve là sa raison d'être⁷. Affaire d'élégance, certes, et de courtoisie vis-à-vis des lecteurs, mais aussi condition indispensable au renforcement des liens, jusqu'à présent si ténus, entre notre discipline tellement singulière et le monde vivant autant que le monde savant qui nous entoure. Car pour véritablement faire exister la sémiotique comme projet de science (sinon la « sauver » !), c'est à la communauté intellectuelle dans son ensemble que nous devons être capables de nous adresser, et non pas exclusivement à des sémioticiens.

Aux anciens comme aux nouveaux collaborateurs des « AS » à présent ressuscités, voilà comment nous proposons de travailler ensemble au développement d'une sémiotique conceptuellement rigoureuse, critique et inventive, plurilingue, ouverte sur le monde — et lisible. A la fois projet de science et projet de vie, « gai savoir », résumait Greimas, la sémiotique le mérite bien et nous le demande.

2. Politique éditoriale et organisation pratique

Acta Semiotica, publication attachée au Centro de Pesquisas Sociosemióticas (Centre de recherches socio-sémiotiques) de la PUC de São Paulo, est la revue d'un groupe international de chercheurs de provenances et d'orientations hétérogènes, mais soudé par un ensemble d'options épistémologiques, théoriques et méthodologiques issues essentiellement de l'œuvre d'Algirdas J. Greimas. Cette filiation et cette fidélité, soulignées par le titre choisi (ou plutôt maintenu), définissent l'identité de la revue à l'intérieur du champ très diversifié que constitue la sémiotique dans le monde. Pour autant, *Acta Semiotica* ne sera pas l'organe dogmatique d'une « école » car la défense et l'illustration d'un héritage ne sauraient suffire. La « parole tenue », comme l'écrivait jadis Jean-Marie Floch, citant Paul Ricœur, demande l'innovation autant que la continuité : « elle relève d'une visée éthique et donc d'une exigence qui peut dans certains cas amener à la rupture »⁸.

Et c'est justement en répudiant tout dogmatisme que nous nous donnons pour objectif de réhabiliter une sémiotique actuellement trop fermée sur elle-même, mais qui ne l'est pas nécessairement. Nous voulons prouver aux lecteurs de

7 Cf. Jean-Paul Petitimberty, « La sémiotique à l'épreuve de l'écrit : régimes rédactionnels et intelligibilité », *Galaxia*, 44, 2020, <http://revistas.pucsp.br/galaxia/issue/view/2376>.

8 Jean-Marie Floch, *Identités visuelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 39.

bonne foi que l'approche structurale n'est pas monolithique mais qu'elle est assez ouverte en théorie pour produire des lectures du monde différentes, peut-être plus éclairantes qu'une bonne partie de ce qu'ils ont jusqu'à présent eu l'occasion de connaître au titre de la « sémiotique greimassienne » ou de certains de ses dérivés. Pour cela, nous faisons appel à la passion, aujourd'hui encore partagée par quelques-uns parmi nous, et aussi autour de nous, de construire une vraie sémiotique vivante, une réflexion pour notre époque si dramatiquement en quête de sens.

Compte tenu de ces choix, on comprendra que la revue publie surtout des textes écrits sur la base de commandes adressées à des auteurs nominalement invités en fonction à la fois de leurs compétences et de leur affinité avec la visée intellectuelle globale de la revue. Ceci n'exclut cependant nullement la publication de contributions non sollicitées mais pertinentes : les propositions extérieures, elles aussi, seront toujours bienvenues. Selon le type de thèmes abordés et de problèmes soulevés, les textes à paraître, qu'ils aient été commandés ou proposés, seront soumis à l'évaluation d'experts soit choisis au sein de l'équipe rédactionnelle, parmi les cinquante-cinq chercheurs composant les trois conseils de la revue, soit, chaque fois que nécessaire, en faisant appel à des compétences disciplinaires extérieures. Les travaux à évaluer seront examinés et discutés sur la base de critères épistémologiquement fondés (et non purement formels), dans un esprit d'entraide entre des chercheurs qui par delà leur diversité partagent en profondeur un ensemble d'options fondatrices. Autrement dit, *Acta Semiotica* se donne pour mission non pas de produire « de la sémiotique » au kilomètre mais de constituer le laboratoire de recherche d'une équipe, un espace de travail collectif au service d'un projet scientifique commun : la construction d'une sémiotique à la hauteur de notre temps — ce qui suppose à la fois hauteur de vue et cohérence théorique interne.

Chaque numéro se composera principalement d'un, deux ou plusieurs dossiers, le plus souvent issus de sessions du Forum online également organisé par *Acta Semiotica* et le Centre de recherches socio-sémiotiques. Ce forum est conçu à la manière d'un séminaire de recherche. Chacune de ses sessions se compose de cinq séances de deux heures portant sur un thème défini (quatre exposés d'une heure, suivie d'une heure de discussion, plus une séance de débat général). A « La pandémie, hasard ou signification ? », question abordée en juin 2020, ont fait suite les sessions portant sur « Les paradoxes du "post-consumérisme" » (octobre 2020) puis sur le « Rythme — entre schématisation et interaction » (février 2021). A la différence de ce qui se passe dans beaucoup de colloques, il ne s'agit pas d'une enfilade de soliloques minutés mais de moments de discussion critique et détaillée autour de l'exposé de chaque contributeur, en vue de favoriser la rédaction ultérieure, pour la revue, d'articles qui, autant que possible, se répondent les uns aux autres et contribuent à l'approfondissement de la théorie. A côté de ces recherches à plusieurs voix, d'autres textes, hors dossiers, sollicités par l'équipe de rédaction ou proposés par leurs auteurs, entreront dans les autres rubriques, les unes déjà présentes dans ce numéro inaugural (« Ouvertures théo-

riques », « Descriptions et analyses »), d'autres destinées à apparaître par la suite (« Dialogue », « Le point sémiotique », « Bonnes feuilles », etc.).

La distribution des rôles entre les organes chargés du fonctionnement de la revue vise à favoriser à la fois la concertation et l'esprit d'innovation. Le *comité de rédaction* constitue le noyau de l'équipe rédactionnelle ; en concertation avec la direction et le rédacteur en chef, qu'il assiste au jour le jour, c'est lui qui définit la politique éditoriale de la publication. Le *conseil éditorial*, composé de « sages » (les « sénateurs » de la revue), joue un rôle essentiel à la visée d'ouverture poursuivie, en réunissant, à côté de sémioticiens confirmés de longue date, des représentants de disciplines qui sont les premiers interlocuteurs souhaitables de la nôtre (linguistique, anthropologie, sociologie, droit, philosophie). Les membres du *comité de lecture* partagent avec ceux des autres instances le travail de lecture et d'évaluation des textes, sans y être cantonnés ; comme l'ensemble des participants d'*Acta Semiotica*, ils sont appelés à contribuer à l'orientation générale du dispositif en proposant de nouveaux thèmes ou problèmes à explorer, ou en prenant eux-mêmes en charge l'organisation de dossiers de la revue ou de sessions du forum⁹.

Le français et le portugais sont les principales langues d'*Acta Semiotica*, mais l'italien, l'anglais et l'espagnol sont tout aussi bienvenus, autant pour les contributions écrites à la revue que pour les interventions orales dans les rencontres du forum.

3. Historique

*Des Actes Sémiotiques à Acta Semiotica*¹⁰

Née en 1978 sous la forme d'un *Bulletin* d'information de quelques pages ronéotées, la publication, amplifiée l'année suivante par la série monographique des *Documents* et bientôt rebaptisée *Actes Sémiotiques* (titre qui avait enchanté Greimas lorsque je le lui avais proposé), fut, durant une période de presque dix ans sémiotiquement des plus créatives, le lieu de publication régulier des travaux de ce que le « maître » appelait le « club des égaux » (officiellement, Groupe de Recherches Sémio-linguistiques), foyer d'intenses discussions qu'il avait su rassembler. Mais son départ à la retraite détermina entre les membres du groupe des dissensions qui le conduisirent à décider avec son rédacteur en chef de mettre un point final à la publication. De fait, elle ne paraîtra pas en 1988.

Elle renaît pourtant, sous une autre forme, l'année suivante. Commence alors une longue phase intermédiaire, sans ligne directrice très précise, celle des *Nouveaux Actes Sémiotiques* (1989-2006), série de monographies éditées à Limoges sous la direction conjointe de l'auteur de cette présentation et de J. Fontanille, qui, à ce moment doyen de la Faculté des Lettres, pouvait en assurer l'ancrage institutionnel.

⁹ Voir la rubrique « Organigramme ».

¹⁰ Voir le relevé chronologique dans la rubrique « Historique ».

En 2007, métamorphose technologique avec le passage à l'édition en ligne. Parallèlement, les « NAS » commencent à prendre l'allure d'une revue proprement dite, avec dossiers et rubriques (Recherches, Analyses, Comptes rendus).

En 2012, nouvelle mutation, symboliquement soulignée par le retour à la dénomination d'*Actes Sémiotiques*, tout court. C'est le début d'un gros septennat (2012-2020) marqué par le choix d'une politique rédactionnelle rigoureuse (chasse à la trivialité et au jargon creux, travail approfondi sur la cohérence conceptuelle et la clarté des textes) et d'une vraie politique éditoriale qui, moyennant un ensemble d'initiatives coordonnées, va permettre aux *Actes* à la fois d'élargir leur audience (introduction du plurilinguisme, internationalisation des comités éditoriaux) et de s'épanouir de l'intérieur (diversification des rubriques, multiplication des dossiers, publication annuelle d'un grand texte commandé à un auteur particulièrement chevronné¹¹), le tout sans oublier le passé (réédition d'anciens AS-Documents, Archives ouvertes). Ces efforts débouchent sur la reconstitution (un peu à la manière du « club » originel), autour de la rédaction, d'une équipe internationale de jeunes chercheurs productifs et prometteurs, qui partagent une idée exigeante de la sémiotique. Continuer de susciter de telles vocations en pensant à l'indispensable relève, c'est aussi une des raisons d'être qui motive la présente prise de relais, de feu les *Actes* à l'actuel *Acta*.

C'est dans ce contexte et, fondamentalement, contre cette politique d'ouverture autant que de rigueur que devait soudain apparaître au grand jour, début 2020, une divergence de conception depuis longtemps latente relativement aux conditions de la survie — sans parler de l'essor — de notre discipline. Paru le 28 février 2020, le numéro AS 123 comportait une rubrique *Dialogue* composée de cinq textes. Trois d'entre eux ont scandalisé un haut représentant de l'« école de Paris », auteur du travail qui faisait l'objet du débat. Mis en demeure de supprimer les trois articles incriminés, le rédacteur en chef choisit de quitter la revue plutôt que de trahir les auteurs qu'il venait d'éditer, et de déshonorer la fonction de rédacteur en chef. Les textes en question ont été « dé-publiés » — en clair, censurés — le 4 mars¹². Près de la moitié des membres de la rédaction donnèrent leur démission dans les semaines suivantes¹³. Face à cette atteinte à l'esprit même de la revue, la nécessité d'un nouvel espace de réflexion, libre et

11 2013, M. Hammad ; 2014, Fr. Marsciani ; 2015, J. Fontanille ; 2016, J.-D. Urbain ; 2017, B.S. Jackson ; 2018, Cl. Calame ; 2019, A. Sverdiolas.

12 Les deux principaux d'entre eux sont néanmoins accessibles grâce à la revue *Galaxia* qui les a volontiers accueillis dans le mois qui a suivi : Per Aage Brandt, « De la "sujétion", ou Crise de la sémiotique », *Galaxia*, 44, 2020 (<http://revistas.pucsp.br/galaxia/issue/view/2376>) et Jean-Paul Petitimberty, « La sémiotique à l'épreuve de l'écrit : régimes rédactionnels et intelligibilité », *art. cit.*, *ibid.*

13 P.Aa. Brandt, Cl. Calame, G. Ceriani, Y. Fachine, J.L. Fiorin, R. Flores, P. Fröhlicher, M. Hammad, B.S. Jackson, N. Kersyté, E. Landowski, K. Nastopka, A.C. de Oliveira, R. Pellerey, J.-P. Petitimberty, P. Sulkunen, F. Thürlemann, J.-D. Urbain.

autonome, s'imposait. D'où, un an plus tard, *Acta Semiotica*, dernier avatar en date de la sémiotique greimassienne.

Eric Landowski

Rédacteur en chef de la revue *Acta Semiotica*

Co-directeur du Centre de Recherches Socio-sémiotiques
(CPS, PUC, São Paulo) depuis 1994

Ancien rédacteur en chef des *Actes Sémiotiques*
(1979-1987 et 2012-2020)

Acta Semiotica : Apresentação em forma de pequeno manifesto

1. Orientação geral

Acta Semiotica publica seu primeiro número, entretanto não se trata propriamente de uma revista nova que surge do nada. Ela é a resultante de uma cisão ocorrida em março de 2020 no seio da equipe das *Actes Sémiotiques*, revista mãe da qual, a partir de 2012, o signatário dessas linhas tornou-se novamente o redator chefe, depois de ter ocupado pela primeira vez essa função no tempo de Greimas, e a seu lado, na época de sua fundação, de 1979 a 1987.

A divergência que levou a essa ruptura girou em torno de uma questão crucial: *como pensar, como escrever a semiótica hoje?*¹ Hoje, isto é, em um contexto acadêmico, científico e mais amplamente cultural, no qual nossa disciplina encontra-se cada vez mais marginalizada. Entre a geração de Greimas — rodeado por Lévi-Strauss, Dumézil, Benveniste, Barthes e alguns outros — e a nossa (ou as nossas), tudo mudou. Não somente faz tempo que a moda estruturalista passou, mas especialmente a semiótica, que estava então na vanguarda da pesquisa ao lado da linguística e da antropologia estrutural, tornou-se em algumas décadas uma disciplina quase desconhecida no catálogo dos ensinamentos universitários, ao mesmo tempo que era mantida (ou se mantinha) cada vez mais afastada do debate intelectual contemporâneo — salvo a exceção italiana, graças a Umberto Eco.

As razões desse isolamento são múltiplas, complexas, e em boa parte elas nos escapam. Mas a primeira, talvez, seja o fato de que, já desde *Semântica Estrutural*

1 Título de um debate publicado no final de fevereiro de 2020 na rubrica Dialogue das *Actes Sémiotiques* (n° 123) e “despublicada” no início de março.

(obra publicada tardiamente em inglês, e por uma editora pouco conhecida²), a semiótica de Greimas não conseguiu se estabelecer do outro lado do Atlântico, onde tudo agora se passa. Tanto é verdade que as ideias fundadoras do estruturalismo europeu dos anos 1950-1970 são agora consideradas nos países de língua inglesa como descobertas do “pós-estruturalismo”. Um exemplo disso é o tal “storytelling”, essa caricatura tardia e leniente, mas com grande sucesso midiático, da gramática narrativa. *A fortiori*, nada do que foi feito subsequentemente a partir ou em volta de Greimas por seus muitos discípulos ou sucessores desde seu desaparecimento existe do outro lado do Canal da Mancha ou do Atlântico.

Mas será que a nossa disciplina foi mais bem sucedida em enraizar-se no resto do mundo e, em particular, nos países europeus onde nasceu? Teria que ser muito otimista para acreditar nisso quando o que vemos é, ano após ano, a rarefação das cátedras, o desaparecimento de periódicos, a ausência de qualquer semioticista nos grandes debates da sociedade e, na maior parte dos países, a falta crescente de interesse no público estudantil. Se não há muito o que fazer quanto à rejeição por parte do mundo anglófono, as razões de nosso fracasso em nosso próprio território (estendendo-se da Itália à Lituânia, via a França, do Brasil ao México, passando pelo Peru, entre outros), ao contrário, estão em nossas mãos. Devem-se principalmente, acreditamos, ao fato de que, com nosso estilo complicado e nosso discurso pedante, nós, semioticistas ligados de perto ou de longe à chamada “Escola de Paris”, não alcançamos nada melhor do que nos fazer passar por outros tantos pequenos Diafoirus, esse pseudocientista de Molière que, em vez de impressionar seu mundo, não faz mais do que tornar-se ridículo com seu dogmatismo e seu latim abstruso.

No entanto, a semiótica — cujo objeto, o sentido, e método, estrutural, são perfeitamente dignos de figurar no reino das ciências sociais — não é intrinsecamente uma interrogação sobre o mundo mais “complicada” do que a de suas irmãs, a sociologia, a psicanálise ou *a fortiori* a filosofia. Portanto, não requer por natureza o uso de uma fraseologia ainda mais inacessível do que a delas! E ela não tem vocação — não mais do que suas irmãs — para uma autocontemplação pura que a impeça de se preocupar com outra coisa senão a sua própria edificação. Porém, essas são duas das falhas mais comuns entre a tribo greimasiana (mais justo seria dizer “greimasista”³) e as que melhor explicam a repulsa ou a ironia que, na maioria das vezes, ela inspira. E foram as divergências e incompatibilidades internas relativas a esses pontos críticos que, dia após dia, acabaram estilhaçando a aparente unidade do “grupo greimasiano”.

Mas, além da anedota e das reações epidérmicas, o que está fundamentalmente em jogo se situa em um plano intelectualmente mais substancial. Trata-se da eterna rivalidade entre as duas vocações das ciências humanas e sociais, e especialmente da semiótica: deveria ela desenvolver-se antes de tudo — ou unicamente? — como puro “projeto científico”, à maneira de uma con-

2 Cf. Massimo Leone, “Post-structural Semiotics”, in AAVV, *Bloomsbury Semiotics*, no prelo, 2021.

3 Cf. E. Landowski, “Greimas e o greimasianismo”, in *Com Greimas*, São Paulo, Estação das letras e das cores, 2017, p. 159-163.

ceptualização autônoma, com os modelos e a correspondente metalinguagem *sui generis*, requisitos indispensáveis, mas que, se levados em consideração de modo demasiadamente exclusivo, comportam o risco de conduzir à autoreferencialidade e à perda da visão do próprio objeto da pesquisa? Ou a semiótica tem também — ou sobretudo? — um papel a ser assumido no século e na vida, primeiramente contribuindo para a metodologia das outras ciências sociais (era esta a ideia de “vocação ancilar” defendida por Greimas⁴), mas também, se for o caso, construindo seus próprios objetos e suas problemáticas a partir ou em função das contradições, das urgências, das preocupações do tempo presente, sem proibir-se *a priori* de se engajar e assumir posição?

Optar por uma das exigências em detrimento da outra seria vão pois, por mais que elas se oponham, elas se pressupõem reciprocamente, nem mais nem menos que os termos contrários de qualquer categoria. Por essa razão, sejam as *ex-Actes* ou as novas *Acta*, a única política editorial que vale para uma revista de semiótica que pretende ser tanto fiel a si mesma quanto aberta ao mundo consiste em gerar a complexidade da relação entre uma tentação endógena que, entre nós, foi sempre muito forte (na mesma medida que a “atração das profundidades”, que, sabemos, deixava Greimas bastante perplexo⁵), e uma orientação exógena não menos necessária (e exemplarmente ilustrada pelos trabalhos pioneiros de Jean-Marie Floch ou de Françoise Bastide⁶). Por conseguinte, nem fechamento sobre si mesmo em um metadiscorso perfeito mas fora do tempo, que marginalizaria ainda mais uma disciplina já percebida por muitos, do exterior, como quase inútil, nem laxismo conceitual e diluição no discurso social ambiente: eis o mínimo. Mas há ainda mais a fazer (e mais árduo) do que lembrar uma dessas duas exigências quando a outra tende a se impor de modo exageradamente exclusivo: será procurar integrá-las uma à outra assegurando-se, por um lado, que a extrema atenção dada à preservação da coerência teórica interna torne possível ousar — e não inibir — um olhar semiótico extrovertido; e inversamente, por outro lado, evitando que a exploração de territórios conceptualmente virgens se efetue, por uma espécie de contágio vindo do objeto, em detrimento das opções teóricas minimais e em princípio constantes da disciplina.

A ambição de *Acta Semiotica* será manter-se neste rumo graças à colaboração de um grupo internacional de investigadores de espírito livre e criativo, ao mesmo tempo que zelosos em desenvolver uma semiótica eficaz, conectada à sociedade. Continuaremos assim o trabalho realizado nos últimos anos sobre a *escritura* dos textos publicados, esforço fundado sobre o postulado de que a

4 Cf. *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, cap. 3. Em lugar desse gênero de relação de sentido único, hoje, sem dúvida, seria mais apropriado almejar mais intercâmbios (por definição recíprocos) com as outras disciplinas.

5 Cf. Algirdas J. Greimas e Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, vol. 2, 1986, p. 6.

6 Para nos limitar a duas entre suas contribuições aos antigos *Actes Sémiotiques-Documents*, mencionamos somente J.-M. Floch, “Sémiotique plastique et langage publicitaire”, ASD, 26, 1981; Fr. Bastide, “La démonstration”, ASD, 28, 1981.

profundidade do pensamento não justifica por princípio a ininteligibilidade do discurso, mas que, ao contrário, o bom desempenho redacional, que pressupõe a lucidez conceitual, condiciona ou pelo menos favorece o desenvolvimento do pensamento, e isso tanto mais quanto o objeto da reflexão for mais complexo. Exigir de todo artigo não somente a pertinência do propósito mas também o máximo de precisão, de exatidão e de justeza e, finalmente, de clareza na expressão encontra aí a sua razão de ser⁷. Questão de elegância, obviamente, e de cortesia em relação aos leitores, mas também condição indispensável ao fortalecimento dos laços, tão tênues até então, entre nossa disciplina tão singular e o mundo da vida tanto quanto com o mundo do saber que nos circunda. Isso porque para fazer a semiótica realmente existir (senão salvá-la !) enquanto projeto de ciência, é à comunidade intelectual em seu conjunto que nós devemos ser capazes de nos dirigir, e não exclusivamente a outros semioticistas.

Aos antigos e aos novos colaboradores da “AS”, agora renascida, eis como propomos trabalhar juntos no desenvolvimento de uma revista semiótica conceitualmente rigorosa, crítica e inventiva, plurilinguista, aberta ao mundo — e legível. Ao mesmo tempo projeto de ciência e projeto de vida, “*gai savoir*” resume Greimas, a semiótica bem o merece e nos pede isso.

2. Política editorial e organização prática

Acta Semiotica, publicação ligada ao Centro de Pesquisas Sociosemióticas⁸, é a revista de um grupo internacional de pesquisadores de origem e de orientação heterogêneas, mas ligado por um conjunto de opções epistemológicas, teóricas e metodológicas saídas essencialmente da obra de Algirdas J. Greimas. Esta filiação e esta fidelidade, sublinhadas pelo título escolhido ou, antes, mantido, definem a identidade da revista dentro do campo muito diversificado que constitui a semiótica no mundo. Apesar disso, *Acta Semiotica* não será o órgão dogmático de uma “escola” porque a defesa e ilustração de um patrimônio não bastariam. A fidelidade, como escrevia outrora Jean-Marie Floch, citando Paul Ricœur, exige a inovação tanto quanto a continuidade: “ela se alicerça numa ética e, portanto, impõe uma exigência que pode às vezes levar à ruptura”⁹.

E é justamente repudiando todo dogmatismo que assumimos por objetivo reabilitar uma semiótica atualmente fechada sobre si mesma, sem que isso constitua uma necessidade. Queremos provar aos leitores de boa fé que a abordagem estrutural não é monolítica, mas suficientemente aberta em teoria para poder produzir leituras do mundo diferentes, talvez mais ricas e esclarecedoras que a maior parte do que muitos, até o presente, provavelmente tiveram ocasião de

7 Cf. Jean-Paul Petitimberty, « La sémiotique à l'épreuve de l'écrit : régimes rédactionnels et intelligibilité », *Galáxia*, 44, 2020, <http://revistas.pucsp.br/galaxia/issue/view/2376>.

8 Centro registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do Centro Nacional da Pesquisa – CNPq, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), desde 1995.

9 Jean-Marie Floch, *Identités visuelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 39.

conhecer sob o rótulo de “semiótica greimasiana” ou de tal ou outra abordagem derivada. Para isso, fazemos apelo à paixão, hoje ainda partilhada por alguns entre nós, e também em nosso entorno, para construir uma verdadeira semiótica viva, uma reflexão para nossa época tão dramaticamente em busca do sentido.

Levando em conta essas escolhas, é compreensível que a revista publique, sobretudo, textos escritos sob encomendas dirigidas a autores individualmente escolhidos em função tanto de suas competências como de suas afinidades com a visada intelectual global da revista. No entanto, isso não exclui em nenhum grau a publicação de contribuições não solicitadas, mas relevantes: as propostas exteriores também serão sempre bem vindas. Encomendados ou propostos, os textos a serem publicados serão submetidos, dependendo dos temas abordados e dos problemas levantados, quer à avaliação cega de *experts* escolhidos no seio da equipe redacional (isto é, entre os 55 membros dos comitês da revista), quer à apreciação de competências disciplinares exteriores, se for necessário. Os trabalhos a avaliar serão examinados e discutidos com base em critérios de validade epistemologicamente fundados (e não apenas puramente formais) e com um espírito de ajuda mútua entre pesquisadores que, para além de sua diversidade, partilham em profundidade um conjunto de opções fundadoras. Dito de outro modo, *Acta Semiotica* assume como missão não entregar páginas e mais páginas de uma semiótica indiferenciada, mas funcionar como o laboratório de pesquisa de uma equipe, como um espaço de trabalho coletivo a serviço de um projeto científico comum: a construção de uma semiótica à altura do nosso tempo — o que supõe abertura de espírito, mas também coerência teórica interna.

Cada número se comporá principalmente de um, dois ou vários dossiês, que mais frequentemente sairão das sessões do Fórum online igualmente organizado por *Acta Semiotica* e pelo Centro de Pesquisas Sociosemióticas. Esse fórum é concebido à maneira de um seminário de pesquisa. Cada uma de suas sessões se compõe de cinco encontros de duas horas sobre um tema definido (quatro apresentações de uma hora com pesquisadores convidados, seguida de uma hora de discussão, mais um último encontro para debate geral). Após “A pandemia, acaso ou sentido?”, questão abordada em junho de 2020, ocorreram as sessões sobre “Paradoxos do ‘pós-consumismo” (outubro de 2020), e o “Ritmo — entre esquematização e interação” (fevereiro de 2021). À diferença do que ocorre em muitos colóquios, não se trata de uma sequência de solilóquios com minutos cronometrados, mas de momentos de discussão crítica e detalhada em torno da exposição de cada colaborador, visando favorecer a redação posterior, para a revista, de artigos que, tanto quanto possível, dialoguem uns com os outros e contribuam para o aprofundamento da teoria. Ao lado dessas pesquisas de múltiplas vozes, outros textos, fora dos dossiês, solicitados pela equipe de redação ou propostos pelos autores, entrarão nas outras rubricas, umas já presentes neste número inaugural (“Aberturas teóricas”, “Descrições e análises”) e outras destinadas a aparecer em seguida (“Diálogo”, “O ponto semiótico”, “Boas folhas” etc.).

A distribuição das tarefas entre os órgãos encarregados do funcionamento da revista visa favorecer ao mesmo tempo a concertação e o espírito de inovação.

O *comitê de redação* constitui o núcleo da equipe redacional ; em conjunto com a direção e o redator chefe, ao qual auxilia no dia a dia, é ele que define a política editorial da publicação. O *conselho editorial*, composto por pesquisadores *seniors*, desempenha um papel essencial à visada de abertura perseguida, reunindo, de um lado, semioticistas conhecidos de longa data, e, de outro, representantes de disciplinas que são os nossos primeiros e mais desejáveis interlocutores (linguística, antropologia, sociologia, direito, filosofia). Os membros do *comitê de leitura* partilham com aqueles das outras instâncias o trabalho de leitura e de avaliação dos textos, sem estarem aí confinados, pois, como o conjunto dos participantes de *Acta Semiotica*, eles são chamados a contribuir na orientação geral do dispositivo, propondo novos temas ou problemas a explorar, ou tomando eles mesmos a tarefa de organização de dossiês da revista ou de sessões do fórum¹⁰.

O francês e o português são as principais línguas de *Acta Semiotica*, mas o italiano, o inglês e o espanhol são também bem vindos, tanto para as contribuições escritas para a revista quanto para as intervenções orais nos encontros do fórum.

3. Histórico

*Das Actes Sémiotiques a Acta Semiotica*¹¹

Nascida em 1978 sob a forma de um *Bulletin* de informação de algumas páginas mimeo-grafadas, a publicação, ampliada no ano seguinte pela série monográfica dos *Documents* e logo rebatizada *Actes Sémiotiques* (título que encantou Greimas quando eu lhe propus), foi, durante um período de quase dez anos, semioticamente entre os mais criativos, o lugar de publicação regular dos trabalhos do que o “mestre” chamava de “clube dos iguais” (oficialmente, Groupe de Recherches Sémio-linguistiques), foco de intensas discussões que tinha criado ao seu redor. Mas sua aposentadoria determinou tamanhas desavenças entre os membros do grupo que ele resolveu, juntamente com seu redator, colocar um ponto final na revista. De fato, ela não foi publicada em 1988.

Entretanto, ela renasce, sob uma outra forma, no ano seguinte. Começa então uma longa fase intermediária, sem linha diretiva muito precisa, a dos *Nouveaux Actes Sémiotiques* (1989-2006), série de monografias editada em Limoges sob a direção conjunta do autor dessa apresentação e de J. Fontanille, que, nessa época, como diretor da Faculdade de Letras, podia assegurar sua ancoragem institucional.

Em 2007, houve uma metamorfose tecnológica com a passagem à edição online. Ao mesmo tempo, as “NAS” começam a ganhar o aspecto de uma revista propriamente dita com dossiês e seções regulares (Pesquisa, Análise, Resenhas).

Em 2012, nova mutação, simbolicamente sublinhada pelo retorno à denominação *Actes Sémiotiques*, simplesmente. É o início de um mandato de nove anos (2012-2020) marcado pela escolha de uma política redacional rigorosa (caça à

¹⁰ Ver a rubrica “Organigramme”.

¹¹ Ver a recapitulação cronológica na rubrica “Historique”.

trivialidade e ao jargão vazio, trabalho aprofundado sobre a precisão conceitual, a coerência e a clareza dos textos) e de uma verdadeira política editorial que, graças a um conjunto de iniciativas coordenadas, permitiu as *Actes* alargar a sua audiência (introdução do plurilinguismo, internacionalização dos comitês editoriais) e se desenvolver internamente (diversificação das rubricas, multiplicação dos dossiês, publicação anual de um grande texto encomendado a um autor particularmente experiente¹²), tudo isso sem esquecer o passado (reedição de AS-Documents, Archives ouvertes). Esses esforços desembocaram na reconstituição (um pouco à maneira do “clube” original), em torno da redação, de uma equipe internacional de jovens pesquisadores produtivos e promissores, que compartilham uma ideia exigente de semiótica. Continuar a encorajar tais vocações pensando na sucessão necessária é também um dos motivos do atual revezamento, desde as últimas *Actes* até a presente *Acta*.

É nesse contexto e, fundamentalmente, contra essa política de abertura tanto quanto de rigor, que, no início de 2020, de repente apareceu em plena luz uma divergência de concepção há muito tempo latente a respeito das condições da sobrevivência — sem falar do desenvolvimento — de nossa disciplina. Publicado no dia 28 de fevereiro, o número 123 incluiu uma rubrica *Dialogue* composta de cinco textos. Três entre eles escandalizaram um alto representante da “escola de Paris”, autor do trabalho discutido na seção. Intimado a suprimir os três artigos incriminados, o redator chefe preferiu se afastar da revista para não trair os autores que acabara de editar e nem desonrar a função de editor. Os textos em questão foram “des-publicados” — isto é, censurados — no dia 4 de março¹³. Quase a metade dos membros da redação demitiram-se nas semanas sucessiva¹⁴. Face a um tal golpe contra o espírito mesmo da revista, a necessidade de um novo espaço de reflexão, livre e autônomo, impunha-se. Por isso, um ano depois, surge a *Acta Semiotica*, último avatar da semiótica greimasiana.

Eric Landowski

Redator chefe da revista *Acta Semiotica*

Codiretor do Centro de Pesquisas Sociosemióticas

(CPS, PUC, São Paulo) desde 1994

Anteriormente redator chefe da revista *Actes Sémiotiques*
(1979-1987 e 2012-2020)

12 2013, M. Hammad ; 2014, Fr. Marsciani ; 2015, J. Fontanille ; 2016, J.-D. Urbain ; 2017, B.S. Jackson ; 2018, Cl. Calame ; 2019, A. Sverdiolas.

13 Contudo, os dois principais deles estão disponíveis graças à revista *Galáxia* que os acolheu no mês seguinte : Per Aage Brandt, “De la ‘sujétion’, ou Crise de la sémiotique”, *Galáxia*, 44, 2020 (<http://revistas.pucsp.br/galaxia/issue/view/2376>) e Jean-Paul Petitimberty, “La sémiotique à l’épreuve de l’écrit : régimes rédactionnels et intelligibilité”, *art. cit., ibid.*

14 P. Aa. Brandt, Cl. Calame, G. Ceriani, Y. Fechine, J.L. Fiorin, R. Flores, P. Fröhlicher, M. Hammad, B.S. Jackson, N. Kersyté, E. Landowski, K. Nastopka, A.C. de Oliveira, R. Pellerey, J.-P. Petitimberty, P. Sulkunen, F. Thürlemann, J.-D. Urbain.

De la chorématique. Les dynamiques de l'espace vécu

Per Aage Brandt

Case Western Reserve University

Le terme grec *chora* désigne le lieu, la place, l'espace où on se trouve, ou qu'on quitte, etc., bref l'espace en tant qu'il est *vécu*. Espace vécu et sémiotisé par ce fait : nommé, interprété, c'est une entité dynamique, auquel nous prêtons des forces et des formes. Nous pouvons appeler cette forme dynamique que prend une *chora* élémentaire un *chorème* et ainsi proposer de développer une analyse sémio-spatiale, une *chorématique*¹. Tout dépend bien entendu de ce que nous trouverons à retenir dans les domaines, élémentaires ou plus complexes, de l'expérience spatiale et spatio-temporelle, en l'examinant de ce point de vue formel, mais phénoménologique.

Schématismes dynamiques

Un *lieu* est un espace fermé, entouré d'une frontière plus ou moins nette, créant en les séparant un intérieur et un extérieur, un dedans et un dehors. Le prototype est probablement la demeure, le lieu protégé où on vit, derrière des murs qui

1 Notre première élaboration d'une chorématique, ou logique des lieux, date de l'ouvrage *Sandheden, sætningen og døden* ([La vérité, la phrase, la mort], Copenhague, Basilisk, 1982). À l'époque, cette version primordiale allait permettre d'intégrer la sémiotique dynamique de René Thom et la sémantique cognitive d'Eve Sweetser et de Leonard Talmy, c'est-à-dire les modèles catastrophistes et les modèles *force-barrier*, en un paradigme de recherche qui a été ensuite présenté sous le terme de *sémiotique dynamique et cognitive*. Voir *Les petites machines du sens* (2020, sur ResearchGate).

arrêtent les flux dysphoriques qui s'approchent de l'extérieur (la pluie, l'orage, la malfaisance, la prédation) et qui retiennent les flux euphoriques et les objets qui existent à l'intérieur, ainsi que les sujets qui s'y trouvent. En ce sens, le chorème *protège*. Il détourne, et il retient.

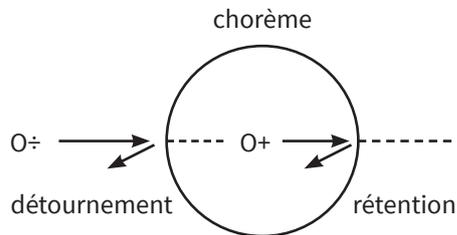


Fig. 1. Les deux sens de la *protection*. Détournement et rétention.

L'importance de la frontière chorémique comme double barrière, force répulsive, ou bien dissuasive, est évidente. La barrière est un répulseur, alors que l'intérieur est un attracteur ; le chorème en 3D peut donc avoir la forme dynamique d'un cratère ou d'une bulle, d'un ballon. En termes de topologie catastrophiste, il correspond à un *pli* (potentiel x^3). Cette catastrophe élémentaire représente pour René Thom *l'être*. Si le pli est lissé, l'être n'est plus (c'est le néant). Le pli possède un seul paramètre de variation, la variable de contrôle a dans : $y = x^3 + ax$. Le minimum, c'est-à-dire l'attracteur, existe si a est négative. Dans ce cas, la barrière, le répulseur, existe également².

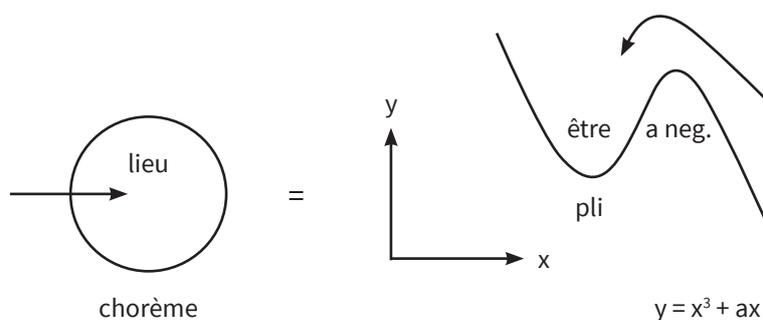


Fig. 2. Correspondance.

Valoriser, c'est nécessairement interioriser, retenir, en ce sens ; c'est thésauriser les $O+$, ce qui présuppose un lieu protégé du *trésor*, son chorème. Dévaloriser, en revanche, est un acte qui inverse cette logique spatiale : on invente un lieu négatif, extérieur, et y localise ce qui est déprécié ($O÷$) ; une déchetterie, un rebut,

² Un minimum est un attracteur pour des flux qui cherchent une stabilité structurelle demandant un minimum de dépense d'énergie ; c'est cette convention qui fait également du maximum un seuil et une barrière, un répulseur. La barrière est indifférente à la différence entre ce qui vient de l'intérieur et ce qui vient de l'extérieur de ce chorème / pli qu'il définit en se roulant sur lui-même en gardien du fermé. La *protection* se réalise dans les deux sens.

une prison, les exemples ne manquent pas. Les choses ont ainsi leurs places, d'où elles peuvent pourtant être déplacées, ce qui donne lieu à des récits.

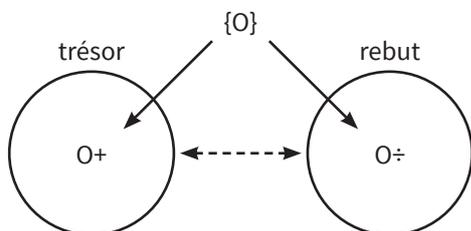


Fig. 3. Chorématique polaire simple.

C'est ainsi que nous sémantisons l'espace physique, et que nous couvrons le monde de spécifications géopolitiques et idéologiques : le *même* et *l'autre*, ce sont les entités séparées par les murs des lieux, le tout dans l'espace neutre, ouvert. La disposition polaire semble surtout servir à des fins idéologiques et narratives : opposer deux chorèmes contraires, donc deux intérieurs, est déjà plus dramatique qu'opposer simplement un intérieur valorisé et un extérieur neutre³.

Si deux plis se rencontrent ainsi dans l'espace, ils peuvent se rapprocher l'un de l'autre et s'allier topologiquement pour former un petit univers local à deux attracteurs. Les deux puits deviennent alors des forces en conflit, et cette formation devient agonistique. C'est ce qui arrive quand deux chorèmes se touchent et se recourent. Topologiquement, on a alors ce qui correspond à la catastrophe *cuspid* : $y = x^4 + ax^2 + bx$, où a et b sont les variables de contrôle.

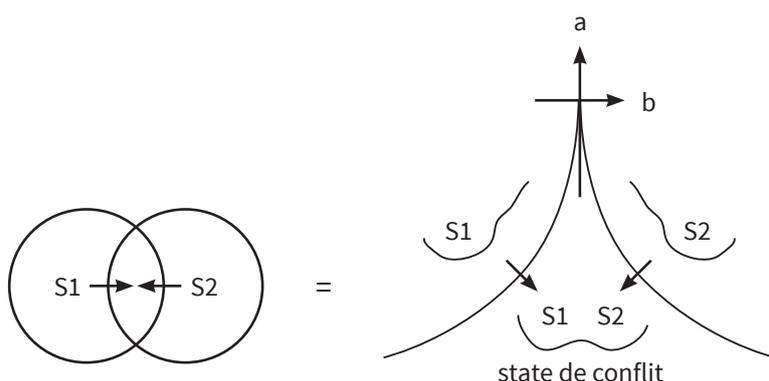


Fig. 4. Conflit chorématique, formation de cusp.

³ Le carré sémiotique de Greimas et Courtés correspond à cette chorématique simple. Cf. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.

Ce conflit peut donner lieu à un échange ou à une lutte, au sens où les deux attracteurs se partagent ou se disputent les flux énergétiques qui passent les barrières. L'intersection chorémique peut même se transformer en attracteur stable, et on aura alors une topologie locale à trois attracteur (x^6), la catastrophe papillon⁴.

Dans l'espace vécu, on rencontre ce conflit chorémique dans les jeux sportifs de balle et de ballons, ou dans le jeu d'échecs. Il est également présent dans la disposition spatiale des assemblées politiques (gauche — centre — droite).

Les jeux agonistiques spatialisent toujours explicitement, et ils manifestent un autre trait syntaxique très important : l'encadrement. Il y a un terrain de jeu fortement démarqué. Ce cadre constitue en soi un chorème englobant ; il faut donc comprendre comment un chorème peut en englober un autre. Il y aura dans ce cas un pli dans le pli, de sorte qu'on n'accède pas au premier sans passer par le second. Le potentiel x^3 du pli devient alors un potentiel x^5 , et le pli se transforme en *queue d'aronde*. L'enchâssement représente sémiotiquement la figure conditionnelle : un espace et ce qu'il contient ou ne contient pas détermine ou conditionne un autre espace qu'il enchâsse. Un champ de possibilités détermine ainsi ce qui devient un sous-champ de possibilités.

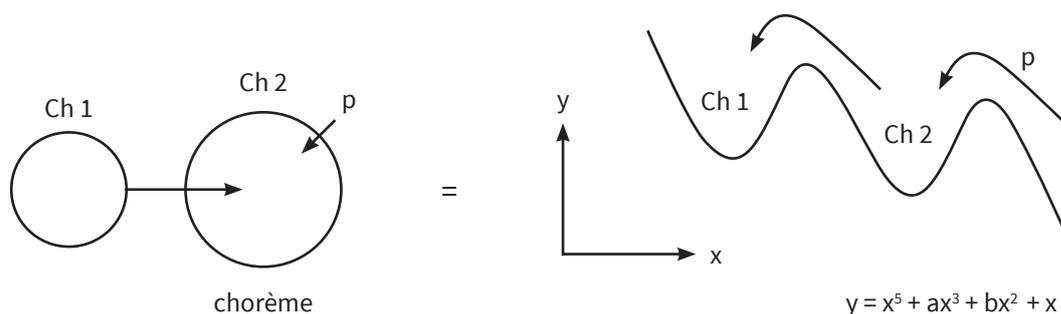


Fig. 5. Enchâssement chorémique. Pli dans le pli, queue d'aronde⁵.

On peut désormais envisager des chorèmes qui entrent dans d'autres chorèmes, d'ordre supérieur, ou qui en sortent. Les dynamiques de ceux qui se déplacent seront alors affectées par celles qui les reçoivent ou qui les laissent partir. Si un chorème est un lieu imprégné par un certain caractère, une qualité déterminant ce qu'il contient, le chorème mobile qui y entre sera à son tour imprégné par ce caractère, cette qualité. C'est ce qui donne lieu (comme on le dit si bien) à la sémantique propositionnelle : le chorème Sujet entre dans le chorème Prédicat,

4 Nous avons récemment eu l'occasion de nous servir du modèle papillon pour rendre compte de la dynamique de l'énonciation (*Actes Sémiotiques*, 123, 2020). Nous expliquons dans l'article mentionné le déploiement de cette catastrophe.

5 La topologie de contrôle de la queue d'aronde est discutée dans une interprétation narrative in P.A. Brandt, *La charpente modale du sens* (Amsterdam, Benjamins, 1992). C'est le chemin de déformation traversant cette topologie de déploiement qui décide du sens attribuable, parce que ce chemin caractérise le temps du changement de la condition spatiale des entités le parcourant. Ces entités sont représentées par le p du graphe ci-dessus, fig. 5.

S « devient » donc P et « restera » P jusqu'à en sortir — S ne « sera » alors plus P. La négation dans $S \neg P$ exprime l'extériorité entre S et P. Si S est P, il sera déterminé par le sens de P, c'est-à-dire par la *condition* que P impose à ce qui y est entré. Une petite logique spatio-temporelle et dynamique s'installe dans le monde vécu, si on pense de cette manière. La conditionnalité s'ensuit directement : Si P contient la qualité pluie, S en sortira mouillé. Si P est un temple, S peut en sortir béni et touché par la magie de la divinité. Si S est dans P, et que P contient la substance Q, alors S s'expose à l'effet de Q. Il peut évidemment encore se protéger contre Q s'il entre dans un R anti-Q auparavant ou après-coup, et qu'ainsi il se trouve encapsulé dans R pendant qu'il traverse P. On a alors une constellation $\{P(R(S))\}$, facile à exemplifier. Epidémie, masque, sujet.

Les schématismes dynamiques ne connaissent pas d'échelle : qu'il s'agisse d'un minime phénomène quotidien (telle la logique d'un parapluie) ou d'un concept à grande extension comme la gestion d'un vaste territoire, la pensée se sert des mêmes formes.

Chorématique sociale

Ainsi, on peut considérer qu'une société se compose de plusieurs composantes collectives qui se conditionnent mutuellement. Il y a une composante *organique* qui assure les vivres et qui est indispensable à l'existence même d'une population territorialisée par l'agriculture (dans la préhistoire, -8000) ; disons que ce sont là les *êtres de la terre*. Ils sont fragiles, et les conflits entre tribus sont fréquents et meurtriers. Or, depuis l'âge du Bronze (-3000), ce chorème organique entre dans une bulle protectrice, un chorème symbolique composé de guerriers et de prêtres qui garantissent la spiritualité de la violence protectrice offerte. Ce sont les *êtres du métal*⁶. Désormais les êtres de la terre se trouvent donc protégés par les êtres du métal. Le nouveau problème qui surgit immédiatement, c'est que ces protecteurs exploitent et terrorisent aussi la population ; il faut donc s'en protéger de nouveau, ce qui se fait en intercalant une sphère supposée régulariser les rapports entre le métal et la terre, entre la violence sacrée et la population organique. Cette sphère interposée correspond au surgissement de la législation, des villes-cités, d'une vie « publique », fondées sur l'extraction d'une troisième catégorie écologique après les vivres et les métaux : la pierre. Les *êtres de la pierre*, aujourd'hui du béton urbain, s'intercalent et inventent des régimes civiques empêchant les guerriers sacrés de saccager la population, maintenant en partie devenue des « citoyens ». C'est l'origine de la vie publique et politique ; une polarisation inévitable opposera désormais socialement une « droite » qui voudrait affaiblir les murs de la pierre pour permettre au symbolique d'atteindre l'organique, comme cela se voit dans les régimes autoritaires et les populismes de nos jours, et une « gauche » qui cherche à renforcer au contraire la pierre, et ainsi à soutenir la protection de la population contre sa « protection » prédatrice.

6 A savoir, le métal des armes, des insignes de la religion et de l'argent (de la monnaie métallique). Casernes, temples, banques, souvent mélangés ou fusionnés.

En temps de guerre, la pierre se tait, et le symbolique est soutenu partout ; en temps de paix, en revanche, le discours politique de la pierre fleurit.

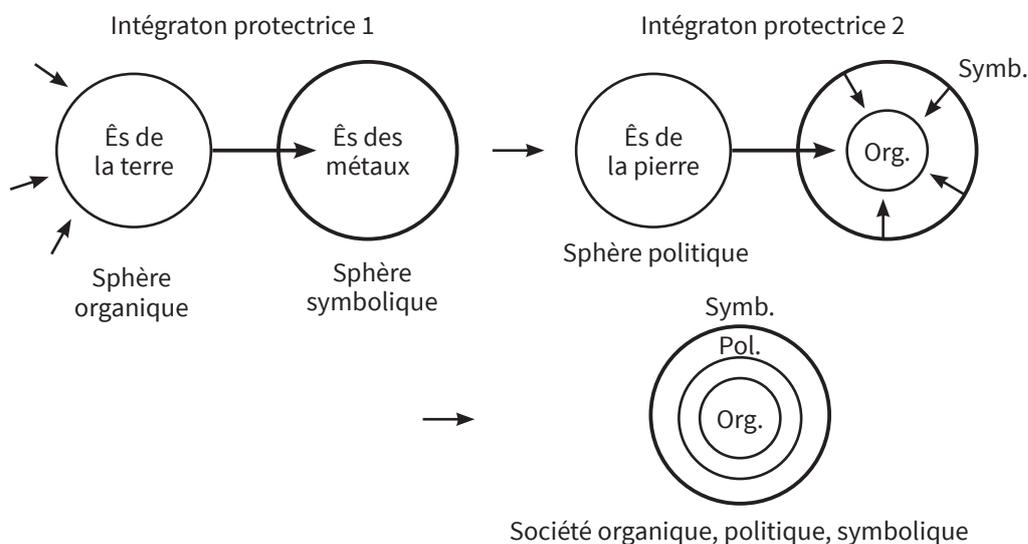


Fig. 6. La dynamique sociale de la terre, du métal et de la pierre.

Les chorèmes se déplacent facilement, et l'organique peut par exemple en partie dépasser le politique, se trouvant ainsi directement sous le symbolique ; ainsi le régime legaliste peut coexister avec un anti-régime populiste fascisant. Ce modèle correspond probablement à une intuition largement partagée dans la communauté mondiale qui dans la conjoncture actuelle a l'occasion de comparer et évaluer l'état des nations et des régions de la planète.

Le rôle de la sphère politique est ainsi de s'intercaler entre la violence symbolique et la base organique, et de constituer d'une part un espace de communication, de discours et d'échanges inscrivant l'organique dans un milieu civique permettant la régulation des comportements et la délibération sur les problèmes communs ; et d'autre part un rempart contre l'arbitraire agonistique des guerriers et des religions, bref un espace démocratique au sens structural profond et élémentaire, voire rudimentaire. Le nouveau problème qu'elle introduit est évidemment que les professionnels de la sphère politique doivent naviguer entre leurs « citoyens » internes (organiques) et leurs souverains externes (symboliques). C'est peut-être là le problème de ce nouvel emploi du langage : le *discours* ; il s'adresse à une « population » interne, mais au nom d'une souveraineté externe soutenant l'autorité performative (*speech act force*) de son énonciation. Ou bien il s'adresse à la souveraineté externe au nom de la population, comme dans le modèle idéal de la « démocratie » moderne. L'ambiguïté de l'énonciation discursive est probablement constitutive, en ce sens.

Chorématique de la ville

L'instance de la ville, demeure des êtres de la pierre, dans notre terminologie écologique, comporte une autre complexité structurelle à étudier. C'est que, à

l'intérieur de l'enceinte de la ville, *intra muros*, il doit y avoir trois instances : une administration, lieu de gouvernement ; des temples et autres lieux sacrés (comme des banques) ; et entre les deux, des marchés, lieux d'échanges. Le pouvoir exécutif, le pouvoir sacré, et entre les deux, le pouvoir effectif, pratique, des valeurs concrètes. Les trois instances ont ceci en commun qu'elles nécessitent un contact continu avec le monde, et d'abord avec le territoire *extra muros*, un moyen efficace à la fois *i)* de *communication* administrative, *ii)* de *transport*, surtout de vivres et de marchandises, et *iii)* de *contrôle* doctrinaire : bref, une dimension transcendante.

Les villes se posent donc le long des grands chemins, sur des fleuves, sur les bords de mer, ou si possible, sur des estuaires. Pour des raisons évidentes, la traversée aquatique doit permettre à chaque partie sectionnée de fonctionner intégralement. On peut ainsi proposer un modèle chorématique de la Ville prototypique ; il enchâsse (dynamique de queue d'aronde) entre ses murs un conflit de chorèmes avec une nette intersection (dynamique de papillon) ; et il est marqué par une coupe transcendante toujours présente. Dans l'espace libre entre ses murs de défense et les trois instances mentionnées, on peut noter l'existence d'une sphère publique, ou la conversation, l'art, le divertissement, le sport, la philosophie « péripathétique », la poésie, la parade érotique, etc. peuvent se déployer.

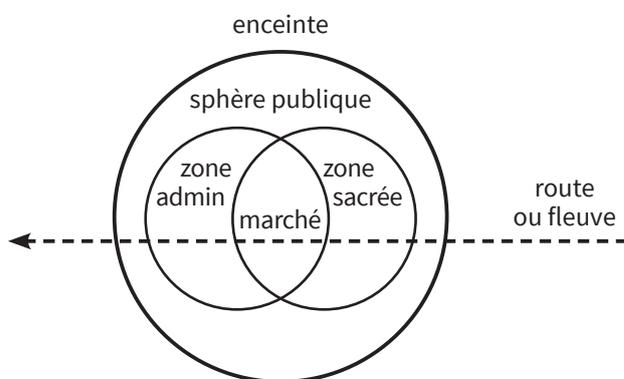


Fig. 7. Modèle chorématique de la Ville minimale.

L'espace visible et habité d'une ville n'est évidemment pas réductible à une telle description géographique ; le modèle décrit seulement un schématisme qui peut constituer une sorte de structure sous-jacente à ce que le plan de la ville nous montre. Une mairie, un marché couvert et une caisse d'épargne, une église..., les restes d'un ancien mur d'enceinte. Si les composantes catégorielles sont supposées être présentes, elles sont évidemment là historiquement, dans la mesure où la vie collective les a trouvées inscrites, projetées, ou projetables, sur les particularités géographiques de l'endroit : vallée fluviale ou grande route avec des buttes aptes à marquer les zones à distinguer. Il y a ainsi en général un *blending* entre le schématisme chorématique et la particularité territoriale

qui s'offre à un développement urbain. La perception de ce qui nous entoure est toujours double : on perçoit l'horizon géographique qui s'offre, et on perçoit la distribution chorématique qui fait que le premier *ait un sens* ; on projette la dernière perception sur la première, et on « vit dans le blend » des deux, comme le dit le cognitiviste Mark Turner⁷. Pour comprendre ce processus de « blending », il faut passer par l'explication qui suit concernant le rapport entre chorèmes et espaces mentaux. Il est utile de commencer par les morpho-sémantiques du langage.

Aspect, temps, mode

Revenons donc aux phénomènes élémentaires de la sémantique quotidienne et langagière. La forme du trajet du chorème S à travers le chorème P s'exprime dans les valeurs *aspectuelles*, qui varient selon les langues et les mises en scène mais qui le font par rapport à quelques principes invariables particulièrement simples.

Commencer, c'est entrer, pour un S, dans un P. L'*inchoatif* consiste autrement dit à franchir ce seuil chorématique. Cela peut demander un effort (« J'ai *fini par* comprendre... », inchoatif d'insistance). Le *duratif* marque le fait d'y rester, notamment pendant que quelque chose d'autre arrive, plus ou moins brusquement, en *aoriste* (« Je faisais la vaisselle, quand le téléphone sonna... »), de sorte que la condition P marque également le nouvel événement qui entre dans P (« J'ai donc perdu le téléphone dans la cuvette... »). La constellation aspectuelle des états et des événements est essentielle à l'articulation de ce qui « est » et de ce qui « se passe ». Le *terminatif* marque la sortie, encore une fois plus ou moins difficile, ce que nos adverbes spécifient volontiers (« J'ai *finalement* cessé de fumer »). Mais l'*itératif* ajoute une nouvelle entrée ou toute une série de nouvelles entrées sur un même chorème, et qui peut conditionner ce qui éventuellement s'y passe (« Il toussait tout le temps, de sorte que je n'ai pas bien compris ce qu'il essayait de me dire »). L'aspect sert souvent à mettre en contact spatial les temps des événements.

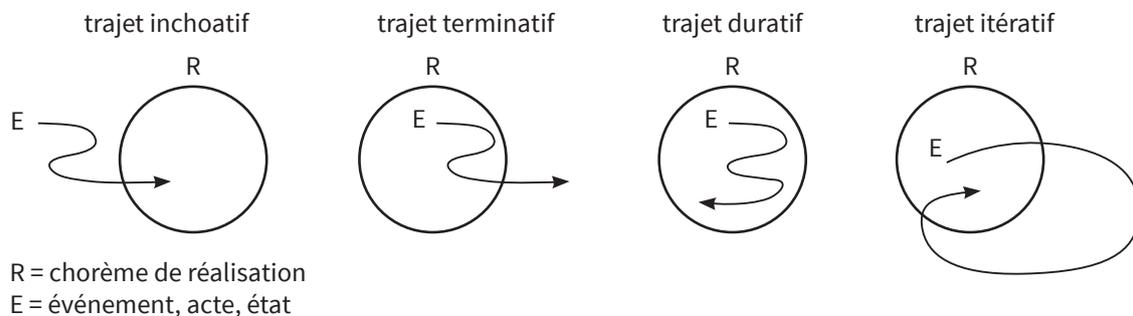


Fig. 8. Valeurs aspectuelles élémentaires.

7 Cf. G. Fauconnier et M. Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's hidden Complexities*, New York, Basic Books, 2002.

C'est le cas de la conjoncture particulière du « stress » ou du *carpe diem*. Elle fait se rencontrer deux aspects de transition, le terminatif et l'inchoatif : on est *encore* dans un chorème dont on sortira, mais *déjà* dans un autre chorème dont on n'échappera pas. Dans le sonnet magnifique mais cruel du poète espagnol baroque Luis de Góngora, *Mientras por competir con tu cabello*, la dame apprend de la voix du poète qu'elle est *encore* belle mais qu'elle a *déjà* perdu sa jeunesse, il faut donc qu'elle se hâte d'aimer (le poète), qu'elle se décide pendant qu'il est encore temps.

Le sujet S est encore dans X mais déjà dans Y, d'où il ne peut sortir. Et Y s'éloigne de X.

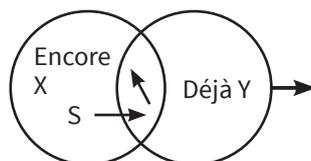


Fig. 9. *Encore — déjà*. Le drame du « stress ».

Il peut s'agir d'une situation écologique ou personnelle *encore* vivable (X) mais *déjà* dégradée (Y), et l'intersection XY est destinée à disparaître : S aura perdu la condition X et se retrouvera exclusivement dans la condition Y.

Les *modalités* ont à voir avec la consistance de la barrière, qui peut s'ouvrir et donc laisser l'objet, le sujet ou le chorème, mobiles, passer — entrer ou sortir. D'où l'importance des négations ; une porte (barrière) se ferme, et deux négations apparaissent ; une porte (barrière) s'ouvre, et les deux négations disparaissent : « *ne pas* pouvoir être n », ou entrer dans X (par exemple une discothèque), « *ne pas* pouvoir *ne pas* être » dans X, ou en sortir (par exemple d'une prison). On *doit* alors rester dehors ou rester dedans. Qu'il s'agisse de la réalisation d'un *être* ou d'un *faire* ne fait d'ailleurs pas de différence modale. *Devoir-X* exprime toujours un *pouvoir-X* sous négation, soit simple, soit double ; dans les deux cas, la barrière de réalisation est fermée — que X soit situé à l'extérieur ou à l'intérieur.

On peut également, dans la cognition intersubjective que nous appelons *communication*, schématiser X comme un rapport à l'autre, ce qui permet de spécifier le régime modal, et ainsi de distinguer la modalité *déontique* de l'épistémique et la fondamentale, *aléthique*, qui dans cette figure intersubjective est *performative*. Le sujet et l'autre sont alors considérés comme des chorèmes, et la communication est vue ou sentie comme un partage et un échange qui transporte des entités entre les deux chorèmes personnels.

En effet, quand deux personnes communiquent, elles « s'ouvrent » l'une vers l'autre, et cette double ouverture crée des échanges *possibles*. On établit ainsi une intersection entre le chorème de soi⁸ et le chorème de l'autre, une zone partagée,

⁸ Nous projetons tous un petit espace circulaire « péri-personnel » autour de nous, littéralement, ce qui décide des distances réservées à certaines interactions, intimistes, amicales, collégiales,

où on peut déposer des thèmes ou des objets à considérer ensemble, ou plus fondamentalement négocier l'espace occupé⁹. Cela rend la communication *possible*, aléthiquement ; un désaccord diminuerait immédiatement l'intersection, alors que l'accord empathique total l'augmenterait jusqu'à frôler la fusion. L'intersection est un attracteur plastique.

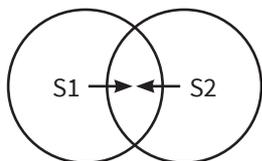


Fig. 10. La communication.

Le geste de la poignée de main exprime le schéma. L'ancienne coutume grecque du *symbolon*, par laquelle les amis gardent chacun un morceau de terre cuite brisée en deux, renvoie à l'intersection symboliquement rétablie par l'assemblage des deux morceaux après une séparation. On peut d'ailleurs aussi se quereller, et commencer à devenir verbalement agressif : on profite alors de l'ouverture de l'autre pour déposer des objets négatifs dans la zone partagée, ce qui s'appelle argumenter *ad hominem*. Par là on mord pour ainsi dire dans la chair de l'autre ; certains le font d'ailleurs littéralement, à des moments particulièrement échauffés de l'échange agonistique. La transition à la violence physique est toujours possible.

S2 envahit l'espace péripersonnel de S1 et élimine les objets : outrage, offense —

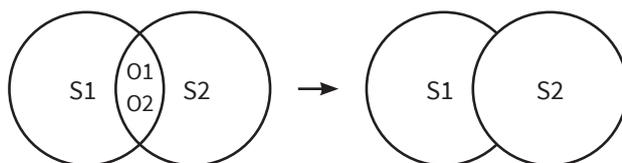


Fig. 11. La querelle.

Les intersections intimistes passent rapidement à de tels stades ; l'ouverture interpersonnelle chorématique est toujours dangereuse. Les rapports de *pouvoir* s'installent, précisément par l'effet de l'affaiblissement des barrières chorématiques — qui sont donc des réalités psychologiques et sociales à prendre au sérieux.

commerciales etc. Nous marquons nos attitudes envers l'autre en nous rapprochant ou en nous éloignant physiquement de lui, dans la théâtralité quotidienne. Le phénomène constitue comme on sait l'objet d'étude de la proxémique.

⁹ Si je peux dire à quelqu'un : « Vous pouvez entrer ! », c'est parce que je contrôle l'état de la porte, c'est-à-dire la force de ce répulseur qui protège mon chorème.

Si S2 dans le graphe de la communication (fig. 10 et 11) est cette fois une communauté, alors que S1 est un membre prospectif de cette communauté, le rapport devient *déontique*. S1 doit (= *ne peut pas ne pas*) en pareil cas honorer les normes et les comportements moraux et souvent physiques de S2 pour pouvoir obtenir son passeport d'identité participative. Il doit payer ses impôts, par exemple. Il doit renoncer à certaines pratiques et en adopter d'autres pour pouvoir s'inscrire. Ce qui explique l'opposition entre *éthique et morale* : alors que *l'éthique* concerne le respect S1-S2 d'individu à individu, les deux étant corporels et mortels, *la morale* exprime le lien S1-{S2}, le tribut payé par l'individu corporel, mortel, au groupe abstrait et en principe immortel, et pour autant « spirituel »¹⁰. La déontique est un régime moral de la modalité.

La modalité *épistémique*, en revanche, est un dispositif *critique* connectant deux chorèmes. L'un contient une idée propositionnelle, un postulat, un scénario imaginaire, un état de choses hypothétique et simplement pensable, bref une pensée (P1) ; l'autre constitue l'ensemble des pensées ({P2}) qui selon le sujet méritent de figurer dans son savoir et de rester dans sa mémoire. La question critique est de savoir si P1 peut être admise dans l'ensemble {P2}. Ce dernier ensemble est un chorème Vérité pour le sujet¹¹ ; P1 doit donc correspondre à des critères pour être admise, elle doit être « vraisemblable » par rapport au contenu préalable de {P2}, et offrir des traits qui répondent aux attentes du sujet, à ses espoirs ou ses craintes, mais aussi à son sens esthétique, scientifique ou philosophique. En un sens, P1 doit encore une fois « payer un prix » pour être admise. On ne peut pas croire à tout et à n'importe quoi. Les idées *possibles* sont admises, souvent au prix d'une reformulation, et les *impossibles* sont rejetées et doivent rester en dehors de ce for intérieur contenant ce que le sujet juge pouvoir « admettre », soit comme des vérités probables (qui risquent de sortir de nouveau), soit comme des vérités nécessaires, indispensables au bien-être mental du sujet, ou à sa philosophie.

Les *modes* se rapportent à ce dernier point, au mode d'être de nos contenus de pensée. Dans les propositions subordonnées, surtout dans les complétives objet d'un verbe transitif exprimant une attitude mentale, le mode se manifeste sémantiquement avec une certaine clarté¹². Dans les langues romanes, les variations entre indicatif et subjonctif jouent dans ces conditions sur quatre valeurs du sens verbal exprimant des attitudes mentales¹³. On a typiquement deux séries

10 Spirituel veut simplement dire immortel, comme l'est un groupe, une communauté, du fait qu'ils se composent d'éléments remplaçables, et qui s'inscrivent dans le groupe en partageant son « esprit » communautaire.

11 Ce chorème Vérité n'est pas nécessairement organisé comme une vision du monde, une *Weltanschauung*, mais peut être un conglomérat plus ou moins chaotique et contradictoire, selon le style mental du sujet.

12 Le mode se manifeste dans bien d'autres types de propositions subordonnées, et il doit être vu en relation directe avec les modes en proposition principale : *l'impératif, l'interrogatif, le constatif, l'exclamatif*.

13 Je reprends ici mon étude sur la question, « Mode, textualité » publiée dans *Revue Romane*, VI, Fasc. 2, 1971. J'utilise la même notation que dans cet article. L'idée est développée dans « It's

morphématiques, donc deux ensembles « signifiants » (indicatif, subjonctif) pour quatre signifiés que nous nommerons :

- a) *l'intentionalis* : je veux/ordonne que X : *subjonctif* ;
- b) *l'imaginalis* : je me figure/crains que X : *indicatif/subjonctif* ; conditionnel ;
- c) *l'intellectus* : je sais/vois que X : *indicatif* ;
- d) *l'affectus* : je regrette que X : *subjonctif*. Indicatif en latin.

L'italien et l'espagnol ont plus de cas de subjonctif en *b* que le français, dû à la persistance du système latin. D'autres langues et familles de langues, sans morphologie subjonctive, utilisent des expressions modales ou syntaxiques pour les mêmes valeurs (*a* : I want this *to be* done today ; *b* : I fear (that) he *will* leave me ; *d* : I regret that this *may* hurt you). La sémantique de l'enchâssement phrastique articule ainsi un espace-temps ET1 où un sujet envisage un scénario, et un espace-temps ET2 qui serait celui de ce même scénario envisagé. Dans *a* et *b*, le contenu de ET2 n'est pas affirmé comme *réel*, R, alors qu'il est affirmé comme réel dans *c* et *d*. En revanche, dans *a* et *d*, le sens de ET2 est assumé comme *performatif*, P, il modifie la relation entre les sujets dans ET1, alors que cela n'est pas le cas dans *b* et *c*. Le subjonctif exprime donc fortement, en français, ou bien la constellation $\div R \ \& \ P$, *a*, ou bien la constellation $R \ \& \ P$, *d*. L'attitude neutre, constative, « objective », en *c*, correspond à $R \ \& \ \div P$; et l'attitude plutôt interrogative, incertaine, de *b*, se résume en deux critères négatifs, $\div R \ \& \ \div P$. En résumé :

- a* : $\div R, P$ — ET2 est désiré par le sujet de ET1 ;
- b* : $\div R, \div P$ — ET2 est imaginé par le sujet de ET1 ;
- c* : $R, \div P$ — ET2 est assumé comme vrai par le sujet de ET1 ;
- d* : R, P — ET2 est vrai et affectivement valorisé par le sujet de ET1.

Cette morphologie RP est évidemment de la plus grande importance pour la pensée, puisque c'est par elle que nous nous rapportons et nous nous référons à la réalité mondaine et temporelle, au passé, à l'avenir et au possible en général, c'est-à-dire à tout ce qui doit être situé en dehors du chorème de notre présent (ET1). Nous planifions l'avenir (*a*) et l'évaluons, quand il est devenu du passé (*d*) ; nous examinons et interrogeons le permanent et le récurrent (*b*) et nous observons ses transformations (*c*).

Chorématiquement parlant, ce mécanisme complétif-objet de la grammaire des langues (romanes) nous montre, en le résumant, un phénomène universel : le fonctionnement épistémique élémentaire de l'esprit humain. Parmi tous les chorèmes que nous vivons — la pièce, la maison, la ville, le pays, le continent, la planète ; les groupes, les populations, les cultures... — il y en a un et un seul que nous ne quittons jamais : le chorème phénoménal du *présent*, celui que contient la perception présente de ce qui nous entoure et nous habite, de notre propre corps, de notre attention, et de notre imaginaire actif par lequel nous projetons,

five o'clock : Micro-prosody and Enunciation », qui étudie les variations détectables y compris dans l'intonation phrastique (in P.Aa. Brandt, *The Music of Meaning. Essays in Cognitive Semiotics*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2019).

grâce aux ET1—ET2 (supra) et les embrayeurs¹⁴ *a*, *b*, *c*, *d*, volontairement ou involontairement des espace-temps autour de nous *qui font notre réel*. Je vais essayer de proposer une analyse de cette partie phénoménologique de la dynamique du sens.

Je me laisse guider par un exemple personnel. Je pense à mon pommier. Il est regrettamment en train d'être étouffé par un méchant tilleul. Je me promets donc d'aller me mêler de la bagarre végétale et de couper les branches de tilleul qui gênent le bon développement de mes pommes. Le sujet (moi) utilise en réalité les quatre embrayeurs avant de se décider : il voit la situation (*c*), il regrette et se reproche (*d*) de ne pas avoir réagi plus tôt, il se demande comment faire maintenant (*b*) et il se met en route avec une échelle et une scie (*a*), car il veut que ces branches pernicieuses disparaissent, et ainsi, il a un plan.

Il y a donc un chorème de base, celui du sujet, relié mentalement, et éventuellement par des expressions grammaticales, à une série d'espaces mentaux, c'est-à-dire à des chorèmes imaginaires, une constellation qui finalement conduit à une décision prise dans le chorème de base, à un événement *je-veux*. Le résultat est un réseau qui correspond à un processus par lequel trois unités de sens, établies par *c*, *d* et *b*, se rencontrent dans un chorème d'intégration, souvent narrative, comme dans notre exemple, aboutissant dans le plan volitif reconduit vers la base par *a*. L'apport de *b* est décisif pour la mise en œuvre pratique, la réalisation schématisée, de l'appel au changement introduit par *d*.

Voici le réseau processuel des six instances sémiotiques impliquées dans ce petit épisode de pensée pratique. Il coïncide avec le graphe de l'intégration conceptuelle connue sous le nom de modèle sémio-cognitif de « *blending* », qui intègre des « espaces mentaux » — et ce n'est pas un hasard : les chorèmes imaginaires (ET2) forment une classe de chorèmes spécifiés par le fait de se trouver ancrés dans un chorème de base (ET1) par un embrayage modal (*a/b/c/d*), ce qui précisément les rend imaginaires, ou mentaux, selon les terminologies.

¹⁴ *Embrayeurs* au sens de Greimas, mais dans une problématique inversée où il s'agit du lien fragile entre la « bulle » du sujet et toute autre bulle. Pour Greimas, génératif, le sens objectif, mondain, était établi avant que le sujet n'entre en scène.

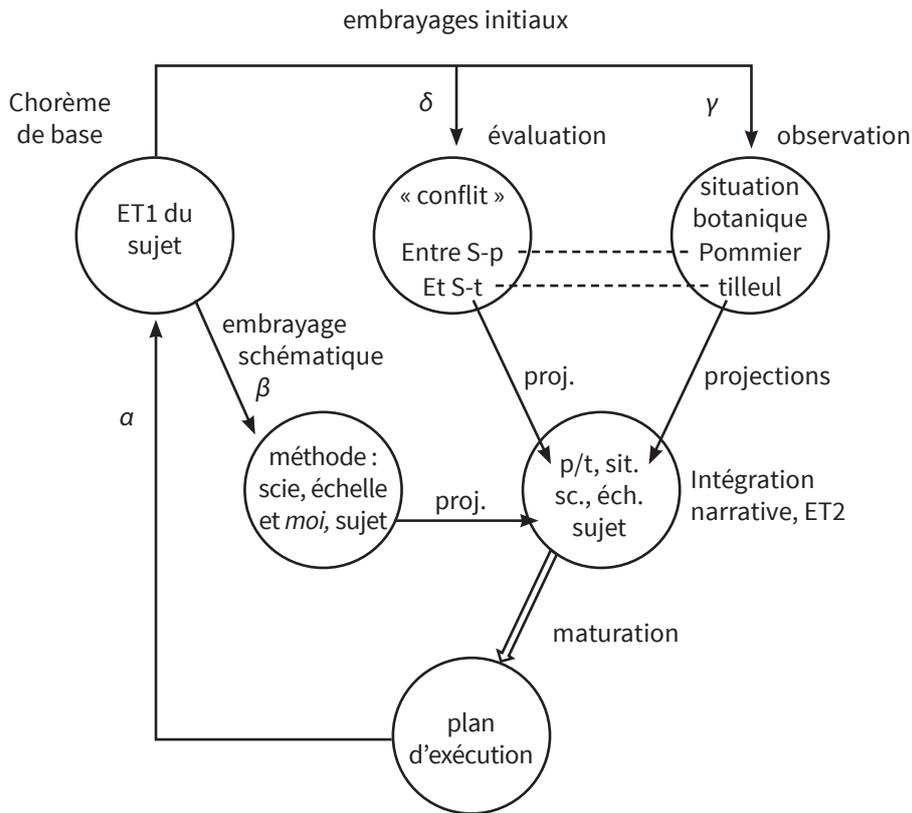


Fig. 12. Intégration chorématique.

L'intégration, ici narrative, se fait en fonction des entrées de la part des composantes imaginaires de cette boucle décisionnelle (d'où la direction des flèches de projection, d'embrayage, et de maturation perspectivante). Le modèle suggère que la production de sens est, dans de tels cas, en quelque sorte circulaire : elle se fait par embrayages efférents et puis afférents par rapport au chorème de base (*base space*). Le *vouloir* est en effet senti comme un aboutissement, comme l'issue d'un processus de pondération, même s'il est automatique ; c'est comme un état qui arrive au sujet (« ma décision est mienne, parce qu'elle vient vers moi, elle *me vient* à l'esprit », pourrait dire le sujet).

L'attention efférente n'est jamais volitive, elle observe, elle évalue, ou elle rêve, mais laisse le sujet tranquille quant à sa participation ; seule, la volitive engage le corps (imaginaire) du sujet ou de son autre (« je veux que tu... »), délégué du sujet.

Si cette analyse est correcte, la pensée procède donc en boucle, quand elle combine et intègre des composantes tantôt abstraites, tantôt concrètes, par des retours réguliers au chorème de base, où s'accumulent ainsi les étapes de nos raisonnements souvent sinueux et indécis. Elle constitue sans doute un « flux » perpétuel, mais ce flux est modalement organisé, et c'est probablement cette organisation universelle qui explique que nous arrivons en général à suivre le raisonnement de nos co-sujets. Il y a une structure dynamique, une certaine cuisine mentale, qui contrôle les aléas de nos contenus en les canalisant dans des réseaux chorématiques préétablis.

La pensée topologique. Ontologie.

Les analyses présentées illustrent, bien que ponctuellement, le rôle que la chorématique peut jouer pour faire le pont entre la sémantique cognitive, avec ses *containers* et ses schémas *force-barrier*, et la sémiotique structurelle et dynamique, topologiquement orientée, celle que les travaux philosophico-mathématiques de René Thom ont inaugurée. Les modèles catastrophistes de Thom, notamment les cuspoïdes, permettent déjà de déployer les espaces topologiques élémentaires à l'œuvre dans les schématismes dynamiques que nous découvrons en étudiant la cognition *in vivo*, ce qui est la vocation de la sémiotique, à la suite de la phénoménologie.

L'expérience des situations topographiques où se rencontrent les *dramatis personae* et ce véritable *genius loci* qu'est le lieu même — la fureur de l'orage sur notre tête, les eaux qui montent, ou les sables mouvants qui nous engloutissent, bref, l'instabilité fondamentale des forces qui nous enveloppent et conditionnent nos actes¹⁵ — cette expérience appelle une description dynamique du rapport entre les choses et leurs espaces de « support », et notamment *entre* ces espaces.

La pensée elle-même est topologique et, nous avons voulu le montrer, topologique.¹⁶ Mais la pensée *de* la pensée ne le comprend que si elle se regarde de l'extérieur, ce qu'elle arrive à faire dans la mesure — certes instable et fragile — où elle trouve les diagrammes à l'œuvre quand spontanément elle active ses schématismes et les exprime. Si la sémantique du langage est topologique, c'est qu'elle doit simuler la « sémantique » de la pensée pour pouvoir l'exprimer. Et si les diagrammes graphiques décrivent les opérations cognitives, c'est qu'ils simulent les diagrammes mentaux de la pensée même. Ces simulations, nous les critiquons et les corrigeons sans cesse, ce qui montre leur contact avec ce qu'elles visent. Ce constat ontologique est prometteur ; la pensée peut, au moins en principe, se comprendre elle-même. Sinon, aucune sémantique ne serait d'ailleurs possible.

Bibliographie

- Brandt, Per Aage, « Mode, textualité », *Revue Romane*, VI, 2, 1971.
 — *Sandheden, sætningen og døden*. [La vérité, la phrase, la mort], Copenhague, Basilisk, 1982.
 — *La charpente modale du sens*, Amsterdam, Benjamins, 1992.
 — *Dynamiques du sens*, Aarhus, Aarhus University Press, 1994.
 — *The Music of Meaning. Essays in Cognitive Semiotics*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2019.
 — *Cognitive Semiotics. Signs, Mind and Meaning*, Londres, Bloomsbury, 2020.

15 Idée chère à Michel Serres. Voir *Genèse*, Paris, Grasset, 1982.

16 On pourrait dire que la logique formelle offre un portrait de la pensée privée d'espace-temps. Privation qui l'extrait de l'imaginaire où seulement elle peut inventer et faire des découvertes *synthétiques*, et non seulement analytiques, au sens de Kant et de la philosophie analytique.

- « La dynamique énonciative de la subjectivité », *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.
- Fauconnier, Gilles et Mark Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's hidden Complexities*, New York, Basic Books, 2002.
- Greimas, Algirdas J. et Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- Serres, Michel, *Genèse*, Paris, Grasset, 1982.
- Sweetser, Eve, *From etymology to pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Talmy, Leonard, « Force Dynamics in Language and Cognition », in *id.*, *Toward a Cognitive Semantics*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000, chap. 7.
- Thom, René, *Stabilité structurelle et morphogénèse. Essais d'une théorie générale des modèles*, Reading (Mass.), W.A. Benjamins, 1972.

Mots clefs : aspectualité, *blending*, catastrophe, chorème, chorématique, communication, diagramme, espace, proxémique, sémiotique cognitive, topologique.
Auteurs cités : Gilles Fauconnier, Algirdas J. Greimas, René Thom, Mark Turner.

Plan :

Schématismes dynamiques
 Chorématique sociale
 Chorématique de la ville
 Aspect, temps, mode
 La pensée topologique. Ontologie.



Les horizons de sens de la persévérance humaine

Alain Perusset

Université de Lausanne

Introduction

Au cours des années 2000, la sémiotique s'est équipée de nouveaux modèles et outils pour étudier les pratiques sociales de tous ordres¹. Initialement fondées sur des considérations interactionnelles, ces recherches se sont rapidement déplacées sur le terrain du social et du culturel. Dans ce contexte, la sémiotique en est venue à s'intéresser à des problématiques proprement anthropologiques et c'est pour poursuivre la réflexion dans cette voie que nous nous proposerons dans cette contribution de dresser une typologie des *horizons de sens* de la persévérance humaine. Soit : pour quels motifs les individus (quelles que soient leur histoire, leur culture et leur époque) sont-ils enclins à continuer de vivre et d'agir ?

Pour répondre à cette question, nous opterons pour suivre une voie peut-être peu conventionnelle en sémiotique, que nous reconnâtrions donc volontiers être impertinente : nous approcherons le problème en ne considérant rien moins que la *vie*, et surtout en faisant de cette énergie le centre de l'intentionnalité des activités du vivant, donc de celles des humains également. Pour cette raison, la discussion — certains diront, la métaphore — sera filée autour d'une vie qui agit, dicte, pressent, souhaite, manœuvre... Par ce cheminement de la pensée sur le

¹ Cf. E. Landowski, *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004 ; *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005 ; *Avoir prise, donner prise, Actes sémiotiques*, 112, 2009 ; J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF, 2008.

mode de l'essai et dans une perspective librement inspirée du vitalisme (donc ni finaliste ni mécaniste²), nous souhaitons montrer que dans les caractères généraux du vivant se trouvent des tendances qui, extrapolées au domaine des activités humaines, peuvent s'avérer constituer de véritables horizons de sens anthropologiques, que nous estimons être au nombre de quatre : la Puissance, la Paix, le Plaisir et la Prospérité.

1. Les caractères généraux du vivant

1.1. Une histoire d'énergie

Le cosmos, notre univers, est un entrelacs d'énergies soumises à des lois déterminées et régies par la causalité physique. Il s'y trouve pourtant une énergie qui fait exception : la vie, énergie « imprévisible et libre »³, qui crée une zone d'indétermination là où elle s'active, du fait qu'elle ne suit pas une trajectoire, mais poursuit un but — qu'elle a donc un *sens*.

La vie est ainsi une énergie intentionnelle, parce qu'elle *tend* vers quelque chose ; elle vise à ne pas s'évanouir, autrement dit, à s'épanouir. Par cette tension, elle révèle aussi contenir comme principe la *puissance*. En effet, pour parer à toute menace (qui ferait qu'elle s'évanouisse) ou tout obstacle (qui empêcherait qu'elle s'épanouisse), la vie cherche par tous les moyens, et constamment, à gagner en puissance. C'est la raison pour laquelle, partout où elle saisit une opportunité de se déployer, elle s'immisce, se glisse. En ce sens, cette puissance d'agir s'avère aussi être une intelligence, car elle crée et recrée sans cesse sa voie — son sens — pour se maintenir dans le monde ; elle est une intelligence, parce que, du néant, elle est capable de tirer de l'inédit⁴.

De la sorte, si la vie est à la fois une *volonté de puissance* (pour reprendre l'expression de Nietzsche) et une *intelligence créatrice* (comme nous l'enseigne Bergson), c'est parce qu'elle est extrêmement vulnérable et que sans cette forme d'intelligence elle ne pourrait survivre bien longtemps ni gagner en vigueur avec le temps. En particulier, c'est grâce à ce génie (acquis par voie divine ou généré biochimiquement, là n'est pas la question) que la vie a trouvé à se loger au sein de corps matériels (les organismes vivants) pour assurer sa préservation. Ceci revient à dire que la vie et les corps qui la transportent sont deux réalités distinctes, bien que concomitantes, et que surtout la vie réussit, si on peut

2 Comme le précise Henri Bergson dans *L'Évolution créatrice*, « c'est dire qu'on verra dans l'évolution [du vivant] tout autre chose qu'une série d'adaptations aux circonstances, comme le prétend le mécanisme, tout autre chose aussi que la réalisation d'un plan d'ensemble, comme le voudrait la doctrine de la finalité ». Cf. *op. cit.* (1907), Paris, P.U.F., 2007, p. 100.

3 H. Bergson, *La conscience et la vie* (1911), Paris, PUF, 2011, p. 12.

4 Comme on le comprend, et comme indiqué en introduction, ainsi qu'en note 2, le présent propos ne tient pas de la théorie du « dessein intelligent » (position finaliste). Nous exposons simplement une théorie biologique modérée (position vitaliste), c'est-à-dire qui évite également de tomber dans une conception trop biochimique du vivant (vision mécaniste). En somme, indépendamment des hypothèses ici formulées, nous reconnaissons que la vie reste un phénomène des plus complexes à formaliser et à interpréter.

dire, à « faire croire » à ces organismes qu'ils agissent pour leur compte alors même qu'ils persévèrent pour ses intérêts⁵. En tant qu'énergie intentionnelle et intelligente, comme nous en faisons l'hypothèse, la vie peut donc être reconnue comme *source d'intention et principe de compréhension*.

Pour autant, dans la perspective bergsonienne que nous adoptons, la vie ne se satisfait pas de corps qui la protègent. Elle a surtout besoin de corps qui lui permettent de se déployer. Autrement dit, pour gagner en puissance, la vie a besoin qu'on la multiplie, qu'on la reproduise, faute de quoi cette volonté n'aurait pas de *sens*. Or, la nature est faite de telle façon que cette tâche n'est pas rendue aisée, puisqu'un organisme (pluricellulaire) ne peut engendrer seul la vie. On le sait, les êtres vivants présentent deux attributs fondamentaux qui conditionnent l'essor de la vie sur Terre : ils appartiennent, d'une part, à une espèce particulière, d'autre part, à un type sexuel spécifique⁶. Pour assurer sa réplication, la vie doit donc composer avec cette donne, à savoir amener les individus qui la transportent à entrer en relation avec d'autres individus de la même espèce, mais du sexe opposé. Telle est l'une des exigences du vivant, exigence que la vie parvient à satisfaire en faisant ressentir à ses hôtes certaines tensions, et notamment, chez les animaux, des pulsions.

Néanmoins, chez ces derniers, voire plus spécifiquement chez les mammifères dont nous faisons partie, il est clair que les individus ne passent pas leur temps à courtiser des partenaires ou à s'accoupler. Ce qu'ils font plus substantiellement et ordinairement, c'est chercher de la nourriture et s'alimenter, chercher un abri et se reposer, rester alertes et se protéger. Pour déployer la vie, les organismes accomplissent ainsi une multitude d'activités qui ont toutes en commun de potentialiser leur intégrité et leur vitalité. Autrement dit, les tensions biochimiques que la vie distille au sein de l'organisme visent prioritairement à rappeler aux individus qu'ils doivent emmagasiner de l'énergie. Et enfin, s'il en va ainsi, si les animaux ressentent des tensions comme la *faim* (ou la *peur* d'avoir faim), c'est parce qu'à chaque instant, et plus encore lorsqu'ils s'activent, ils dépensent de l'énergie. Aussi, puisque la perte d'énergie est inhérente à l'activité organique, il va sans dire que le fait de s'alimenter constitue une préoccupation constante et critique pour le vivant. La nutrition est bien pour cette raison un besoin fondamental, au même titre que le repos, qui aussi permet de régénérer et de réguler le métabolisme.

1.2. Vers la puissance et bien plus

Suite à ce qui vient d'être dit, la *faim*, la *peur*, de même que la *fatigue*, apparaissent comme des tensions — ou, plus clairement, des signaux — que la vie adresse à

⁵ On a là exposée de façon plus douce et plus imagée l'hypothèse selon laquelle les organismes agissent prioritairement pour le bien de leurs gènes et non celui de leur espèce.

⁶ Nous ne considérons pas ici les pratiques humaines qui peuvent remettre en question ce postulat, en particulier celles liées à la procréation médicalement assistée ou à la modification génétique des organismes.

l'organisme pour qu'il maintienne sa forme, mais aussi gagne en robustesse. Tout se passe donc comme si, une fois logée au sein d'un corps, la vie était capable de présager qu'elle devra, avec celui-ci, relever différents défis pour parvenir à s'épanouir : d'un côté, surmonter les dangers du milieu, de l'autre, chercher à se reproduire.

De ce fait, si la vie met en tension l'organisme pour qu'il s'alimente et se repose convenablement, c'est aussi parce que, du point de vue de son développement, le fait d'évoluer dans un corps sain et robuste répond à des enjeux encore plus existentiels que la revitalisation immédiate du corps. Le bénéfice systémique d'un tel processus consiste en la production d'un métabolisme performant. En effet, plus le métabolisme de l'organisme est soigné, plus il est fonctionnel, et plus la vie peut s'y développer optimalement en rendant l'individu toujours plus clairvoyant et compétent. En termes stratégiques, l'intérêt de l'alimentation et du repos est donc double : d'une part, ces activités donnent de la force et de l'intelligence, c'est-à-dire confèrent de la puissance ; d'autre part, par cette puissance accumulée, ces activités participent à rendre l'individu particulièrement attractif pour la reproduction.

Effectivement, à l'intérieur d'un corps puissant, la vie peut être optimalement préservée des aléas du quotidien ; des dangers liés à la prédation, des intoxications, des chutes ou des blessures... Mais surtout, si son hôte manifeste ce couple d'attributs — la force et l'intelligence —, il aura de grandes chances de pouvoir la répliquer, puisqu'il apparaîtra aux yeux de ses semblables du sexe opposé comme un partenaire susceptible d'engendrer une descendance vigoureuse et attractive, comme lui.

Ainsi, de ces prémisses, on peut conclure que ce qui anime le mouvement général des êtres vivants est la recherche de puissance, quelle que soit sa forme : physique (force, prestance), psychologique (sensibilité, esprit), artistique (habileté, créativité) ou sociale (comme avec les mâles alpha chez les gorilles ou les reines d'essaims chez les abeilles). Et aussi, à cette première conclusion, on peut en ajouter deux autres : premièrement, que, si finalement ces individus apparaissent aussi enclins à « poursuivre » la puissance, c'est parce que la vie parvient comme toujours à générer des tensions (du désir, de l'attraction) qui, en plus de demander d'être calmées, promettent des apaisements plaisants (de la jouissance, du bien-être) ; et deuxièmement, qu'il y a tout intérêt pour la vie à faire en sorte que des liens de dépendance se nouent entre les individus, puisque de leur attachement et de leur capacité à s'entraider dépend directement son déploiement à travers l'espace et le temps.

En somme, en regard de cette situation générale, on peut difficilement voir la vie, dans la pratique, autrement que comme une énergie qui tend vers ce qui s'apparenterait à de la manipulation et de l'égoïsme, en ce qu'elle démontre n'avoir cure de rien d'autre que de son déploiement. Pour autant, si la vie s'avère effectivement implacable, reconnaissons, en considérant le mode de fonctionnement des écosystèmes en général, que par ce « traitement » qu'elle réserve aux organismes elle parvient indirectement et simultanément à équilibrer les

rapports de forces entre les espèces vivantes et de fait à préserver la biodiversité, puisque chaque organisme finit par participer, à sa manière, à l'auto-régulation de la vie sur Terre, donc à un déploiement potentiellement perpétuel de cette énergie, qui, comme nous l'avons postulé, vise, en tant que principe général, à toujours davantage s'étendre et se perpétuer.

2. Les horizons de sens et leurs zones d'influence

2.1. Le déploiement de la vie

A partir de ce qui précède, nous formulons l'hypothèse que c'est la perspective de déploiement de la vie qui donne foncièrement *sens* aux activités du vivant, donc à celles des humains aussi. En effet, si une activité permet de déployer la vie, il faut lui reconnaître un sens car elle ouvre alors sur la possibilité d'accomplir d'autres activités, et ainsi de suite. Pourtant, en observant en particulier les activités humaines, on constate qu'il en est certaines qui posent problème, du fait de leur apparente *insignifiance ou absurdité*⁷. Ce déficit de sens peut avoir diverses causes selon la perspective qu'on retient (subjectiviste, objectiviste, relativiste, interactionniste⁸), mais en rapport à notre problématique, une explication tout évidente — et qui en tout état de cause relèverait de l'une de ces perspectives — tiendrait au fait qu'il est des activités qui déploient la vie seulement indirectement ou de façon très limitée dans l'espace et/ou le temps. En conséquence, pour donner une assise sémiotique à ces observations, nous considérerons quatre degrés dans le déploiement de la vie, fondés sur la grammaire tensive de Claude Zilberberg : le *minimal*, le *faible*, le *fort* et le *maximal* (cette graduation n'impliquant aucun jugement de valeur). Autrement dit, nous tirons, à titre de postulat à justifier, l'idée que la persévérance humaine — l'effort pour continuer de vivre et d'agir — répond de quatre grands motifs, qu'elle est motivée par quatre *horizons de sens*.

Conformément aux observations consignées dans la partie précédente, on considèrera d'abord l'horizon de sens *minimal* comme étant celui du « Plaisir », cette intensité qu'on ressent lorsqu'on apaise les tensions que la vie distille continuellement. En effet, l'une des raisons pour lesquelles les individus persévèrent est la perspective de pouvoir profiter ensuite de temps libres, pour s'adonner à ce qui leur plaît, pour s'évader du quotidien. Cet horizon du Plaisir est dès lors minimal, car les activités qui peuvent s'y rapporter, comme le jeu ou la flânerie, ne visent nullement à déployer la vie ; elles y participent seulement indirectement en rendant l'existence plus savoureuse ou moins insoutenable grâce aux agréments ou aux extases qu'elles procurent.

A l'inverse, l'horizon de sens *faible* est, lui, déjà critique pour le déploiement de la vie, car il compose avec des activités contribuant de façon significative à son développement. Néanmoins, si ce développement reste faible, c'est parce

7 Cf. E. Landowski, *Les interactions risquées*, op. cit., pp. 12, 62-63, 82.

8 Cf. E. Landowski, *Passions sans nom*, op. cit., pp. 244-248.

que ces activités visent seulement à maximiser ce qui existe déjà et qui, surtout, est par principe condamné à disparaître, à savoir la vie organique individuelle. Cet horizon peut dès lors être désigné comme celui de la « Puissance », cette volonté qu'on a dit animer chaque individu en le motivant à repousser l'échéance de la mort, voire à se jouer d'elle, par exemple aujourd'hui par le biais de diverses technologies biomédicales. Plus généralement (et plus trivialement), parmi les activités prototypiques de cet horizon de sens se trouvent celles consistant à prendre soin de soi, à entretenir sa condition physique et mentale, à optimiser son bien-être, son confort et son hygiène, bref à assurer sa longévité et sa santé.

Avec l'horizon de sens *fort*, on passe ensuite un cap. En effet, on se trouve avec un horizon qui désormais permet un déploiement de la vie véritablement optimal et efficient, car lui offrant l'occasion de s'épanouir dans un espace-temps *a priori* infini. Les activités se rapportant à cet horizon sont celles qui visent à soutenir une cause, à savoir à prendre soin d'une communauté dont l'existence et l'histoire sont jugées devoir être protégées et sauvegardées. Ainsi, si cet horizon est fort, c'est parce qu'effectivement une communauté constitue un existant qui transcende la condition mortelle individuelle et qui, par suite, est susceptible de ne jamais disparaître. En persévérant pour une communauté, les individus offrent à la vie des perspectives de déploiement réellement durables et globales.

Toutefois, seules certaines communautés ont valeur de cause : celles pour lesquelles les individus se sentent en affinité, c'est-à-dire celles qui s'apparentent à des fraternités. Aussi, n'est-il pas nécessaire d'être attaché organiquement ou historiquement à une communauté pour se sentir à même de la soutenir, bien que ce soit généralement le cas comme on le constate systématiquement au sein des espèces vivantes. Plus profondément, les liens de cet horizon de la « Prospérité » (puisque'il s'agit de maintenir vivante et vivace une communauté de liens naturels ou culturels singulière) sont, avant tout, foncièrement sensibles et affectifs. De telle sorte qu'un individu pourra bien sûr vouloir persévérer pour soutenir sa *parenté biologique* (sa famille ou son ethnie) ou ses *appartenances sociales* (ses cercles d'amis ou ses compatriotes), mais également le faire pour soutenir des *communautés autres et étrangères*, si elles lui inspirent une sympathie particulière. Dans cette perspective, on saisit qu'une communauté peut se présenter sous une multitude de formes : elle peut être fortement institutionnalisée ou n'être qu'informelle, composée de milliers d'individus ou seulement d'une poignée. Nonobstant, ce qui ne changera jamais, c'est que les activités conduites pour cet horizon ne pourront rendre pérenne qu'une partie du vivant, à savoir seulement les membres des communautés chéries et soutenues. Pour cette raison, cet horizon est seulement *fort*.

Enfin, il en va tout autrement avec le quatrième et dernier horizon de sens, qui est, lui, *maximal*, parce que composé d'activités pouvant permettre un déploiement universel de la vie. Par là, nous entendons dire qu'il est des activités qui profitent à tous et pas seulement aux individus qui les exécutent (ou à l'une de leurs communautés) ; des activités qui, en somme, participent à rendre pérenne le système entier, telle la biosphère à l'échelle de l'ensemble du monde vivant.

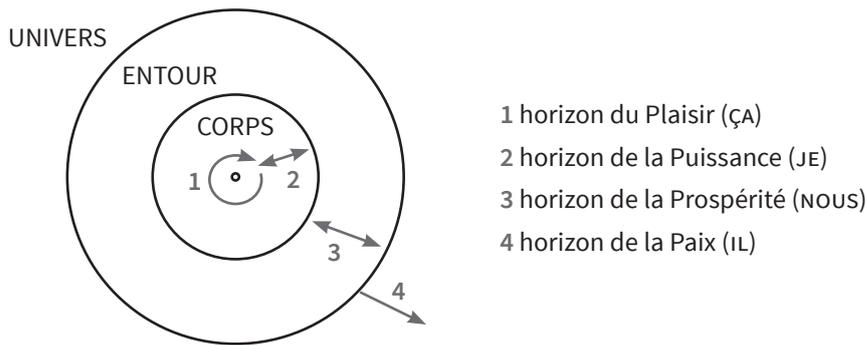
A hauteur des hommes, ce sont en revanche des systèmes variés que l'on trouve : sociaux, religieux, idéologiques ou encore économiques. Mais pour chacun le principe reste le même, à savoir que les individus visent par leurs activités à s'aligner sur l'ordre institué, assumant donc de perpétuer sa logique, sans pour autant nécessairement y adhérer. En effet, si les individus s'activent pour que leur milieu continue à « tourner rond », c'est souvent, en fait, surtout pour « avoir la paix », pour pouvoir s'adonner sereinement à la réalisation d'autres horizons de sens.

Ainsi, on constate que les individus qui agissent en faveur de cet horizon de la « Paix » le font toujours sous emprise ou sous pression, par croyance ou par crainte, par fatalisme ou par habitude. Ils sont dévoués dans leurs tâches et par la même occasion manifestent de la sorte un fort sens des responsabilités et du devoir. Cette attitude est enfin, si on peut dire, d'autant plus remarquable qu'elle s'inscrit dans le cadre d'activités où les individus n'occupent au fond qu'une fonction (programmatische) et non un rôle (héroïque), comme ce serait le cas dans le cadre de l'horizon de la Prospérité. En effet, lorsqu'on s'active en faveur de l'horizon de la Paix, en même temps qu'on assume le fait de n'être qu'un maillon interchangeable et substituable d'un rouage, et surtout d'un engrenage, on contribue par cette soumission au système à favoriser bon gré mal gré le déploiement de toutes les formes de vie qui y sont contenues, donc inévitablement aussi celles dont on ignore l'existence ou qu'on n'apprécie guère.

2.2. Les relations entre horizons de sens

Relativement à la présentation de ces quatre horizons de sens, il nous faut apporter plusieurs commentaires. D'abord, précisons — à nouveau — que les termes de Plaisir, de Puissance, de Prospérité et de Paix sont des *valeurs* qui appartiennent à la catégorie des « horizons de sens ». En effet, dès lors qu'une réalité concrète ou abstraite présente plusieurs facettes, elle doit être traitée comme une catégorie. Or, une catégorie, comme nous l'enseigne la sémiotique structurale et tensive, est aussi et avant tout un continuum ; c'est dire que les termes qui la composent ne s'opposent pas en nature, mais en degré : d'où notre recours aux méta-termes de *minimal*, *faible*, *fort* et *maximal*.

Plus particulièrement, cette gradation permet de distinguer les horizons de sens sur la base de leur *potentiel* en termes de *déploiement de la vie*, c'est-à-dire en rapport à la portée et à la zone d'influence des activités humaines. Par cette précision, nous voulons suggérer qu'il serait judicieux de concevoir les horizons de sens comme des cercles concentriques, ceci pour que ressorte le fait que l'horizon du Plaisir n'offre aucun déploiement, que l'horizon de la Puissance en offre *un* (mais circonscrit au corps propre de l'individu), que celui de la Prospérité en offre *certain*s (inscrits dans l'entour), enfin que celui de la Paix en offre une *infinité* (ouverts sur l'univers entier comme système total).



Les zones d'influence des horizons de sens

A dessein, cette proposition rejoint une série de travaux de sémiotique portant sur la problématique des aires culturelles (dites aussi « zones anthropiques »⁹) et qui ont ceci d'intéressant qu'ils reconnaissent aux pronoms de la langue — le « ça », le « je », le « nous » et le « il »¹⁰ — une aptitude à circonscrire exemplairement les *zones d'influence pratiques* ici décrites et discutées. Pour cette raison, nous avons volontiers repris ces pronoms dans notre schéma pour en faire des « Autorités transcendantales », à savoir des figures mythiques qu'on pourrait imaginer déterminer les activités de chacun des horizons de sens identifiés : le ÇA-pulsionnel comme autorité du Plaisir, le JE-individuel comme autorité de la Puissance, le NOUS-interpersonnel comme autorité de la Prospérité et le IL-universel comme autorité de la Paix¹¹.

Ceci clarifié, il devient enfin possible, et profitable, de projeter ces horizons de sens sur un carré sémiotique. A cette fin, rappelons que nous avons déjà identifié les horizons limites et neutres de la catégorie : d'un côté, le *minimal* du Plaisir et le *maximal* de la Paix, de l'autre, le *faible* de la Puissance et le *fort* de la Prospérité. A partir de cette syntaxe, on comprend donc que la Puissance représente l'horizon *contradictoire* du Plaisir, et que de la même façon la Prospérité vaut comme horizon *contradictoire* de la Paix. De fait, premièrement, le Plaisir ne déploie la vie de *personne* (entendu d'aucune personne) alors que la Puissance déploie la vie de *quelqu'un* (c'est-à-dire de « pas personne »), et, secondement, qu'à la différence

9 Fr. Rastier, « Anthropologie linguistique et sémiotique des cultures », in *id.* et S. Bouquet (éds.), *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF, 2001, pp. 243-267.

10 Cf. J.-Cl. Coquet, *La quête du sens*, Paris, PUF, 1997 ; *Phusis et Logos*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2007. J. Fontanille, « Les types thématiques des schèmes de la pratique et la topologie anthropo-sémiotique », *Actes Sémiotiques*, 123, 2020 ; « L'instauration des mondes et la fabrique des vérités », *Degrés*, 182-183, 2020.

11 Dans *Sémiotique des formes de vie* (Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2020, pp. 179-180), là où nous avons proposé pour la première fois ce concept d'« Autorité transcendantale », c'est une autre terminologie, plus imagée, que nous avons retenue : la Puissance (pour le JE-individuel), le Milieu (pour le IL-universel), le Feeling (pour le NOUS-interpersonnel) enfin, la Nature pour le (ÇA-pulsionnel). Aujourd'hui, nous serions toutefois enclin à remplacer au moins deux de ces termes : la « Puissance » par le « Corps » (pour éviter le doublon avec la dénomination éponyme de l'horizon de sens) et le « Feeling » par l'« Origine » (puisqu'on parle ici d'une communauté de sentiments, donc d'une affinité qui est supposée être née quelque part).

alors que véritablement l'horizon de la Prospérité *fait sens* avec des activités qui contribuent à tracer et déployer de réelles communautés de vies, l'horizon de la Puissance *a* (seulement) *de la signification*, parce qu'il repose sur des activités ayant une visée clairement définie et instrumentale, celle de gagner en puissance pour ensuite éventuellement pouvoir accomplir les trois autres horizons de sens, ou celui-ci même de la Puissance, dans une sorte de fuite en avant.

Conclusion

Il est une notion sur laquelle nous n'avons pas encore pris le temps de nous arrêter : celle d'*activité*. C'est à son propos que nous voudrions conclure en commençant par souligner que tous les horizons de sens procèdent d'activités, mais que pour autant une activité donnée ne relève pas, par nature, d'un horizon déterminé. Une activité peut en effet, théoriquement, renvoyer à n'importe quel horizon de sens. C'est la tradition, la situation et le point de vue qui, ensemble ou séparément, donnent cas par cas aux activités leur valeur sémiotique. Par exemple, le *repos* est une activité qui incontestablement tient de l'horizon de la Puissance, mais qui peut tout autant s'inscrire dans le cadre de l'horizon du Plaisir (en devenant *grasse matinée*). A vrai dire, il faut plus généralement s'attendre à ce qu'une activité contribue presque toujours à la réalisation de plusieurs horizons de sens quand bien même elle n'est effectuée que pour en réaliser un spécifiquement.

En second lieu, précisons qu'une activité peut contribuer à l'accomplissement des horizons de sens de deux façons : soit en les réalisant effectivement, soit en rendant seulement cette réalisation possible. Dans le premier cas, les activités sont à considérer comme des *performances*, dans le second, comme des *programmes*. Cela équivaut à dire que pour accomplir un horizon de sens, il faut d'une part accomplir des programmes, d'autre part faire culminer cette persévérance programmatique dans une performance qui précisément réalise l'horizon poursuivi. Toutefois, conformément à ce que nous avons dit au paragraphe précédent, il n'est pas d'activités qui soient par nature des performances ou des programmes ; c'est à nouveau en fonction de la tradition, de la situation et du point de vue qu'une activité s'avérera être une performance ou un programme.

Par exemple, la chasse, au sein des sociétés tribales, est une activité qui indéniablement tient valeur de *programme*, puisqu'elle vise par-dessus tout à se procurer de quoi manger dans le cadre de l'horizon de la Puissance. Mais vue sous un autre angle, elle peut aussi valoir comme *performance*, lorsqu'elle est réalisée dans le cadre de temps libres, pour se distraire (horizon du Plaisir). Ainsi, la question qu'il faut systématiquement se poser pour savoir si une activité est une performance ou un programme, c'est si elle représente pour les individus qui l'effectuent un *moyen* (un programme) ou une *fin* (une performance).

En somme, une performance constitue le couronnement d'une séquence de programmes, et à ce titre elle nous amène à considérer les horizons de sens comme autant de *projets* qu'on vise sans cesse à accomplir. D'ailleurs, indépendamment du contexte social, on se rend compte que ces projets en viennent rapidement à cumuler un nombre important de programmes. En effet, en gar-

dant un pied dans le monde tribal, on voit par exemple que pour simplement se sustenter il faut aux membres, pourtant peu nombreux, de ces sociétés, avoir accompli préalablement au moins quatre ou cinq programmes ! Dans l'ordre antéchronologique, et sans chercher l'exhaustivité, en remontant de présupposé en présupposé (« à partir de la fin », selon la vieille consigne de Greimas), il leur incombe notamment de cuisiner, chasser, confectionner des armes, rechercher des matières premières. Ainsi, cette énumération est instructive, car elle montre qu'un horizon de sens ne s'atteint pas facilement, qu'il requiert la mise en œuvre d'une variété de programmes procédant eux-mêmes de besoins spécifiques et qui, en outre, n'apparaissent qu'au fur et à mesure de l'effort de persévérance.

Plus généralement, cette énumération fait ressortir à quel point la persévérance est foncièrement une affaire de *coopération*. On ne persévère jamais seul très longtemps. Il faut persévérer ensemble, que ce soit pour être plus efficaces et rapides, ou parce que, pour telle ou telle activité, il y a toujours des individus plus talentueux ou expérimentés que soi. Toutefois, si en coopérant les individus ne peuvent manquer de participer à l'horizon de la Paix ou de la Prospérité, ce n'est pas pour autant qu'ils le réalisent. En effet, un horizon de sens n'est pas un simple résultat, c'est une finalité réfléchie, consciemment visée. Un horizon de sens s'atteint lorsqu'on réalise une activité qu'on a, dès le départ, conçue comme une performance. Ainsi, pour exploiter une dernière fois l'exemple des sociétés tribales, on peut reconnaître que lorsque leurs membres coopèrent pour chasser ou cuisiner, ce qu'ils visent à faire par-dessus tout et consciemment ce n'est pas expressément soutenir l'existence de leur groupe (même s'ils y contribuent inmanquablement en renforçant des liens de solidarité), mais à s'assurer que chacun puisse être repu et, qualitativement, bien nourri (horizon de la Puissance, donc).

Enfin, si nous avons dit que les horizons de sens doivent être conçus comme des projets, il nous faut admettre que les programmes assument également ce statut. Un programme, en effet, est aussi un projet, puisque d'une part il a bien une visée projective (il vise à réaliser la performance d'un horizon de sens), et que d'autre part il requiert aussi la conduite de plusieurs activités, de même que l'accomplissement d'une performance qui, en la circonstance, serait une *épreuve* du fait qu'elle débouche sur l'acquisition d'une *compétence* permettant l'enclenchement d'un autre programme — et ainsi de suite jusqu'au moment de la performance finale qui accomplit l'horizon de sens. En somme, par ces ultimes références à peine voilées à la sémiotique narrative¹³, notre intention est surtout d'indiquer qu'il y aurait peut-être lieu — à l'aune des travaux de sémiotique conduits sur les pratiques et la culture depuis les années 2000 — de se replonger dans les propositions fondatrices de Greimas, ceci pour les réévaluer en les confrontant à la réalité du terrain sociologique et anthropologique.

13 Cf. A.J. Greimas, « La soupe au pistou ou la construction d'un objet de valeur », *Actes Sémiotiques-Documents*, I, 5, 1979 ; rééd. in *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983. E. Landowski, « D'une pierre cent coups », in *Avoir prise...*, *op. cit.*

Bibliographie

- Bergson, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, P.U.F., 2007.
 — *La conscience et la vie* (1911), Paris, P.U.F., 2011.
- Coquet, Jean-Claude, *La quête du sens*, Paris, P.U.F., 1997.
 — *Phusis et Logos*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2007.
- Fontanille, Jacques, *Pratiques sémiotiques*, Paris, P.U.F., 2008.
 — « Les types thématiques des schèmes de la pratique et la topologie anthropo-sémiotique », *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.
 — « L'instauration des mondes et la fabrique des vérités », *Degrés*, 182-183, 2020.
- Greimas, Algirdas J., « La soupe au pistou ou la construction d'un objet de valeur », *Actes Sémiotiques-Documents*, I, 5, 1979 ; rééd. in *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983.
- Landowski, Eric, *Passions sans nom*, Paris, P.U.F., 2004.
 — *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005.
 — « Avoir prise, donner prise », *Actes Sémiotiques*, 112, 2009.
- Perusset, Alain, *Sémiotique des formes de vie. Monde de sens, manières d'être*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2020.
- Rastier, François, « Anthropologie linguistique et sémiotique des cultures », in *id.* et S. Bouquet (éds.), *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, P.U.F., 2001.

Mots clefs : anthropologie, persévérance, sémiotique, sens.

Auteurs cités : Henri Bergson, Jean-Claude Coquet, Jacques Fontanille, Eric Landowski, François Rastier.

Plan :

Introduction

1. Les caractères généraux du vivant
 - 1.1. Une histoire d'énergie
 - 1.2. Vers la puissance et bien plus
2. Les horizons de sens et leurs zones d'influence
 - 2.1. Le déploiement de la vie
 - 2.2. Les relations entre horizons de sens

Conclusion



Appunti per una sociosemiotica del giardinaggio

Giorgio Grignaffini

Università IULM, Milano

Introduzione

La semiotica ha sviluppato numerose riflessioni e modelli di analisi dedicati alle azioni del vivere quotidiano o, più esattamente, alla produzione di senso nel quadro di qualsiasi tipo di interazione, non soltanto tra uomini, ma anche fra soggetti e oggetti. Qui, la classe specifica di “oggetti” di cui si tratterà in quanto “partners” dell’agire umano costituisce un tipo di attore poco investigato dalla semiotica strutturale : le piante. Proveremo ad abbozzare qualche riflessione sulle interazioni che si sviluppano tra le piante e chi coltiva orti o giardini. Non lo faremo sulle basi di testi che descrivono tali azioni, neanche testi esemplari quali, ad esempio, i manuali di giardinaggio o orticoltura. Invece, è a partire dell’osservazione “fenomenologica” (e delle proprie esperienze) di questa attività — il giardinaggio — che cercheremo di ritrovare nell’agire stesso dei soggetti, nel loro “fare” o nelle loro “pratiche”, delle regolarità che possono essere modellizzate utilizzando gli strumenti semiotici.

L’oggetto *giardino*, è vero, è stato affrontato molte volte nell’ambito della semiotica strutturale. Ma l’attenzione si è concentrata soprattutto sull’analisi delle dimensioni spaziali del giardino, delle relazioni che esso intrattiene con la nozione di “paesaggio”, o del tipo di fruizione che le sue caratteristiche prevedono (funzionale o estetica, cognitiva o patemica). In un articolo che riassume i con-

tributi delle Giornate di studio “Semiotiche sincretiche e lo spazio del giardino”¹, Maria Giulia Dondero sottolinea come tra gli argomenti in discussione ci fossero in primo luogo preoccupazioni di tipo tassonomico come la possibilità di “distinguere a priori tra la morfologia del giardino e, per esempio, quella dell’orto, del parco e del paesaggio ; e come individuare le soglie tra città e giardino, oasi e giardino, giardino e campagna, giardino ed edificio”². La stessa autrice prosegue osservando come la metodologia semiotica si fosse applicata all’oggetto d’analisi seguendo sostanzialmente due approcci :

Si tratta di scegliere epistemologicamente tra due vie : se l’analisi semiotica parte dalla configurazione morfologica del giardino, e considera le organizzazioni spaziali come guida e modello per i percorsi dell’osservatore, si giungerà a tracciare percorsi simulacrali, a enumerare le possibilità di fruizione e prevedere gli effetti di senso sui visitatori. Se invece si parte da un punto di vista più fenomenologico, sono proprio le pratiche sociali ed esperienziali che in un certo luogo si compiono o sono state compiute (ascoltare musica, odorare erbe, fiori e verdure, osservare i giochi d’acqua delle fontane, le sculture, le architetture, soffermarsi sulle iscrizioni, etc.) ad individuare e costituire lo spazio del giardino e a differenziarlo dalle altre forme di spazialità. (*ibid.*)

In tutti i casi — sia che si consideri il giardino come uno spazio in relazione o in opposizione ad altri spazi, sia che si sottopongano all’analisi le strategie enunciazionali inscritte nelle forme del giardino, sia, ancora, che ci si concentri sul rapporto che il soggetto fruitore instaura con questo particolare spazio, riscrivendolo ogni volta che lo percorre — si tratta di prendere in considerazione il giardino come un *dato acquisito*, il risultato finale di una pratica architettonica, paesaggistica, artistica. In questa direzione vanno anche articoli importanti come quelli di Hermann Parret e di Claude Zilberberg³, che ne riprende le premesse, dedicati al giardino come “forma di vita”. In entrambi i casi ad essere al centro della riflessione sono alcune delle forme storicamente più diffuse di giardino, quello all’italiana, alla francese, all’inglese e alla cinese : quattro schemi di progettazione dello spazio, ognuno dotato di caratteristiche peculiari, esteticamente prestabiliti e temporalmente situati.

Quello che invece cercheremo di fare in questa sede è di prendere in considerazione l’agire del coltivatore (giardiniere o orticoltore), per verificare in che modo esso possa essere considerato a più livelli come attività dotata di senso e quindi meritevole di un’analisi semiotica. Non quindi uno studio dei giardini in quanto manufatti già realizzati, ma qualche spunto di riflessione sul *fare* del giardiniere.

1 Bertinoro (FC), 10-11 dicembre 2004.

2 M.G. Dondero, “Approcci semiotici alla configurazione del giardino”, *E/C*, 2005, p. 1.

3 H. Parret, *Le Sublime du Quotidien*, Amsterdam, Benjamins, 1988 ; C. Zilberberg, “Le jardin comme forme de vie”, <http://claudenzilberberg.org/portal/wp-content/uploads/2013/10/Le-Jardin-comme-forme-de-vie-copie.pdf>.

1. Un inquadramento generale

1.1. “Natura e cultura”

La prima osservazione è quella che riguarda la qualificazione di chi agisce e il suo ambito di azione, il giardino o l’orto⁴. Il soggetto che agisce in uno di questi ambiti con l’obiettivo di ottenere dei risultati estetici o produttivi, lo definiremo in questa prima fase genericamente “coltivatore”. Da un punto di vista antropologico, siamo all’interno di una categoria semioticamente basilare (anche se oggi ci sembra per diversi aspetti necessario di oltrepassarla⁵), che si articola sui due poli *natura* e *cultura*, in cui il coltivare è proprio agire sul primo termine dell’opposizione per arrivare al secondo⁶.

Se da un punto di vista astratto “coltivare” (che deriva non a caso dalla stessa radice linguistica di “cultura”) sarebbe proprio sottomettere la “natura” a un ordine umano, nello specifico lavorare la terra, piantare piante, seminare e raccogliere e tutte le altre attività che compie il coltivatore, sono tutte azioni che non portano a sostituire la natura *tout court* con un elemento totalmente antropizzato : ciò significa soltanto che essa viene incanalata, piegata, sottomessa alle necessità economiche, estetiche o esistenziali dell’uomo. In altre parole, se proviamo ad articolare la riflessione su questa categoria semiotica potremmo posizionare sui due termini contrari da una parte la *Natura* selvaggia, mai stata a contatto con l’uomo, le foreste vergini, le profondità abissali degli oceani, le lande desolate dei ghiacciai o dei deserti, mentre sul polo della *Cultura*, avremmo le città e tutte le infrastrutture create dall’uomo, strade, porti, aeroporti ecc. Anche se nella nostra epoca sono sempre più rari i luoghi mai toccati dall’antropizzazione, e, al contrario, anche nei luoghi più decisamente modificati dall’uomo è difficile non trovare più tracce della natura — se non altro per il fatto che anche le megalopoli più mastodontiche devono comunque fare i conti con le caratteristiche geologiche, orografiche, fluviali su cui sono costruite —, possiamo per i nostri scopi estremizzare questi due poli antitetici.

Ma l’essenziale si gioca, in modi più sfumati, tra i termini subcontrari. Il lavoro del coltivatore infatti si colloca a un livello che non è né quello di una Natura incontaminata alla quale per definizione non ha accesso, né a quello di

4 Definiamo “giardino” un terreno, privato o pubblico, per lo più recintato, coltivato a piante ornamentali e/o fiori, destinato a ricreazione e passeggio, mentre l’“orto” è un piccolo appezzamento di terreno, solitamente adiacente a un’abitazione, in cui si coltivano ortaggi o trovano spazio alberi da frutto : entrambi possono essere l’oggetto delle cure del giardiniere dilettante. Appannaggio degli agricoltori professionisti, in quanto destinati alla produzione in larga scala, sono invece i campi coltivati (es. a cereali) e i frutteti intensivi.

5 Cfr. tra molti altri, Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; G. Ferraro et al. (a cura di), *Dire la natura. Ambiente e significazione*, Roma, Aracne, 2015 ; G. Marrone, *Addio alla natura*, Torino, Einaudi, 2011 ; *id.* (a cura di), *Semiotica della natura*, Roma, Meltemi, 2012.

6 Si può ovviamente paragonare questa operazione con quella del cuoco descritta da Greimas come passaggio della materia prima naturale al piatto visto come oggetto culturale. Cfr. A.J. Greimas, “La zuppa al pesto o la costruzione di un oggetto di valore”, in *Del senso 2*, Milano, Bompiani, 1984, pp. 151-163.

una Cultura totalizzante in cui non vi sarà più spazio per alcun oggetto naturale⁷. Invece, il suo agire interviene al livello in cui questi due poli si contaminano e ibridano, quello dei termini subcontrari della categoria. Al primo di questi poli (*Non Cultura*) appartengono quegli spazi naturali non sottoposti a un ordine culturale asfissiante, ma comunque utilizzati dall'uomo per i suoi scopi : ci riferiamo ai campi coltivati, ai frutteti, i vigneti, gli oliveti, finanche i boschi da cui si ottengono frutti (le castagne o i funghi) o altre materie utili (come il legname o il caucciù o il sughero). Sono spazi in cui l'uomo agisce, trasforma, indirizza gli elementi naturali, ma che non per questo diventano totalmente culturalizzati : al centro di essi vi è comunque l'elemento naturale, quello più importante perché è alla buona riuscita della coltivazione che si subordina tutto il resto.

Al polo subcontrario opposto, quello della *Non Natura*, si situano invece gli spazi che, pur ponendo il dato naturale come elemento fondamentale, in realtà finiscono per sorpassarlo o trasformarlo in elemento antropizzato, mettendolo al servizio di una valenza “culturale” — nel senso di ordinato e piegato alla necessità umana : ci riferiamo ai giardini o ai parchi delle città o delle abitazioni (case, ville o castelli che siano). In essi la “natura” viene orientata alle esigenze umane, trasformata in elemento di arredo, di ordine, di decoro (anche quando nella progettazione dei giardini si vuole ricreare l'imprevedibilità della natura selvaggia : è solo l'effetto di senso di un'operazione culturale).

Articolando ulteriormente i due termini subcontrari di questa categoria (*Non Cultura* – *Non Natura*), possiamo trovare un termine neutro (etichettabile provvisoriamente come “incolto”) che ci può servire per includere altri spazi ibridi, in cui la presenza dell'uomo e della natura si incontra o si scontra, dando luogo a forme inedite. Ci riferiamo a quelli che vengono definiti “terrain vagues”⁸ (spazi urbani liminari, indefiniti e incerti, che la natura si “riprende”) oppure *brown-fields* (luoghi altamente antropizzati e inquinati, ma non più utilizzati — ferrovie o fabbriche dismesse ad esempio — che l'uomo decide di rigenerare grazie anche all'inserimento di componenti naturali) : in essi la dialettica tra attività dell'uomo e resistenza o reattività della natura si esplica in molteplici modi che meriterebbero di essere analizzati autonomamente.

Nel campo coltivato o nel frutteto l'opera dell'uomo è, in un certo modo, “al servizio” della pianta, quasi come in una relazione di scambio in cui, mentre la pianta “deve” produrre il più possibile, in compenso tutto viene studiato e organizzato per “aiutarla”, dandole ciò che le consente di vivere e prosperare. Orientamento al sole, vicinanza a fonti di irrigazione, spazi su cui poter muovere le macchine da lavoro, disposizione delle piante, addirittura trasformazione del terreno in funzione dell'accessibilità : tutto deve essere funzionale all'otteni-

7 Su questo tema, trattato con una sottile ironia, cf. Paulius Jevsejevas, “Loving Nature”, *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.

8 L'architetto e urbanista catalano Ignasi de Solà-Morales definisce i terrain vagues “luoghi esterni, strani luoghi esclusi dagli effettivi circuiti produttivi della città. Da un punto di vista economico, aree industriali, stazioni ferroviarie, porti, vicinanze dei quartieri residenziali pericolose, siti contaminati (...) aree dove possiamo dire che la città non esiste più”. *Quaderns d'arquitectura i urbanisme*, 212, 1996, pp. 38-39.

mento del migliore risultato. Nel giardino al contrario è la pianta ad essere al servizio del disegno architettonico, del piano umano che permetta di ottenere da essa la massima soddisfazione estetica e/o esistenziale.

Legata a questa categorizzazione degli spazi su cui il coltivatore interviene, vi è la distinzione di ruolo sociale da lui incarnato : egli può essere un professionista o un dilettante, a seconda che sia retribuito o meno. Il professionista a sua volta può essere retribuito in denaro oppure può ricevere il suo compenso attraverso la vendita o lo sfruttamento di quanto ha coltivato (fiori, frutti, ortaggi ecc.). Il dilettante è invece chi si dedica alla coltivazione per un proprio piacere personale, ma ciò non esclude che vi possa essere un'intersezione con il professionista in quanto anche un dilettante può coltivare per raccogliere fiori o frutti. In questo caso ad essere implicata è una categoria articolata sull'opposizione "utilitario vs esistenziale", per la quale recuperiamo la ben nota riflessione di Floch a proposito della valorizzazione degli oggetti in pubblicità⁹.

Esisteranno quindi, (i), coltivatori che operano in base a valori utilitari (chi cerca di rendere gli spazi coltivati più produttivi in senso proprio, cioè in grado di produrre fiori o frutti o ortaggi, oppure di ottenere che siano rispondenti a quanto l'architetto paesaggista ha disegnato) : la chiamiamo valorizzazione *pratica*. Poi vi sono, (ii), coltivatori che agiscono sulla base di valori puramente esistenziali, quali il piacere stesso del coltivare, dello stare all'aria aperta : il loro è un agire che non si basa sull'ottenimento di un risultato sostanziale, quanto di una pura soddisfazione personale (un modello letterario e poi cinematografico, estremizzato di questa attitudine è rappresentato da Chance, il giardiniere del romanzo *Being There – Presenza*¹⁰, che vive il giardinaggio in modo assoluto, non curandosi del sé ma immergendosi completamente nel giardino) ; in questo caso parliamo di una valorizzazione *utopica*.

A complessificare questa opposizione, ci sono poi i termini subcontrari : (iii) il coltivatore che agisce negando i valori esistenziali, quindi vedendo nella pratica della coltivazione solo un ritorno economico/pratico (ad es. ricavando fiori o frutti o ortaggi da vendere oppure svolgendo il proprio lavoro sul giardino in cambio di uno stipendio) : siamo nel caso di una valorizzazione *critica*. Opera invece negando i valori utilitari, (iv), il coltivatore che agisce con una finalità non puramente esistenziale, ma per ottenere dal giardino o dall'orto un risultato di tipo estetico, come chi si impegna per avere il giardino più bello del quartiere o per produrre i fiori o i frutti più apprezzati dai vicini, o anche per affermare uno status sociale che lo distingua da chi non ha il giardino o non sa curarlo con gli stessi risultati. Siamo nel caso della valorizzazione *ludico-estetica*.

9 J.-M. Floch, *Semiotica, marketing e comunicazione. Dietro i segni, le strategie*, Milano, Franco Angeli, 1992.

10 J. Kosinski, *Being There*, San Diego, Harcourt, 1970. Il romanzo è stato portato sullo schermo con successo nel 1980 da Hal Ashby con l'interpretazione magistrale di Peter Sellers.

1.2. Orti, giardini e altri terreni

Dalle riflessioni fin qui svolte possiamo procedere per interdefinire i luoghi in cui si esercita il fare del “coltivatore” partendo dalle funzioni cui sono destinati grazie all’opera del coltivatore.

In primis, una distinzione tra una funzione produttiva (di frutta o verdura o sementi) *vs* una funzione estetica / sociale / ricreativa (come i giardini delle città che sono stati ideati per garantire riposo e svago agli abitanti). In particolare, all’interno di questa seconda area di funzioni rientra un altro tipo di produzione immateriale : ci riferiamo al fatto che il giardino urbano o quelli appartenenti a palazzi o castelli nobiliari, siano stati da sempre fonte di ispirazione di opere poetiche o pittoriche, spazi quindi di creazione e non solo di ricreazione.

Al di fuori di queste due finalità (produttiva e sociale/ricreativa) sembrerebbero restare solo gli spazi naturali non coltivati ; ma in realtà anche su questi ultimi è spesso possibile ravvisare la mano dell’uomo come accade nei boschi che pur non essendo propriamente sottoposti a coltivazione sono comunque oggetto di attività umana, sia per ricavare la legna, sia per garantire un controllo del loro sviluppo in modo, ad esempio, da prevenire incendi o altre calamità naturali (frane, inondazioni). Da questo punto di vista è interessante ricordare come tra le attività di controllo della vegetazione vi possano essere pratiche non direttamente riconducibili alla coltivazione, come accade nel bush, l’immensa boscaglia che ricopre ampie zone del continente australiano : la popolazione aborigena, per evitare il rischio di incendi devastanti e incontrollati dà alle fiamme porzioni limitate di territorio seguendo una tradizione ancestrale.

Un’altra caratteristica comune ai luoghi coltivati è data dalla loro spazialità : come detto in precedenza, qui non ci interessa analizzarla dal punto di vista della percorribilità o dei punti di vista del progettista o del visitatore, ma in quanto preconditione dell’azione del coltivatore. Coltivare un giardino o un orto significa prima di tutto ritagliare dallo spazio circostante una porzione.

A seconda del tipo di valorizzazione che il giardiniere mette in opera, si avranno diversi tipi di uso dello spazio che possiamo articolare su un continuum che va da un intervento massimo a un intervento minimo. I coltivatori che si situano al polo “culturalizzante” cercheranno di adattare lo spazio per ottenere il massimo possibile dalle piante o in termini produttivi o in termini economici.

Al polo opposto possiamo vedere all’opera i coltivatori “utopici” o “ludico-estetici”, che invece interverranno nello spazio a seconda delle loro inclinazioni estetiche ed esistenziali. Seguendo la riflessione di un filosofo-giardiniere come Gilles Clément, se “il giardino è sempre il risultato dell’azione combinata dell’uomo e della natura”, l’energia che il primo opera sulla seconda “dev’essere collocata al *posto giusto* perché l’insieme dovuto al genio naturale divenga finalmente giardino”¹¹. L’eccellenza del giardiniere, almeno di quello del futuro – che nella descrizione di Clément richiama le figure dei coltivatori “utopici” e

11 G. Clément, *Giardini, paesaggi e genio naturale*, Macerata, Quodlibet, 2013, p. 43.

“ludico/estetici” — “capace di conservare e sviluppare la vita nel suo giardino”¹², si espliciterebbe proprio nel riuscire a trovare il giusto limite tra il proprio agire e il “genio naturale”, compito ben più difficile da portare a termine rispetto a “intervenire con violenza sull’insieme vivente al fine di far emergere unicamente il gesto finale dell’architettura”¹³. Questa riflessione ci permette di rileggere il tema della spazialità nel giardino dal punto di vista dell’azione creatrice del coltivatore tramite la categoria semiotica dell’aspettualizzazione : vorremmo sostituire il termine usato genericamente da Clément “limite” con quello più specifico di “soglia”. Come ricorda Fabbri, “mentre il limite è una demarcazione terminativa, la soglia è suscettibile di segmentazioni durative diverse. Ed è inoltre possibile trasformare una soglia in limite — un terminativo in uno stato — e il limite nell’incoativo di una soglia”¹⁴. A guidare il lavoro del giardiniere — in antitesi a quello che fa l’agricoltore —, dovrebbe essere quindi la capacità di contrassegnare lo spazio naturale, non costruendo “limiti terminativi”, cioè imponendo alla spazialità naturale una umana, bensì introducendo “soglie durative”, in modo che il proprio intervento si accordi con l’ambiente naturale : “uno zoccolo, una demarcazione, un dislivello, un limite — anche fitto come la bordura di un bosco — la cui forma si accordi sia al senso del progetto che si è proposto sia al rispetto della vita”¹⁵.

L’attività del coltivare risente quindi del tipo di spazio su cui si applica e della scelta di ottenere un risultato “naturalizzante” come accade per il giardino alla cinese o all’inglese, o al contrario un risultato “culturalizzante” come accade per quello francese o ancora di più per quello all’italiana. Si tratta infatti di ottenere dall’attività colturale — e quindi comunque da un intervento trasformativo dell’ambiente naturale — diversi effetti di senso, uno che vuole ricostruire la naturalità puntando su caratteri come il disordine, la “dégéométrisation”, l’altro al contrario che vuole trasmettere il senso di un controllo razionale dello spazio naturalistico, attraverso l’uso della geometria, dell’ordine, della simmetria¹⁶.

2. La pratica del giardiniere : una pluralità di forme dell’interagire

L’agire del giardiniere si definisce sempre in rapporto ad un’entità sincretica — chiamata “giardino” — costituita da molti elementi : le piante (a loro volta divise in alberi, fiori, arbusti, prato, frutti, ortaggi ecc.), il terreno su cui crescono, le caratteristiche orografiche, climatiche in cui viene realizzato, gli elementi architettonici come sentieri, costruzioni, fontane, muri, scalinate ecc. con cui le piante sono in relazione. A rendere possibile l’azione del giardiniere esistono

¹² *Ibid.*

¹³ *Op. cit.*, p. 45.

¹⁴ P. Fabbri, “Supplemento a Claude Zilberberg”, *Actes Sémiotiques*, 123,2020, p. 1 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6472>).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Su questo argomento, cfr. C. Zilberberg, *art. cit.* p. 4.

poi gli attrezzi, ognuno dei quali serve a uno scopo specifico ; tra le competenze del giardiniere c'è anche la scelta dell'attrezzo giusto per ogni attività. Ma, ovviamente, l'agire del Soggetto-giardiniere si esercita principalmente (sia direttamente che indirettamente) sull'Oggetto-pianta". Tuttavia, la peculiarità essenziale di quell'"oggetto", rispetto ad altri oggetti che qualificiamo usualmente di "inanimati" su cui si esercita la nostra azione trasformativa, è quella di essere un organismo vivente, caratterizzato da un ciclo vitale (nascita, crescita, morte), dalla sua interazione costante con altri esseri viventi (dagli agenti patogeni che la possono infettare agli animali che se ne nutrono o le usano per altri scopi, fino all'uomo che le ha sfruttate, adattate ai climi e agli habitat più diversi, manipolate attraverso incroci o interventi sul materiale genetico). Quindi è un Oggetto dallo statuto particolare che rende l'interazione con l'uomo una relazione quasi intersoggettiva : dal punto di vista delle competenze, anche se le piante non hanno un "sapere" nel senso di una capacità cognitiva e riflessiva, e nemmeno una volontà nel senso di intenzione cosciente, hanno senza dubbio certi orientamenti, allo stesso modo che tutti gli esseri viventi¹⁷.

Occorre anche riconoscere ad esse, in modi diversi, un "potere" e un "dovere" : in funzione della loro natura non possono non (o "devono") evolversi secondo traiettorie trasformative geneticamente determinate. Ma "possono", di più, in funzione dall'interazione con l'ambiente (fisico, animale, umano) diventare altro da quanto previsto dai loro geni. Pensiamo a un albero da frutto che attraverso abili interventi di potatura e adeguate concimazioni arriva a produrre un più elevato quantitativo di frutti e di migliore qualità rispetto a quanto avrebbe fatto in altre condizioni, e in particolare senza quegli aiuti artificiali, ossia "naturalmente" : si tratta di un "dover essere" della pianta che viene modificato e attiva un "poter essere" indotto dalle cure dell'operatore umano che ad essa si dedica, ma la cui riuscita non è deterministicamente prevedibile. A renderlo possibile è l'intervento del Soggetto che agisce mettendo in campo un ventaglio di competenze : un "voler fare" (ottenere più frutti) che appoggiandosi a un "saper fare" (tecniche colturali) rende possibile l'attualizzazione di un percorso alternativo di sviluppo della pianta, piegata ai desideri dell'uomo.

L'attività di "coltivare", sia quella del giardiniere che, a più larga scala, del coltivatore in generale, rileva quindi di una dinamica complessa nel senso che mette in gioco interazioni di ordine diversi. Il ricorso al modello interazionale elaborato da Eric Landowski, che prenderemo qui come "grille de lecture", ci aiuterà a riconoscerle¹⁸.

17 Tra i molti testi scientifici che affrontano questo tema : S. Mancuso e A. Viola, *Verde brillante*, Firenze, Giunti, 2013 ; U. Castiello, *La mente delle piante. Introduzione alla psicologia vegetale*, Bologna, Il Mulino, 2019.

18 *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005. Trad. it., *Rischiare nelle interazioni*, Milano, Franco Angeli, 2010.

2.1. L'operare e i suoi limiti

Cominciamo dalle attività più basiche di un giardiniere. Quando egli semina o pianta, facendo essere nuove realtà, oppure quando pota o concima, modificando quindi lo stato di certi oggetti, il suo fare rientra nell'“operare”, nozione definita nel suo principio elementare come un’“agire dall'esterno (generalmente esercitando una forza) sulla localizzazione, la forma, la composizione o lo stato di un oggetto”¹⁹. In questo modo, il soggetto “fa essere” un'altra realtà, e lo fa attraverso l'applicazione di una serie di istruzioni d'uso codificate, approfittando delle regolarità di comportamento della materia prima, in questo caso delle diverse piante su cui interviene. La *Programmazione* è appunto il regime interazionale fondato su questi principi. Interagiamo nel suo quadro ogni volta che

agiamo direttamente sul mondo materiale, per esempio spostando cose, assemblandole o separandone le parti, realizzando cioè congiunzioni o disgiunzioni col risultato di far essere nuove realtà (costruire o distruggere una casa, una città, un paese) o di modificare gli stati di certi oggetti esistenti (accendere o spegnere una lampada, congelare o scongelare del cibo). (*Op. cit.*, p. 18).

Ma le piante non sono materia inorganica completamente determinata dalla loro composizione fisico-chimica, e neppure macchine strettamente sottomesse ai loro programmi. La trasformazione di un oggetto inanimato (un pezzo di legno morto, un blocco di marmo), se affrontato sulla base di un algoritmo di azione corretto, ad esempio basato sulla conoscenza dei punti migliori sui quali intervenire per ottenere un determinato taglio e degli attrezzi che meglio si adattano alle varie operazioni, porta a un risultato univocamente determinato : se si svolge un certo programma di azione correttamente, si ottiene “necessariamente” un certo risultato, proprio perché l'oggetto non può che subire questo programma. Non è il caso delle piante. L'ipotesi interpretativa che vorremmo avanzare è che il giardiniere riconosca nell'“oggetto” su cui si trova ad agire una sorta di competenza modale — quasi quella di un altro soggetto —, che deriva dal riconoscere nella pianta la natura di essere vivente, certo “programmato” dalla sua struttura genetica e, quindi, anche “programmabile” attraverso operazioni trasformative, ma che offre una sorta di resistenza a queste stesse operazioni.

2.2. Una sintassi dello scambio

Ci troviamo infatti di fronte ad un oggetto che non è inanimato, ma è dotato di una serie di programmi di sviluppo che non sono interamente prevedibili, così che la programmazione può rivelarsi una modalità di azione che non ottiene i risultati previsti. L'agire del giardiniere deve tenere conto della natura peculiare della pianta che oppone al programma dell'operatore una sua autonomia, un “potere” proprio. Per ottenere il suo obiettivo, il Soggetto deve allora riconoscere

¹⁹ *Rischiare...*, *op. cit.*, p. 18.

nella pianta la presenza di questa modalizzazione, cioè una dimensione parzialmente soggettiva, ricordando con Landowski, che

lo statuto attanziale di un attore qualunque, ovvero il tipo di competenza che gli verrà riconosciuta, non è dato sul piano ontologico ma dipende da una costruzione effettuata dall'osservatore (...). Gli elementi del mondo naturale, ciò che noi chiamiamo le "cose", sono a dire il vero ciò che sono per noi, ovvero delle entità prive di motivazione e di ragione, solo in funzione dello sguardo oggettivante — reificante — che proiettiamo abitualmente su di esse. (*Op. cit.*, p. 30).

Il giardiniere esperto sa che non può considerare la pianta che si trova a coltivare come un oggetto interamente programmabile, ma deve agire tenendo presente che "il fare dell'altro attore (...) non è racchiuso nei limiti di un ruolo tematico ma dipende dalle reazioni aperte di una 'competenza'"²⁰. Ora, in un modello di interazione tra soggetti umani, ad essere al centro della manipolazione è il "volere": "manipolare" l'altro è fargli "voler fare". Ma questa modalità non va presa alla lettera, come se il "volere" fosse una disposizione ontologicamente riducibile a un'unica determinazione, ossia quella di un'intenzione cosciente di sé stessa, cosa che renderebbe ovviamente difficile se non impossibile utilizzarla per una pianta.

E tuttavia, come tutti gli esseri viventi, alle piante si può senza dubbio riconoscere una forma di "intenzionalità": come minimo quella di continuare a vivere e a riprodursi. Questo costituisce per noi l'equivalente sintattico di una "forza di volontà" nelle piante. Ed è con questa particolare forma di volontà, questa "propensione", direbbe forse l'antropologo François Jullien, che il giardiniere può giocare²¹. Ritroviamo qui l'idea di una forma di *scambio* tra giardiniere e pianta, cioè di "manipolazione" reciproca. Di fatto, solo nella misura in cui il primo darà alla pianta ciò di cui essa ha bisogno, la seconda offrirà al primo ciò che lui si attende. L'interazione funziona quindi come una dinamica di scambi reciproci. Non ci sono, evidentemente, due soggetti che sarebbero entrambi in grado di calcolare il valore dei rispettivi servizi. Neppure, ovviamente, viene stabilito alcun contratto in senso stretto, ma ciò non impedisce che il "fare" del giardiniere sia sistematicamente sanzionato dalla pianta. Se egli fornisce alla pianta ciò che essa (gli) "domanda" (nutrimento, aerazione, luce, acqua ecc.), lei stessa lo ricompenserà con la promessa dei suoi fiori e dei suoi frutti. Ma se invece il giardiniere non rispetta il proprio "dover fare" — la sua missione, la sua responsabilità, il suo *impegno* — di fronte alla pianta, questa non mancherà di sanzionarlo negativamente. La pianta è in

²⁰ *Op. cit.*, p. 45.

²¹ La nozione di *propensione* viene elaborata da François Jullien per spiegare una delle caratteristiche dominanti della cultura cinese, in opposizione all'impronta puramente casuale e teleologica propria del pensiero occidentale: "Essa allude a un dispiegamento che non è determinato da alcuna perdita né è segnato da alcuna vocazione (...) tant'è vero che è orientato solo dal modo in cui la situazione è inclina a "pendere", dal mondo in cui ne induce il prolungamento e ne produce il rinnovamento". F. Jullien, *Essere o vivere: Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 21.

qualche misura il destinatario / mandante del fare del giardiniere e allo stesso tempo la sua istanza giudicante.

In un senso più generale, non è necessario che ci siano due soggetti coscienti di sé perché vi sia tra due entità una forma sintattica di interazione che rileva della sintassi detta di “manipolazione”. Basta, per questo, la possibilità di riconoscere la forma *oggettiva* di una relazione di scambio. In questo senso, forme di produzione come l’agricoltura nel suo insieme, e anche l’allevamento rappresentano forme di produzione di ricchezza basate sul mantenimento di un equilibrio quasi contrattuale tra prestazioni oggettive, senza la necessità di nessun “accordo di volontà” formale. In altri termini, si potrebbe dire che abbiamo qui a che fare con delle *manipolazioni senza soggetti*²².

2.3. Sentire l’altro

Ma il fatto che l’interazione non sia legata a un’autocoscienza ci apre, oltre la manipolazione, la strada per definire un altro — un terzo — regime interazionale all’opera nel rapporto tra il giardiniere e l’Oggetto delle sue cure : quello dell’*aggiustamento*. Quel regime, scrive Landowski, “non consiste né nell’adattarsi unilateralmente a un altro attore né, al contrario, nel portare l’altro a piegarsi al proprio volere”²³.

Nel caso che stiamo trattando, abbiamo appena visto come si possa riconoscere alla pianta uno statuto particolare di oggetto che non può essere sottoposto a un puro regime di programmazione, in quanto l’esecuzione di un certo tipo di operazioni non porta necessariamente e sempre allo stesso risultato. Infatti,

nelle interazioni che rilevano dell’aggiustamento, l’attore con il quale si interagisce si caratterizza certo, fra l’altro, per il fatto che il suo comportamento obbedisce a una dinamica propria. Ma questa dinamica (...) non è riducibile (...) a delle leggi prestabilite e oggettivabili. (*Op. cit.*, p. 47)

La pianta nella sua natura di essere vivo non risponde in maniera totalmente prevedibile alle operazioni programmatiche che vengono compiute dal Soggetto ; quest’ultimo invece, per agire in modo efficace, deve cercare di assecondarne i ritmi e le direzioni di crescita, nutrendola o potandola, cioè cercare di “aggiustarsi” alla pianta, seguendo certo delle prescrizioni dettate dall’esperienza e dalle conoscenze scientifiche, agronomiche o chimiche, ma sempre restando in “ascolto”, osservando le reazioni alle proprie operazioni. Se a dominare la forma programmatica dell’interazione è il principio della regolarità e invece l’intenzionalità è base di ogni manipolazione strategica, alla base di ogni interazione in forma di aggiustamento vi è la *sensibilità*²⁴. L’accezione con cui usiamo il termine sensibilità è quella che Landowski definisce “reattiva” (in opposizione

22 Ringraziamo qui Eric Landowski per le sue indicazioni.

23 *Rischiare, op. cit.*, p. 40.

24 *Rischiare, op. cit.*, p. 60.

a quella “percettiva” che riguarda il modo in cui un soggetto prova le sensazioni a contatto con il mondo esterno) : “sotto forma di questa sensibilità reattiva, la competenza estetica può essere accordata all’insieme del regno animale (...), ma anche al regno vegetale (...) e a una gran parte degli oggetti detti inanimati”²⁵.

Aggiustarsi ad una pianta, significa allora mettere in opera una sensibilità che si riconosce presente anche in essa : potare una rosa è operare in modo sensibile attraverso l’osservazione attenta della struttura complessiva dell’arbusto, discriminando i rami più recenti da quelli più vecchi, in modo da rinforzare e rendere più produttiva la pianta, adeguandola allo spazio in cui è inserita, portandola a crescere su un muro o su un graticcio, o ad adattarsi alle piante che le sono vicine. Per farlo il giardiniere deve continuamente avvicinarsi e allontanarsi : da vicino per osservare i rami e tagliarli al punto giusto, rispettando gemme e nodi, da lontano per valutare in che modo ogni azione compiuta agisca sull’intero organismo. L’essenziale è quindi, ancora una volta, la capacità di percepire, di sentire, la “propensione” dell’altro. Qualsiasi “aggiustamento” è precisamente basato su quella forma di intelligibilità del sensibile nella sua dinamica viva.

Questo continuo cambiamento di punto di vista può essere proficuamente analizzato attraverso la categoria dell’aspettualizzazione che oscillerebbe tra una totalità e una parzialità della “lettura” della pianta, ognuna di esse propedeutica all’azione pragmatica del giardiniere (da lontano coglie un’enunciazione complessiva dell’albero, da vicino ne coglie l’articolazione puntuale, in un continuo passaggio da un livello all’altro che modifica sostanzialmente il piano percettivo). Possiamo dire che un tale tipo di coordinazione — una specie di dialogo tra uomo e pianta — favorisce la mutua esecuzione e svolgimento (“l’accomplissement”) di un processo evolutivo, ossia la creazione di un essere nuovo, al di là di quello che il manuale di botanica consente di sperare. È come se entrambi, la pianta e il giardiniere, si superassero reciprocamente grazie alla loro coordinazione in atto. L’attenzione del giardiniere consente allora alla pianta di realizzare più del suo programma geneticamente predeterminato, per attingere a un potenziale fino ad allora non attualizzato.

2.4. Niente è mai garantito

Tuttavia, la relativa imprevedibilità del “fare” di ogni pianta lascia lo spazio a un ulteriore regime di interazione tra essa e il giardiniere : quello dell’*incidente*. Meglio di chiunque, un giardiniere conosce la possibilità che l’interazione porti a risultati inaspettati a causa dell’irruzione di un elemento esterno a qualsiasi controllo il Soggetto possa mettere in atto. L’incidente può portare tanto a esiti negativi o catastrofici (nel caso del giardino pensiamo a eventi atmosferici estremi, incendi o invasioni di parassiti) quanto a sorprese gradevoli (come quando spunta un fiore che non si era seminato o una pianta che sembrava morta inaspettatamente rinasce) ; l’incidente può anche essere il frutto inatteso di un’azione del giardiniere che credendo di ottenere un risultato di un certo tipo invece,

²⁵ *Ibid.*, p. 46.

per il subentrare di altri fattori, dà luogo a un risultato del tutto imprevedibile, positivo o negativo che sia. Anche se può ignorare il suo nome, la “serendipità” è l’amica imprescindibile del giardiniere. Se il regime della programmazione era retto dalla regolarità, quello della manipolazione dall’intenzionalità, quello dell’aggiustamento dalla sensibilità, “l’alea costituisce il principio fondatore di un regime di senso e di interazione autonomo da porre sullo stesso piano degli altri tre”²⁶. Come ogni vero giardiniere sa perfettamente, l’incidente fa parte integrante delle condizioni del mestiere. Non si può coltivare senza accettarne l’eventualità. Per questo, il regime detto dell’incidente é allo stesso tempo, potenzialmente, quello dell’*assenso* all’imprevedibile²⁷.

Infatti, a ben vedere, tra questo regime e quello dell’aggiustamento, i confini sono molto sfumati, in quanto ogni volta che il giardiniere opera, dovendo confrontarsi con un oggetto che risponde a proprie logiche di sviluppo non del tutto conoscibili e padroneggiabili da lui, accetta un margine considerevole di rischio nella propria azione. L’alea può apparire nella pratica del giardinaggio in due modi : *i*) come componente inevitabile e accettata a priori dell’azione — pensiamo alla nascita di frutta o verdura dalle forme bizzarre o al caotico sviluppo di piante infestanti nonostante tutte le precauzioni messe in atto ; o, *ii*) come un fattore del tutto inaspettato, in quanto legato al sopravvenire di elementi esterni imprevedibili, sia in senso negativo come eventi meteorologici o malattie portate da parassiti importati da luoghi lontani, sia in senso positivo, come può essere l’insperato manifestarsi di condizioni climatiche favorevoli o la nascita di un fiore che non si era piantato ma è arrivato attraverso percorsi imperscrutabili a comparire nel giardino.

In entrambi i casi però nel giardinaggio l’alea è uno dei principi fondamentali dell’agire. Anzi si potrebbe affermare che il giardinaggio rappresenta il modo in cui l’uomo cerca di ridurre l’impatto dell’alea negli spazi coltivati, scegliendo le piante più adatte, piegandole alle proprie necessità invece di lasciarle in balia del caso con cui la natura le porterebbe a svilupparsi. A fianco di questi due modi in cui l’incidente appare come qualcosa che dall’esterno arriva a rendere più o meno inutili le cure e le attenzioni di un giardiniere comunque attivo, quest’ultimo può porsi di fronte all’alea con un altro atteggiamento, lasciando, per così dire, che “il destino” si compia : attitudine di accettazione (fiduciosa o meno) dell’inevitabile (e imprevedibile).

Siamo vicini a un atteggiamento mistico, di fusione con “la natura”, che non appartiene al regime dell’aggiustamento, in quanto vi è la rinuncia alla componente attiva insita in esso. Un esempio celebre di questo approccio alla coltivazione e più in generale all’ambiente è quello rappresentato dalla vita e dall’opera di Henry David Thoreau che nel suo *Walden. Vita nei boschi* afferma : “Il vero contadino smetterà di angustiarsi, come gli scoiattoli, che non manifestano preoccupazione alcuna se i boschi daranno castagne o no, quest’anno ;

²⁶ *Rischiare, op. cit.*, p. 75.

²⁷ Cfr. *Rischiare, op. cit.*, p. 77, n. 5.

egli finirà il suo lavoro ogni giorno, rinunciando a ogni pretesa sul prodotto dei suoi campi”²⁸. Il lavoro nei campi è quindi portato avanti parallelamente allo svilupparsi e al fruttificare delle piante, in un regime di assenso di quanto esse produrranno.

2.5. Agronomi e agrofili

Dopo queste osservazioni riguardanti i regimi di interazione tra giardiniere e pianta possiamo rileggere lo schema presentato in precedenza, riguardante i modi in cui il soggetto umano valorizza il proprio intervento sul mondo vegetale. Avevamo individuato quattro polarità (pratica, critica, utopica e ludico / estetica) che ora possiamo rileggere alla luce delle quattro modalità di interazione appena descritte. Ci sembra possibile operare una sintesi tra le quattro tipologie di coltivatori, raggruppando a due a due i termini : agronomi e agrofili²⁹.

Da un lato avremmo quindi i coltivatori “pratici” e quelli “critici” che possiamo sussumere sotto la categoria degli “agronomi”. Ad unirli un’attitudine allo sfruttamento “materiale” della natura, che diventa mezzo di produzione e di guadagno economico, per ottenere il quale si utilizzano tecniche ben precise e regolamentate. Dal punto di vista dei regimi di interazione a caratterizzare il loro rapporto con la pianta saranno la programmazione e la manipolazione. Come abbiamo visto, in questi due regimi il soggetto considera le piante nulla più che “oggetti” che sottostanno a regolarità (botaniche) il cui sviluppo richiede solo un ambiente adeguato (proprietà chimiche del suolo, umidità, temperatura, aerazione, ecc.). La loro azione si basa sulla conoscenza delle leggi dell’agronomia, della botanica, della chimica e, negli ultimi anni, anche della genetica, applicando rigorosamente le quali il risultato produttivo ed economico è garantito.

I coltivatori che abbiamo invece definito “utopici” e quelli “ludico-estetici” possono essere raggruppati sotto la definizione di “agrofile” : essi sono alla ricerca di un contatto “esistenziale” o “estetico” con la natura, da cui non cercano di ricavare prodotti e vantaggi economici, affidandosi a un’interazione con essa basata sui regimi dell’aggiustamento e dell’alea. Gli “agrofile” senza necessariamente ignorare le “leggi” rispettate dagli “agronomi”, considerano la pianta come un essere vivente a tutti gli effetti, dotato di un potenziale di sviluppo che rimane parzialmente aperto (cioè che probabilmente darà più del suo “programma”), ma che si realizzerà solo andando oltre la semplice applicazione dei principi di regolarità. Questa attitudine si manifesta attraverso una forma sensibile di relazione con la pianta, che avviene o grazie all’attualizzazione delle sue potenzialità tipica del regime dell’aggiustamento, oppure nel semplice atteggiamento serendipico del coltivatore che si affida all’alea.

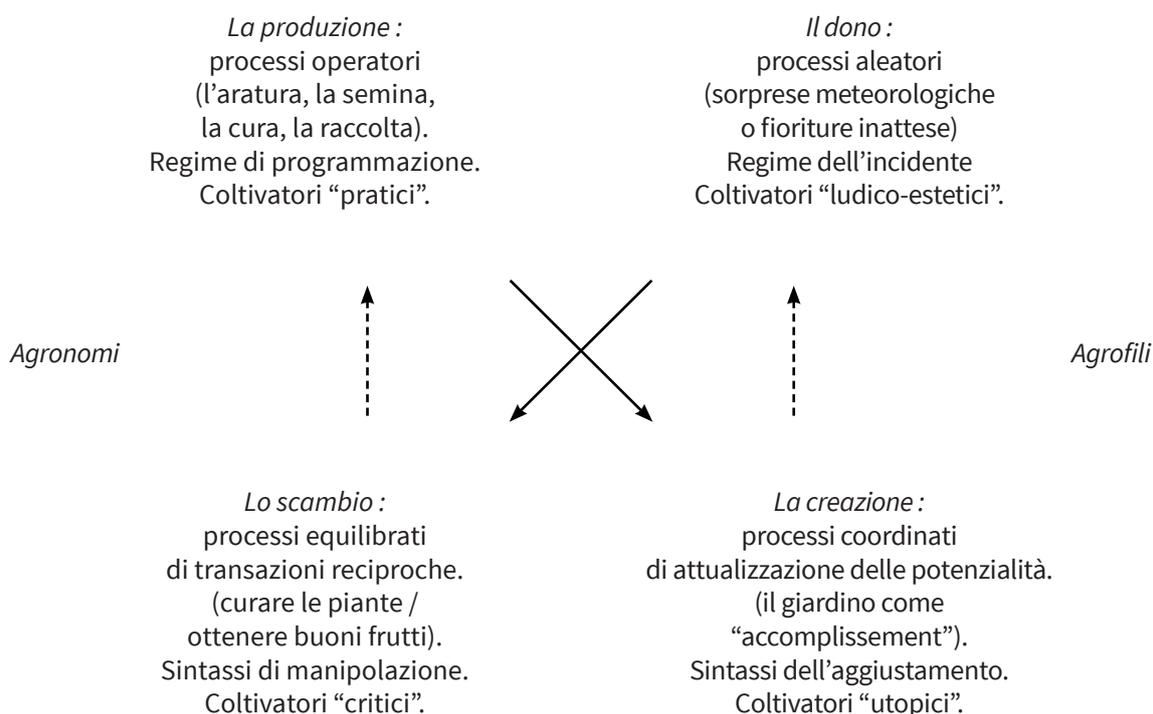
Anche se non è tra gli obiettivi di questo lavoro, sul rapporto tra agronomi e agrofili si innesta il tema della manipolazione genetica delle sementi che vorrebbe imporre alla “propensione” naturale il determinismo causale, in nome

28 H.D. Thoreau, *Walden. Vita nei boschi*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 165.

29 Devo questo prezioso spunto di ricerca a Eric Landowski.

di un'efficacia tecnologica. In realtà, in nome di una “programmazione” della semente, trasformata in modo da dare con maggiore efficienza un frutto sempre uguale e spesso anche sterile (per spingere al riacquisto della semente stessa modificata), si accetta di introdurre un’“alea”, il rischio che questa trasformazione genetica possa dare luogo a fenomeni biologici imprevedibili e potenzialmente molto dannosi sia per l'ambiente che per l'uomo.

Si può riassumere l'insieme di queste osservazioni schematicamente così, adattando alla sfera particolare dell'agricoltura un modello che riguarda la produzione di beni in generale³⁰ :



Regimi di produzione agricola

3. Temporalità e giardinaggio : dall'attesa alla sorpresa

Abbiamo visto come l'interazione tra uomo e pianta si svolge all'interno di uno spazio che viene risemantizzato dalla loro relazione ; l'altro asse su cui si svolge l'interazione, altrettanto importante da analizzare, è quello rappresentato dal fattore “tempo”.

La prima cosa che si può osservare a questo proposito — e chiunque abbia mai avuto anche una piccola piantina da balcone da curare potrà facilmente riconoscersi in questa esperienza — è che le piante non retroagiscono immediatamente alle operazioni che vengono compiute sul suo corpo vegetale. Ogni azione il giardiniere compia, o al limite anche ometta di compiere, produce un

³⁰ E. Landowski, “Politiques de la sémiotique”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 2, 2019, p. 15.

effetto non immediato, ma verificabile in tempi diversi e spesso anche molto dilatati.

Per affrontare semioticamente questa dimensione possiamo fare di nuovo ricorso alla categoria analitica dell'aspettualità. La relazione tra Soggetto e Oggetto nel caso del giardinaggio si svolge infatti secondo un regime temporale che da una parte è scandito dall'intervento dell'uomo, che rappresenta quindi il punto di origine dell'aspettualizzazione ; ma d'altra parte ogni operazione che parte dall'uomo si deve confrontare ed adattare continuamente al tempo naturale, sia quello *esterno* — il succedersi delle stagioni con le loro variazioni climatiche e di illuminazione — che quello *interno*, i ritmi di sviluppo di ciascuna specie vegetale.

Rispetto al tempo esterno, l'azione del giardiniere è caratterizzata da un'aspettualizzazione *iterativa* : gli interventi sulle piante sono ripetuti ad ogni stagione o comunque ad intervalli regolari (innaffiare, diserbare, potare, concimare ecc.) grazie alla sincronizzazione del proprio agire con quello della natura. Ma sull'iteratività si innesta poi un altro regime aspettuale : se proviamo a considerare la temporalità dal punto di vista della pianta, possiamo ipotizzare che essa si regoli su un regime aspettuale dominato dalla duratività. Come osserva Gilles Clément :

per ragioni connesse alle stagioni, al ritmo dei fluidi nell'organismo delle piante, all'incidenza energetica del sole, all'abbondanza o alla penuria dell'acqua, i vegetali si prendono il loro tempo. Si risolvono allo sviluppo solo quando tutte le circostanze necessarie per lo sviluppo sono presenti" (*op. cit.*, p. 53).

Tuttavia, proprio perché ad essere così importante nell'interazione tra il giardiniere e la pianta è il reciproco "aggiustarsi" dell'uno con l'altro, il primo dovrà saper armonizzare le proprie cure alle variazioni climatiche impreviste che si possono verificare durante le stagioni, oppure all'irrompere dei parassiti o di altre malattie o all'intervento esterno di qualunque altro "incidente" possa capitare in un giardino. Quindi sullo sfondo di un'interagire durativo e/o iterativo che porta a "conoscere" la pianta, a trovare con essa un giusto ritmo di azioni o di pause, si innesta una *puntualità*, costituita dalle operazioni rese necessarie da improvvisi mutamenti contestuali. Ma, tranne tali interventi puntuali, resi necessari dall'irruzione di qualche incidente, il regime aspettuale dominante è quello dell'iteratività e della duratività, l'unico che permette al giardiniere di "conoscere" bene la sua pianta, di trovare con essa un adeguato ritmo di azioni e di pause.

Ne deriva che dal punto di vista passionale, l'attività del giardinaggio è essenzialmente dominata dal sentimento dell'*attesa*. Questa riguarda anzitutto lo sviluppo naturale della pianta. Quando semino un seme o metto a dimora una pianta mi pongo nell'attesa di vederla spuntare dal terreno o produrre i primi fiori o frutti, e poi ancora di osservarne lo sviluppo successivo e di conseguenza di valutare anche quale impatto avranno queste trasformazioni sull'estetica generale del giardino. L'attesa è quindi sentimento comune sia al giardiniere

agronomo che a quello agrofilo, in quanto anche chi padroneggia le tecniche più evolute di coltivazione non può modificare i tempi di sviluppo delle piante. Al massimo, può sforzarsi di pianificarli e di inserirli all'interno di routine produttive economicamente organizzate. Le coltivazioni intensive e meccanizzate rappresentano la massima espressione dell'attitudine dell'agronomo, ma anche in questo caso, la decisione su quando far partire il raccolto deriva dall'osservazione del grado di maturazione del prodotto considerato (frutti, cereali, verdure ecc.), che ha ampi margini di variazione anno dopo anno. L'esempio della vendemmia in questo senso è esemplare : prima di dare il via alle operazioni di raccolta dell'uva è necessario aspettare il momento in cui i grappoli hanno raggiunto le caratteristiche migliori per dare origine al vino migliore.

Il giardiniere si deve quindi porre in relazione con le piante che sembrano "dominare" il tempo, o meglio vivere in un tempo loro, indifferente al nostro, nonostante tutti gli sforzi possiamo fare per controllarlo. Come ricorda sempre Clément, le piante :

Attendono il momento adatto. Il momento buono. Senza credito né debito di tempo. In nessun preciso istante il tempo costituisce un investimento, un oggetto di speculazione : esso è giusto, o non è affatto. L'esempio più valido, eppure quello sul quale si è meno riflettuto, è il seme : la semente in sonno. Il seme trattiene il tempo. In che misura, non lo sappiamo ; e nemmeno lui, che attende il momento adatto. Trattiene e cancella il tempo. Tra l'istante della sua nascita dal frutto e il momento della sua crescita, non succede niente. Niente, per settimane, mesi, anni. Talvolta secoli. Questo niente cancella il tempo ma conserva la vita. (*Op. cit.*, p. 54).

Il sentimento dell'attesa nasce quindi dalla relazione tra uomo e pianta e mentre quest'ultima porta avanti il suo tempo, l'uomo deve regolarsi su di esso quando agisce su di essa ed essere consapevole del fatto che ogni operazione compiuta necessita di un tempo per poterne verificare i risultati. In questo caso distinguiamo due possibili configurazioni aspettuali. *i)* L'attesa può riguardare tempi limitati e prevedibili come quelli della crescita di un fiore o di un ortaggio : in questo caso alla duratività si sovrappone una aspettualizzazione *terminativa* : l'attesa porta a una conclusione, auspicabilmente positiva, come appunto lo sbocciare di un fiore. *ii)* In altri casi, invece, l'agire del giardiniere si proietta in una duratività "pura" : pensiamo alla progettazione e alla messa in opera di un giardino monumentale in cui il lavoro del giardiniere non ha un punto di arrivo, dopo il quale vengono "raccolti" i frutti (anche estetici) dell'attività, ma questi ultimi proseguono per secoli modificando generazione dopo generazione la configurazione del giardino stesso. In questo caso il gesto iniziale del giardiniere che, ad esempio, pianta una serie di piccoli alberelli a contornare un viale, è proiettato in un futuro che supera la durata della vita umana. Il sentimento dell'attesa, che prevede implicitamente un punto terminale in cui l'evento atteso si verificherà, in questo caso lascia il campo a una protensione verso un futuro non controllabile in termini individuali, provocando perciò un sentimento di *speranza*. Ad essere centrale in questo caso è il gesto iniziale, lasciato ideale per i propri successori, e quindi a dominare è un'aspettualizzazione *incoativa*.

Ma, oltre le diverse forme dell'imprevedibile che abbiamo evocato, può infine avvenire un altro tipo di incidente, che va ad introdurre una puntualità diversa, e felice, sullo sfondo temporale dilatato e ripetitivo del giardinaggio. Si tratta di una salienza percettiva, puntuale e inaspettata, che dà luogo allo stato d'animo della *sorpresa*. Essa può essere di carattere "oggettivo", quando è la pianta a dare origine a qualcosa di inatteso, come lo sbocciare di un fiore o l'apparizione di un frutto che non era atteso oppure che ci stupisce per una particolare configurazione cromatica o iconica. Può essere invece di carattere "soggettivo": il giardiniere, anche se trascorre tanto tempo nel suo terreno favorito e ne conosce perfettamente ogni pianta, ogni angolo, ogni prospettiva, può trovarsi per un caso fortuito a cambiare il punto di vista e a cogliere nel suo complesso o in una singola pianta delle configurazioni eidetiche o cromatiche inattese, anche solo perché si è trovato a osservarli da una posizione inusuale ovvero in un momento della giornata o dell'anno in cui la luce del sole appare improvvisamente diversa dal solito.

Perché ciò accada, è necessaria come preconditione una disposizione d'animo del soggetto che permetta all'altro (in questo caso alla pianta o al giardino nel suo insieme) di far breccia nelle azioni, nei percorsi o negli sguardi del giardiniere, che altrimenti rischiano di compiersi secondo schemi ripetitivi in grado di desemantizzare il proprio operare. Chi si avvicina ad essa con l'obiettivo di programmare o manipolare, vedrà in ogni deviazione dal percorso voluto, in ogni accidentale imperfezione, un problema da risolvere e non un momento irripetibile di cui approfittare³¹. Solo chi si avvicina al giardino cercando un aggiustamento o abbandonandosi alla propensione "incidentale" di quell'altro vivente che sono le piante, può lasciare spazio all'incantamento estesico.

Lavori citati

- Castiello, Umberto, *La mente delle piante*, Bologna, Il Mulino, 2019.
- Clément, Gilles, *Giardini, paesaggi e genio naturale*, Macerata, Quodlibet, 2013.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Dondero, Maria Giulia, "Approcci semiotici alla configurazione del giardino", *E/C*, 2005.
- Fabbri, Paolo, "Supplemento a Claude Zilberberg", *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.
- Ferraro, Guido (a cura di), *Dire la natura. Ambiente e significazione*, Roma, Aracne, 2015.
- Floch, Jean-Marie, *Semiotica, marketing e comunicazione*, Milano, FrancoAngeli, 1992.
- Greimas, Algirdas J., "La zuppa al pesto o la costruzione di un oggetto di valore", *Del senso 2*, Milano, Bompiani, 1984.
- *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.
- Jevsejevas, Paulius, "Loving Nature", *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.

³¹ Ci riferiamo ovviamente a A.J. Greimas, *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.

Jullien, François, *Essere o vivere : Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2016.

Landowski, Eric, *Rischiare nelle interazioni* (2005), Milano, Franco Angeli, 2010.

– “Politiques de la sémiotique”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 2, 2019.

Mancuso, Stefano e Alessandra Viola, *Verde brillante*, Firenze, Giunti, 2013.

Marrone, Gianfranco, *Addio alla natura*, Torino, Einaudi, 2011.

– (a cura di), *Semiotica della natura*, Roma, Meltemi, 2012.

Parret, Herman, *Le Sublime du Quotidien*, Amsterdam, Benjamins, 1988.

Thoreau, Henry D., *Walden. Vita nei boschi* (1854), Milano, Rizzoli, 1988.

Zilberberg, Claude, “Le jardin comme forme de vie”, <http://claudezilberberg.org/portal/wp-content/uploads/2013/10/Le-Jardin-comme-forme-de-vie-copie.pdf>.

Mots clefs : aspectualisation, manipulation, régimes d’interaction, plante, syntaxe interactionnelle.

Auteurs cités : Gilles Clément, Maria Giulia Dondero, Jean-Marie Floch, Algirdas J. Greimas, Paulius Jevsejevas, François Jullien, Eric Landowski, Gianfranco Marrone, Henry D. Thoreau.

Plan :

Introduzione

1. Un inquadramento generale
 - 1.1. “Natura e cultura”
 - 1.2. Orti, giardini e altri terreni
2. La pratica del giardiniere : una pluralità di forme dell’interagire
 - 2.1. L’operare e i suoi limiti
 - 2.2. Una sintassi dello scambio
 - 2.3. Sentire l’altro
 - 2.4. Niente è mai garantito
 - 2.5. Agronomi e agrofile
3. Temporalità e giardinaggio : dall’attesa alla sorpresa

The value of emptiness : MUJI's strategies*

Jean-Paul Petitimberty

Paris, ESCP Europe - CELSA

Setting the scene

This study is about the semiotic value that *emptiness* may, somewhat paradoxically, acquire in marketing, and more precisely in advertising and product design. Our interest for this topic arises from a global example that originates from Japan — that of the MUJI firm, a corporate brand whose specificity is precisely to put “emptiness” to the forefront of their outdoor poster campaigns by simply showing vast empty landscapes. Such an approach strikingly contrasts with the kind of advertising that regularly shows on the walls of western cities, whose heavy tendency is on the contrary to lavishly occupy all the space available on the surface of their posters and display a maximum number of verbal and non verbal signs in order to loudly make their commercial messages come across. *Saturation* would be the technical term to describe this expressive mode of persuasion.

From a semiotic standpoint, what can be said about these opposite advertising choices ? More broadly, what do they respectively *mean* ? In order to answer these questions, we will rely on Eric Landowski's socio-semiotic theory, which basically articulates four regimes of interaction, meaning and risk, as summarised in the diagram below (Fig. 1). This semiotic model will serve us as a lens

* This article is a version, translated by the author and partly reshuffled, of J.-P. Petitimberty, “Amor vacui. Le design d'objets selon MUJI”, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018.

for the comparative analysis of the different types of advertising and marketing practices under consideration :

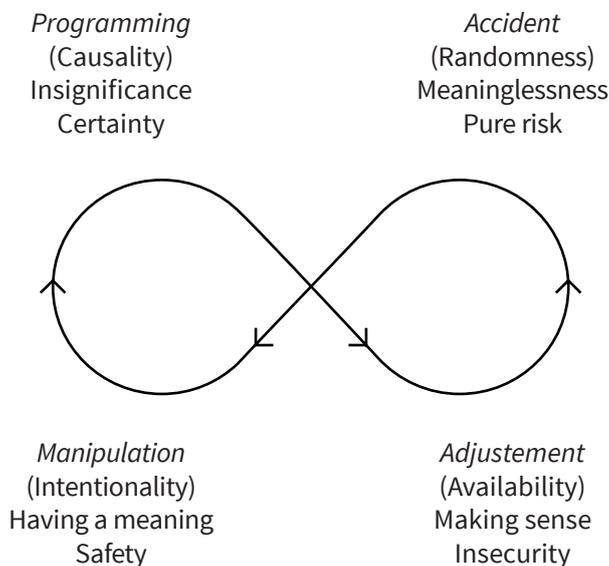


Fig. 1. The socio-semiotic interactional model :
four regimes of interaction, meaning and risk.¹

In the first place, it is a truism to state that the type of advertising that we are used to is a highly manipulative enterprise. Indeed, the name of the game in marketing discourse is to influence the prospective consumers and to make them aspire to own the items that manufacturers produce and distribute on the market and promote in their advertising campaigns. Over the years, admen have developed a number of tools to achieve this goal.

Among these, one of the most pivotal is the creative brief, also called the “copy-strategy” in the jargon of the profession, which is developed upstream of the process of producing a piece of advertising, in the back offices of the communication industry. This kind of document that presides over the generation of such campaigns is carefully thought out and meticulously designed on the basis of market analyses and brand audits. A copy-strategy basically is a specification form that is written for the attention of the creative department in charge of inventing and executing the corresponding campaign. It is composed of several pre-prepared boxes that must be filled by the strategist.

It will typically start with the “objective”, that is with the formulation of the intention of the manipulator (or “sender), obviously to influence the market, their attitudes and behaviours. The next box is the “target audience”, which accommodates a definition or description of the recipient subject to be manipu-

¹ Adapted from E. Landowski, *Les interactions risquées*, Limoges, PULIM, 2005, p. 72. The relationships symbolised by the orientated ellipse that joins the four positions of the diagram are those defined by A.J. Greimas and J. Courtés in their semiotic dictionary, *Semiotics and language. An Analytical Dictionary*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 359-361.

lated, i.e. the *persona* of the typical consumer that the campaign is supposed to attract and appeal to. It is followed by the description of the “insight” into the needs or wants of this stereotypical target consumer. This “consumer insight” is immediately followed by the advertising proposition, or “brand promise” : this commitment is the heart of the message and states the object of value to which the sender offers the subject to be conjoined. It is supposed to meet the needs or wants described in the “consumer insight” section and therefore be so desirable that it triggers its quest by the subject. Finally, the promise is substantiated by some sort of compelling argument or “supporting evidence”, also called “reason-why” or “reason-to-believe”, supposed to make the proposition credible, make the subject buy into the promise and start its quest. In standard semiotic narrative analysis, this full set of clauses could very well be described as a “contract.

Having said that, on top of being *Manipulators*, advertising strategists can also be described as Operators, or more precisely *Programmers*. And indeed, those in charge of strategy in the advertising industry are called “strategic planners”. The main reason for this job title lies in the fact that their mission precisely consists in planning programs, that is to say sequences of effects that the advertising should cause amongst the target audience. They call this the “expected consumer response to the advertising”.

Therefore, as planned — so to speak — by the socio-semiotic interactional structure, such an overtly manipulative vision of advertising leads to envisage that it should conform to plans, i.e. comply with pre-prepared programs, or “algorithms”, composed of a row of linear causes and effects logically ensuing from one another. Most of these programmatic models are based on a trichotomy of steps (namely “Learn”, “Feel”, “Do”), respectively defining the cognitive, affective and behavioural changes expected to happen within the recipients as a consequence of being exposed to the advertising. Some agencies have even refined this conceptual equipment further by playing the three-card trick with the order in which the sequence of steps should happen, as they posit that there is no universally working hierarchy of effects model. Instead, the order of Learn, Feel and Do will depend on the type of purchase (either rational or emotional) and the level of involvement of the targets in the various product categories. For instance, paper towels trigger very low involvement, and are not very much linked to feelings. On the contrary, a sports car is a feeling product, and has a high involvement. So, they have come up with four different algorithms (either Learn-Feel-Do, or Feel-Learn-Do, etc.) and four corresponding types of advertising (informative, affective, and so on).

From a socio-semiotic standpoint, we can say that the standard advertising practice — or, say, advertising as we know it — is firmly grounded in what the interactional theory describes as the “constellation of prudence”, since it is in essence both manipulative *and* programmatic (Fig. 2) :

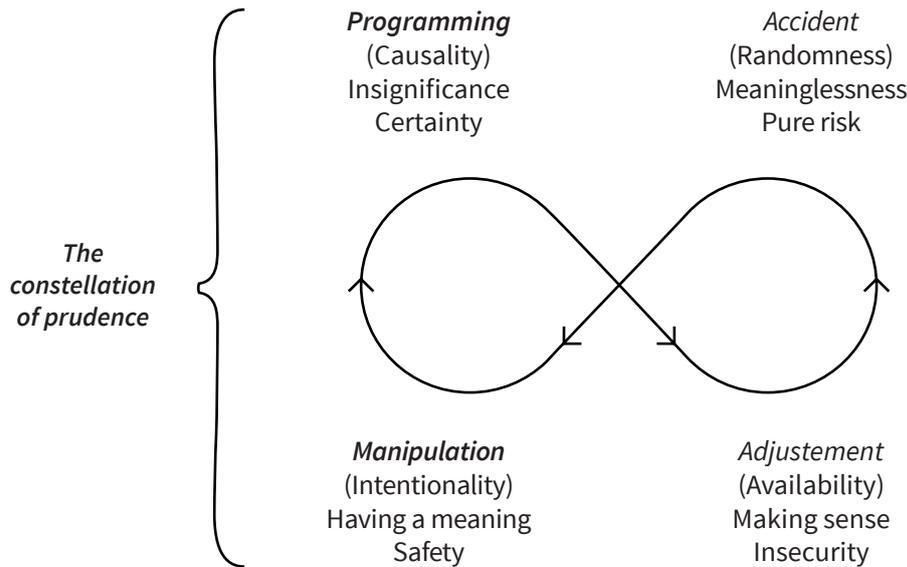


Fig. 2. The socio-semiotic interactional model : the constellation of prudence.

Having set the scene, we can now focus on our main topic, emptiness, as illustrated by the MUJI brand advertising campaign. MUJI is a thriving Japanese retail company, founded in the 1980's, which sells a wide variety of household and consumer goods that they manufacture themselves. They started selling a short range of about forty items and had no point of sale of their own at the time. Nowadays, they can claim to be a total lifestyle brand that offers clothing, homeware, cosmetics, furniture, kitchen appliances, tableware, food items, household care products, stationery, travel equipment, etc. Their products can be found in nine hundred stores under their banner around the world (in twenty nine countries) and their catalogue comprises more than seven thousand items. MUJI's full name – *Mujirushi Ryōhin* – can be literally translated to “good products no label”, or in better English “unbranded quality goods”. But in spite of this “no label” ethos, MUJI has significant brand recognition among consumers and professionals.

1. Advertising emptiness

Having that in mind, we can have a look at their corporate advertising. We will mainly focus on their 2003 “Horizon” campaign, as exemplified by the poster that appears when following the link below².

This rather amazing poster is the kind of advertising that heavily contrasts with the classic billboards that we previously referred to. As one can see, there is precisely not much to see, to look at or “to read”, if we use Landowski's terminology, that differentiates “reading” from “grasping” as two distinct ways to access

² <https://a-g-i.org/design/muji-corporate-advertising-poster-2003-horizon/>.

to the significance of an object³. It is mainly composed of a very distant skyline, a vast empty spatial area or landscape, a solitary human being somewhere (allowing the beholder to get a flavour of the scale of the view) and a superimposed brand logo on top. And that's it : No headline, no tagline, no product or pack shot. Conversely to the saturated clutters we can daily behold, this huge poster is in fact pretty empty ! It is indeed intended to represent emptiness.

Such a poster, along with many others in the same vein produced by MUJI over the years⁴, are quite reminiscent of, or even analogous to the most traditional Japanese visual art, the best example of which probably is the famous pair of screens painted by Hasegawa Tohaku in the XVIth century, that can be seen by following the link below⁵. It represents a pine forest covered in mist.

In the general economy of the picture, the blank empty spaces are in fact much more important than those that are painted. They can be considered as a kind of visual device that is instrumental in allowing the eye of the beholder to freely float around the trees and more importantly in triggering his imagination : they invite the recipient to guess and create what they hide. Where does this globally recognised Japanese artistic idiosyncrasy stem from ? And what does it imply in semiotic terms, i.e. when it comes to what and how it signifies ?

One interesting explanation is given by Kenya Hara, MUJI's art director, who is in charge of designing MUJI's communication campaigns and who not only teaches design at Musashino Art University but also wrote several books about it⁶. He regularly shares his insight into the brand philosophy and explains where this concept of emptiness comes from in the form of lectures that he delivers all over the globe, generally to audiences composed of designers or future designers, in design schools or design departments of prestigious universities (e.g. UCLA), often on the occasion of the opening of a new store.

According to him, emptiness has a long history and stems from the ancient Japanese religious beliefs and practices of shinto. Shinto (or shintoism), as one knows, is an animistic religion whose origins date back long before the Chinese introduced buddhism into Japan (which only started in the 6th century AD). The ancient Japanese believed that wisdom is to be found in nature. They did not view it as wild but rather, in view of its abundant wealth, believed that it teaches human beings how to lead rich and wealthy lives accordingly. More importantly, they also believed that everything in nature, from trees and rocks, to rivers and mountains, is possessed by spirits (or "gods"), called *kami*.

Because these *kami*, are invisible, it is hard to figure out where they are. The Japanese refer to them as *Yaoyorozu no kami*, which literally means eight million

3 For more details on this distinction, see E. Landowski, "Une sémiotique à refaire ?", *Galáxia*, São Paulo, 26, 2013, p. 24. (<http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/16837/1301226>).

4 Other examples at <https://i.pinimg.com/originals/56/29/d9/5629d917baa542d16be08ee7fd6d5252.jpg>.

5 <https://global.canon/en/tsuzuri/works/05.html>.

6 See Kenya Hara, *Designing design*, Zürich, Lars Müller Libri, 2007, and also *White*, Zürich, Lars Müller Libri, 2009.

gods, that is to say myriads of gods. So, *kami*, or gods, are infinite and ubiquitous. But, according to shinto beliefs, nature being very fickle and delicate, there is no way to make an appointment with and visit these *kami*. The only thing that can be done is to invite them as guests. Therefore, they invented a curious type of structure, that is still common in Japan today. It is called *shiro*. It's made of four pillars or poles arranged in a square, with their tops joined by a straw rope. Inside this area, there is nothing, it is empty. In fact, the whole device is emptiness made manifest.

Once this structure is created, the *kami*, who see everything, cannot fail to notice this empty space, and one or two of them may come to fill it, because emptiness holds in itself the possibility of being filled. However, that does not give any certainty that any *kami* will enter. They *may* enter. This “*may*” carries great weight, because what people pray for is the possibility to interact with the deity, the possibility to be heard and the possibility to be fulfilled. People visit this type of shrine, and in its emptiness, they sense the *potential* presence of the deity, pray and then leave with a sense of having *potentially* communed with a god through this emptiness. To the shinto believer, that is good enough. This, according to Hara, is the origin of a certain kind of Japanese communication.

Thus it seems that emptiness, considered as a potential receptacle for the divine and therefore as a condition for a possible interaction with it, has taken on its meaning and value in the Japanese culture and ethos. All in all, that is how this idiosyncratic *amor vacui* was born and has become recognisably imbedded in everything Japanese. It follows, according to K. Hara, that it is from this specific value bestowed to the vacuum by the Japanese shinto, viewed as a reserve of interactional potentialities, that this ethics of emptiness was adopted by MUJI since its creation.

And indeed, MUJI communicates on emptiness, or rather conveys this very notion. Its advertising does not try to sing the praise of anything in particular. It carries no specific message, no precise content. Not even about the MUJI brand itself. The brand literally has no strategy *stricto sensu*. It is not based on a “creative brief” (with an objective, a target, a promise, a reason-to-believe, as described above), it does not propose any contract and does not try to trigger any particular algorithm or pre-planned sequence of consumer responses. So, how does this unusual communication operate ? What is its mechanism ?

Obviously, this type of advertising resists the standard narrative description. It showcases no product (or object of value), and there is thus no Sender-Manipulator to semanticize it (that is to give it its value) and make the recipient-subject want it and seek it, by relying on the implementation of a pre-established regular sequence of effects. Unlike the standard advertising practice, MUJI's campaigns are therefore not grounded in the principles of intentionality (Manipulation) or causality (Programming), but rather on the principle of *availability*. The mechanism consists in harnessing the *potential* of each interactant (the brand advert and its audience). It appeals to the sensibility of the response given by recipients to the sensible features of the advert. In other words, because it is not designed to

manipulate its beholders or make them comply with a pre-planned program, it is legitimate to state that this kind of advertising counts on the regime of *Adjustment*, whereby the meaning of the campaign is literally produced and grasped (but not “read”) in the interaction itself.

In K. Hara’s own words, MUJI advertising is designed to be a “creative receptacle”, and he often describes it as an “empty vessel”, ready to be filled, that is capable of accommodating whatever the beholder’s mind will come up with : its emptiness makes it a container, available for the content that will result from its interaction with the recipients. That is to say that, on the one hand, the advertising has the potential to trigger its beholders to draw on their potential creative resources to *make sense* of whatever each of them feels MUJI to be. And, on the other hand, because the ad is a receptacle, it equally has the potential to accommodate the outcome of this process. As a matter of fact, according to Hara, the success of a MUJI campaign is not measured by the correct reception of a message by the recipients, but rather by its ability to conjure up a multiplicity of images in their minds. The advertising value of this visual emptiness is that the vacant spaces displayed on the posters offer an endless potential of receptive capacity. This understanding of the concept of emptiness makes it a *stance* — a readiness to receive inspiration and input from outside. Advertising this way is analogous to posing one single question to as many people as possible and to be wholly ready to accept the huge variety of answers from them.

One cannot help thinking here of the analyses of enunciation carried out in a whole other field — that of the biblical texts — by Louis Panier and the CADIR semiotic research group⁷. Their works make the hypothesis that the enunciation is sometimes identified through figures which, emptied of their thematic content, no longer function as “signs” but as signifiers left to the discretion of the enunciatee, almost un-interpretable or, at least, “available for other, unexpected, semantic investments”⁸. Greimas himself had noted this peculiarity in his work on evangelical parables. He drew the conclusion that the peculiarity of this type of text was “*the transfer of responsibility* to the enunciatee, the receiving subject of the message, to whom it is incumbent to interpret it, to choose the ‘right answer’”⁹.

And as a matter of fact, in his talks Hara often states that some people will view Muji as the standard bearer of a better, simpler way of life or will associate the brand with naturalness. Others will adhere to its poetic refinement, or will even believe that it represents the quintessence of Japanese minimalistic design.

7 CADIR : Centre pour l’Analyse du Discours Religieux, publisher of the journal *Sémiotique et Bible* since 1975.

8 L. Panier, “Sens, excès de sens, négation du sens”, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 114, 2011 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2587>). (Our translation).

9 A.J. Greimas, “La parabole : une forme de vie”, in L. Panier (ed.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, 1993. (Our translation ; the stress and quotation marks are in the original text).

Some will believe that it is a responsible brand that is ecologically friendly and contributes to saving global resources. Lastly, others will just find it economical because they view it as a rationally low priced brand with a purely functional approach to products. However, conversely to standard advertisers who rely on the measures of such elements of image to create messages designed to steer their brand into a given direction, MUJI's communication uses none of these images or perceptions. Having generated them, the brand is also receptive to all.

But of course, by being so quiet, so *empty*, MUJI do put themselves in danger. With the regime of Adjustment that they choose to implement, nothing is safe (unlike the regime of Manipulation), nothing is certain or sure in terms of consumer response to the communication (as opposed to the regime of Programming). There is a high level of uncertainty attached to the regime of Adjustment. It inevitably leads MUJI to run a major risk, that of falling into its neighbouring regime, the hazardous regime of *Accident*, under the auspices of randomness.

This is precisely one of the characteristics that define Adjustment in the socio-semiotic theory. Adjustment as a regime of interaction and significance leading to the creation of unprecedented sense necessarily entails to embark on its corresponding regime of risk, that Landowski labels “insecurity”, and that we, in the context of other analyses, labelled “precariousness”¹⁰. Just as he literally puts it, Adjustment is indeed a regime of interaction “where the ‘best’ can only be achieved by responsibly taking the risk of the ‘worst’ and where the mutual fulfillment of both partners borders the accident”¹¹.

This kind of advertising takes a big risk from a marketer's point of view : that of *misunderstanding*, or even worse, the risk of perplexity, that is of triggering *no understanding at all*, leaving beholders disconcerted and unable to precisely “make sense” of what they are looking at. In that instance, the empty vessel would accommodate only bewildered question marks. And these disorientated question marks could obviously be quickly replaced by negative remarks. This kind of advertising may lead beholders to think of MUJI as a puzzling or even esoteric brand, sending far-fetched, obscure, or incomprehensible messages. This is not only a danger in terms of brand image, but also, given the size of the communication budgets, a high financial hazard, meaning money possibly unwisely spent on counterproductive advertising (a mortal sin in our neo-liberal economies !).

Falling into the regime of Accident means that the communication may well eventuate as *meaningless* to (some of) its recipients. This necessarily implies that despite the brand's efforts to embrace as many people as possible, this policy inevitably leads to segment consumers and divide them into two types : on the one hand, those who like to be helped, directed or guided and be told what to understand (and who are precisely those likely to be puzzled or disconcerted by

10 J.-P. Petitimberty, “Entre l'ordre et le chaos. La *précarité* comme stratégie d'entreprise”, *Actes sémiotiques*, 116, 2013 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/1437>).

11 E. Landowski, “À quoi sert la construction de concepts ?”, *Actes Sémiotiques*, 117, 2014 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5054#dialogue2>). (Our translation).

this type of advertising) ; on the other hand, those who are more free-spirited, more independent, and like to apprehend things by themselves (and who, on the contrary, are likely to enjoy and happily adhere to this type of unusual advertising). We will come back to this dichotomy further, in our conclusion.

By responsibly taking this randomness and hazard into account, MUJI is prepared to be endangered and give its *assent* to whatever happens as a result in this unusual communication process. Therefore we can state that its advertising encompasses both regimes of Adjustment and Accident, which is what Landowski describes as the “constellation of adventure” (Fig. 3), where the world of significance is much less stable and reassuring than in the other constellation, as it is not founded on immutable laws of causality, on contracts or instructions that simply need to be followed to the letter. And indeed, it is probably not exaggerated to state that MUJI is somewhat of an “adventurous” brand.

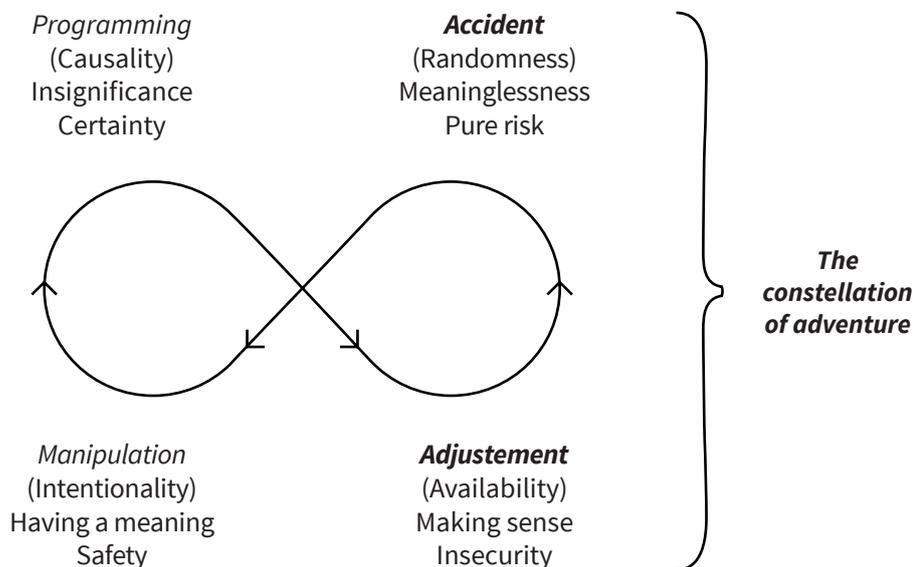


Fig.3. The socio-semiotic interactional model : the constellation of adventure.

2. Designing emptiness

For MUJI, this regime of Adjustment not only applies to advertising, but also to product design. In his talks, K. Hara often gives an enlightening example of what emptiness means in product terms. His demonstration compares the handles of two kitchen knives side by side : one is a Henckels knife from Germany, the other is a Japanese traditional *yanagiba* sushi knife. The asymmetrical, curved and ribbed shape of the handle of the Henckels knife is ergonomically designed, so that when a hand grabs it, the fingers and the thumb naturally find their places. Its high level of what ergonomists call “affordance” makes it a simple tool that is very easy to hold and use. The object is carefully thought out and designed to instruct the user what to do. Conversely, the handle of the *yanagiba* is a mere

smooth and flat wooden cylinder. As a consequence, the shape of the Japanese handle doesn't instruct users where to hold it, so that they can hold it anywhere, and in any way they wish. This plain unadorned handle can accommodate the wide variety of techniques of the Japanese sushi chefs.

At the end of the day, this concept of emptiness applied to product design is a manifesto, a clear treatise against over-engineered objects. The German knife is meant to be *simple* insofar as it is ergonomically designed to fit the palm and fingers of the cook, to anticipate the user's grip, giving the thumb a natural place to rest, etc. But the Japanese chefs prefer a less programmed tool, in order to feel free to hold it as they please. The *yanagiba* fits not so much the hand of the cook as his *skill*. In that sense, the *yanagiba* is an *empty* object. In K. Hara's own words :

A flat handle is not seen as raw or poorly crafted. On the contrary, its perfect plainness is meant to say, "You can use me whichever way suits your skills." The Japanese knife accommodates the cook's skill, not the cook's thumb. (...) When an object is empty, it is ready to receive any image or use. (...) Emptiness is the pursuit of ultimate freedom.

Socio-semiotically speaking, this is what we can make of this comparison : Both can be considered as beautiful objects and wonderful knives, but, from an interactional standpoint, there is a clearcut difference. One falls into the regime of Programming whereby you just need to follow the instructions, the other into that of Adjustment, whereby you have to invent your own way to hold it.

K. Hara's example of cooking knives is highly reminiscent of Jean-Marie Floch's brilliant analysis of the difference between two types of multitask folding knives : the Swiss Army knife (for engineers) and the Opinel knife (for *bricoleurs*)¹². They contrast in exactly the same way as the Henckels and the *yanagiba* knives. This is what Landowski wrote about J.-M. Floch's analysis of the two knives, in his article "Avoir prise, donner prise" :

As he [JMF] proceeds in the analysis of the two types of operations — those carried out respectively by a "bricoleur", with an Opinel, and an "engineer", with a Swiss knife — the interpretation that he proposes goes in a direction that is increasingly close to what we, a few years later, defined in terms of Adjustment on the one hand, and in terms of Programming and operations, on the other.¹³

He then continues, quoting the original French version of Floch's article¹⁴ :

With regard to the Swiss knife, it is only a question of "automated action programs" where the user "only provides effective energy" through "frozen gestural syntagms". With regard to the Opinel, an instrument "conducive to the expression and realization of self", Floch shows how it involves "the closest possible contact

12 J.-M. Floch, "Opinel — intelligence at knifepoint", *Visual identities*, London, Continuum, 2000.

13 E. Landowski, "Avoir prise, donner prise", *Actes Sémiotiques*, 112, 2009, section II.1.3 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2852>). (Our translation).

14 J.-M. Floch, "Le couteau du bricoleur. L'intelligence au bout de l'Opinel", *Identités visuelles*, Paris, P.U.F., 1995.

with the sensible world” and gives the user the opportunity to “experience an aesthetic emotion (or allow it to be experienced)”. It is no longer a matter of trust [*fiducie*], mandate, delegation or manipulation ! but either (with the Swiss knife) of exploitable regularities, or (with the Opinel) of sensibilities in contact. In the latter case, the utilitarian function, while being fulfilled, is exceeded in a performance which tends towards a form of aesthetic accomplishment, thanks to the adequacy of the relationship that it assumes between the object and the one who practices it. — This, even with an instrument as common as a knife !¹⁵

These comparisons and differences are in direct connection with Landowski’s distinction between two generic forms of use of objects : either *utilise* them or *practice* them¹⁶. This leads to distinguishing two schools or two “philosophies” of design¹⁷. The most traditional one posits that the designer’s job is to come up with objects whose features have been optimised in order to increase their affordance and make the user’s life simpler. These we can call “*useable*” objects, or “closed-ended”, easy-to-use objects. Another design school, notably represented by K. Hara, posits that the designer’s task is on the contrary to come up with “open-ended” undetermined objects (let us call them *empty*), in other words, objects whose purpose remains as minimal as possible so that the user feels himself free to creatively invent his own way to make use of them and can even go so far as to make them deliver more than what they were intended for.

In order to further explain what the latter vision of the designer’s mission implies, K. Hara has invented a word : “*ex-formation*”. This neologism designates the opposite of the operations of *information*, which define the traditional task of the designer who seeks to achieve affordance in the objects that he designs. Let us dwell a moment on this notion.

“Ex-forming” an object entails to streamline it and get rid of any “frills” or extras that more traditional designers could be tempted to include in it. It is a careful process of elimination and subtraction of the gratuitous features unrelated to the basic and elementary function of the object. It means aspiring to achieve modest and plain objects that end up as free of agenda and instructions as possible. According to K. Hara, quoting his predecessor at MUJI Ikko Tanaka, a designer should be firmly confident in this process as its outcome is “in no way inferior to splendor”, and can even largely “surpass splendor”. That said, the operations of *ex-formation* have a limit that the designer cannot cross, that which would constitute the nonsense, that is to say going so far as to make the object unrecognisable and unknowable. Even if K. Hara uses the phrase “make things unknown” to describe these operations, this does not mean that *ex-formation* pursues the unintelligible. From a Platonist perspective, this entails to produce the non-verbal manifestation of the (generic) idea of the object — no less, no more. In semiotic terms, it is for the designer to produce an object whose confi-

15 E. Landowski, “Avoir prise, donner prise”, *art. cit.*

16 His definitions can be found in “Voiture et peinture : de l’utilisation à la pratique”, *Galáxia*, XII, 2, 2012, (<http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/12945>).

17 For further considerations on that matter, see Murilo Scoz, “Por uma sociosemiótica do design de interação”, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6075>).

gurative, taxic and functional description — according to the three components which, for Greimas, determine all objects — can only be reduced to the smallest irreducible set of elementary features which constitute the minimal definition of the class to which it belongs¹⁸.

3. Going further : ethics and aesthetics

In the context of his brand analyses, J.-M. Floch often harnessed and adapted Hjelmslev's definition of signs with its two planes (inherited from Saussure), the plane of expression and that of content, but above all its two strata per plane : the stratum of the variable substances, and the stratum of the invariable forms (Fig. 4.)¹⁹ :

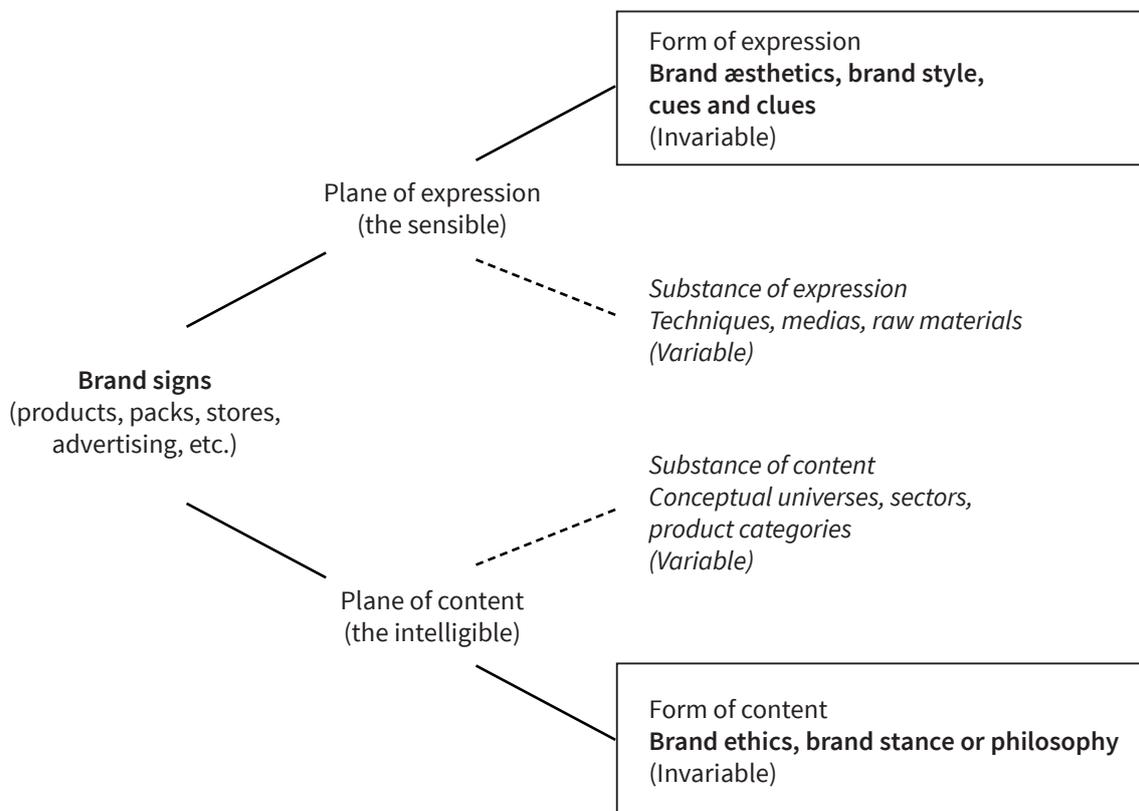


Fig. 4. Hjelmslev's description of signs, adapted to brand analyses by J.-M. Floch.

18 A.J. Greimas, "Un problème de sémiotique narrative : les objets de valeur", *Langages*, 31, 1973 (reed. in *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983).

19 See J.-M. Floch, "Logiques de persuasion du consommateur et logiques de fidélisation du client", in AAVV, *Comment parler au consommateur aujourd'hui et demain ?*, *Cahiers de l'IREP*, 1998, pp. 41-56.

Floch would define the substance of content of a brand as consisting of the conceptual universes in which it operates. In other words, this substance of content covers the business sectors, the product categories, the markets or market segments in which the brand manifests itself. As for the substance of expression of a brand, it refers to the techniques, media or materials processed and wrought by a given brand to manufacture its manifestations.

To Floch, the form of content of a brand is the level which accommodates the way the brand considers and positions itself with regard to the conceptual universes in which it operates. It is where brands assert their way of structuring their environment as a whole. It is where they define their differences from their competitors. This is also where the singularity of any brand lies, where its “philosophy”, its “*Weltanschauung*” (worldview) or its relationship to others, competitors and consumers alike, are deposited. It is this stratum that Floch ended up calling the “brand ethics” and that is, in a way, the hard core of the brand, its “stance”. The brand ethics gathers the conditions for a brand to be loyal to itself. Let us remind that the notion of “ethics (derived from *ethos*, i.e. mores), is defined as the way of organizing one’s conduct by tending towards the realization of the values that one gives oneself. While morality is ‘exogenous’ (in the order of duty), ethics is ‘endogenous’ (in the order of personal willpower)”²⁰.

As for the form of expression, it is the perceptible level where the specific sensory characteristics of a given brand are located and translate into a unique style (what marketers will simplistically refer to as the brand cues and identity clues). Depending on the languages used by the brand, be they verbal or non verbal (e. g. visual), these characteristics may be of various natures : rhythmic, melodic, prosodic, etc. They will be applied to whichever substances of expression will be chosen and processed by the brand to manifest itself. They will “mark” its productions, endow them with a unique hand or touch, with an inimitable and unmistakable craftsmanship. Floch labelled this stratum as the “brand aesthetics”. The brand aesthetics gathers the conditions for a brand to be recognised, aesthetics being conceived here as “an approach to the world of the sensible, that is to say of the senses, involving a ‘worldview’ and a certain relation of oneself to the world [i.e. the pre-defined form of content], *capable of communicating an emotion*”²¹. Therefore, for Floch, the essence of a brand is both a “stance” and a “style”, or in other words the articulation of an “ethics” with an “aesthetics”, both planes being by definition united²².

20 *Id.* and E. Roux, “Gérer l’ingérable : la contradiction interne de toute maison de luxe”, *Décisions Marketing*, 9, 1995, p. 20 (our translation).

21 *Ibid.*, p. 21 (our stress, our brackets).

22 Floch’s definition of a brand, mostly exposed in his book *Visual identities*, was highly inspired by the notions developed by Paul Ricoeur, the French philosopher, in several of his works (particularly in *Soi-même comme un autre*) about the concept of “narrative identity”. A narrative identity is to be found at the crossroads of what the philosopher defines as one’s “truth towards others” (*parole tenue*), and what he calls one’s “character” (*caractère*), each of these being the resultant of a dialectic between two inner forces, *ipse* and *idem*, where one overrides the other

That said, when it comes to MUJI, if we apply Floch's model, we can easily state that MUJI's ethics can be summarised by the notion or philosophy of "Emptiness", considered as a reservoir of potentials as we saw it, insofar as MUJI places this concept at the heart not only of its design practice, but also of its relationship and interaction with its consumers and recipients. Symetrically, we can also state that MUJI's aesthetics is characterised by the art of "Ex-formation", that is the skill to carefully eliminate what is unnecessary from whatever the brand embarks on, be it product, pack, advertising, etc.

The above conclusion can easily be substantiated by proceeding to a closer analysis of one of MUJI's posters (Fig. 5).

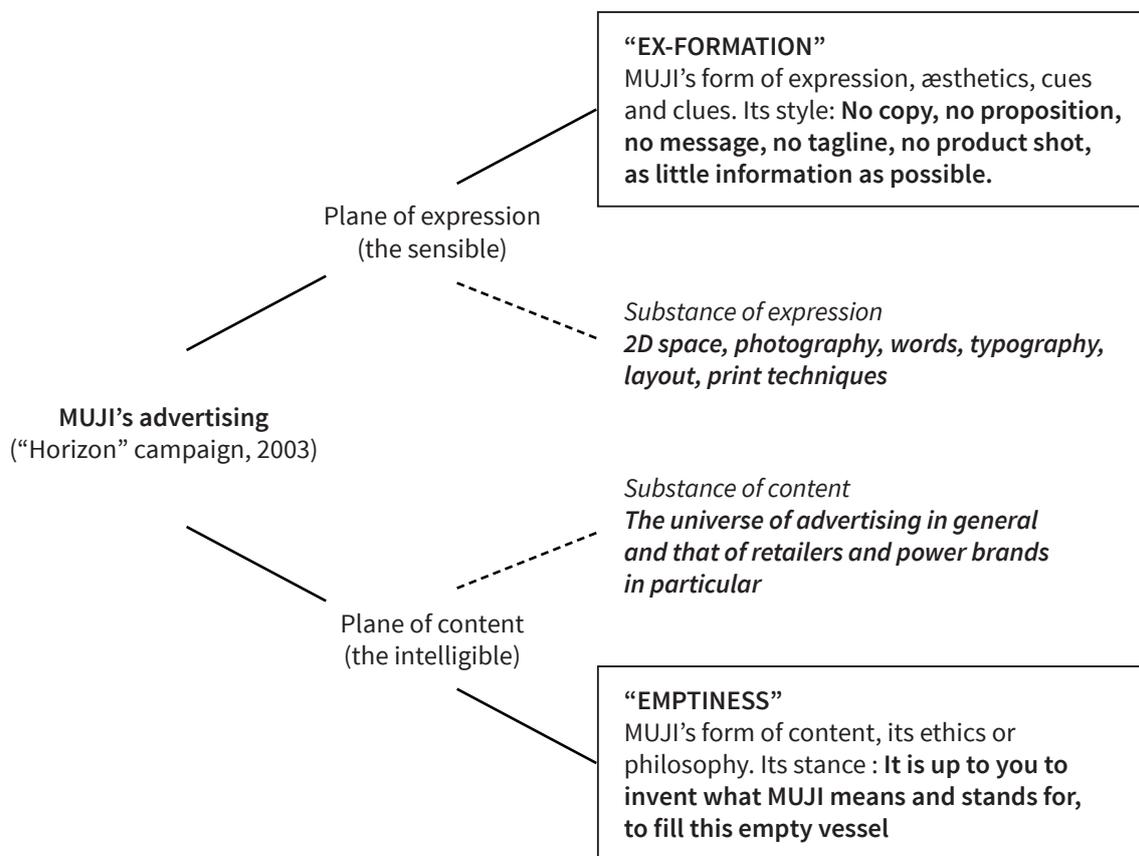


Fig. 5. MUJI's aesthetics and ethics :
2003 advertising campaign

The techniques, medias, raw materials that compose its substance of expression are obvious : a two dimensional space, photography, layout, words, typography and print techniques. The conceptual universes in which MUJI operates and that compose its substance of content are not only composed of MUJI's direct and indirect competitors, retailers and power brands, but also of the world of

alternatively. Cf. J.-M. Floch, "Waterman and its doubles", *Visual identities, op. cit.*, and P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

advertising as a whole. These substances are then taken charge of by the forms : the ex-formation of the substances of expression results in a pared-down æsthetic style with no copy, no proposition, no message, no tagline, no product shot and as little information as possible (i.e. the minimal set of features that allow to grasp it as an advertising poster). This approach is the perceptible twin of MUJI's conceptual stance (or philosophy) of emptiness, according to which it is up to the beholder to invent what MUJI means and stands for, and, in other words, to fill this empty vessel. Finally, emptiness is about making space for the potential of the reciever's creative imagination to flourish. And as K. Hara puts it, in this poster as well as in all of MUJI's productions "there is *nothing*, and yet there is *everything*".

This analysis of MUJI's corporate campaign is also applicable to their product advertising. K. Hara's considerate attention to the brand essence (its ethics and æsthetics) is the main reason why he also develops very silent product campaigns, simply showing beautiful shots of the products, either in close up or staged in empty landscapes, reminiscent of the corporate communication. None of the product ads gives any specific information, they show products in a way that leaves full flexibility to the recipients to determine how they want to use them (a piece of furniture may turn into a bookshelf, a bathroom or garage storage unit, a display case, a garderobe, etc.). They all give their recipients the freedom to develop their own way to assign a function to the objects and eventually to mutually *adjust* to one another in a way which fully exploits their respective potentials. This is how emptiness works in advertising : open-ended visuals that wake beholders to this emptiness and trigger their imagination or creativity.

And in their stores, instead of naming a product with its intended purpose or use — like, "coffee table", "dinner table", "kitchen table" or "bed side table" — MUJI prefer neutral open-ended definitions such as "oak table". This gives clients the creative freedom to designate the ultimate purpose of the table by themselves.

4. Ways of doing — ways of being

What precedes permits to state that the approach chosen by MUJI to design, market and promote the objects that they manufacture introduces a shift in the ageing world of standard marketing practice : a rejuvenating change of paradigm.

The old marketing paradigm has been so far carefully steered by anxious marketers whose obsession about limiting risks led them to seek the safety of manipulative strategies, that is strategies *stricto sensu*, whereby potential customers, supposed to have "expectations, needs and wants", are made to aspire to acquire and utilise products, whose values rest in their capacities to meet the consumers' assumed needs and make their lives simpler. Increased competition, obeying the same logic and founding their propositions on the same so called needs, also led them to develop products with a superiority, a "plus", a stronger "affordance" (that is more in-formation and more instructions) in a never ending

race where every brand strives to outdistance its adversaries on the same battleground with the same rules. Along the same line, their advertising agencies have developed sharper and sharper communication tools and have come up with mechanistic models and programs so as to make sure to automatically meet their clients' goals with a view to being as efficient as possible.

Although MUJI plays the game, they have infringed the rules and chosen another battleground, so to speak. They are not in search of safety and certainty. They cultivate a sense of insecurity that borders hazard. This adventurism translates in the fact that they do not rely on assumptions about their consumers' needs or wants, but rather rely on the potential, availability and sensibility that each of them has. As we saw, this means that they do not look for any "superiority" in their products, any greater "affordance". On the contrary, they prefer less programmed products, free of agenda and instructions. "Ex-formation" allows them to come up with "empty", practicable products that are "open-ended" and therefore allow their users to develop their own way to make use and sense of them. This is what we analysed in terms of Adjustment. This very same approach has led them to develop an "open-ended", "empty" type of communication whose content and meaning is also to be invented by its recipients who are invited to make sense of it by themselves. Advertising, conceived as an "empty vessel", can accommodate as many interpretations as possible, including question marks and perplexed responses. In that sense it may fall into the hazardous regime of Accident.

With this new paradigm, is it still question of choosing between more or less pre-programmed objects, or does the nature of the choice itself change ? The assumption that can be made is that this conception of marketing introduced by MUJI in the general economy of brands cannot be reduced to a mere proposition of new objects "in addition", i. e. extra products on top of those already out there. But it can rather be understood as *a way of doing*, and thereby, a way of being with and through these objects, or even beyond, as a way to "live", to "experience" them, by practicing them.

What this broadening of paradigm therefore allows is the possibility of a "meta-choice" (a notion proposed by Landowski in *Passions sans nom*²³) whereby instead of choosing things, one chooses oneself a self. According to Landowski, when it comes to making choices, the subject can rely on two elementary options. First, he may "listen to what others say, to what the uses, norms, opinions, tastes prevailing around him tell him" ; the task of designating what he does or should like is then delegated to the "Other" ; his identity and status therefore have an exogenous origin. Or he can "search for himself and by himself what the objects of his desire are, and trust his own experience and feelings, in the direct presence of the sensitive qualities of the external world, through the propriocep-

23 "Le goût des gens, le goût des choses", *Passions sans nom*, Paris, P.U.F., 2004. More recently, "Pour une sémiotique du goût", *Actes Sémiotiques*, 122, 2019, section 3.3.2 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6237>).

tive apprehension that his own senses allow”. His identity and status in this case have an endogenous origin.

It is not difficult to see to what respectively corresponds, in the present context, each of these two selves that one can choose for oneself. In the standard brands’ camp (the constellation of prudence), we find the figure of the *programmer*, whose plans have been anticipated by smart and shrewd marketers and designers, and who has to conform to the “affordance” of the objects that have been thought out in his stead, and thereby finds himself “*programmed*” in his turn. Choosing such brands and being loyal to them is somehow equivalent to swearing allegiance to them, acknowledging them with a transcendent authority that they impose all the more easily as they do not need to use force to do so. The definition of the ancient Roman *cliens*, in his freely consented relation of subjection and fidelity to the *auctoritas* of the noble benefactor, fully corresponds to this type of subject. Choosing this option for oneself amounts to defining oneself as a “client”, in the most literal, original and etymological sense of the term.

In the other camp, where MUJI sits (the constellation of adventure), we find the figure of the “*amateur*” (or the “*poacher*”, to use Michel de Certeau’s terminology²⁴), who denies any form of authority (and therefore is the antithesis of the *cliens*). The amateur is a free-spirited improviser who, as a poacher, trespasses the fences of corporate territories and who, as a maverick, has a liking for transgressing rules. He never takes things at face value but interprets, or rather re-interprets them in his own way. He is somewhat of a resistant fighter against the system. To him, any merchandise can be somehow turned into something that it was not intended for. The amateur is also a pleasure seeker who, as Benoît Heilbrunn, a famous French professor of Marketing, puts it, “in his quest of singular sensory encounters, takes the path less travelled and for whom it’s all about tackling the world head on to make it less insignificant and get rid of the insipidity that inexorably lies in wait for it”²⁵. Conversely to the programmer who is happy to be influenced and dictated what to do (and be), the amateur is a loose cannon. His open-mindedness, intrinsic sensibility and permanent availability can happily accommodate such undetermined or “empty” objects as MUJI’s products or advertising that impose nothing but, because they apparently have no precise usage or meaning, are therefore available for many, including and especially those of his own invention.

It is fair to say that MUJI’s approach somehow teaches marketers a good lesson. Despite its declared “no label” ethos, through its philosophy of “emptiness”, MUJI behaves as a true brand worthy of the name. If markets today are more and more saturated with products that are more and more undifferentiated and, as a consequence, more and more insignificant, is it not because “standard” brands

24 M. de Certeau, *L’invention du quotidien. 1 : Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990. (The French term he uses is *braconnier* or *braconnage*).

25 B. Heilbrunn, “Retour de l’amateur”, in *Médi(t)ations marchandes*, Lormont, Le bord de l’eau, 2018, p. 45.

have been sleeping on their laurels and have fallen into some routine of thought, like conforming to unquestioned ways of working, merely repeating “proven successful” recipes, harnessing unimaginative consumer research methods, or blindly sticking to “established wisdom”...?

Conclusion

We would like to briefly conclude with another quotation from the above mentioned specialist in brand management : according to Benoît Heilbrunn, a brand worthy of the name

should not be reduced to a mere prose of production. It should rather be considered from the angle of a poetics of creation, considering that creating has nothing to do with producing. A brand mission should be about *creating possibilities*, about *liberating possibilities of life capable of increasing both our power of sensitivity and our enjoyment of living*. This is why a brand should absorb us in the order of life and not in that of representation. Is it not this æsthetic / ethical awakening of brands that could constitute a possible last defence against the lurking disenchantment of our industrial economies ?²⁶

Is this not precisely what MUJI has already been doing for some time now, and in a rather admirable exemplary way ?

References

- Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien, 1, Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- Floch, Jean-Marie, *Identités visuelles*, Paris, P.U.F., 1995. Engl. transl., *Visual identities*, London, Continuum, 2000.
- and Elyette Roux, “Gérer l’ingérable, la contradiction interne de toute maison de luxe”, *Décisions Marketing*, 9, 1996.
 - “Logiques de persuasion du consommateur et logiques de fidélisation du client”, in AAVV, *Comment parler au consommateur aujourd’hui et demain ?*, *Cahiers de l’IREP*, 1998.
- Greimas, Algirdas J., “Un problème de sémiotique narrative : les objets de valeur”, *Langages*, 31, 1973 (reed. in *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983).
- “La parabole : une forme de vie”, in L. Panier (éd.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, 1993.
 - and Joseph Courtés, *Semiotics and language. An Analytical Dictionary*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- Hara, Kenya, *Designing design*, Zürich, Lars Müller Libri, 2007.
- *White*, Zürich, Lars Müller Libri, 2009.
 - *Ex-formation*, Zürich, Lars Müller Libri, 2015.
- Heilbrunn, Benoît, “Ré-jouir : Pour une esth/éthique de la marque”, *Rue Descartes*, 91, 2017.

²⁶ *Id.*, “Ré-jouir : Pour une esth/éthique de la marque”, *Rue Descartes*, 91, 2017, p. 148 (our translation, our stress).

- *Médi(t)ations marchandes*, III, “Retour de l’amateur”, Lormont, Le bord de l’eau, 2018.
- Landowski, Eric, *Passions sans nom*, Paris, P.U.F., 2004.
- *Les interactions risquées*, Limoges, PULIM, 2005.
- “Ajustements stratégiques”, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 110, 2007.
- “Avoir prise, donner prise”, *Actes Sémiotiques*, 112, 2009 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2852>).
- “Voiture et peinture : de l’utilisation à la pratique”, *Galáxia*, 24, 2012 (<http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/12945>).
- “Une sémiotique à refaire ?”, *Galáxia*, São Paulo, 26, 2013.
- “À quoi sert la construction de concepts ?”, *Actes Sémiotiques*, 117, 2014.
- “Pour une sémiotique du goût”, *Actes Sémiotiques*, 122, 2019 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6237>).
- Panier, Louis, “Sens, excès de sens, négation du sens”, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 114, 2011 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2587>).
- Petitimberty, Jean-Paul, “Entre l’ordre et le chaos. La précarité comme stratégie d’entreprise”, *Actes sémiotiques*, 116, 2013 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/1437>).
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Scoz, Murilo, “Por uma sociosemiótica do design de interação”, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018.

Key words : adjustment, advertising, aesthetics, brand, design, emptiness, ethics, practice vs use, socio-semiotics.

Mots clefs : ajustement, design, esthétique, éthique, marketing, marque, pratique vs utilisation, publicité, socio-sémiotique, vacuité.

Authors cited : Michel de Certeau, Jean-Marie Floch, Algirdas J. Greimas, Kenya Hara, Benoît Heilbrunn, Eric Landowski, Louis Panier, Paul Ricœur.

Plan :

Setting the scene

1. Advertising emptiness
2. Designing emptiness
3. Going further : ethics and aesthetics
4. Ways of doing – ways of being

Conclusion

La pandémie : hasard ou signification ?

Présentation du dossier

Existe-t-il un seul magazine grand public, une seule revue de sciences humaines, sociales ou politiques qui, entre mars 2020 et février 2021, année interminable, n'ait pas publié un numéro spécial sur l'actuelle pandémie ? Tout près de nous, le thème a été abordé, entre autres, par *Degrés*, revue internationale de sémiologie dont le dernier numéro, daté septembre 2020, avait été précédé, dès avril, dans *E/C* (la revue de l'Association italienne d'études sémiotiques), par un « journal sémiotique de la pandémie »¹. Dans ce contexte, le présent dossier, fruit du premier Forum d'*Acta Semiotica* tenu en juin 2020, ne vient-il pas s'ajouter un peu tard à une masse déjà suffisante d'interprétations, de commentaires et d'analyses ? Ou peut-être, au contraire, un peu trop prématurément étant donné que pour saisir en profondeur les divers aspects de ce drame qui se prolonge et sans cesse rebondit, nous manquons toujours autant de recul.

Ou bien encore — mais là, ce sera au lecteur d'en juger —, la perspective d'inspiration socio-sémiotique ici globalement adoptée permet-elle d'avancer quelque chose qui n'ait pas encore été dit et redit, quelque chose de proprement sémiotique et qui, dès le stade présent, justement en tant que sémiotique d'une expérience collective encore en cours, parviendrait tant soit peu à mieux nous éclairer par rapport à ce que nous sommes en train de vivre ?

1 A.M. Lorusso, G. Marrone et S. Jacoviello (éds.), *Diario semiotico sul coronavirus, E/C*, 31 mars - 2 mai 2020, avec une quarantaine de contributions de sémioticiens italiens. André Helbo (éd.), *Crise sanitaire et marqueurs sémiotiques. La variation, Degrés*, 182-183, 2020, avec des contributions d'A. Helbo, P. Bouissac, F. Jost, J. Fontanille, E. Landowski, G. Marrone, J.-J. Boutaud, F. Andacht et M. Leone.

Mais que veut dire alors envisager sémiotiquement, ou socio-sémiotiquement, un phénomène de cet ordre, en tant qu'expérience en cours ? Par définition (puisque tel est l'objet même de notre discipline), c'est poser à son propos la question du *sens*. Question en l'occurrence d'une dramatique pertinence puisque, de fait, avant même de provoquer toutes sortes de perturbations sur une multitude de plans spécifiques — catastrophe sanitaire, dépression économique, chaos social, désarroi moral, turbulences politiques — la pandémie a pour effet un ébranlement général des savoirs, des croyances, des attentes, des systèmes de valeurs — de tous les repères qui, il y a peu, étaient encore les nôtres. En un mot, ce qu'elle provoque en premier lieu et sur le plan le plus général, c'est une *crise totale du sens*.

D'où l'interrogation qui guide cette enquête dans son ensemble : sens ou non-sens ? *Hasard ou signification* ? Entre stupeur devant un tel « accident » (ou du moins devant ce qui tend à passer pour tel) et quête d'un sens, comment raconter, comment penser la pandémie ? Tel est le noyau de la réflexion menée dans les quatre premières contributions du dossier ci-après. Celles qui suivent traitent de trois espaces traditionnellement consacrés à des pratiques collectives ritualisées — le stade, l'école, l'église — où la perte du sens est vécue en premier lieu comme perte de la présence de l'autre, ou à l'autre. Les quatre dernières contributions analysent différentes voies par lesquelles la dérégulation des régimes de sens, ou leur hybridation sous la pression des circonstances, se traduisent, sur la scène politique, par tout un éventail de stratégies tripolaires — gouvernants, virus, gouvernés. Spécialement dans divers pays « émergents » (ou là plus crûment qu'ailleurs), elles ont pour enjeu immédiat, à l'échelle humaine, individuelle et collective, à la fois le pouvoir et le profit des uns, la survie, la misère ou la mort des autres et, pour tous, le sens ou le non-sens de la vie.

Eric Landowski

Face à pandémie*

Eric Landowski

Paris, C.N.R.S.

Introdução

Que a vida seja feita de acidentes, pequenos ou grandes, felizes ou infelizes, eis que isso se confirma mais que nunca. Do outro lado do mundo nasceu um vírus particularmente perigoso que encontrou em alguns meses seu caminho até nós. Um acidente se produziu, criando milhões de outros acidentes. Até o ponto de que para ninguém, este ano, nada se passa como previsto. Mas se trata verdadeiramente de acidentes ?

Em semiótica, chama-se “acidente” o que acontece quando dois percursos inteiramente independentes se cruzam — por exemplo quando uma telha, que deverá um dia cair do telhado, se descola, por má sorte, justo no momento em que um passante se encontra na sua trajetória. Certo, há também catástrofes premeditadas, como quando um pirotécnico programa uma bomba para explodir na hora da passagem do trem. Mas em ambos os casos o que se passa de notável se reduz ao choque de dois elementos que têm efeito um sobre o outro apenas no instante mesmo de seu encontro, ou somente a partir deste instante. Nesse sentido, essas são puras coincidências, fortuitas ou programadas. Ocorre diferentemente quando se entrecrocaram dois exércitos, duas equipes de futebol ou dois jogadores de xadrez. Ao invés de pôr em relação forças cegas cujos trajetos se cruzam por acaso ou por razões que elas ignoram, seu encontro se desenrola à maneira de um diálogo estendido no tempo, feito de golpes e de contragolpes que se respondem, de truques, ameaças e respostas refletidas que supõem

* Traduzido do francês, “Face à la pandémie” (*Degrés*, 182-183, 2020) por Ana Claudia de Oliveira.

uma grande atenção recíproca, formas de reconhecimento, de compreensão e mesmo de sensibilidade entre os protagonistas. Por convenção terminológica, nós diremos que da *co-incidência* aparentemente sem sentido, passa-se então a *inter-ações* complexas e carregadas de sentido¹.

Essas duas noções, essenciais do ponto de vista sociossemiótico, parecem muito úteis para refletir sobre a pandemia atual, e sobretudo, como será aqui o caso, sobre as reações — as variações do sentido — que ela suscita. Desde que o fenômeno é por todos os lados descrito como um afrontamento, uma “guerra”, dizem mesmo alguns, entre dois “campos” — de um lado, o vírus, nós, do outro — com que gênero de encontro, com que tipo de dinâmica estamos lidando? Coincidência ou interação? Analisar o modo como cada um toma posição em relação a esta questão, seja no discurso, seja através de comportamentos e de práticas, deveria nos ajudar a compreender melhor tanto a *diversidade* das atitudes individuais face à presente crise, quanto a *heterogeneidade* das políticas adotadas de um país ou de um meio cultural a outro, assim como os dilemas e as contradições que se observa nesses diferentes níveis.

Pois se todo mundo está lidando, biologicamente, com o mesmo microorganismo, a forma como ele nos interpela, como vivemos esta experiência e respondemos a ela, varia enormemente em função de como, semioticamente, ou bem assumimos o que pode parecer o *não-sentido* da coincidência à qual, segundo alguns, seria devida sua aparição, ou bem construímos o *sentido* das interações de vários tipos que, para outros, permitem compreender sua presença entre nós. A crise sanitária é, também, uma crise *eco-semiótica*.

1. Coincidências

Começamos pela ideia de coincidência. É ela, ao que parece, a mais difundida, ao menos nos três países aos quais eu posso me referir diretamente: o Brasil, a França e a Lituânia. Adotar esta perspectiva equivale a atribuir à aparição do vírus e a seu poder destruidor um caráter essencialmente aleatório: do mesmo modo que, por uma coincidência “absurda” (ou seja, que não tem para nós nenhum sentido), a telha pode cair do telhado, ou não, o vírus pode, ao acaso, ou bem nos matar ou bem nos poupar. Isso depende unicamente de percursos incontrolláveis de ínfimas moléculas e da capacidade de resistência imunitária própria a cada um, fator que é sem dúvida possível de avaliar em caso de doença mas que não pode ser conhecido indivíduo por indivíduo na escala de toda uma população.

Daí, em primeiro lugar, a tomada de consciência, inédita para muitos, de que a morte de verdade existe. Ela está aí perto, ela poderia — ela pode — muito bem chegar nos dias que vêm. Fórmulas meio estereotipadas como “a fragilidade da vida”, “a precariedade das coisas humanas” (e ainda, mesmo que dramatizando um pouco, essa frase de Paul Valéry, “Nós, civilizações, agora sabemos que somos

1 Cf. E. Landowski, “Aquém da interação, a coincidência”, *Interações arriscadas*, São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2014, pp. 95-100.

mortais”), que sempre nos pareceram um pouco abstratas, um pouco vazias, de repente tomam uma guinada concreta e começam a assustar. Depois, à medida que o isolamento forçado se prolonga e que as atividades e os problemas do dia a dia parecem perder a sua “urgência” costumeira, pouco a pouco se apagam também a maioria dos marcos exteriores que davam à vida isso que, sem pensar muito, chamávamos seu “sentido”. Até que a questão surja verdadeiramente : se agora tudo o que importava se dissolve diante do fato de que permanecer vivo ou morrer depende somente de uma minúscula coincidência, será que viver ainda tem algum sentido ?

Face a tantas incertitudes, a maioria de nós, assim como os dirigentes que nos governam, oscilamos entre duas atitudes opostas : ou bem tentar prevenir o perigo, fazer o máximo para se precaver contra a possibilidade de “coincidências infelizes” — o que leva gradativamente a reprogramar as condutas as mais diversas, ou mesmo a vida inteira — ou bem aceitar o risco de acidente, mesmo fatal, e mudar o mínimo possível os hábitos “normais”.

1.1. Prevenir o perigo ?

Para os partidários da primeira opção, adeptos da prevenção, o vírus é um agressor, um “inimigo invisível” diante do qual a única resposta conveniente no estado atual consiste em edificar tantas barreiras defensivas quanto possível. Mas não é fácil se proteger contra um agente que desrespeita as constantes biológicas conhecidas, aquelas regularidades que, só elas, nos permitiriam o circunscrever, dando-nos o controle sobre ele. Com o vírus em questão, mesmo o pior não é em efeito jamais certo, a tal ponto que ele parece não obedecer a nenhum outro princípio de ação que o puro aléa. Para escapar ao risco puro que decorre disso e encontrar uma relativa segurança, seria necessário conseguir passar o mais rápido possível do que chamamos de regime interacional do *acidente*, no qual o imprevisível se combina com o imparável e o ininteligível, a isso que representa semioticamente o contrário, isto é, a um regime de *programação* das misteriosas interações que ocorrem, neste caso, no plano biológico. É exatamente nesta direção que caminha a busca por um remédio ou uma vacina. Infelizmente, o grau de conhecimento das regularidades comportamentais do interactante em suas relações com o corpo humano ainda está longe desse estágio.

Nestas condições, por falta de controle biológico eficaz sobre o antactante (e por sua natureza, um vírus não parece se prestar a nenhuma outra forma de apreensão), o único meio para manter um mínimo de ordem face ao caos que ameaça consiste em se dirigir rumo o outro lado, o da parte “agredida” — a população, enquanto sociedade civil. Sobre ela, sobre os comportamentos que a população adota, tem-se, de fato, um controle possível, a um nível diferente do biológico, sem dúvida, mas conexo — nomeadamente, o das práticas de higiene e saúde. Esse controle pode, em princípio, ser exercido seja no modo democrático da persuasão e/ou da dissuasão, “manipulando”, indivíduo por indivíduo, doentes em potencial (o quer dizer todo o mundo !), seja de modo autoritário, programando, ou reprogramando em massa as condutas cotidianas, seja ainda

por uma combinação dessas duas fórmulas². Daí toda uma panóplia de medidas graduadas — simples “recomendações”, “instruções” mais imperativas, regulamentações propriamente ditas acompanhadas de sanções e, eventualmente, de uma aparelhagem tecnológica de monitoramento sofisticado. O objetivo não podendo ser assim eliminar todos os riscos, ao menos espera-se conter o mal dentro de certos limites, colocá-lo demográfica, espacial e temporalmente “sob controle”. Dito de outro modo, dada a impossibilidade de lidar ofensivamente, em seu próprio terreno, com o agente fator de problema, tenta-se controlar da melhor forma possível o comportamento de suas possíveis vítimas, agindo de maneira puramente defensiva para evitar o risco.

Todas essas medidas preventivas são conhecidas — à saciedade — mas qual é o seu alcance? De acordo com o bom senso que nos diz que a promiscuidade favorece a transmissão e que, sob o plano individual, ela deve ser evitada, a “ciência” (médica, epidemiológica) acrescenta que, sob o plano coletivo, na ausência de uma vacina, apenas o “distanciamento social” e a quarentena podem diminuir a taxa de propagação. Para o leigo, trata-se basicamente de reformular em termos eufêmicos e eruditos a ideia que sugere desde sempre o medo atávico do pestífero: “o inferno”, decididamente, “são os outros”. O sentido e o valor do “viver junto”, parabenizado por todos os lugares até há muito pouco tempo, torna-se no mínimo ambivalente! Tanto mais que, se for verdadeiro que a contaminação pode vir aleatoriamente de todo canto, é em relação com todas as formas do “outro” que cabe se desconfiar, inclusive as pessoas mais próximas, doravante tidas por vetores potenciais da doença. À reprogramação dos hábitos ou das manias pessoais em matéria de higiene vai em consequência se superpor um rearranjo parcial dos rituais de relações interpessoais. Uma nova proximidade, medida até o centímetro, instala-se nas cidades e até nas praias. O ônibus, ontem superlotado, se metamorfoseia em carro particular com chofer. As profissões as mais expostas são gratificadas de carapaças de astronautas. Fim do automatismo dos apertos de mãos assim como dos beijinhos automatizados: cumprimenta-se agora olhando-se reto nos olhos. O elegante véu, que os destaca — até recentemente, um índice de pertencimento considerado suspeito e mesmo proibido, ao menos na França — muda de nome, de forma, de status e de função ao tornar-se “unissex”: a “máscara”, ou, na realidade, a focinheira virou obrigatória. Tantos meios improvisados para se interpor no caminho do agressor.

Mas chega rápido um momento crítico. Enquanto o perigo continua a ser percebido como onipresente apesar destes dispositivos (e, talvez, também por causa deles, devido ao seu carácter algo irrisório), as restrições que o poder público é levado a impor, por falta de melhor, afetam gradualmente todos os setores de atividade. Mesmo temporárias, moduladas e respeitadas apenas em parte, elas logo encontram a resistência tanto daqueles que não levam muito a sério a ameaça ou se cansam de ficar presos, quanto daqueles que veem na paralisia econômica e no colapso do emprego uma desprogramação pior do que

2 Por um estudo comparativo das formas de controle em função das culturas políticas, cf., no presente volume, F. Sedda, “O vírus, os estados, os coletivos: interações semiopolíticas”.

a própria onda epidêmica. Daí, basta apenas um passo para apresentar a saúde da economia e a saúde (inclusive mental) da população como dois motivos de preocupação autônomos, e pior, como dois programas antagônicos — a ponto de que sua colisão vai em breve acabar constituindo um novo acidente no interior mesmo do acidente. Ao menos em três países (Brasil, México, Estados Unidos), esse falso dilema, demagogicamente explorado por chefes de Estado populistas, vem adicionar à falta de sentido ligada ao aleatório da doença, uma aporia que conduz no limite do puro não sentido.

Neste clima de tensão ao mesmo tempo que sobre um fundo de angústia e de psicose obsessional que se espraia como se fosse um segundo contágio alimentado pela mídia³, a eficácia das estratégias de prevenção aplicadas por diversos regimes autoritários do Extremo Oriente (China, Coréia do Sul, Singapura), que recorrem às tecnologias numéricas inquisitoriais as mais avançadas, tende a aparecer um pouco por todos os lados como o *supra sumo* que se deveria imitar. Tanto que, de modo surpreendente em nossas latitudes democráticas e liberais, é com o consentimento aparentemente majoritário das populações que se esboçam formas de vigilância inéditas (reconhecimento facial, localização pelo celular, etc.). Não há dúvida de que a nova ordem que se anuncia será fundada sobre uma legitimidade de inspiração cívico-higienista. No lugar de, como “antes”, nos aconselhar mais ou menos gentilmente : “Para sua segurança, não faça isso...”, hoje já começam a nos advertir : “Você está sendo vigiado. Sob pena de sanção, pela saúde de cada um, para a sobrevivência de todos, faça assim ...”. Finda um refrão com tom ainda individualista — começa uma normalização disciplinar de conotação moralizante que (“cientificamente”, ademais) faz de cada um de nós um envenenador, um delinquente sanitário em potencial. A tal ponto que, como nos belos dias das antigas burocracias de Estado, em certos países a delação se considera de novo como a mais bela forma do civismo.

Mas sabe-se que em toda estrutura os contrários têm vocação de se reforçar um ao outro. O fato de que por todos os lados do mundo o medo provocado pelo acidente seja facilmente explorado para justificar uma programação securitária em princípio ilimitada não será portanto surpreendente. Nada, infelizmente, poderia ser mais conforme às postulações do modelo sociosemiótico⁴.

1.2. Aceitar o risco ?

No entanto, enxergar a pandemia como uma ameaça de coincidências tanto catastróficas quanto aleatórias e insensatas não conduz necessariamente a uma “sábria prudência”, mãe do consentimento com todos os dispositivos de controle possível, sob pretexto de segurança. Ao contrário, devemos também levar em

3 Contágio não mais viral esse, e sim puramente semiótico, que resulta do efeito im-mediato da presença do sentido, ou do não sentido, e não da mediação de um terceiro transmissor. Cf. E. Landowski, “Deux types de contamination”, *Passions sans nom*, Paris, P.U.F., 2004, pp. 114-119.

4 Para abordagens distintas mas que vão no mesmo sentido, cf. notadamente G. Agambem, “Contágio” e “Chiarimneti”, *Quodlibet*, 11 e 17 de março de 2021 ; A. Comte-Sponville, “Laissez-nous mourir comme nous voulons !” (entrevista), *Le Temps*, 20 de abril de 2020.

conta as reações que, fundadas sobre a aceitação do risco ou uma forma de assentimento ao inevitável, induzem a comportamentos transgressivos em relação às tendências preventivas dominantes. Esta é, de fato, a resposta de uma proporção importante da população em muitos países, e também, entre alguns, dos mais altos dirigentes do Estado. Claro, conclusões idênticas não podem ser tiradas nesses dois níveis, até porque o termo “aceitação” se presta a interpretações muito diversas de um contexto a outro.

A rigor, não há verdadeira aceitação a menos que haja uma efetiva possibilidade de recusa. Ora, como sabemos, aqueles que estão mais expostos ao risco de contaminação são majoritariamente pessoas que, por falta de recursos, de melhores condições de trabalho ou de moradias adequadas, não podem fazer de outra forma. No Brasil, como em outros países “emergentes”, para milhões de habitantes, a “escolha” é entre arriscar a vida, quer ficando confinado em bairros onde reina a pior promiscuidade, quer fazendo um trabalho “informal” tanto mais exposto quanto mais é precário — modo de sobreviver enquanto se espera a hecatombe oficialmente anunciada⁵. O que, em um contexto menos constrangedor, poderia constituir um signo de indiferença diante o perigo, um ato de coragem ou um gesto de desafio racional, aqui se reduz a uma forma de resignação forçada diante de uma necessidade da qual não há nenhum meio de escapar.

Isso, entretanto, não exclui formas de aceitação propriamente ditas, ou, de uma maneira mais geral, de *assentimento* a alguma instância transcendente cujos “decretos” insondáveis ultrapassam nosso entendimento e nossos poderes. Segundo uma fórmula de Juri Lotman, o sujeito então “entrega-se” a um Outro todo-poderoso. Este pode ser representado por alguma “força sobrenatural”, pelo acaso (eventualmente rebatizado de “fatalidade”), ou por uma autoridade soberana que se impõe sem limites⁶. O carácter aleatório atribuído ao desenvolvimento da pandemia e, conseqüentemente, a sua ininteligibilidade, têm o efeito de favorecer e diversificar as atitudes deste tipo, alguns confiando secretamente o seu destino a “Deus”, outros, para melhor ou para pior, à “sorte” ou ao “destino”, outros ainda simplesmente consentindo à morte iminente.

A demagogia do governo brasileiro atual, e mais especialmente do presidente em exercício, tira disso grande benefício. Ela baseia-se na confusão sistematicamente mantida entre o risco corrido por cada pessoa a título individual e aquele que ameaça a população como um todo. Certamente, é possível que “por chance” uma determinada pessoa, prudente ou não, escape da contaminação ; as probabilidades são bastante baixas, mas como elas não são nulas, qualquer um pode fazer esta aposta. Se então se “aceita” a existência do risco, é por considerar que, ao passo que, sem dúvida, ele ameaça “os outros”, por alguma razão misteriosa não se pode, si mesmo, não escapar dele. Trata-se de uma espécie de fatalismo reverso que prometeria, em suma, que numa selva sanitária isenta de qualquer

5 “Haverá mortos ? E daí ?”... “é a vida”, tomou o cuidado de advertir o presidente da República.

6 J. Lotman, “Deux modèles archétypes de culture : conclure un pacte et s’en remettre à autrui”, in *id.* e B. Uspenski, *Sémiotique de la culture russe*, Lausanne, L’âge d’homme, 1990, pp. 140-155.

intervenção pública, a sorte sorriria aos mais ousados, tanto quanto na sociedade desregulamentada do capitalismo ultraliberal ela sorri aos especuladores os menos escrupulosos⁷. Seja como for, extrapolar esse raciocínio para o plano coletivo e (como foi o caso nos discursos e nas condutas de vários dirigentes políticos de alto escalão) encorajar todos a se moverem livremente, em particular para se manifestarem em massa contra instituições democráticas, somente conduz à extensão do desastre, quaisquer que sejam os cálculos eleitorais subjacentes (e arriscados, também) a este tipo de opção. Aceitar o aleatório, sobretudo quando envolve o destino de outras pessoas, raramente é uma escolha inocente.

Mas, ao mesmo tempo que essas manifestações de um assentimento assumido (pelo menos aparentemente) face ao imprevisível ou ao inelutável, ocorre encontrar, em todos os níveis da sociedade, inclusive os mais altos, encenações que são apenas simulacros da mesma atitude. Ao lado das “fake news”, a *fake coragem* está no ar do tempo. “Não é uma gripezinha que vai nos assustar”, proclamaram, com algumas variações, vários chefes de Estado. Sabendo que negar o perigo é, em muitos casos, apenas uma maneira de tentar exorcizá-lo magicamente, com o que estamos lidando aqui? Denegação de machistas que reprimem a imagem do que eles têm medo de ter medo, ou de valentões que supersticiosamente confiam em sua “estrela”, contando desta forma com algum contra-poder sobrenatural cuja ajuda parece mais aleatória ainda do que o infortúnio que ameaça?

O fato é que, porém, além desse tipo de confissão disfarçada de fanfarronice, e além de todos os cálculos políticos, uma forma de crença ingênua também não pode ser descartada. Nem da parte do mestre da Casa Branca nem, em Brasília, de um devoto do culto evangélico local, inspirado aliás por um guru meio astrólogo. O absurdo chamando o absurdo, talvez devamos admitir que para fundar a temeridade sem limites desse tipo de demagogos, não há em definitivo nada mais que uma certeza absoluta quanto à sua própria imunidade, hipertrofia monstruosa do que é comumente recomendado como “autoconfiança”. Por uma dramática incapacidade de hierarquizar o que está em jogo, é sobre a mesma aberração que eles se apoiam, em plena crise, para argumentar em favor do retorno às “coisas sérias”. Como se somente importasse a continuidade dos negócios (eleitorais em primeiro lugar) e como se, jogando com o alea (o desafio da imunidade pessoal) contra o alea (o risco epidemiológico global), poder-se-ia pretender que tudo vai “como previsto”. *Business as usual*! Um assentimento quase místico ao insensato pode perfeitamente se aliar às mais pragmáticas das visões da vida.

2. Interações

Prevenir o perigo o mais meticulosamente possível ou, ao contrário, deixá-lo vir, mesmo que seja negando-o, essas duas opções, por mais opostas que sejam, confluem, no entanto, em vários pontos. O primeiro, já sublinhado, é que o agente

⁷ A propósito das modulações socioeconômicas e políticas do regime do acidente (desregulação ultraliberal e componente “bufão” do absolutismo), cf. E. Landowski, “Politiques de la sémiotique”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 2, 2019, pp. 18, 20-21.

epidêmico, o vírus incriminado, é visto em ambos os casos como um elemento que nos concerne apenas por coincidência, devido a um obscuro acidente da natureza suscetível de afetar toda a espécie humana e, sobre o plano individual, por causa de encontros fatais possíveis, mas nunca certos. Segundo ponto, o “agressor” é considerado como um elemento vindo de um mundo outro do que o nosso, um mundo totalmente alheio. Não só porque vem de longe... da China ! mas sobretudo porque vem das profundezas deste país, de uma zona de submundo, no limiar entre uma “natureza” ainda primitiva e selvagem e uma modernidade que a está invadindo. Pelas mesmas razões, pensam muitos especialistas, é na orla da floresta amazônica — atualmente objeto de intensa devastação — que a próxima “zoonose” está se preparando. Terceiro ponto : dado que um fenômeno considerado puramente acidental por definição não tem sentido, a questão de saber se a irrupção desse intruso entre nós poderia *significar* algo não está posta, e não tem que ser.

É provável que nenhum desses pontos, e sobretudo não o terceiro, seria contestado pela maioria dos pesquisadores que atualmente trabalham para tornar esse vírus um objeto de estudo científico. Dado que são eles que formulam uma das principais respostas da sociedade face à pandemia, entender a posição deles é essencial para nós. Qual é a missão que lhes confiam as autoridades públicas ou as empresas que os empregam e, indiretamente, a “opinião pública” ? Quais são também os limites daquela missão ? Obviamente, a tarefa deles é decifrar a estrutura do germe infeccioso e explicar o funcionamento do processo patogênico para controlá-lo e, desde que é ameaçador, para nos proteger (e certamente, além disso, tirar lucro assim que possível no plano industrial e comercial). O objetivo essencial não é, portanto, elucidar o que interessaria muito a um grande número de não especialistas (desde o “homem da rua” até, por exemplo, o semiótico), a saber, o *sentido* que tudo isso poderia ter. Para os pesquisadores atrelados a seus instrumentos de observação, mensuração e experimentação, essa não é a questão. Tudo o que eles precisam fazer é postular que o que um vírus faz, e o que ele faz ao nosso corpo, está programado por certas regularidades, certas “leis” que precisam ser descobertas. Em outras palavras, no que diz respeito à “Ciência” — na seu vertente mais positivista —, a questão do sentido não é epistemologicamente relevante, não se coloca, não tem sentido⁸.

É nesse ponto que divergem as práticas e os discursos que ainda nos restam a considerar. Do mesmo modo que a própria teoria semiótica, eles têm em comum o fato de estarem fundamentalmente relacionados a problemáticas da interação, e não da coincidência. Isso significa que o postulado de base muda completamente : o que está acontecendo — o que estamos vivendo — permanece certamente analisável, em certos níveis, em termos de relações causais objetiváveis ou de regularidades estatísticas, mas não por isso se presta menos, em outros níveis, a

8 Sobre as variações relativas ao grau de pertinência atribuído à questão do sentido nas principais teorias científicas desde o começo do século XX, cf. J.-P. Petitimbert, “Régimes de sens et logique des sciences. Interactions socio-sémiotiques et avancées scientifiques”, *Actes Sémiotiques*, 120, 2017 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5914>).

ser questionado como um conjunto de processos *significantes*. Esta outra forma de pensar, que não é, em si, menos “científica” do que a precedente, fundamenta várias abordagens situadas no cruzamento entre as ciências da natureza e a reflexão antro-po-ecológica contemporânea. Simplificando, nós as reagruparemos em duas grandes tendências. Uma privilegia a busca de uma origem inteligível do fenômeno — e se, nessa perspectiva, a epidemia tem uma significação, é antes de tudo porque nós nos consideramos parcialmente responsáveis por ela. A segunda vai mais longe. Ela busca redistribuir os papéis, a ponto de que o “inimigo” de hoje possa um dia ser reconhecido como parceiro de práticas, arriscadas como veremos, que incluiriam esse terrível “outro” em dinâmicas interacionais de ajustamento entre formas de vida interdependentes. Uma tal mudança leva a repensar de uma maneira totalmente nova a questão do sentido — da significação e da orientação — que pode ser atribuído ao tipo de experiência em curso.

2.1. Em busca de responsáveis

Mas retornemos um instante ao nosso ponto de partida. Aquela telha caída do telhado, seria ela verdadeiramente um puro agente deste mau gênio que chamamos o Azar, figura antropomorfizada da alteridade por excelência⁹, tal como o vírus, visto como agressor, seria o envio da Natureza, esse outro grande “Outro”, de onde muitos dizem que ele emana ? A espécie humana e, em torno dela, por todos os lados, forças ameaçadoras, um ambiente hostil que é imprescindível dominar a todo custo, combater impiedosamente para sobreviver ou explorar sem limite para prosperar : é essa visão dualista e prontamente maniqueísta que as abordagens interacionistas colocam em questão. Isso, em particular, redefinindo o que é atribuível ao homem e o que depende da “natureza” — mesmo que signifique começar por desconstruir essa noção mesma¹⁰.

A telha, o vírus : o paralelo é útil para compreender quem, face ao mistério do que acontece, coloca a questão do sentido em termos de responsabilidades. Antes de tudo, essa telha infeliz, não são homens que a conceberam, que a fabricaram, a colocaram no lugar, a mantiveram — ou a negligenciaram ? Nessas condições, se um dia ela se tornou perigosa, não será porque incorpora os possíveis erros de seus construtores, o eventual descaso de quem a instalou ou a negligência de quem devia cuidar dela ? O acaso, se intervém, vem somente em último lugar. Da mesma forma, é realmente por uma mutação fortuita e puramente “natural” que o vírus atual apareceu após vários outros ? Na verdade, não precisa ter sido fabricado em um laboratório (como alguns inventores de conspirações fingem acreditar) para que ele possa legitimamente ser considerado um subproduto da indústria humana e, mais especialmente, de um trabalho — mais implacável do que nunca nas últimas décadas — de devastação generalizada, levando, em todos os continentes e mesmo agora para o meio dos oceanos, a destruição dos *habitats* de milhares de espécies, animais e vegetais.

9 Sobre o estatuto semiótico do “azar”, cf. *Interações arriscadas*, op. cit., pp. 74-79.

10 Para uma crítica em termos semióticos cf. G. Marrone, *Addio alla natura*, Turim, Einaudi, 2011.

Eis o que nos ensina uma minoria de cientistas especializados no estudo dos ecossistemas. O alerta foi lançado por eles há muito tempo, sem ser levado a sério nem pelos líderes políticos nem pelos dirigentes da indústria que teriam tido certos recursos para levá-la em conta. Embora esses pesquisadores geralmente sejam mantidos longe dos centros de poder, seus trabalhos estão ao alcance de todos. De modo tristemente irônico, graças ao drama atual a própria boa imprensa, de repente, começa a noticiá-los. Para quem tem curiosidade em conhecer o conteúdo de suas análises, a atual onda epidêmica assume um aspecto totalmente novo. Não é mais um evento pontual e fortuito ou uma agressão externa. É um episódio entre outros numa longa história que também é a nossa, um episódio que era previsível, e previsto, porque se encaixa em uma cadeia de processos interacionais inteligíveis.

As interações em questão são em parte diferentes daquelas que colocam frente a frente indivíduos ou comunidades humanas ou mesmo animais, já que em uma epidemia viral um dos protagonistas não possui nem o tipo de consciência reflexiva nem o gênero de intencionalidade que são “nossos”, e, por isso, parece-nos “sem alma”, na fronteira entre o vivo e o inorgânico. Entretanto, isso não impede o desenvolvimento de dinâmicas interativas complexas envolvendo, por ambos os lados, o equivalente a estratégias, truques, armadilhas, camuflagens ou simulações que se respondem mutuamente. Visto por este ângulo, o aparecimento do vírus, a sua própria existência, é o resultado provisório de uma evolução pela qual somos co-responsáveis — o que não deixa de dar um sentido verdadeiramente trágico ao que estamos vivendo.

Vemos aqui, de uma forma particularmente óbvia, que o que deveríamos desistir de chamar de Ciência, no singular e com maiúscula, tem duas faces. Na frente da cena midiática, ao mesmo tempo que as imagens incansavelmente reproduzidas desse vírus na bola de um ouriço desfila sem parar o exército dos cientistas de jaleco branco que o perscrutam a uma boa distância e cuja única função é, ao que parece, o combater, o neutralizar — o “erradicar” se isso fosse possível, assim como tantas espécies “nocivas” foram varridas do planeta. Mas por trás da encenação dessas abordagens empíricas, há também outro discurso científico. São esses os conhecimentos, as intuições e as interrogações sobre as quais desembocam a reflexão de homens da ciência em busca não só de eficiência operacional mas também de inteligibilidade diante, neste caso, do quase infinitamente pequeno no qual se enraiza o mistério de vida¹¹. As respostas que dão às nossas perguntas (ou a forma como as reformulam) não nos são menos necessárias do que o progresso tecnológico, uma vez que são eles que nos podem trazer o que, sobretudo nas actuais circunstâncias, também precisamos para viver : simplesmente um pouco de sentido.

Essas respostas de especialistas não são as únicas, entretanto. Encontramos também outra maneira de investir sentido lá onde paira o medo do insensato :

11 Ver por exemplo Ch. de Duve, *Poussière de Vie*, Paris, Fayard, 1996 ; M. Denton, *Nature's destiny. How the laws of biology reveal purpose in the universe*, New York, Free Press, 1998 ; E. Morin, *Connaissance, ignorance, mystère*, Paris, Fayard, 2017.

uma maneira não mais “científica”, mas alicerçada na racionalidade mítica (e por isso certamente muito mais difundida). Ela consiste em ver na pandemia o “flagelo de Deus”, como no passado na peste, e implorar, com a oração, a piedade divina e a libertação. Ora, a oração também entra numa perspectiva interacional doadora de sentido. Ao instalar um jogo complexo de relações entre sujeitos e anti-sujeitos deste mundo e um “destinador” transcendente, ela substitui o estupor afásico em face da coincidência acidental por um discurso sintática e semanticamente (em outras palavras, narrativamente) dos mais ricos, o da “culpa”, do “arrependimento”, da “punição”, do “perdão”. Soma-se a isso até a promessa de uma outra vida, “eterna”. Portanto, entende-se facilmente que ao nosso redor a oração constitua uma das grandes respostas ao sofrimento presente, ainda que, enquanto prática espiritual interior, não apareça, no plano social, com a mesma evidência que outras.

Se buscarmos sintetizar essas observações, constatamos que do ponto de vista que nos preocupa, o discurso científico standard (isto é, positivista) e o discurso religioso, num certo nível, paradoxalmente se juntam, enquanto as perspectivas ecossistêmicas se destacam de ambos e vão além deles. Esta ruptura se deve ao fato de que, em termos ecossistêmicos, o fenômeno deixa tanto de ser considerado como extra- (ou infra-) humano — ou seja, de ordem estritamente “natural” (o que justificava as abordagens em termos de causalidade ou de probabilidade estatística) —, quanto de ser pensado como supra-humano ou “sobre-natural” e, conseqüentemente, de ser entendido em termos míticos de punição que sanciona uma culpa. As abordagens sistêmicas, de fato, não apresentam mais mundos separados e hierarquizados — não humano / humano / super-humano — mas um único campo de interações dentro do qual todos os existentes se entrecruzam e moldam uns aos outros. E, desde que a “natureza” não é mais o oposto do “humano”, o aparecimento do vírus deve ser entendido como o resultado de uma infinidade de trocas em que estamos envolvidos, como *unus inter pares*.

Estas são algumas das lições mais instrutivas que inspiram o encontro com esse vírus. Ao mesmo tempo que elas têm alcance explicativo, indicam uma orientação para o futuro : são discursos incitadores (“manipuladores”), por vezes até militantes, que tendem a nos “fazer-fazer” — a nos fazer-fazer de *outro modo*¹². Como ? Fazendo melhor do que nós, europeus “naturalistas”¹³ (e nossos seguidores de outros continentes), temos feito até agora : procurando *ajustar*-nos aos parceiros, humanos ou não, de todas as nossas interações, em vez de nos limitarmos a explorá-los — ou eliminá-los.

12 Cf. Cl. Calame, *Avenir de la planète et urgence climatique. Au-delà de l'opposition nature / culture*, Fécamp, Lignes, 2015.

13 Tomando este termo segundo a acepção definida por Ph. Descola in *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

2.2. Incluir o outro

Ao lado dos regimes da programação, do acidente (possivelmente associado a uma forma de assentimento à sua ocorrência) e da manipulação, aquele do “ajustamento” constitui o último componente de nosso modelo interacional, o mais promissor em muitas áreas, mas também o mais delicado e exigente e, portanto, o mais difícil de implementar. Nesse regime, o parceiro de interação, humano ou não, animado ou não, é tratado de igual para igual, como um sujeito pleno, co-habitante de um mundo comum. É isso pensável no caso que nos ocupa ? Em vez de estabelecer barreiras defensivas contra o invasor ou preparar armas capazes de destruí-lo um dia, pode-se conceber alguma estratégia em relação ao vírus que não seja pura exclusão ?

O caso da Suécia, como o da Letônia, talvez permitam que a resposta seja sim. Porque se a estratégia sanitária desses países tem sido tão mal considerada, em particular entre os seus vizinhos, notadamente dinamarqueses e lituanos, é justamente porque ela deu o exemplo de uma conduta que pode ser considerada, em termos de sintaxe interacional, como “ajustada” se não em relação ao vírus como tal, pelo menos face ao seu modo de propagação. Em oposição às programações preventivas dominantes na maioria dos outros países, essa era uma política deliberadamente arriscada, sem se confundir com qualquer modo de aceitação (desesperada ou bazófia, fatalista ou inconsciente) do puro risco. Sabendo que o “risco zero” está fora do alcance, abstendo-se, portanto, de declarar um estado de emergência ou algum *lockdown*, não impondo em nenhum momento qualquer restrição generalizada à circulação de pessoas ou às atividades das empresas, o governo optou, em particular na Suécia, por permitir que o agente patógeno proliferasse praticamente “como bem entender”, de acordo com a sua *propensão*¹⁴.

Isso um pouco como o general Kutusov, frente a Napoleão, permitiu que a Grande Armada avançasse pelas planícies da Rússia, apostando acertadamente que, ao seguir o seu impulso, o invasor logo se exauriria por conta própria. É também segundo esta forma de ajustamento a base de provocações e esquivas que o judoca aproveita a dinâmica do seu adversário, deixa-o ir em direção ao que almeja e, enlaçando-se com o seu ímpeto, o retorna contra ele. Deixar o outro conformar-se à sua propensão a fim de melhor o controlar, essa estratégia à la Sun Zu (em oposição à resistência frontal, à la Clausewitz) encontra, como sabemos, uma espécie de tradução epidemiológica na ideia de imunidade coletiva por “efeito de rebanho”. Ao invés de espancar o inimigo (se for realmente uma questão de guerra) ou de erguer muralhas para conter seus ataques, aguardar até que ele se desfaça de si próprio por exaustão, estiolamento, extenuação — ou, tratando-se de um agente contagioso, por inanição, à medida que baixa o número dos antactantes humanos não imunes, dos quais depende a sua persistência.

Todavia, por certa que seja a longo prazo, uma tal estratégia, aplicada com todo o rigor diante da atual epidemia, teria sido humanamente tão custosa

14 Termo chave emprestado de Fr. Jullien. Cf. *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1997 ; *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard, 2015.

(quase genocida) que nenhum governo podia assumi-la¹⁵. A Suécia, porém, não se enquadrou, apesar de todas as objeções levantadas. Seria apenas porque seu sistema constitucional tende a excluí-lo, ela não se resignou a impor uma programação uniforme dos comportamentos, como fizeram seus vizinhos. Sua originalidade consistiu em refinar uma das formas de interação que a ideia de ajuste pode abranger quando o interactante representa um grande perigo. Enquanto a estratégia à la Kutusov (ou à la Saddam Hussein) é um ajustamento de guerra, é uma outra modalidade do mesmo regime, “para tempos de paz”, que os suecos procuraram praticar com vistas a desenvolver uma forma relativamente aceitável de “conviver” com o agente infeccioso, que limite a contaminação sem bloquear a sociedade. Isso foi concretizado pela adoção de medidas cautelares pontuais, tomadas localmente, no dia-a-dia e tendo em conta o grau de vulnerabilidade muito variável dos diferentes segmentos da população, de maneira a ajustar-se o mais possível às finas variações do processo de propagação viral. Embora muitos especialistas e mais ainda líderes de opinião denunciem seu fracasso, esse modelo de equilíbrio dinâmico, entre *laisser-faire* e intervenção, tende, ao que parece, a ser adotado hoje em muitas outras partes do mundo. Se sua aplicação parece impossível nas áreas mais gravemente afetadas, e se em nenhum lugar teria sido a resposta mais adequada no auge da primeira onda epidêmica, é aparentemente a estratégia menos ruim em resposta às possíveis novas ondas.

Mas, face à pandemia, é sobre um outro patamar, mais teórico — o da biologia — que se encontra o que se aproxima provavelmente ainda mais de formas de ajustamento fundadas sobre o reconhecimento de uma interdependência entre os protagonistas, autorizando a sua plena integração enquanto partes envolvidas no quadro de certas formas de cooperação. Sabemos hoje que o elemento viral não é de maneira alguma exterior a nós, mas que ele representa, mais do que uma simples componente, uma condição original de nossa constituição e de nossa existência como animais humanos. Com base nisso, tudo se passa como se, independentemente de nós, os sujeitos, um tipo de ajustamento primeiro, de ordem fisiológica, se efetuasse entre o vírus e o organismo de cada um, a doença só conseguindo ter efetivamente atuação sobre aqueles que, por causas diversas (idade, outras patologias, dados genéticos), lhe dão um suporte, enquanto que ele deixa os outros em um estado “assintomático”. Além disso, o próprio princípio da vacina consiste *grosso modo*, como se sabe, em incorporar uma parcela do agente patógeno, em dar-lhe domínio sobre nós para que o organismo aprenda a detê-lo, permitindo-nos, em certa medida, viver em paz ao seu lado. O processo equivale, portanto, a afastar a doença sem buscar “erradicar” o agente que a causa — ao contrário, assumindo o risco de deixá-la cumprir sua função, talvez no limiar do acidente (tudo, a esse respeito, sendo obviamente uma questão de dosagem). Mas para ousar se engajar nesse tipo de interação com um parceiro que é em si mesmo tão temível, é preciso mudar o olhar e conceder a esse outro o que o medo impede de nele ver : um co-sujeito potencial.

15 O que não exclui sua aplicação por incompetência. Cf. F. Reinach, “Navegar ao sabor do vírus”, *O Estado de São Paulo*, 27 de junho de 2020.

Um novo imaginário pode tomar forma a partir daí. Idealmente, não haveria mais, por um lado, a espécie humana, subitamente atacada, e, por outro, o inimigo, visto como a emanção de uma “Natureza” hostil que deveria ser aniquilada, ou dominada por completo a fim de subsistir. Sem nenhuma dúvida, o vírus continua sendo um poder letal e ninguém se ilude de suavizá-lo. Mas ele deixa de ser o mal absoluto, uma fatalidade ou uma punição. Primeiro, porque ele não é mais o *outro* absoluto, um estrangeiro que para nos atacar teria transgredido a fronteira entre dois mundos. Ele se torna uma co-presença a ser incluída na busca de um equilíbrio dinâmico entre forças ou formas que se pressupõem umas às outras.

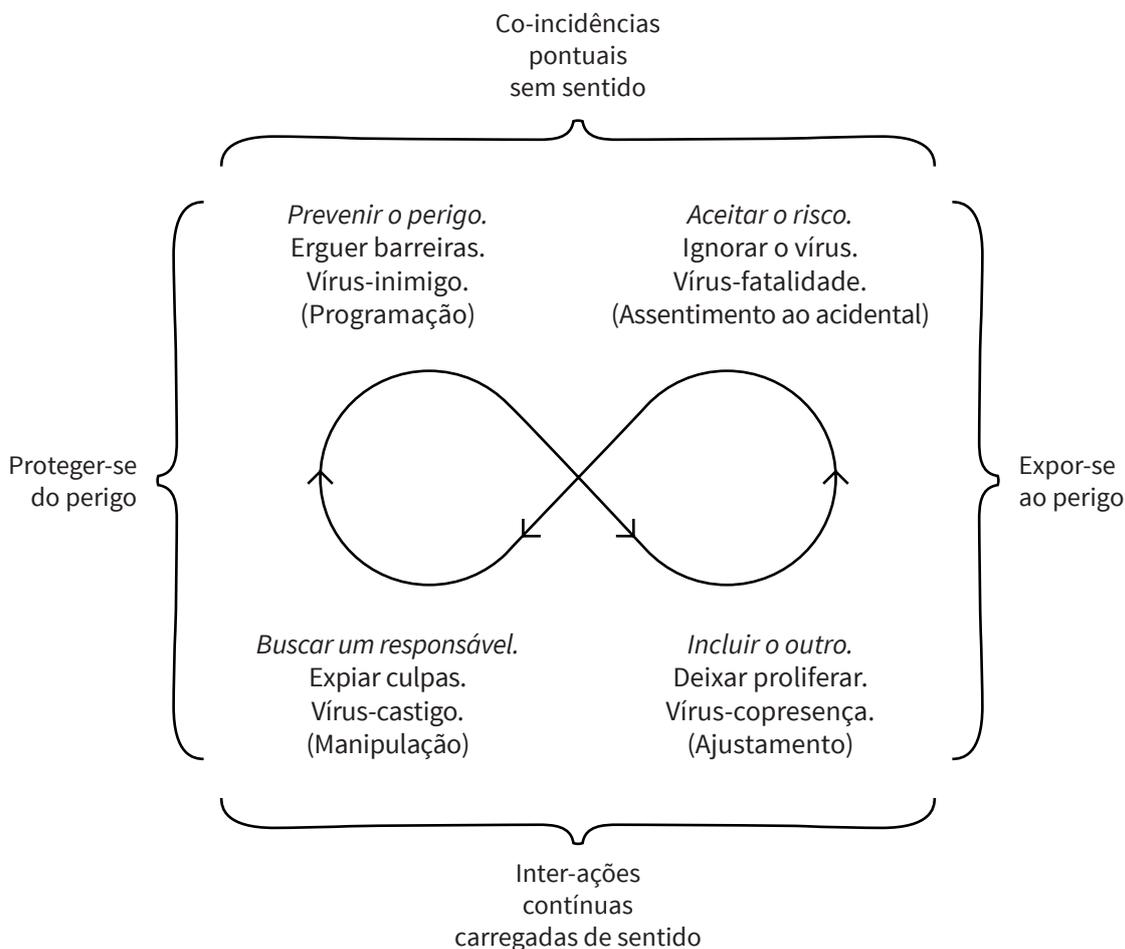
Além disso, para compreender e admitir que mesmo este outro, este nº 19, é, de certo modo, ele também, dos nossos, quiçá bastaria considerar que não foi uma mera provocação na forma de piada, quando, numa época em que ainda ninguém, fora dos especialistas, falava de “vírus”, Greimas afirmou que “as bactérias têm alma” ? Pois, o que é a “alma”, senão essa parte do outro, seja ele o que for, que mesmo que tenhamos razões para temer por nossa sobrevivência, faz parte de nossas condições de existência e contribui a dar sentido ao simples fato de viver ?

Post-scriptum

Procuramos compreender como, segundo vias diversas, cada um procura compreender um fenômeno tão mais inquietante que, à primeira vista, a maneira pela qual ele nos envolve nos ultrapassa e toca o incompreensível. Esse percurso, o efetuamos nos deixando guiar pela lógica de um modelo que não deve nada às circunstâncias presentes mas que permitiu, o esperamos, de as iluminar. Num plano mais pessoal, tratou-se de uma experiência do pensamento, quase uma viagem ao encontro de outras sensibilidades face à contingência. Medo, angústia, derrelição, revolta, lassitude, indiferença, serenidade : ao passar sucessivamente por cada um desses estados de alma, nosso olhar mudou. Inicialmente, a sensação de um fim talvez muito próximo dominava, e esta perspectiva colocava em questão a própria credibilidade do sentido. Mas ao longo do caminho, à medida que encontrávamos novas variações na interpretação do fenômeno, ocorreu uma forma de superação, um retorno (uma ressurreição ?) do sentido. Será que o exercício da semiótica produz, às vezes, pequenos milagres ?

São Paulo, 1-16 maio de 2020
Taquaral, 15-28 julho de 2020

Anexo. Esquema interacional



Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio, “Contagio” e “Chiarimenti”, *Quodlibet*, 11 e 17 mars 2020, (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>).
- Calame, Claude, *Avenir de la planète et urgence climatique. Au-delà de l'opposition nature / culture*, Fécamp, Lignes, 2015.
- Comte-Sponville, André, “Laissez-nous mourir comme nous voulons !” (interview), *Le Temps*, 20 avril 2020.
- Denton, Michael, *Nature's destiny. How the laws of biology reveal purpose in the universe*, New York, Free Press, 1998.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Duve, Christian de, *Poussière de Vie*, Paris, Fayard, 1996.
- Jullien, François, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1997.
- *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard, 2015.
- Landowski, Eric, “Deux types de contamination”, *Passions sans nom*, Paris, P.U.F., 2004.

- *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005. Trad. port., *Interações arriscadas*, São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2014.
- “Avoir prise, donner prise”, *Actes Sémiotiques*, 112, 2009 (<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2852>). Trad. port., *Antes da interação, a ligação*, São Paulo, Centro de Pesquisas Sociossemióticas, 2019.
- “Politiques de la sémiotique”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 2, 2019 (<http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/issue/archive>).
- Lotman, Juri, “Deux modèles archétypes de culture : ‘conclure un pacte’ et ‘s’en remettre à autrui’”, in *id.* et B. Uspenski, *Sémiotique de la culture russe*, Lausanne, L’âge d’homme, 1990.
- Marrone, Gianfranco, *Addio alla natura*, Turin, Einaudi, 2011.
- Morin, Edgar, *Connaissance, ignorance, mystère*, Paris, Fayard, 2017.
- Petitimberty, Jean-Paul, “Régimes de sens et logique des sciences. Interactions socio-sémiotiques et avancées scientifiques”, *Actes Sémiotiques*, 120, 2017 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5914>).
- Reinach, Fernando, “Navegar ao sabor do vírus”, *O Estado de São Paulo*, 27 juin 2020.
- Sedda, Franciscu, “Il virus, gli stati, i collettivi : interazioni semiopolitiche”, *E/C*, 2020.

Palavras-chave : acaso, acidente, assentimento, coincidência, interação, risco, significação.

Mots clefs : accident, assentiment, coïncidence, hasard, interaction, risque, signification.

Autores citados : Claude Calame, François Jullien, Algirdas J. Greimas, Juri Lotman, Franciscu Sedda.

Plan :

Introdução

1. Coincidências

1.1. Prevenir o perigo ?

1.2. Aceitar o risco ?

2. Interações

2.1. Em busca de responsáveis

2.2. Incluir o outro

Post-scriptum

L'accidente e il sistema. Forme di narrazione dell'epidemia

Guido Ferraro

Università di Torino

Premesse

Presento qui riflessioni inevitabilmente parziali e provvisorie su un fenomeno molto ampio, complesso, e ancora in pieno svolgimento. Senza ambire a una sistemazione definitiva, vorrei porre in evidenza alcune direzioni d'analisi, sottolineando così la rilevanza di concetti e strumenti che la nostra disciplina può mettere a disposizione ; si tratta, in primo luogo, di rivendicare alla semiotica un ruolo centrale nell'analisi delle più rilevanti dinamiche socio-culturali. Sono inoltre convinto che comprendere meglio ciò che ci accade intorno e affinare i nostri strumenti teorici siano le due facce dello stesso percorso di crescita scientifica.

L'articolo è organizzato in questo modo : dopo alcune notazioni iniziali, provo a tratteggiare l'arco d'evoluzione dei modi in cui in questi mesi l'epidemia è stata tradotta in racconto ; prendo poi più specificamente in esame due aspetti decisivi : i tipi di sapere coinvolti e il ruolo dell'accidentalità attribuita all'esplosione della pandemia. Su tale base, cerco infine di mostrare come, nei discorsi diffusi, si possa rilevare un processo di progressiva narrativizzazione dei fatti, a partire da una sorta di confusa illeggibilità fino a una sistemazione in modelli di lettura complessivi. Di tali modelli propongo infine una possibile classificazione organizzata, secondo uno schema che in certo modo richiama quello ben noto a suo tempo proposto da Jean-Marie Floch¹.

1 J.-M. Floch, "La génération d'un espace commercial", *Actes Sémiotiques-Documents*, IX, 1987.

Un'ultima avvertenza : per quanto si tratti di un fenomeno di dimensioni mondiali, l'andamento dell'epidemia e i modi della sua lettura sono stati in parte diversi a seconda dei vari paesi. Il mio riferimento è in primo luogo alla vicenda italiana, ma ho seguito anche la stampa internazionale e le configurazioni che gli eventi hanno assunto in altri paesi, e di questa dimensione più ampia cercherò di tener conto. Innanzi tutto, però, sottolineo due cose che mi hanno colpito, fin dalle prime fasi di questa vicenda. La prima è il peso straordinario di quello che diremmo un “non-sapere”, la seconda è la singolare tendenza a rimarcare da subito che questo sarebbe stato un evento epocale, tale da segnare un irreversibile cambiamento — di questo secondo aspetto parlerò nel paragrafo seguente.

L'oscurità su ciò che avevamo di fronte era certo giustificata all'inizio : la malattia era nuova, imprevista, sconosciuta, anomala. Del virus non si conosce tuttora né tempo né modo d'origine (naturale o controllata in laboratorio ?), sono fortemente discusse le terapie da impiegare, l'efficacia dei vaccini, l'effettivo ordine di grandezza dei contagiati, degli ammalati e delle vittime (che secondo alcuni sarebbero molte di meno, secondo altri molte di più). Ne deriva un mutamento importante in termini di rappresentazione del sapere e un impressionante crollo di fiducia nelle capacità della scienza di cogliere il reale ; l'idea che non esistano fonti sostanzialmente affidabili ha aperto la via, per un pubblico di dimensioni senza precedenti, a una forma di sapere che segue mille percorsi, assumendo un modello non a caso a sua volta *virale* della comunicazione.

C'è in proposito da sottolineare, per capire le osservazioni che seguiranno, che i virus non costituiscono solo un'entità scientifica ma anche una categoria concettuale che ha un posto importante nel nostro immaginario, sul quale esercita un'evidente fascinazione². Entità invisibili e al tempo stesso onnipresenti, i virus portano all'estremo il principio di *non-classificabilità*, non appartenendo né al regno degli esseri viventi né a quello dei non-viventi, tanto da aver portato gli studiosi a escluderli dai normali sistemi tassonomici, e a dubitare conseguentemente della stessa possibilità di una definizione del “vivente”. In effetti nulla avvicina questi esseri a quello che pensiamo come essere vivente : non hanno metabolismo né struttura cellulare, non consumano energia, non si nutrono o respirano, non hanno organi di movimento né di riproduzione. Esseri dunque che diremmo *né vivi né non-vivi*, si collocano effettivamente *ai limiti del pensabile* — come non ricordare in proposito l'ormai classica connessione proposta da Mary Douglas tra i concetti di contagio / contaminazione e ciò che viola le nostre abituali classificazioni³ ? Pur trattandosi di materiale biologico, i virus ci si presentano come oggetti inanimati ; pur non avendo la capacità di riprodursi, hanno quella di *fabbricare* copie di loro stessi costruendo parti staccate e poi montandole insieme, capacità che il nostro immaginario lega a forme avanzate di robot. Ma ciò che è forse più significativo è che i virus sono tanto letali quanto

2 V. in proposito il mio articolo “Generazione dei testi e irresponsabilità d'enunciazione. Da *La Jetée* a *Twelve Monkeys*”, *Lexia*, 25-26, 2016, pp. 307-326.

3 *Purity and Danger*, Harmondsworth, Penguin, 1970.

inconsapevoli e privi di volontà : non si spostano ma vengono trasportati, non hanno identità stabile ma trasferiscono materiale genetico da un essere vivente ad un altro. I virus insomma transitano, attraversano, distruggono ma senza possedere alcuna qualificazione agentiva : sono perfetti per figurativizzare l'idea di un male inteso come impersonale processo di diffusione meccanica non programmata, priva di volontà, progetto o centro d'origine. E diremmo allora che non a caso i virus sono penetrati nel nostro immaginario nel momento in cui ne stava uscendo l'idea tradizionale di un Destinante individuabile e forte ; il Novecento ha elaborato l'idea di un mondo che non dipende da progetti consapevoli, ove una perversa forza di controllo e di dominio è inglobata nella “logica delle cose” (le regole dell'economia innanzi tutto). L'idea di avere a che fare con qualcosa di oscuro e indefinito, di cui è ignota la provenienza e da cui non sappiamo come difenderci, è dunque parte di un disegno narrativo nascosto nelle profondità del nostro pensiero diffuso.

1. Eventi locali o mutamento di sistema ?

La seconda cosa che ha colpito (tanto me quanto, ho constatato, altre persone) è che fin dall'inizio, prima ancora che si potesse appurare l'incidenza effettiva dell'epidemia, da molte parti è stato detto che questo sarebbe stato, pur in modi ancora non definiti, un evento epocale — senza che fosse chiara la ragione per escludere l'ipotesi di un evento comunque transitorio, passato il quale il mondo avrebbe potuto tornare all'ordine di prima. Notiamo però che queste premature visioni di una “grande trasformazione” erano soprattutto concepite in termini di mutamenti che investissero non tanto l'ordine fattuale del mondo quanto il modo di concepirlo, dunque *le categorie tramite le quali organizzarne la rappresentazione* — cosa molto interessante dal punto di vista semiotico.

Tale tendenza si coniuga con riferimenti — significativi e non meno sorprendenti — al concetto di “normalità” : si dice che quello che pensavamo come “normale” non ci *apparirà* mai più come tale ; si pensa dunque in termini di trasformazione di sistema categoriale e non di fatti. Ad esempio, il numero di aprile 2020 della rivista italiana *MicroMega* (rappresentativa di una certa sinistra intellettuale) è uscito con il significativo titolo *Dopo il virus un mondo nuovo ?* In particolare, l'articolo ivi pubblicato a firma di Denise Celentano (studiosa che all'università di Montreal si occupa dei rapporti tra economia ed etica) sostiene questo concetto chiave : “La pandemia sta rendendo più visibile quello che era già davanti ai nostri occhi ma che non vedevamo, anzi che pensavamo fosse normale quando normale non è”. Lo stato di emergenza, spiega, fa venire alla luce tensioni sociali e diseguaglianze economiche, distorte gerarchie di rilevanza nella divisione sociale del lavoro e altri fenomeni che non erano percepiti nello stato di normalità. La situazione attuale porterebbe dunque alla luce il valore *reale* di certi fatti sociali : applicazione del meccanismo semiotico per cui gli eventi tendono non a *trasformare* una situazione, bensì a *rivelarne* la natura

nascosta (meccanismo affine a quello che io lego al regime narrativo *posizionale*, una variante del modello canonico⁴).

Altro esempio è quello di un articolo pubblicato sul *Guardian* del 7 aprile 2020, a firma di Rebecca Solnit, studiosa delle conseguenze culturali di eventi di natura catastrofica. Il senso dell'articolo è sintetizzato nel titolo : *The impossible has already happened : what coronavirus can teach us about hope*. Trattandosi di un testo piuttosto lungo, ne riporto qui alcuni frammenti emblematici dalla parte iniziale, poiché ne risulta un modello davvero significativo per quanto diremo in seguito.

The future will not, in crucial ways, be anything like the past, even the very recent past of a month or two ago. Our economy, our priorities, our perceptions will not be what they were at the outset of this year. (...) Things that were supposed to be unstoppable stopped, and things that were supposed to be impossible — extending workers' rights and benefits, freeing prisoners, moving a few trillion dollars around in the US — have already happened. (...) The word “emergency” comes from “emergence” or “emerge”, as if you were ejected from the familiar and urgently need to reorient. The word “catastrophe” comes from a root meaning a sudden overturning. We have reached a crossroads, we have emerged from what we assumed was normality, things have suddenly overturned. One of our main tasks now (...) is to understand this moment, what it might require of us, and what it might make possible. A disaster (which originally meant “ill-starred”, or “under a bad star”) changes the world and our view of it. Our focus shifts, and what matters shifts. What is weak breaks under new pressure, what is strong holds, and what was hidden emerges. Change is not only possible, we are swept away by it. We ourselves change (...). Even our definition of “we” might change, (...) we are finding another version of who we are.

Colpisce soprattutto l'insistenza sui modi di lettura e percezione nel mondo : insieme al ricorrere di termini relativi all'area della “percezione”, della “visione”, della “consapevolezza”, del venire alla luce di ciò che era “nascosto”, si presenta l'idea di un radicale cambiamento nella percezione di noi stessi, di “chi noi siamo”. E assai significativa è la considerazione sul termine “emergenza”, intesa come uscita da un mondo che ci era familiare per entrare in una realtà nuova, che dobbiamo ora cercare di comprendere. Il vero scontro, è precisato nel seguito dell'articolo, si svolge in termini di modelli cognitivi d'interpretazione del reale : i conservatori guardano al mondo nei termini (neoliberali) di eventi separati : “The idea that everything is connected is an affront to conservatives who cherish a macho everyman-for-himself frontier fantasy”, laddove “The first lesson a disaster teaches is that everything is connected.” Risultato della catastrofe è dunque rendere visibile quella struttura di connessioni profonde che regge il reale. Conseguenti le conclusioni espresse nel capoverso finale :

4 In *Teorie della narrazione* (Roma, Carocci, 2015, pp. 85-93) rilevo che le fasi dello schema di Propp, come del modello canonico di Greimas, possono essere sottoposte, a livello testuale, a forme di scorporazione o accentuazione, in chiave di strategie comunicative, ad esempio in ambito pubblicitario. Distinguo su questa base quattro regimi narrativi : *causale*, *posizionale*, *prospettico* e *multi-prospettico*.

Hope offers us clarity that, amid the uncertainty ahead, there will be conflicts worth joining and the possibility of winning some of them. And one of the things most dangerous to this hope is the lapse into believing that everything was fine before disaster struck, and that all we need to do is return to things as they were. Ordinary life before the pandemic was already a catastrophe of desperation and exclusion for too many human beings, an environmental and climate catastrophe, an obscenity of inequality. It is too soon to know what will emerge from this emergency, but not too soon to start looking for chances to help decide it. It is, I believe, what many of us are preparing to do.

Si delinea una struttura narrativa che instaura un soggetto collettivo, un “noi” del tutto nuovo, capace di percepire ciò che prima non era visibile : la “catastrofe” che stava nascosta nella dimensione apparentemente ordinaria. È interessante notare come sia ripreso qui il modello, considerato fondante nella cultura di questo secolo, che ai più è stato presentato in forma narrativa nell’ossatura di *Matrix*⁵. E come in quell’opera cinematografica, anche qui ha un ruolo centrale la *speranza* in una mutazione del reale che potremmo contribuire a produrre. Ricordiamo allora il senso che può essere riconosciuto al finale della trilogia di *Matrix*, nel gesto con cui la bambina, che sappiamo essere fatta di scrittura, gioiosamente a sua volta riscrive il mondo, inventando un’alba inverosimilmente colorata : la logica soggiacente è che, se ci si rende conto di vivere in un mondo che non è materialmente *dato* ma costruito dai *linguaggi*, si può prendere coscienza che questo mondo sia passibile non solo di *lettura* ma anche di una nostra creativa *riscrittura*.

2. Una questione di architetture narrative

La vicenda del Covid-19 sta producendo un’enorme quantità di materiale narrativo, di grande interesse per gli studi semiotici : rileviamo forme di narrazione molto differenziate, che disegnano anche un’interessante linea d’evoluzione. Uno spazio narrativo tanto complesso richiede modelli teorici che ne consentano una sintetica definizione tipologica ; io impiegherò una classificazione delle architetture narrative presentata nel mio libro *Semiotica 3.0*, e che qui richiamerò in forma sintetica⁶. Non si tratta di una nuova o personale teoria della narrazione, ma di una proposta di sistemazione effettuata a partire da quanto sappiamo, sulla base delle ricerche compiute in semiotica, delle teorizzazioni che fanno parte del nostro patrimonio di conoscenze, delle analisi di testi condotte da me personalmente come da altri studiosi. Ricordiamo anche che, se qualche decennio fa vi era una forte aspirazione verso modelli generali e unificatori, l’accento si è poi spostato sulla *complessità*, e dunque sulle articolazioni e sulla gamma delle possibili varianti. Oggi possiamo ragionare su molte diverse architetture narrative, trovando soprattutto affascinante lo studio di questa gamma di alternative e delle loro differenti valenze culturali. La mia esplorazione ha portato alla proposta, provvisoria e perfettibile, di una sistemazione dei tanti possibili

5 V. G. Ferraro e I. Brugo, *Comunque umani*, nuova ed., Roma, Meltemi, 2018, pp. 230-233 e 239-242.

6 Roma, Aracne, 2019, Capitolo III.

modelli di architetture narrative in tre grandi classi, indicate semplicemente come Alfa, Beta e Gamma (l'ordine è ininfluente).

Molto sinteticamente, la Classe Alfa corrisponde in sostanza al modello più noto, che Greimas ha proposto a partire da una rilettura del lavoro di Propp. Certo la riflessione sullo schema compositivo di Propp può essere oggi molto più avanzata di quanto non fosse cinquant'anni fa, e sappiamo di conseguenza che la macchina narrativa che regge la fiaba è assai più complessa, sottile e articolata di quanto si pensasse⁷. Ma questo non fa che accrescere l'interesse del modello canonico greimasiano che ne è conseguito, il cui valore culturale ci appare oggi ancora più forte e decisivo. Fondamentalmente, questo tipo di architetture narrative si fonda sulla correlazione di due istanze (o principi, o forze), che possiamo indicare come istanza di Destinazione e istanza di Prospettività, la prima corrispondente a un principio di normazione e alle dinamiche della dimensione istituzionale e sociale (come vedremo, non necessariamente proiettandosi in un attante definito e passibile di attorializzazione), mentre la seconda si proietta nel ruolo attanziale di un Soggetto, investendo la dimensione patemica e la forza propulsiva di un *volere*.

La seconda classe di architetture narrative, o Classe Beta, usa la disposizione narrativa per mostrare o spiegare l'organizzazione logica dell'esperienza e la sua sensatezza, insomma per illustrare l'ordine del mondo (o eventualmente la sua assenza). Non si tratta, per meglio spiegare, della "verità" in senso osservativo o informativo, ma dell'ordine concettuale o categoriale del mondo ; trattandosi di dimensioni cosmologiche, non c'è qui né prospettiva soggettiva né vero Soggetto (se non su livelli decisamente secondari). Se la Genesi biblica può costituire un tipico esempio, in semiotica pensiamo immediatamente ai fondamentali studi sulle mitologie condotti da Claude Lévi-Strauss.

Infine la Classe Gamma raccoglie le architetture centrate su programmi narrativi di ricerca di una qualche effettiva "verità" : ci sono qui uno o più Soggetti, indirizzati però non al *fare* ma a un puro *sapere* (non un "saper fare"). Esempi molto semplici e molto diffusi possono essere quelli delle storie poliziesche, ma naturalmente ve ne sono di meno elementari, a partire ad esempio da quelli che hanno per protagonisti esploratori, astronomi o scienziati. Vedremo ora in che modo questi riferimenti possano essere utili per studiare l'evoluzione dei modi in cui l'epidemia è stata messa in racconto nei discorsi più diffusi.

3. Tre fasi : Classe Alfa – Gamma – Beta

Propongo ora un disegno schematico delle diverse fasi che, per mia osservazione, si sono succedute nella realtà italiana (è ovvio che i fenomeni effettivi seguono modi di successione meno schematici).

La *prima fase* è caratterizzata da un grande senso di paura ed angoscia, insieme a stupore e quasi incredulità : una base oscura che, con effetti di caos e di inspiegabile, si oppone all'ordine e al senso che sono propri alle costruzioni narrative.

⁷ V. *Teorie della narrazione*, op. cit., Capitolo 2.

Tuttavia, queste iniziano inevitabilmente a disegnarsi, quasi spiccando su tale fondo confuso ; sono racconti di struttura semplice che impiegano architetture della prima classe : storie di medici eroici che si sacrificano per guarire i malati, infermieri che abbandonano la loro famiglia per restare costantemente al loro posto in ospedale, o anche racconti di dirigenti d'ospedale bravi o incapaci, e politici dalle decisioni spesso disastrose. Vediamo insomma Soggetti che affrontano prove difficili, Destinanti che s'impegnano positivamente nell'esercizio della loro autorità o che al contrario falliscono, e poi Danneggiamenti da rimuovere, Competenze possedute o mancanti, Performanze e Sanzioni... tutti elementi tipici delle architetture di Classe Alfa. E in questi racconti aleggia, inevitabilmente, la sinistra presenza dell'AntiSoggetto, il virus. Si rilevano in proposito soprattutto due gruppi di storie : quelle che raccontano la lotta contro il virus e quelle centrate sull'origine di quest'ultimo e sul percorso di diffusione della pandemia : il virus appare il nemico assoluto, avvolto in un alone di forte imponderabilità e imprevedibilità. In quella fase, del laboratorio di virologia di Wuhan si parlava di continuo, e bisogna riconoscere che i pipistrelli svolgevano a perfezione una loro funzione simbolica terrificante, ma insieme tradizionalmente codificata ; l'aggiunta dei "malvagi cinesi" veniva bene a completare il pittoresco quadro identitario dell'AntiSoggetto. Un mondo sotto attacco, che cerca disperatamente di trovare i modi migliori per difendersi, e insieme un mondo sbigottito e confuso, alla ricerca di brandelli di senso : tale era l'immagine che offrivano i media, e tale la percezione dominante nell'opinione diffusa.

Questa era, possiamo dire, una visione essenzialmente *operativa*, a base *causale*⁸ : cosa ha provocato l'epidemia, cosa può determinarne il superamento, chi agisce positivamente per curare le persone malate e chi no, cosa è opportuno fare per controllare una situazione così drammatica ? Questi sono tutti nuclei generativi di storie cui il modello canonico si addice a pennello. E però la relativa nitidezza di queste forme ha progressivamente iniziato a offuscarsi, da un lato a causa dei sempre più sensibili segnali di fallimento della scienza ufficiale e dall'altro lato per le crescenti oscurità e ambiguità che trapelavano dietro al laboratorio di Wuhan, non più soltanto chiuso nell'identità cinese ma, ohibò, anche francese, europea, americana... fino alla sorpresa della duplicazione in negativo di quello che ci appare come un personaggio davvero cinematografico (a partire dal nome !) : il dottor Fauci, in America popolare beniamino della lotta al virus, ma insieme sospettato di essere responsabile delle ricerche che potrebbero aver condotto alla nascita del Covid-19, capace da un lato di diffondere messaggi rassicuranti, per poi negare credibilità ai test con i tamponi. Insomma, superando lo stato iniziale d'indistinta confusione, il sospetto e l'ambiguità individuano i loro bersagli, diventando marche caratterizzanti delle narrazioni della seconda fase : il centro dell'attenzione si sposta dalla registrazione del *fare* agli interrogativi relativi al *sapere*, tra l'altro anche intorno alla vera natura della malattia. Si racconta, ad esempio, della *scoperta* dell'errore terapeutico che aveva portato a

8 V. sopra, nota 2.

intervenire pesantemente sui polmoni, trascurando il ruolo decisivo dei problemi di circolazione sanguigna. Ed ecco che il vero “eroe” della storia non è più chi si sacrifica a mettere in atto cure complesse e impegnative, ma chi *scopre qual è la vera natura* del male. La ricerca della verità, dunque : in questa *seconda fase* le storie centrali diventano quelle degli scienziati, soggetti appunto non del *fare* ma del *sapere*. E le strutture narrative sono ora quelle dell’indagine, della rivelazione, e in negativo dell’inganno.

Siamo così passati ad architetture proprie alla Classe Gamma, e queste storie per certi lati ricordano davvero strutture tipiche del poliziesco classico ; di questo ritroviamo l’ossatura basata sulla dimensione cognitiva e la ricostruzione del passato : in luogo della performance trasformativa, c’è qui la raccolta di indizi, processo tipicamente frammentario e cumulativo, che conduce alla fine a comporre quel disegno d’insieme che fornirà la soluzione del mistero. Tuttavia, a differenza di quanto è tipico nel poliziesco classico — e più in analogia con un certo genere cinematografico fra thriller e fantascienza — in questi racconti il Soggetto di sapere né si identifica con le istituzioni né le rappresenta per sostituzione (Sherlock Holmes, per intenderci, si sostituiva invece all’ispettore Lestrade e, pur sottolineandone l’incapacità, aiutava la polizia a trovare i colpevoli) : qui, invece, il Soggetto al centro della vicenda si trova spesso *in conflitto con le istituzioni*, di cui scopre nei casi migliori le incapacità, nei casi peggiori la consapevole intenzione d’ingannare l’opinione pubblica.

Entriamo nella *terza fase* : gli interrogativi sulla pandemia si ampliano a tematiche sempre più complesse : l’interazione tra malattie e rapporti di forza tra superpotenze, la gestione interessata delle informazioni da parte di gruppi di potere, l’influenza delle lobby farmaceutiche, e così via. L’ambiguità di soggetti e istituzioni investe livelli imperscrutabili e globali : ad esempio, Bill Gates passa dal ruolo di benefattore a quello di sinistro personaggio mirante a trarre profitto da un’epidemia di cui era preventivamente a conoscenza, o di cui sarebbe addirittura responsabile, magari con lo scopo ultimo di impiantare microchip sottocutanei capaci di controllare l’intera umanità. Le vicende ipotizzate possono davvero ricordare quelle di certa narrativa fantascientifica, ma bisogna riconoscere come si sia constatata in questi mesi la possibilità di vedere trasformato in realtà quotidiana quanto prima si vedeva appunto raccontato nei film di fantascienza. Le congetture vanno molto al di là dei possibili dati di fatto, nulla sembra più impossibile, si ragiona per ipotesi di radicali trasformazioni del mondo come lo conoscevamo... come vale per i racconti fantascientifici, riscontriamo ormai le caratteristiche tipiche delle architetture narrative di Classe Beta, atte a sviluppare interrogativi che investono dimensioni globali, quasi cosmologiche. Non a caso, gli stessi soggetti coinvolti finiscono per svaporare sempre più, dissolvendosi in entità più grandi e indefinite, che più che un nome hanno etichette oscure e generiche : le “grandi multinazionali”, i “grandi gruppi finanziari”, ma si pensi anche a espressioni come Big Pharma o Deep State. E anche un settimanale moderato come il *Time* esce con il titolo a tutta copertina : *The Great Reset*.

4. Due tipi di sapere

Le elaborazioni narrative ora accennate evidenziano diversi tipi di rapporti con il *sapere*, facendone una categoria al tempo stesso centrale e complessa. Partiamo dai dati osservativi, schematizzando una serie di posizioni rilevate come particolarmente diffuse.

1. Il caso più semplice è quello di chi pensa che su questi fatti sia disponibile una conoscenza corretta e accettabile, fornita dai media cosiddetti mainstream. Tuttavia, la presenza della più complessa configurazione che considereremo al punto 5 rende tale posizione meno diffusa e più difficile da riconoscere di quanto sembrerebbe.

2. Opposto, e strutturalmente poco più complesso è l'atteggiamento così sintetizzabile : “Capisco, da questo disordinato sovrapporsi di discorsi divergenti, che al momento nessuno possiede conoscenze valide in proposito”. Tale atteggiamento rimanda a un assoluto *non-sapere* che coinvolge ogni attante e parte in gioco ; l'architettura narrativa vede una parallela e molteplice ricerca di conoscenza (tipica storia di Classe Gamma) concludersi, almeno per il momento, con un fallimento.

3. Parzialmente diversa è la posizione per cui “Qualcuno probabilmente dispone di una conoscenza affidabile, ma la confusione delle voci è tale che non sia possibile alle persone comuni capire chi davvero la possieda” : una posizione sostanzialmente neutrale, sorta di sospensione del giudizio. L'architettura narrativa, qui più complessa, suppone che vi sia un piano ove il percorso cognitivo raggiunge il suo successo (qualcuno effettivamente possiede il *sapere*), ma che tale piano sia offuscato da un *secondo piano narrativo*, ove si svolge uno scontro polemico di natura discorsiva ; sintetizzando tale condizione nell'espressione “*non so chi sa*” si evidenzia pienamente la presenza di questi due tipi di sapere. C'è qui consapevolezza della costruzione sociale della conoscenza, con i suoi modi di rielaborazione e distribuzione. Segnalo in proposito che, se siamo da tempo consapevoli che la Manipolazione si fonda tipicamente su un *far-sapere*, non abbiamo però ancora chiarito quanto e quando l'operazione del Destinante si ponga a livello di informazioni sul mondo oppure di trasformazione delle categorie di lettura del mondo — ci torneremo nel seguito.

4. Atteggiamento più segnato da diffidenza verso i centri di potere è quello di chi ragiona così : “Se media ufficiali e istituzioni mi spingono a pensare A, mentre altre fonti più indipendenti presentano elementi che sostengono non-A, sono portato a pensare che A sia più probabilmente falso, e non-A più vicino al vero”. Insomma, il discorso a fatica diffuso da chi dispone di pochi mezzi avrebbe per ciò stesso valenze di qualità e sincerità superiori a quello diffuso da chi controlla la maggior parte dei media. Il conflitto tra le fonti enunciative viene qui rappresentato come gerarchizzato, e di conseguenza tale da mettere in opposizione Soggetti di *sapere* e Soggetti di *potere*. La presenza di episodi di “censura” (libri non più disponibili all'acquisto, filmati cancellati da YouTube, forme varie di “lockdown dell'informazione”), unito alla sorprendente assenza di qualsiasi indagine sul laboratorio di Wuhan, e in parallelo con episodi di imbarazzata

secretazione di dati da parte del governo (questo ricorrente quanto meno in Italia), fornisce in tale prospettiva più d'una "prova" dell'effettiva presenza di una *volontà di nascondere*, o quanto meno di limitare l'accesso a componenti rilevanti di "verità". Il nostro *non sapere* diventa così l'obiettivo che si suppone perseguito da alcuni, e di conseguenza l'oggetto intorno al quale tendono a ruotare molte narrazioni — d'altra parte, tutta questa vicenda non discende forse da una pratica di censura, con le accuse di voler diffondere *fake news* rivolte a Li Wenliang, il medico le cui scoperte avrebbero davvero potuto bloccare all'origine l'espandersi dell'epidemia? Questa appare insomma per troppi versi una storia fondata su occultamenti e censure.

In questo modo, la ricerca di un *sapere di base*, tipica dei racconti di Classe Gamma, viene incorporata all'interno d'una vicenda più larga, che riconosciamo di Classe Alfa, dove una sorta di AntiDestinante userebbe il virus e la sua rappresentazione mediatica, fortemente patemizzata, per realizzare invece una radicale *trasformazione della realtà* (indicata spesso con l'espressione Grande Reset), disegno che ovviamente viene tenuto nascosto dalle istituzioni, ma che altri si impegnano a rivelare. Abbiamo così tre configurazioni narrative che si includono l'una nell'altra. Dalla più esterna alla più interna: 1) la vicenda di chi viene a *sapere*, e si sforza di *far sapere*, 2) come un AntiDestinante stia attuando una performance tesa a trasformare la società, 3) grazie anche alla diffusione di un falso *sapere*, solo apparentemente scientifico, sulla natura della pandemia.

Si noti che in questo quadro, fortemente patemizzato, il *far credere* si avvale in misura importante del *far sentire*, in una dimensione emozionale decisamente inquietante. Questa prospettiva vede la realtà fattuale come creazione dei media: si pensi alla tesi, che circola diffusamente anche tra rappresentanti delle istituzioni, per cui è la pressione psicologica esercitata dai media a spingere le persone verso comportamenti irrazionali che intasano gli ospedali e bloccano il sistema sanitario, aumentando così sia il numero delle vittime sia l'immagine di una catastrofe ingovernabile, e di conseguenza incrementando ulteriormente il livello di paura, e così di seguito. Ma la semiotica possiede validi modelli teorici per comprendere come una tale condizione patemica possa generare *mondi possibili* la cui forza è capace di piegare ogni più ragionevole rappresentazione del reale. Questo genere di paura agisce come un meccanismo mitizzante fondato su dinamiche di natura *differenziale*⁹ (la situazione attuale soggiace alla tensione che la relaziona a una condizione alternativa fortemente negativizzata): un meccanismo che facilmente sorregge la generazione di architetture di Classe Beta, tipicamente fondate proprio sull'uso della *dimensione virtuale* come base per definire il reale (questo è ad esempio tipico dei racconti mitici studiati da Lévi-Strauss). L'immaginario diventa lo stampo che s'imprime sull'esperienza e la forgia a sua propria immagine.

È in effetti difficile non citare in proposito il nome di Lévi-Strauss, ma questo caso più degli altri ci mostra come, per chi fa analisi semiotica, sia essenziale

9 Per la concezione differenziale dei processi patemici v. G. Ferraro, *Teorie della narrazione*, op. cit., pp. 221-228.

non solo saper formulare valide descrizioni strutturali dei racconti ma anche cogliere la complessità dei modi in cui le costruzioni narrative si affiancano e si contrappongono sulla scena culturale, dei modi in cui esse evolvono, si includono le une nelle altre, si riprendono, si rispondono e si negano, secondo una prospettiva inaugurata appunto dalle preziose intuizioni di Lévi-Strauss, ancora troppo spesso ignorate.

5. Segnalo infine la diffusione di una posizione del tipo : “Penso che quello che dicono i media in buona parte non sia vero e che molte critiche loro rivolte abbiano fondamento, ma decido di crederci ugualmente”. Si tratta, essenzialmente, di un meccanismo di difesa nei confronti di un’angoscia cognitiva, già segnalato tra l’altro a proposito dei fatti dell’11 settembre, soprattutto tra i cittadini americani : la versione ufficiale della vicenda appariva troppo inverosimile, e insieme contraddetta da elementi fattuali, tuttavia vi erano ragioni per mantenerla su un piano di *rappresentazione pragmatica* delle dinamiche tra i soggetti in gioco (in relazione in particolare all’importanza della lotta al terrorismo) e di scelte sul piano valoriale (difesa dell’identità nazionale e della bontà dei suoi principi ideali). In Italia circola la battuta scherzosa “Mi vengono in mente pensieri che non condivido”, ma bisogna riconoscere che è piuttosto drammatica la condizione di chi si divide tra, diremmo, soggetto dubbioso e soggetto spaventato, e quindi tra una dimensione di (*non*)*sapere* e una di *voler credere*. Aderire a ciò in cui non si crede consente tra l’altro di non distaccarsi dalla strada principale e non apparire “diversi”, e su un piano più operativo di non intralciare ciò che comunque è possibile in termini di un agire (forse) difensivo, come indossare le mascherine eccetera. Abituati a considerare ogni tipo di sapere come valorizzato positivamente, ci accorgiamo invece, di fronte a questo caso di *voler-non-sapere*, che non è sempre così.

L’apparente contraddizione che sembra caratterizzare in particolare quest’ultimo atteggiamento non è esattamente tale, poiché sappiamo di dover distinguere almeno due forme di sapere radicalmente differenti. Ora, le conoscenze scientifiche per loro natura non si presentano, o non dovrebbero farlo, come “la verità”, ma come una successione di approssimazioni, ipotesi e riaggiustamenti (con tutti i limiti a suo tempo segnalati da Imre Lakatos, s’intende). Vediamo che è ad esempio possibile a uno scienziato prestigioso denunciare difficoltà, e anche errori compiuti da “noi scienziati”, come ha fatto John Ioannidis in occasione della sua partecipazione al recente Festival della Scienza di Bologna. Ma potrebbe fare la stessa cosa un politico ? Politici e media (e di conseguenza anche molti rappresentanti della scienza quando diventano personaggi televisivi) hanno bisogno di offrire all’opinione pubblica una forma di conoscenza formulata in termini di effettive, solide “verità”. Gestire tale modalità di rappresentazione pubblica, in questo caso particolarmente malsicura, può dar luogo a impostazioni comunicative ingenuie e sdruciolevoli. I grandi media, dobbiamo constatare, sembrano non rendersi conto del danno a lungo termine provocato dalla messa in ridicolo di prestigiosi studiosi di virologia o detentori di premi Nobel. È chiaro che per la persona comune sono difficilmente comprensibili tanto la squalifica

che colpisce gli esperti riconosciuti nel settore quanto le goffe giravolte che hanno tolto credibilità a un'istituzione come la World Health Organization, o anche la dichiarazione d'irrelevanza comminata ad associazioni che raccolgono centinaia di medici e biologi, o ancora la constatazione che lo stesso autorevolissimo studioso viene un giorno presentato come modello di riferimento affidabile, simbolo consacrato della lotta al virus, e il giorno dopo messo al bando per avere soltanto espresso qualche cautela tratta dalle sue esperienze di laboratorio¹⁰. È tutto un sistema di autorizzazione del sapere e dei suoi canali ufficiali che viene di fatto minato, e le conseguenze andranno in senso esattamente contrario a quanto sarebbe nelle intenzioni di questi media.

Il piano della scienza e quello della sua rappresentazione sugli organi d'informazione divergono sempre più. Sappiamo ad esempio che ci sono molte ragioni che spiegano come una seria rivista scientifica possa pubblicare un articolo che serio non è, ma il caso del malaugurato *Lancet Gate* e dei suoi contenuti definiti "fake" ha avuto un effetto moltiplicato e devastante, anche perché i politici hanno comunque insistito a rifarsi ai contenuti dell'articolo (relativo all'efficacia di possibili farmaci) anche dopo che gli stessi autori ne avevano negato la validità. Media e politici sembrano sottostare anche troppo alla necessità retorica di semplificare e ridurre ogni cosa a termini elementari, ciò che in situazioni complesse rischia di tradursi in una posizione di debolezza : ci si costringe a far riferimento a un insieme limitato di dati e di argomenti, nonché all'uso di etichette goffe ("negazionista", "complotista" e simili), più adatte a una chat adolescenziale : atteggiamento in effetti debole, quando dall'altra parte ci si trova di fronte a studiosi comunque preparati, medici che ragionano su esperienze dirette e filosofi dalle intriganti argomentazioni, nonché di fronte a dati analitici presentati in abbondanza e grafici statistici dall'apparenza inoppugnabile (ma questa, si sa, è una capacità straordinaria che i grafici statistici esibiscono nelle più diverse situazioni). Tutto questo, inevitabilmente, concorre a definire la struttura di modelli alternativi per la narrazione del reale – scenario per noi semiotici davvero intrigante da studiare.

In termini di strutture semiotiche sottostanti, comprendiamo che la sfasatura è reale e profonda : mentre la scienza pone un valore assoluto nel *sapere*, i politici (e il loro riflesso nei media) partono dall'esigenza di raggiungere *risultati*. Nei nostri termini, collochiamo ai poli opposti di un asse il *sapere come valore di base* (o *conoscenza*, per evitare bisticci terminologici), e dunque come oggetto di valore finale di un programma narrativo, e il *sapere come valore d'uso*, sapere per fare. Ma, mancando la consapevolezza di questi modelli semiotici, la duplicità di tali strategie di valorizzazione entra in collisione agli occhi dei destinatari : non è forse il *sapere* sempre "la stessa cosa" ?

Ci è noto che certe opposizioni rischiano di apparire troppo rigide e schematiche, e che la loro effettiva pertinenza rispetto ai fenomeni culturali può dipende-

10 Particolarmente clamoroso è stato in questo senso in Italia il caso di Andrea Crisanti, professore e direttore del Dipartimento di microbiologia all'università di Padova, nonché presidente del gruppo scientifico del programma Marie Curie dell'Unione Europea.

re da una loro declinazione graduale. Anche questa opposizione può presentarsi tanto ridotta a termini più deboli quanto (come mostreremo nel paragrafo finale) ingigantita fino a definire concezioni del mondo anche radicalmente alternative. L'accentuato dominio del *saper fare* sul *conoscere* conduce a privilegiare la dimensione pragmatica : sono i risultati dell'*agire* a sanzionare la validità della conoscenza, sicché al limite la "realtà" non è che il riflesso del potere esercitato dalla forza trasformativa. Sul versante opposto, sono invece le categorie astratte della *conoscenza* a dominare, sicché è sufficiente cambiare queste ultime perché, leggendolo in altro modo, diventi di conseguenza un altro il "mondo reale". Ma di queste posizioni vedremo più avanti le concrete, attuali realizzazioni.

Consideriamo ora invece un caso (importante nel contesto degli eventi di cui parliamo) in cui l'opposizione tra i due tipi di sapere si presenta ben riconoscibile e però più sfumata. Restando all'interno della categoria dei medici, si rileva un'opposizione tra quelli impegnati sul campo nella lotta al virus e quelli più impegnati su versanti di ricerca (studio di farmaci, protocolli terapeutici, eccetera). Nel primo caso si privilegia un *saper fare* immediato, locale e tangibile, che collega direttamente i sintomi osservabili alle risposte terapeutiche, intese come capaci di agire sulle condizioni del malato in maniera in certo senso meccanica : così, se è evidente che il paziente non riesce a respirare, si cerca con gli strumenti a disposizione di fornirgli l'ossigeno che gli manca (siamo in quello che chiamo regime narrativo *causale*). Nell'altro caso vediamo invece in azione un sapere che fa riferimento a una visione d'insieme, capace di cogliere analogie e connessioni con fenomeni non immediati (precedenti fenomeni epidemici), e per questa via pensare forme di cura più globalizzanti, difficilmente concepibili da parte di chi lavora in ospedale con la più forte pressione d'urgenza : difficile spiegare a quest'ultimo che un'ossigenazione forzata può condurre a morte il suo paziente perché il nocciolo del problema non è quello che superficialmente sembrerebbe, difficile spiegargli che il virus non produce direttamente le conseguenze immediatamente osservabili ma colpisce globalmente più organi e funzioni. Vediamo qui come una grammatica di lettura dell'esperienza che diremmo, con Floch, di tipo "utopico" (centrata sui valori di base) si differenzi da una grammatica "pratica" (centrata sui valori d'uso). Quest'ultima ricorda per certi aspetti il procedere del detective del racconto poliziesco : interessato all'accertamento di una verità particolare e locale, punta sulle capacità d'osservazione e su indizi frammentari che l'intuito coglie qua e là (caratteri tipici dei racconti di Classe Gamma), laddove la prospettiva "utopica" procede costruendo *sistematicità*, registrando coerenze e stabilendo *isotopie*, dunque superando architetture narrative di tipo lineare causale.

La relazione tra le due forme di "sapere" può certo essere discussa in termini filosofici, o più utilmente ad esempio in una prospettiva alla Bruno Latour, ma in questa sede vorrei sottolineare che (come in parte abbiamo già visto con i cenni alle nozioni di Floch) una prospettiva propriamente semiotica possiede suoi specifici strumenti per comprendere come la collettività elabori le sue rappresentazioni del mondo. Una direzione di lavoro auspicabile, ma che qui posso soltanto

segnalare, è quella di un'indagine sui modi in cui il sistema dell'informazione costruisce e trasforma l'immagine condivisa del reale. Siamo convinti che sia così, ma sono ancora da analizzare con precisione i modi in cui questo avviene, cioè le condizioni e i processi per cui una comunicazione di natura meramente *informativa* (cioè puramente sintattica, relazionale) si traduca in una comunicazione di natura *costruttiva*, vale a dire capace di ridefinire identità e valori delle categorie in gioco¹¹. Vorrei però ora considerare una terza direzione importante d'impiego degli strumenti semiotici.

5. La questione dell'accidentalità

La vicenda della pandemia pone anche questioni importanti intorno alla “accidentalità” degli eventi, concetto affascinante la cui storia recente parte dall'Illuminismo, ove si trattava — significativo per la situazione odierna ! — di negare l'idea che le vicende umane dipendessero dal disegno di un ordine trascendente (un'istanza di Destinazione)¹². L'opposizione tra i due poli che possiamo dire dell'*accidentale* e del *sistemico* è fondamentale per una teoria della narrazione. Già Roland Barthes aveva toccato il tema nel lontano 1966, con l'articolo sulla *Structure du fait divers*¹³, ove sottolineava l'attrazione esercitata su molte persone da notizie che appaiono inspiegabili, perché non sembra esserci connessione logica tra cause ed effetti o perché si presenta una mera coincidenza. Tale attrazione, notiamo, risulta tanto più singolare in quanto normalmente ci sforziamo di convincerci di vivere in un mondo spiegabile e regolato dalla logica ; è vero però che siamo in mille modi affascinati dalla accidentalità, dall'imprevisto, dalla verità psicologica del disordine¹⁴. Quanto meno bisogna considerare non le sole dimensioni dell'anomalo e dell'accidentale ma le coppie oppostive *accidentale / sistemico*, *anomia / normalità*. Gli organi d'informazione, del resto, non ci presentano mere collezioni di fatti strani ma gestiscono un complesso e sottile meccanismo d'assegnazione degli eventi lungo l'asse che va dal massimo dell'accidentale al massimo del sistemico (questo domina ad esempio nell'ambito delle notizie economiche).

La semiotica dispone di propri strumenti per studiare le relazioni tra sistemi organizzati e combinazioni locali (è anzi nata proprio con la distinzione tra il

11 Molto in breve, un chiarimento : l'enunciato informativo “Il passaporto è nella tasca” fa riferimento a specifiche occorrenze delle due categorie concettuali che presuppone, ma su cui non fornisce alcuna informazione, non toccando né cos'è un “passaporto” né cos'è una “tasca” : l'informazione concerne solo una connessione locativa puramente relazionale tra le due entità. “Il passaporto è nella tasca dei ricchi” invece, nonostante la forma superficialmente simile, rimanda non a singole occorrenze ma, correlando la categoria “passaporto” a quella dei “ricchi”, ne determina un mutamento, una ridefinizione che ci guida a pensare diversamente un certo aspetto del mondo.

12 V.B. Richardson, *Unlikely Stories : Causality and the Nature of Modern Narrative*, Cranbury (N.J.), Associated U.P., 1997.

13 In R. Barthes, *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, pp. 188-97.

14 V. *Teorie della narrazione*, op. cit., pp. 258-sgg.

livello sistemico della *langue* e quello evenemenziale della *parole*), ma va anche segnalato il fatto — molto rilevante a dispetto della sua fuorviante ovvietà — che tutti connettono l'accidentale con l'*assenza di senso*, laddove la *presenza di senso* corrisponderebbe a quanto è classificabile e/o logicamente connesso. Uno dei pochi casi recenti d'approfondimento di quest'area tematica è la ricerca di Eric Landowski sui modi dell'aleatorietà¹⁵. Dal momento che la semiotica della narrazione è molto centrata sull'idea di un Programma Narrativo formulato da soggetti consapevoli, il fatto che il regime dell'accidentalità si ponga in opposizione con quello della programmazione ne fa, non a caso, il regno del *non-aver-senso*. Nel modello di Landowski, l'accidentalità si posiziona però come termine contraddittorio rispetto al regime di *manipolazione*, vale a dire che promuovere effetti di accidentalità è anche un modo per costruire discorsivamente la certezza di una *non-manipolazione*: si tratterebbe di ciò che avviene *per caso*, e che può aver dietro, al massimo, un ruolo di attante *catalizzatore*, ma non quello di un Soggetto, o Destinante. L'allestimento di un effetto di accidentalità può dunque mirare alla costruzione discorsiva della *negazione di una manipolazione*. E questo è ciò che secondo alcuni è concretamente avvenuto nella vicenda di cui ci occupiamo. Ovviamente, non è il “mondo in se stesso” ad essere caotico o sensato: sono i discorsi e le configurazioni narrative a disegnarne l'ordine o a negarlo.

Vediamo dunque come questo processo sia osservabile nel caso della successione delle diverse fasi di lettura della pandemia. Schematizzando: in partenza dominava la sensazione di trovarsi di fronte a un'epidemia sostanzialmente accidentale, percepita come *senza senso*. Non a caso, è stata molto citata in questa fase la cosiddetta “teoria del Cigno Nero”¹⁶, teoria debole e ingenua ma buona per i mass media, che con questa metafora rinvia a ciò che è improbabile e imprevedibile, ma sempre pronto a intervenire nelle vicende umane. In questa fase le storie, conseguentemente, prendono perlopiù il loro senso dal fatto di narrare di personaggi “eroici” che, affrontando un nemico tanto ignoto quanto fortuito, offrono una disperata opposizione a quella che è riconosciuta come drammatica e irriducibile *accidentalità* (le caratteristiche simboliche sopra riconosciute ai virus assumono qui un ruolo determinante).

Con il tempo, questa visione della accidentalità si suddivide in più prospettive possibili. Ci si chiede se l'esplosione dell'epidemia sia da considerare davvero così completamente accidentale, imprevedibile e priva di responsabilità: potrebbe anche essere che l'epidemia, pur se accidentale, fosse comunque prevedibile, oppure solo marginalmente accidentale, come nel caso in cui il virus fosse sfuggito a un laboratorio, involontariamente sì ma non senza responsabilità per questa fuga, per non dire del caso in cui il virus fosse non mero frutto di un matrimonio tra caso e natura ma risultato di un effettivo progetto umano. E comunque, pur se accidentale è stata l'origine, non lo è la decisione politica di occultarne l'esistenza e così favorirne la diffusione. L'effetto di accidentalità progressivamente

¹⁵ *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005.

¹⁶ Teoria proposta da N. N. Taleb in *The Black Swann*, New York, Random House, 2007.

s'indebolisce e si riduce : vediamo gli esseri umani appunto impegnati a cercare di tradurre una mera sequenza di fatti in una struttura dotata di senso. E per questa via si può passare, in effetti, dalla cronaca alla Storia, assumendo una visione assai più ampia : tanto l'origine quanto la diffusione del virus possono essere effetto di una globalizzazione forzata, di dissenate politiche antiecologiche, delle condizioni disastrose in cui in molti paesi sono stati ridotti i sistemi pubblici di sanità. Ciò che in un primo momento aveva potuto apparire come accidentale e imprevedibile diventa tassello coerente di un sistema complessivo, chiamando in causa una dimensione sempre più decisiva di agentività e responsabilità umana. Poteri, progetti, e dietro a questi sistemi di valori, assiologie. Un mondo da ripensare, da ridefinire secondo nuove categorie : siamo appunto ai racconti di classe Beta, ove la narrazione degli eventi è solo la superficie di un'argomentazione sull'ordine costitutivo del mondo.

La successione di queste tappe è rivelatrice, in ottica sociosemiotica. Abbiamo visto come il corpo sociale, muovendo da una condizione in cui dominano inafferrabilità e assenza di senso, inizia a collocarvi all'interno alcuni frammenti narrativi, come dei segnaposto di qualcosa di umano e dotato di senso. Queste strutture crescono, si collegano, si ampliano, rendendo così il mondo più compiutamente raccontabile, mentre parallelamente si passa da storie che espongono un *agire* a storie che narrano la ricerca di un *sapere*. Distribuendo sulla superficie sconnessa del mondo una rete di connessioni comprensibili, lo si avvolge in un disegno retto dalla *sintassi narrativa* : si delineano programmi narrativi, conflitti, Soggetti definiti. Ma, salendo progressivamente di livello, si evidenzia sempre più come tali programmi e tali volontà poggino su *valori*, tali da comporre alla fine *assiologie sistematiche* capaci di dare un senso a ogni cosa, sicché nulla vi è più di meramente fortuito. Trovo affascinante vedere come il pensiero diffuso possa tendere a seguire passo dopo passo una strada che corrisponde, livello per livello, a una risalita del nostro *percorso generativo*: da un'identificazione di semplici connessioni sintattiche locali si passa al riconoscimento di schemi narrativi organizzati, per arrivare poi, sul "livello profondo" diciamo, al riconoscimento di specifici valori, e infine al di là di questi all'identificazione di quei più complessi sistemi assiologici che ne reggono la distribuzione. Certo, i fenomeni osservabili non sono così netti e lineari, e soprattutto questo percorso non vale per tutti ; in termini di sociologia dei processi culturali possiamo anzi osservare che parti diverse del corpo sociale si arrestano all'uno o all'altro stadio di questa risalita verso i livelli profondi delle strutture generative. Ma oggi, giunti alle fasi conclusive di questo percorso (possiamo forse dire di essere di fronte a una sorta di *quarta fase* ?) vediamo delinearsi con chiarezza alcune interpretazioni complessive e strutturate della vicenda, visioni puntate ormai verso il futuro : quando, dalla pandemia, saremo usciti.

6. Conclusione : partendo dalla fine

Inizio questa conclusione considerando due opposte linee interpretative globali, l'una tesa verso un futuro completamente trasformato e l'altra verso un confortante ritorno al passato, poiché a questo punto la lettura del presente sembra prendere senso soprattutto dal modo in cui s'immagina il dopo-epidemia — seguendo il principio, ben noto in semiotica, per cui il senso è legato primariamente al modo in cui una storia si conclude. Avverto che, per ragioni di evidenza teorica, presenterò queste prospettive nella loro versione più netta ed estrema, anche se come sempre nel mondo reale ne troviamo più spesso versioni parziali e smorzate.

La prima strada muove da una lettura, piuttosto diffusa, che vede in quanto sta accadendo una moderna versione del *mito di Prometeo* : abbiamo creduto troppo nelle nostre capacità di dominio tecnologico sul mondo, fino a rischiare la nostra stessa rovina. È dunque necessario *ritornare* a una condizione di *equilibrio*, potremmo dire di *giuste misure* e *giuste distanze* tra antropizzazione e universo naturale. L'esplosione del virus dipende dal fatto che abbiamo invaso spazi naturali appartenenti ad altre specie — si noti il riferimento a una *suddivisione del mondo in spazi eterogenei* concettualmente e simbolicamente definiti. Solo se torneremo a rispettare la natura, tenendo anzi conto della nostra stessa natura di specie animale legata all'ambiente, potremo evitare ulteriori catastrofi. Questo atteggiamento presenta molti caratteri propri alle costruzioni narrative di tipo mitico, che sappiamo essere molto adatte a elaborare un'immagine semiotizzata del mondo : più in particolare, vi scorgiamo una variante attualizzata che, senza parlare propriamente di un'*età dell'oro*, propone comunque il ritorno a un equilibrio e a un'armonia propri a un tempo passato.

L'altra posizione rifiuta all'opposto ogni ambiguità tra progresso verso il futuro e ritorno a condizioni precedenti. Saranno, a salvarci, le nostre capacità d'avanzamento tecnologico, pur se le vediamo per troppi versi ostacolate ; di fatto, come notano alcuni, esse stridono con tratti umani restati in buona misura invariati dalla preistoria : siamo ancora troppo “animali”, dominati da passioni rozze e bisogni elementari. Affiorano, su questa base, posizioni più esplicite : il fatto che tutti si sentano appartenere alla stessa specie di Mozart o Leonardo occulta la distanza tra l'inettitudine dei molti e la natura speciale di un'indubitabile *élite*. Spetta a quest'ultima, che sola possiede capacità di progettazione a lungo termine, trovare la soluzione. Leggiamo che la ricerca del *vaccino*, sorta di Santo Graal della nostra era, potrebbe essere solo il primo passo per l'introduzione di modificazioni biologiche capaci di battere nuovi tipi di virus e altre patologie, sicché il nostro DNA diventerà modificabile e controllabile via rete : sarà l'inizio dell'era *post-umana*, da molti citata, o come anche si dice del *Mondo 2.0*. I più arditi si spingono nell'immaginare il seguito : informatizzazione totale, riconoscimento facciale onnipervasivo e controllo su ogni aspetto della vita personale, protesi digitali, dilagare delle grandi multinazionali, abolizione della maggior parte dei ruoli lavorativi, più netta e funzionale distinzione tra le élite e la popolazione comune, e così via. Non possiamo sapere cosa accadrà di fatto — ma è

vero che alcuni di questi processi appaiono già in corso, e che sono anche capi di governo ad ammonirci che siamo di fronte a un radicale mutamento della nostra società ; in ogni caso, ciò che conta per noi è che questo genere d'ipotesi è entrato a far parte dell'immaginario contemporaneo. Il modello narrativo resta ancora quello classico della *modernità* : siamo collocati in un punto di crisi che segna una tappa decisiva lungo un percorso che ci proietta sempre più verso un futuro trasformato e definito dal nostro *saper-fare* e *poter-fare*. E si noti che, come in tutte le architetture di Classe Alfa, viene al centro la definizione del rapporto tra individuo e collettività. Qui, però, il Destinante di stampo liberale cui la modernità ci aveva abituati cede il passo a una forma sempre più oscura, impersonale e remota. Quella, forse, cui il sinistro dominio del virus ci sta in questi mesi abituando ?

In termini che ci consentano una migliore modellizzazione semiotica, possiamo notare che la prima prospettiva poggia sul principio per cui noi già possediamo un *sapere chiave*, un modello ideale del mondo : è poi la concreta realtà attuale a dover essere *riportata a quel modello* e alle sue sostanzialmente atemporali categorie. Definirla posizione “mitizzante” non appare fuori luogo, anche se mi sarebbe venuto da chiamarla “utopica”, se il termine non fosse già stato preso... In effetti però, a pensarci, le analogie con gli *utopici* di Floch sono davvero molto forti, a partire dal punto essenziale per cui sono i significati a dominare sulle cose, indipendentemente dalla loro capacità funzionale. Come i nostri “mitizzanti”, gli “utopici” del modello flochiano amano le tradizioni e desiderano vivere in un mondo coerentemente organizzato, ricco di valori e di senso della comunità. L'utopico al supermercato, se vi si riflette, acquistando prodotti vuole acquistare “mondi” semanticamente organici, e alla struttura commerciale chiede che siano allestiti piccoli universi coerenti — quello ad esempio dove il pane sfarina e profuma, è posto nelle ceste di vimini, maneggiato da inservienti con grembiuli in sintonia, eccetera. Si chiedono isotopie, effetti di sistema : perché il complesso dei *valori* e delle *categorie semiotiche* domina sui caratteri funzionali degli oggetti, sulla loro capacità di *fare*.

La seconda prospettiva sostiene al contrario che, essendo la realtà in costante e progressiva trasformazione — essendo anzi la realtà per definizione non statica ma intrinsecamente trasformativa — si debba seguire l'opposto principio di *adeguare le nostre categorie alle nuove realtà*, in modo che il nostro pensiero sia conforme ad un mondo sempre più efficiente e sicuro (questa posizione, che direi “tecnocratica”, riprende dunque il principio di un assoluto dominio delle competenze pragmatiche). L'analogia con i consumatori “pratici” del modello di Floch è ben percepibile, dato che in entrambi i casi si privilegia l'efficacia dei valori d'uso ; certo però, rispetto a quegli antenati, i nostri attuali “tecnocrati” appaiono come dei pratici, come si dice, *on steroids*.

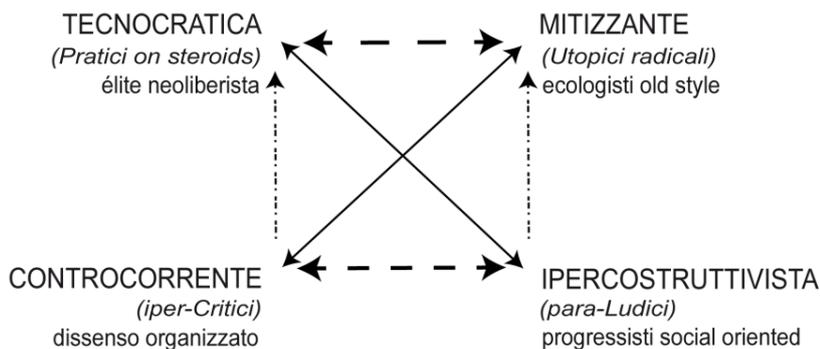
Ma la definizione di queste posizioni, tra loro *contrarie*, ci consente d'introdurre nel modello anche le due altre posizioni, non meno interessanti, che si presentano quali rispettivi *contraddittori*. Con un'avvertenza, però. Sappiamo che i “quadrati semiotici” non sempre obbediscono alla forma logica prevista all'ori-

gine ; in particolare, non vi è implicazione tra gli elementi sui lati del quadrato (o “deissi”). In questo caso, va osservato che la conflittualità fra le posizioni risulta spinta all'estremo : qualunque altra prospettiva si pensa come in contraddizione con la posizione “tecnocratica”, e lo stesso si può dire per la posizione “mitizzante”. In questo caso la stessa presupposizione che, sui lati del nostro quadrato, può anche teoricamente valere, è però anch'essa generatrice di un fiero dissenso ! Superando l'effetto immediato di questa conflittualità, concentriamoci però sulle condizioni logiche, quelle che reggono poi le architetture narrative.

Le quattro posizioni

1. Dominio dell'agire pragmatico che trasforma la realtà
2. Riferimento primario a dati reali e valori d'uso
3. Saper-fare e poter-fare trasformano il mondo e quindi il modo in cui lo pensiamo

1. Dominio di un modello categoriale atemporale che semiotizza il mondo in maniera fortemente organizzata
2. Sapere di base e sistema di significati dominano su valenze funzionali
3. imponendo di riportare il reale al suo modello organico



1. Posizione anti-ideologica che punta sul poter-conoscere la “realtà vera”
2. Riferimento primario dati oggettivi, statistiche, ricerche scientifiche più o meno underground
3. Costatazione di una realtà diversa, che le élite nascondono

1. Negazione dei valori utilitari a favore di un sistema categoriale che guida a una radicale rilettura del mondo
2. Decisiva la costruzione di un nuovo soggetto, nuovo “noi” che regge la
3. rivelazione di una realtà prima invisibile, tramite presa d'atto di una rottura/catastrofe (che nega continuità dell'agire trasformativo)

La negazione della posizione mitizzante è ampiamente espressa dalle tante fonti d'informazione alternative : altro che ritorno al mondo precedente, qui il punto fondamentale è quello di negare l'esistenza stessa di una “realtà di prima”. Esattamente nel modo in cui i “critici” di Floch negavano la prospettiva degli “utopici”, questi “iper-critici” in prospettiva nettamente *controcorrente* mettono in dubbio lo stato delle cose. Non si tratta per loro di una questione ideologica bensì per così dire percettiva : il mondo in cui ci troviamo non è quello in cui avevamo creduto di vivere né quello che la narrazione ufficiale va confezionando. È singolare constatare quanto tale posizione sia (involontariamente) sorretta e rinforzata da media e tecnocrati vari, sia per la loro imbarazzante rigidità sia per

l'abitudine ad attribuire al campo alternativo grandi nomi di studiosi ed esperti non del tutto allineati, con il risultato di accrescere prestigio e valore delle opinioni avversarie. Davvero, la posizione “controcorrente” appare in questo modo presupporre quella “tecnocratica” cui pure si oppone, e del resto non a caso la costruzione del sapere alternativo si fonda in larga misura sui dati disponibili, spesso dati ufficiali, dichiarazioni di personaggi istituzionali, addirittura ricerche sperimentali pubblicate su riviste scientifiche (ma ignorate dai grandi media). Ne vengono tratte conclusioni in certo modo azzardate, ma fondate su procedimenti tesi a mostrare, dati alla mano, che la *realtà di fatto* non è quella distorta dai media. Questi sono indubbiamente i nipotini arrabbiati dei “critici” flochiani : è come se questi ultimi, a furia di fare attenzione a non farsi ingannare dalla pubblicità, a leggere i dati precisi sulle etichette, a badare al concreto e a ragionare con la loro testa, fossero giunti a conclusioni, sulla tendenza dilagante all'inganno, che i loro predecessori avrebbero potuto in effetti anche approvare, pur trovandole forse alquanto eccessive.

Infine, abbiamo già incontrato nell'articolo di Rebecca Solnit la posizione che esplicitamente *nega* il principio della primarietà del fare — e insieme prende le distanze dalla posizione che diciamo “mitizzante”, cioè dall'idea (che pure in fondo presuppone) di un possibile ritorno all'indietro. Secondo quest'ultima prospettiva, ciò di cui vi sarebbe ora bisogno, quasi a modo di una subitanea *rivelazione*, è un *diversa sistema categoriale*, un altro modo di leggere il mondo ; non si tratta di trasformare operativamente le cose ma di diventare noi stessi diversi, sì che diverso sia il modo in cui pensiamo il reale (si ricordi l'affinità con le basi di *Matrix*). Tra il prima e il dopo non c'è continuità ma *catastrofe*, ai successi del *poter fare* si contrappone l'avvento dell'*impossibile*, all'oscenità del reale si oppone la *speranza*. Questo accento su una trasformazione del sistema categoriale mi fa etichettare questa prospettiva come *ipercostruttivista* — e notiamo anche la parziale sovrapposizione, da manuale, di alcuni tratti delle due posizioni che nello schema valgono come sub-contrari.

Certo, in questo caso non c'è vera corrispondenza con i “ludici” di Floch, né d'altra parte il tema l'avrebbe reso possibile. Le due prospettive sul mondo, per quanto differenti per vari aspetti, occupano però la stessa area nel modello, anche perché fondamentalmente caratterizzate dal rifiuto di riconoscere una valenza primaria all'*utilità* delle cose, piuttosto che al loro soggettivo significato. Il “ludico”, certo, mantiene un atteggiamento distaccato e sdrammatizzato, al contrario di quanto avviene in questo caso, ma si mira comunque essenzialmente alla costruzione di un proprio mondo diverso : anche chi al supermercato acquista una salsa esotica invece che una scatola di spaghetti, e un CD musicale invece che una bottiglia d'olio per friggere, esprime a suo modo una forma di dissenso e il desiderio di vivere in un mondo differente, non confuso con la mortificante “normalità”. Anche se i ludici non parlano di un “risveglio”, sembrano escludere anche loro, come i nostri “ipercostruttivisti”, la possibilità di compromessi o posizioni intermedie — coerentemente, del resto, con il principio che concepisce programmi narrativi che ignorano le fasi centrate su valori utilitari.

Come si vede, le due posizioni collocate sul lato sinistro vedono il reale come punto di riferimento primario, pur se ciò che è realtà per gli uni non lo è affatto per gli altri, mentre le altre due posizioni considerano decisivi non i fatti ma le categorie tramite le quali li leggiamo, spostando dunque il loro reciproco dissenso al livello del sistema categoriale, considerato come primario. Da sottolineare anche (e da approfondire in termini semiotici) che le due prospettive collocate in posizione di subcontrari mettono parimenti in crisi quel fondamento di tenuta psicologica e sociale che Anthony Giddens chiama *sicurezza ontologica* – la fiducia nella continuità delle cose, delle routine sociali, della persistenza nel tempo della nostra stessa identità, e di tutto ciò che pensiamo come “mondo reale”¹⁷.

Ci si potrà chiedere, in conclusione, quanto questo modello possa essere considerato nuovo, e applicabile ad altre situazioni. Il modello che propongo non è stato costruito a partire da quello di Floch, bensì a partire dall’osservazione dei fatti, cioè nel nostro caso dall’osservazione dei testi e dei flussi discorsivi, ma la modellizzazione dei dati è stata svolta tramite le categorie di un modo di pensare specificamente semiotico. Non mi ha quindi stupito di avere potuto a posteriori constatare questa affinità, tanto più che sul modello di Floch ero in varie occasioni tornato, appunto per evidenziarne la profondità concettuale e le possibilità di sviluppo¹⁸. Certo, alla crescente consapevolezza della complessità dei fenomeni studiati dobbiamo rispondere con un affinamento dei nostri strumenti che ne valorizzi tutte le possibilità: è questo ciò che intendo quando parlo di una nuova fase di avanzamento della semiotica, una *Semiotica 3.0*. Nel corso delle riflessioni condotte in queste pagine, abbiamo visto come possano validamente sostenere il nostro lavoro gli strumenti di teoria narrativa di cui disponiamo, ma anche come quelle nozioni e quei metodi possano dar vita a nuovi sviluppi, tali da rendere palese, in particolare, l’enorme potenziale racchiuso nell’insegnamento di Greimas, che resta così tuttora vivissimo. Abbiamo però anche constatato la presenza di forme di processi culturali, o potremmo dire di grammatiche, che si allontanano da un’interpretazione del mondo congruente con modelli narrativi lineari: non è in gioco una trasformazione legata ad eventi a livello locale, bensì la trasformazione di quell’involucro categoriale che di quegli eventi definisce l’identità

Possiamo riportare tale modo di vedere a un modello teorico di derivazione topologica, estremamente raffinato, suggerito da Lévi-Strauss nei suoi studi sui sistemi narrativi visti come sistemi di pensiero, e che io ho provato a riprendere in maniera più sistematizzata, indicandolo come *Teoria dei campi semiotici*¹⁹. Secondo questo modello teorico, infatti, persino nel caso in cui una certa entità resti oggettivamente la stessa, essa può mutare di valore e d’identità in dipendenza dalla trasformazione del campo di riferimento in cui è inserita, cioè del sistema di coordinate culturali che ne controlla la generazione e la lettura. Un

17 *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press, 1991.

18 V. G. Ferraro, *Semiotica 3.0*, *op. cit.*, pp. 297-304.

19 Cfr. G. Ferraro, *Teorie della narrazione*, *op. cit.*, pp. 212-218.

modello teorico di questo genere (ancora da studiare come si connetta con la teoria sociologica dei campi, propria alla tradizione che muove da autori come Pierre Bourdieu e Anthony Giddens) consente di forgiare strumenti di analisi più adeguati alle posizioni che occupano il lato destro del nostro quadrato. Ma ciò che comunque è sicuro è che, come vediamo, abbiamo ancora molti frutti da raccogliere, da quanto hanno seminato i nostri maestri.

Opere citate

- Barthes, Roland, *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964.
 Douglas, Mary, *Purity and Danger*, Harmondsworth, Penguin, 1970.
 Ferraro, Guido, *Teorie della narrazione*, Roma, Carocci, 2015.
 – “Generazione dei testi e irresponsabilità d’enuciiazione. Da *La Jetée* a *Twelve Monkeys*”, *Lexia*, 25-26, 2016.
 – *Semiotica 3.0*, Roma, Aracne, 2019.
 – e Isabella Brugo, *Comunque umani*, nuova ed., Roma, Meltemi, 2018.
 Floch, Jean-Marie, “La génération d’un espace commercial”, *Actes Sémiotiques-Documents*, IX, 1987.
 Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press, 1991.
 Landowski, Eric, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005.
 Richardson, Brian, *Unlikely Stories : Causality and the Nature of Modern Narrative*, Cranbury (N.J.), Associated U.P., 1997.
 Taleb, Nassim Nicholas, *The Black Swann*, New York, Random House, 2007.

Parole chiave : accidentalità, architetture narrative, campi semiotici, evento / sistema, forme del sapere, passione, regimi narrativi, sistemi di categorizzazione.
Mots clefs : accidentalité, architecture narrative, champ sémiotique, événement vs système, formes du savoir, passion, régime narratif, système de catégorisation.
Autori citati : Roland Barthes, Pierre Bourdieu, Mary Douglas, Jean-Marie Floch, Anthony Giddens, Algirdas J. Greimas, Imre Lakatos, Eric Landowski, Bruno Latour, Claude Lévi-Strauss, Vladimir Propp, Brian Richardson, Nassim Nicholas Taleb.

Plan :

Premesse

1. Eventi locali o mutamento di sistema ?
2. Una questione di architetture narrative
3. Tre fasi : Classe Alfa – Gamma – Beta
4. Due tipi di sapere
5. La questione dell’accidentalità

Conclusione : partendo dalla fine

Apocalyptic features of political discourses about the pandemic*

Francesco Galofaro

Università di Torino

Introduction

This article is dedicated to the presence of apocalyptic themes and functions in European political discourse at the time of coronavirus. We shall mention two opposite examples : a radical leftist position, expressed by the Italian post-Marxist philosopher Franco Berardi, and a moderate conservative discourse by the President of the European Commission Ursula van der Leyen. Political language lacks categories to frame such a rare and catastrophic event. But politicians, intellectuals, and religious leaders have the duty to *provide a meaning* to the pandemic in order to propose actions referring to possible future scenarios. In order to do so, they retrieve interpretations from their cultural tradition. Unexpected as it may be, both the public figures we shall later quote, the leftist and the centrist, refer to one and the same source, namely the *Book of Revelation*, also known as the *Apocalypse of John*¹. This classic of western religious literature

* This article is part of the research project NeMoSanctI (New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives), which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

¹ Regarding translation, critical apparatus and the reconstruction of the historical background, we base on *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998 (3rd ed.).

addresses a theodicy problem. It refers to the early persecutions against Christians, trying to explain why God allows them, despite the worshippers' loyalty. However, if on the one hand the Apocalypse describes terrible catastrophes and violence, on the other hand it shows the foundation of a new world, giving hope to the Christians.

The theoretical interest of the analysis lays in the relation between the borrowing of *overcoded* forms of the content² and the attempt to cope with a socio-semiotic context featured by a lack of meaning or significance : basing on a semiotic approach to interaction, we shall see how the Apocalypse allows politicians to interpret the pandemic as an opportunity for a moral change. In particular, in the discourses composing our corpus, the search for a form of adjustment between humans and the virus is identified with the Second Advent : from the ruins of the old world a new one will be constructed. In this context, the rediscovery of the apocalyptic discourse assumes the functions of both providing a meaning and controlling risk.

As we shall see, Eric Landowski's interactional model provides clues in this domain³. It helps to interpret these borrowings from the religious discourse as the attempt to cope with an "accident" involving two subjects, contemporary society on one side, and, on the other side, an abstract ethical instance whose supposed existence is called for by the empirical existence of the virus : the conflict with this instance is interpreted as the cause of the pandemic. This also suggests a connection between Landowski's regimes and the analysis of the *explosion* proposed by Juri Lotman⁴. Political apocalyptic discourse, whose goal will be our principal research question, appears as the attempt to react to the accident by performing a manipulation of the public opinion.

1. The apocalyptic thematic

Apocalyptic features may appear in all political discourses, from far-right to green radical movements⁵. For example, according to the latter, the pandemic is a sort of punishment for Western lifestyle. A critical review of scientific papers published by the Italian ONG Legambiente reports many different hypotheses, according to which the contagion spreads with pollution :

2 U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.

3 Cf. *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005. Landowski's model inter-defines four regimes of interaction, meaning, and risk : programming, manipulation, adjustment, and accident (see Appendix, fig. 1). It also defines the syntagmatic relations linking these regimes, thereby allowing to outline various trajectories of transformation. On this dynamic aspect, see for example J.-P. Petitimbert, "Anthropocenic Park : 'humans and non-humans' in socio-semiotic interaction", *Actes Sémiotiques*, 120, 2017.

4 J. Lotman, *Culture and Explosion*, Berlin, New York, De Gruyter, 2009.

5 On the wide presence of apocalyptic discourses in contemporary media cf. V. Idone Cassone, B. Surace, M. Thibault (eds.), *I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi*, Roma, Aracne, 2018.

With regard to studies on the spread of viruses in the population, there is solid scientific literature that correlates the incidence of cases of viral infection with concentrations of atmospheric particles.

On the contrary, the quarantine would favour a healthier air.

Likely, the containment measures of the virus, above all the decrease in the circulation of private cars and traffic, have further helped to decrease the concentration levels of fine particles in the air⁶.

In the considered text, “Nature” substitutes “God” in the role of the sender of the pandemic, interpreted as a negative sanction. Unfortunately, while Christian god is infinitely good and forgiving, “Nature” is not.

There are three reasons why the Book of Revelation is a good source of borrowings to political discourse : thematic, symbolic, and structural ones.

Firstly, a *thematic* motive. The Apocalypse presents different topics which can be related to the present situation. For example, the prophetic vision stages an ecological catastrophe :

Then the first angel sounded his trumpet, and hail and fire mixed with blood were flung to the earth. A third of the earth was burned up, along with a third of the trees and all the green grass. Then the second angel sounded his trumpet, and something like a great mountain burning with fire was thrown into the sea. A third of the sea turned to blood, a third of the living creatures in the sea died, and a third of the ships were destroyed. Then the third angel sounded his trumpet, and a great star burning like a torch fell from heaven and landed on a third of the rivers and on the springs of water. The name of the star is Wormwood. A third of the waters turned bitter like wormwood oil, and many people died from the bitter waters. (Revelation 8, 7-11).

Furthermore, the apocalypse connects pandemic, economic crisis and war :

And when the Lamb opened the fourth seal, I heard the voice of the fourth living creature say, “Come !” Then I looked and saw a pale horse. Its rider’s name was Death, and Hades followed close behind. And they were given authority over a fourth of the earth, to kill by sword, by famine, by plague, and by the beasts of the earth. (Revelation 6, 7-8).

Second : the figurative apparatus of the Apocalypse invites the interpreter to activate a *symbolic* reading superimposed to it, because of its density and persistence :

The textual implicature signaling the appearance of the symbolic mode depends on the presentation of a sentence , of a word , of an object, of an action that, according to the precoded narrative or discursive frames, to the acknowledged rhetorical rules, to the most common linguistic usage, *should not* have the relevance it acquires within that context.⁷

6 <https://www.legambiente.it/wp-content/uploads/2020/04/Linquinamento-atmosferico-al-tempo-del-Coronavirus.pdf>

7 U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of language*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 158.

But holy scriptures are featured by a peculiar *figurative rationality*⁸. Figures in the Apocalypse represent pluri-isotopic connectors, related to a number of themes and possible readings. For this reason, the problem of the Church has always been to tame and reduce the symbolic meaning of the Books.

The mystic is the “detonator” of the symbol, but immediately afterward a public “elaborator”, who establishes certain collective and understandable meanings of the original expression, is needed.⁹

A third reason why political discourse borrows an apocalyptic point of view on the present reality to provide it with a meaning can be found in the composite *structure* of the Book of Revelation, which blends two different discursive configurations¹⁰ : *Epistle* (Revelation 1-3) and *Prophecy* (Revelation 4 - 22) as we shall see later. The Epistle has an almost explicit political character :

To the angel of the church in Ephesus write (...) I know your deeds, your labour, and your perseverance. I know that you cannot tolerate those who are evil, and you have tested and exposed as liars those who falsely claim to be apostles. Without growing weary, you have persevered and endured many things for the sake of My name. But I have this against you : You have abandoned your first love. Therefore, keep in mind how far you have fallen. Repent and perform the deeds you did at first. But if you do not repent, I will come to you and remove your lampstand from its place. But you have this to your credit : You hate the works of the Nicolaitans, which I also hate. (Revelation, 2, 1-6)

As the speeches that political leaders address to their community (activists, voters), the sender commits his charisma to settle disputes, to warn against flawed ways of thinking, and to appeal to unity.

In the terms proposed by Guido Ferraro, the structure of apocalyptic literature can be considered a *beta-class architecture*, whose function is cosmological¹¹. But in the Apocalypse we also find the values of the other two architectures considered by Ferraro , i.e. alpha and gamma-classes. The Alpha-class architecture is the trajectory of realisation of the subject analysed in detail by Greimas, as the core of his narrative syntax. In the Book of Revelation, the subject’s loyalty during troubled times will be rewarded, in the end. The gamma-class architec-

8 L. Panier, « Des figures dans les récits : La guérison de la femme courbée in Lc 13, 10-17 », in Camille Focant and André Wénin (eds.), *Analyse narrative et bible*, Leuven, Leuven University Press, 2005, pp. 425-430.

9 U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of language*, *op. cit.*, p. 146.

10 Discursive configurations are “micro-narratives with an autonomous syntactic/semantic structure, which can be integrated in larger discursive units and acquire thereby functional significations corresponding to their positions in these larger units”. A.J. Greimas and J. Courtés, *Semiotics And Language : An Analytical Dictionary*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, p. 49.

11 G. Ferraro, *Semiotica 3.0 : 50 idee chiave per un rilancio della scienza della significazione*, Roma, Aracne, 2019, pp. 93-138. See also, in the present volume, G. Ferraro, “L’accidente e il sistema. Forme di narrazione dell’epidemia”.

ture operates a passage from secret to truth, from not appearing to appearing¹². In the proper sense, gamma-class architectures are immanent to crime fiction. These narrations do not focus on action, as would Greimas's canonic trajectory, but on knowledge (who did what has been done ? and how ?). Perhaps this simile between the *Book of Revelation* and detective stories is far-fetched, but the composite character of the structure of the Book of Revelation presents some analogies, starting from the key-role of the narrator-witness.

2. Prophecy in two opposite political discourses

In secular society, axiology and narrative architectures typical of archaic religious discourse re-emerge. An interesting example is provided by Marxist discourse. The relation between economic crisis and war appears in Lenin's analysis of imperialism¹³. While Marxist philosophers tried to address this problem from a materialistic point of view, the isomorphism with the apocalypse nevertheless allowed an eschatological element to enter Marxist propaganda. See, for example, the Marxian alternative "either socialism or barbarism".

A manifest example of apocalyptic categories incorporated by post-Marxist political discourse is provided by the Italian philosopher Franco Berardi :

Everything has stopped forever, I don't know if you've noticed. Economists, professional illusionists, talk about a fall of 10%. (...) I think the collapse is much deeper and much longer than you dare to think. This is by no means to say that the pandemic caused the collapse of the global economy: it only revealed it. We were continuing to believe in the possibilities of growth, expansion and so on, but it was over thirty years ago, neoliberalism replaced impossible growth with extraction and destruction. We were running on emptiness, and the pandemic simply revealed to us that there is no path under our feet but the abyss. [Our translation].¹⁴

In the above paragraph, pandemic has the function to unveil the truth about capitalism. Furthermore, the virus is a punishment, and we must atone for our sin. In Berardi's interview, the sin is thematized as a "missed" rebellion : "In the absence of a revolutionary break that changes the mode of production and the distribution of resources, the profit of some is much more important than the life of all". Another element echoing the Apocalypse is represented by *figurative rationality*, a concatenation of figures which leads to a transformation :

I am speaking of the civil war that is brewing between the apparatus of the American federal state and the armed supremacist militias. I am talking about the internal breakdown in the army and the opposition between the FBI and armed

12 In his contribution to the present issue, Paolo Demuru recognises two isotopies connected to the apocalypse : the prophetic announcement of pain and the salvific value. According to our analysis, there is a third value : the revelation of the *truth*.

13 Cf. V.I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, London, Penguin Classics, 2010.

14 Interview published by the online magazine fanpage.it : <https://www.fanpage.it/cultura/il-diario-del-lockdown-di-bifo-svegliatevi-ragazzi-lapocalisse-e-in-corso/>. Despite the imminent apocalypse, Berardi promotes his new book, a diary of the lockdown.

Trumpist militias. I'm talking about the secession of states like California and New York from a state in full disintegration. I am talking about an army of tens of millions of unemployed who like crazy grasshoppers will strike American society. In five years, the United States of America, as a federal state, as an entity unitary, will no longer exist.

The “disintegration” of the United States will avenge Berardi, loyal worshipper and prophet : “I will no longer be alive to rejoice, but you who will be, remember my prediction that day, and then please make a toast to my memory”. Berardi's perspective seems tragic, but a *new covenant* or a *second advent* can be found in his conclusive appeal to young people :

Human heritage can only be saved by the autonomy of a thousand intelligent communities, technologically hyper-gifted, emotionally affectionate, and capable of defending themselves by any means necessary.

The presence — or absence — of an eschatology is crucial, allowing us to distinguish between those political discourses whose only goal is manipulation from other political discourses, in which *manipulation* is but a first move, opening the way for a further step (either *programming* or *adjustment*). On a similar line, it is possible to draw a distinction between tragic and optimistic post-Christian philosophies. While an eschatological perspective is absent in Nietzsche and Sartre, its presence in Marxist thought gives a meaning to the present struggles and more broadly to human destiny as a whole¹⁵.

A second example of apocalyptic political discourse is provided by Ursula von der Leyen's speech at the European Parliament Plenary on the presentation of the programme of activities of the German Presidency of the Council of the EU (July 8th, 2020)¹⁶. The goal of the Commission was to get legitimacy in order to play a role of *sender*, organising the answer of the individual European nations to the pandemic through moral suasion. In this framework, according to von der Leyen's speech, the sins people must atone are represented by individualism and short-sightedness : “Admittedly, to begin with, many were looking inwards, at the small things, and not enough at the bigger picture and from all angles”. The catastrophic situation is described with even worse figures than in Berardi's interview :

And in the last six months, more than 100,000 lives have been lost in Europe because of Covid-19. We have entered the worst recession since almost 100 years. The Summer Forecast from yesterday shows a contraction of more than 8% this year with only a partial rebound next year. This crisis is deeper and it is way broader than the one ten years ago.

This sacrifice acquires a meaning in an eschatological perspective. The virus is interpreted as an opportunity to change :

15 Cf. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi, Cittadella, 1976, pp. 36-37.

16 https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH_20_1302.

The Corona crisis has made us think in new and different ways about the values of solidarity and community. We are thinking in new and different ways about the great value which a united Europe brings, which must be recreated every day. (...) We pulled ourselves together and started to see things afresh through European eyes, and to feel things with a European heart.

The second advent, the new covenant, is then represented by the long-term program of the European Union, Next Generation EU :

And if we want to come out stronger from this crisis, we must all change for the better. There is not a single Member State that is exempted from that. We must all change to the better. And this is also what European people expect from us. They are certainly very different in their individual expectations. But they are completely united in wanting to drink clean water, to breathe fresh air, to see their children grow up in nature. And what they certainly do not want is that politics contributes to increase flooding, heat waves, droughts and the loss of millions of species – and this is a very real scenario in case of non-action. And therefore, economic recovery is inseparable from the European Green Deal, as well as digitalisation and resilience.

Thus, New Europe will be green and digital. Other long-term goals listed by the President are Research, Innovation, Migration, Foreign Policy, Security. In short : the best possible world¹⁷.

3. The pandemic between accident and explosion

As already suggested by Paolo Demuru, a theoretical synthesis connecting Landowski's regime of the *accident* and Lotman's notion of *explosion* would be advisable, in view of a comprehensive model of cultural change :

Both Landowski's accident and Lotman's explosion designate a break in the gradual evolution of the history of individual and/or collective subjects (cultural community, social groups and organisations, political institutions, nation-states) that leads to a phase of semantic indeterminacy whose resolution will later be the object of dispute between competing intentionalities.¹⁸

From this point of view, the pandemic may be considered as a particular case of *explosion* :

At the moment of explosion, eschatological ideas, such as the affirmation of the proximity of Doomsday, of world revolution, regardless of whether it begins in Paris or St Petersburg, and other analogous historical facts are significant not for the fact that they generate the "last and decisive battle" beyond which must come the reign of God on earth but rather for the fact that they induce an unprecedented tension in popular forces and introduce dynamic elements to the apparently static layers of history. Humanity characteristically evaluates these moments in categories which are either positive or negative.¹⁹

17 About "the pillars of the New Europe", cf. https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/recovery-plan-europe/pillars-next-generation-eu_en.

18 P. Demuru, "Between Accidents and Explosions : Indeterminacy and Aesthesia in the Becoming of History", *Bakhtiniana* 15, 1, 2020, p. 85.

19 J. Lotman, *Culture and Explosion*, *op. cit.*, pp. 17-18.

However, a comparison between European and Russian examples of political, cultural, and semantic discontinuity allows Lotman to distinguish between a ternary (i.e. mediated) and a binary model of cultural change. As Lotman pointed out,

In ternary systems, explosive processes rarely penetrate all layers of culture. As a rule, what occurs in this instance is the simultaneous combination of explosion in some cultural spheres and gradual development in others.²⁰

Lotman is not re-proposing the timeworn opposition between reform and revolution ; he is rather comparing different types of revolutions : “When passions were high in the National Assembly and the theatre, in the streets of Paris close to the Palais royal life was merry and far removed from political life”²¹. On the contrary, in Russian culture, “At the level of self-description we encounter the idea of the complete and unconditional destruction of existing developments and the apocalyptic generation of the new”²².

If this analysis is correct, we can ask whether the pandemic political crisis represents a ternary or a binary scenario. In fact, even if European culture is not considered binary by Lotman, the complete stop to almost every kind of economic activity and social relation and the slow re-opening reminds more of a binary system, thus justifying its description in apocalyptic terms.

4. Apocalypse vs Exodus

The presence of apocalyptic features and structures in opposed political discourses can be considered a *hierophany*, i.e. the re-emersion of the sacred in our ordinary, profane world²³. In the absence of already encoded forms of content for the pandemic — a case of *undercoding*²⁴ — political discourse brings back the ready-made traditional ones from religious discourse — a case of *overcoding*. For example, as we wrote above, in the Book of Revelation we find a connection between pandemic and economic crisis : the four Knights of the Apocalypse are identified with plague, famine, war and the antichrist. The source of the connection between epidemic, starvation and conflicts is prophetic literature, for example in Ezekiel (6, 11-12) : they are considered as a punishment for the sins and idolatry of the Jewish people. The concatenation gives meaning to these events. This peculiar structure can help the receiver of political discourse to cope with the absence of meaning involved by the spread of the virus and its absurd consequences, which we can consider as a case of *accident* in the perspective of

²⁰ *Ibid*, p. 172.

²¹ *Ibid*, p. 173.

²² *Ibid*.

²³ Cf. M. Eliade, *The Sacred and the Profane : The Nature of Religion*, New York, Harper Torchbooks, 1961.

²⁴ U. Eco, *A Theory of Semiotics*, *op. cit.*

the semiotics of interaction. In other terms, the apocalyptic framework reveals a *moral sender* behind the virus, allowing the reader to reinterpret the relation with the virus and finding a meaning in terms of political theology.

But the Apocalypse is neither the only religious model borrowed by political discourse, nor the most common. Michael Walzer²⁵ distinguishes three different political models :

i) Eternal return : a mythical, cyclical cosmology in which terrestrial political models are justified as a mirror of the divine hierarchy. This model is obviously conservative ;

ii) Exodus : an historical, linear model whose subject is the people, led by a non-charismatic authority. Walzer distinguishes among two different points of view on the “promised land”. From the point of view of the people, it represents a secular objective which can be reached through political struggle, while, from the point of view of the leaders (Moses and the Levites), it implies also to renew the people’s culture with the objective to abolish slavery and oppression. The real objective of the leaders is to abolish the difference between laity and clergy : they aim to form a people of clerics. Walzer’s reading of the exodus is heavily influenced by Lenin ;

iii) Messianism : the kind of promised land is not a secular objective, set in a historical dimension : it is spiritual and disembodied. It is the promise of a renewal of humanity by God, or a return to Eden. Thus, the realization of promise is no more subordinated to a necessary political effort (in the case of the exodus, forty years in the desert, etc.).

According to Walzer, while exodus is a politically realist model, millennialism is typical of radical political culture and explains its many failures. In his perspective, apocalypse represents the end of the history, and the advent of the perfect society. Furthermore, messianism waits for a charismatic leader, while exodus aims to organization : Moses, defined by Walzer as a good union representative, subdivides Jews in functional groups of thousand, hundred, fifty and finally ten men. On the contrary, charismatic messiahs represent the defeat of the political model shaped in the Exodus.

However, if we look at the political speeches we analysed, we can see how the effectiveness of the apocalyptic model seems provided not by the messianic expectation of a charismatic leader, but rather by its character of suspension of time (Berardi: “Everything has stopped forever”). The crisis involves both a cyclical and a linear time : on the one hand, the cyclical time of capitalist economy and of the reproduction of capital (von der Leyen : “we have entered the worst recession since almost 100 years”), and, on the other hand, the linear time of progressive views on capitalism (Berardi : “We were continuing to believe in the possibilities of growth, expansion and so on”). In Appendix, fig. 2, we posit the temporal topology of the apocalypse as a neutral term : neither a circular nor a linear time. The neutral term has the function of rising above the considered ca-

25 M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985.

tegory, to declare its irrelevance or to neutralise it²⁶ : our case seems particularly interesting, since the neutralised category is no less than that of temporality. According to the Italian historian and philosopher Furio Jesi, the suspension of historical time is usually functional to the adoption of extraordinary political means including the temporary suppression of the rule of law²⁷. As a matter of fact, exceptional political instruments and “soft authoritarian” measures have been adopted in many countries besides Italy²⁸.

5. Programmed futures

Apocalyptic references are not only functional to manipulation (the virus seen as a punishment for our sins). In fact, the function of apocalyptic literature is mainly *consolatory*. The Apocalypse and the texts that inspired it, such as the book of Daniel, are aimed at a minority persecuted because of the truth they profess. The Apocalypse is an optimistic book :

Here we face the typical Christian paradox, according to which suffering is never seen as the last word but rather, as a transition towards happiness ; indeed, suffering itself is already mysteriously mingled with the joy that flows from hope.²⁹

For this reason, the borrowing of apocalyptic structures by political discourse is functional to announce and justify *a new programming phase*. In van der Leyen’s speech this is the *Next Generation EU* programme, while in Berardi’s interview the new program is represented by “a form of life based on equality and frugality”. In both cases, we deal with a program based on a logical argument according to which we have access to only two *possible futures*³⁰. In the first case, an euphoric outlook is related to an ethical reaction, while in

26 F. Marsciani, “Impertinenza e neutralizzazione”, in *Minima semiotica*, Udine, Mimesis, 2012, pp. 155-169.

27 F. Jesi, *Spartakus : The Symbolology of Revolt*, Kolkata, Seagull Books, 2014.

28 On October 6th, 2020, the Italian Government prolonged the emergency state to January 30th, 2021. It is the first time in the history that this instrument of government has been extended to the whole national territory. Its use was previously limited to disaster areas.

29 J. Ratzinger, “John, the Seer of Patmos”, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060823.html.

30 I use the expression “possible future” as a particular case of *possible word*. Semiotics turned its attention toward the notion of possible world to integrate Greimas’s narrative model, which is intensional, with an extensional semantics, capable of locating narrative reference in a fictional world (see U. Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979). Ugo Volli criticised Eco’s point of view on possible worlds : the logical notion of possible world is a formal structure, whereas Eco’s possible world is material (see U. Volli, “Mondi possibili, logica, semiotica”, *Versus*, 19-20, 1978, pp. 123-148). Volli was undoubtedly right. However, I use a more formal notion of possible world that tries to link Greimas’s and Kripke’s notion of modality. However, there is a difference with Kripke’s semantics. While scholars in modal logic try to describe the different acceptations of modal operators in language, in my perspective, modal structures and models are specific to each text. See also F. Galofaro, “Presuppositional terms and Kripke semantics”, in A. Gałkowski and M.W. Kopytowska (eds.), *Current Perspectives in Semiotics : Signs, Signification, and Communication*, Berlin, Peter Lang, 2018, vol. 1, pp. 135-154.

the second one a dysphoric outcome is related to the presence of the same unethical behaviours which are linked to the pandemic in the present world (see Appendix, fig. 3). In this model, both $q \rightarrow p$ and $(p \rightarrow q)$ hold : in other terms, if we want a positive turn, then this implies a necessary change in our behaviour ; at the same time, a change of behaviour leads *necessarily* to a positive future. In van der Leyen's speech, the ethical behaviour is represented by "a re-discovered sense of collective responsibility" and "public investments", linked to "reforms". In the euphoric future, European people will "drink clean water", "breathe fresh air", "see their children grow up in nature", while the dysphoric one is represented as "increase flooding, heat waves, droughts and the loss of millions of species". In Berardi's interview, the ethical condition is a change of "expectations, behaviours, priorities", while the euphoric outcome is represented by "a thousand intelligent communities, technologically hyper-gifted, emotionally affectionate, and capable of defending themselves by any means necessary". In spite of the difference in the superficial interpretation of the crisis, the two speeches share the same immanent deterministic, mechanistic logic, which allows us to consider the sender of the political apocalyptic speech as a programming subject. Thus, the Apocalypse also has the function that Ferraro attributes to *alpha-class* architectures, at least from the point of view of the realisation of the enunciator.

Conclusion

The Apocalypse provides a model hardwired in western culture, linking meaning and political action in a teleological perspective, allowing decision makers to manage with the lack, in political language, of categories and schemas concerning the unforeseen.

The apocalyptic reading seems allowed by an isomorphism between the structure of the narration in the Book of Revelation and the binary model of explosion described by Lotman. The Apocalypse is an empty structure ; each leader may freely fill in its formal positions with almost any actor. For example, according to one's political position, the Antichrist may just as well be ideologically assimilated with fossil capitalism, Chinese communism, or simply the selfish behaviour of one's own nation-state.

Thus, political leaders appropriate the apocalyptic discourse to reshape or rebuild their identity in a period of crisis. More precisely, the teleological explanation of pandemic as an opportunity acts on different levels : broadly at the level of meaning-making (why does God allow his worshippers to suffer ?) and more specifically at both the pathemic (hope for social change) and moral (final battle against evil forces) levels.

In comparison to Lotman's notion of "explosion", Landowski's regimes of interaction represent a more morphodynamic model. After the apparent absurdity of the break corresponding to the pandemic, the apocalyptic reading provides an eschatological meaning to it, dignifying in a moral sense the suffering and

the reaction of the people in terms of efforts to recover lost grounds³¹. As we wrote above, the apocalyptic model foresees that a change of behaviour leads *necessarily* to an utopian future, to the perfect society and to the end of the history. Thus, the apocalyptic logic justifies in moral terms the opening of a new *programming phase*.

If semiotics aspires to become a general theory of culture, it cannot be content with the simplistic proposal of another philosophy of history among others. In the history of culture, we meet many syntagmatic philosophies of history, interpretations aimed at providing a meaning to a merely factual series of stochastic events. These theories select an iterative phenomenological trait of political experience and use it as a constant selected by other features, considered as variables. For example, according to Plato's political circle, each form of government degenerates, thus creating the premises for change : monarchy (tyranny) — aristocracy (oligarchy) — democracy (demagogy). These theories can be considered as *transformational* algorithms³². On the opposite side, paradigmatic philosophies (e.g. Marxism) propose *dialectic* algorithms regulating the transformation of values on a system³³. But algorithms express only a fixed order of changes (they are *programmed relations*, both in Greimas's and Landowski's sense). If we consider syntagmatic transformation and paradigmatic dialectics as two distinct dimensions of a matrix, we can still think of a comprehensive theory of culture capable of understanding the stabilisation or the becoming unstable of matrices. From our point of view, the trajectory accident-adjustment in Landowski's schema represents an advancement in this direction.

In fact, the adoption of the apocalyptic logic described above implies a risk : fighting the pandemic with a programming strategy seems a quite rigid, mechanistic answer. Being a biological entity, the virus does not necessarily adhere to our schedules : its behaviour is not deterministically predictable. Furthermore, unlike the promised land of the exodus, the new world of the apocalypse does not imply engagement and struggle. Some consequences are visible in Italy, where the three phases foreseen by the program of the government to oppose the virus dramatically failed : the reopening of the touristic sector during summer and of public services such as the schools allowed the return of the virus, and the rigidity of the political priorities of the government caused a tragic delay in the reaction, and 16.750 deaths in November.

The rigidity of the programmed strategies is reinforced by the binary opposition between good and evil forces figurativised by the "Armageddon", precluding

31 A moral reading of pandemics characterises many literary representations both in ancient and in contemporary times. However, a peculiarity of contemporary literature is the absence of a *moral sender*. Cf. J. Ponzio, "L'epidemia nell'immaginario letterario italiano degli anni '80 : Cerami e Angelini", communication to the XLVIII symposium of the Italian Association for Semiotics (AISS) (October 2020) https://www.youtube.com/watch?v=61MpKh8_mK8&list=PLSTiiR_8LfDIIdplELq8hEj-fskFOAz_oH&index=5&t=12s&ab_channel=AssociazioneItalianaStudiSemiotici.

32 Cf. A.J. Greimas and J. Courtés, *op. cit.*, p. 11.

33 *Ibid.*

the possibility of tactics³⁴ and agreements. Probably, as Landowski suggests, a more flexible approach based on local policies of adjustment between the spread of the virus and the specific characteristics of the population would be more advisable³⁵. Unfortunately, at the moment this is an improbable scenario, not only because of the emergency of the current situation but also because of the elephantine slowness of so many bureaucratic procedures designed to safeguard partisan interests.

References

- BJ, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 3rd ed., 1998.
- De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien 1 : arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- Demuru, Paolo, “Between Accidents and Explosions : Indeterminacy and Aesthesia in the Becoming of History”, *Bakhtiniana*, 15, 1, 2020.
- “Caos, teorias da conspiração e pandemia”, *Acta Semiotica*, 1, 2021.
- Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.
- *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979.
- *Semiotics and the Philosophy of language*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane : The Nature of Religion*, New York, Harper Torchbooks, 1961.
- Ferraro, Guido, *Semiotica 3.0 : 50 idee chiave per un rilancio della scienza della significazione*, Roma, Aracne, 2019.
- “L'accidente e il sistema. Forme di narrazione dell'epidemia”, *Acta Semiotica*, 1, 2021.
- Galofaro, Francesco, “Presuppositional terms and Kripke semantics”, in Artur Galkowski and Monika Weronika Kopytowska (eds.), *Current Perspectives in Semiotics : Signs, Signification, and Communication*, Berlin, Peter Lang, 2018, vol. 1.
- Girardi, Giulio, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi, Cittadella, 1972.
- Greimas, Algirdas J. and Joseph Courtés, *Semiotics And Language : An Analytical Dictionary*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- Idone Cassone, Vincenzo, Bruno Surace and Mattia Thibault (eds.), *I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi*, Roma, Aracne, 2018.
- Jesi, Furio, *Spartakus : The Symbolology of Revolt*, Kolkata, Seagull Books, 2014.
- Landowski, Eric, *Rischiare nelle interazioni* (2005), Milano, FrancoAngeli, 2010.
- “Face à pandémie”, *Acta Semiotica*, 1, 2021.
- Lenin, Vladimir Ilich, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, London, Penguin Classics, 2010.

34 On the opposition between strategy and tactics, see M. De Certeau, *L'invention du quotidien 1: arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 125-134.

35 “Face à pandémie”, *Acta Semiotica*, 1, 2020.

- Lotman, Juri, *Culture and Explosion*, Berlin, De Gruyter, 2009.
- Marsciani, Francesco, “Impertinenzza e neutralizzazione”, in *Minima semiotica*, Udine, Mimesis, 2012.
- Panier, Louis, “Des figures dans les récits : La guérison de la femme courbée in Lc 13, 10-17”, in Camille Focant and André Wénin (eds.), *Analyse narrative et bible*, Leuven, Leuven University Press, 2005.
- Petitimberty, Jean-Paul, “Anthropocenic Park : ‘humans and non-humans’ in socio-semiotic interaction”, *Actes Sémiotiques*, 120, 2017.
- Ponzo, Jenny “L’epidemia nell’immaginario letterario italiano degli anni ’80 : Cerami e Angelini”, 2020 AISS XLVIII symposium, *Future past*, https://www.youtube.com/watch?v=61MpKh8_mK8&list=PLSTiiR_8LfDIIdplELq8hEj-fskFOAz_oH&index=5&t=12s&ab_channel=AssociazioneItalianaStudiSemiotici.
- Ratzinger, Joseph, “John, the Seer of Patmos”, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060823.html.
- Volli, Ugo, “Mondi possibili, logica, semiotica”, *Versus*, 19-20, 1978.
- Walzer, Michael, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985.

Appendix

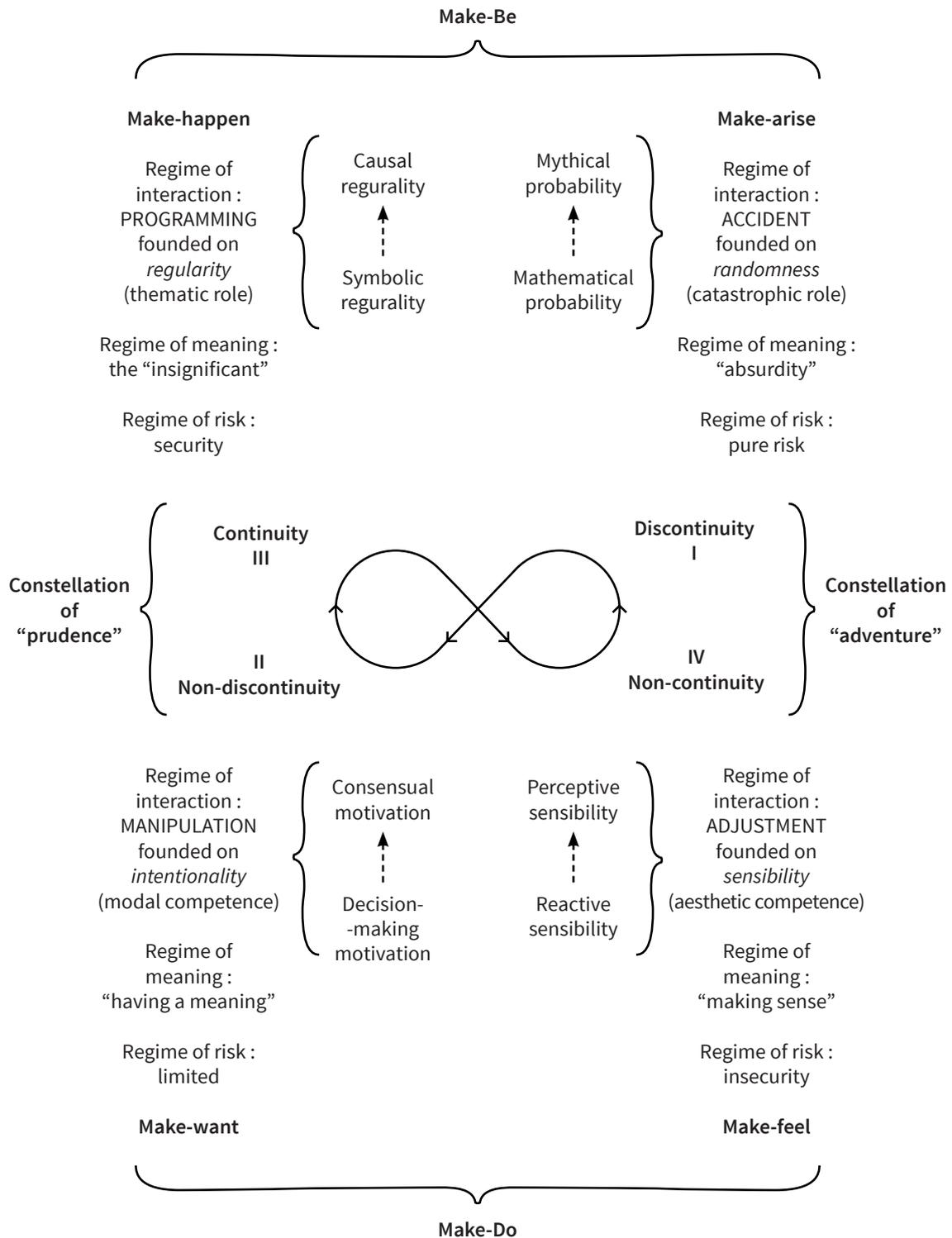


Fig. 1. Landowski's regimes of interaction and meaning (Source : P. Demuru, "Between Accidents and Explosions", *Bakhtiniana*, 15, 1, 2020, p. 88).

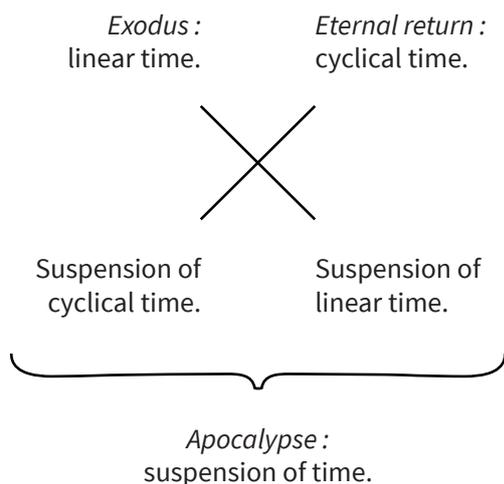


Fig. 2. Temporal topology of theological-political models.

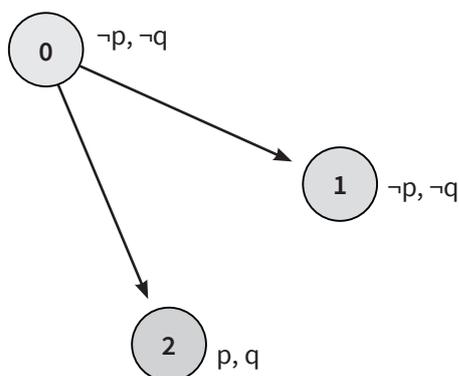


Fig. 3. The internal logic of the political apocalyptic arguments.

In the present world 0, an unethical behaviour ($\neg p$) is related to a dysphoric condition such as pandemic and economic crisis ($\neg q$). According to the apocalyptic logic, there are only two possible futures we can access : in the future world 1, the unethical behaviour and the dysphoric condition persist, while in the future world 2 an ethical behaviour (p) is adopted, leading to a euphoric condition (q). In this scenario, $q \rightarrow p$ and $(p \rightarrow q)$ hold. Graphic generated with modal logic playground (<http://rkirsling.github.com/modallogic/?model=AS1,2;AS;Ap,qS;;>).

Keywords : accident, explosion, interaction, pandemic, political discourse, religion, possible words, political theology

Mots clefs : accident, discours politique, explosion, interaction, mondes possibles, pandémie, religion, théologie politique.

Authors quoted : Michel de Certeau, Paolo Demuru, Umberto Eco, Mircea Eliade, Guido Ferraro, Algirdas J. Greimas, Furio Jesi, Eric Landowski, Juri Lotman, Louis Panier, Jenny Ponzio, Ugo Volli, Michael Walzer.

Plan :

Introduction

1. The apocalyptic thematic
2. Prophecy in two opposite political discourses
3. The pandemic between accident and explosion
4. Apocalypse *vs* Exodus
5. Programmed futures

Conclusion



Crises et mondes : Réflexions viro-sémiotiques en août 2020

Per Aage Brandt

Case Western Reserve University

Nous vivons depuis le siècle dernier des crises planétaires. En particulier, *i*) la *crise organique* des cascades de virus d'origine animale et des maladies virales qui nous hantent, et surtout du dernier virus en date qui impacte la planète entière de manière forte et dure, matériellement et immatériellement ; *ii*) la *crise climatique* qui détruit des villes entières, rase des territoires et détériore les conditions de vie partout, augmentant la migration de misère. On sait que ces deux crises ne sont pas sans rapports entre elles, ni sans rapport avec *iii*) la *crise économique* du capital sauvage qui impose aux entreprises et aux Etats d'ignorer plus que jamais les dégâts que la production, les transports, la consommation, les déchets, bref les marchés causent globalement au niveau organique comme sur le plan climatique. On sait cela, au moins depuis le début de ce siècle ; on sait bien que c'est la logique radicale de l'argent, de l'économie capitaliste devenue mondialement sauvage, qui est à l'origine de ces dégâts et de ces crises. Les crises se renforcent mutuellement, de toute évidence. Mais rien n'est fait pour arrêter les dégâts, et on ne sait même pas s'il y a véritablement quelque chose à faire. Alors, les discours s'affolent tant et si bien que nous vivons, de plus, *iv*) une *crise identitaire* qui risque de dissoudre toute solidarité entre les populations et entre leurs composantes culturelles, déclenchant des fureurs et des délires sans limite dans l'ordre de la subjectivité. Les *quatre crises* mentionnées — organique,

climatique, économique, identitaire, mais il peut y en avoir d'autres encore — sont globales, ce qui ne s'était jamais vu. Il y a bien de quoi s'interroger.

Protection

La mondialisation récente avait créé une condition globale, celle de la dominance absolue et universelle, économique, politique et idéologique de *l'argent*. Il est vrai que la référence à l'argent est générale au moins depuis le début de l'histoire du capitalisme, voire de l'économie en général, et de l'« économie générale » (au sens de Georges Bataille), comme référence à l'instance qui plus que d'autres oriente la vie sociale toute entière, dans la mesure où elle offre, de manière imaginaire comme au niveau matériel, aux populations, aux classes, aux clans, aux familles et aux individus une condition élémentaire et une mesure de la viabilité de la vie. Car l'argent *protège*, pour ainsi dire religieusement ; il faut donc désirer en avoir pour pouvoir se protéger contre les maux de tous ordres, et sa recherche devient même le motif moderne de toute une discipline académique (*economics*), destinée à instruire et à orienter techniquement et idéologiquement les nations, leurs industries, leurs Etats, leurs institutions, leurs systèmes d'éducation, leurs partis politiques, et la culture globale. Le sens existentiel de l'argent comme « valeur » est clairement lié à sa puissance inhérente : la protection apparemment universelle¹.

Or on voit clairement, pourtant, que l'argent *ne peut plus* protéger contre ces maux. Loin de protéger contre les effets des crises organique et climatique, il les produit, ostensiblement. Les agents de la politique économiste ont cru à la protection monétaire contre les dangers organiques et climatiques jusqu'au moment où les dirigeants eux-mêmes se sont trouvés ébranlés, contaminés ; certains y croient bien sûr encore. L'argent, référent de cinq siècles de vie sociale et d'échanges partout sur la planète, donc sur l'entière sociosphère mondiale, ne peut plus protéger personne contre la mort et la misère, ni riche ni pauvre. Surtout pas les pauvres, bien entendu, mais ces derniers commencent à voir que le rêve de l'argent est inutile. C'est dire que l'argent est en train de perdre son prestige, son statut de pôle orientant absolu à travers toutes les cultures socio-sphériques. On imprime des billets, les banquiers et les politiciens inventent des prêts gigantesques pour les grandes entreprises, mais rien ne sauve encore ni les corps menacés, ni la production des sociétés. L'argent est en train de perdre sa pertinence comme référence absolue ; il est actuellement en train de révéler son impuissance fatale devant le besoin urgent de réorganiser les structures sociales ébranlées. L'argent va devenir l'obstacle majeur, alors qu'il est présent partout, et que personne ne sait comment l'arrêter ou le remplacer par quoi que ce soit. C'est donc la confusion, sinon la panique, une panique nouvelle, presque silencieuse,

1 Nous discutons ce rôle de l'argent dans le chapitre « The Meaning and Madness of Money », in *Cognitive Semiotics. Signs, Mind, and Meaning*, Londres, Bloomsbury, 2020. Voir aussi « Oikos, Physis, Bios », in P.A. Brandt, *The Music of Meaning. Essays in Cognitive Semiotics*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2019, et « Ecologie et sémiotique », in *id.*, *Les petites machines du sens. Essais de sémiotique cognitive*, ResearchGate, 2020.

discrète comme une dépression nerveuse. Depuis le début de notre siècle, on voit déjà cette panique froide se généraliser. Si l'argent ne protège plus, qui donc ou quoi donc va protéger les êtres humains ? La solidarité, dit-on, en pensant à l'humanisme classique ; cependant, *homo œconomicus* ne le connaît pas, cet humanisme ; il ne l'a jamais accepté. Les postmodernes de la vie académique ne le connaissent plus ; c'est bien plutôt la communauté, le principe communautaire, l'identitaire qui va avec le communautaire, et va sembler pouvoir servir de protection. On cherche son refuge dans l'identité néo-religieuse, néo-ethnique, néo- raciale, néo-sexuelle, et on pratique ainsi une sorte de solidarité restreinte, communautaire, comme repère offrant ce sens protecteur que l'argent a perdu. Cette mutation sémiotique, que la sémiotique récente de l'« actant collectif »² semble d'ailleurs avoir mal comprise, mène directement aux affrontements entre identités, car les identités s'attaquent mutuellement, par nécessité — et c'est la « racialisation » de toutes les identités, leur politisation, et — ce qui est aussi grave que les violences qui s'ensuivent — une réorientation qui mène directement à la dégradation du langage et surtout de *l'énonciation*.

Les concepts et les mots se « racialisent ». Si on est « blanc », par exemple, on ne peut parler que « blanc », et on ne peut surtout pas s'adresser aux non-« blancs ». Si on est « femme », on parle « femme », si on est « noir », « noir », si on est musulman, on est censé parler « musulman », si on est « non-binaire », on parle « non-binaire », etc. ; personne ne peut en somme parler en dehors de son identité protectrice sans offenser d'autres identités. Les mots deviennent des armes, on veut faire taire ceux et celles des autres. Cela revient à dire qu'on ne peut plus parler. Il risque de ne plus y avoir de sujet de l'énonciation, mise à part l'identité qui s'adresse à elle-même devant personne. On peut s'exprimer, mais l'expression perd sa charge de véridiction, sa vocation intentionnelle de dire-le-vrai, indispensable au dialogue.

Les sciences humaines et sociales s'occupent de la pensée et du discours des êtres et des entités, des structures conceptuelles qui traversent les cultures à travers les lieux et les temps. Dans certains pays, en particulier les Etats-Unis, ces disciplines ne sont presque plus possibles, parce que ce sont désormais les *corps* « racialisés » qui s'expriment par la parole et l'écriture, et que les corps s'expriment selon leur seul *pouvoir* de parler. Cela produit en conséquence une crise de la *vérité*, dans la mesure où la vérité s'oppose au pouvoir. Le *fake*, le feint, le faux, la fable tendent à occuper le devant de la scène, parce que cette implosion du langage véridictoire donne libre cours à des fabulations identitaires. La raison critique résiste encore, mais elle agonise. Elle risque de dégénérer en une raison *cynique* — une pensée mourante et qui laisse mourir.

Et pourtant, le virus n'est pas *fake*, puisqu'il tue. Cette évidence de la mort est insistante et devrait pouvoir nous ouvrir les yeux.

2 Le séminaire de sémiotique de « l'Ecole de Paris » avait programmé ces dernières années une réflexion sur l'actant collectif en vue de rendre compte du sens narratif dans le social, mais sans se préoccuper de la problématique identitaire de ces « actants collectifs ».

Ecologie. Les espaces

La pandémie peut nous faire comprendre que *l'espace écologique*, organique et inorganique, de notre espèce — les échanges avec le monde non-humain sur lequel elle s'appuie et qu'elle néglige et pollue pour satisfaire ses besoins toujours croissants en eau, énergie, sable, pierres, métaux, terrains, terres cultivables, mers, flore, faune — a été lui-même mondialisé, est devenu dramatiquement planétaire. La planète est désormais un seul grand espace écologique où tout se tient, ou se dissout.

A son tour, *l'espace social* est parallèlement devenu mondial : le virus circule là où l'humanité circule, c'est-à-dire partout ; et *l'espace discursif* et *informationnel* a été mondialisé par la technologie digitale vite répandue sur l'ensemble des espaces culturels locaux. La dimension *politique* de l'espace social présente maintenant un dilemme radical connu mondialement : soit sauver le fondement de tout le reste, la santé — et en général, le vivant — , soit sauver et maintenir le système que nous appelons *économique*, visant la croissance aveugle des capitaux et la reprise de toutes les activités collectivement reconnues comme relevant du « travail », et finalement ré-assurer le contrôle, par la richesse concentrée, sur les masses appauvries. Si on sauve « l'économie », *cette* économie, on sacrifie son fondement ; si on sauve — ou agit en espérant sauver — le fondement, il faut effectivement sacrifier la logique cynique de l'argent libre, ses pratiques destructrices et aveugles, et trouver politiquement une manière de produire et de distribuer qui soit compatible avec la vie planétaire. Si l'argent doit faire partie de cette post-économie, son empire doit être fortement réduit et strictement limité aux fonctions vitales. Cette nouvelle limitation semble d'ailleurs présupposer une régionalisation qui interdira l'existence des capitaux-sans-frontières, c'est-à-dire par nature hors d'atteinte de toute régulation légale.

Finalement, *l'espace symbolique*, devenu mondial, est lui-même réduit à l'un. Ce sont partout les mêmes instances qui apparaissent derrière les lieutenants historiques du pouvoir : les banques, les temples, les casernes, c'est-à-dire les agents souverains des violences (policières, militaires) et des croyances (religieuses, identitaires) — instances mises au premier plan par la *misère* viro-écologique, viro-discursive, viro-politique, viro-économique, et partout supposées assurer la *sécurité* — un mot renvoyant à toutes sortes de *protection* et à toutes sortes d'*angoisse*. La culture, et en particulier l'art, bien que partiellement absorbés par les réseaux digitaux, devraient sans doute représenter une dimension alternative du symbolique ; mais ils semblent ou bien sombrer dans le silence et la confusion, ou bien soutenir la violence (cf. les jeux vidéo, le rap, la sci-fi, les sports monétarisés).

La superposition et l'interpénétration mutuelle de ces trois espaces, l'écologique, le politico-économique et le symbolique, tous planétaires, sont des effets de la mondialisation lente mais sont devenus très visibles grâce au virus actuel. On en meurt *partout*, aucune protection ne semble suffire, et ni le travail, ni le discours, ni l'argent ne protège plus personne, au contraire. *Partout*, l'humanité devrait donc devenir *humaniste* — pour des raisons matérielles, et non pas

seulement par philosophie. On en appelle certes, ici ou là, à la solidarité, mais on cherche surtout cette *protection* disparue, car l'angoisse est plus forte que l'ouverture d'esprit. Et les pouvoirs ne sont pas vraiment au pouvoir, parce qu'ils n'arrivent plus à protéger nos « formes de vie »³.

Sémiotique

La sémiotique devrait sortir de son immanentisme théorique et pratique. Elle devrait découvrir et explorer la structure de ces espaces superposés qui définissent et constituent son contexte transcendant⁴. Ce contexte ne se réduit pas au discours, et pas non plus à l'espace social. C'est fondamentalement l'écologie planétaire qui doit être prise en compte. *Le sens* intentionnel présuppose en effet trois espaces superposés : l'intentionnalité *existentielle* (la perspective organique de la mort), l'intentionnalité *épistémique* (la recherche de la vérité, indispensable à l'imaginaire politico-social) et l'intentionnalité *symbolique* (la dynamique « dialectique » et déontique de l'autorité et de la liberté). Sans ce triple fondement, universel, ni langage ni cultures ne sont possibles. De nouveaux modèles plus sensibles au vécu multiple et à la pensée de ce vécu sont appelés à réaliser un rationalisme à la hauteur de la nouvelle humanité, désormais viralemment unifiée.

Un premier signe mondial émerge, au niveau des comportements : la salutation par le coude. Une nouvelle forme de communication aussi : le zoom, l'écran, le langage planétaire. Et, comme en une revanche dialectique, *les contacts humains* viennent au premier plan, dans la mesure où ils apparaissent désormais avant tout comme des facteurs de contamination ; si des pays entiers doivent s'isoler, ce n'est plus par nationalisme mais pour éviter les foyers de viro-positivité que les contacts directs risquent de faire naître. Une sémiotique des masques, avec ses règles fluctuantes, fera sans doute du visage un nouveau privilège réservé à l'intimité ou à la cérémonie à proximité réduite, et fera de l'apparition cachée, masquée, une nouvelle condition de l'échange verbal, gestuel et émotionnel encore mal étudiée. Dans ce nouveau contexte, le visage démonstrativement ouvert est déjà devenu un trait distinctif signalant la revendication sauvage d'une indépendance antisociale, radicalisant l'idée de « liberté »...

Allons-nous pouvoir modifier nos systèmes collectifs, restaurer suffisamment la planète et sortir des crises superposées sans sombrer dans des naufrages encore pires, encore à découvrir ? Parler de crises est une manière peut-être

3 Expression de Giorgio Agamben (2016), qui proteste, en 2020, contre les nouvelles mesures protectrices et veut privilégier la protection des *formes de vie* culturelles acquises (cf. *Homo sacer – L'intégrale* 1997-2015, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 2016). Voir l'excellente lecture critique de ce projet bio-politique par Estelle Ferrarese : « Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme. La politique de la soustraction de Giorgio Agamben », *Raisons politiques*, 57, 2015.

4 Les espaces en question forment ainsi un nœud correspondant, à beaucoup d'égards, à l'ensemble lacanien des ordres symbolique, imaginaire et réel. Dans cette discussion, c'est à l'articulation même de la sociosphère planétaire que nous nous référons, mais les instances se répètent à toutes les échelles, jusqu'à celle de la vie et du vécu individuels.

trop optimiste de suggérer qu'il s'agit d'événements transitoires, alors qu'il s'agit plutôt d'un *monde* tout nouveau⁵. On peut constater qu'il est déjà devenu commun de sentir que le virus fait la différence entre deux mondes qui ne se ressemblent pas beaucoup. Il y a un « avant » et un « maintenant ». Le virus est devenu un agent révolutionnaire, l'instigateur d'une révolution mondiale potentielle dont on ne connaît pas encore le programme. Il s'agit maintenant de savoir comment et avec quelle encre sera écrit ce programme.

Références

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer — L'intégrale 1997-2015*, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 2016.
- Bataille, Georges, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, Paris, Minuit, 1967.
- Brandt, Per Aage, *The Music of Meaning. Essays in Cognitive Semiotics*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2019.
- *Cognitive Semiotics. Signs, Mind, and Meaning*, Londres, Bloomsbury, 2020.
- *Les petites machines du sens. Essais de sémiotique cognitive* (nouvelle version), ResearchGate, 2020.
- Ferrarese, Estelle, « Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme. La politique de la soustraction de Giorgio Agamben », *Raisons politiques*, 57, 2015.
- Guevara, Ernesto, *El socialismo y el hombre nuevo*, Mexico, Siglo XXI, 1979.

Mots clefs : argent, crise, espace (écologique, social, symbolique), protection.

Auteurs cités : Giorgio Agamben, Georges Bataille, Estelle Ferrarese, Ernesto Guevara.

Plan :

Protection

Ecologie. Les espaces

Sémiotique

⁵ Les révolutionnaires du XXe siècle voulaient créer un nouvel homme, un *hombre nuevo* (E. Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*, Mexico, Siglo XXI, 1979). Il ne s'agit plus de cela, mais bien plutôt de la création d'un nouveau *monde*. Cette nouvelle création révolutionnaire est l'effet du battement d'ailes d'un tout petit papillon viral et n'a rien d'héroïque.



Igrejas fechadas : rezar na pandemia ?

Rafael A. Alves

Universidade de São Paulo/FFLCH
PUC-SP, Centro de Pesquisas Sociossemióticas

Introdução

Entre muitos outros efeitos, a imposição do isolamento social destinado a diminuir a propagação do novo coronavírus teve por consequência a interrupção de atividades que costumam reunir grande número de pessoas. Notadamente no Brasil a partir do mês de março de 2020, crentes em geral foram impedidos de participar *fisicamente* das celebrações prescritas por suas instituições religiosas. Para os católicos, tais medidas impossibilitaram o cumprimento “presencial” da principal de suas obrigações — participar semanalmente da missa dominical, um rezar institucionalizado. Segundo o dicionário Houaiss, *rezar* é ao mesmo tempo “celebrar”, “dizer” e “fazer”. Na missa, é, mais precisamente, celebrar *dizendo* — enunciando juntos a fala sagrada —, e também *fazendo* — cumprindo juntos os gestos prescritos pelo ritual. Todos *juntos* no mesmo espaço, ao mesmo tempo físico e sagrado, que é a igreja. Com o isolamento, foram suprimidos, portanto, dimensões essenciais do rezar na missa, celebração constituída por um tempo e um espaço compartilhados pela comunidade reunida dos crentes. Dai a questão : sendo excluída a interação em copresença entre fiéis e celebrantes num mesmo espaço-tempo, como rezar na pandemia ?

Começaremos por analisar a missa na sua forma tradicional, enquanto experiência estésica, procurando compreender a centralidade de tal ritualização do rezar na construção da identidade do fiel católico. Procuraremos, em seguida, depreender as estratégias de reconstrução de uma forma de interação

entre celebrantes e fiéis durante o período de proibição considerado. E, por fim, tentaremos analisar nessa perspectiva um momento de oração conduzido pelo Papa Francisco e retransmitido pelas mídias como exemplar das estratégias de criação de um substituto do presencial no remoto, por meio da produção de novas formas midiáticas de encenação do sensível.

1. A missa como experiência estética

Para iniciarmos uma reflexão sobre os modos do rezar na pandemia, é preciso estabelecer paralelos com a mesma prática tal como era realizada tradicionalmente antes das medidas de distanciamento social. Como era rezar antes de as igrejas terem de fechar suas portas? Quais regimes de produção de sentido eram mobilizados nesse tipo de interação com o sagrado institucionalizado nos ritos da missa?

A fim de identificarmos as dimensões semioticamente mais relevantes que condicionam o sentido da participação em uma missa tradicional, por comparação com as transmitidas remotamente, não vamos recorrer a textos que descrevam o ritual nem proceder à análise de uma dada missa gravada antes da pandemia. Uma gravação assim poderia oferecer somente uma visão muito parcial do vivido. Ora, o que precisamos identificar no presente caso são justamente as dimensões vividas da experiência mesmo, tais como o sentido da copresença com os outros fiéis ou o sentir do ambiente espacial, sonoro, olfativo desse lugar *sui generis* que é uma igreja. Isso, por definição, escapa a todo e qualquer vídeo. Por essa razão, objetivando apreender os elementos estruturais que condicionam os efeitos de sentido da situação vivida dentro da igreja durante uma missa, vamos nos basear, por pouco ortodoxo que possa parecer, em lembranças da nossa própria experiência. Isso, evidentemente, não para evocar impressões subjetivas evanescentes, mas focalizando-nos sobre os elementos objetivos e analisáveis que são os componentes figurativos e plásticos dessas experiências.

Entre os fiéis católicos, a celebração da missa é o ponto central da vivência da fé. Por meio do escutar a “Palavra de Deus” (leituras bíblicas), partilhar os bens materiais (ofertório) e consumir a eucaristia (pão consagrado) — programa geral de toda missa — é que o batizado na Igreja Católica Apostólica Romana interage, inteligível e sensivelmente, com o que o constrói como fiel e, paralelamente, com o que constrói a sua fé. Esse vivido no rito, portanto, não é tomado aqui como realidade apriorística, mas como construção interativa. É pelo modo como cada fiel se inscreve na relação com os demais fiéis e com o padre (e com o templo) que se criam discursivamente um espaço e um tempo próprios desse programa de vivência do sagrado, em que o fiel vai interagir, portanto, com um construto da sua própria fé.

Nessa articulação discursiva, também a categoria actancial — o “eu” e o “outro” — se define e se presentifica. Trata-se, portanto, de presença *como efeito de sentido* dessas relações discursivas, conforme propõe Landowski¹. No caso

1 *Presenças do outro*, São Paulo, Perspectiva, 2002, p. 69.

da celebração da missa, trata-se de uma presença com alta densidade estética, em torno da qual se articulam formantes do plano da expressão — elementos de uma arquitetura característica e bastante específica do templo (frequentemente com pé direito mais alto), as cores de vitrais que projetam a luz do externo no interno, um cheiro inconfundível de incenso e flores, sons de um coral, de uma orquestra ou de uma pequena banda, os gestos exagerados e desacelerados do padre no momento da consagração, destacados pelo movimento do excesso de panos nos paramentos que cobrem seu corpo. Antes mesmo de se tornarem distintos inteligivelmente, esses elementos e gestos concorrem para *fazer sentido*, em ato, sensivelmente, no desenrolar da celebração.

Como num teatro ou num cinema, a arquitetura de uma igreja tende a destacar os atores dos quais depende mais ativamente o desenrolar da ação litúrgica. No caso da igreja, o destaque está no altar que, como o palco do teatro ou a tela do cinema, reclama para si todas as atenções — seja pela centralidade de sua localização no espaço, pela maior iluminação que recebe ou pela disposição dos bancos voltados para ele. É clara, portanto, a diferença entre os papéis a serem exercidos por quem está no altar, destacado, e, pelo contrário, por quem ocupa o restante da chamada assembleia. Em catedrais góticas, por exemplo, todas as janelas são projetadas para que a luz do sol incida com maior intensidade, e por maior período de tempo ao longo do dia, no altar, deixando a nave, onde estão distribuídos os bancos dos fiéis, mais escura. Inevitável homologar o excesso de luz no altar à presença de Deus e sua escassez nos bancos à falta de Deus. A oposição entre sagrado e profano está, portanto, dada já nessa disposição do espaço de uma igreja².

Na nave, os bancos estão dispostos de maneira tal que os fiéis passam a formar, sentados lado a lado, um único ator daquele enunciado missa. Não se distinguem por suas alteridades. Pelo contrário, a identidade do conjunto de fiéis em uma igreja lotada se define justamente pela homogeneização das diferenças individuais desses fiéis. É verdade que seria possível identificar diferentes tipos de fiéis que se destacam nesse corpo, mas aqui interessa essa característica unificadora dos gestos no ritual da missa, de um modo tal que mesmo os não iniciados passam a *fazer junto* imitando os gestos dos fiéis que são assíduos — por eles *contagiados*³.

Em geral, a roupa de cada fiel não se destaca (pelo respeito ao sagrado, deve-se evitar o uso de peças muito coloridas ou estampadas, decotes ou shorts que deixem ver o corpo mais do que se possa considerar aceitável), ainda que a “roupa de domingo”, com seu requinto particular, seja tomada como apropriada enquanto “roupa da missa”. Ao narrar uma missa, o escritor Guimarães Rosa

2 Disposição topológica que tecnicamente podemos chamar de “semi-simbólica”. Cf. J.-M. Floch et F. Thürlemann, verbete “semi-symbolique”, in A.J. Greimas et J. Courtés (orgs.), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Hachette, 1986, pp. 203-206 ; e J.-M. Floch, *Petites Mythologies de l'œil et de l'esprit*, Paris-Amsterdam, Hadès-Benjamin, 1985, p. 79.

3 Sobre a noção de presença contagiosa, cf. E. Landowski, *Além ou aquém das estratégias, a presença contagiosa*, São Paulo, Edições CPS, 2005.

anotou que “saía da gente toda ali uma vontade de respeito, um suor de paz, de roupa nova e dia diferente (...)”⁴. “Roupa nova” e “dia diferente” marcam a excepcionalidade e a solenidade da participação na missa.

Somado a esse procedimento de apagamento dos traços identitários dos fiéis, espera-se dos que frequentam regularmente o rito uma forma de conhecimento somaticamente interiorizado das sequencias gestuais que correspondem à cada fase da celebração (levanta-se para ouvir a leitura do Evangelho, senta-se para ouvir a pregação do padre, dão-se as mãos para a oração do “Pai Nosso” e, se o corpo permitir, ajoelha-se depois de receber a eucaristia). São gestos automatizados (algumas vezes, mesmo dessemantizados) que, no conjunto, performam como um grande e único corpo.

São diversos os modos como cada fiel pode colocar-se em relação com esse conjunto significativo e passar a integrar esse “corpo” da igreja. Está estabelecido entre os católicos uma diferença entre participar *ativamente* e assistir *passivamente* a celebração da missa⁵. Semioticamente, podemos homologar tais modos aos conceitos opostos de *hábito* e de *rotina*. Em *Da imperfeição*, Greimas, ao refletir sobre a mobilização do sensível na construção do sentido, atribui o *sem sentido* à repetição que caracteriza a *rotina*⁶. Reinterpretando essa proposta de Greimas, Landowski, em *Passions sans nom*, opõe à repetição automatizada da *rotina* o *hábito*, redefinido como *repetição criadora* de sentidos⁷. Se a surpresa instala uma novidade, as repetições do hábito assumido são vividas com uma consciência que ressemantiza o objeto a cada nova interação⁸.

Muitos documentos da Igreja insistem na orientação para que os fiéis *participem* ativamente da missa. O parágrafo 48 da *Constituição Sacrosantum Concilium, sobre a liturgia*, afirma que :

(...) a Igreja com diligente solícitude zela para que os fiéis não *assistam* a este mistério da fé como estranhos ou *espectadores* mudos. Mas cuida para que bem compenetrados pelas cerimônias e pelas orações *participem* consciente, piedosa e ativamente da ação sagrada, sejam instruídos pela Palavra de Deus, saciados pela mesa do Corpo do Senhor e dêem graças a Deus.⁹

Participar pressupõe engajamento e compromisso no atuar juntos, fiéis entre si e com o celebrante. Assistir, pelo contrário, é uma atitude inscrita numa regularidade mais ou menos automatizada na qual o sentido se perdeu. Não pretendemos aqui esgotar a descrição das marcas discursivas que distinguiriam esses

4 J. Guimarães Rosa, *Manuelzão e Miguilim (Corpo de baile)*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.

5 Cf. José Antonio Pagola, *Para católicos, assistir à missa não é o mesmo que participar dela*, <https://domtotal.com/noticia/1452298/2020/06/para-catolicos-assistir-a-missa-nao-e-o-mesmo-que-participar-dela/>.

6 Greimas fala de significação dessemantizada. Cf. *Da Imperfeição*, São Paulo, Hacker, 2002, pp. 23-30.

7 Cf. “Pour l’habitude”, *Passions sans nom*, *op. cit.*, pp. 149-158.

8 *Ibid.*, p. 157.

9 *Compêndio do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1968 (29ª edição), p. 279 (grifos nossos).

dois modos de estar presente na missa, mas assumimos que são dois modos que pressupõem a presença física, *efetiva*, do fiel no templo. Há alguns momentos da celebração em que os fiéis são especialmente, e sensivelmente, mobilizados e é fundamental a sua copresença no mesmo tempo e espaço do padre e dos outros fiéis — explicitamente o abraço da paz, a oração do Pai Nosso e, principalmente, o momento da comunhão.

Não há uma prescrição para que a oração do Pai Nosso seja feita de mãos dadas, mas o gesto é muito comum e importante na construção de sentido daquele momento da missa, especialmente no Brasil. Ao ouvir do padre a frase “obedientes à palavra do Salvador e formados por seu divino ensinamento, ousamos dizer...”, fórmula que antecede a oração, os fiéis já estendem as mãos uns aos outros. Há um contágio reativo entre eles e, mesmo os que não estão acostumados a frequentar missas, dão-se as mãos para rezar. É uma oração que traz mesmo um sentido de unidade familiar. A primeira frase, “Pai Nosso que estais nos céus...”, coloca todos os fiéis em uma comunhão fraterna, como filhos do mesmo “pai nosso”, e as mãos dadas reforçam expressivamente esse sentido de união dado no conteúdo da oração.

Logo em seguida, na continuidade do rito, no gesto do abraço da paz, os fiéis reconhecem-se a si e aos outros como partes de uma comunidade, mesmo de uma família. Ainda que a recomendação formal da Igreja seja que se cumprimente com moderação apenas as pessoas que estão sentadas mais próximas, não é raro ver quem circula por toda a extensão do templo distribuindo abraços mais afetuosos. No verbal oral, o padre diz “A paz do Senhor esteja sempre convosco”, ao que os fiéis respondem, em uníssono, “o amor de Cristo nos uniu”. A frase seguinte dita pelo padre é mesmo uma ordem, marcada por um vocativo: “Irmãos e irmãs, saudai-vos em Cristo Jesus”.

Ponto central da celebração, o rito da comunhão é marcado por gestos eloquentes do padre, que repete os gestos de Jesus Cristo na última ceia. Tomando para si o cálice com vinho e a hóstia, o padre ergue esses objetos lentamente e, ao proferir a bênção, eles se tornam, para os católicos, o próprio corpo e sangue de Jesus. Tanto não se trata de uma metáfora ou de um recurso retórico para explicitar alguma ordem de representação, que a Igreja chama esse momento da celebração de transubstanciação. A substância vinho transforma-se na substância sangue e a substância da hóstia se transforma na substância corpo. É o apogeu da unificação¹⁰. Ao comungar, cada fiel se alimenta do corpo literal de Jesus Cristo e funde seu próprio corpo ao dele. O fiel, portanto, constrói em ato, na copresença com o padre, o ponto mais alto de uma possível comunhão com Deus. Do ponto de vista de quem tem fé, comungar é integrar-se carnalmente com Jesus, filho de Deus.

10 Por razões óbvias, a comunhão, esse momento da transmissão do corpo do Cristo aos fiéis, constitui por natureza o momento mais crítico do ponto de vista das transmissões midiáticas da missa. Contrariamente ao que pode advir na ficção literária, a hóstia não pode passar “do outro lado da tela” ! É também neste ponto que a Igreja se posiciona contrariamente à possibilidade de participação na missa por meio dos meios de comunicação — falta o que é mais central no rito, ou seja, a comunhão de fato entre fiel e Deus por meio do consumir a eucaristia.

Uma igreja, como edifício, é, por si, uma construção que reitera figurativamente um caráter transcendental — as torres que culminam no crucifixo e apontam para o alto, o formato e o cromatismo especial da fachada que se destacam nos cenários urbanos, a centralidade da localização (pensemos nas igrejas que ficam na praça principal das cidades, e que se tornam o ponto de referência para um fazer social). Além disso, o edifício de uma igreja deve ser *dedicado* exclusivamente ao uso do serviço religioso. Isso se faz por meio de uma bênção especial, que só pode ser presidida por um bispo, na qual as paredes do templo são unguidas com óleo abençoado. O altar, local em que se renova o sacrifício de Cristo, recebe atenção especial nessa celebração. Tais procedimentos tornam aquele espaço um espaço sagrado próprio para a realização dos ritos.

Rezar na igreja tem, portanto, uma configuração própria e instala um percurso de interação fortemente acentuado — é *na* igreja que estão reunidos os elementos próprios que possibilitam uma experiência de viver o sagrado *inteligível e sensivelmente*. Do lado do “inteligível”, é por um procedimento de *leitura* que o fiel compreende várias figuras dispostas no templo — o altar centralizado, a cruz, algumas imagens de santos que tem importância para aquela comunidade específica. Durante a missa, esses elementos simbólicos também estão fortemente presentes, notadamente nos próprios gestos do rito que se ligam a uma memória que constrói um efeito de tradição. Mas para além da leitura possível desses elementos que têm uma significação previamente codificada, o fiel presente em uma igreja tem a oportunidade de apreender sentidos outros ao interagir sensivelmente com o edifício. Enquanto ambiente, o edifício se impõe também como um “corpo”. Imediatamente, ou seja, sem necessidade de conhecimento de algum código de leitura, ele *faz sentido* por sua simples presença¹¹. As grandes dimensões que as igrejas frequentemente tem impõem ao fiel uma consciência da sua pequenez e finitude diante das “coisas de Deus”. Greimas já apontava para esse caráter julgador das linguagens do divino em relação ao humano, afirmando que

(...) o sagrado finda por subjugar o cotidiano narrativizado ou narrativizável, por quebrar seu ritmo “natural” de duas maneiras : transcendendo-o ou sustentando-o, afirmando o frenesi do mundo ou insinuando a anulação do sujeito.¹²

De fato, participar da celebração dominical da missa *na* igreja rompe o ritmo cotidiano do sujeito, suspendendo-o e o isolando do resto do mundo.

O sonoro e o olfativo de uma celebração corroboram esse deslocar-se do mundo. Os cânticos em uma missa são colocados de modo tal que conduzem o sujeito em oração numa projeção corporal que facilita a realização do programa exigido em cada parte do rito. Nos momentos de louvor, a música é festiva e faz o corpo mexer-se também festivamente ; nos momentos de contrição, as músicas

11 Sobre a diferença entre *significação* e *sentido*, cf. E. Landowski, *Antes da interação, a ligação*, São Paulo, Edições CPS (Documentos de Estudo, 8), 2019, p. 25.

12 *Da Imperfeição*, *op. cit.*, p. 87.

tendem a ser mais melódicas e lentas, colaborando para uma postura de reflexão e submissão do sujeito ao sagrado. Pelo olfato, o perfume de incenso e flores característico das igrejas também é de uma ordem diferente da do cotidiano do sujeito.

A articulação dessas expressividades — dimensão exagerada que desreferencializa o sujeito em relação ao seu corpo (no Mosteiro São Bento, no centro de São Paulo, por exemplo, um conjunto de imagens em tamanho natural que retrata a crucificação de Jesus dá a impressão de ser bem menor, em função da distância a que está colocado em relação aos fiéis), sonoridade e odores que suspendem ou ao menos diminuem a percepção do sujeito em relação ao resto do mundo, acentuando o seu *estar presente ali naquele instante* — explica a proposição da missa como *experiência estética*.

Quando, em meados de março, a Justiça de diversas cidades e Estados brasileiros determinou a proibição da presença física de fiéis em celebrações religiosas, a Igreja Católica se viu diante de um dilema teológico-moral : como garantir a manutenção da identidade dos fiéis católicos, tão intimamente ligada à copresença em comunidade, sem descuidar da saúde dos outros ? Seria possível *mediatizar* essa experiência do rezar como vivência do sagrado ?

2. A missa mediatizada

Não é de hoje, nem é consequência da pandemia, que missas são transmitidas pelos meios de comunicação. Começou com o rádio, passou para a TV e atualmente está, também, nas redes sociais. O tema envolve uma questão litúrgico teológica também antiga : qual a validade de uma missa acompanhada pela mídia, em que os fiéis não tem possibilidade de comungar ? Em geral, considera-se a missa transmitida válida apenas como recurso para auxiliar na evangelização. Sem possibilidade de comunhão, trata-se de uma missa inválida para o fiel, que não cumpre seu preceito semanal (o *dever* participar da missa aos domingos imposto a todo católico batizado). Na *Enciclopédia da Eucaristia*, o teólogo Arno Schilson assume ser possível uma “*participação de alguma qualidade* do espectador (crente) na transmissão de uma celebração eucarística”¹³. Não se trata, portanto, da participação com a qualidade plena, mas de parte da qualidade. Voltaremos a isso.

Estendendo a reflexão que Schilson faz sobre a transmissão da missa pela televisão e pelo rádio também à transmissão pela internet, compreendemos que todos esses dispositivos...

(...) tem a particularidade de poder ultrapassar o tempo e o espaço, sendo assim [capazes] de transformar fundamentalmente as condições da comunicação humana fundada na presença física imediata [e sendo capazes] de transmitir ultrapassando os limites do espaço e de alterar o tempo por uma difusão diferida.¹⁴

13 Cf. A. Schilson. “A missa na televisão e na rádio”, in M. Brouard (org.), *Eucharistia : Enciclopédia eucarística*, São Paulo, Editora Paulus, 2006, p. 726. (Grifo nosso).

14 *Ibid.*, p. 726.

Do ponto de vista semiótico, importa investigar quais as características dessa capacidade de ultrapassar o tempo e o espaço, como essas possibilidades instauram novas formas de interação e como essas novas formas engendram *significações e/ou sentidos*.

Em primeiro lugar, o que se tem na missa midiaticizada ? Uma tela, diante da qual o fiel passa a ser, necessariamente, espectador¹⁵. Há no mínimo dois níveis de enunciação — o primeiro refere-se ao da missa em si, celebrada pelo padre *no espaço da igreja*. O segundo é o da mídia que veicula tal missa. Entendemos, desde logo, que o efeito de presença será tanto mais efetivo para o fiel espectador quanto mais o enunciador de um desses níveis levar em consideração o enunciatário instalado do outro lado da câmera.

O fiel espectador interage com esse segundo nível enunciativo por meio das imagens em movimento e do som. Consideramos neste estudo transmissões de missas realizadas pelo *Facebook* sem incluir os comentários que alguns internautas deixam nos vídeos durante as transmissões. Tais comentários podem ser tomados como uma das interações possíveis com a missa midiaticizada, a interação discursivizada e prescrita pela rede social, mas que está já num outro nível de enunciação, em que há uma transitividade mais explícita entre enunciador e enunciatário¹⁶. A própria Igreja assumiu a complexidade dessa comunicação ao afirmar que :

O caráter interativo e bilateral da internet já está *ofuscando* a antiga distinção entre *aqueles que comunicam* e os *destinatários* da comunicação, e dando forma a uma situação em que, pelo menos potencialmente, cada um pode desempenhar *ambas as funções*.¹⁷

Ana Claudia de Oliveira propõe apreender as marcas que o enunciador deixa no discurso como índices de um caminho possível de interação com aquele objeto :

Com os usos dos sistemas, ou linguagens, uma série de escolhas são realizadas para dizer, mostrar, a organização do discurso. O processo comunicacional

15 Seria tema igualmente relevante, e que aqui deixaremos de lado, uma reflexão a partir do ponto de vista do *padre* celebrante. No lugar dos fieis, o que ele tem sob os olhos a não ser, no meio de uma igreja vazia, somente uma câmera e uns técnicos ? Nem sequer a imagem de três ou quatro interlocutores numa tela de computador, como acontece com o professor dando um curso a distância. Não apenas pelos fieis mas pelo padre também, portanto, se coloca essa questão : como *rezar* em tais condições ?

16 Ana Claudia de Oliveira propõe homologar os regimes de sentido e risco de Landowski a interações que se manifestam já no nível discursivo do percurso gerativo de sentido. Ela divide essas interações entre intransitivas (sem possibilidade de intercâmbio das funções de enunciador e enunciatário) e transitivas (em que enunciador e enunciatário trocam de papéis numa dinâmica em ato). Cf. A.C. de Oliveira, “As interações discursivas”, in *id.* (org.), *As interações sensíveis. Ensaios de sociosemiótica a partir da obra de Eric Landowski*, São Paulo, Estação das Letras e Cores/CPS, 2013, pp. 235-249.

17 Documento “Igreja e internet”, do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 22 de fevereiro de 2002 (<https://cutt.ly/XjwRe7g>). (Grifos nossos).

instaura percursos do sentir o sentido, assim como percursos de articulação lógica dos elementos integrantes (...) da significação¹⁸.

O uso dos meios audiovisuais para a transmissão da missa via internet instala percursos possíveis de interação nesse nível mesmo e passa por certas estratégias daquele enunciador na mobilização de seu enunciatário. Trata-se, portanto, de compreender como as estratégias de uso do audiovisual inscrevem um determinado tipo de fiel.

Ao analisar as formas da propaganda populista, Landowski mostra como, nesse contexto, as estratégias do contágio sensível (que, em princípio, remetem ao regime de ajustamento¹⁹) servem enquanto “programas de uso” colocados ao serviço de um “programa principal” mais abrangente, da ordem da manipulação (“fazer votar” em tal direção). Dai a fórmula “manipular *por contágio*”²⁰. Em alguns casos, um tal processo pode se dar numa relação de copresença física face a face direta entre candidato e eleitores, tal como acontece por ocasião de comícios organizados durante uma campanha eleitoral. Mas, na sua imensa maioria, os cidadãos nunca encontraram de perto, “em carne e osso”, nenhuma das grandes figuras públicas do mundo político.

Entretanto, apesar disso, todos os “conhecem”, “sentem” o “jeito” deles, seu modo de falar e se comportar, como se fossem familiares mais próximos. Ora, isso se dá exclusivamente por meio das telas de TV ou de computador, que, de fato, permitem a cada um, a cada espectador da mídia, apreender as mesmas *qualidades plásticas* características dos homens públicos — o tom, o ritmo, a hexis corporal característica de cada um deles — que são susceptíveis de contagiarem os participantes como em um comício. Isso significa que o “contágio” sensível não se limita a casos de contato imediato. Ele transita também pela mídia, uma vez que sua tecnologia seja suficientemente sofisticada para permitir perceber o essencial dessas qualidades estéticas em jogo na copresença direta.

Partindo do princípio de que é possível que interações mediadas pela tela do computador mobilizem o sensível por meio das suas qualidades plásticas, temos de distinguir teoricamente, para ambos os tipos de relação — presencial ou remota — estabelecida com a celebração, modos de acompanhamento basicamente distintos. Como já apontamos, o fiel presente na igreja pode acompanhar a missa de dois modos diferentes. A sua presença efetiva (e só ela) lhe permite *participar ativamente*, no sentido de co-atuar num face a face direto com o celebrante, os outros fieis e o ambiente (presença realizada). Mas a sua presença factual, física, não exclui a eventualidade dele se limitar em *assistir passivamente*, num acompanhamento sem fervor nem envolvimento, “descomprometido” em relação com o aqui-agora da celebração — quase como se ele não estivesse aí (presença virtualizada). Por outro lado, embora a participação ativa, no sentido

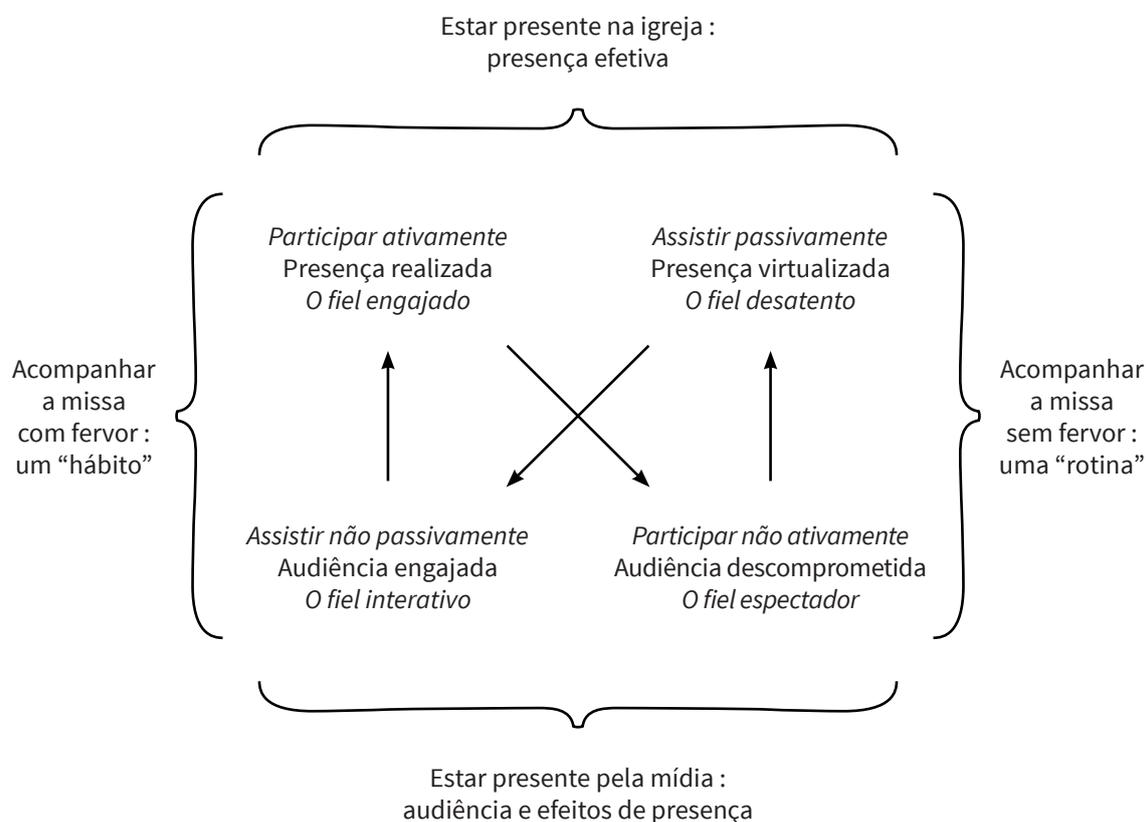
18 “As interações discursivas”, *art. cit.*, p. 235.

19 E. Landowski, *Interações arriscadas* (2005), São Paulo, Estação das Letras e Cores/CPS, 2014, pp. 246-260.

20 Cf. E. Landowski, “La politique-spectacle revisitée : manipuler par contagion”, *Versus*, 107, 2008.

concreto que acabamos de indicar, seja por definição excluída para o fiel remoto que acompanha a missa apenas olhando uma tela, fica para ele, contudo, a possibilidade de *assistir não passivamente* à liturgia, isto é, com fervor, envolvendo-se sensivelmente com a celebração, mesmo que à distância e sem contato. Nesse sentido, tanto a audiência remota quanto a presença efetiva podem ser “engajadas”, cada uma a seu modo. Mas ainda fica uma última possibilidade : do mesmo modo que o fiel fisicamente presente na igreja pode ficar mentalmente “alhures”, seguindo a celebração de modo desatento (assistindo passivamente), o fiel remoto arrisca — ainda mais, provavelmente — *participar não ativamente*, olhando a tela do computador ou da TV e, neste sentido, “acompanhando a missa”, com certeza, mas de modo distraído, descomprometido, como se fosse um espetáculo qualquer.

O seguinte esquema (que inclui alguns elementos adicionais que serão justificados mais adiante) interdefine essas posições :



Antes da pandemia, a missa transmitida era apenas a missa regular, celebrada para os fiéis *presentes no templo*, com câmeras que veiculavam a celebração como um enunciado inteligível a ser lido pelo fiel enunciatário *presente pela mídia*. Não havia preocupação, no nível da enunciação do padre e nem no nível da enunciação da mídia, com esse fiel espectador ausente do templo, mas presente na celebração — o padre celebrava para o fiel presente *na igreja* e a câmera apenas registrava a ação com um efeito de narração em terceira pessoa. Com a imposição do isolamento social, a missa transmitida passou a ser para o fiel a

única possibilidade de participar da missa — de *participar*, ou apenas *assistir* ? Isso é a questão crucial que vamos agora tentar compreender.

Houve um movimento grande por parte da Igreja para encontrar caminhos de oferecer as celebrações durante esse período de fechamento. Algumas transmissões seguiram sendo apenas a colocação em vídeo da missa que estava sendo realizada para um público presente na igreja — auxiliares, outros padres, coroinhas. Em tais celebrações, o fiel enunciatário, agora instalado como espectador, encontra-se na posição de um receptor discursivamente passivo. Ele não é convocado a interagir, nem a rezar junto propriamente dito. Ele está convidado a *assistir* sem participar ativamente. São inúmeros os exemplos desse procedimento, que seguiu ativo na pandemia. Em alguns casos, o enquadramento faz ver que o padre celebra para um grupo reduzido de fiéis presentes na igreja. Em outros, o foco está no padre, que segue, no entanto, celebrando como que para o vazio. Em todos esses casos, não há, no enunciado da missa ou da mídia que a transmite, nenhum elemento capaz de instalar um fiel que possa ser mobilizado a rezar junto. Esse fiel é apenas espectador.

Por outro lado, muitas paróquias adaptaram as transmissões prevendo a presença dos fiéis *do outro lado* da câmera. Tomamos como exemplo os procedimentos empreendidos por algumas paróquias brasileiras para compreender quais estratégias possibilitam esse *efeito de presença* que se configura por um *assistir não passivamente* essas celebrações. Já em 21 de março, apenas um dia após a proibição da presença de fiéis durante as celebrações no Estado de São Paulo, o padre da Paróquia Nossa Senhora do Bom Parto (São Paulo, capital), celebrou uma missa que foi improvisadamente transmitida pela página da paróquia no *Facebook*²¹. A improvisação pode ser verificada de modo bastante explícito na figuratividade dos recursos audiovisuais usados de maneira amadora — o cenário da celebração não está inteiramente enquadrado no vídeo, com a imagem projetada na vertical (uma marca de que a gravação era feita por um *smartphone*) recortando ora parte do altar, ora parte de um outro padre que concelebrava. As imagens são oscilantes, com momentos de aproximação e distanciamento do celebrante.

Olhando diretamente para a câmera e instalando um enunciatário em copresença, numa relação *eu-tu*, ainda que mediada, o padre inicia o vídeo circunscrevendo o momento histórico : “Cumprindo ordem judicial de não celebrar a missa para o público, estamos aqui na capela da Paróquia Nossa Senhora do Bom Parto, ao vivo, para celebrar essa eucaristia”. Em seguida, ele lê algumas intenções recebidas com pedidos de oração, entre elas a de uma moradora próxima da paróquia, “falecida vítima do coronavírus”. Dando nome a uma vítima da epidemia, o discurso mobiliza e faz acender o sinal de alerta num momento em que as pessoas ainda demonstravam maior preocupação com a doença. Na sequência da fala, antes de dar início de fato à missa, o padre explica a presença dos outros dois padres na celebração (um deles é o que está responsável pela

21 Ver em <https://cutt.ly/ch64dM5>.

filmagem) e do leigo que faria a parte do canto (todos vivem na mesma casa paroquial e estão tomando “as precauções conforme as orientações dadas pela força sanitária e política do Brasil”).

Ele lamenta o fato de não poder estar “junto de vocês, juntos da nossa comunidade”, explicitando, num primeiro plano, a relação *eu-tu* já mencionada, mas acrescentando um componente afetivo ao especificar quem são os fiéis previstos como enunciatários daquela celebração — não quaisquer fiéis, mas aqueles da “nossa comunidade paroquial”. Manter esse vínculo comunitário é tão fundamental que o padre reitera que as celebrações online são “uma maneira de nos aproximarmos e estarmos juntos como uma única família, uma única casa, a Igreja, casa de todos”. Para iniciar a celebração, o padre chama o “canto de abertura”. É possível ouvir o toque do violão e a câmera se distancia do celebrante, revelando uma visão mais ampla da capela. Vê-se, então, a presença de um homem tocando o instrumento de cordas ao lado esquerdo do padre.

O vídeo tem pequenas falhas aparentemente causadas por problemas de conexão da internet. Num momento da transmissão, quem opera a câmera aciona inadvertidamente a função *selfie* e deixa-se flagrar com parte do rosto cortado. De volta à espacialização do local da missa, com a imagem mantida num enquadramento aberto, é possível ver detalhes daquela capela : trata-se de uma igreja menor (não é o templo principal da paróquia), com um pé direito baixo. Esse foi um procedimento usado com bastante recorrência pelas paróquias brasileiras analisadas — transmitir a missa não na grandiosidade do templo principal, mas em alguma capela menor da própria igreja. Tal recurso contribui para que o fiel que *acompanha* a missa pela internet tenha uma sensação de maior proximidade com tal celebração.

Na capela escolhida pela Paróquia do Bom Parto, é possível identificar um altar rústico de madeira que tem como fundo um painel de azulejos dourados. O chão traz um elemento de grande destaque : incrustado no piso, sob a proteção de um vidro e com iluminação própria, um enorme crucifixo de madeira com a figura de Jesus pregado nele. A plasticidade de tal peça será usada ao longo da celebração por quem conduz a transmissão — em momentos que exigem silêncio e oração, a câmera permanece enquadrando o rosto do crucificado de madeira.

Não há uma preocupação em mostrar a espacialidade da igreja como excepcional. Mesmo que em alguns momentos a câmera focalize o crucifixo incrustado no chão — um elemento que chama atenção esteticamente —, os enquadramentos amadores não estabelecem uma relação sensível com os fiéis instalados naquele enunciado. Se o visual fica deficiente, em compensação, o sonoro do canto de entrada contribui para que o fiel espectador entre em conjunção com aquele momento do rezar institucionalizado. O fato de usar os recursos enunciativos do audiovisual de maneira estratégica, levando em consideração a presença de um fiel espectador, faz com que tal celebração tenha um componente de mobilização sensível do enunciatário — que é, inclusive, convidado a participar ativamente da missa em diversos momentos.

Essa preocupação com a *presença* de um fiel *espectador* do outro lado da câmera é o traço discursivo que melhor projeta o efeito de interatividade. Esse mecanismo fica bastante evidente na missa transmitida por outra paróquia da capital paulista, a Santo Antônio de Vila Mazzei, no dia 22 de março²². Logo no início da transmissão, o padre olha diretamente para a câmera — ou seja, diretamente para o enunciatário daquela missa transmitida — e explica que a celebração remota é uma forma de cuidado com a vida das pessoas. Em seguida, ele pede que os fiéis compartilhem o link daquele vídeo e convoquem os conhecidos para também acompanhar a missa e, antes mesmo de iniciar a celebração, passa a ler uma série de orientações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)²³. São prescrições que manipulam os fiéis a realizarem ações de preparação para a missa, algumas mais abstratas — por exemplo, “preparar a mente”, pois “não é uma transmissão qualquer” e “preparar o teu espírito”, para entrar no clima como se estivessem entrando numa igreja — e outras mais concretas — como “preparar teu corpo”, sugerindo que os fiéis se levantem da cama e se vistam adequadamente, e “preparar a tua casa”, com indicação de que seja arrumada uma mesa com toalha, vela, crucifixo e imagens de santos.

Em uma série de trabalhos em que problematiza os modos de presença durante as transmissões ao vivo da televisão, Yvana Fechine mostra como a simultaneidade do tempo compartilhado entre enunciador e enunciatário nas transmissões ao vivo *faz sentido* na caracterização muito específica desse tipo de transmissão²⁴. Nas transmissões da missa pelo *Facebook*, a única marca discursiva que indica que o vídeo é o da transmissão de algo que está acontecendo naquele mesmo tempo é uma espécie de carimbo vermelho com a expressão “ao vivo” que fica no canto superior esquerdo da tela. É verdade que a própria Igreja tem regras que orientam para que a missa seja sempre transmitida ao vivo, nunca gravada. No *Facebook*, no entanto, as transmissões ao vivo podem permanecer disponíveis para que os internautas assistam quando quiserem. Tais gravações não podem ser editadas e ficam disponíveis exatamente como foram transmitidas. Gerados a partir de uma transmissão ao vivo, tais vídeos permanecem como um *simulacro* do “ao vivo”.

No momento mesmo em que se está ocorrendo a celebração, o fiel internauta pode construir um *simulacro de presença* mais palpável. Em tais casos, a sua intenção de oração é “compartilhada”, naquele *mesmo tempo*, pelo padre que está celebrando, de tal modo que se pode projetar um efeito de sentido de efetividade e concretude de que aquela intenção está sendo “levada em conta” pelo padre.

22 Disponível em <https://cutt.ly/8h64r77>.

23 Trata-se, na verdade, de um conjunto de dicas organizado pela Diocese de Jundiaí, interior do Estado de São Paulo, republicado pelo site da CNBB. Cf. <https://cutt.ly/bjqr4m1>.

24 Cf. Y. Fechine, *Televisão e presença. Uma abordagem semiótica da transmissão direta*, São Paulo, Estação das Letras e Cores-CPS, 2008 ; *id.*, “Ainda faz sentido assistir à programação da TV ? Uma discussão sobre os regimes de fruição na televisão”, in A.C. de Oliveira (org.), *As interações sensíveis, op. cit.* ; “Interações discursivas em manifestações transmídias”, in Y. Fechine et al. (orgs.), *Semiótica nas práticas sociais. Comunicação, artes, educação*, São Paulo, Estação das Letras e Cores/CPS, 2014.

Mas tal sentimento pode ser igualmente construído se o internauta assiste inadvertidamente uma celebração gravada sem saber que ela é gravada. Como as marcas discursivas mostram a celebração como se fosse ao vivo, com exceção da falta do carimbo “ao vivo”, parece-nos que, do ponto de vista da construção do efeito de presença, não tem grande relevância a celebração estar sendo de fato ao vivo ou apenas aparecer como sendo ao vivo.

Num outro movimento de estratégias para oferecer as celebrações aos fiéis impedidos de estarem presentes fisicamente nas igrejas, algumas paróquias passaram a transmitir as missas tendo como cenário o quarto ou a sala de estar/TV das casas dos padres. Com um altar improvisado, tais missas convidam o fiel, além de rezar, a entrar na intimidade dos celebrantes e conhecer uma parte dela. Na celebração transmitida no dia 27 de março, por exemplo, o padre da Paróquia Nossa Senhora do Bom Parto estava na sala da sua casa — o que se revela pelos móveis que compõem a cena. No início da transmissão, ele usa alguns minutos para explicar a origem das imagens colocadas ao fundo do altar montado provisoriamente naquele ambiente. A câmera acompanha o movimento de suas mãos, que vai destacando vários objetos, notadamente uma fotografia em que o padre aparece com uma família negra e um pote de vidro em que está depositada areia do local onde foram martirizados os protomártires do Brasil²⁵.

Outras paróquias recorreram a mecanismos e estratégias parecidos. É bem provável que muitos fiéis não se deixem mobilizar e também assistam distraidamente a essas missas em que o celebrante enuncia-se preocupado com a efetividade da “presença” do fiel enunciatário do outro lado da tela. Mas como explicamos anteriormente, nossa preocupação é identificar qual é a figura do “enunciatário modelo” (lembrando a expressão de Umberto Eco²⁶), tal como a constroem as escolhas discursivas do enunciador. Ao projetar-se como um *eu*, o padre se relaciona diretamente com um *tu*, ou seja a figura do fiel instalada no enunciado e construída por ele. Não se trata do padre mesmo ou do fiel de carne e osso que pode assistir a missa, quer compenetrado, quer apenas deixando a tela ligada enquanto realiza outros afazeres, mas desse sujeito semiótico complexo que é forjado no próprio discurso.

Recorrendo ainda a outra estratégia discursiva, a Paróquia São Roque de Taquarituba, município do interior de São Paulo, foi das primeiras a lançar mão da impressão em tamanhos grandes de fotografias enviadas pelos fiéis. Já no dia 20 de março, antes mesmo de os clubes de futebol comercializarem “totens” para ocupar arquibancadas vazias, a referida igreja transmitiu uma celebração em que, no momento do salmo, a câmera circulou entre os bancos vazios mostrando a “presença” dos fiéis, simulada nas fotografias impressas. Antes de a transmissão mostrar as imagens, o padre explicou que era uma forma de as pessoas sentirem-se em comunhão física com a paróquia²⁷.

25 Sobre os protomártires, ver <https://cutt.ly/qjqenZ5>.

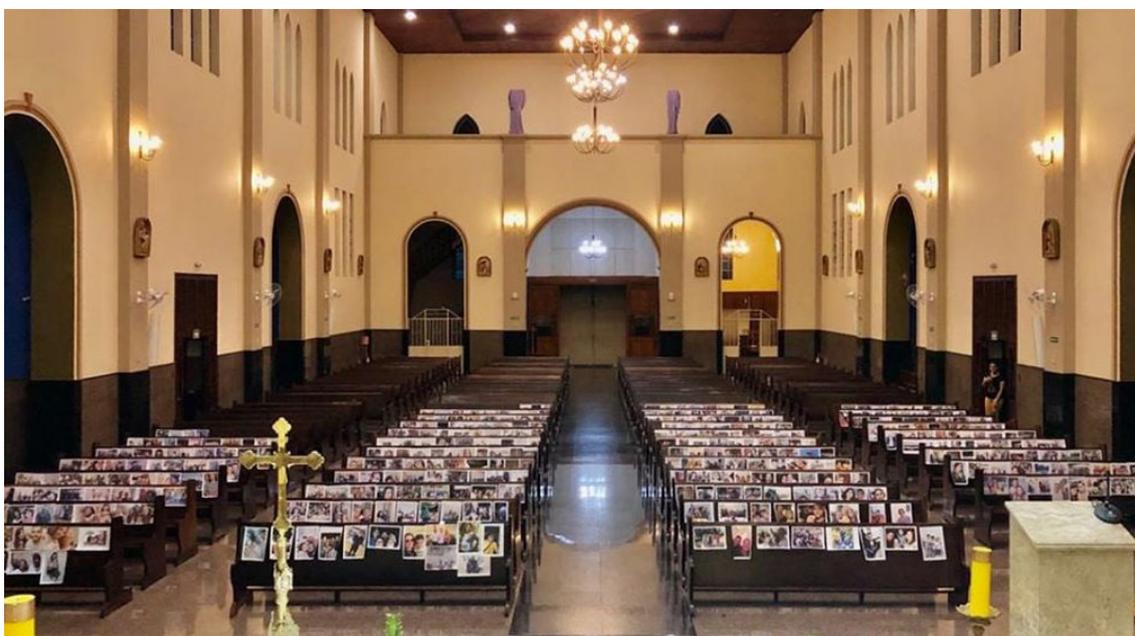
26 Sobre “leitor modelo”, cf. U. Eco, *Lector in fabula* (1979), São Paulo, Perspectiva, 1988.

27 Vídeo disponível em <https://cutt.ly/yjwSx2b>.

Na missa celebrada na Quinta-feira Santa, 9 de abril, dia em que os padres re-fazem o gesto de Jesus de lavar os pés dos discípulos, a Paróquia Nossa Senhora do Bom Parto também fez uso de fotografias, que foram dispostas ao redor do altar para figurativizar os fiéis enunciatários daqueles ritos transmitidos pela internet. Sobre a iniciativa, o padre explicou :

Rezamos e celebramos aqui e vocês participam conosco. Saudável ideia foi a ideia de convidá-los pelas redes sociais, vocês, os membros aderentes da Paróquia Nossa Senhora do Bom Parto, a enviarem suas fotografias e nós as pusemos aqui ao redor do altar, ao redor dessa mesa sagrada, já que não podemos estar tão juntos, a não ser por mecanismos que nós adaptamos o uso justamente para essa celebração, trazer a imagem de vocês e de quantos mais para as próximas celebrações quiserem e, assim, nos sentirmos bem próximos, bem juntos uns dos outros.

Assim como na paróquia de Taquarituba, a transmissão mostra os detalhes das fotos enviadas de maneira tal que é possível aos fiéis reconhecerem-se naquelas imagens dispostas ao redor do altar ou nos bancos. É um dispositivo de ordem simulacral que, supostamente, recoloca o fiel no espaço físico do padre. Há obviamente nesta “astúcia” — neste “fazer de conta” — algo quase infantil, que, porém, por falta de outra solução, talvez seja uma resposta mínima à demanda de “presença” sob sua forma mais ingênua.



Fotografias dos fiéis ocupam os bancos vazios da Paróquia São Roque de Taquarituba, no interior de São Paulo. (Foto de divulgação da paróquia).

Parece ser essa ilusão que o padre da Bom Parto tenta reforçar ao estabelecer um paralelo entre, por um lado, a situação enunciativa da qual ele fala (a dos judeus martirizados) e a situação enunciativa, aquela vivida pelos seus destinatários do momento presente da celebração :

A primeira leitura de hoje para nós se tornou ainda mais familiar porque judeus na escravidão do Egito trancaram-se em casa e pintaram com sangue do cordeiro os umbrais das portas das suas casas para que o anjo da morte quando passasse, devorador, poupasse quem naquela casa marcada estivesse. E nós estamos em casa para nos poupar também, pessoal e coletivamente.

O objetivo dessa construção é explicitamente incentivar os fieis a se relacionar com aquela missa de um modo ativo e dinâmico, ou seja passar da posição de espectador passivo a espectador interativo, de um crente que participa. Mas antes do crer religioso (que talvez não precise de tais simulacros), tal estratégia pressupõe um “crer” de ordem bem diferente, que se assemelha ao crer de qualquer espectador no teatro ou no cinema, que consente em entrar no jogo da ficção. Sabe-se que é ficção, e porém entra-se no jogo, acreditando por um momento (ao menos pela duração do espetáculo) no que se reconhece como sendo pura fantasia ou fantasma. Fica por se perguntar até que ponto tal procedimento, com seu caráter deliberadamente simulacral, funciona no presente caso, em que além de crer na verdade pretendida de algum relato enunciado, trata-se, em suma, de crer na própria presença dentro de um espaço fictício. Até que ponto o dispositivo consegue fazer os enunciatários entrarem num tal jogo ?

Um último procedimento, encontrado com menor frequência, é a inclusão dos fiéis no próprio enunciado da missa por meio de videoconferência²⁸. Nessa modalidade, o fiel entra na transmissão para fazer as leituras e os cânticos da missa diretamente da sua casa e sua imagem é compartilhada na mesma tela que a do celebrante. É mais um recurso que simula a presença do fiel que acompanha a missa pela internet, criando um efeito de mais dinamicidade uma vez que esse fiel pode se reconhecer naqueles que aparecem no vídeo.

No esquema introduzido mais acima já apareciam, no eixo inferior, os dois modos de acompanhamento que resultam dos *efeitos de presença* que a tecnologia atualmente oferece para suprir a impossibilidade de presença efetiva. Tanto no polo da “presença efetiva” quanto naquele dos “efeitos de presença”, articulam-se modos de interação que se apresentam seja como “rotina” — repetições automatizadas e desprovidas de significação —, seja como “hábito”, repetições conscientes e desejadas porque criadoras de novas possibilidades de sentido. *Participar* da missa pressupõe o compartilhar ativo do espaço e do tempo entre o padre enunciatário e o fiel enunciatário. Constrói-se aí o papel do *fiel engajado*, que aproveita todas as condições inerentes à missa *na igreja*. Em oposição a ele está a figura do *fiel desatento*, cuja participação rotineira na missa dessemantizou os gestos do rito. Ele assiste passivamente a tudo.

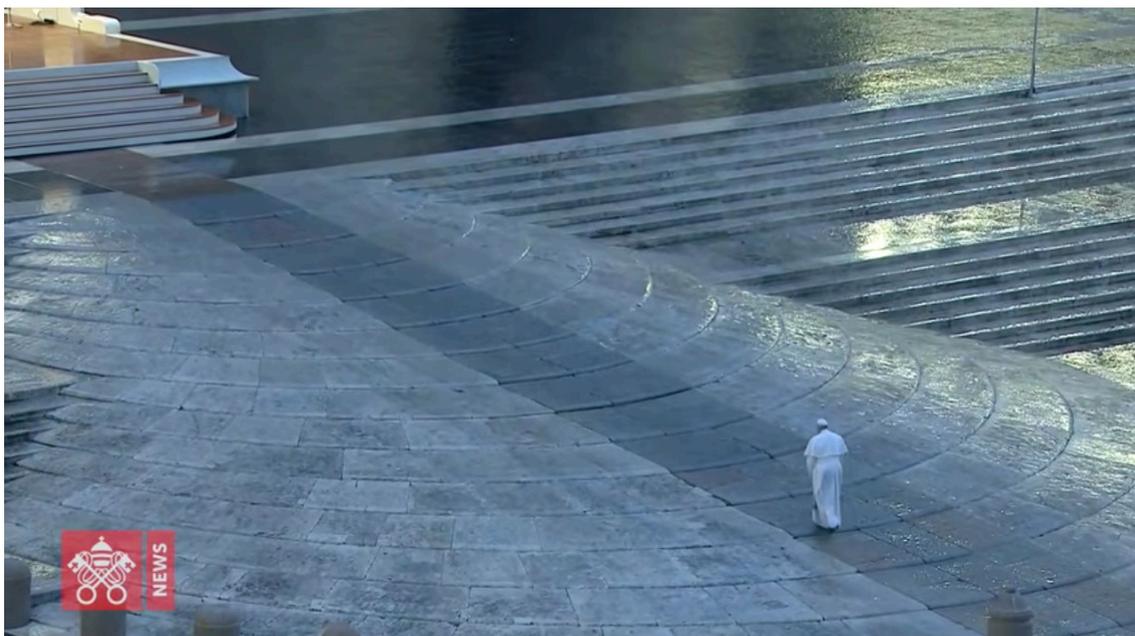
Fora da participação ativa, no eixo dos subcontrários (o dos “efeitos de presença” gerados pelo acompanhamento mediatizado), está a figura do *fiel espectador* instalado pela missa enunciada em terceira pessoa : o fiel apenas assiste

28 Exemplo dessa utilização pode ser verificado na transmissão da missa da capela do Colégio La Salle São João, em Porto Alegre (<https://cutt.ly/FjwC2Ei>) e, também, na transmissão da missa de encerramento do acampamento promovido pela Associação Missionária Amanhecer na cidade de Gravatá, no Pernambuco (<https://cutt.ly/9jtiu6P>).

à distância o que se passa num *lá* da igreja. Ao contrário, quando a negação é a da passividade do assistir (e não mais a do aspecto ativo do participar), pode aparecer a figura do fiel *interativo*. Nesse caso, o fiel que acompanha a missa remotamente encontra-se efetivamente mobilizado pelas qualidades plásticas do ritual midiático, qualidades capazes de incentivá-lo a construir o sentido em ato, na relação com o rezar do padre. A produção de um tal *efeito de presença* por detrás da tela supõe, da parte do produtor da transmissão, um uso de grande qualidade técnica dos recursos tanto estéticos quanto estésicos do audiovisual, bem como de astúcias enunciativas bem pensadas.

3. A bênção na praça vazia

Olharemos agora para um outro modo de *rezar* mais específico e excepcional, fora da missa, mas ainda institucionalizado. Um rezar que se manifestou como *súplica* — pedido — a Deus pelo fim da pandemia e que foi, desde o início, pensado para ser um rezar midiático.



Papa Francisco caminha sozinho a praça São Pedro, em Roma, vazia, no dia 27 de março de 2020, durante bênção *Urbi et Orbi* extraordinária pelo fim da pandemia (Vídeo completo em <https://cutt.ly/JjwBO1N>)

Apesar de, no nível da ação desse rezar, não ser possível depreender a instalação direta de uma relação *eu-tu* entre enunciatador e enunciatário, no nível da organização das linguagens da mídia que veiculou tal rezar, no entanto, há uma forte preocupação com esse enunciatário implícito por detrás das telas : é para ele e, sobretudo, com ele, em primeira e última instância, para quem o Papa rezava — ainda que, no nível do discurso, Francisco não se dirigisse diretamente a esse fiel previsto. Trata-se da transmissão pelo *Youtube* do canal *Vatican News*

em português do “Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia presidido pelo Papa Francisco”, com a bênção *Urbi et Orbi*²⁹. Escolhida pelo jornal *O Estado de S. Paulo* como “uma das cenas mais icônicas destes novos tempos”³⁰, a imagem do Papa Francisco cruzando, sozinho e com passos frágeis, a praça São Pedro vazia, em Roma, num fim de tarde chuvoso, marcou simbolicamente o início das medidas mais severas de isolamento social. Era 27 de março de 2020, e as pessoas ainda conheciam muito pouco ou quase nada sobre o novo coronavírus. As quarentenas compulsórias determinadas por governos de diferentes países já começavam a transformar cenários famosos de grandes cidades do mundo, que passavam a mostrar-se vazios. Ao substituir a visão de ruas e praças geralmente lotadas pela ausência de qualquer movimento de pessoas, essas cenas explicitam, por assim dizer, a figurativização espacial da fobia do contato, do medo da contaminação.

O momento protagonizado pelo Papa solitário projeta-se, ao mesmo tempo, como representativo desse distanciamento social compulsório e como ruptura do medo do contágio, figurativizando a esperança expressa no ato de Francisco que, apesar da idade, sai do seu próprio isolamento e reza pela fim da enfermidade que assola o mundo. Ao anunciar, alguns dias antes, que conduziria tal “momento de oração” pelo fim da doença, Francisco afirmou que gostaria de “responder à pandemia do vírus com a universalidade da oração, da compaixão, da ternura”³¹. Nesse convite, feito durante tradicional oração dominical do Ângelus já reconfigurada — no lugar do Papa na janela abençoando o povo na praça, viu-se Francisco “enjaulado”³² na biblioteca do Palácio Apostólico, sem a presença do povo —, ele exortou “todos a participar *espiritualmente* [da bênção] *através da mídia*” (grifo nosso).

O convite desse rezar “através da mídia” é exemplar da reconfiguração forçada que a Igreja Católica precisou empreender em suas práticas de vivência da religiosidade que, em princípio e por natureza são, como procuramos mostrar ao longo deste estudo, essencialmente coletivas e presenciais. Diferentemente de outras tradições, que promovem uma experiência mais individual da fé, a prática católica valoriza o aspecto comunitário da vivência religiosa enquanto ritual compartilhado no espaço de uma igreja. Isso remonta à convivência dos apóstolos relatada nos evangelhos.

A bênção *Urbi et Orbi* (ou seja, à cidade de Roma e ao mundo, em latim) é uma oração especial que só pode ser concedida pelo Papa ordinariamente em três ocasiões — logo após sua eleição, ao fim de um conclave, na Páscoa e no Natal. Por meio dessa bênção, os fiéis que cumprem alguns requisitos prescritos

29 Vídeo da transmissão disponível em <https://cutt.ly/ZjrnT1j>.

30 Em “Retrospectiva 2020”, edição de 27 de dezembro de 2020, Caderno Especial, p. A.

31 Texto completo do discurso disponível em <https://cutt.ly/Fg5AdWE>.

32 Expressão usada pelo próprio Papa quando precisou, no início de março, mudar seus compromissos na praça para o formato de videoconferências transmitidas a partir da biblioteca do Palácio Apostólico. Ver em <https://cutt.ly/zjrWVod>.

pela Igreja recebem a *indulgência plenária*, que é a “remissão, diante de Deus, da pena temporal devida pelos pecados já perdoados quanto à culpa”³³. Tratava-se, portanto, de um momento excepcional, ou, como o próprio título já indicava, *extraordinário*³⁴. Essa excepcionalidade também pode ser depreendida a partir de um olhar para o conjunto do programado pela Igreja — a benção especial aconteceu apenas uma semana antes da Páscoa, quando já havia, pela regularidade, uma *Urbi et Orbi* prevista, e que, de fato, foi realizada. Com tal gesto, Francisco projeta a atuação daquela como um *objeto de valor extraordinário* no espaço-tempo do seu destinatário. Ademais, ao mesmo tempo que a benção tem, tradicional e *socialmente*, uma significação, ela pode *fazer sentido* de um modo diverso, em ato, pois está inscrita numa ruptura do programado³⁵.

A repercussão do momento foi ampla. No mundo todo, além das transmissões pela internet nos vários canais do *Youtube* do *Vatican News*, com compartilhamento simultâneo em centenas de outros canais e redes sociais católicos, emissoras da chamada *grande imprensa* também exibiram quase a íntegra da oração. No Brasil, por exemplo, além de estar em todos os canais católicos de televisão, a benção *Urbi et Orbi* do dia 27 de março foi exibida pelo canal fechado de notícias *Globo News* até o momento em que o Papa parou para rezar em silêncio, pouco antes da benção eucarística, já quase no fim da oração extraordinária.

No *Youtube* do *Vatican News* em português que analisaremos aqui, a transmissão teve a duração de uma hora, cinco minutos e 48 segundos e não era possível aos internautas escreverem comentários nem durante e nem depois do *ao vivo*, pois a função havia sido desabilitada pelo veículo. Projeta-se desde logo um destinador programador, que não quer dividir a responsabilidade daquela enunciação com seus enunciatários. O vídeo tinha, no momento de nossa análise, pouco mais de 393 mil visualizações. Nos primeiros quase seis minutos da transmissão, a edição intercala imagens que mostram diferentes ângulos da praça, valorizando o seu amplo espaço vazio que costumeiramente está ocupado por fiéis nessas ocasiões de presença do Papa. Além disso, alguns ângulos estão sob um filtro que é o das lentes molhadas das câmeras, intensificando o gesto do Papa : além de romper com a *ausência* necessária das pessoas em ambientes públicos para impedir a propagação do vírus para o qual o próprio Francisco constitui-se como grupo de risco, ele o faz em meio a chuva.

Enquanto aguarda-se a chegada do Papa nesses minutos iniciais da transmissão, um locutor, cujo timbre é conhecido, entre os católicos brasileiros, como o “da voz do Papa no Brasil”, vai explicando os elementos figurativos que compõe o cenário da benção especial – notadamente uma imagem de Nossa

33 Sobre a prática de conceder indulgências na Igreja Católica, ver *Catecismo da Igreja Católica*, São Paulo, Edições Loyola, 2000, parágrafos 1.471-1.484.

34 2020 foi um ano de momentos *excepcionais*. No dia 5 de abril, a rainha Elizabeth fez circular sua quinta “mensagem extraordinária” em 68 anos de reinado. Assim como a benção do Papa, tal discurso figurativiza as rupturas que a pandemia causou nas narrativas do mundo.

35 Cf. Eric Landowski, “Modos de presença do visível”, in A.C. de Oliveira (org.), *Semiótica Plástica*, São Paulo, Hacker, 2004, pp. 111-112.

Senhora e um crucifixo de madeira com o Cristo nele pregado. O locutor explica que são dois objetos sacros muito importantes : a imagem de Nossa Senhora é a do ícone *Salus Populi Romani* (que significa “Protetora do Povo Romano”), “ícone muito amado pelos romanos, e um dos mais (...) venerados ícones marianos, que se encontra na Basílica de Santa Maria Maior” ; ele teria sido levado a Roma por Santa Helena, mãe do imperador Constantino. O outro objeto é o crucifixo da Igreja de São Marcelo, ao qual são atribuídos dois milagres. O primeiro, no ano de 1519, foi o de ser a única peça salva de um grave incêndio que consumiu todo o edifício da igreja. Desde então, segundo o locutor, o povo se reúne às sextas-feiras diante dele para rezar (a benção acontecia justamente em uma sexta-feira). O segundo milagre, que tem uma significação mais acentuada no contexto da pandemia, data de 1522, quando Roma foi tomada por uma peste que dizimava todos os seus cidadãos. O crucifixo foi levado da Igreja de São Marcelo até a Basílica de São Pedro. As autoridades da época tentaram impedir a procissão por medo do contágio, “mas o desespero coletivo falou mais alto”. Crentes italianos atribuíram ao gesto o fim quase imediato da doença. Como em 1522, o Papa quis levar o crucifixo até a basílica para pedir pelo fim da pandemia — ainda que essa exposição em praça pública representasse um perigo de contaminação para ele próprio.

A benção pode ser analisada em cinco partes : a oração inicial, as leituras bíblicas, a homilia com a reflexão do Papa, a adoração e a benção eucarística, concedida “à cidade e ao mundo”. É interessante sublinhar aqui que tal benção foge às regras de validade de um ato litúrgico mediatizado. Ao refletir sobre o tema, o teólogo Leomar Brustolin, atualmente bispo auxiliar na Arquidiocese de Porto Alegre, sublinha que a Igreja “reconhece como suficiente a copresença dos fiéis por rádio, televisão ou internet para a aquisição da indulgência. A ressalva que se faz, nesse caso, é que a ação litúrgica não seja gravada, mas transmitida ao vivo”³⁶. Aqui, novamente nos questionamos se do ponto de vista semiótico há diferença significativamente relevante entre o *ao vivo* propriamente dito e o *simulacro do ao vivo*, projetado pela disponibilização de uma gravação gerada a partir de uma transmissão *ao vivo* que não sofreu nenhuma edição. Concordamos com os já citados estudos de Yvana Fachine sobre a configuração temporal das transmissões diretas pela TV, mas parece-nos, como já afirmamos, que se um fiel assiste inadvertidamente uma gravação gerada a partir de uma transmissão *ao vivo*, as marcas discursivas ali presentes irão mobilizar esse fiel enunciatário igualmente como se ele estivesse vendo aquilo de fato *ao vivo*.

Diferentemente de outras bênçãos em que o Papa está na sacada da basílica ou na janela do palácio apostólico, neste rezar excepcional Francisco ocupa — também excepcionalmente — o lugar dos fiéis, no meio da praça, e o vazio ali instalado dá uma imagem de solidão no espaço, de isolamento no sentido mais literal da palavra, que figurativiza de modo hiperbólico o distanciamento social

36 L. Brustolin, “Eucaristia na era digital : a questão da presença e da participação”, *Telecomunicação*, 42, 2, 2012.

de cada um no momento mesmo da celebração. Assim, essa bênção de 27 de março nos parece exemplar do uso estratégico da dimensão estésica para mobilizar sensivelmente o enunciário na sua relação com a tela do computador, da TV ou do celular. Para além do conteúdo sensível que o Papa engendra nas suas falas — comparando, por exemplo, a pandemia com um momento de mar revolto, narrado no evangelho, em que Jesus havia sido convocado para acalmar as tormentas — é a própria colocação em vídeo daquele *rezar* que faz sentir aqueles sentidos.

Já no início da homilia, Francisco recorre à metáfora do *entardecer* e do *cair da noite* para se referir à pandemia³⁷, como fez Susan Sontag ao falar do câncer e da tuberculose em ensaio originalmente publicado em 1978 : “a doença é a zona noturna da vida”³⁸. Essa metáfora colocada no discurso coincide com as imagens veiculadas da praça : vê-se no vídeo a cidade de Roma escurecendo com o *cair da noite*. Essa homologação entre o *dito* do Papa e o *dizer* do vídeo sensibiliza o enunciário que assiste a bênção ele próprio com medo desse *entardecer* causado pela pandemia.

Apesar de não interagir diretamente, *olho no olho* — *olho na câmera* — com o fiel enunciário que assiste à bênção, Francisco assume o falar desse enunciário. O uso da primeira pessoal do plural — do nós — do Papa não é o do plural majestático que se instala como autoridade distante, mas o do *nós* que integra Papa e fiéis num único ator que está sofrendo as mazelas do vírus : “a nossa fé (...) é fraca e sentimo-nos temerosos”, confessa o Papa. Francisco aceita também como sua a condição de “vulnerabilidade” na qual se encontram os fiéis e compartilha seu atuar com o atuar desses enunciários a quem se dirige, reconhecendo que o coronavírus “deixa a descoberto as falsas e *superfluas* seguranças com que *construíamos* os *nossos* programas, os *nossos* hábitos e prioridades” (grifos nossos).

A alternância de diferentes ângulos produzidos pelas câmeras contribui para projetar efeitos que, por assim dizer, “fazem sentir” o estado de alma do outro, no caso a força da concentração piedosa enquanto paixão vivida pelo Papa em nome de todos que o assistem e, no limite do simbolismo, em nome de toda a humanidade. Sentimentos que se opõem às “paixões tristes”³⁹ figurativizadas por outras autoridades políticas⁴⁰. Os enquadramentos instalam o enunciário ora como espectador de olhar distante, objetivante, ora como observador-participante, quase numa relação de copresença. A partir daí a tendência é que se

37 O texto da homilia pode ser lido em <https://cutt.ly/LjrHtAE>.

38 Cf. S. Sontag, *Doença como metáfora. AIDS e suas metáforas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 11.

39 Expressão de F. Dubet em *O tempo das paixões tristes*, São Paulo, Vestígio, 2020.

40 Como, por exemplo, as banalizações das mortes causadas pela pandemia protagonizadas pelos presidentes do Brasil e dos EUA. Franciscu Sedda analisa comparativamente o semantismo da linguagem do Papa Francisco em relação a de políticos italianos, no texto “Imprevedibile Franciscus”, in A.M. Lorusso e P. Peverini (orgs.), *Il racconto di Francesco. La comunicazione del Papa nell'era della connessione globale*, Roma, Luiss University Press, 2017, p. 51.

estabeleça uma forma de “fazer juntos” (figurativizada também no uso do *nós* pelo Papa) apesar da não-presença figurativizada pelo vazio da imensa praça.

Os ângulos alternados entre próximo do Papa — instalando um sujeito íntimo — e distante, instalando um sujeito que tem a vista privilegiada da praça vazia, criam dinamicidade na transmissão da benção. Acompanhar, logo no início da transmissão, os passos frágeis do Papa idoso ecoa aquela fragilidade do fiel enunciário que participa da benção pela mídia. Esse compartilhar as vicissitudes do próprio corpo com as do corpo do Papa coloca enunciator e enunciário em *face a face*, num sentir até certo ponto compartilhado.

Vemos, portanto, que a transmissão da benção lança mão de uma grande variedade de recursos disponíveis para criar esses efeitos de mobilização sensível. O silêncio do Papa entrecortado com a chuva aumenta essa densidade sensível da cena midiaticizada. Em certo momento da oração, o Papa caminha em direção ao ícone de Nossa Senhora. A câmera acompanha seus passos, e é como se (graças ao saber fazer do editor) fosse o próprio enunciário acompanhando a lenta progressão do Papa. No plano seguinte, o fiel vê o Papa em close com o olhar fixo para Nossa Senhora. A perspectiva então muda, focalizando agora o quadro. É quase como se olhássemos para a Virgem com o Papa. Francisco põe as mãos no ícone — e logo vai repetir o mesmo gesto na cruz de madeira. Esse tocar focalizado rememora a devoção popular do tocar objetos sagrados e de novo integra o enunciário que assiste a benção no próprio enunciado da benção. Outros enquadramentos com close no crucifixo tido como milagroso mostram a água da chuva escorrendo pelo corpo de Jesus, projetando o simulacro de que ele está, de novo, sangrando. Essas plasticidades, valorizadas por diferentes ângulos da câmera, têm o poder de nos fazer apreender esteticamente um sofrimento : aquele, para um cristão, do próprio Cristo, e que é também o sofrimento do Papa, ali representando a humanidade, pela nova e letal doença.

Conclusão

Sabemos que a força da *ligação estética* (da “prise”) que o dispositivo tradicional de qualquer igreja (ou da maioria delas) exercita não somente sobre os crentes, mas também sobre todo visitante desse gênero de edifício, é o resultado de uma elaboração arquitetônica coletiva de muitos anos — em alguns casos, mesmo de muitos séculos. Ao passar subitamente, hoje, para um gênero de espaço-tempo de natureza inteiramente diversa, quer dizer remota, surge a necessidade de se encontrar meios de captação sensível comparáveis senão equivalentes no plano da comunicação midiaticizada, ou seja da “presença” como efeito dos arranjos plásticos e enunciativos mobilizados nessas novas interações.

Frequentemente, o enunciado da missa midiaticizada apareceu ainda longe do que se pode esperar nesse domínio, mesmo que algumas estratégias tenham conseguido mobilizar sensivelmente o fiel, tanto do ponto de vista tecnológico quanto do ponto de vista religioso. Ainda que tais modos mediados de rezar tenham sido reconhecidos como fundamentais para manter os vínculos entre

fiéis e celebrantes durante os períodos mais críticos do isolamento social, o Vaticano, em comunicado de agosto de 2020 intitulado “Voltemos com alegria à Eucaristia!”, ressalta que, para a Igreja Católica, a “dimensão comunitária tem um significado teológico” importante⁴¹. O documento reforça, ainda, que :

Por muito que os meios de comunicação desempenhem um prestimoso serviço em prol dos doentes e de quantos estão impedidos de se deslocar à Igreja, e prestam um grande serviço na transmissão da Santa Missa no tempo em que não era possível celebrar comunitariamente, *nenhuma transmissão se pode equiparar à participação pessoal ou a pode substituir.* (Grifos nossos).

A transmissão da bênção extraordinária do Papa Francisco talvez nos indique o caminho mais certo rumo um objetivo que, apesar de tudo, não pode deixar de ser problemático na sua essência mesma : simples paradoxo que essa presença almejada na ausência, esse querer ser juntos na separação mantida ? Ou verdadeira aporia ? Aí, de qualquer forma, encontra-se um enorme desafio, tanto no plano dos estudos semióticos, quanto no plano da imaginação criativa necessária aos responsáveis pela comunicação religiosa.

Obras citadas

- Brustolin, Leomar, “Eucaristia na era digital : a questão da presença e da participação”, *Telecomunicação*, 42, 2, 2012.
- Fechine, Yvana, *Televisão e presença. Uma abordagem semiótica da transmissão direta*, São Paulo, Estação das Letras e Cores-CPS, 2008.
- “Ainda faz sentido assistir à programação da TV ? Uma discussão sobre os regimes de fruição na televisão”, in A.C. de Oliveira (org.), *As interações sensíveis*, São Paulo, Estação das Letras e Cores-CPS, 2013.
- “Interações discursivas em manifestações transmídias”, in Y. Fechine et al. (orgs.), *Semiótica nas práticas sociais. Comunicação, artes, educação*, São Paulo, Estação das Letras e Cores/CPS, 2014.
- Floch, Jean-Marie, *Petites Mythologies de l’œil et de l’esprit*, Paris-Amsterdam, Hadès-Benjamin, 1995.
- Greimas, *Da Imperfeição* (1987), São Paulo, Hacker, 2002.
- e Joseph Courtés, *Dicionário de semiótica*, São Paulo, Cultrix, 1983 ; reed., São Paulo, Contexto, 2008.
- Guimarães Rosa, João, *Manuelzão e Miguilim (Corpo de baile)*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.
- Landowski, Eric, *Presenças do outro* (1997), São Paulo, Perspectiva, 2002.
- *Passions sans nom*, Paris, P.U.F., 2004.
- *Interações arriscadas* (2005), Estação das Letras e Cores/CPS, São Paulo, 2014.
- *Além ou aquém das estratégias, a presença contagiosa*, São Paulo, Edições CPS, 2005.

41 Comunicado da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, 15 de agosto de 2020 (<https://cutt.ly/tjtiex7>).

- “La politique-spectacle revisitée : manipuler par contagion”, *Versus*, 107, 2008.
- *Antes da interação, a ligação* (2009), São Paulo, Edições CPS, 2019.
- Oliveira, Ana Claudia de, “As interações discursivas”, in *id.* (org.), *As interações sensíveis*, São Paulo, Estação das Letras e Cores-CPS, 2013.
- Sedda, Franciscu, “Imprevedibile Franciscus”, in A.M. Lorusso e P. Peverini (orgs.), *Il racconto di Francesco. La comunicazione del Papa nell’era della connessione globale*, Roma, Luiss University Press, 2017.
- Sontag, Susan, *Doença como metáfora. AIDS e suas metáforas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

Palavras chave : estesia, midiatização, pandemia, presença, redes sociais, rezar.
Mots clefs : esthésie, médiatisation, pandémie, présence, prier, réseaux sociaux.
Auteurs cités : Leomar Brustolin, François Dubet, Umberto Eco, Yvana Fachine, Jean-Marie Floch, Algirdas J. Greimas, Eric Landowski, Ana Claudia de Oliveira, Arno Schilson, Franciscu Sedda, Susan Sontag.

Plan :

Introdução

1. A missa como experiência estética
2. A missa midiatizada
3. A benção na praça vazia

Conclusão



Critique sémiotique de l'enseignement numérique

Massimo Leone

Université de Turin, Université de Shanghai

Introduction

La pandémie de l'année 2020 a radicalement transformé de nombreuses activités humaines. Exerçant un impact sans précédent sur les croyances, les émotions et les actions, elle a bouleversé des communautés, ébranlé des institutions et modifié des styles de vie. Le monde numérique n'a pas été exclu de ces changements. Au contraire, à bien des égards, il en a été le centre. Déjà avant la pandémie, une partie importante de la vie humaine avait sa représentation, son reflet ou sa contrepartie dans le monde numérique, mais de nombreux comportements et activités se situaient encore de manière prioritaire en dehors de la sphère numérique, comme les fêtes, les voyages, ou les cérémonies, même si seuls très peu d'entre eux ne laissaient aucune trace dans la sphère numérique et, surtout, dans les réseaux sociaux. Il ne suffisait pas de souffler les bougies d'un gâteau d'anniversaire, d'explorer les temples d'Angkor Wat ou d'être témoin à un mariage, il était aussi de plus en plus socialement significatif d'associer ces expériences de la vie non-numérique à une sorte d'empreinte, souvent déformée, généralement auto-glorifiante, dans l'univers numérique. Ce besoin social était si impérieux que la relation de cause à effet, ainsi que l'équilibre des priorités esthétiques qu'elle impliquait, avaient commencé à basculer : les fêtes, les voyages et les cérémonies devaient être organisés de manière à préprogrammer la possibilité d'en laisser un impact numérique approprié dans les réseaux sociaux. Lorsque ce réarrangement n'était pas possible (parce que la fête était trop triste, parce

qu'il y avait trop de monde à Angkor Wat, ou parce que le marié n'était pas si beau), alors diverses méthodes populaires et répandues venaient à l'aide, les « filtres » numériques étant parmi les plus courantes et prêtes à l'emploi. Il suffisait d'ajouter un peu de lumière à la scène des bougies sur le gâteau d'anniversaire, d'effacer numériquement les autres touristes de l'entrée du temple, ou de rajeunir le visage du marié pour produire, sur les réseaux sociaux, des simulacres numériques qui amélioraient la qualité souhaitée des tranches de vie représentées, promettant ainsi un avantage social, en termes de statut et de sympathie, pour les protagonistes du matériel affiché.

1. Critique des pratiques générales du numérique

1.1. De la dépendance numérique à la sensibilisation numérique

La grande majorité des utilisateurs des réseaux sociaux ont été passionnés par ces pratiques esthétiques, avec plus ou moins de talent pour créer un sentiment de distinction sociale numérique. Certains ont été extrêmement habiles à améliorer la représentation numérique de leurs vies sans donner l'impression de le faire, ou du moins sans donner l'impression d'en faire trop, tandis que d'autres, moins habiles, tombaient irrémédiablement dans le piège du kitsch. Dans les deux cas, l'effet final dépendait d'une combinaison de facteurs et, surtout, de la mise en correspondance ou, au contraire, de la désadaptation entre le style numérique de l'auteur des « post » et le goût numérique de leur public, sachant que dans l'arène bariolée des réseaux sociaux on est toujours un peu kitch pour quelqu'un d'autre. Le degré zéro du kitsch, d'ailleurs, n'y existe pas vraiment, en dépit des efforts pathétiques de ceux qui déclarent régulièrement qu'ils vont « abandonner Facebook car il n'est plus ce qu'il était », quitte à y réapparaître quelques semaines plus tard, ou de ceux qui proclament leur intention « d'éviter tout narcissisme sur Facebook » tout en excluant comiquement de la gamme du narcissisme la publication redondante de photos de leurs enfants à l'aspect pas particulièrement exceptionnel... ou encore de ceux qui emploient du temps et de l'énergie à fabriquer des « post » sophistiqués (coins de maison mignons et une quantité affreuse de selfies avec animaux sauvages ou au bord de précipices, etc.) qui disparaissent ensuite en quelques secondes de l'attention de leurs lecteurs. Il est impossible d'être présent dans les réseaux sociaux, d'y produire des avatars et des simulacres, et d'y atteindre simultanément le degré zéro du kitsch, car ces plateformes numériques sont un océan qui dévore tout, avale tout, mâche tout, et crache tout, transformant chaque contenu par le fait même qu'il a été placé dans un cadre numérique, exerçant une puissance de mise en forme irrésistible.

Rester loin des réseaux sociaux n'est pas une solution non plus étant donné que les moindres actes de chacun se trouvent inévitablement traduits, quoique de manière indirecte, par quelque sorte de représentation numérique. A l'ère de Facebook, publier un livre sans aucune annonce dans le web (par l'auteur, la maison d'édition, la librairie) demande un effort énorme, une stratégie de réticence que, suite à Wikileaks, même les services secrets ne peuvent plus se

permettre. La gamme des stratégies rhétoriques et des styles esthétiques dans Facebook est apparemment ample, depuis ceux qui prétendent que « d'habitude je ne poste rien, en raison de mon humilité, mais voici tout de même la couverture de mon nouveau livre », jusqu'à ceux qui affichent des images d'eux-mêmes pendant qu'ils écrivent un livre, lorsqu'ils en lisent les épreuves, lors de la préparation de la couverture, et ainsi de suite, avec un post à chaque présentation de livre, à chaque fois que le livre est mentionné dans un journal, etc. L'ensemble de ces stratégies confirme la dépendance de la vie non-numérique vis-à-vis de la vie numérique et l'incapacité de la première à subsister sans être affectée par la seconde, dont l'hypertrophie a désormais atteint presque tous les aspects de l'existence, de la naissance à la mort et même au-delà.

1.2. L'hypertrophie numérique pendant le confinement

Qu'est-il arrivé à cette hypertrophie avec la pandémie de 2020 ? Comme il fallait s'y attendre, la situation sans précédent d'une grande partie de la population mondiale confinée à domicile par la loi a eu des conséquences également sur la relation entre le monde de l'expérience physique et son homologue numérique. Lorsque des conditions techniques appropriées étaient disponibles, toutes les activités impliquant une interaction humaine qui pouvaient être numérisées ont été numérisées, avec pour conséquence une re-numérisation des pratiques qui étaient déjà partiellement ou totalement dans la sphère numérique. Les différents cas peuvent être disposés dans une matrice combinatoire. Les relations qui n'impliquaient aucun contact numérique dans la vie pré-pandémique ont dû être numérisées en partie ou complètement ou bien elles ont dû être abandonnées. En Italie, aller à la pizzeria du coin était une activité non-numérique, du moins dans l'interaction entre le propriétaire et le client. Pendant la pandémie, seule la livraison est devenue licite, et aussi numérisée que possible, ce qui signifie que la numérisation a permis une interaction fluide entre le propriétaire et le client via un intermédiaire, le « rider », service d'intermédiation numérique qui était déjà disponible avant la pandémie mais s'est considérablement développé depuis. Dans ce cas, cependant, ce qui était partiellement numérisé n'était pas l'expérience elle-même de manger une pizza mais celle de l'acheter physiquement dans une pizzeria ou celle de la consommer sur place. Il est pléonastique de rappeler qu'avec la pandémie, seules les activités humaines liées aux sens dont les stimuli pouvaient être assez facilement numérisés purent subir un tel processus. L'expérience d'entrer dans une parfumerie et d'y renifler divers échantillons, par exemple, ne pouvait pas être numérisée et dut s'arrêter jusqu'à la fin du confinement, pour redémarrer, avec d'innombrables précautions, après le confinement. De même, l'expérience humaine de se trouver immergé dans l'eau chaude d'un spa avec une multitude d'autres êtres humains dut être interrompue, et dans ce cas aussi elle n'a été reprise qu'à un stade ultérieur, avec des protocoles rigides de stérilisation. D'autres expériences, impliquant pour la plupart la proprioception et le sentiment parfois enivrant de se retrouver coincé au milieu d'une foule, ont été complètement arrêtées et n'ont jamais pu être re-

prises : faire partie d'une vague humaine géante dans un stade lors d'un match de football ; recevoir le corps d'un chanteur de rock sautant sur le public depuis la scène lors d'un concert ; froter son corps contre ceux de dizaines d'étrangers dans un club bondé — toutes ces activités sont devenues impossibles et illégales dans de nombreuses sociétés, et personne ne sait si et quand elles seront à nouveau autorisées ; probablement, elles ne le seront jamais tant qu'une vaccination ne sera pas disponible et largement mise en œuvre, et ne reprendront probablement pas de la manière habituelle. La seule exception dans cette catégorie de comportements est représentée par des types de multitudes humaines qui prennent forme illégalement, ou aux frontières de la légalité, comme dans les nombreux affrontements entre manifestants et forces de police qui se sont produits dans le monde pendant la pandémie, bien que très rarement lorsque la pandémie était à son apogée ; dans ces circonstances également, cependant, la plupart des manifestants portaient des masques médicaux, à l'exception des manifestants « négationnistes » protestant contre les masques eux-mêmes (bien que certaines situations paradoxales se soient également produites, avec des manifestants masqués manifestant contre les masques).

1.3. Le traumatisme subreptice de l'enseignement en ligne

Le changement des comportements humains et même des habitudes a été très généralement vécu comme pénible ; pour certains, l'impossibilité de sentir son corps « emporté par la foule » a été traumatisant, du moins pour ceux qui considéraient ces expériences comme essentielles dans leur vie sensorielle et émotionnelle. Le changement a été si radical qu'il était impossible de ne pas le remarquer. Il était évident pour tout le monde que la rencontre avec des milliers d'autres danseurs à un concert de rock n'était plus possible. Dans d'autres cas, cependant, le changement a été plus subtil mais aussi plus subreptice ; on a eu l'impression de pouvoir continuer à faire ce qu'on faisait avant la pandémie, car une infrastructure et un protocole de numérisation étaient déjà en place, quitte à se rendre vite compte que la version numérique de l'activité auparavant partiellement ou même totalement incarnée n'était pas exactement la même.

L'enseignement a été certainement un exemple important dans cette catégorie. Avant la pandémie, des formes de didactique en ligne ou mixte existaient déjà. De nombreuses universités pouvaient déjà s'appuyer sur des plateformes numériques pour faciliter la transmission des contenus des enseignants aux étudiants, et le passage des retours didactiques dans les deux sens. Il y avait même des universités dont la totalité de l'enseignement était constituée par la fourniture de contenus en ligne, même si elles conservaient encore une forme d'interaction en face à face (les universités en ligne continuaient à donner des cours particuliers et dans certains cas à examiner les étudiants en présence). Dans les universités traditionnelles, cependant, l'enseignement reposait principalement sur l'activité séculaire de l'enseignant qui allait dans une salle de classe, y trouvait des étudiants, et leur enseignait. Ainsi, même dans les universités qui pouvaient déjà s'appuyer sur des plateformes, des réseaux, des logiciels

et des protocoles d'enseignement en ligne, l'interruption soudaine et forcée de toute forme d'interaction en face à face a été une sorte de choc. Non seulement l'enseignement, mais aussi les heures de bureau, les activités de laboratoire, les séminaires, les examens, les diplômes, les discussions de thèse de doctorat, jusqu'aux concours d'embauche de nouveaux professeurs ont dû soudainement passer à la version en ligne. Inévitablement, le changement a été accompagné par une attitude récalcitrante, résistante, et même hostile de la part de beaucoup, surtout lorsque la réintroduction prudente de certains enseignements en présentiel est devenue une question de choix, impliquant inévitablement des options personnelles en termes de risque mais aussi en termes d'idéologie de l'éducation. La plupart des réactions au changement étaient néanmoins émotionnelles, compte tenu de la situation de stress grave dans laquelle elles avaient pris forme. Les enseignants, les élèves, et les parents ont approuvé ou critiqué, accepté ou résisté, toléré ou combattu, selon leur humeur personnelle et, souvent, sans un examen approfondi de ce qui était réellement en train de changer.

Le fait que l'enseignement soit, du moins apparemment, principalement fondé sur les sens, assez facilement numérisables, de la vue et de l'ouïe a conduit à la négligence générale d'autres aspects sémiotiques de l'expérience didactique moins visiblement modifiés par le changement. Si on avait adopté une idéologie de l'enseignement comme le simple transfert de notions de l'enseignant à l'élève, la version en ligne aurait pu être vécue comme satisfaisante ; il n'est pas surprenant que, parmi ceux qui partageaient cette idéologie, les plaintes se soient concentrées avant tout sur des questions de transmission, telles que la rapidité de débit du réseau, la fiabilité des plateformes ou la possibilité de contrôler les étudiants lors des examens.

1.4. L'urgence d'une considération sémiotique

Mais en l'occurrence une compréhension simplement linguistique (voire « multimodale ») du phénomène ne suffit pas. Si on se concentre uniquement sur les aspects verbaux de l'enseignement, ou d'ailleurs sur ceux qui sont liés uniquement à l'ouïe et à la vue, alors la numérisation est susceptible d'être considérée comme une question purement technique et non comme une question profondément anthropologique. Une perspective sémiotique, au contraire, de façon intrinsèque prend en compte des aspects de la pratique d'enseignement qui impliquent d'autres sens et dimensions, dont l'altération lors de la digitalisation imposée par la pandémie a été plus clandestine ; mais il n'est pas à exclure que cela puisse avoir un impact durable et profond sur l'expérience existentielle d'être un enseignant, d'être un étudiant. Considérer attentivement la sémiotique de l'enseignement en ligne signifie encourager l'évaluation rationnelle d'un tel impact, au-delà de tout excès émotionnel et idéologique dans l'observation, la stigmatisation ou, au contraire, la minimisation des conséquences du confinement anti-pandémique sur les modalités par lesquelles la culture et les connaissances sont transmises de génération en génération. Pour la première fois probablement dans l'histoire, pendant une période de plusieurs mois (et qui pourrait se prolonger bien davan-

tage), la transmission institutionnelle d'information non-génétique entre les générations a été entièrement déléguée à la communication en ligne, sans aucune sorte d'interaction en face à face. Une analyse sémiotique de ce phénomène sans précédent vise à éviter au moins partiellement l'excès idéologique consistant à vanter les vieilles traditions d'enseignement ou à les dénigrer selon des réflexes idéologiques automatiques. Quelles sont donc les principales caractéristiques de l'enseignement exclusivement en ligne ?

2. La spatialité comme condition fondamentale de l'enseignement

2.1. La centralité sémiotique de l'espace dans l'enseignement

Tout d'abord, l'enseignement en ligne implique une sémiotique de l'espace qui est très différente par rapport à celle de l'enseignement traditionnel. Diverses formes d'enseignement à distance ont existé dans l'histoire ; on pourrait en fait suggérer que le début de la possibilité d'enseigner et de recevoir un enseignement sans aucune interaction face à face coïncide avec le début de l'écriture ; l'invention de cette technique et l'opportunité extraordinaire de retranscrire à travers une forme graphique le son et le sens d'une voix vivante impliquaient aussi la possibilité de transmettre le contenu d'un enseignement loin dans l'espace et le temps. Plus récemment, de nombreux médias modernes, du service postal à la radio, ont élargi le spectre de l'enseignement à distance, avec diverses formes d'institutionnalisation, depuis les cours d'enseignement supérieur radio-phoniques des années 1950 jusqu'aux universités en ligne actuelles.

Cependant, toutes ces modalités d'enseignement et d'apprentissage à distance ont toujours été considérées comme complémentaires et, à vrai dire, secondaires par rapport à un cadre plus traditionnel impliquant la présence d'un ou plusieurs enseignants, d'un ou plusieurs élèves, partageant le même temps et le même espace. Ces deux éléments, qui sont en réalité deux dimensions, temporelle et spatiale, doivent toujours être pris en compte lorsqu'on parle des effets sémiotiques de l'enseignement en ligne et, plus généralement, de la digitalisation de toute activité. Il est faux de dire, en effet, que la numérisation fonctionne à son meilleur avec deux des cinq sens, la vue et l'ouïe, tandis qu'elle fonctionne encore, mais imparfaitement en ce qui concerne le toucher et l'odorat, et plus du tout avec le goût, tout en restant par ailleurs toujours en difficulté avec la proprioception. Ce n'est là qu'une partie de la vérité. Le cadre de la réflexion devrait effectivement inclure aussi le temps et l'espace. La numérisation modifie profondément les dimensions temporelles et spatiales dans lesquelles les activités humaines se déroulent habituellement. Dans le cas de l'enseignement, le fait que l'enseignant et l'élève partagent le même espace n'est pas seulement accessoire. Au contraire, l'espace constitue un élément sémiotique inévitable et essentiel dans la construction du contexte communicatif de l'enseignement, ainsi que des conditions de son énonciation. L'espace (de même, on le verra, que le temps de l'enseignement) peut difficilement être pensé en termes purement abstraits. Quand on dit qu'un enseignant partage le même espace physique qu'un élève,

ces deux partenaires ne sont pas imaginés dans le vide mais dans un lieu, c'est-à-dire entourés d'un espace matériel. L'enseignement peut prendre place dans divers types de « lieux », et l'histoire a enregistré de nombreuses variations dans la matérialisation physique de l'espace abstrait d'enseignement dans des lieux spécifiques : de la rue à la place, des couvents aux jungles.

Mais aujourd'hui, dans les pays technologiquement avancés, la plupart imagineront sans doute l'enseignement comme inextricablement lié à l'idée et au concept d'une *salle de classe*. Pour ma part, en tant que professeur, si j'imagine l'enseignement, je tends à me voir en train d'enseigner dans une salle de classe, bien que ma première leçon universitaire ait en réalité eu lieu dans une salle de cinéma, à Sienne, et qu'il me soit parfois arrivé d'enseigner dans des lieux alternatifs : des bois aux montagnes, des prisons aux hôpitaux. Une salle de classe, cependant, ne doit pas être conçue exclusivement comme un espace physique, doté de son mobilier stéréotypé. Encore une fois, la plupart des individus contemporains meubleraient probablement leur classe imaginaire avec une chaire et un tableau noir, des rangées de tables et de chaises ou de pupitres. Ils imagineraient la salle de classe comme une pièce bien éclairée et carrée, avec quelques objets fonctionnels accrochés aux murs, ou bien comme un vaste amphithéâtre. Cela n'a pas vraiment d'importance. D'un point de vue sémiotique, la phénoménologie spatiale d'une scène d'enseignement n'est constituée ni par la forme ou la taille de la salle ni par la qualité et la quantité des meubles s'y trouvant ni par la technologie pédagogique disponible, des vieux tableaux noirs aux projecteurs les plus modernes. Rien de tout cela n'est indispensable. Bien entendu, un enseignant peut être attaché à certains de ces éléments et envisager de mieux enseigner si la salle de classe a une certaine forme et une certaine taille ; si le mobilier est d'un certain type ; si une certaine technologie est disponible. J'aime moi-même donner mes cours dans une petite salle de classe avec des meubles essentiels et un tableau noir traditionnel. Pourtant, encore une fois, en examinant la question en profondeur, tout cela n'est pas du tout essentiel. La dimension spatiale de la salle de classe n'est pas construite sémiotiquement et ne fonctionne pas essentiellement sur la base de ces éléments.

2.2. Un réseau d'attentions

Une salle de classe est faite de regards. L'espace d'enseignement se compose à partir de parcours de regard. Cela pourrait être dit de manière plus abstraite, pour tenir compte du fait que la spatialité de l'enseignement peut prendre forme même en l'absence de regards scopiques, par exemple dans le cas d'un cours pour étudiants aveugles. En effet, ce qui est fondamental dans ces regards qui construisent la sémiologie de la spatialité de l'enseignement n'est pas réellement la vue : les yeux de l'enseignant, ainsi que les yeux des élèves, ne sont que l'incarnation d'un principe plus abstrait sous-tendant le fonctionnement des regards constructeurs d'espace, ce principe étant en fait la *directionnalité*. La directionnalité est l'élément clé derrière la constitution du lieu où se déroule l'enseignement.

Une salle de classe n'est en réalité rien d'autre que l'incarnation physique, à travers une série de figures (chaises, tables, tableaux, etc.), d'un réseau de vectorialités. Les figures pourraient bien changer (les étudiants assis sur le sol, les enseignants debout sur un bureau comme dans le film *La Société des poètes disparus*, des rétroprojecteurs au lieu de tableaux noirs, etc.), mais la structure de directionnalités orientées que ces figures manifestent doit être présente. Bref, et essentiellement, la spatialité de l'enseignement est constituée par le fait qu'un esprit humain ou, généralement, plusieurs, se dirigent à travers leurs corps, et donc aussi à travers leurs sens de l'ouïe et de la vue, vers une source commune de connaissances. L'espace d'enseignement résulte d'une convergence physique d'attentions incarnées. Dans le réseau des regards – un réseau de directivités qui n'est en fin de compte qu'un réseau d'attentions incarnées – regards qui composent la spatialité de l'enseignement, une asymétrie spatiale abstraite subsiste, même lorsque l'enseignant est silencieux, même quand il n'a pas encore parlé ou a fini de le faire ; de plus, le réseau subsiste même lorsque l'enseignant n'est plus là, lorsque les élèves sont sortis ; lorsqu'on entre dans une salle de classe universitaire vide, on a souvent l'impression que les mots potentiels de l'enseignement persistent dans l'air vide, on a le sentiment que la tension du désir de savoir qui sous-tend le réseau de l'enseignement est toujours là, vibrant dans l'espace de la classe, même lorsqu'elle est vide.

Par ailleurs, comme c'est souvent le cas avec la fonctionnalité, ici aussi elle se transforme fréquemment en terrain de relation sémiotique : le parapluie est bien un objet dont la morphologie résulte de la nécessité de se protéger des agents dangereux tombant du haut à cause de la force de gravité (pluie, neige, grêlons, mais tomates dans des concerts ratés ou avec des publics hostiles, dont la rage remplace la force de gravité), pourtant cette morphologie se transforme alors en signifiant (ou en *representamen*, dirait Peirce) de la fonction qui est à son origine : un parapluie devient un signe de la nécessité de se protéger de quelque chose (au point que la superstition dans le sud de l'Italie voit les parapluies laissés ouverts à la maison comme un mauvais présage, le signe d'un mal à venir contre lequel on est censé se protéger moyennant un parapluie). De même, la salle de classe existe en tant que lieu parce que sa morphologie a évolué dans le temps pour être spatialement et sensoriellement adaptée à la constitution effective de ce réseau de directionnalités orientées qu'est finalement l'espace d'enseignement ; pourtant, dans la culture où elle a pris sa forme, cette morphologie devient un signe de sa fonction ; dès qu'on pénètre dans un espace aménagé en lieu d'enseignement, en salle de classe, on a le sentiment que c'est un lieu d'enseignement, que cet espace doit être un espace où des esprits, à travers des corps, se dirigent vers d'autres esprits afin de permettre la transmission systématique de connaissances, le passage d'une culture de génération en génération, la constitution de la mémoire non-génétique de l'humanité.

2.3. La spatialité de la classe en tant que matrice de rôles éducatifs

Mais il y a plus. Ce n'est pas seulement qu'en entrant dans une salle de classe, on a l'impression que l'enseignement et l'apprentissage s'y déroulent. En y entrant, on a aussi le sentiment que soi-même on fera partie de ce réseau de directivités orientées, de ce lieu de regards qui établissent la spatialité de l'enseignement. Cela n'arrive pas seulement aux étudiants, mais aussi aux enseignants. En tant qu'étudiants, en franchissant le seuil de la salle de classe — seuil symbolique mais aussi physiquement et architecturalement matériel, qui sépare la salle de classe du monde extérieur, du couloir par exemple — on entre dans un espace mais aussi dans un lieu, c'est-à-dire dans un espace physiquement et sémiotiquement agencé de manière à favoriser la transformation des corps en corps apprenants, en corps qui s'orienteront pour faciliter le passage des informations du corps de l'enseignant vers eux. De la même manière, en passant le même seuil, l'enseignant voit son personnage complètement changé : il n'est plus un individu, il devient un enseignant. On pourrait suggérer qu'un enseignant en est toujours un, même en dehors de la classe et qu'une salle de classe n'est pas nécessaire pour que quelqu'un devienne et agisse comme un enseignant ; cela semble évident dans la déformation professionnelle, assez fréquente, qui fait que les enseignants parlent en tant que tels même lorsqu'ils sont entre amis, sur un ton de conférence parfois ennuyeux. Mais si cette déformation professionnelle existe, de même le ton ennuyeux qui en résulte, c'est parce qu'ils ont tous deux pris forme par l'enseignement et qu'ils ont été créés précisément dans le cadre de ce réseau orienté de directionnalités qu'est la spatialité de l'enseignement. En d'autres termes, il est vrai qu'on peut être enseignant en dehors de la classe, et que souvent on l'est même malgré soi, mais l'assurance professionnelle de l'enseignant est aussi une conséquence de la spatialité dans laquelle elle a été créée.

2.4. La classe comme lieu sacré

L'idée que ce réseau de directionnalités orientées, cette structure asymétrique d'attention puisse avoir lieu en dehors d'un *lieu* est une sorte de rêve idéaliste ; il implique le préjugé d'une parole qui puisse devenir enseignement, éducation, mémoire, et finalement culture, tout en restant totalement immatérielle. Cela semble reproduire, dans le domaine de l'éducation, le vieux rêve d'un sacré qui resterait tel sans entretenir aucun rapport avec un lieu précis. Mais y-a-t-il un sacré sans lieu sacré ? Dans les cultures religieuses qui nous sont les plus proches, ce n'est pas le cas. Il n'y a pas de sacralité catholique sans espace catholique sacré, sans lieux catholiques. Mais c'est aussi vrai pour le protestantisme, qui a su purger de la religion chrétienne les idées de relique, de sainteté, d'icône, mais pas celle de lieu. Les protestants ont aussi leurs temples.

Il est impossible d'exclure l'idée que la manière dont de nombreuses cultures ont imaginé l'espace du sacré — comme essentiellement et inextricablement lié à la possibilité de circonscrire certains lieux, à la possibilité de séparer le lieu

du sacré de l'espace profane — a profondément influencé la manière dont les mêmes cultures ont imaginé et créé la spatialité de l'enseignement. On pourrait même suggérer que les deux tendances, une certaine manière d'imaginer le sacré comme inséparable d'un espace circonscrit, d'un lieu sacré, et une certaine manière d'imaginer l'enseignement comme se déroulant (à la fois physiquement et conceptuellement) dans une salle de classe ne sont en fait que deux manifestations d'une même dynamique profondément ancrée dans l'anthropologie humaine, dont l'une des fonctions et des résultats les plus fondamentaux serait la possibilité de conférer un rôle spatial à des êtres humains désignés. Il est vrai que le prêtre n'est pas nécessairement celui qui peut accéder à l'espace sacré, mais le fait qu'il puisse le faire est essentiellement lié à sa transformation en un personnage qui n'est plus simplement un individu mais quelqu'un qui incarne une fonction. Voilà pourquoi il faudrait peut-être suggérer que l'existence d'un seuil (et un seuil est souvent normatif, c'est une ligne symbolique mais aussi une spatiale qu'on ne peut franchir que dans des circonstances spécifiques) est en réalité fondamentale pour la création de ce réseau de directionnalités orientées, de cette structure d'attention qu'est l'enseignement.

L'enseignement a besoin d'une salle de classe, mais la salle de classe a besoin d'un seuil, d'une ligne plus ou moins matérielle marquant le début et la fin du cercle de l'enseignement, ou tout au moins le périmètre au-delà duquel un enseignant ne cesse pas, bien sûr, de l'être (parce que cela ne serait pas possible), mais cesse d'agir comme tel. La porte de la classe qui se ferme avant le début de la leçon est comme les lignes qui délimitent le terrain de football. Pour pouvoir jouer, il faut que ces lignes soient là. Afin que l'enseignement ait bon jeu, à la Gregory Bateson, avec ses rôles appropriés d'enseignant et d'élève, la porte de la classe doit être fermée. Cela n'est pas incompatible avec les idéologies prônant la démocratisation de l'enseignement. Et, simultanément, souligner l'importance de cette porte fermée n'est pas nécessairement conservateur non plus. Les voix qui, en particulier à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, ont proclamé la nécessité idéologique d'ouvrir la salle de classe au monde extérieur et ont promu l'abolition de toutes les lignes circonscrivant son emplacement (une tendance parallèle s'est manifestée dans les religions), ont profondément mal interprété les idées d'ouverture et de démocratisation ; elles étaient, en effet, des voix idéologiquement nuisibles ; elles proposaient d'ouvrir un lieu en le dissolvant. Mais avoir accès à un désert n'affranchit pas du tout ; prôner la démocratisation de la spatialité de l'enseignement ne doit pas signifier supprimer la porte ou les murs de la classe ; c'est une manière très simpliste et, en fait, démagogique d'éluder le problème.

Au contraire, une éducation démocratique implique la construction d'une salle de classe assez grande pour laisser entrer tout le monde. Dissoudre le périmètre symbolique de l'éducation, qui est aussi un périmètre architectural, dans l'illusion d'un espace d'enseignement qui ne devienne jamais un lieu, qui s'étende à toute la spatialité concevable du monde, signifie diluer ce réseau de directionnalités orientées, cette structure d'attention qui est constitutive à la fois de l'enseignement et de l'apprentissage. L'éducation a besoin de salles de classe

tout comme la religion a besoin de temples parce que la fonction de transmission de la culture d'une génération à l'autre, la transformation de l'information en nouvelles connaissances, et de ces connaissances en culture est aussi délicate et sacrée que la fonction du prêtre. La spatialité matérielle de la salle de classe est essentielle pour soutenir symboliquement la formation délicate du rôle de l'enseignant tout comme la spatialité matérielle du temple l'est pour soutenir symboliquement la constitution non moins fragile d'un rôle qui est plus qu'un personnage, et en fait plus qu'un individu. Car, de même que le rôle de médiateur religieux est de relier deux dimensions par ailleurs séparées et mutuellement intouchables, celle de la transcendance et celle de l'immanence, de même le rôle de l'enseignant est de présider au passage, également transcendantal, de la culture de génération en génération. L'enseignement est le sacerdoce d'une telle transcendance. Et la salle de classe est son temple.

3. Un temple numérique pour l'enseignement ?

3.1. *L'intentio auctoris* des lieux d'enseignement en ligne

Mais qu'en est-il de la possibilité d'un temple numérique de l'enseignement, de l'apprentissage et de l'éducation ? Un tel temple des chiffres peut-il réellement fonctionner ? Et si ce n'est pas le cas, quelles sont les raisons profondes d'un tel échec ? Dire que l'enseignement en ligne n'a pas de spatialité serait inexact. Rien n'est dépourvu de spatialité, pas même le temps, comme l'indique la physique contemporaine. La spatialité de l'enseignement en ligne est évidemment différente de celle de l'interaction en face à face entre enseignant(s) et élève(s) : pure trivialité tant qu'on n'entreprend pas d'analyser cette spatialité en profondeur dans toutes ses composantes. Tout d'abord, l'enseignement en ligne comporte lui aussi un espace physique. Enseignants et étudiants ne se connectent pas à partir d'un vide mais depuis un espace matériel qui est inévitablement meublé d'une série de figures, chacune conférant une nuance sémiotique particulière à l'espace lui-même, le transformant ainsi en lieu doté d'une personnalité, avec un rôle spatial et parfois même actoriel (selon la terminologie de Greimas). Dans la plupart des cas, en particulier pendant la pandémie, le lieu physique des enseignants et des élèves a été un espace privé, généralement leurs propres domiciles.

Ici, la célèbre distinction formulée par Umberto Eco entre trois types d'*intentio* (ou intentionnalité signifiante) est fort utile. Cet espace physique domestique de connexion est chargé, d'abord, d'une *intentio auctoris*, c'est-à-dire du sens que « l'auteur » de l'espace lui-même veut lui attribuer pour qu'il soit reçu par son public potentiel et ensuite par ses observateurs réels. C'est là une première différence importante avec l'espace de la salle de classe, lieu créé lui aussi, d'une certaine manière, mais dont l'auteur est pour l'essentiel impersonnel et collectif. La forme et le mobilier de la salle de classe sont déterminés par des réglementations nationales et locales, des règles administratives, des besoins et des initiatives bureaucratiques plus ou moins conformes à une certaine « mode » dans le public et, en particulier, dans l'architecture scolaire. Pour qui a un œil

exercé, il ne sera pas très difficile, en entrant dans une salle de classe pour la première fois, de déterminer avec un certain degré de précision à quelle époque et à quel style elle appartient. Les souvenirs personnels et, par conséquent, l'imaginaire de la salle de classe sont probablement façonnés autour du script visuel et architectural caractérisant une salle de classe à une certaine époque (chaises de bois plus ou moins fatiguées et bureaux en résine mélamine-formaldéhyde sont probablement centraux dans l'imaginaire de classe de ceux qui y sont entrés pour la première fois dans les années 1970). Ensuite, ce lieu d'enseignement et d'apprentissage mis en forme par une mode publique, institutionnelle, bureaucratique, et architecturale est au moins partiellement modifié par les comportements et surtout par les « pratiques d'écriture » des utilisateurs, ce qui pourrait être vu, suivant Michel de Certeau, comme infléchissant l'espace public par des touches personnelles. Il faut cependant dire, en quelque sorte en ligne avec de Certeau, que ces infléchissements n'échappent jamais complètement à la mode (les graffitis sur les tables de classe, et même les chewing-gums collés par en-dessous suivent des tendances de mode spécifiques bien que pour la plupart inconscientes, évoluant au fil du temps). Les vêtements des élèves accrochés aux murs, leurs livres et cahiers, leurs stylos et crayons, ainsi que leurs propres corps, complètent le mobilier visuel de la salle de classe, qui pourtant résulte toujours d'une instance collective, jamais personnelle. Cela est prouvé de manière spectaculaire chaque fois qu'une réglementation publique pour l'organisation de la salle de classe est contredite par une initiative personnelle ou corporative. Un exemple typique, en Italie, est la décision périodique de telle ou telle personne de retirer le crucifix ou l'image du président de la République des murs d'une salle de classe, où ils doivent obligatoirement figurer selon la loi.

L'espace physique de l'enseignement et de l'apprentissage en ligne est au contraire, par définition composé de deux lieux distincts, celui de l'enseignant et celui — ou plutôt ceux — des élèves, l'un et l'autre agencé selon une *intentio auctoris* majoritairement privée. Lorsque la caméra web est allumée, montrant partiellement l'arrière-plan derrière l'enseignant ou l'élève, ce qu'on peut voir est généralement un lieu non pas public et collectif mais privé et personnel. La mode s'y insinue comme toujours, avec ses diverses tactiques de distinction, y compris la distinction de l'indistinction ostentatoire. Mais c'est une mode assez permissive, qui n'est pas filtrée par les réglementations étatiques et les règles administratives mais interprétée selon une logique multiforme obéissant à une gamme beaucoup plus large de facteurs sociologiques et en particulier socio-économiques. Alors que la salle de classe est l'espace *de la classe*, où tous partagent le même lieu avec le même niveau de distinction esthétique et, donc, socio-économique, l'espace, ou plutôt les nombreux lieux d'enseignement en ligne constituent un espace *de classe*, dans le sens de catégorisation et classement socio-économiques et de pouvoir. Bien sûr, il y a des classes plus riches et plus pauvres, avec des meubles plus vétustes ou plus récents, une technologie plus ou moins avancée, de la papeterie plus sophistiquée ou plus banale, des gens plus ou moins bien habillés, mais tous ceux qui partagent physiquement l'espace de

la salle de classe sont confrontés au même lieu, entourés par lui, et chacun est invité à le considérer non pas comme son propre espace éducatif individuel mais comme l'espace éducatif d'un groupe, d'une petite communauté rattachée à la communauté sociétale plus large qui a été déterminante dans la formation de ce lieu d'apprentissage lui-même.

Cet effet de communauté sémiotique de la classe a été considéré si important que, dans certaines circonstances — par exemple dans les classes italiennes à plusieurs époques historiques —, un tablier a été imposé aux enfants (et à leurs familles) afin que leurs vêtements individuels ne nuisent pas, avec leur inévitable zest de distinction, à l'homogénéité de classe dans la classe. Lorsque cette classe physique homogène est fragmentée et diversifiée en de nombreux lieux physiques hétérogènes de connexion, ceux-ci deviennent immédiatement et inévitablement autant d'objets d'interprétation et, potentiellement, de distraction. Un élève peut certes « interpréter » l'espace de la salle de classe en y entrant pour la première fois, mais au fil des heures, des jours et des semaines, cet espace cesse d'être un objet d'interprétation porteur de nouvelles sémioses et se transforme en un arrière-plan neutre, banalisé, qui devient l'incarnation spatiale, sensorielle et visuelle de sa fonction.

Ce processus se comprend mieux par comparaison, encore une fois, avec une église. En entrant pour la première fois dans une église catholique, l'attention pourrait bien être attirée par la nouveauté du lieu, de sa morphologie, de ses aménagements plastiques, de ses meubles et de ses personnages ; pourtant, messe après messe dans la même église, tout cela aussi se transforme inévitablement en un espace banalisé ; même l'église la plus somptueuse, même la basilique Saint-Pierre au Vatican, devient le lieu de sa fonction, non plus un objet à interpréter à travers une nouvelle chaîne d'interprétants, mais une habitude, le contenant spatial d'une cérémonie. Au contraire, lorsque l'espace physique de la classe est fragmenté en ses homologues en ligne, on n'est jamais entièrement sûr du type de contexte susceptible d'apparaître en arrière-plan de l'interlocuteur. Cela devient matière à interprétation et, par conséquent, également l'objet d'une gamme de stratégies de communication et d'effets de sens. Il a été curieux de voir, lors du confinement et de la multiplication des activités en ligne qui s'ensuivit, combien d'enseignants, et parfois même d'étudiants, ont choisi de se placer devant la webcam avec un fond d'étagères emplies de livres. La nouvelle habitude esthétique s'est rapidement transformée en tendance de mode, puis en cliché et, avec la vitesse frénétique habituelle du web, en objet d'ironie sous la forme de memes. Le cliché, comme d'habitude, a également donné lieu à un anti-cliché qui, bien que plus sophistiqué dans ses intentions, s'est à son tour facilement transformé en une autre tendance de mode « outsider », contre-culturelle (ou plutôt contre-classe), puis en nouveau cliché ; les jeunes chercheurs qui ne possédaient pas une grande bibliothèque, ou qui en possédaient une mais adoptaient un style de distinction « outsider », se sont mis à délivrer de manière ostentatoire des conférences et des leçons depuis leur cuisine, le chauffe-eau apparaissant dans leur dos comme une sorte de clin d'œil *bobo*.

En tout cas, le passage de l'habitude spatiale publique et collective à la représentation spatiale privée et personnelle réintroduit, dans la spatialité de l'enseignement en ligne et de sa sémiotique, une dynamique de classe, dans le sens de classement socio-économique. De nombreux professeurs avaient la possibilité d'enseigner à partir de leurs bureaux privés, visuellement et acoustiquement bien isolés du reste de la maison, à l'abri des intrusions potentielles des membres de leur famille et en particulier des enfants. Occasionnellement, certains de ces enfants, ou des chats, fervents et austères, passaient élégamment devant la caméra, mais c'était l'exception, comme un signe de distinction supplémentaire, encore plus sophistiqué, sachant que le bureau d'un « savant » ne peut aller sans un chat et un minimum de chaos, bien sûr contrôlé et toujours « artistique ». Le chaos menaçant l'espace de connexion en ligne des enseignants ou étudiants moins aisés, avec des familles plus nombreuses et plus bruyantes, était en revanche d'un genre totalement différent : un chaos impossible à apprivoiser, menaçant ou compromettant sans cesse l'audition et la concentration du locuteur autant que de ses interlocuteurs, impossible en tout cas à prendre pour un signe volontaire de distinction mais immédiatement vécu, au contraire, comme une nuisance.

3.2. *L'intentio lectoris* des lieux d'enseignement en ligne

Même pour ceux qui disposaient d'une bibliothèque à montrer en arrière-plan ou qui pouvaient transformer son absence en signe de distinction style bobo, le résultat sémiotique — l'effet de sens — de la disposition des lieux dans l'interaction n'était jamais sûr. La théorie de l'interprétation d'Eco est claire à ce sujet : *l'intentio auctoris*, la visée de sens de l'auteur ne coïncide pas toujours avec *l'intentio lectoris*, c'est-à-dire la façon dont le destinataire finit par s'approprier le sens attaché à un message par son destinataire. Par exemple, les bibliothèques des professeurs snobs qui cherchaient à afficher grâce à elles leur distinction et leur haute culture pouvaient être lues comme de pures marques d'arrogance ; de même, les jeunes chercheurs affichant le chic du va-comme-je-te-pousse pouvaient être perçus comme de simples malappris. De plus, dans cette communication particulière, un degré zéro de l'arrière-plan n'était pas possible ; certaines plateformes de visioconférence offraient la possibilité de transformer son arrière-plan en une image floue, voire de le remplacer par un scénario tropical, mais dans les deux cas il n'y avait aucun moyen d'éviter d'être perçu comme quelqu'un dont l'image d'arrière-plan réelle aurait quelque chose d'inapproprié, quelque chose à cacher. De même, éteindre sa caméra n'était une option acceptable que si elle était accompagnée de l'excuse que la connexion était déficiente.

Certes il pouvait arriver que ce soit effectivement le cas. Surtout au début du confinement, les enseignants, les étudiants et les responsables des établissements scolaires pouvaient rêver de mettre en place une sorte de nouveau panoptique dans lequel tous les professeurs et tous les élèves pourraient effectivement être visibles les uns aux autres et se regarder comme s'ils se trouvaient dans l'espace physique d'une salle de classe, avec pour seules limites les inévitables

angles des caméras. Mais on s'est vite rendu compte qu'un tel panoptique était un rêve illusoire de numérisation pré-pandémique ; le débit de la connexion était dans la plupart des cas insuffisant pour permettre aux gens de montrer l'image en mouvement de leur visage ; la plupart ont été surpris par le confinement avec une connaissance plus que limitée ou nulle des outils de vidéoconférence et d'enseignement en ligne ; ils se sont en outre souvent trouvés dans des endroits sans connexion ou avec une connexion insuffisante. La première lacune a été traitée à la hâte par des cours d'introduction intensifs, souvent complétés par des conseils fébrilement recueillis auprès de parents, amis ou collègues plus experts ; mais la seconde était beaucoup plus difficile à combler car il a été difficile et, dans de nombreux cas, très coûteux d'organiser une connexion Internet par fibre. Une nouvelle différence de classe est donc apparue dans la classe numérique, où on s'est mis très vite à redouter les individus à connexion lente, avec leur vidéo fragmentaire, leur voix intermittente et leurs messages de plus en plus associés à de mauvaises conditions de livraison. Corrélativement, un nouveau type de bluff a commencé à avoir lieu, dans lequel il était très facile d'éviter de montrer son visage en vidéo, ou même de parler, ou de sauter une réunion entière, avec l'excuse que « la connexion Internet est mauvaise aujourd'hui ».

3.3. *L'intentio operis des lieux d'enseignement en ligne*

La sémiotique souligne ensuite que l'échange de sens n'implique pas seulement une *intentio auctoris* et une *intentio lectoris* mais aussi une *intentio operis*, à savoir le sens qui se dégage de la structure même du message compte tenu de la communauté d'interprètes où il circule. Il est évident que quelle que soit la manière dont les enseignants et les étudiants peuvent organiser l'espace physique de leur interlocution virtuelle, quel que soit le contexte qu'ils choisissent et la stratégie qu'ils pourraient adopter, ils ne peuvent rien contre une limite intrinsèque de l'*intentio operis* de l'enseignement en ligne : le domicile personnel n'est pas une école ; le bureau privé d'un professeur n'est pas une université ; la cuisine d'un étudiant n'est pas une salle de classe.

Or, quelle que soit la façon dont la rhétorique de la rencontre virtuelle entre l'enseignant et l'élève cherche à souligner sa normalité, quels que soient les efforts ou les astuces visant à faire comme s'il n'y avait pas de rupture par rapport à l'interaction en classe en face à face, il est impossible que pendant la pandémie les enseignants et les élèves oublient qu'ils sont en ligne depuis leur domicile parce qu'un virus pernicieux les empêche de se retrouver là où ils étaient censés le faire, c'est-à-dire dans un lieu désigné, à cet endroit que l'histoire, la culture, et surtout le résultat de leur sédimentation, c'est-à-dire une communauté d'interprètes, détermine comme l'espace où l'éducation doit réellement s'accomplir : à savoir dans le seul lieu où les individus puissent être transfigurés en enseignants et étudiants, où ils peuvent se rencontrer non pas en tant qu'individus avec leurs bibliothèques et leurs cuisines, leurs chats, leurs enfants et leurs conjoints mais en tant qu'*acteurs sociaux* — en tant qu'incarnations de macro-fonctions culturelles, en tant que destinataires et destinataires dans un processus narratif

intégrant plusieurs générations dans le processus de transmission de la mémoire non-génétique de l'humanité à travers le temps. La cuisine d'un étudiant et le bureau privé d'un savant ont certes des portes, mais franchir ces portes ne comporte pas le rituel d'efficacité symbolique qui est nécessaire pour faire fonctionner la transformation d'une personne en un enseignant, d'un individu en un élève. Il se peut qu'en ligne un enseignant soit, ou plutôt reste un enseignant, mais en ce cas ce ne peut être qu'en vertu de la mémoire de ce qu'il était dans le monde physique, avant la pandémie, quand il entrait dans la classe et se trouvait transfiguré en une incarnation de la fonction de l'enseignement. Avec le temps, et si l'impossibilité de revenir à l'enseignement présentiel persistait, une telle mémoire pourrait devenir de plus en plus ténue, s'estomper progressivement, jusqu'à n'être plus qu'une relique culturelle, jusqu'à ce qu'elle soit évacuée de la communauté d'interprètes et de leur sémiosphère.

4. Temporalité et actorialité d'un vivre ensemble

4.1. La temporalité partagée de l'enseignement

Ainsi donc, la transfiguration des individus en enseignants et élèves est garantie par la présence d'un espace physique socio-culturel dans lequel une telle transfiguration est censée s'opérer à la fois littéralement et métaphoriquement. Mais elle est aussi garantie par le fait que la matérialité d'un tel espace implique que le rituel de franchissement du seuil, la pénétration symbolique au-delà de la porte de la salle de classe, prend *du temps* : pour les élèves comme pour les enseignants, le rituel s'accomplit et ne peut s'accomplir que dans une *temporalité partagée*. Une salle de classe, en effet, n'est pas seulement une spatialité participative pour la transmission culturelle ; c'est aussi une temporalité partagée pour la construction de la mémoire intergénérationnelle. En entrant dans le même temple symbolique au même moment, les enseignants et les étudiants respectent une loi non-écrite selon laquelle une communauté ne reconstruit pas toute sa sémiosphère ex-novo à chaque génération mais s'insère au moins partiellement dans la sémiosphère transmise par les époques précédentes.

Bien que de plus en plus sophistiquée, la spatialité virtuelle de l'enseignement en ligne ne fournit pas aux participants une expérience liminale efficace. Malgré la prolifération des dénominations métaphoriques cherchant à masquer la différence entre spatialité réelle et spatialité virtuelle de l'enseignement, entrer dans une « salle virtuelle » n'implique pas la même sémiotique que l'entrée dans une salle de classe. On peut évidemment souligner, comme cela se produit actuellement dans de nombreux cours universitaires virtuels à travers le monde, que « les enseignants et les étudiants » pénètrent dans l'espace virtuel de l'éducation pour partager une leçon ; en réalité, quelle que soit la force de cette rhétorique de la liminalité virtuelle, les enseignants et les étudiants continueront à être incarnés et auront le sentiment irrésistible que leur vraie personnalité, ainsi que leur esprit, ne vont en réalité nulle part, à travers aucun seuil, dans aucun espace partagé, mais restent exactement là où ils sont, dans l'espace privé, personnel

et idiosyncratique de leur bureau ou de leur cuisine, partagé avec personne d'autre, sauf ceux (conjoint, enfants, animaux de compagnie) qui se trouvent là par inadvertance alors qu'ils devraient être ailleurs. Certains des moments les plus gênants que les plateformes de visioconférence ont connu ces derniers mois, notamment dans les situations d'enseignement et d'apprentissage, ont précisément été liminaires.

4.1.1. Une proxémique maladroite

Dans le monde non-numérique, la distance corporelle globalement adoptée comme défense contre la propagation du virus a partout radicalement modifié la proxémique humaine ; l'un de ces changements est particulièrement frappant : les procédures traditionnellement développées par les cultures pour signifier le début et la fin d'une interaction entre deux ou plusieurs interlocuteurs ne sont plus viables ; il est déconseillé, mal vu ou même illégal d'embrasser, serrer la main ou toucher l'interlocuteur d'une quelconque manière potentiellement dangereuse. Cela a conduit à une sorte d'impasse sémiotique partout où le début et la fin d'une conversation sont marqués par des signes non-verbaux spécifiquement destinés à cette fonction. Du même coup, les expressions faciales et les gestes n'impliquant pas de contact sont devenus de plus en plus emphatiques en vue de remplacer la fonction sémiotique, maintenant perdue, du toucher.

Dans la plupart des proxémiques éducatives, l'entrée de l'enseignant dans l'espace symbolique partagé de la classe était marquée par des signes. Dans les circonstances les plus formelles, les étudiants se levaient, reconnaissant l'arrivée non de l'individu mais de l'acteur social qu'il personnifiait, exactement de la même manière que l'arrivée du prêtre, l'autorité religieuse, est saluée lorsqu'il entre dans l'espace sacré de l'église. Mais même dans les proxémiques éducatives les plus démocratisées, voire démagogiques, une forme de salutation marquait le début de l'interlocution entre enseignants et élèves. Sur les plateformes numériques de visio-conférence, au contraire, on peut toujours entrer dans la « salle virtuelle » en tant qu'avatar privé, invisible et non entendu par quiconque jusqu'à ce qu'on décide d'activer la caméra et le microphone. Le résultat est que même l'espace virtuel partagé de la classe en ligne peut être « privatisé » à volonté à tout moment ; à tout moment, l'avatar peut se transformer en fantôme et être là sans y être réellement. Qui plus est, toute absence sera toujours par définition excusable, en tant qu'imputable à tel ou tel problème technique.

4.1.2. Stratégies de distraction

Tout enseignant, ainsi que tout étudiant, a eu l'expérience d'une leçon ennuyeuse pendant laquelle l'esprit de l'étudiant à un moment donné quitte cognitivement la salle de classe et commence à vagabonder ailleurs, à l'extérieur, dans un autre monde imaginaire, où des choses plus intéressantes se produisent. L'histoire de la spatialité éducative pourrait d'ailleurs être écrite en considérant les opportunités de distraction offertes aux étudiants de chaque culture et génération.

Les novices d'un couvent ne pouvaient laisser échapper leur esprit qu'en secret, puisque même la position de leur corps était strictement réglementée, de sorte que détourner le regard du livre n'était pas permis ou était même puni. Dans les écoles modernes, les possibilités de distraction ont augmenté à travers les deux voies de fuite caractéristiquement offertes aux étudiants : les toilettes et la fenêtre. Pour échapper à une leçon ennuyeuse ou à un examen imminent, l'étudiant pouvait soit simuler un besoin pressant, soit regarder par la fenêtre (ou encore s'amuser du spectacle offert par les autres étudiants).

L'introduction des téléphones portables et autres appareils de communication numérique à distance a considérablement multiplié la gamme des échappatoires possibles : tout enseignant, depuis les années 2000, a eu à lutter pour retenir l'attention d'élèves qui, à tout instant, pouvaient plonger dans leurs smartphones. Pourtant, la distraction avait encore une limite, déterminée par le corps même des étudiants. Ils regardaient leurs smartphones, mais ils étaient toujours physiquement là, dans l'espace éducatif partagé de la classe. Avec la pandémie, la salle de classe étant devenue virtuelle, la fenêtre numérique à travers laquelle les étudiants peuvent désormais échapper à la salle de classe est devenue presque aussi grande que la salle de classe elle-même ; elle a, en fait, remplacé la salle de classe. Si bien que le rapport entre concentration et distraction a été inversé. Désormais, une leçon virtuelle est un arrière-plan en ligne sur lequel on peut revenir de temps en temps lorsqu'on s'ennuie des d'autres activités virtuelles. Les deux dimensions, en outre, celle de la concentration sur la leçon et celle de la distraction, se brouillent de plus en plus ; dans le passé, les élèves pouvaient dessiner des images amusantes de l'enseignant, mais le risque d'être pris et puni était encore très élevé ; maintenant, pendant la pandémie, ils peuvent post-produire sur place en direct une leçon numérique en y ajoutant des effets spéciaux amusants que l'enseignant ne verra jamais ; jamais auparavant il n'a été plus facile de parodier les enseignants et l'enseignement. Les leçons en ligne risquent constamment de se transformer en intermittences amusantes dans un flux continu de divertissement et de jeux virtuels.

Face à cette perspective tragi-comique, sinon même tout simplement tragique, de nombreux enseignants ont déjà renoncé à l'illusion de la spatialité virtuelle partagée de l'éducation et ont plutôt opté pour un enseignement asynchrone ; si les étudiants quittent maintenant la salle de classe à leur guise, proposer des cours enregistrés au lieu de cours en direct les incitera peut-être à revenir vers les cours, du moins à l'approche de la période des examens.

4.1.3. Les dangers de l'asynchronicité

L'éducation en ligne asynchrone met cependant en danger un aspect de l'expérience didactique qui a été également mis en péril dans le passage de la classe réelle à la classe virtuelle. Les enseignants se plaignent souvent lorsqu'ils ont trop d'élèves. Cela implique en effet beaucoup de travail en termes d'exams, de discussions, de remise de diplômes, etc. Pourtant, tout en se plaignant du nombre excessif, les enseignants en sont aussi, généralement, fiers, surtout si

leurs cours ne sont pas obligatoires mais librement choisis ; et ils se sentent au contraire mal à l'aise quand le nombre de leurs élèves diminue trop. Ils rêvent d'Oxford, où ils s'imaginent des professeurs assis dans leurs bureaux avec une demi-douzaine de disciples, mais ils ne sont pas satisfaits lorsqu'une salle de classe semble trop vide.

S'il en est ainsi, c'est parce que l'enseignement n'a certes pas besoin de la spatio-temporalité, de la matérialité et de la proprioception d'une foule : l'enseignement adressé aux foules a toujours eu quelque chose de suspect, quelque chose qui ressemble plus à l'endoctrinement qu'à l'enseignement, plus à un comice politique ou à un sermon religieux qu'à une leçon. De fait, l'enseignement s'adresse par nature à des esprits individuels, non à des esprits qui auraient tendance à se perdre dans l'indistinction d'une identité collective. Cependant, si l'enseignement n'est pas pour les foules, il n'est pas non plus pour les individus ; l'enseignant n'enseigne pas à des personnes uniques, du moins pas dans le cadre habituel de l'éducation contemporaine. L'enseignement et l'apprentissage individuels appartiennent principalement à des époques passées, où les enseignants étaient des tuteurs pour les héritiers de familles aisées. Il est vrai que c'est une situation qui tend à se reproduire périodiquement, lorsque les inégalités socio-économiques (et aujourd'hui aussi technologiques) distinguent à nouveau des apprenants individuels privilégiés face à une majorité de la population sans accès à l'éducation.

Dans l'école démocratique, cependant, comme dans l'université démocratique, si les professeurs n'enseignent pas à la foule, ils n'enseignent pas non plus aux individus — ils enseignent à des groupes humains particuliers qui portent le nom spécifique de « classes ». Combien d'élèves devrait-il alors y avoir dans une classe ? Il n'est pas possible de le définir, mais certainement pas les 5.000 individus que, par exemple, Facebook fixe comme limite au nombre d'« amis » qu'on est autorisé à avoir dans ce réseau social ; le nombre idéal d'une classe, en effet, est celui qui permet une coordination spatio-temporelle, physique, et proprioceptive raisonnable au sein de la micro-communauté constituée par l'enseignant et les étudiants. Les cours qui ont lieu dans deux espaces séparés, l'un avec la conférence proprement dite, et l'autre avec une vidéo-projection en direct de la première sur grand écran, créent déjà une inégalité inacceptable entre les privilégiés qui peuvent voir les enseignants en chair et en os et ceux qui ne le peuvent pas.

Mais la visibilité de l'enseignant par les élèves ne détermine pas à elle seule la taille idéale d'une classe. C'est aussi l'inverse. S'il est important que l'enseignant puisse voir ses élèves, il l'est tout autant qu'il ne les considère pas simplement comme des individus, mais comme des membres d'une classe. Qu'est-ce que la classe, en effet, si ce n'est un groupe où chacun est censé apprendre en tant qu'individu, en tant qu'esprit individuel, tout en se trouvant placé en condition de le faire en coordination avec d'autres étudiants ? Le fait regrettable qu'avant la pandémie il y ait eu des universités qui pour des raisons économiques étaient obligées d'entasser dans les salles de cours un nombre excessif d'étudiants

n'exclut pas qu'à l'autre extrême, l'inverse, c'est-à-dire un enseignement individuel, soit également à éviter. Si de toute évidence l'enseignement traditionnel implique généralement une interaction en face à face, cette dynamique ne devrait jamais se limiter à la relation entre le visage individuel de l'enseignant et celui de l'élève à qui il s'adresse. Pour les enseignants, c'est d'ailleurs une expérience commune que de voir les visages des élèves non pas en tant que visages individuels mais comme une entité mystérieuse, collective en même temps que composée d'individus — une sorte d'hydre (bienveillante). Il serait inapproprié, pour un enseignant, de regarder le visage d'un élève en particulier pendant une leçon entière, car cela impliquerait immédiatement que ce visage a été isolé de la classe et transformé en objet privilégié d'observation, en altérant ipso facto la relation visuelle et interactive avec le reste de la classe. Même lorsqu'un élève se distingue du groupe, par exemple en posant une question, mieux vaut (et c'est ce qui est généralement conseillé) ne pas répondre en s'adressant uniquement au visage de la personne qui a posé la question, mais plutôt partir de là pour ensuite balayer d'un regard plus englobant le reste de la classe.

4.2. Apprendre à vivre ensemble

Tout ce qui précède découle du fait que les individus d'une classe apprennent mieux que les individus seuls ; ou du moins, ils apprennent différemment. La différence est le résultat de la spatio-temporalité particulière qui est créée par la matérialité de la salle de classe, elle-même liée à certaines conditions d'espace et de temps. A la vérité, en temps normal, sans la menace d'un virus, il n'est pas bien difficile de donner naissance à une salle de classe et d'y faire la classe : cela ne requiert qu'un temps limité de réunion, un espace limité de réunion, un enseignant, un groupe d'étudiants, et une règle conversationnelle essentielle, selon laquelle l'enseignant doit pouvoir exercer un contrôle prédominant sur la prise de parole dans la classe. Bien sûr, comme c'est de plus en plus à la mode surtout aux États-Unis, les étudiants peuvent participer et fournir eux-mêmes la parole de la leçon ; pourtant, si l'enseignant était incapable d'au moins encadrer de telles contributions, l'idée même de la leçon commencerait à s'effondrer et l'exercice relèverait alors d'une catégorie de discours différente, celle de la discussion entre étudiants.

D'autres conditions sont accessoires mais tout de même importantes pour co-déterminer le résultat final de la classe. L'enseignant est généralement autorisé à se lever et se déplacer à l'intérieur de la classe, tandis que les étudiants ne le sont généralement pas ; une scène de classe au cours de laquelle l'enseignant serait tranquillement assis et parlerait alors que ses élèves se promèneraient tout autour serait pour le moins inhabituel ; elle donnerait l'impression que la hiérarchie discursive essentielle de la classe, qui est incarnée, symbolisée et ritualisée notamment par le contrôle des mouvements du corps, a été bouleversée. Bien sûr, certains pourraient rêver, comme il a été fait, d'une classe où les élèves parlent et les professeurs écoutent, où les premiers se déplacent et les seconds restent immobiles, le tout produisant une subversion complète de la

sémiotique habituelle de l'éducation ; mais ces légitimes utopies de subversion seraient inconcevables et en fait insignifiantes si elles ne faisaient contraste précisément avec la norme qu'elles contredisent. Il s'agit donc là de provocations bienvenues, prônant plus de liberté et d'égalité dans l'éducation, mais qui déboucheraient probablement sur un chaos insupportable et surtout non-fonctionnel si elles étaient adoptées comme normes paradoxales (et anarchiques). De même, le théâtre expérimental qui lutte pour la suppression du « quatrième mur » et voudrait abolir toute séparation entre les acteurs et les spectateurs est un signe avant-coureur d'une liberté créative qui ne peut fonctionner comme telle qu'en contraste avec le théâtre traditionnel.

4.3. L'effroyable silence de l'enseignement en ligne

Un espace et un temps limités produisant à la fois un cadre spatio-temporel, un individu incarnant le rôle de l'enseignant, un groupe d'individus incarnant le rôle des élèves, des règles déterminant la constitution du discours verbal et non-verbal dans la salle de classe : ce sont là des éléments simples mais essentiels pour donner naissance à cet effet de communauté d'apprentissage sur lequel reposent l'éducation et l'enseignement. Certains de ces éléments peuvent être traduits sous forme numérique, d'autres non. D'où une profonde altération de la scène éducative. Du fait de la pandémie, je peux me réunir à un moment donné avec mes étudiants sur une plateforme numérique, et une telle plateforme peut bien avoir certaines fonctions cherchant à reproduire, au format numérique, les règles du discours qui régissent l'échange conversationnel des leçons hors ligne.

L'expérience que la plupart des utilisateurs ont de ces simulacres numériques de règles conversationnelles est cependant assez aliénante. Lever la main dans ces plateformes en cliquant sur l'icône correspondante n'est pas la même chose que lever la main dans une salle de classe, un geste avec une tradition très ancienne et un sens profondément incarné ; faire taire numériquement, de façon volontaire ou involontaire, des étudiants bruyants pendant une leçon numérique a toujours quelque chose de vaguement censurant, sans parler de ces séminaires numériques dans lesquels l'enseignant seul peut parler alors que les étudiants sont confinés dans des limbes silencieux dont ils ne peuvent sortir que s'ils y sont autorisés. Pendant une vraie leçon, les étudiants sont censés rester silencieux et écouter l'enseignant mais, grâce à Dieu, ils ne sont pas obligés de le faire ; leur silence est volontaire, même à l'école primaire, ce qui signifie qu'il est le sous-produit acoustique d'un choix moral, de l'adhésion à un système de valeurs, de l'intériorisation de la croyance que, dans cet espace et dans ce temps, mieux vaut rester silencieux et écouter quelqu'un d'autre, ce quelqu'un d'autre étant l'enseignant. Sur les plateformes numériques, les étudiants peuvent certes adhérer au même credo pédagogique et rester silencieux, mais ce silence est toujours médiatisé, et donc robotisé, par l'action volontaire de couper le son de leurs microphones. Cette intermédiation du silence introduit, comme toute intermédiation, la possibilité d'un simulacre vide : les élèves sont-ils inaudibles parce qu'ils ont réellement décidé d'écouter leur professeur, ou le sont-ils parce

qu'ils ont mis en sourdine l'appareil leur permettant de parler, et qu'au lieu de prêter attention au cours ils sont en train de parler à quelqu'un d'autre dans un ailleurs numérique qui est à jamais exclu de l'espace virtuel de la conversation didactique, à jamais incontrôlable par elle ? Le corps et la voix de l'enseignant s'adressent aux avatars des élèves mis en sourdine — mais pendant ce temps, où sont, derrière eux, les corps et les esprits réels ? Confiné à un visage et à une voix, incapable de se déplacer, de se lever, et même de faire des gestes sans entraves, l'enseignant parle à un vide dont le contenu humain présente la même incertitude que toute la sphère numérique.

Dans le monde pré-pandémique, l'enseignant avait peur que les élèves ne prêtent pas réellement attention, il craignait cette possibilité, qui est l'échec intrinsèque de tout enseignement, raison pour laquelle une série de stratégies étaient mis en place pour exorciser cette peur. Dans le monde post-pandémique, cette crainte est devenue une panique. L'enseignant est constamment terrifié à l'idée que les élèves ne soient pas là, que ce soit parce que leurs esprits sont ailleurs, parce que leurs yeux sont ailleurs, ou même parce que leurs corps sont ailleurs. Car même leurs avatars numériques peuvent être ailleurs, perdus à cause d'une regrettable panne technique dont les effets sont toujours découverts trop tard, alors que trop de discours réels ont déjà été prononcés, prononcés au vent numérique, comme un message dans une bouteille que personne ne sera jamais en mesure de retrouver.

Conclusion

Malgré la création d'un cadre temporel et la simulation numérique d'une interaction spatiale, l'enseignant se sent seul. Peut-être que l'élève aussi se sent seul. Ils se sentent tous les deux l'un sans l'autre. Cela se produit parce que l'espace qu'ils habitent et sont censés partager est désormais désincarné. C'est un espace qui ne peut pas transformer le temps d'enseignement en synchronicité. Certes, les avatars se réunissent tous en même temps, mais être tous en ligne, enseignants et étudiants, sur la même plateforme éducative pendant les mêmes deux heures n'équivaut pas à de la synchronicité. Il ne peut y avoir synchronicité que lorsque des corps sont physiquement convoqués en même temps dans le même espace, de sorte que ce temps devient de l'espace partagé et que cet espace devient du temps partagé.

La synchronicité est en effet plus que la simultanéité. Cela signifie que, dans ces deux heures passées par un groupe d'esprits et leurs corps respectifs dans l'espace d'une salle de classe, ils sont absorbés par la même contemplation, qui est étymologiquement l'acte mental de *partager un temple*, d'être ravis par la pensée à la fois mentale et physique d'une résonance. Lorsque l'enseignement réussit, les esprits des élèves résonnent les uns avec les autres, et tous ensemble ils résonnent avec celui de l'enseignant ; les corps, dans cette circonstance, deviennent l'incarnation quasi mystique d'une symphonie d'esprits. Seuls les très mauvais enseignants n'ont jamais connu un tel moment dans leur vie professionnelle, et tous ceux qui en ont fait l'expérience, même une seule fois, admettront

probablement qu'il constitue un sommet de satisfaction existentielle, une sorte d'extase didactique. Dans ces circonstances, les esprits de tous ceux qui sont en classe sont augmentés par leur résonance avec les autres esprits, ils en sont énergisés, ils transcendent les limites des corps pour atteindre une dimension presque surhumaine. Ce n'est cependant pas la condition surhumaine de Nietzsche, celle d'individus subjuguant d'autres individus mais l'extase sublime à travers laquelle le langage permet aux esprits humains de se projeter au-delà d'eux-mêmes, au-delà de l'espace et du temps, à travers les générations.

Mots clefs : enseignement, espace, *intentio auctoris/operis/lectoris*, numérique, sacralité, synchronicité.

Auteurs cités : Gregory Bateson, Michel de Certeau, Umberto Eco, Algirdas J. Greimas.

Plan :

Introduction

1. Critique des pratiques générales du numérique
 - 1.1. De la dépendance numérique à la sensibilisation numérique
 - 1.2. L'hypertrophie numérique pendant le confinement
 - 1.3. Le traumatisme subreptice de l'enseignement en ligne
 - 1.4. L'urgence d'une considération sémiotique
2. La spatialité comme condition fondamentale de l'enseignement
 2. 1. La centralité sémiotique de l'espace dans l'enseignement
 2. 2. Un réseau d'attentions
 2. 3. La spatialité de la classe en tant que matrice de rôles éducatifs
 2. 4. La classe comme lieu sacré
3. Un temple numérique pour l'enseignement ?
 - 3.1. *L'intentio auctoris* des lieux d'enseignement en ligne
 - 3.2. *L'intentio lectoris* des lieux d'enseignement en ligne
 - 3.3. *L'intentio operis* des lieux d'enseignement en ligne
4. Temporalité et actorialité d'un vivre ensemble
 - 4.1. La temporalité partagée de l'enseignement
 - 4.1.1. Une proxémique maladroite
 - 4.1.2. Stratégies de distraction
 - 4.1.3. Les dangers de l'asynchronicité
 - 4.2. Apprendre à vivre ensemble
 - 4.3. L'effroyable silence de l'enseignement en ligne

Conclusion



Estádios vazios : o torcer em pandemia*

Pedro Vasconcelos

Universidade Federal do Ceará
PUC-SP, Centro de Pesquisas Sociossemióticas

Introdução

O futebol de espetáculo, matriz dominante entre as versões dessa modalidade, caracteriza-se pela organização global e monopolista, a excelência performática, a intensa divisão social do trabalho e, sobretudo, a presença de público, cuja particularidade é vincular-se ao evento-jogo a partir de um referencial patêmico: o clube do coração¹. Isso faz do espectador esportivo um “torcedor” — sujeito que apoia deliberadamente um dos lados em disputa e que protagoniza, nos estádios, experiências intersomáticas e intersubjetivas. Em 2020, essa configuração tradicional sofreu os impactos da pandemia. Ao longo do primeiro semestre, as principais competições acabaram suspensas ou canceladas mundo afora. Quando os campeonatos de futebol começaram a retornar com novos protocolos decorrentes das recomendações de distanciamento social, já na metade do ano, as arquibancadas tiveram de ficar vazias.

* Agradeço as contribuições ao artigo de Yvana Fachine, além de Fabiane Marroni, João Ciaco e Marcos Carvalho, respectivamente, coordenadora e integrantes do ateliê “Semiótica e Mídia na Cultura Participativa”, do Centro de Pesquisas Sociossemióticas.

1 A.S. Damo, *Do Dom à Profissão. Uma etnografia do futebol espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França*, Tese, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

A resolução imediata dos clubes e das ligas foi tentar suprir tal ausência, recuperando a participação dos torcedores, agora remota, e mantendo parte da atmosfera espetacular. A nível nacional, identificamos duas ações-chave : i) confecção de “totens”² com imagens impressas dos fãs, a quem se ofereceu a possibilidade de comprar um lugar nas arquibancadas por meio do envio de fotos posteriormente inscritas em peças de acrílico, plástico ou papelão ; de maneira adicional, utilizaram-se sons gravados das torcidas no sistema de alto-falantes ; ii) uso de videoconferência para transmitir, ao vivo, a imagem dos apoiadores em telões posicionados ao redor do campo.

Ainda que compartilhem propósitos semelhantes, essas estratégias têm natureza distinta, como justificaremos ao longo do artigo. Nosso objetivo, assim, é identificar e descrever os modos de presença construídos em ambos os casos, considerando que existe algo no lugar do público de “carne e osso”. Vamos assumir o conceito de *presença* desenvolvido pela sociossemiótica e adotar como operadores analíticos duas situações interativas que explicam a dinâmica habitual das partidas de futebol e, por isso, servem de parâmetro : a relação do torcedor com seus pares e a relação do torcedor com os demais atores que frequentam as arenas (atletas, árbitros, técnicos e torcida adversária).

1. Notas sobre o torcer

O torcedor de futebol é produto da modernização do esporte, que teve início na segunda metade do século 19. Conforme Valter Bracht, dentro das escolas públicas inglesas, elementos corporais das classes subalternas, heterogêneos por definição, foram racionalizados e padronizados, ganhando estatuto oficial como expressão hegemônica da cultura do movimento³. Nas palavras do sociólogo Pierre Bourdieu, nessa passagem, os jogos populares, produzidos pelo povo, regressaram sob forma de evento para o povo⁴. Houve aí uma primeira cisão entre prática e consumo, reafirmada durante o século 20 com a emergência do esporte-espetáculo. Embora hoje o futebol seja intensamente exercitado nas várzeas, nas peladas e nas escolas, apenas um pequeno número de pessoas domina técnicas específicas a ponto de ultrapassar o amadorismo e alcançar os circuitos profissionais, não só “para a satisfação de si, mas para o deleite da comunidade”⁵. O indivíduo integra o esporte de alto-rendimento majoritariamente enquanto público.

No padrão brasileiro, contudo, não basta acompanhar as disputas de maneira desinteressada ; o torcedor precisa estar próximo a determinado time, como

2 “Totem” se refere aqui ao termo empregado por clubes de futebol em suas campanhas de marketing durante a pandemia do novo coronavírus, e não ao conceito clássico cunhado na Antropologia.

3 V. Bracht, *Sociologia crítica do esporte : uma introdução*, Ijuí, Editora Unijuí, 2005.

4 P. Bourdieu, *Questões de sociologia*, Lisboa, Fim do Século, 2003.

5 A.S. Damo, *Para o que der e vier : o pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense e seus torcedores*, Dissertação, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998, p. 30.

fã e integrante de uma comunidade de sentimento. Para Arlei Sander Damo, o pertencimento clubístico, que designa a principal modalidade de adesão às emoções do jogo em nosso país, promove um vínculo identitário intenso, duradouro e exclusivo⁶. Esse “processo gradativo de educação sentimental” costuma iniciar na infância, quando o neófito vai aprendendo a gostar de certos elementos, a cultivar ídolos do passado e do presente, a respeitar as cores da agremiação, a cantar o hino — enfim, a assimilar uma ou mais culturas torcedoras⁷.

Singularidades à parte, existem dois princípios que sempre são ensinados. Primeiro, o amor eterno. Trocar de time configura tabu ; via de regra, a fidelidade está acima de tudo, não se admitindo que os laços afetivos variem de acordo com a situação. Em segundo lugar, compartilha-se a alteridade. Retomando as ideias de Damo, a paixão por um clube significa, em medida equivalente, o desdém ou o ódio pelo seu contrário : “dizer-se gremista é (...) dizer-se anti-colorado e não-flamenguista, palmeirense, santista”⁸. Está aí o caráter agonístico do esporte ; se um time representa as elites, o adversário simbolizará o povo ; se um é dos brancos, o oposto será dos negros.

A identidade e a alteridade se fortalecem o tempo todo, no dia a dia, mas majoritariamente no ritual significativo do jogo de futebol :

É o momento e o lugar da permissividade, dos contatos verbais e corporais mais intensos e extremos, da subversão dos espaços, do ritmo das ruas e da ocupação dos equipamentos urbanos, trens, ônibus e metrô : irrupção de solidariedades, preferências, vontades gerais de grupos que se identificam e se contrapõem.⁹

Nessas circunstâncias, o sujeito se junta a uma coletividade que vibra, grita, ameaça e sente a atmosfera do estádio e dos corpos que lá se reúnem. Nutre, também, um espírito de co-atuação e de participação direta, acreditando que as próprias condutas são capazes de modificar o resultado das partidas e o desempenho dos atores implicados.

Torcer por um clube de futebol é das atividades emocionalmente mais intensas da sociedade contemporânea e das mais pretensivas. É imaginar poder agir à distância para que alguma coisa aconteça da forma esperada (...).Torcer supõe alterar a configuração de um evento, moldar um fato para adequá-lo ao espaço do desejo.¹⁰

A arquibancada é lugar de múltiplas performances, a nível cognitivo, patético e estético, sobre as quais vale comentar. Admite-se, de início, que os apoia-

⁶ *Ibid.*

⁷ A.S. Damo, “Paixão partilhada e participativa : o caso do futebol”, *História. Questões & Debates*, 57, 2012, p. 60 (<https://bit.ly/2XUkJtN>).

⁸ A.S. Damo, *Para o que der e vier, op. cit.*, p. 23.

⁹ L.H. de Toledo, “Por que xingam os torcedores de futebol?”, *Cadernos de Campo*, 3, 3, 1993, p. 21.

¹⁰ H. Franco Júnior, *A dança dos deuses : futebol, cultura e sociedade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 311. Apud A. dos Santos, *A consolidação de um monopólio de decisões : a Rede Globo e a Transmissão do Campeonato Brasileiro de Futebol*, Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013, p. 79.

dores atuam conforme um pensamento estratégico. Dotados de competência modal, eles organizam seus movimentos em função dos objetivos a cumprir e do terreno a percorrer. Essa intencionalidade se figurativiza no que Damo chama de “práticas do torcer” e Luiz Henrique de Toledo denomina “falas torcedoras”¹¹. São vaias, xingamentos, cânticos e gritos de guerra, de teor satírico, jocoso, ofensivo e grotesco que funcionam narrativamente como sanções positivas ou negativas a depender do “alvo”, podendo, ao mesmo tempo, instigar ou desmotivar ações subsequentes. Músicas de incentivo e de afirmação, por exemplo, exaltam atributos de potência e virilidade, enquanto protestos e intimidação exprimem fraqueza, não raro através de homofobia e misoginia. O importante a se reconhecer aqui é que há cálculos enunciativos, os quais podem levar da conciliação à discórdia, dentro de uma gramática das trocas cognitivas.

Porém, o torcer aciona simultaneamente sentidos *estésicos*, cuja existência depende da *co-presença* entre os actantes¹². Incorporada à semiótica discursiva desde os anos 1990, a noção de “presença” designa uma modalidade de encontro na qual o contato direto, face a face, instaura sentido por si, em ato, independentemente de sistemas axiológicos predeterminados ou circulação de valores. “Não havendo como localizar na superfície das coisas as marcas de discursos inteligíveis que nos seriam direcionados, nós nos deixamos impregnar pelas qualidades sensíveis inerentes às coisas mesmas”¹³.

Essa abordagem reconhece o poder significante do corpo, sua virtude organizadora e ativa, que comunica uma espécie de sentido minimal: “O que toca então o observador, o que contamina, é a percepção do próprio princípio dinâmico daquilo que dá a ver e sentir”¹⁴. A ele compete “um fazer resultante das afetações sensoriais”¹⁵ — a “disposição para capturar efeitos de sentido oriundos das qualidades plásticas próprias aos objetos apreendidos em sua presença imediata, qualquer que seja o estatuto actorial”¹⁶.

De volta às circunstâncias do jogo, nessa forma de relação,

O espetáculo aparente não será mais de duas individualidades ou de dois campos bem diferenciados e que sucessivamente se fustigam, mas, antes, a unidade dialética de um só corpo a corpo, totalizando as intervenções pontuais; não mais o espetáculo dos choques sucessivos e alternados de duas partes que conservam

11 A.S. Damo, “Paixão partilhada e participativa”, *art. cit.*; L.H. de Toledo, *art. cit.*

12 Cf. E. Landowski, “A carta como ato de presença”, *Presenças do outro* (1997), tr. port. São Paulo, Perspectiva, 2002. A.C de Oliveira, “Estesia e experiência do sentido”, *Cadernos de Semiótica Aplicada*, 8, 2, 2010, p. 10 (<https://bit.ly/2Ccbelw>).

13 E. Landowski, “Sociosemiótica: uma teoria geral do sentido”, *Galáxia*, 27, 2014, p. 13 (<https://bit.ly/2XIlhmm>).

14 E. Landowski, “Modos de presença do visível”, in A.C de Oliveira (org.), *Semiótica plástica*, São Paulo, Hacker, 2004, p. 109.

15 A.C de Oliveira, “Estesia e experiência do sentido”, *art. cit.*, p. 10.

16 “Sociosemiótica”, *art. cit.*, p.17.

sua autonomia, mas o equilíbrio íntimo de seus movimentos acoplados, como se, a uma distância suficiente, a luta se tornasse uma dança.¹⁷

A estesia partilhada nas arquibancadas instaura “uma massa orgânica unida na experiência de alguma paixão”¹⁸ ; um ser vivo, que se descobre (ou se redescobre) “habitado por crenças e gostos comuns, carregado de memória, e suscetível de atrações assim como de repulsões coletivas imediatas”¹⁹. Além das estratégias possíveis, os torcedores se realizam conjuntamente e, como sublinha Yvana Fechine, interagem pela *comunhão* recíproca naquele espaço-tempo particular,

(...) gritando em uníssono em intervalos ritmados, gesticulando, sentando e levantando ao mesmo tempo, fazendo as mesmas coreografias com uma harmonia de bailarinos ensaiados. Não importa se o sujeito não faz parte da torcida organizada de um dos times em campo, não importa nem mesmo se não conhece bem os hinos ou códigos de comportamento próprios àquele ritual, sem sequer se dar conta, num instante, ele pode ser co-movido : “contaminado” pelo sentimento do outro, tomado pela mesma emoção, levado pelo mesmo comportamento, envolvido na mesma celebração dotada de um fim em si mesmo.²⁰

O som dos cânticos e dos instrumentos musicais, os movimentos a estremeecer o estádio, a “proximidade que une os corpos-sujeitos”, tudo cria um ambiente dinâmico capaz de contagiar os actantes em relação²¹. Há algo que passa entre eles, e do público ao campo, estimulando ou intimidando atletas, treinadores e árbitros, apenas porque :

Sentir o sentir do outro é, em muitos casos, já prová-lo em sua própria conta, como se, por uma espécie de performatividade da copresença sensível, a percepção das manifestações somáticas de certos estados vividos por outros tenha o poder de nos fazer experimentá-los.²²

Para resumir, o ritual do jogo, que reserva aos fãs o *locus* da arquibancada, é um universo potente onde se desenvolvem autênticos processos de coordenação interactancial direta e/ou mediada. Daí a importância desses atores na constituição do espetáculo, que não pode ser reduzido ao embate entre dois adversários. Trata-se principalmente de uma celebração em ato, cujo sentido se perde, pelo menos em parte, sem o público. Por conta do novo coronavírus, o futebol teve de lidar com a ausência física desse elemento diferenciador.

17 E. Landowski, *A Sociedade Refletida*, São Paulo, Educ/pontes, 1992, p. 180.

18 E. Landowski, *Aquém ou além das estratégias, a presença contagiosa*, São Paulo, Edições CPS, 2005, p. 37.

19 *Presenças do outro, op. cit.*, p. 197.

20 Y. Fechine, “Televisão e estesia : considerações a partir das transmissões diretas da copa do mundo”, *Significação*, 29, 17, 2002, p. 25.

21 *Aquém ou além das estratégias, op. cit.*, p. 37.

22 “Sociosemiótica”, *art. cit.*, p. 17.

2. Experiências, torcida e pandemia

Em março de 2020, as maiores competições esportivas do planeta foram paralisadas após a pandemia atingir todos os continentes. No Brasil, a despeito dos elevados índices de contágio, o Campeonato Estadual do Rio de Janeiro voltou em junho e os demais, em julho ou agosto; porém, invariavelmente, sem público *in loco*. Times que costumavam reunir milhares de pessoas a cada partida começaram a encarar ambientes silenciosos, estáticos e incolores.

Vieram da Europa as ações pioneiras daquilo que ficou conhecido, no discurso midiático, como “torcidas virtuais” e que o futebol brasileiro tem adotado na forma de campanhas de marketing, diante da necessidade de arrecadar verbas. Com base em casos representativos de clubes nacionais, analisaremos aqui duas estratégias que buscam recuperar o efeito de presença perdido pela falta do torcedor.

2.1. Totens e sons pré-gravados

A primeira experiência é a dos totens personalizados — peças de acrílico, plástico ou papelão nas quais são inscritas imagens dos apoiadores, que precisam aderir às iniciativas e comprar esse espaço nas arenas. Cabe aos times de futebol convocá-los, como fizeram, por exemplo, Clube Atlético Mineiro, Fortaleza Esporte Clube e Clube do Remo :

O Atlético é movido pela força da Massa e se recusa a entrar em campo sem ela. Como forma de sentir o calor da torcida mesmo em jogos de portões fechados, o Galo conta [...] com bonecos personalizados de torcedores nas arquibancadas do Mineirão²³.

Quando o futebol voltar, a alma do Castelão estará vazia. Vazia das cores, dos cantos, da força da torcida mais espetacular do Brasil [...]. Nos jogos do Fortaleza, sem presença de público, no Campeonato Cearense, Copa do Nordeste e Copa do Brasil, será estendido um mosaico 3D nos setores Bossa Nova e Superior Central. Nele, cada torcedor poderá ter uma foto permanente ajudando a colorir o estádio e mostrar aos nossos atletas que sempre estaremos com eles. O mosaico crescerá junto com o engajamento da torcida. Quanto mais torcedores se engajarem, maior ficará o mosaico. Além de contribuir com o clube, você, de alguma forma, estará com a gente no estádio²⁴.

O grito, empurro e a festa das arquibancadas sempre fizeram a diferença durante os 90 minutos de jogo, mas devido à pandemia da Covid-19, este apoio será diferente no retorno aos jogos do restante da temporada, com os portões fechados. O Clube do Remo contará com a vibração do Fenômeno Azul de uma maneira inusitada [...]. O torcedor do Leão poderá garantir seu lugar na arquibancada com a venda dos totens²⁵.

23 *Marque presença nos jogos do Galo com seu boneco personalizado*, Clube Atlético Mineiro : <https://bit.ly/2YozRZY>.

24 *Sempre estarei aqui* : <https://bit.ly/3j861I3>.

25 *Campanha Sempre estarei contigo*. Clube do Remo : <https://bit.ly/2Ejo27f>.

Depois de encomendadas e produzidas, as peças ficam nas arquibancadas durante alguns jogos. A Figura 1 mostra, respectivamente, ações do Remo, quando começou a instalar os totens em julho de 2020, e do Atlético Mineiro, em partida contra o América/MG no dia 02 de agosto.



Figura 1. Totens do Clube do Remo (Arena Baenão – Belém/PA, <https://bit.ly/3gtpd1e>) e do Atlético/MG (Estádio Mineirão – Belo Horizonte/MG, <https://bit.ly/34tT9HZ>).

A singularidade desses objetos, em sua dimensão plástica-figurativa, é serem configurados à semelhança do torcedor, não de maneira genérica, mas representando pessoas específicas, com correspondência no mundo social. Os clubes-enunciadores organizam a visualidade a partir do que Jean-Marie Floch denomina iconização, processo capaz de criar efeitos de realidade²⁶. Se adaptarmos os estudos de Algirdas J. Greimas sobre determinados estilos de pintura, ocorre aí um projeto deliberado de fazer-parecido²⁷.

Aprofundemos agora a ideia de similaridade. Estamos diante de peças em que tudo, à exceção do matérico, aponta para uma corporeidade familiar, tão transparente e tão verídica quanto possível. O dispositivo cromático mimetiza os tons da pele humana, a que se acrescentam as cores da camisa de cada time. Os traços são inteiramente anatômicos, considerando-se tamanho, aparência e gestualidade. O recorte das silhuetas, inclusive, desenha os indivíduos.

Interessa também a localização dos totens na espacialidade das arquibancadas : posicionados sobre as cadeiras ou sobre o cimento, voltados para o campo e em postura de assistir o que acontece nele. A Figura 2 traz um novo exemplo, agora do Fortaleza, que ilustra bem tal perspectiva : enquanto o jogo se desenrola entre os atletas, a torcida de plástico “acompanha” os lances no fundo.

26 J.-M. Floch, “Imagens, signos, figuras. A abordagem semiótica da imagem”, *Cruzeiro Semiótico*, 3, 1985 ; *id.*, *Les formes de l’empreinte*, Périgueux, Fanlac, 1986.

27 A.J. Greimas, “Semiótica figurativa e semiótica plástica”, *Significação*, 4, 1984 (<https://bit.ly/3fLuwbl>).



Figura 2. Fortaleza contra Botafogo (RJ), partida válida pelo Campeonato Brasileiro de 2020 no dia 16 de agosto. Fonte : Leonardo Moreira / Fortaleza EC.

Na tentativa de aproximar-se um pouco mais do ritual esportivo, muitos clubes se valem ainda da reprodução de sons nos alto-falantes dos estádios. Em geral, um operador contratado exclusivamente para esse fim seleciona uma série de áudios tipicamente relacionados à torcida mandante, dos mais neutros aos mais intensos. A veiculação de cada som pré-gravado depende da dinâmica da partida, com seus altos e baixos. É assim que o operador do Atlético Mineiro define o trabalho: “Eu procuro imaginar como a torcida se comportaria em cada um dos momentos do jogo para poder soltar as gravações”²⁸.

A soma desses elementos nos autoriza a dizer que os totens, com auxílio dos áudios, são representantes do torcedor, pois o invocam e fazem advir seu simulacro. Ao operar peças que “reenviam indefinidamente a outra coisa que elas mesmas”²⁹, os clubes emulam presenças, isto é, presentificam quem foi alijado do ambiente esportivo, tornando “visível (...) algo que estava no espaço enuncivo, fora da situação de enunciação”³⁰. Têm-se encenações do corpo, que “remetem a seres de carne e osso postulados por trás da imagem, a corpos reais, por definição inacessíveis”³¹. Essa torcida substituta:

se faz presente para chamar uma presença “outra” para além da figuração que lhe dá. (...) Essa falta estruturalmente programada, não podemos esperar suprimi-la

28 M. Maoli, entrevista, *O Estado de São Paulo*, 5 ago. 2020 (<https://bit.ly/3l8jYah>).

29 *Presenças do outro*, *op. cit.*, p. 140.

30 J.L. Fiorin, *As astúcias da enunciação : as categorias de pessoa, espaço e tempo*, São Paulo, Ática, 1999, p. 290.

31 *Presenças do outro*, *op. cit.*, p. 140.

a não ser imaginariamente, por meio do consumo de outros simulacros da mesma natureza, seguindo sempre os mesmos percursos de leitura propostos como promessa de um gozo que eventualmente será real.³²

Como os totens são da ordem do simulacro, eles se impõem enquanto presença simulada, que, de maneira aparentemente paradoxal, aponta para uma ausência de base. E, sobretudo pela condição de simulacro, os objetos não têm a capacidade de replicar todas as características dos indivíduos a que se referem.

Pensando-se na relação original do torcedor com os demais integrantes do jogo, é plausível cogitar a manutenção de certa atmosfera ritual. As peças e os sons constituem positivities – as únicas realidades materiais associadas ao torcer que permaneceram *in loco*. Ao preencherem espaços, evitam, portanto, que atletas, treinadores e árbitros atuem diante de um completo vazio. Mas as potencialidades param aí ; afinal lidamos com uma distinção entre pessoa e coisa que precisa receber contornos semióticos.

O torcedor empírico, além de corpo que se dá a provar, é um sujeito de intencionalidade e de sensibilidade perceptiva, por vivenciar o mundo exterior e sentir as variações internas que afetam seu próprio estado. As peças de acrílico, plástico ou papelão não pensam e não sentem ; falta-lhes competência modal e estética. Se muito, verifica-se uma sensibilidade reativa : reação a impulsos mecânicos ou elétricos que permite algum modo de ajustamento interactancial, porém, muito próximo a interações programadas, nas quais as condutas sempre obedecem a leis estáveis³³. Basta avaliar que são incapazes de responder às modulações do jogo ; estão imunes a gols, lances inusitados, faltas violentas e erros de arbitragem — o que impede qualquer interferência direta sobre os resultados.

Recuperando uma das configurações que Landowski descreve ao investigar o estatuto semiótico do *público* em espetáculos (esportivos, políticos, culturais etc.), cria-se uma distância fundamental entre atores e auditório³⁴. As arquibancadas passam a reunir uma justaposição de espectadores abstratos, que isoladamente representam “apenas outros tantos exemplares de um tipo (...) de caráter transcendental, para não dizer fictício”³⁵.

O segundo tipo de relação que adotamos como operador analítico, a do torcedor com seus pares, registra fenômeno similar. De fato, os totens se posicionam lado a lado, presentes uns aos outros, mas não mantêm contato dinâmico. Diferente das situações habituais, quando desaparecem os limites entre as instâncias, é impossível admitir que organizem cálculos estratégicos conforme as circunstâncias, que integrem coletividades em torno de um ideal e que se contagiem pelo sentimento de estar juntos. Pelo contrário : mantêm feição indi-

32 *Ibid.*

33 Cf. E. Landowski, *Interações arriscadas* (2005), tr. port. São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2014, pp. 21-45.

34 *Presenças do outro*, *op. cit.*, cap. 7, “Regimes de presença e formas de popularidade”.

35 *Ibid.*, p. 196.

vidualista, figurando, no máximo, como totalidade partitiva — cada um no seu assento — sem que formem um corpo orgânico e integral. São, para resumir, objetos estáticos, uma espécie de *presença morta*. Essa experiência de ocupação exclui a oportunidade de interações em ato — práticas discursivas que emergem no *se fazendo* de uma situação única³⁶. Até a reprodução de sons da torcida, escolhidos enquanto as disputas se desenrolam, tem efeito residual devido ao caráter pré-gravado dos áudios.

Ao contrário, ao passarmos à outra forma de ação sob responsabilidade dos clubes durante a pandemia, a existência de uma temporalidade comum vai constituir o principal elemento definidor, que ajuda a distinguir ambas as iniciativas.

2.2. Telões em transmissão ao vivo

Além dos totens, alguns estádios utilizam telões para transmitir, ao vivo, em uma espécie de mosaico, a imagem dos fãs torcendo desde o ambiente doméstico. A ideia veio da Europa, fez sucesso na Liga Norte-Americana de Basquete (NBA) e chegou ao futebol brasileiro pelo Sport Club Corinthians Paulista³⁷, que nos servirá de exemplo (Fig. 3).



Figura 3. Telão do Corinthians em partida contra o Fortaleza, na Neo Química Arena (26/08/2020). Fonte : Perfil do Programa Fiel Torcedor no Instagram (<https://bit.ly/3n4Efhs>).

36 Y. Fechine, *Televisão e presença. Uma abordagem semiótica da transmissão direta*, São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2008.

37 O Corinthians é um clube paulistano fundado em 1910. Conquistou a Copa Libertadores da América em 2012, foi campeão brasileiro 7 vezes e venceu o Campeonato Paulista em 30 oportunidades.

Durante as partidas em casa, o time aciona três telões posicionados ao redor do campo. O maior deles, de 100m², foi instalado exclusivamente para a campanha. Na hora do jogo, a área é preenchida por centenas de apoiadores³⁸, com suas sonoridades, expressões e gestos síncronos. A fim de estabelecer protocolos, o Corinthians criou um código de conduta, obrigando o uso de camisas da agremiação e proibindo “linguajar inapropriado”³⁹.

O que interessa neste caso, e o diferencia do anterior, é a *concomitância* das performances : atletas, corpo técnico, arbitragem e torcedores atuam — e se veem — na mesma duração, ao longo da qual o conteúdo se organiza. Nela, o próprio tempo assume estrutura significativa, e as relações vão se definindo processualmente. Tem-se uma forma em aberto que dá lugar a instabilidades e oscilações.

A partir das pesquisas de Yvana Fechine sobre transmissões diretas, cabe postular a produção de um sentido de espacialidade implícito à concomitância temporal, que, “ao colocar todos os participantes em um mesmo *agora*, transforma as suas distintas posições espaciais físicas em um mesmo *aqui*”⁴⁰. E mais : “é no tempo, portanto, que se constrói, virtualmente, o espaço discursivo do encontro”⁴¹. Diante da disjunção básica decorrente da distância física, onde se localizaria esse campo que permite interações, e não tem correspondência no mundo natural ? Ou, como questiona Fechine, “qual é a natureza desse espaço que, semioticamente, reúne as instâncias de produção e de recepção quando, empiricamente, elas só podem estar, graças à mediação técnica que as institui, separadas ?”⁴². Trata-se, segundo a autora, de um lugar simbolicamente criado pela relação que se estabelece no presente da enunciação entre sujeitos que ocupam as posições A e B, mas “participam de uma atividade comum em um tempo específico e compartilhado”⁴³. É, enfim, uma esfera de interlocução definida por uma situação comunicativa.

O esforço para se neutralizar as distâncias temporais e espaciais tem como resultado a instauração de um efeito de contato. Assim, aqueles que se encontram no estádio de futebol e os torcedores das salas virtuais experimentam um tipo de copresença. Estes, embora diante de telas, passam a outro ambiente, que não é mais o seu cotidiano, nem a arquibancada propriamente dita, e sim um lugar intersubjetivo de acesso direto.

Lidamos agora com interações vivas, aproximando indivíduos que partilham uma só duração. Os lances do jogo afetam imediatamente quem os acompanha de casa, a exemplo do que costuma ocorrer quando há veiculação direta pelo

38 Estima-se que os telões do Corinthians possam receber até 5 mil torcedores simultaneamente. Mas, para participar, precisa-se estar associado a algum dos planos de fidelidade do clube.

39 Corinthians proíbe verde... *ESPN Brasil*, São Paulo, 18 ago. 2020 (<https://bit.ly/35axvII>).

40 *Televisão e presença*, op. cit., p. 136. Os grifos são da autora.

41 *Ibid.*, p. 193.

42 *Ibid.*, p. 135.

43 *Ibid.*

rádio ou pela televisão. A diferença, com os telões, é que as respostas do público retornam ao campo, incidem sobre o evento e incrementam, em parte, o sentido de participação.

A concomitância também sustenta a relação dos torcedores entre si, pois, além de estarem na mesma temporalidade da partida e de seus protagonistas, eles a acompanham todos juntos, simultaneamente. Constitui-se uma comunidade imaginária a partir do sentimento de que algo se atualiza neste instante tanto aqui quanto lá : “eu vejo o que os outros estão vendo no momento em que estão vendo”⁴⁴. Ao analisar as transmissões televisivas da Copa do Mundo de 2002, Y. Fechine defende que esse modo de contato é capaz de gerar sentidos estéticos, apesar de não ser estritamente somático. Isso ocorre porque a assistência compartilhada em torno de uma representação possibilita um sentir junto, que deriva para um ser junto — nesse caso, *ser apoiador*, com as emoções e as dificuldades correspondentes.

Logo, a experiência do telão melhor se aproxima do espetáculo esportivo tradicional ; por situar os indivíduos naquele espaço-tempo, menos como encenações inacessíveis do corpo e mais como potência em ato, ela os reúne na sua face de totalidade integral, sensível e volitiva, similar à que se configura habitualmente.

3. Reconfigurações e permanências

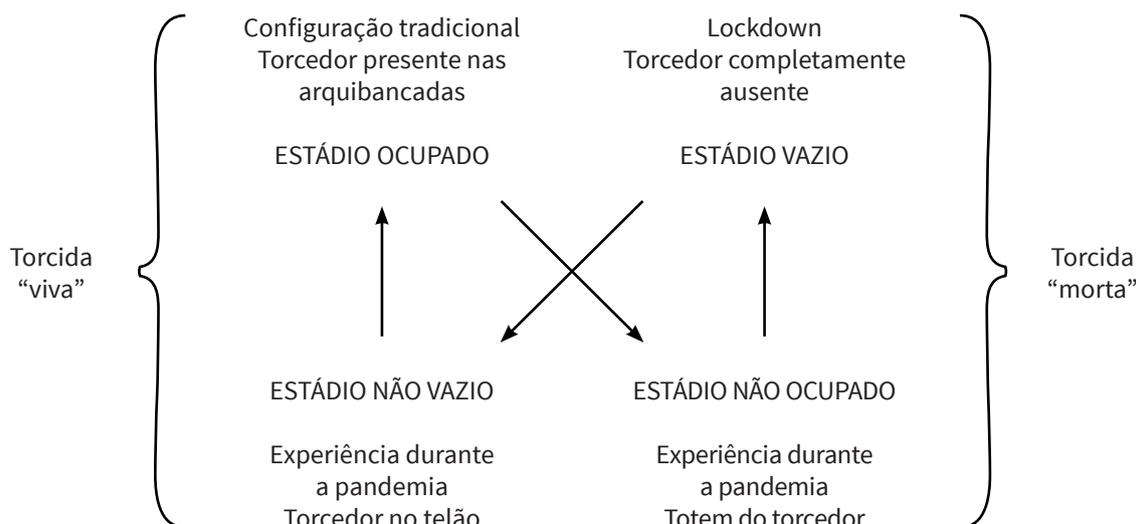
Para concluir, nosso objetivo é localizar ambas as iniciativas já caracterizadas em uma sintaxe mais ampla de ocupação / desocupação dos estádios e presença / ausência de público. Começamos pela oposição entre os cenários que parecem os mais extremos : por um lado, arenas com capacidade total e ampla participação *in loco* de torcedores ; por outro, portões fechados à força de alguma contingência e arquibancadas completamente vazias, sem campanhas de substituição.

Possível antes da pandemia, o primeiro caso permite que apareçam os regimes de presença e de interação esboçados no Tópico 2 : ao longo do ritual significativo do jogo, os sujeitos estão presentes de “corpo e alma”, afetando quem fica ao seu lado e quem trabalha no campo. A todo instante, desenvolvem-se múltiplas performances, sobretudo aquelas que apelam à ação somática, graças a qual existe contágio (no sentido semiótico) recíproco.

Em contrapartida, o cenário oposto não traz qualquer traço possível de presença: na falta da torcida, afastada pelas medidas de distanciamento social, e de seus substitutos providenciados pelos clubes, é como se a partida de futebol acabasse após as quatro linhas, com pouco para ver, ouvir ou sentir além disso.

A partir dessa categoria fundamental, sugerimos dispor as duas configurações do torcer que nasceram durante a pandemia, e que analisamos aqui, como termos intermediários, no eixo dos subcontrários, em um quadrado semiótico :

44 *Ibid.*, p. 14.



Configurações do torcer durante a pandemia.

Como mostra o diagrama, a existência dos telões nega a posição “falta de público / estádios vazios”, uma vez que coloca o apoiador, de forma mediada, mas em si, dentro desses espaços. Simultaneamente, tende ao arranjo tradicional por compartilhar com ele uma qualidade básica, identificada na dêixis positiva : o caráter vivo das condutas. Tanto nas arquibancadas quanto nas “salas” virtuais, os fãs, suspensos “às reações abertas de uma competência”⁴⁵, coordenam dinâmicas que se desenvolvem em situação e criam sentidos inéditos.

Importante, porém, ressaltar a principal diferença entre as duas iniciativas localizadas à esquerda do quadrado. O processo de aproximar os indivíduos através de telas possibilita algum contato interactancial no decorrer dos jogos, mas também causa limitações. As arquibancadas estão intimamente associadas à expressão de corporeidades que se encontram e se ajustam — um efeito difícil de reconstruir em face de distâncias propriamente físicas.

Passando ao lado direito, a experiência dos totens se afasta das configurações precedentes, pois a estaticidade substitui a dinamicidade. Forjados à semelhança de seus compradores, os simulacros buscam representá-los em anatomias familiares. Contudo, sem recuperar a vibração e o movimento dos indivíduos a que se referem, ficam reduzidos à natureza morta, como “torcedores” que não torcem. O que lhes impede de assumir a posição “estádio vazio” no diagrama é o efeito de volume criado por sua simples presença. Ainda que os totens sejam “quase nada” ou “apenas uma coisa”⁴⁶, cabe a eles, e apenas a eles, preencher momentaneamente o espaço físico do torcedor.

De um ponto de vista geral, o que tem acontecido no âmbito esportivo projeta um novo momento, com repercussões sobre as formas de sociabilidade cotidiana. Para parte da população, a pandemia tornou tudo ainda mais remoto : lazer,

⁴⁵ *Interações arriscadas, op. cit.*, p. 49.

⁴⁶ *Presenças do outro, op. cit.*, p. 176.

estudo, trabalho. Até uma atividade historicamente atrelada à pulsão somática, como o torcer, ganhou versões diferidas. Parece-nos, portanto, uma problemática que pede atenção semiótica, em especial quando o debate aponta para a complexificação dos modos de presença e para novos regimes de significância.

Obras citadas

- Bourdieu, Pierre, *Questões de sociologia*, Lisboa, Fim do Século, 2003.
- Bracht, Valter, *Sociologia crítica do esporte : uma introdução*, Ijuí, Editora Unijuí, 2005.
- Damo, Arlei Sander, *Para o que der e vier : o pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense e seus torcedores*, Dissertação, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.
- *Do Dom à Profissão : uma etnografia do futebol espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França*, Tese, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- “Paixão partilhada e participativa : o caso do futebol”, *História. Questões & Debates*, 57, 2012 (<https://bit.ly/2XUkJtN>).
- Fechine, Yvana, “Televisão e estesia : considerações a partir das transmissões diretas da copa do mundo”, *Significação*, 29, 17, 2002.
- *Televisão e presença : uma abordagem semiótica da transmissão direta*, São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2008.
- Fiorin, José Luiz, *As astúcias da enunciação : as categorias de pessoa, espaço e tempo*, São Paulo, Ática, 1999.
- Floch, Jean-Marie, *Les formes de l’empreinte*, Périgueux, Fanlac, 1986.
- “Imagens, signos, figuras : a abordagem semiótica da imagem”, *Cruzeiro Semiótico*, 3, 1985.
- Franco Júnior, Hilário. *A dança dos deuses. Futebol, cultura e sociedade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- Greimas, Algirdas J., “Semiótica figurativa e semiótica plástica”, *Significação*, 4, 1984 (<https://bit.ly/3fLuwbl>).
- Landowski, Eric, *A Sociedade Refletida*, São Paulo, Educ/pontes, 1992.
- *Presenças do outro. Ensaio de sociosemiótica*, São Paulo, Perspectiva, 2002.
- “Modos de presença do visível”, in A.C. de Oliveira (org.), *Semiótica plástica*, São Paulo, Hacker, 2004.
- *Aquém ou além das estratégias, a presença contagiosa*, São Paulo, Edições CPS, 2005.
- *Interações arriscadas*, São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2014.
- “Sociosemiótica : uma teoria geral do sentido”, *Galáxia*, 27, 2014 (<https://bit.ly/2XIlhmm>).
- Oliveira, Ana Cláudia de, “Estesia e experiência do sentido”, *Cadernos de Semiótica Aplicada*, 8, 2, 2010 (<https://bit.ly/2Ccbelw>).

Santos, Anderson dos, *A consolidação de um monopólio de decisões. a Rede Globo e a Transmissão do Campeonato Brasileiro de Futebol*, Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013.

Toledo, Luiz Henrique de, “Por que xingam os torcedores de futebol?”, *Cadernos de Campo*, 3, 3, 1993.

Palavras chave : concomitância, espetáculo, presença, público, sentido estésico, totalidade integral / partitiva.

Mots clefs : concomitance, présence, public, sens esthétique, spectacle, totalité intégrale / partitive.

Autores citados : Arlei S. Damo, Yvana Fechine, Jose Luiz Fiorin, Jean-Marie Floch, Algirdas J. Greimas, Eric Landowski, Ana Cláudia de Oliveira, Anderson dos Santos.

Plan :

Introdução

1. Notas sobre o torcer
2. Experiências, torcida e pandemia
 - 2.1. Totens e sons pré-gravados
 - 2.2. Telões em transmissão ao vivo
3. Reconfigurações e permanências



O vírus, os estados, os coletivos : interações semiopolíticas

Franciscu Sedda

Universidade de Cagliari

Premissa

O presente artigo foi publicado inicialmente em italiano em 15 de abril de 2020¹. Ele foi escrito, por assim dizer, “no calor do momento”, ou, se preferirmos, “ao vivo”, enquanto o evento da pandemia explodia e ia se desenvolvendo. A análise almejava captar a resposta dos diversos Estados-nação, entendidos enquanto atores coletivos, diante de um evento imprevisto (ainda que não totalmente imprevisível) como aquele representado pelo vírus. No momento da tradução do texto para o português, nos pareceu apropriado e útil não atualizar seus conteúdos. Tal escolha responde à intenção de mostrar como este trabalho pretendia (e pretende ainda) falar não apenas da relação entre os Estados-nação e a imprevisibilidade, como também dos limites e das potencialidades de uma análise semiótica feita “em ato”, enquanto o processo que ela pretende investigar acaba de emergir e o horizonte de seu desenvolvimento está ainda aberto, se não totalmente indefinido.

¹ F. Sedda, “Il virus, gli stati, i collettivi : interazioni semiopolitiche”, *E/C*, revista da Associação italiana de estudos semióticos (www.ec-aiss.it). O autor agradece a Micaela Altamirano pela tradução para o português e Paolo Demuru pela leitura, comentários e revisão do texto.

Introdução

O coronavírus se apresentou em nossas vidas como um verdadeiro “acidente”, não só porque seu surgimento não foi humanamente programado, como teriam desejado os teóricos da conspiração que surgem como fungos diante de todo acontecimento trágico e inesperado, mas também porque a extensão de seus efeitos é tal que se apresenta como sem precedentes para a imensa maioria das pessoas que vivem no planeta hoje.

A Covid-19 foi imediatamente interpretada como um fenômeno planetário, porém o curso de seu desenvolvimento e as condições geopolíticas concretas do mundo atual favoreceram uma resposta de base estatal. A coordenação e a liderança assumidas, no plano científico, por entidades transnacionais como a Organização Mundial da Saúde não impediram que a resposta imediata ao vírus tenha sido em muitos aspectos local, evidenciando, entre outras coisas, o problema da função e manutenção das instituições supranacionais, como a União Europeia, e recolocando no centro da discussão o valor da cooperação internacional, tensionada entre explosões de solidariedade e movimentos atribuíveis a formas mais ou menos explícitas de *soft power*.

Se por um lado a crise, ao dar centralidade à ciência e à pesquisa médica, enfatizou a dimensão global e cooperativa da resposta, por outro lado a concretude das escolhas institucionais feitas para enfrentar a ameaça representada pela Covid-19 tornou tangível a desunião do mundo, ou pelo menos suas discordâncias institucionais, as diferenças culturais de governos e sociedades diante do *risco*. E, especificamente, um risco inesperado, peculiar, invisível, como aquele produzido por um vírus que pode se espalhar de forma assintomática.

É significativo, neste sentido, que no espaço de poucas semanas o debate sobre a Covid-19 tenha acolhido reconstruções histórico-antropológicas sobre a forma como locais e culturas específicas responderam no passado às pandemias. Daí nossa ideia de tentar uma indagação semiótica sobre o tema, que toma como referência o modelo dos regimes de sentido desenvolvido por Eric Landowski em seu livro *Interações Arriscadas* e em outros trabalhos mais recentes, que aqui adequaremos às nossas exigências². Utilizaremos, portanto, a grelha de análise que se baseia na oposição entre uma interação *programada* e uma *aleatória* e que se desenvolve identificando as posições de uma interação *manipulatória* (não-aleatória) e outra por *ajustamento* (não-programada). Explicaremos melhor conceitos e termos no decorrer do artigo; no entanto, devemos prontamente notar uma diferença com a abordagem landowskiana, que também pode ser lida como uma especificação ou um avanço do modelo: ao passo que este implicitamente se refere a interações entre dois termos, a interação que o acidente pandêmico desencadeou põe em jogo pelo menos três termos. Com efeito, não se limita à relação entre a ação do vírus e a resposta dos Estados, mas convoca, diante e dentro desses últimos, os governados. Em outras palavras, o vírus sempre nos

2 Cf. *Interações arriscadas* (2005), São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2014.

força a redefinir a relação entre governantes e governados e, portanto, a forma do coletivo como um todo.

Isso é visto muito claramente na diferença entre respostas ao vírus de tipo programador ou aleatório, por um lado, e respostas manipulatórias ou de ajustamento, por outro. Os dois primeiros, apesar de contrários, nesta conjuntura tendem a estar unidos pelo fato de tratar os governados de forma *objetivante*: o Estado, diante do vírus, os trata em ambos os casos como um objeto passivo, uma *população* sobre a qual atuar no caso da programação, ou um conjunto de *indivíduos* e *facções* abandonados em sua condição de fragilidade e relativa desorganização no caso da aleatoriedade assumida como modo de ação.

Já nos casos da manipulação e do ajustamento, o vírus é o gatilho para trazer à tona duas outras modulações *subjettivantes* da relação entre governantes e governados: no caso da manipulação, a instauração do coletivo como *povo* dotado de uma vontade de coagir ou mobilizar, no caso do ajustamento a instauração de uma *cidadania* dotada de sensibilidade partilhada e autônoma. O esquema que relatamos abaixo tem como objetivo resumir parte dos resultados que surgirão da análise. No entanto, algumas especificações devem ser feitas.

A primeira é que nosso trabalho tem um objetivo mais exploratório que teórico. Portanto, visa aproveitar “no calor do momento” o arcabouço semiótico para captar aspectos da experiência inesperada na qual estamos imersos. Como se verá, isso significa também permitir que surjam dúvidas e problemas de tipo metodológico e teórico, cujas soluções são apenas sugeridas, hipotetizadas ou adiadas para outro tipo de trabalho.

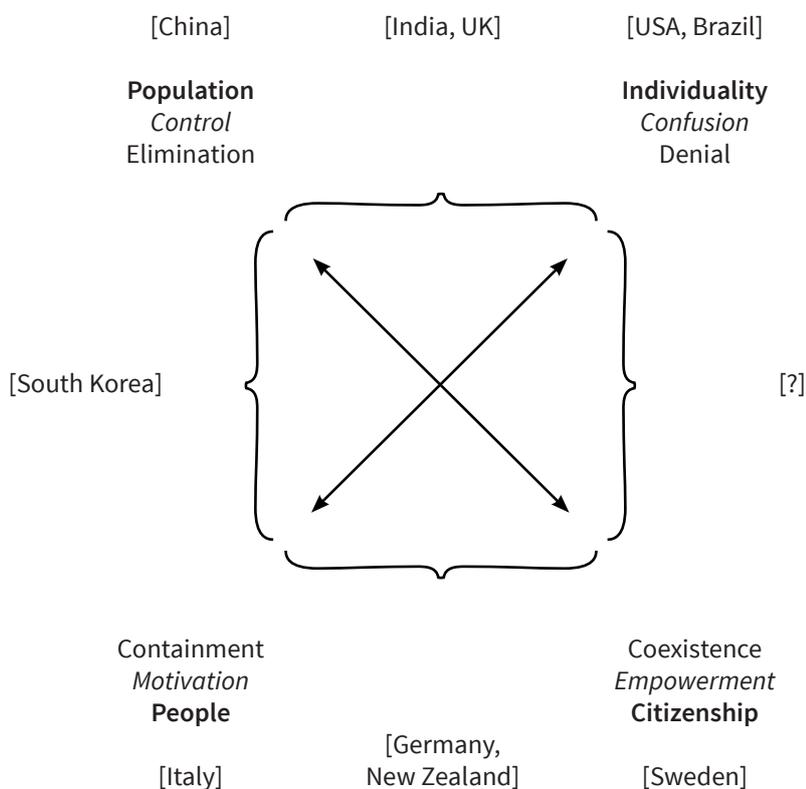
A segunda questão é que uma visualização mais precisa, melhor do que a aqui apresentada, deveria conseguir dar conta da dimensão dinâmica e complexa das interações políticas em jogo. Deste ponto de vista, o esquema deve ser entendido como um “campo” — saturado de relações, tensões, figuras — dentro do qual operam posicionamentos e movimentos³. Retornaremos a essas questões no item 6.

Todos esses avisos nos dão a oportunidade de retornar a algumas questões teóricas gerais. Em primeiro lugar, o fato de que os quatro regimes — aleatoriedade, ajustamento, manipulação e programação, com as relativas respostas ao risco (negação, convivência, contenção, eliminação), os relativos modos de interação (confusão, responsabilização, motivação, controle) e de formação de coletivos (individualidade, cidadania, povo, população) — na prática *acontecem em conjunto e em níveis diversos*. Veremos, por exemplo, como cada escolha feita pelas instituições convoca ou implica como pano de fundo alguma pressuposição no que refere à sensibilidade, aos hábitos de seus próprios governantes. É também evidente que os mesmos modos de interação entre vírus, Estados e coletivos estão sujeitos a uma *dimensão processual* e, portanto, à possibilidade de variar ao longo do tempo, em função das situações e contingências. Daí, por exemplo, a

3 Para um exemplo nosso, veja o campo sociosemiótico construído a partir da oposição entre as posições de “cidadão” e “consumidor”, em *Imperfette traduzioni. Semiopolitica delle culture*, Roma, Nuova Cultura, 2012, cap. 3.

passagem gradual ou repentina entre diferentes lógicas (da aleatoriedade para programação, da manipulação para ajustamento, etc.) ; a sensação geral de estar diante de um processo incerto de ajustamento (não apenas entre sensibilidades mas também entre vontades humanas ou não humanas, como aquela representada pelo vírus) ; a possibilidade de que a própria mutabilidade das escolhas de ação institucional possa provocar um efeito global de aleatoriedade que replica de fato a lógica do acidente que as desencadeou.

No entanto, parece-nos claro que existem *dominantes*, ou seja, lógicas que de Estado para Estado tendem a se impor como diretrizes na resposta ao vírus e na gestão da relação entre governantes e governados. Essas lógicas são ao mesmo tempo *linguagens*, ou seja, formas de moldar a resposta ao risco, o modo de interação entre governantes e governados, a forma do coletivo, mas ao mesmo tempo a forma das *polaridades*, dos pontos que orientam a ação, tendências, transformações. Vamos agora examinar essas dominantes com mais detalhes. Antes, porém, queremos sublinhar que nos concentraremos nas reações imediatas, ou pelo menos relativas aos primeiros momentos da crise, implementadas pelos Estados : nomeadamente, aquelas em que a exposição ao acidente tornou mais evidentes as diferentes modalidades culturais e políticas — ou, como preferimos dizer, semiopolíticas — para lidar com ele⁴.



⁴ As presentes elaborações baseiam-se nas múltiplas e fragmentárias visões e leituras induzidas por este tempo de crise. Relataremos apenas aquelas das quais extraímos algumas citações.

1. Entre autoritarismo e tecnocracia : a programação da China e da Coreia do Sul

China e Coreia do Sul foram os primeiros países a enfrentar o coronavírus e parecem ser os primeiros a conter seus efeitos. Daí uma discussão acalorada sobre os métodos e significados de suas políticas. Na verdade, ambos se situam no campo da *programação*, ou seja, uma ação que trata os governados como um *objeto* sobre o qual *operar* para se contrapor ao risco ; entretanto, esses programas apresentam diferenças cuja análise abre para reflexões mais amplas sobre o tema do controle de dados e da corporeidade, bem como da segurança e da liberdade em um mundo cada vez mais complexo.

1.1. A programação autoritária da China

No caso da China, este modo de ação certamente explorou os meios de tecnologia que encontraremos também no modo de ação da Coreia do Sul ou do confinamento que seria posteriormente operado na Itália e em muitos outros países. No entanto, o mais impressionante é que esse modo de ação na China parece agir mais diretamente sobre os *corpos*. As imagens de pessoas que foram violentamente colocadas em quarentena confirmam essa tendência de agir sobre o controle do corpo ; uma ideia que também é reforçada por ações institucionais de longo prazo na República Popular da China, como a “política do filho único”.

A violenta arremetida dos corpos encontra apoio, ao mesmo tempo, nas notícias relativas ao tratamento reservado pelo Estado aos médicos que denunciaram a propagação da epidemia. Essa reação inicial, composta de descrédito e censura, reforça a ideia de uma resposta autoritária à crise. Ao mesmo tempo, esta forma de programação projeta sua luz para trás, evidenciando como sua radicalidade é também uma tentativa de remediar uma condição inicial de aleatoriedade, dada não tanto pelo efeito surpresa do vírus como um evento inesperado, mas devido à recusa em reconhecer o inesperado como tal :

No início, seu regime [de Xi Jinping] parecia estar caminhando para uma espiral de crise, interna e internacional. O encobrimento das notícias sobre o contágio em Wuhan, as censuras e as mentiras, a perseguição aos heroicos médicos que deram o alarme : tudo isso determinou uma verdadeira catástrofe, obviamente sanitária, mas também política. Apesar do poder dos meios de censura, o descontentamento e os protestos sobre a má gestão da emergência foram galopantes também dentro da China.⁵

Assim Federico Rampini reconstrói aquela primeira fase que a ação de programação subsequente tentou ao mesmo tempo superar e esconder, conseguindo até certo ponto fazê-la ser esquecida e transformando o governo chinês, na opinião pública internacional, de culpado pela disseminação de vírus a sujeito virtuoso no confronto e na oferta de apoio a outros países.

5 F. Rampini, “La lezione di Confucio”, *Il Venerdì di Repubblica*, 27 de março de 2020, p. 22.

1.2. A tecnoprogramação sul-coreana

No caso da Coreia do Sul, a ênfase recai sobre o controle dos corpos por meio da mediação do *contact tracing*, um sistema de rastreamento algorítmico que reconstrói a rede de contatos de pessoas infectadas tanto por meio de entrevistas como por meio de imagens de câmeras de segurança, dos dados dos cartões de crédito e dos *smartphones*. Tudo para poder interceptar e isolar mais infectados antes que eles possam espalhar ainda mais o vírus.

Trata-se, portanto, de uma *programação tecnocrática*, que levanta dilemas e expectativas de grande importância, mas resumidas pela diferença que Yuval Noah Harari vê nas formas de ação da China, por um lado, e da Coreia do Sul (mas também de Taiwan e Cingapura) por outro. As várias medidas impostas aos cidadãos pelo governo chinês, incluindo a obrigação de relatar a temperatura corporal, são de fato vistas pelo intelectual israelense como uma possível porta de entrada para uma normalização do rastreamento de dados biométricos e, portanto, como mais um passo na invasão do corpo e sua privacidade, o que pode levar à rastreabilidade de estados de espírito e sensações, bem como à previsibilidade de preferências e comportamentos. O risco é que regimes autoritários, iliberais ou nas mãos de governos de extrema direita, dentre os quais Harari inclui também o Israel de Netanyahu, possam tomar como certas essas formas de controle, que podemos definir *infra-corpóreas*, mesmo depois de terem voltado à normalidade, não mais pela emergência sanitária, mas com o propósito de monitorar e manipular consensos e consumos.

Onde está, então, a peculiaridade da Coreia do Sul, Taiwan, Cingapura ? De acordo com Harari,

embora esses países tenham usado aplicativos de rastreamento em certa medida, eles também se concentraram sobre um maior número de testes de saúde, sobre informações corretas e sobre a colaboração de uma opinião pública bem informada.⁶

Tudo ao contrário da China, que teria simplesmente se concentrado no “monitoramento generalizado e punição severa”. É claro que, mesmo assim, o limite entre uma programação autoritária e uma tecnocrática parece borrado, assim como parece incerta a possibilidade de realizar na prática a medida corretiva proposta por Harari : um acesso aos dados a ponto de permitir a uma população “motivada e consciente” *contra-controlar* os governantes, examinando o uso adequado dos dados coletados. Voltaremos a alguns desses dilemas ao final deste item.

6 N.Y.Harari, “Il mondo dopo il virus”, *Financial Times*, trad. nossa, a partir da tradução italiana in *Internazionale*, 27 de março de 2020, p. 20.

1.3. Biopolítica e eliminação do risco

Apesar das distinções, e tendo em conta o que outros definiram como *os limites do modelo sul-coreano*,⁷ parece-nos que tanto os modos de ação chinês como sul-coreano não prevêm, ou não colocam em primeiro plano, uma intencionalidade, uma sensibilidade ou uma possibilidade de ação inesperada ou inventiva por parte dos próprios governados. Estes são de fato instituídos como uma *população*, um todo indistinto e quantitativo, função de uma ação governamental — misto de “estado policial” e de “tecnoburocracia” — que em troca desse tratamento *objetivante* garante a *saúde*, a *vida* mesmo, ao coletivo. Estamos, portanto, no campo da *biopolítica* e diante de uma tentativa de *eliminar o risco* inerente não só à relação entre o vírus e o coletivo, mas também o relativo à interação entre governantes e governados : em troca da segurança em relação ao vírus, estes cedem parcial ou plenamente sua capacidade de agir e sentir com autonomia.

1.4. Sensibilidades presumidas ou induzidas

Certamente, se esse regime de ação e interação pode ser eficaz e se pode pensar em colocá-lo em prática, é também porque pressupõe uma *sensibilidade* que se conforma com ele quase naturalmente, que o baseia a priori e o torna eficaz em ato.

Bastará simplesmente acenar a todos os discursos sobre a ética coletiva da China nutrida pelo senso de harmonia confucionista como prática incorporada e valor dominante ; ou à normalização do controle algorítmico em uma sociedade como a sul-coreana que fez da fusão entre o vivido e a tecnologia um dos símbolos de seu surgimento no cenário global, a ponto de se falar do vício em tecnologia como uma verdadeira doença nacional.

A programação e a sensibilidade, portanto, perseguem-se e buscam apoiar uma à outra. O fato é que a programação é aqui a dominante, usufruindo uma sensibilidade implícita ou talvez instaurando-a ao mesmo tempo em que a evoca como pressuposto das escolhas do governo.

1.5. Contágio chauvinista

Interessante ainda é como esses programas chineses e sul-coreanos, também pelo tempo recorde de enfrentamento e contenção do vírus, geraram de imediato debates e posicionamentos em cadeia no resto do mundo.

A China, por exemplo, prestou-se a ser uma fonte de evocação por parte das forças políticas europeias que, embora não aspirem abertamente a cenários autoritários, têm, no entanto, aproveitando-se dos sucessos chineses para defender um modelo de Estado forte e seguro, dotado de plenos poderes para poder intervir na vida dos cidadãos e também no fechamento rígido das fronteiras.

7 Cf. J. Won Sonn, “I limiti del modello sudcoreano”, *The Conversation*, trad. nossa, a partir da tradução italiana in *Internazionale*, 27 de março de 2020, pp. 29-30.

Não se deve banalizar o fato que aqueles que podem explorar o modelo chinês de gestão do vírus são os mesmos que provavelmente apontaram a China e os chineses à zombaria pública nos estágios iniciais da crise, a fim de despertar e capitalizar em um sentido nacionalista a fobia pelo outro “infectado” que vem de fora. Os mecanismos discursivos do populismo xenófobo exploram igualmente bem tanto o conflito em direção a uma alteridade decididamente móvel e situacional (pense na Liga antigamente nortista contra os sulistas, depois separatista contra os italianos, depois cristã contra os muçulmanos, depois italiana contra os migrantes, então, novamente italiana contra os chineses etc.) quanto *o contágio de chauvinismo mútuo* : ou seja, a possibilidade de validar o sucesso doméstico no espelho dos sucessos de outros nacionalismos xenófobos, de validar a própria identidade política como o caso local-nacional de um tipo de identidade política bem-sucedida ao redor do mundo, isto é, em outras esferas locais-nacionais.

Pensemos na eficácia desse jogo de espelhos comunicativo — dado pela evocação de seus respectivos sucessos — entre o *Front National* de Le Pen, a *Lega* de Salvini, o *alt-right* de Trump, a extrema direita de Bolsonaro, no âmbito do qual Steve Bannon age como embaixador de uma espécie de “internacional paradoxal” da direita, baseada na primazia dos Estados Unidos sobre as outras nações. Trata-se de um uso dos simulacros de uma ideologia comum, ou mesmo do contato direto entre formações, funcional a um *contágio semiótico* : a possibilidade de infundir, por intermédio do simulacro, humores e sensações positivas em torno da própria posição ideológica, ativando na opinião pública uma profecia que visa sua própria “autorrealização” por meio da construção de uma analogia com os sucessos já obtido pelos outros.

1.6. Vigiar ou proteger : inovação tecnológica e a esquerda globalista

Por outro lado, o papel e o significado do modelo sul-coreano são diferentes. Este, como dito anteriormente, demanda uma reflexão sobre os limites da relação entre democracia e tecnologia. Se por um lado, de fato, aparenta a enésima frente em que as liberdades civis e a privacidade parecem poder ceder, por outro nutre as expectativas de uma democracia à altura da complexidade do mundo de hoje. Uma democracia que encontra na *inovação tecnológica* a resposta aos males da contemporaneidade, inclusive os causados pela própria tecnologia.

Esse modelo poderia estar associado, no Ocidente, ao que podemos definir de *esquerda globalista* ou talvez, de forma mais neutra, àquela parte da classe dirigente que, transitando transversalmente pelos diferentes níveis de governança territorial, estatal ou supranacional, vê a política como um prática técnico-administrativa e encontra nas ferramentas informáticas-estatísticas (aplicadas tanto à segurança quanto à economia) um meio para responder de forma *objetiva e competente* aos desafios que se colocam a um mundo ao mesmo tempo heterogêneo e interconectado.

A alternativa que a resposta ao risco da Coreia do Sul coloca diante de nós poderia ser resumida, misturando Foucault e Harari, na fórmula *supervisionar*

ou proteger. O mito ou o projeto de uma tecnologia sob controle humano, institucional, capaz tanto em situações de emergência quanto no cotidiano de aprimorar as possibilidades dos cidadãos e do governo — por exemplo, protegendo o coletivo de vírus e ataques ou agilizando a burocracia e facilitando processos de tomada de decisão — em vez de tornar eles e seus dados vítimas do apetite das multinacionais ou das próprias forças políticas.

1.7. Serendipidade ?

Concluindo esta *incursão* no contexto da programação, vale a pena retornar à reação imediata ao acidente produzido pelo coronavírus. Os países do Extremo Oriente nos colocam diante da aleatoriedade desse tipo de evento em sua forma mais pura. Vimos como a China inicialmente negou a si mesma e à comunidade internacional o significado e a dimensão do que estava acontecendo, tornando, posteriormente, uma rígida programação a forma mais eficaz para se recuperar tanto em termos sanitários quanto de credibilidade (pelo menos em termos de gestão da crise) perante a opinião pública internacional.

O caso sul-coreano, por outro lado, nos expõe a outro tipo de situação que evidencia o vínculo complexo e o limite incerto entre *a previsibilidade das crises e a aleatoriedade dos eventos*. A resposta rápida e eficaz da Coreia do Sul dependeu também do fato de todo o sistema de prevenção desenvolvido pelo Estado após as crises da SARS de 2003 e da MERS de 2005 ter sido testado com uma simulação em dezembro mesmo. O vírus, portanto, encontrou a Coreia do Sul à sua espera. Um golpe de sorte ou uma demonstração de que os apelos científicos, que durante anos alertaram sobre nos prepararmos para uma pandemia global, poderiam realmente prevenir o risco ? É inevitável ver neste evento um certo grau de *serendipidade*, mas também a confirmação secular do lema *Ajuda-te que o céu te ajudará*.

2. Exposição, confusão, indiferença : formas da aleatoriedade na Grã-Bretanha, Estados Unidos e Brasil

Do lado oposto do modelo e das formas de lidar com o inesperado, temos uma resposta ao acidente do vírus que realmente segue, imita ou reproduz sua lógica. É uma modalidade de interação, com o vírus e com os governantes, muitas vezes retraída, mas não menos relevante justamente por se situar sob a égide da *aleatoriedade*.

No entanto, sob este rótulo se situam modos parcialmente diferentes de ação e significação. Para compreender seu alcance, é necessário antes de tudo sublinhar a diferença entre *acidentes programados* e *acidentes involuntários* : enquanto os primeiros seguem a lógica acidental do vírus ao mesmo tempo que tentam direcioná-la a um resultado esperado, os últimos parecem evitar assumir o modo de ação do vírus como seu, mas acabam, na verdade, reproduzindo seus efeitos. Em outras palavras, no primeiro caso o risco inerente é levado em conta

na interação entre humanos e vírus, no segundo acaba por se expor (e expor os governados) ao risco do vírus justamente por ser negado ou subestimado.

2.1. O risco programado da Grã-Bretanha de Boris Johnson

Uma forma de *risco programado* é o inicialmente previsto pela Grã-Bretanha, ou seja, a ideia de Boris Johnson de dar rédea solta ao coronavírus, mesmo à custa de inúmeras mortes, para alcançar rapidamente aquela imunidade disseminada que entrou no jargão popular por meio da imagem da *imunidade de rebanho*. Um risco assumido abertamente a fim de garantir a estabilidade do tecido socioeconômico britânico. Esse regime de interação pode ser reconduzido àquela forma de aleatoriedade que Landowski chama de *probabilidade matemática*.⁸ A aposta inicial de Boris Johnson foi, na verdade, baseada em um *cálculo*, tanto sobre os efeitos potenciais do vírus na população quanto sobre sua curva evolutiva e, ainda, sobre as consequências socioeconômicas relacionadas. É, portanto, numa forma de *aposta* em um cenário e não noutro e, desta forma, nas relativas relações custo/benefício, que o risco pode ser assumido e ao mesmo tempo transformado em uma forma de programação.

No entanto, isso não seria possível sem uma modelização matemática que, mesmo partindo do curso de epidemias anteriores, torna tais apostas pensáveis e minimamente críveis. Bruno Latour, escrevendo no *Le Monde*, enfatizou o papel constitutivo da estatística nesta crise⁹. Com sua abordagem usual, ele argumentou efetivamente que o vírus se constitui como um fenômeno pandêmico justamente pela possibilidade, agora disponível, de medir global e instantaneamente sua evolução. Ao mesmo tempo, torna-se um ator unitário, socialmente identificável mesmo fora dos circuitos científicos, graças às imagens das curvas de evolução e dos gráficos de disseminação que, sendo relançados de mídia em mídia, tornam sua existência e sua ação perceptíveis a nível popular, tanto em escala global, bem como de modo desagregado em outra escala. Ampliando o campo, seria possível comparar esse papel da modelização matemática relativa ao vírus aos modelos usados na área financeira para fazer apostas para o futuro. Na verdade, o mercado financeiro há muito *aposta no risco*, como no caso da compra de derivativos ou de investimentos na possibilidade de ocorrência de desastres naturais de diversos tipos.

Nesse sentido, não é de se estranhar que uma certa potencialidade, uma certa lógica economicista e de alguma forma darwinista aplicada ao coronavírus, seja levada em consideração e talvez mesmo inicialmente aplicada : essa é efetivamente parte da sensibilidade liberal e das forças conservadoras que mais abertamente encarnam seu espírito.

Certamente é por acaso, mas a suposição dessa sensibilidade aberta ao risco se materializou em máximo grau no momento em que Boris Johnson foi internado na terapia intensiva por causa do coronavírus. Essa incorporação do risco se

⁸ *Interações arriscadas, op. cit.*, pp. 78-80.

⁹ “La crise sanitaire incite à se préparer à la mutation climatique”, *Le Monde*, 25 de março de 2020.

oferece ao olhar coletivo, a posteriori, como uma cadeia de causa e efeito : o indivíduo que hipotetizou uma exposição coletiva ao vírus o contraiu. Obviamente, essa reconstrução narrativa pode resultar tanto nas formas de *retaliação irônica* quanto nas de um *heroísmo* que aproxima os poderosos das pessoas comuns que lutam contra o vírus na linha de frente — médicos, enfermeiros, voluntários etc. O alcance *democratizador* do vírus encontra aqui, precisamente onde aparentava mais evidente uma sensibilidade elitista, senão cínica, uma aparente confirmação narrativa. Na realidade, esse evento único oculta a ambiguidade inerente ao próprio estatuto democratizante do vírus. Se é verdadeiro que todos estamos expostos, é igualmente verdade que a Covid-19 fez explodir as contradições planetárias e tornou evidentes as pequenas e grandes desigualdades sociais que marcam o presente¹⁰, como demonstram os estudos que nos EUA atestam a maior incidência do vírus entre minorias afro-americanas e latinas mais pobres em comparação com a população branca¹¹.

2.2. O caos e o acaso : a propagação do risco nos EUA de Trump e no Brasil de Bolsonaro

Dentre aqueles os quais chamamos *riscos involuntários* poderia incluir as atitudes dos EUA de Donald Trump e do Brasil de Jair Bolsonaro, assim como as da China no início da crise. No entanto, o estatuto da natureza involuntária deste risco não isenta os governos de responsabilidades, mas, se possível, enfatiza o seu papel. Precisamente porque o risco do qual o vírus é portador não é considerado real, ele é a causa de uma condição saturada de incertezas e um prenúncio de novos acidentes. Poderíamos, portanto, dizer que enfrentamos um *risco involuntário, mas causado*. Tanto Trump como Bolsonaro não dando crédito ao vírus e seu perigo, não tendo posto em prática uma estratégia clara de contenção, de fato se prestam à acusação de terem favorecido sua disseminação. Vamos reiterar : aqui está precisamente a ausência de um agir programático ou estratégico, mas também poderia se dizer de um *agir claro*, para fazer a diferença e nos conduzir no campo da lógica do acidente.

O que precisa ser focalizado é que essa condição de aleatoriedade não se refere simplesmente à disseminação do vírus entre a população, mas remete a uma condição político-institucional mais ampla. Em outras palavras, esses atores políticos transferem o sentido da aleatoriedade a que o vírus expõe a população ao nível do funcionamento da sociedade como um todo : ao fazer isso, sua própria conduta torna-se “o vírus” que provoca novos acidentes semiopolíticos.

No caso de Trump, a crítica a esse modo de (in)ação levou a uma série de reviravoltas já clássicas, completadas por *tweets* autocongratatórios (e contraditórios) sobre suas habilidades de tomada de decisão. Como escreveu Ed Yong,

10 “Le impreviste rivoluzione del Covid-19”, in A. Guigoni e R. Ferrari (orgs.), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, Danyang, M&J Publishing House, 2020.

11 I.X. Kendi, “What the Racial Data Show”, *The Atlantic*, 6 de abril de 2020.

Convencer um país inteiro a ficar em casa voluntariamente por semanas não é fácil, e visto que não havia diretrizes claras da Casa Branca, os prefeitos, os governadores e os empregadores tiveram que decidir por si próprios. (...) uma coordenação bem definida é essencial (...). Em vez disso, Trump muitas vezes minimizou a gravidade da situação, dizendo aos cidadãos que “tudo está sob controle” quando não era o caso, e alegando que as infecções estavam “caindo quase a zero” quando na realidade estavam aumentando. Ele até propôs o uso de medicamentos que ainda necessitam ter sua eficácia comprovada.¹²

Igualmente no caso do presidente brasileiro, estamos diante de uma série de *acidentes em cascata* — não apenas aqueles relacionados à propagação do vírus, mas também os de origem institucional causados pela (não) gestão da pandemia em curso. Essa múltipla “acidentalidade” é representada de maneira icástica pelas imagens do presidente apertando a mão e tirando *selfies* com seus apoiadores, enquanto vários estados da República federativa já haviam ordenado o isolamento em casa para seus cidadãos, gestos que geraram acusações de cientistas (“É uma loucura. Não há justificativa para esse tipo de comportamento” ; “Ele está fazendo uma aposta perigosa ...” ; “Tudo o que ele diz e faz tem forte impacto nas pessoas ...” ; “Precisamos de um discurso unitário”; “Está confundindo as pessoas”¹³) e os relativos enxames de polêmica *online* e protestos ruidosos das varandas — os chamados *panelaços*.

O acidente nesses casos se apresenta como ação pessoal — em franco contraste com as escolhas adotadas por outros atores institucionais legitimados e determinados a seguir as diretrizes ditadas pela OMS e pelo discurso científico — que gera *incerteza* sobre a conduta individual a se manter diante do vírus ; ou como ação política que gera *contradições* entre partes do corpo social que se encontram profundamente divididas sobre o significado do vírus e sobre como lidar com ele. Em ambas as situações, o que resulta é, portanto, uma sensação de caos *que expõe novamente ao acaso*.

2.3. Absolutismo de retorno

Se esse caos é politicamente sustentável, é somente graças a dois pressupostos. O primeiro é que a mutabilidade arbitrária das decisões desses líderes, tão forte a ponto de fazer suas ações parecerem provocações deliberadas, é parte fundamental daquela estética política “fora da caixa” que favoreceu seu surgimento e aprovação¹⁴. Isso permite caracterizar esse regime político, segundo uma

12 E. Yong, “La superpotenza malata”, *The Atlantic*, trad. nossa, a partir da tradução italiana in *Internazionale*, 3 de abril de 2020, p. 22.

13 Cf. T. e D. Phillips, “Bolsonaro dragging Brazil towards coronavirus calamity, experts fear”, *The Guardian*, 12 de abril de 2020.

14 F. Sedda e P. Demuru, “La rivoluzione del linguaggio social-ista : umori, rumori, sparate, provocazioni”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 1, 2019 ; *ids*, “Social-ismo. Forme dell’espressione politica nell’era del populismo digitale”, *Carte semiotiche-Annali*, 6, 2020.

fórmula inteligente de Landowski, como uma forma de *absolutismo*¹⁵. Ou melhor ainda, diríamos, um *absolutismo de retorno*, em que os “príncipes”, por mais que eleitos democraticamente, elevam o “capricho” a um estilo de governo, bem como a uma causa ou a uma consequência da própria aprovação. De tudo isso resulta um estado de contínua ameaça do acidente — real ou potencial.

No entanto, isso não teria acontecido se o correspondente desta forma de vida não fosse a transposição da expectativa religiosa para o campo político que Juri Lotman, estudando o estatuto divino e o comportamento errático dos czares, definiu como o *confiar a si mesmo* um poder que assim ganha um estatuto “divino”, oposto ao modelo *contratual* de relação entre governantes e governados que funda uma ideia “laica” de política¹⁶. Não entraremos aqui nas complexas hipóteses sobre as condições históricas, culturais, psicológicas que podem favorecer o surgimento dessa relação. No entanto, é interessante observar como a lógica dos seguidores fanáticos — aqueles que se tornam quase indistinguíveis dos *bots* — repropõe no mundo contemporâneo a ideia de uma devoção unilateral, uma confiança quase cega no “imperador” do momento. No Brasil, Marvel Pereira, colunista do jornal *O Globo*, chegou a acusar Bolsonaro de atuar como “um líder místico que leva seus seguidores ao suicídio coletivo”¹⁷.

A crise da pandemia, como ocorre na maioria das crises percebidas como um “ataque de fora”, pode reacender essa dinâmica de confiança : não é por acaso que a aprovação imediata ao presidente Trump, empenhado em um trabalho árduo de comunicação para rotular a Covid-19 como um “vírus chinês”, se mostrou em crescimento. Além disso, essa dinâmica pode facilmente estender-se a quem se coloca na posição de agente da “salvação” coletiva, como pareceram atestar as inesperadas formas de enamoramento e seguimento nas redes sociais que no momento da crise envolveram a figura até então anódina do chefe do governo italiano Giuseppe Conte.

Permanece, no entanto, a questão se é possível pensar um acidente político do tipo positivo. As reflexões recentes de Landowski parecem não deixar espaço para essa possibilidade¹⁸. Entretanto, não é difícil pensar em figuras de líderes políticos que basearam sua carga carismática na inventividade e em um estilo de ação política em muitos aspectos imprevisível, capaz de surpreender e desconcertar tanto seus adversários quanto seus seguidores. Um caso emblemático é certamente o de Gandhi, não surpreendentemente lembrado como contraexemplo por comentaristas sobre as estratégias de Modi e seu governo diante da chegada do vírus à Índia. Voltaremos a isso falando sobre as formas de ajustamento sensível diante do risco e da crise.

15 E. Landowski, “Politiques de la sémiotique”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 1, 2019.

16 Cf. J.M. Lotman, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

17 In T. e D. Phillips, *art. cit.*

18 “Politiques de la sémiotique”, *art. cit.*

2.4. Rebanhos, facções, indivíduos : formas do caos

Deixando em aberto as considerações teóricas mais gerais e voltando ao nosso percurso relativo à gestão semiopolítica do coronavírus, é preciso dizer que o risco e o acidente também podem ser gerados por incompetência, indecisão, incapacidade de agir, como talvez tenha acontecido na Espanha : nesses casos, como veremos, ainda estamos inseridos em uma tentativa de *manipulação*, isto é, de uma ação estratégica que, no entanto, falha. Os casos da Grã-Bretanha, do Brasil e dos EUA nos parecem nada mais do que uma manipulação fracassada ou ineficaz. Estes, na verdade, ao se exporem ao risco, geram não apenas mais incidentes semiopolíticos, mas articulam, de modo correlato, uma identidade específica dos respectivos governados.

No caso da Grã-Bretanha, a escolha da ação, surgida enquanto os demais estados envolvidos no combate ao vírus optaram por formas de programação ou manipulação, parece remeter a uma ideia de *excepcionalidade* que vem sendo marcada e impulsionada pela recente conclusão do processo Brexit. Também aqui, portanto, uma sensibilidade — um estado humoral e, ao mesmo tempo, mental — parece fazer parte da escolha do modo de interação : no entanto, parece ainda mais profundamente referir-se a uma lógica posicional e opositiva, a uma busca por distinção. Sobre o nome a ser dado ao coletivo resultante nos debruçaremos mais adiante. No entanto, é preciso já dizer que na lógica do acidente as figuras que tornam o coletivo concebível tendem a se pluralizar mais facilmente, em consonância com sua natureza intimamente elusiva e polimórfica.

No caso do Brasil, o caos gerado parece tratar o coletivo como um *conjunto de facções* : o que na época de Lula era *Um País de todos*, um país de todas as partes que o compunham, já com Bolsonaro encontra-se articulado segundo um modelo polarizador que se reproduz em vários níveis¹⁹. As ações de Bolsonaro diante do vírus parecem confirmar e reforçar essa modelagem paradoxal do coletivo, unido sobretudo por sua conflituosa desunião. Certamente não se pode descartar que o atual presidente, pelo menos inicialmente, quisesse se entregar àquela sensibilidade cotidiana, generalizada, que faz do contato e do saber “ter o jeito” se virar uma tendência de fundo da forma de vida dos brasileiros²⁰. Um saber viver que mesmo nas condições mais difíceis euforiza a liberdade e a estetização das vivências cotidianas, tornando plausível, senão popular, deixar as coisas seguirem por si mesmas na direção certa, talvez sob a proteção divina, como atestam os encontros evangélicos que enquanto transgrediam todas as regras de distanciamento faziam da oração um instrumento de salvação do vírus.

No caso dos Estados Unidos, a forma do coletivo estabelecida pelas ações de Trump parece referir-se, ainda mais do que a um corpo social fragmentado

19 Cf. P. Demuru, “Simboli nazionali, regimi di interazione e populismo mediatico : prospettive sociosemiotiche”, *Estudos semióticos*, 15, 1, 2019 ; F. Sedda e P. Demuru, “La rivoluzione del linguaggio social-ista”, *art. cit.*

20 Cf. P. Demuru, *Essere in gioco. Calcio e cultura tra Brasile e Italia*, Bologna, Bononia University Press, 2014.

segundo uma lógica partidária, a uma ideia de sociedade formada por uma *série de indivíduos* essencialmente livres para determinar o modo de ação adequada para sua proteção. É muito fácil corroborar com essa abordagem lembrando as imagens de estadunidenses fazendo fila em frente às lojas de armas, mais do que em frente aos supermercados, com o avanço do medo do vírus. Embora esses exemplos brasileiros e americanos sejam certamente parciais e banais, remetem a uma *força dos estereótipos*; à sua capacidade de condensar ideologias e estilos de vida difundidos, que em condições de crise podem ser politicamente ativados ou oferecer suporte a determinadas políticas. Não é difícil, de fato, ver o confiar no divino ou na força das armas como um correlativo do *investimento no risco*. Ou ainda mais precisamente, se nos permitem utilizar esse termo, um incitamento involuntário ao risco: *correr riscos acreditando que se protege*.

Os casos da Grã-Bretanha, do Brasil e dos EUA nos mostram que, onde a lógica do risco prevalece, a *individualidade* passa a ser uma característica dominante. Porém, onde é reconduzida a uma dimensão programática, assume uma forma *totalizante*, ao passo que, onde sustenta a lógica do risco, assume uma *fragmentação*. Portanto, pode-se dizer que, no caso da Grã-Bretanha, estamos diante de um *individualismo holístico*, enquanto nos Estados Unidos e no Brasil estamos diante de um *individualismo partitivo*. No que tange ao nível atorial, no caso da Grã-Bretanha, essa dinâmica se resolve na oscilação entre a imagem do *império*, uma figura nostalgicamente removida do debate sobre a excepcionalidade britânica e seu papel planetário, e a imagem, mais prosaica e talvez mais correta, do *rebanho*, uma massa indistinta mas pronta a seguir o seu pastor, sempre de acordo com o estereótipo, já que a ideia seria desmentida por quem tem uma cultura agro-pastoril (ou pelo menos viu o cartoon britânico *Shaun a ovelha*). Nos outros dois casos, ao invés disso, nos deparamos com as *facções* brasileiras e com os *indivíduos* estadunidenses: formas de uma fragmentação que agudizando o conflito social, temendo um retorno ao estado de anarquia, tornam a figura de um líder leviatã ainda mais indispensável.

A situação não é paradoxal visto que se o *caos* foi semioticamente associado à ideia de uma *massa tendencialmente amorfa*, como aquela que o senso comum associa ao rebanho, por outro lado ele tem um equivalente menos evidente na *individualização extrema*, conflitante, não comunicante, como mostramos em nossa análise semiopolítica da descrição do campo de concentração de Primo Levi²¹.

2.5. Negacionismo e vagueza

A lógica do acidente, como vimos, é dominada por figuras “individualistas”. No entanto, o que nos parece mais relevante aqui, como já antecipamos, é que a dimensão caótica acidental é dada, mais ainda do que pela entrada repentina do vírus nas várias semiosferas, pela resposta oferecida diante do vírus: uma resposta que quando não esteve ausente, foi *vaga* ou *vacilante*.

21 Cf. *Imperfette traduzioni. Semiopolitica delle culture*, Roma, Nuova Cultura, 2012.

Pensemos nas recentes intenções de Trump de reabrir os EUA sem nem mesmo ter respeitado um verdadeiro confinamento e enquanto o país apresentava o maior número de contágios do mundo. A atitude trumpiana em relação ao vírus rima em profundidade com o que o presidente dos Estados Unidos sustentou com relação à questão da *emergência climática* : um substancial *negacionismo* alimentado, em momentos, por reviravoltas desorientadoras. A crise induzida pela pandemia também destacou as escolhas feitas por Trump em questões sanitárias : o escritório de preparação para pandemias, que fazia parte do conselho de segurança nacional, foi fechado por seu governo em 2018.

Quando o vírus chegou aos EUA, o fato mais surpreendente não foi, portanto, a chegada da pandemia em si, mas a incapacidade do país mais avançado do mundo de oferecer as respostas mais basilares : “Que um país na vanguarda do campo da biomedicina como os Estados Unidos falhasse em criar um teste diagnóstico muito simples era, literalmente, inimaginável”²². Ou, para citar Alexandra Phelan, da Universidade de Georgetown : “Nenhuma simulação, até onde eu sei, considerou a possibilidade de que havia problemas com os testes”²³.

Daí aquela *cadeia de erros*, para usarmos os termos de Yong, e, então, aquele caos em cascata, aquela imprevisibilidade causada, a qual mencionamos antes. Se tratava, portanto, de uma espécie de *serendipidade negativa*, inversa àquela positiva sul-coreana ? Ou um *caos politicamente induzido* pelas escolhas negativas de Trump e sua administração ? Este não é o lugar para responder. Afinal, também hipotetizar ou comprovar uma correlação entre as escolhas de Trump e a crise em que o coronavírus lançou os EUA — no momento o lugar com mais infectados do mundo — não implica, pelo menos no curto prazo, perda de credibilidade e aprovação do atual presidente aos olhos de seus eleitores, seus “fiéis”.

O que nos parece útil aqui é aproveitar esse caso para refletir mais profundamente sobre a dinâmica da imprevisibilidade. Parece-nos que esse cenário nos oferece uma forma de irmos além do paralelismo com as mudanças climáticas : perante estas, o que nos assusta não é tanto que o tempo mude ou que possam ocorrer catástrofes atmosféricas, mas mais sutilmente o fato de *não existir (mais) um ritmo reconhecível em suas transformações*. Não nos habituamos a tempo à ideia de que “já não existem mais estações amenas” de forma que hoje nos parece que num dia, todos os dias, todas as estações podem acontecer. É assim mesmo ? Provavelmente não, mas a percepção de que os eventos carecem de previsibilidade — aquela previsibilidade que os torna controláveis cognitivamente, emocionalmente, praticamente — nos dá uma sensação de *acidente constante*. O mesmo vale para a turbulenta instabilidade das esferas políticas (e geopolíticas) que explodiram desde o fim da ordem criada pela Guerra Fria²⁴. No entanto,

22 E. Yong, “La superpotenza malata”, *art. cit.*, p. 20.

23 Citado por E. Yong, *art.cit.*

24 Cf. J. Rosenau, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

nada se comparado às atitudes erráticas de alguns dos principais líderes atuais, como precisamente Trump ou Bolsonaro, tornadas ainda mais evidentes pelo caso Covid-19 : quanto mais seu agir e comunicar criam ou transmitem um sentimento de instabilidade subjacente, mais a imprevisibilidade tende a se tornar uma presença constante e um ator importante na vida de seus cidadãos e do planeta como um todo.

3. O povo a motivar ou mobilizar : as manipulações da Itália e da Alemanha

Uma outra forma de enfrentar o vírus é definida como *manipulação*, entendida segundo Landowski como uma ação estratégica que fundamenta a interação na defrontação entre subjetividades, ambas movidas por uma dimensão intencional-motivacional. É o que acontece na maioria dos Estados democráticos e para o qual se dirigem de forma geral mesmo os países que inicialmente sustentaram a lógica do risco. Não podendo ou não querendo implementar medidas puramente repressivas ou tecnocráticas, não conseguindo sustentar uma situação de abertura inicial ao acidente, esses Estados se concentram sobre uma ação de convencimento das pessoas de modo que respeitem uma série de regras de autosegregação, distanciamento, higiene.

3.1. Uma vez feita a Itália, tem que fazer-fazer os italianos

O quanto isso se baseia na capacidade do Estado de *fazer-fazer*, de convencer seus cidadãos a fazer, é revelado pela enorme quantidade de ação comunicativa e legislativa desenvolvida *ad hoc* na Itália para inculcar regras que de outra forma, muito provavelmente, não seriam seguidas porque pressupõem uma sensibilidade social adversa em relação às próprias regras e, portanto, à renúncia a um *estilo de vida* específico. Basta dizer que só no período da Páscoa na Itália foram impostas 13.000 sanções relacionadas ao não cumprimento das regras impostas pelo governo, dados relatados por Sebastiano Messina no *La Repubblica* de 14 de abril, enquanto na Nova Zelândia, sobre cujo civismo voltaremos adiante, em 8 de abril apenas 45 pessoas foram multadas²⁵. Desta tensão entre manipulação e sensibilidade, mesmo as entidades, no fim das contas, aliviaram as penalidades aos infratores dispondo-se a uma abertura a um regime de adaptação (inclusive normativo) aos hábitos dominantes, que, no entanto, desaguou no caos burocrático das autocertificações e, portanto, na geração de novas tensões, novas incertezas, novas formas de aleatoriedade.

A estratégia manipulatória, aliás, mais do que abordar o vírus, se baseia aqui em um *jogo simulacral* entre governantes e governados : estes últimos tornam-se, efetivamente, alvos de uma comunicação, inicialmente institucional e aos poucos cada vez mais autoproduzida pelas publicações informativas, empresas,

25 Ver I. Artiaco, “Il caso Nuova Zelanda, che in due settimane ha (quasi) sconfitto il Coronavirus”, *fanpage.it*, 8 de abril de 2020.

particulares, que visam mobilizá-los. E, para isso, os instaura no jogo simulacral como uma *subjetividade* dotada de intencionalidade e vontade unitária. O resultado é uma ênfase na figura do *povo*, que pode ser carregada tanto de valores *nacionalistas* (como no apelo inicial de italianos contra “os chineses”), bem como *patrióticas*, como na posterior ênfase das virtudes cívicas dos italianos, cujo aplauso coral para o pessoal de saúde, a música compartilhada de varanda em varanda, de tela em tela, seria o aspecto visível.

O mais recente *tweet* de um dos principais nomes do jornal *La Repubblica*, Luca Bottura, é um testemunho sintético do quanto essas lógicas foram levadas ao extremo: “Quem está cheio da publicidade motivacional sobre o orgulho italiano, retuite ou coloque um coração #covid19”, que obteve mais de 6.000 curtidas em poucas horas (4 de agosto). O tom sempre irônico de Bottura não diminuiu essa sensação de estratégia que se tornou excessiva. Principalmente porque o próprio Bottura, com todos os outros nomes do *La Repubblica*, havia, no ápice da crise, participado dessa ativação do patriotismo italiano, por exemplo, por meio do especial *Agora cabe a nós — O momento da unidade*.

Por outro lado, dentro de um mesmo Estado a lógica manipulatória pode ser refratada em diferentes níveis e, portanto, evidenciar as tensões internas entre as partes do coletivo que, por razões ideológicas ou territoriais, históricas ou contingentes, se sentem depositárias de uma vontade própria e que, por sua vez, podem instaurar a si mesmas na interação como um *povo no povo* ou como *outro povo*. O amargo conflito entre Estado central e a região da Lombardia (e também com a do Vêneto) é, nesse sentido, sintomático. Na verdade, não se trata apenas de uma questão de olhar e de escala analítica, mas do fato que as crises colocam à prova os laços “voluntários” que constituem o Estado-nação, mesmo onde a presença de uma vontade coletiva possa parecer dada e estabelecida.

3.2. Uma vontade distribuída : a Alemanha (e a Nova Zelândia)

Nesse sentido, se mostra interessante o caso da Alemanha, em que o Estado agiu recomendando uma série de restrições que são, no entanto, da competência dos 16 diferentes *Länder*, os estados que compõem a República Federal, com seus 400 institutos de saúde pública. Isso deu origem a soluções às vezes conflitantes, de modo que, enquanto em Berlim ainda era possível comprar um livro na livraria, não se podia mais fazer piqueniques nos parques, ao passo que em Baden-Württemberg a regra era exatamente oposta. Embora inicialmente estigmatizada sob o olhar exterior como paquidérmica ou anárquica, a situação alemã não só não causou a proliferação do acidente pandêmico, mas se mostrou capaz, a médio prazo, de impelir uma particular forma de resiliência, tal que a complexidade causada pelo acidente foi respondida colocando em movimento um sistema de respostas igualmente complexo e variado.

O caso alemão é interessante para nossa discussão porque é habitado por uma alma dupla. Por um lado, solicita a imaginação de um corpo fortemente organizado, precisamente porque é descentralizado, e disciplinado, precisamente porque é movido por uma vontade que se torna concreta e efetiva. Nesse sentido,

surge como a concretização de uma ideia cívica de povo, a qual não é produzida bajulando-o, oferecendo-lhe *ad hoc* um simulacro positivo ao qual se conformar, apoiado pelo simulacro oposto das sanções que, caso contrário, inevitavelmente se seguiriam (dinâmica nacionalista italiana “da vara e da cenoura”); ao contrário, parece ser um “povo” precisamente porque válida a ideia de uma interação bem-sucedida entre uma vontade coletiva e uma vontade distribuída, entre um governo que soberanamente recomenda e aqueles governados que livremente assumem e dão substância a essa vontade : um paradoxo alimentado por um trabalho de motivação mútua que a emergência ressalta, mas não necessariamente cria. Por outro lado, isso nos leva a enxergar no caso alemão um modelo fortemente institucionalizado de ajustamento recíproco. Ou, se se preferir, um modelo de ajustamento entre sensibilidades institucionais.

No rastro da Alemanha poderíamos situar com proveito o caso da Nova Zelândia, capaz de merecer o elogio do *Washington Post* que falou de um sucesso baseado em uma estratégia não de contenção, mas de *eliminação* do vírus possibilitada pela combinação entre *ciência e liderança*. O Estado oceânico liderado pela jovem dirigente Jacinda Ardern de fato usufruiu sua condição de insularidade para blindar o país e impor prontamente as medidas restritivas recomendadas pelos cientistas. Essas medidas se tornaram efetivas por meio de um civismo generalizado e da colaboração bipartidária entre a maioria progressista e a oposição conservadora. O exemplo dado pela classe dirigente tornou as duras medidas adotadas ainda mais credíveis. Mesmo o ministro da saúde, David Clark, uma das poucas pessoas flagradas violando o confinamento, renunciou imediatamente e fez uma anistia pública declarando que era “um idiota” — comportamento que lhe rendeu a recusa da renúncia.

3.3. O primado do Estado e da cidadania

O regime manipulatório, em seu conjunto, reafirma a primazia da *política estadista*, sua capacidade de mobilizar e orientar os coletivos convocando seu nacionalismo ou patriotismo, valendo-se da organização institucional da vontade, potencializando a autoridade e o consenso em torno de um governo ou liderança. Não se trata sempre do mesmo tipo de manipulação, mas em certa medida o que está sempre em jogo é a ideia de uma vontade em ação da qual o Estado é o eixo decisivo.

Poderíamos dizer que no caso do ajustamento, no qual nos concentraremos para concluir esta exploração, é a *sensibilidade da cidadania*, que já emerge nos casos apenas vislumbrados, que se torna ainda mais central. Como se na passagem da manipulação para o ajustamento, o centro de gravidade mudasse dos governantes para os governados. No entanto, é difícil fazer uma distinção clara e talvez o que realmente caracterize os dois regimes seja o fato de que no segundo a relação entre governantes e governados se apresenta mais dialética e baseada na premissa de uma relação complexa de *confiança mútua* que, apesar de uma ligação de interdependência, faz da chamada *sociedade civil* um ator autônomo, dotado de uma sensibilidade que não somente pode ser estimulada,

mas ela mesma estimula as escolhas do Estado. Além de ser o controlador dessas escolhas, como sugeriu Harari.

Veremos agora o quão difícil é atingir este último cenário, especialmente em um contexto de crise inesperada como a induzida pela pandemia, mas também como é necessário pensar sobre isso e talvez até mesmo defini-lo como um horizonte a ser perseguido.

4. Sensibilidade a valorizar-se : Grécia, Índia, Suécia

O ajustamento é uma forma de relação paritária, em que duas sensibilidades se realizam explorando juntas as potencialidades uma da outra. Ao passar de relações inter-corpóreas, como a dança, um exemplo clássico no modelo de Landowski, para a política, sua aplicação corre o risco de torná-la um regime “utópico”. Em que termos, de fato, podemos pensar em um governo que se modifica e cresce a partir da transformação da sensibilidade de seus governados ? E como pensar em tal ajustamento diante do acidente, isto é, quando as sensibilidades são convocadas por uma contingência radical ? Vimos como o tema da sensibilidade se insinua em todos os outros regimes. Para dar uma explicação mais detalhada, consideraremos primeiro o caso particular da Grécia, que também nos mostra o quanto as interações se complexificam com o andamento da crise. Veremos depois dois casos, os da Índia e da Suécia, que nos permitirão explorar, de modo mais abrangente, os paradoxos e peculiaridades do ajustamento.

4.1. Grécia no espelho da Itália : ajustamento como modelização analógica ?

Os acontecimentos italianos que analisamos anteriormente nos dão a oportunidade de nos debruçar sobre um caso, o da Grécia, que pelas conexões que estabelece nos permite refletir sobre a ligação entre *contágio* e *ajustamento*, ao mesmo tempo em que mostra como o avanço da crise muda ainda mais o foco das relações : ao jogo tríplice entre vírus, Estado e coletivo se some efetivamente a interação *entre Estados* e *entre coletivos*, tanto na forma de um olhar que um Estado dirige a outros Estados para decidir o que fazer, quanto pelo modo como um coletivo, espelhando-se em outros coletivos, molda seus humores, suas expectativas, seu comportamento.

As políticas manipulatórias implementadas pela Grécia, semelhantes às da Itália, seriam de fato realizadas, de acordo com alguns analistas, segundo o que poderíamos definir como uma *modelização sensível*. Filippos Filippidis, pesquisador do Imperial College London, observou no site *Greek Reporter* :

A Grécia teve, em certo sentido, a sorte de testemunhar o drama enquanto ocorria em um país, a Itália, do qual Atenas se sente próxima, semelhante e familiar. A Europa não levou o caso chinês a sério porque é “muito longe” e “muito diferente”. Em vez disso, para todos os gregos, a Itália era impossível de subestimar. Assim,

o governo reagiu de forma mais rápida e eficaz do que a maioria dos parceiros europeus.²⁶

A Grécia, com seu estilo de vida caloroso tão parecido com a Itália, potencialmente difícil de administrar justamente pelo hábito dos corpos em contato, frequentando espaços públicos, teria encontrado no “vivido” italiano o elemento no qual se basear, uma modelização eficaz não apenas para uma compreensão cognitiva de seu valor, mas também para uma consonância mais profunda, uma espécie de *con-sentimento* capaz de gerar *consenso* acerca de medidas impopulares.

As manipulações gregas foram certamente eficazes graças à possibilidade de usufruir a antecipação da chegada da crise : um *fator aleatório* que, aliás, suscita em muitos cientistas a procura de *fatores causais* atualmente desconhecidos que determinam a temporalidade, intensidade e formas de circulação do vírus que, como lembrou a bióloga Siddhartha Mukherjee, só podem ser obtidas “medindo o vírus dentro das pessoas”²⁷. Fato que renova, ainda que sob a égide da ciência, as tensões entre a privacidade dos corpos e a necessidade de seu controle. Porém, as manipulações gregas, conforme a reconstrução que vimos, encontram um gatilho e uma legitimidade na sintonia “natural” de um coletivo com uma outra experiência.

Essa naturalidade remete, em um nível superficial, ao mecanismo da *metáfora narrativa* que faz da história de uns a *parábola eficaz* para os outros ; em profundidade, ao invés disso, a situação questiona um *raciocínio analógico* não verbal, não representacional²⁸, que nos permite apreender a estrutura que sustenta esse jogo (mediado) entre sensibilidades : ou seja, uma analogia do tipo “se eles são como nós e tiveram de fechar tudo, então devemos também fechar (embora isso vá contra a nossa sensibilidade e de momento não pareça necessário fazê-lo)”.

O caso da Grécia no espelho da Itália, portanto, nos permite pensar quanto e como no momento do risco muitas escolhas quanto à modalidade de ação (ou um certo nível de escolha) ocorrem por meio de uma *modelização analógica*, que alguns também poderiam definir como inconsciente : um corpo social ajusta-se ao outro, encontrando na trama de estereótipos, imagens, histórias, experiências alheias, na correlação profunda com elas, a forma efetiva de redefinir sua própria sensibilidade.

Há, no entanto, um aspecto a sublinhar : a Grécia pode mudar sem que isso mude a Itália. Essa, portanto, parece ser mais uma *influência unilateral* do que um *ajustamento recíproco* : um contágio no sentido estrito ao invés de um contágio no sentido semiótico. Sendo assim, tentemos observar outros casos que podem nos aproximar da ideia semiótica de ajustamento.

26 Cf. T. Kokkinidis, “Greece Emerges as International Model for Coronavirus Early Response”, *Greek Reporter*, 30 de março de 2020.

27 S. Mukherjee, “Il virus fuori e dentro di noi”, *The New Yorker*, 26 de março 2020, p. 25.

28 Cf. P. Fabbri, *La svolta semiotica*, Bari, Laterza, 1998 ; I. Pezzini (org.), *Semiotic efficacy and the effectiveness of the text. From effects to affects*, Turnhout, Brepols, 2001 ; G. Marrone, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi, 2001.

4.2. Ajustamento como compaixão : a Índia de Modi no espelho de Gandhi

No universo da política, pode-se talvez vislumbrar uma forma de ajustamento — ou, pelo menos, uma de suas dimensões — sob o aspecto de um *ajustamento mal sucedido*. É o caso da Índia, onde o governo Modi decretou repentinamente o fechamento do país, dando apenas quatro horas de prévio aviso, desencadeando a fuga em massa de trabalhadores pendulares das cidades para o campo e colocando em dificuldade multidões de pessoas pobres que de repente se viram sem nada para viver. O que alguns observadores criticaram foi a falta de *compaixão* da parte do governo nacionalista hindu, uma categoria moral, individual, que pressupõe não apenas a capacidade de sentir o sentir do outro, mas também de antecipar as consequências de suas próprias ações :

A Índia poderia aprender com países como Coreia do Sul e Taiwan, que lutaram contra o vírus sem fechar completamente o país. Precisamos considerar a possibilidade de um passo atrás. O Estado não tem a compaixão, a capacidade e a vontade de apoiar a todos, ricos e pobres. Não há melhor momento para lembrar Mahatma Gandhi. Quando estamos em dúvida e confusos, aconselhava, precisamos pensar na pessoa mais vulnerável que conhecemos e nos perguntar se nossas medidas vão melhorar sua vida e torná-la mais livre.²⁹

Não é por acaso que esta concepção de um Estado capaz de *sentimentos morais*, bem como de um comportamento ditado por uma capacidade de prever, ou melhor, de *pré-sentir* imaginativamente o sentimento dos outros, surge de forma tão explícita no contexto indiano e em conexão com a figura de Gandhi que atribuiu à individualidade do Estado as mesmas características morais da individualidade pessoal.

Num contexto alimentado por esta sensibilidade ideológica, face a uma programação que se expõe de forma tão brutal às imagens do drama dos corpos em fuga ou famintos, o questionamento da (in)sensibilidade do Estado e das suas escolhas leva a acolher a possibilidade de uma política que deve saber modificar a si mesma baseada em um sentir popular ao mesmo tempo imaginado, compartilhado e em devir.

Pode ser útil notar, extraíndo outro fragmento da massa de posições desencadeadas pela crise do coronavírus, que a categoria da compaixão também foi questionada por Barack Obama em discurso dirigido a administradores locais dos EUA. A frase que se espalhou pelo mundo — “Speak the truth. Speak it clearly. Speak it with compassion. Speak it with empathy for what folks are going through” — parece salientar uma abordagem da crise em que os governantes devem saber modificar sua própria atitude em relação ao sentir das pessoas a fim de poderem alcançar objetivos comuns. O corpo político e o corpo da cidadania se veriam então envolvidos em um trabalho de ajustamento recíproco.

29 H. Mander, “L’India si è fermata e i più poveri moriranno”, *The Indian Express*, trad. nossa, a partir da tradução italiana in *Internazionale*, 27 de março 2020, pp. 27-28.

Além disso, essa compaixão é a causa e o efeito de um discurso verdadeiro, claro e sem distorções (“the biggest mistake any of us can make in these situations is to misinform”) sobre a própria crise. Se esta afirmação obviamente joga para derrubar os traços da posição falsa, vaga e distorcida de Trump, ao mesmo tempo parece ressaltar que apenas um modo de ação capaz de entrar em uma interação de ajustamento sensível pode efetivamente se abrir para outros regimes, como o da manipulação.

De maneira mais geral, e como logo veremos, o ajustamento na política parece se correlacionar dentro do discurso político não apenas com o tema da compaixão, mas também com o da confiança mútua. Para compreendê-lo, vamos voltar mais uma vez às ações do governo indiano diante do vírus e de sua própria comunidade. Arundhati Roy descreveu sua forma e seu sentido da seguinte maneira : “Os métodos de Modi definitivamente dão a impressão de que ele considera os cidadãos uma força hostil que não pode ser confiável e à qual se deve emboscar de repente”³⁰. Vemos aqui, em negativo, as qualidades que fazem um ajustamento. E também podemos ver como uma conduta política incapaz de entrar em um regime de ajustamento parece se recompensar com um investimento na interação aleatória. Isso nos leva de volta ao comportamento errático de Trump e Bolsonaro, mas, ao mesmo tempo, abre uma questão teórica de grande importância.

4.3. Ajustamento e aleatoriedade : diferença ou complementaridade ?

Do ponto de vista do modelo landowskiano, o ajustamento e a álea estão efetivamente em uma relação de *complementaridade*, ao passo que essas reflexões parecem colocá-los em uma relação de *contradição*.

Uma primeira explicação desse efeito óptico é que essa aleatoriedade é frequentemente vista por seus críticos, como Roy e Mander no caso da Índia, como resultado de uma programação. Veremos melhor ao concluir, quando, ao falar das posições complexas oferecidas pelo modelo, situaremos o caso indiano (mas o raciocínio talvez seja válido também para os casos de Trump e Bolsonaro) no âmbito da *programação do risco*, de sua calculada exploração caótica-acidental. Desse ponto de vista, o ajustamento sensível proposto por seus observadores críticos aparece como uma tentativa de contradizer essa lógica que superficialmente mostra-se aleatória, mas que em maior profundidade seria programada.

Em segundo lugar, deve-se notar que, de um certo ponto de vista, embora de modo diverso, os regimes interacionais da responsabilização e da confusão deixam entrever um espaço de complementaridade baseado em uma *osmose*, ou em um certo grau de reversibilidade, entre governantes e governados. Ou seja, a lógica da confiança mútua, que veremos exaltada no caso seguinte, e aquela de uma confiança difusa, embora em nossa análise pareçam claramente distintas,

30 A. Roy, “L'altra pandemia”, *Financial Times*, trad. nossa, a partir da tradução italiana in *Internazionale*, 10 de abril 2020, p. 18.

em outros casos, e a partir de outras perspectivas, poderiam em certa medida se conjungir. Claro, pode-se dizer facilmente que a confusão é apenas uma ficção de osmose que reforça o poder absolutista do líder, ou que a confiança mútua da responsabilização não derruba realmente as distâncias entre governados e governantes. Porém, se pensarmos no modo como, nas formas de controle, o poder se dá como esfera completamente separada, ou como, na motivação, a ação parte resolutamente dos governantes, então a aproximação ou sobreposição entre governantes e governados — que a partir do dialogismo da responsabilização pode chegar à mística da unidade própria da confusão — pode se tornar mais perceptível e plausível, pelo menos como um *efeito de sentido* produzido por meio das diferentes práticas discursivas.

Em terceiro lugar, o próprio tema da *individualidade*, que nos casos analisados tende a formas de isolamento esclerótico e conflituoso, em outros aspectos e em outros casos, está, ao invés disso, na base da própria ideia de *responsabilidade*: a ideia de *cidadão ativo*, enquanto informado, autônomo, responsável por suas escolhas e por isso mesmo detentor de algum poder e participante dos processos transformadores do coletivo, é um clássico que não precisa ser aprofundado aqui.

Assim, mesmo um exame rápido mostra como o espaço, aqui disjuntivo, entre ajustamento e a aleatoriedade poderia ser ocupado conjuntamente em outro lugar.

Retomando *positivamente* o tema do ajustamento veremos agora um exemplo que nos leva a pensar a cidadania como uma força dotada de uma autonomia responsável e dialógica, capaz de fundar com o governo, com aqueles que ocupam temporariamente o seu cargo, um regime de ajustamento. Ou, como diremos, de *co-cidadania*.

4.4. Ajustamento como crescimento da responsabilidade compartilhada : a Suécia

Se poderia pensar que o único ator estatal que real e voluntariamente praticou um ajustamento com a chegada do vírus é a Suécia. O Estado efetivamente interveio deixando quase todas as atividades sociais abertas, mas recomendando às pessoas um certo tipo de comportamento prudencial. Essa escolha foi feita e valorizada não apenas com base em uma série de opiniões científicas: ela decorre de uma tradição cultural *anti-quarentena* e de uma sensibilidade social compartilhada, que informa tanto o campo da proxêmica entre os indivíduos, a normal gestão do espaço público, as relações inter-geracionais e entre a cidade e o campo, bem como a diferente concepção da relação riscos / benefícios que sustenta o senso comum (laico, senão ateu) da maioria da população sueca³¹. A partir daqui, partindo desse pressuposto de uma sensibilidade a que as escolhas político-sanitárias devem se conformar, desenvolve-se uma estratégia baseada na ideia de “ajustamentos progressivos” entre as necessidades de saúde e as de

31 Cf. S. Modeo, “Ma perché la Svezia ha lasciato tutto aperto per il Coronavirus, per settimane?”, *Corriere della Sera*, 2 de abril 2020.

estabilidade socioeconômica do país, a ser construída mais uma vez a partir da reação situacional às exigências e contingências do momento.

É claro que podem surgir dúvidas e objeções de que uma pura *sensibilidade reativa*³² esteja em jogo aqui e, portanto, que alavancar uma sensibilidade coletiva atestada nada mais é do que uma forma mais sutil de *programação*. Isso não pode ser descartado e nos leva de volta, em termos gerais, ao fato de que todo regime de sentido é habitado por tensões contraditórias que o empurram para outros regimes³³.

Vale, portanto, voltar à questão inicial : em que termos podemos pensar um governo que se modifica e cresce a partir da transformação da sensibilidade de seus governados ? Já se disse que essa utopia é exatamente o que se condensa no apelo populista à *democracia direta*, à possibilidade de governantes e governados estarem em uma espécie de simbiose transformadora contínua. Landowski acertadamente criticou a possibilidade de que se trate de um verdadeiro “ajustamento”³⁴, assim como nós, anteriormente, havíamos mostrado que a tradução para a prática desse modelo na verdade impossibilita o processo decisório próprio da política³⁵. O ajustamento populista, portanto, parece estar reduzido ou a uma “retórica”, um apelo instrumental ao sentimento do povo que recai de fato nos regimes manipulatórios, ou à sua programação, talvez apoiada na leitura algorítmica de tendências online e, portanto, na possibilidade de “sintonizar-se” sobre os humores coletivos³⁶.

Contudo, levando o raciocínio às suas consequências extremas, deve-se observar que as condições de interação entre governantes e governados implementadas pelas redes sociais permitem de fato um jogo contínuo de ajustamento de sensibilidade recíproco, em que se faz a distinção entre *quem influencia* e *quem é influenciado* basicamente indiscernível. Certamente, pode-se reclamar que hoje essa nova dinâmica se apresenta a nós como opaca em suas modalidades profundas ; que mais do que uma relação entre sensibilidades, aparece como um contágio entre humores ; e, sobretudo, que é evidente que o “potencial” que este ajustamento atinge é muitas vezes “negativo” e “destrutivo”. Também no caso da Covid-19, por exemplo, a relação entre redes e política, entre *fake news*, enxames de opiniões, ações políticas, tem favorecido preconceitos anti-chineses ou chauvinismos anti-solidariedade e anti-europeus. Não há, portanto, espaço para um ajustamento positivo no campo político ? A questão do crescimento das responsabilidades e capacidades coletivas, ligadas à capacidade de inovação

32 *Interações arriscadas, op. cit.*, pp. 51-52.

33 *Ibid.*, pp. 82-85.

34 “Politiques de la sémiotique », *art. cit.*

35 Cf. F. Sedda, “L’emersione del nuovo o l’elogio della semplicità. Da Berlusconi a Papa Francesco, passando per Bersani, Grillo e Renzi”, in I. Pezzini e L. Spaziant (orgs.), *Corpi mediali. Semiotica e contemporaneità*, Pisa, ETS, 2014.

36 F. Sedda e P. Demuru, “Da cosa si riconosce il populismo. Ipotesi semiopolitiche”, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018 ; *id.*, “La rivoluzione del linguaggio social-ista”, *art. cit.* ; *id.*, “Social-ismo. Forme dell’espressione politica nell’era del populismo digitale”, *art. cit.*

política e à rotatividade da classe dirigente, poderia fornecer uma contrapartida positiva que, embora seja mais teórica do que prática, ainda encontra nos países escandinavos algumas possibilidades de exemplificação, também reforçadas pela taxa de felicidade individual e apreço pela política, que é constantemente medida em lugares como a Suécia ou a Dinamarca.

Tudo isso considerado — portanto sem subestimar as imperfeições e contradições que também habitam o contexto escandinavo —, a Suécia pode legitimamente aparecer como um caso de ajustamento, alimentado em particular pela *confiança mútua* entre governantes e governados que estabelece a possibilidade de que a crise leve ao exaltar o potencial cívico e político, a capacidade de representação e inovação recíproca, formas cada vez mais desenvolvidas de crescimento ao mesmo tempo interdependente e autônomo entre governos e governados, em vez de ver o país desmoronar sob o peso do inesperado e da emergência.

5. Orientar-se na complexidade

5.1. Dinâmicas em andamento e bússolas semiopolíticas

O que acabamos de dizer não exclui, é claro, que a Suécia possa passar do campo do ajustamento para o da manipulação (mas isso não seria também, naquele contexto, um sinal de ajustamento ?), tal como na Itália já se pensa uma estratégia de ajustamento para permitir uma reabertura parcial das atividades. Da mesma forma, vimos como certos países podem aproveitar a crise para passar de situações manipulatórias a outras de tipo programatório, como no caso da Hungria, levantando a suspeita fundamentada de que tal programação mire no pleno estabelecimento puro e simples de políticas autoritárias, bem mais que na segurança sanitária. Por fim, não é impensável que certos Estados possam recair, por escolha ou por incapacidade, em uma situação caótica, em que a lógica do acidente se impõe. O temor que surge cada vez que se pensa que a reabertura das atividades possa desencadear “segundas ondas” do vírus remete a este tipo de imprevisibilidade — ou seja, à impossibilidade de prever o ressurgimento ou não daquela situação inesperada que deu vida à crise.

Isso nos permite reiterar que as quatro modalidades principais que usamos para descrever o campo de interações desencadeadas pelo vírus não devem ser entendidas como identidades fixas, mas como posições relativas, polaridades que orientam escolhas e movimentos, um pouco como pontos cardeais em uma bússola. Na prática, porém, essas modalidades não só se sucedem, mas, como vimos, coexistem e se estratificam, definindo hierarquias ou articulações locais, ou vão compor uma arquitetura em que uma das modalidades é utilizada para apoiar outras.

5.2. Respostas ao risco

Dadas essas premissas, vamos, então, tentar traçar um quadro resumido. Ou melhor, dar forma à nossa bússola. Em primeiro lugar, vimos como se apresen-

tam *quatro maneiras de lidar com o risco*. Vamos alinhá-las começando com a abordagem que maximiza o risco.

A escolha mais arriscada é aquela que podemos definir *negação* e que com vários graus e formas vimos em ação nas escolhas de Bolsonaro e Trump : negar o risco, deixando que o acaso, o acidente, representado pelo vírus, possa provocar mais aleatoriedade, tanto a nível sanitário como a nível da sociedade em geral.

A segunda escolha é o que podemos definir como *convivência* : um regime que se abre a uma forma de ajustamento entre os atores humanos e o ator não humano representado pelo vírus, que vimos praticada na Suécia. O vírus surge, assim, como uma *força* cuja presença não é totalmente incompatível com aquela outra força representada pela vida socioeconômica do país. Essa segunda força deve ser capaz de se modular em correlação com a arriscada presença do vírus.

A terceira escolha, praticada por exemplo na Itália, subverte esse conjunto de forças. Podemos defini-la *contenção*. O vírus é uma presença, mas o risco de sua circulação deve ser contido sacrificando a força da vida socioeconômica, a chamada “normalidade”. O bloqueio da maioria das atividades econômicas e o confinamento dos corpos nas próprias casas passam a ser a forma de minimizar o risco sem que isso signifique pensar em eliminá-lo, já que a contenção visa antes “ganhar tempo”, como se costuma dizer, principalmente em vista da identificação de uma vacina.

O quarto modo de ação pode ser chamado de *eliminação*. A atitude visa eliminar por completo o risco, mesmo ao custo, como vimos ao falar da China, de sacrificar as liberdades mínimas e básicas, como a intangibilidade do próprio corpo, a expressão do dissenso, o sigilo dos próprios dados vitais. Embora esta modalidade de resposta possa, em certas condições, maximizar a segurança em relação ao risco representado pelo vírus, ela afeta, no entanto, outros valores cuja preservação, na esfera democrática, se considera imprescindível, mesmo em contextos de crise.

5.3. Modos de interação entre governantes e governados

A essas quatro formas de resposta ao risco representado pelo vírus correspondem *quatro modos de interação entre governantes e governados*.

No caso da eliminação, a forma de interação é o *controle*, ou seja, o tratamento dos governados como uma totalidade indistinta e um objeto passivo sobre o qual atuar para melhor administrar o risco, custe o que custar. No caso da contenção, podemos falar de *motivação*³⁷ : o governo, e as instituições em geral, produzem uma série de ações (legislativas, comunicativas etc.) para convencer os cidadãos a fazerem algo que, de outra forma, provavelmente não fariam.

37 O termo “motivação” (assim como os a seguir, “convivência” etc.) tem obviamente equivalentes que podem enfatizar tal ou outro aspecto : vimos, por exemplo, como no caso da manipulação também poderíamos falar de “mobilização”. No entanto, esse termo associado à ideia de contenção pode parecer incongruente, enquanto a motivação indica melhor o acionamento de uma vontade, como a de ficar em casa, que de outra forma permaneceria inativa ou ausente.

No caso da *convivência* a modalidade de interação pode ser definida como *responsabilização*: os governantes contam mais com recomendações do que com ordens, confiam na capacidade de agir de forma autônoma e responsável por parte dos governados, incluindo aqueles governados muito particulares que são os atores delegados localmente para exercer poder e tomar decisões (como os Estados dentro das Repúblicas federais, ou as Regiões, ou os institutos de saúde pública ...).

No caso de *negação*, a forma da interação é a *confusão*, termo que merece uma explicação mais detalhada. Por um lado, tende a enfatizar um dos *efeitos* que vimos emergir de uma ação de negação do risco: as posições negacionistas são de fato posições vagas e vacilantes, que tendem a se contradizer; daí o efeito confuso que introjetam nas pessoas sobre as respostas ao risco. Confusão que também se fortalece quando, em uma sociedade democrática e interconectada, as pessoas, por meio dos canais de comunicação, percebem alternativas credíveis de escolha em relação às indicadas pelos detentores do poder. No entanto, mais profundamente, a ideia de confusão nos parece indicar a tendência dos governantes “negacionistas” de criar uma relação de *con-fusão* entre eles e seus governados (ou pelo menos uma parte deles). Resulta a geração de uma confiança que faz dos líderes — que não por acaso aqui mais do que alhures se apresentam no cenário social com *nome próprio* (América “de Trump”, Brasil “de Bolsonaro) e *corporeidade* exposta³⁸ — o espelho dos humores e expectativas coletivas. A confusão é, portanto, tanto uma modalidade, desejada e procurada, de interação quanto o efeito paradoxal dessa interação que, ao negar o risco, o maximiza.

5.4. Figuras do coletivo

Chegamos agora às *figuras do coletivo* que resultam dessas diferentes formas de responder ao risco e construir a relação entre governantes e governados.

No caso da eliminação-controle, trata-se de um coletivo tratado como população, ou como uma corporeidade nua, uma totalidade qualitativamente indistinta que, portanto, se presta a ser tratada “numericamente”, despojando os corpos de qualquer individualidade (pensemos também, neste sentido, nas diferenças relativas ao anonimato dos mortos, isto é, à sua redução a números, que se alastrou na opinião pública do Estados democráticos).

No caso da contenção-motivação, o coletivo se estabelece como um *povo*, ou como um sujeito dotado de uma vontade unitária a ser mobilizada, inclusive por um discurso de sedução que incentive a corresponder a uma imagem positiva de si projetada por meio de práticas discursivas institucionais e não institucionais.

No caso do vínculo convivência-responsabilização temos a *cidadania*, sobre a qual é necessário discorrer um pouco mais. Através da distinção entre povo e cidadania nos focamos efetivamente, seguindo Benveniste, não somente a sublinhar a diferença entre *demos* e *civitas*, isto é, entre uma totalidade em certa

38 Cf. P. Demuru e F. Sedda, “Social-ismo. Forme dell’espressione politica nell’era del populismo digitale”, *art. cit.*

medida compacta (e, portanto, mais estática) e uma difundida (e, portanto, mais dinâmica), mas acima de tudo para traduzir *civis* não apenas como “cidadão”, mas mais exatamente como “concidadão”³⁹. Esta interpretação benvenistiana enfatiza, no interior da *civitas*, a dimensão da reciprocidade, ou melhor, de um coletivo fruto de uma *coparticipação* que é ao mesmo tempo responsabilizante e afetivamente marcada. (Ver a conexão que Benveniste estabelece com a raiz sânscrita *śeva* e o termo grego *philos*, ambos ligados ao sentimento e ao ideal da *amizade*). Por estas razões, a ideia de cidadania — ou, melhor, de *co-cidadania* — parece-nos referir a essa dimensão sensível própria do ajustamento. Pode-se dizer, portanto, que se o *demos* é portador de uma vontade, por mais apaixonada que seja, a *civitas* é portadora de uma sensibilidade, ainda que conscientemente assumida.

No caso da conexão negação-confusão, podemos falar do surgimento da figura da *individualidade*. Este termo, como já vimos, refere-se em particular ao coletivo como conjunto de elementos em conflito, não comunicante, separados, como tais arautos de uma condição exponencialmente arriscada, tanto no que diz respeito ao vírus quanto no que diz respeito à relação dos governados com o poder, bem como ainda nas relações internas do próprio coletivo.

5.5. Agenciamentos complexos

O fato de que o campo semiopolítico possa se orientar de acordo com essas polaridades não impede ventos do sudeste e passagens para noroeste. Ou, dito em outras palavras, que se pode e deve pensar em posições complexas. Limitemo-nos a dois âmbitos e a alguns exemplos : aquele que combina programação e acidente, por um lado, e aquele que mistura manipulação e ajustamento, por outro.

Vimos no caso da Grã-Bretanha como se pode imaginar um *risco programado* (que segundo algumas revelações recentes parece ter sido hipotetizado também por Trump) : assumir o risco como eixo de sua estratégia, justificando-o dentro de uma cadeia específica de previsões e ações / paixões. Resumindo em nossas próprias palavras, “muita gente vai morrer, vamos chorar pelos nossos entes queridos, mas vamos sair mais cedo e não sacrificaremos nossas vidas e nossa economia”.

Podemos, no entanto, também falar de uma *programação do risco*. Se trata de uma posição escorregadia porque obviamente remete a todas as narrativas conspiracionistas e conspiratórias sobre algum planejamento e disseminação direcionada do vírus. No entanto, também caem neste campo as hipóteses sobre o uso instrumental que um governo pode fazer da presença do vírus no âmbito da coletividade. Arundhati Roy, por exemplo, denunciou abertamente o governo de Narendra Modi de ter explorado o vírus, inclusive por meio da mídia e fundações por ele controladas, para fins de enriquecimento, de fortalecimento da própria

39 Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*. 1. *Economie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969, pp. 258-259.

liderança narcisista, bem como para aprofundar preconceitos anti-muçulmanos dentro da Índia, sobre o qual em boa parte se baseia sua aprovação :

A mídia do regime inseriu a história da Covid-19 na campanha venenosa que realizam sem parar contra os muçulmanos. Eles descobriram que uma organização chamada Tablighi jamaat, que organizou um comício em Nova Delhi antes do anúncio do bloqueio total, “está espalhando o contágio por toda parte”. Usando essa notícia para culpar e demonizar os muçulmanos. O tom geral [da história] sugere que eles inventaram o vírus e estão deliberadamente espalhando-o como uma forma de jihad.⁴⁰

Em outras palavras, este como tantos outros exemplos, nos lembra que o vírus e o risco que ele representa podem se tornar uma ferramenta dentro de uma ação programada para outros fins.

Vimos que pode haver cruzamentos entre programação (controle) e manipulação (motivação), como no caso da Coreia do Sul e de outros países que, embora operando com um forte controle tecnológico, ainda assim perseguiram o caminho de informar e motivar seus cidadãos. Mais difícil é encontrar neste momento uma posição que pressupõe ajustamento e aleatoriedade, justamente porque as análises realizadas até aqui nos levaram a associar o primeiro a um sentido de responsabilização e o segundo a um sentido de confusão. No entanto, os modelos também são úteis quando deixam posições vazias, o que por sua vez pode nos ajudar a ver o que acontece diante de fenômenos vagos, ambíguos, paradoxais, inéditos e menos fáceis de apreender.

Finalmente, parece útil recordar a posição complexa que combina motivação e ajustamento. Um bom exemplo disso é o discurso proferido em 11 de abril pelo presidente alemão Frank Walter Steinmeier, que foi amplamente divulgado por seu contraste com a tão repetida metáfora de “estar em guerra” e o apelo contextual à solidariedade europeia e internacional :

Peço a todos vocês [alemães] que continuem a confiar — pois aqueles que governam nos níveis federal e regional estão cientes de que têm uma grande responsabilidade. No entanto, as decisões sobre o que fazer, quando e como as restrições podem ser abrandadas não dependem apenas de políticos e especialistas. Em vez disso, elas dependem de todos nós, da nossa paciência e disciplina, agora, em um momento em que isso pesa mais do que nunca. O grande esforço que estamos a fazer nestes dias, não o fazemos porque existe uma mão de ferro para nos obrigar, mas porque somos uma democracia vital com cidadãos responsáveis. Uma democracia na qual confiamos uns nos outros para ouvir fatos e argumentos, para agir com bom senso, para fazer a coisa certa. Uma democracia, em que cada vida conta e em que cada um tem um papel indispensável : do trabalhador da saúde ao chanceler federal, do Comitê Científico aos pilares visíveis e invisíveis da sociedade, aos caixas de supermercado, aos motoristas de ônibus e caminhões, em padarias, no campo ou na coleta de lixo. Vocês estão se superando. Sou grato a vocês. E é claro que sei que todos nós desejamos a normalidade. Mas o que isso significa ? Só voltar o mais rápido possível à velha rotina, aos velhos hábitos ? Não, o mundo será dife-

40 A. Roy, “L'altra pandemia”, *Financial Times*, trad. nossa, a partir da tradução italiana in *Internazionale*, 10 de abril 2020, p. 20.

rente. Como vai ser ? Depende de nós. Vamos aproveitar as experiências, as boas e as más, que todos nós temos, todos os dias, nesta crise.⁴¹

Nesta longa passagem, volta uma evidente estratégia de motivação, mas também o apelo à responsabilização, à confiança mútua e à capacidade de mudar, governantes e governados, por meio da crise, de alguma forma “graças” a ela. Parece-nos um bom exemplo, entre muitos, de como uma sensibilidade motivada e uma motivação sensível podem se cruzar e o risco pode se tornar não apenas um inimigo a ser negado ou derrotado, mas uma presença por meio da qual repensar as muitas relações que marcaram o presente que acaba de passar e convocar todos a produzir novos presentes. Um verdadeiro teste para a humanidade.

Referências bibliográficas

1. Obras de semiótica e antropologia

- Benveniste, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969.
- Demuru, Paolo, *Essere in gioco. Calcio e cultura tra Brasile e Italia*, Bologna, Bononia University Press, 2014.
- “Simboli nazionali, regimi di interazione e populismo mediatico : prospettive sociosemiotiche”, *Estudos semióticos*, 15, 1, 2019.
- e Franciscu Sedda, “Il corpo social-ista”, *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.
- Fabrizi, Paolo, *La svolta semiótica*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Landowski, Eric, *Interações arriscadas* (2005), São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2014.
- “Politiques de la sémiotique”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 1, 2019.
- Lotman, Juri M., *Testo e contesto. Semiotica dell’arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1980.
- Marrone, Gianfranco, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi, 2001.
- Pezzini, Isabella (org.), *Semiotic efficacy and the effectiveness of the text. From effects to affects*, Turnhout, Brepols, 2001.
- Rosenau, James, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Sedda, Franciscu, *Imperfette traduzioni. Semipolitica delle culture*, Roma, Nuova Cultura, 2012.
- “L’emersione del nuovo o l’elogio della semplicità. Da Berlusconi a Papa Francesco, passando per Bersani, Grillo e Renzi”, in I. Pezzini e L. Spaziante (orgs.), *Corpi mediali. Semiotica e contemporaneità*, Pisa, ETS, 2014.

41 A tradução completa (para o italiano) está disponível no seguinte site : <https://www.ilfoglio.it/esteri/2020/04/13/news/un-banco-di-prova-per-la-nostra-umanita-il-discorso-di-frankwaltersteinmeier-312759/>.

- “Le impreviste rivoluzione del Covid-19”, in A. Guigoni e R. Ferrari (orgs.), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, Danyang, M&J Publishing House, 2020.
- e Paolo Demuru “Da cosa si riconosce il populismo. Ipotesi semiopolitiche”, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018.
- e Paolo Demuru, “La rivoluzione del linguaggio social-ista : umori, rumori, sparate, provocazioni”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 1, 2019.
- e Paolo Demuru, “Social-ismo. Forme dell’espressione politica nell’era del populismo digitale”, *Carte semiotiche. Rivista internazionale di Semiotica e Teoria dell’Immagine-Annali*, 6, 2020.

2. Artigos de imprensa

- Artiaco, I., “Il caso Nuova Zelanda, che in due settimane ha (quasi) sconfitto il Coronavirus”, *fanpage.it*, 8 de abril de 2020.
- Harari, N.Y., “Il mondo dopo il virus”, *Financial Times* (trad. it. in *Internazionale*, 1351, 27 de marzo de 2020, pp. 18-21).
- Havelock, N., “New Zealand isn’t just flattening it’s coronavirus curve, it’s squashing it”, *The Washington Post*, 7 de abril de 2020.
- Kendi, I.X., “What the Racial Data Show”, *The Atlantic*, 6 de abril de 2020.
- Kokkinidis, T., “Greece Emerges as International Model for Coronavirus Early Response”, *Greek Reporter*, 30 de marzo de 2020.
- Latour, B., “La crise sanitaire incite à se préparer à la mutation climatique”, *Le Monde*, 25 de março de 2020.
- Mander, H., “L’India si è fermata e i più poveri moriranno”, *The Indian Express* (trad. it. in *Internazionale*, 1351, 27 de marzo de 2020, pp. 27-28).
- Modeo, S., “Ma perché la Svezia ha lasciato tutto aperto per il Coronavirus, per settimane?”, *Corriere della Sera*, 2 de abril de 2020.
- Mukherjee, S., “Il virus fuori e dentro di noi”, *The New Yorker* (trad. it. in *Internazionale*, 1353, 10 de abril de 2020, pp. 24-28).
- Nicastro, A., “Coronavirus, perché la Grecia ha così pochi morti e contagi?”, *Corriere della Sera*, 8 de abril de 2020.
- Oltermann, P., “Germany’s devolved logic is helping it win the coronavirus race”, *The Guardian*, 5 de abril de 2020.
- Phillips, T. e D. Phillips, “Bolsonaro dragging Brazil towards coronavirus calamity, experts fear”, *The Guardian*, 12 de abril de 2020.
- Rampini, F., “La lezione di Confucio”, *Il Venerdì di Repubblica*, 27 de marzo de 2020, pp. 22-23.
- Roy, A., “L’altra pandemia”, *Financial Times* (trad. it. in *Internazionale*, 1353, 10 de abril de 2020, pp. 16-20).
- Won Sonn, Jung, “I limiti del modello sudcoreano”, *The Conversation* (trad. it. in *Internazionale*, 1351, 27 de março de 2020, pp. 29-30).
- Yong, E., “La superpotenza malata”, *The Atlantic* (trad. it. in *Internazionale*, 1352, 3 de abril de 2020, pp. 19-22).

Palavras chave : acaso, acidente, ajustamento, cidadania, confiança, controle, convivência, motivação, negacionismo, povo, programação, responsabilização.

Mots clefs : accident, ajustement, citoyenneté, confiance, contrôle, hasard, motivation, négationnisme, peuple, programmation, responsabilisation, vivre-ensemble.

Auteurs cités : Emile Benveniste, Paolo Demuru, Paolo Fabbri, Eric Landowski, Jurij Lotman, Gianfranco Marrone, Isabella Pezzini.

Plan :

Premissa

Introdução

1. Entre autoritarismo e tecnocracia : a *programação* da China e da Coréia do Sul
 - 1.1. A programação autoritária da China
 - 1.2. A tecnoprogramação sul-coreana
 - 1.3. Biopolítica e eliminação do risco
 - 1.4. Sensibilidades presumidas ou induzidas
 - 1.5. Contágio chauvinista
 - 1.6. Vigiar ou proteger : inovação tecnológica e a esquerda globalista
 - 1.7. Serendipidade ?
2. Exposição, confusão, indiferença : formas da aleatoriedade na Grã-Bretanha, Estados Unidos e Brasil
 - 2.1. O risco programado da Grã-Bretanha de Boris Johnson
 - 2.2. O caos e o acaso : a propagação do risco nos EUA de Trump e no Brasil de Bolsonaro
 - 2.3. Absolutismo de retorno
 - 2.4. Rebanhos, facções, indivíduos : formas do caos
 - 2.5. Negacionismo e vagueza
3. O povo a motivar ou mobilizar : as manipulações da Itália e da Alemanha
 - 3.1. Uma vez feita a Itália, tem que fazer-fazer os italianos
 - 3.2. Uma vontade distribuída : a Alemanha (e a Nova Zelândia)
 - 3.3. O primado do Estado e da cidadania
4. Sensibilidade a valorizar-se : Grécia, Índia, Suécia
 - 4.1. Grécia no espelho da Itália : ajustamento como modelização analógica ?
 - 4.2. Ajustamento como compaixão : a Índia de Modi no espelho de Gandhi
 - 4.3. Ajustamento e aleatoriedade : diferença ou complementaridade ?
 - 4.4. Ajustamento como crescimento da responsabilidade compartilhada : a Suécia
5. Orientar-se na complexidade
 - 5.1. Dinâmicas em andamento e bússolas semiopolíticas
 - 5.2. Respostas ao risco
 - 5.3. Modos de interação entre governantes e governados
 - 5.4. Figuras do coletivo
 - 5.5. Agenciamentos complexos



Caos, teorias da conspiração e pandemia

Paolo Demuru

São Paulo, Universidade Paulista
Centro de Pesquisas Sociossemióticas

Introdução

Um traço central do discurso político de Jair Bolsonaro é a ameaça do advento iminente da catástrofe, do caos, de um futuro aparentemente apocalíptico. Seja ao longo de sua campanha eleitoral, seja, de modo mais enfático, ao longo de 2019 e 2020, diante do avanço da pandemia de Covid-19, o trigésimo-oitavo presidente da República Brasileira insistiu em prospectar o espectro e as consequências dramáticas de um golpe definitivo por parte dos poderes ocultos que sempre decidiram, segundo ele, o destino do mundo e do país. Qual é a lógica dessa estratégia? Quais são seus escopos? Porque o novo coronavírus contribuiu para que se tornasse ainda mais frequente e intensa? Como o discurso presidencial sobre a pandemia se encaixa nesse quadro de temas, figuras, valores, investimentos estésicos e passionais? E de que maneira a abordagem semiótica pode jogar luz sobre seu funcionamento?

Minha hipótese é que o modo como o presidente gerenciou discursivamente a pandemia consiste em reduzi-la a mais uma possível catástrofe planejada pelo “establishment” com o fim de derrubá-lo e “acabar com o Brasil”, para usarmos umas de suas imagens recorrentes. Bem entendido, a catástrofe à qual o ex-capitão do exército brasileiro se refere não é sanitária. Pelo contrário, o caos que ele vislumbra no imediato horizonte da nação é, antes de mais nada, econômico — escolha que se adapta de maneira mais coerente à sua narrativa a respeito dos

planos de dominação do Brasil por parte das supostas “elites globalistas” que agem nacional e internacionalmente contra o “povo”.

Para desvendar as engrenagens deste mecanismo, proponho refletir, inicialmente, sobre a cifra aspectual do discurso catastrofista de Bolsonaro, marcada, como a maioria das narrativas populistas contemporâneas, pela sobreposição entre incoatividade e duratividade¹. Para o chefe de Estado, o desastre está sempre para começar, embora seja, ao mesmo tempo, em ato, e em ato há tempo. Trata-se de um paradoxo discursivo peculiar, que remete, por sua vez, à questão da relação entre previsibilidade e imprevisibilidade². Em seguida, deter-me-ei no papel da indeterminação semântica na configuração semiótica da catástrofe segundo o atual presidente. Como nas mais clássicas teorias da conspiração³, o flagelo vislumbrado por ele emerge sobre um pano de fundo de figuras, temas e valores diversos e nebulosos, espécies de “significantes vazios”⁴ utilizados, para usarmos os termos de Umberto Eco, conforme a lógica da “semiose hermética”⁵. Por fim, abordarei o papel das paixões e da estesia no futuro bolsonarista. No que tange a este aspecto, há duas questões que devem ser consideradas: por um lado, o elo entre o anúncio da catástrofe iminente e as paixões do medo⁶; por outro lado, a articulação entre estas e outras configurações passionais mais indefinidas, isto é, abalos e trepidações estésicas responsáveis pelo alastramento, no corpo social, da crença relativa à chegada do cataclismo político, econômico e social⁷.

O corpus no qual se funda a análise é constituído por *tweets* extraídos do perfil do presidente entre 2015 e 2020 a partir da *search API* do *Twitter*, com algumas referências pontuais a outros atores e mídias sociais da cena política brasileira contemporânea. A análise foi conduzida com base em um arcabouço teórico-metodológico que combina a semiótica discursiva e a sociosemiótica de linha francesa⁸, com as reflexões do último Lotman sobre o tema da ex-

1 F. Sedda e P. Demuru, “Da cosa si riconosce il populismo. Ipotesi semiopolitiche”, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018.

2 Cf. J. Lotman, *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli, 1993.

3 Cf. M. Leone (org.), *Complotto / Conspiracy*, Lexia, 23-24, 2016; M. Butter e P. Knight (org.), *The Routledge handbook of conspiracy theory*, Oxford, Routledge, 2020.

4 E. Laclau, *On populist reason*, London, Verso, 2005.

5 U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.

6 J. Lotman e B. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975; J. Lotman, “La caccia alle streghe. Per una semiótica della paura”, *E/C*, 2008; I. Pezzini, *Le passioni del lettore*, Milano, Bompiani, 1998; R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991; D. Barros, *Margens, periferias, fronteiras: estudos linguísticos-discursivos das diversidades e intolerância*, São Paulo, Editora Mackenzie, 2016; Y. Fehine, “Passions et présence dans le populisme numérique brésilien”, *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.

7 E. Landowski, *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004.

8 Cf. A.J. Greimas e J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979; *id.*, “Le contract de véridiction”, *Du Sens II*, Paris, Seuil, 1983; *id.*, *De l'imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987; *id.* e J. Fontanille, *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil, 1991. E. Landowski, *Passions sans nom*, *op. cit.*; *id.*, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim,

plosão⁹ e de Eco sobre a semiose hermética. Minha intenção é proporcionar, a partir da correlação entre micro e macro-configurações de sentido¹⁰, uma leitura quanto mais ampla e complexa de um fenômeno igualmente denso e facetado.

1. Inimigos passados, presentes e futuros

Assim afirmava Jair Bolsonaro em um vídeo publicado em seu perfil *Twitter* em dezembro de 2015 : “graças à mentira, ao populismo e ao clientelismo, o Brasil chegou hoje ao caos econômico e moral. Sabemos que a causa de nossos problemas é o Foro de São Paulo, cujos integrantes visam o poder absoluto”. Em 2015, o atual presidente era ainda um representante do assim chamado “baixo clero”, gíria que designa a camada de parlamentares pouco influentes que povoam, há anos, a Câmara dos Deputados. Conhecido por suas aparições no programa de televisão *CQC* e por seus disparates sobre o comunismo, os direitos dos afro-brasileiros e da comunidade LGBTQI+, o então deputado federal havia se afirmado como um verdadeiro “bufão” da política, isto é, um sujeito cuja linguagem, gestualidade e atitudes derrisórias com relação a seus colegas e adversários manifestavam uma recusa explícita dos códigos éticos e estéticos das instituições republicanas¹¹.

Foi no dia 17 de abril de 2016, no entanto, que ele emergiu como um potencial candidato para as eleições presidenciais de 2018. Durante a sessão da Câmara dos Deputados que teria sancionado a abertura do processo de impeachment de Dilma Rousseff, ele justificou seu voto a favor da incriminação da então presidente da República com as seguintes palavras : “para a família e a inocência das crianças (...), contra o comunismo, para nossa liberdade e contra o Foro de São Paulo”. Pouco depois, o vídeo do voto tornou-se viral, sendo repetidamente compartilhado nas redes sociais, e a hashtag #BolsonaroPresidente atingiu o primeiro lugar na lista dos *trending topics* do *Twitter*¹².

Mas o que é o Foro de São Paulo ? Por que Bolsonaro o cita constantemente ? Por que o identifica como um dos “males” do Brasil ? E o que ele tem a ver com os temas e os escopos da presente pesquisa relativa à gestão presidencial da crise sanitária ou, mais exatamente, à sua exploração política?

2005. I. Pezzini, *Le passioni del lettore, op. cit.* G. Marrone, “Fragmentos de um discurso político. Intervenções críticas”, *Estudos Semioticos*, 1, 25, 2019, entre outros.

9 J. Lotman “Nella prospettiva della rivoluzione francese” (1989), in L. Gherlone (org.), *Dopo la semiosfera*, Milano, Mimesis, 2014 ; *Cercare la strada. Modelli della cultura*, Venezia, Marsilio, 1994 ; *La cultura e l'esplosione, op. cit.*

10 F. Sedda, *Imperfette traduzioni. Per una semiopolitica delle culture*, Roma, Nuova Cultura, 2012.

11 E. Landowski, “Regimes de presença e formas de popularidade”, *Presenças do Outro*, São Paulo, Perspectiva, 2002 (cap. 7).

12 https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2016/04/26/interna_politica,756459/apoio-e-criticas-levam-bolsonaro-mito-no-twitter-ao-topo-dos-trend.shtml.

Fundado em 1990 na homônima cidade brasileira, o Foro de São Paulo é uma organização que reúne alguns entre os mais expressivos partidos e movimentos da esquerda latino-americana, desde o Partido dos Trabalhadores (PT) até o Partido Comunista Cubano. Objeto de diversas teorias da conspiração elaboradas nos circuitos da extrema direita brasileira, o Foro de São Paulo foi muitas vezes indicado como o autor oculto de um plano de domínio do continente latino-americano, que levaria, em breve, ao declínio econômico e social do Brasil¹³.

Na esteira de tais insinuações, Bolsonaro descreveu repetidamente o Foro de São Paulo como “o motor principal das transformações históricas do continente (...) uma engenharia de alienação [que fortalecia] um esquema de poder que se alimentava de sua própria invisibilidade”, para retomarmos as palavras de um vídeo publicado em seu perfil em outubro de 2017¹⁴. Mesmo após a eleição de 2018, o *trend* narrativo seguiu inalterado. Em outubro de 2019, diante da possível vitória de Alberto Fernandez, herdeiro de Cristina Kirchner, no pleito presidencial argentino, Bolsonaro alertava assim seus seguidores: “ATENÇÃO! O Foro de São Paulo segue com seu plano de trazer instabilidade a toda América Latina”¹⁵.

2. À beira de uma eterna catástrofe

O que revela, aos olhos do semiótico, esta obsessão para o Foro de São Paulo? Qual é a sintaxe e a semântica temporal deste discurso? E o que ela tem a ver com as mais recentes declarações do presidente sobre a pandemia? Estamos aqui diante de uma articulação íntima e profunda entre incoatividade e duratividade¹⁶, ou melhor, entre uma “quase-incoatividade” e uma “eterna duratividade”. A catástrofe bolsonarista oscila amiúde entre o “já aqui” e o “ainda não”, entre o “desde sempre” e o “a qualquer momento”. É este o paradoxo aspectual que define sua cifra temporal, o seu primeiro e peculiar traço distintivo.

As referências ao Foro de São Paulo não são a única diretriz através da qual se desenvolve este contínuo vai e vem aspectual. Diversos são os temas e os objetos nos quais e por meio dos quais ela se manifesta. Tomemos por exemplo o texto compartilhado por Bolsonaro em sua rede de Whatsapp em 17 de maio de 2019. Nele, um autor anônimo prospecta, no imediato futuro, uma verdadeira “explosão nuclear (...) uma ruptura institucional irreversível, com desfecho imprevisível. É o Brasil sendo zerado, sem direito para ninguém e sem dinheiro para nada”¹⁷. No entanto, continua o escritor desconhecido, a “disfuncionalidade”

13 Vejam-se, a este propósito, as declarações de Cabo Daciolo, candidato à Presidência da República em 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=7ANqSdWvTlo>.

14 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/921849037757796359>.

15 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1188120331350937600>.

16 Cf. A.J. Greimas e J. Courtés, *op. cit.* Sobre as recentes declinações do tema da aspectualidade veja-se M. Leone (org.), *Aspettualità / Aspectuality*, Lexia, 27-28, 2017.

17 <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-compartilha-texto-de-autor-desconhecido-que-fala-em-pressoes-para-governar,70002832941>.

que aflige o Brasil de 2019 possui raízes antigas, assim como suas prováveis e devastadoras consequências, as quais não chegaram ainda a seu estado derradeiro: faz 519 anos, conclui o analista, que o Brasil é um país “moribundo”, uma nação perenemente à beira de um apocalipse política, ética, econômica e social. Como veremos, a pandemia é mais um momento desta longa apocalipse.

Entre março e abril de 2020, quando se registra o primeiro aumento de casos de Covid 19 no país, o refrão catastrófico é reproposto com a mesma insistência e vigor. Em 25 de março, no dia seguinte à publicação do decreto que instituía o começo do distanciamento social no estado de São Paulo, Bolsonaro posta em seu perfil do Twitter um vídeo de uma entrevista na qual afirma: “Brasileiros, acordem e enfrentem a realidade (...) se não acordarmos e enfrentarmos a realidade, *em poucos dias*, e quero ser bem claro, *em poucos dias*, poderá ser tarde demais” (destaque nosso)¹⁸. Em 16 de Abril de 2020 declara de ter em mãos um dossiê, redigido pelos órgãos de inteligência, que provaria a existência de um plano elaborado pela Corte Suprema Brasileira, pelo Presidente da Câmara dos Deputados Rodrigo Maia e pelo Governador do Estado de São Paulo João Doria com o objetivo de derrubá-lo¹⁹. No dia 19 de abril, publica um vídeo no qual o presidente do *Partido Trabalhista Brasileiro*, Roberto Jefferson, seu mais recente aliado, revela alguns supostos detalhes do “plano”²⁰, um projeto cuja realização conduziria rapidamente, *cela va sans dire*, “à ruína” e “à depressão” do país. No entanto, na grande maioria das declarações de Bolsonaro sobre a pandemia, o caos não está simplesmente atrás da esquina. Pelo contrário, “está aqui”, “agora” e “diante” dos brasileiros. Pense-se no vídeo sobre a carência de alimentos no mercado de Belo Horizonte, postado por Bolsonaro em 1 de abril, que foi imediatamente etiquetado como fake news pelas maiores agências de checagem nacionais.

Tais exemplos mostram como o discurso de Bolsonaro oscila entre um futuro catastrófico figurativizado como uma “bomba” pronta para explodir e cuja explosão está, todavia, acontecendo, e acontecendo há tempo: “está na hora (...) de por fim ao sistema falido que impera há décadas no Brasil”, posta em 2 de outubro de 2018²¹. Retomando as reflexões de Lotman sobre o conceito de “explosão”, poderíamos dizer que o futuro bolsonarista situa-se em uma “dimensão atemporal”, na qual “o ontem”, “o hoje” e “o amanhã” confundem-se reciprocamente²². Para Bolsonaro o “futuro” nunca é apenas “futuro”; é, ao mesmo tempo, “passado”, “presente” e “futuro”, uma temporalidade que “já foi”, “é” e “logo (novamente) será”. Esta declinação aspectual do futuro abre espaço para duas observações analíticas ulteriores.

18 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/124278888508272641>.

19 <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2020/04/bolsonaro-diz-ter-dados-de-inteligencia-de-plano-de-maia-doria-e-stf-contra-ele.shtml>.

20 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1252011618050990085>.

21 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1047287005892292608>.

22 *La cultura e l'esplosione, op. cit.*, p. 35.

A primeira concerne os regimes de sentido e interação dentro dos quais se inscreve e transita o discurso presidencial. A este propósito, o ex-capitão pode ser definido como um verdadeiro “actante joker”, possuidor, conforme argumenta Landowski²³, de um “papel catastrófico” por excelência : um verdadeiro “presidente acidental”, para dizê-lo em outras palavras. No entanto, os acidentes cujas consequências inimagináveis ele não para de profetizar são sempre, em alguma medida, “programados”, ordenados por alguém que, como nas mais clássicas teorias da conspiração, tece, organiza e desenvolve a trama de um plano secular.

A segunda diz respeito ao constante estado de alerta e urgência no qual Bolsonaro, cumprindo seu papel de Destinator “Messias” do povo brasileiro, se coloca e coloca os seus seguidores. Como aponta Fachine, o estilo do discurso bolsonarista é um estilo paranoico, que se manifesta “como uma ansiedade e uma tensão com um estar-por-vir : nada aconteceu ou está acontecendo, mas algo ameaçador pode estar sendo gerado neste exato momento”²⁴. Diante desse risco, Bolsonaro está sempre pronto e atento, como se vivesse (e fizesse viver) no âmbito de um persistente estado de incitação e excitação, isto é, em um universo de ansiedades e tensões parecidas com a “espera do inesperado” à qual se refere Greimas em *Da Imperfeição* : trata-se do estado de ânimo do sujeito que almeja o advento de um acidente estésico suscetível de ressignificar, ainda que por alguns instantes, a sua usurada cotidianidade.

3. Entre previsibilidade e imprevisibilidade

Do quadro acima emerge uma outra característica desse discurso catastrofista, a saber o elo indissolúvel entre previsibilidade e imprevisibilidade : o desastre anunciado é sempre, ao mesmo tempo, certo e incerto.

Em primeiro lugar, a catástrofe bolsonarista é imprevisível por três razões : não se sabe exatamente (i) *quando* ela se realizará ; (ii) *o que* ela causará ; (iii) *como* acontecerá. Sabe-se apenas que : (a) está sempre *muito próxima* ; (b) será algo de *muito grave e disfórico* ; (c) o impacto será *forte*, mas de uma *força a priori não comensurável*. É o caso da “explosão nuclear” prospectada pelo autor anônimo da mensagem de Whatsapp antes discutida, mas também de outras numerosas afirmações feitas via redes sociais. Escreve por exemplo Bolsonaro no dia 27 de março de 2019, comentando as dúvidas do Congresso relativas à aprovação das reformas do sistema previdenciário : “negar que hoje temos um problema que pode gerar uma catástrofe econômica que afetará a todos, principalmente os mais pobres, seria total irresponsabilidade com a população brasileira”²⁵. Durante os primeiros meses da pandemia, Bolsonaro insiste na mesma tecla. Assim afirma em 25 de março de 2020 : “se a política de isolamento continuar,

23 *Les interactions risquées, op. cit.*

24 “Passions et présence...”, *art. cit.*, p. 11 (trad. nossa).

25 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1111028040648351749>.

teremos o vírus e o *caos* juntos”²⁶ (destaque nosso). E poderíamos continuar citando muitos outros exemplos.

Os filhos do presidente seguiram quase sempre seus passos. Diz Carlos Bolsonaro no dia 25 de outubro de 2018 : “Andrade [então ministro da agricultura do governo Temer], está literalmente prometendo quebrar o Brasil congelando preços como fez Dilma Rousseff. A catástrofe é anunciada ainda existe gente aplaudindo. Inacreditável!”²⁷. Em muitas outras ocasiões, utiliza a palavra “caos” de forma parecida com o pai²⁸. Entretanto, o que seria, quando e como se daria este “caos” nunca é inteiramente revelado.

Esta leitura é, todavia, parcial. Paralelamente, o futuro avassalador é — e há de ser — inteiramente previsível, já escrito, parte, ou escopo último, de um plano secreto e secular, seja este do Foro de São Paulo ou de outros sujeitos menos conhecidos e definidos. O inimigo autor da suposta conspiração é escolhido com argúcia e precisão conforme as exigências do momento. Durante as eleições de 2018, por exemplo, os Antissujeitos do Brasil eram Lula e o PT, fundadores do Foro de São Paulo e principais expoentes do socialismo internacional. Após o voto, ao longo de 2019 e 2020, o leque de opositores torna-se mais amplo, passando a incluir, entre outros, o Supremo Tribunal Federal, o governador do Estado de São Paulo João Doria, o do Rio de Janeiro Wilson Witzel e Slavoj Žižek, responsável, de acordo com o Ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, da difusão do assim chamado “comunavirus”, bem mais concreto e perigoso de seu quase homônimo coronavirus²⁹. Em alguns momentos da narrativa bolsonarista, tais inimigos agem de maneira conjunta, ao mesmo tempo e de comum acordo. Cabe citar, neste sentido, um vídeo emblemático publicado por Bolsonaro no *Twitter* em outubro de 2019, no qual um leão (Bolsonaro) é circundado por uma manada de hienas prontas para atacá-lo : o PT, o PSDB, o PCDB, o Supremo Tribunal Federal, a Folha de São Paulo, a Rede Globo e até o PSL, seu próprio partido, entre muitos outros³⁰.

Cumpre-se, aqui, um quiasmo alético-epistémico, que nos remete imediatamente ao tema da imprevisibilidade. Segundo as leis que regem o discurso bolsonarista não é apenas o futuro a ser imprevisível, mas também o passado. Se, pois, por um lado, a catástrofe é continuamente anunciada como um evento iminente, por outro lado, o fato de que o responsável da ruína futura pode ser uma vez Fulano, outra Sicrano e outra Beltrano projeta e envolve o passado em uma nebulosa de possibilidade todas, a priori, igualmente prováveis.

Um olhar mais atento ao conceito lotmaniano de “explosão” pode nos ajudar a visualizar e compreender melhor este mecanismo. Como procuramos mostrar

26 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1242786257354309632>.

27 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1242786257354309632>.

28 [https://twitter.com/search?q=%22caos%22%20\(from%3Acarlosbolsonaro\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=%22caos%22%20(from%3Acarlosbolsonaro)&src=typed_query).

29 <https://twitter.com/ernestofaraujo/status/1252811093405122566>.

30 <https://www.youtube.com/watch?v=Rd0H4x4MblM>.

em outras ocasiões³¹, para Lotman o termo “explosão” possui, ao menos, duas possíveis acepções. Em primeiro lugar, “interrompe a cadeia das causas e dos efeitos e projeta, na superfície, um espaço de eventos igualmente prováveis, dos quais é impossível dizer, em princípio, qual se realizará”³². Por outro lado, designa um processo de explosão de sentido — de novos significados, metáforas, analogias — que emerge e se configura como o resultado da tradução do que antes se julgava intraduzível. Ou seja, a geração de uma série de “combinações semânticas inesperadas, impossíveis ou proibidas em uma fase precedente”³³.

Como afirma Lotman, o critério que permite determinar a natureza explosiva de um processo consiste na imprevisibilidade de princípio de um evento. O evento que se realiza e aquele que não se realiza são, no momento da explosão, variantes intercambiáveis³⁴. No entanto, isso é verdadeiro apenas quando se observa a explosão do presente para o futuro, isto é, no momento em que ela acontece, no qual todas as estradas podem ainda ser percorridas. Ao contrário, quando se observa a cadeia dos eventos em direção inversa, do ponto de vista de um sujeito que olha o passado a partir do futuro, é normal atribuir ao elemento imprevisível uma “motivação adicional retroativa”³⁵.

Em um texto intitulado “Na perspectiva da revolução francesa”, Lotman expõe de maneira ainda mais clara esta aparente contraditoriedade : “o olhar retrospectivo que se dirige do momento da explosão rumo ao que a precedeu é capaz de reconfigurar todo o curso da história e influenciar novamente o futuro. O passado não acaba nunca : por isso o futuro é sempre suscetível de renascer e renascer sob formas inesperadamente diversas”³⁶.

São quatro, portanto, os pontos centrais do raciocínio lotmaniano : (i) no momento em que se realiza, a explosão é imprevisível ; (ii) quando a se observa a posteriori, de frente para trás, a explosão adquire um sentido preciso, sendo catapultada em uma rede de relações de causa-efeito ; (iii) conseqüentemente, o passado é um depósito inexaurível de possibilidade, que pode ser sempre modificado ; (iv) um novo passado pode fazer renascer o futuro em formas ainda diversas.

A semântica temporal do populismo de Bolsonaro enquadra-se nesta lógica. Enquanto antes transitávamos entre a “quase-incoatividade” e “eterna-duratividade”, agora oscilamos, com o mesmo vigor, entre o “óbvio” e o “imponderável”. A explosão bolsonarista, além de se manifestar, ao mesmo tempo, como um evento “já realizado”, “em ato” e “no horizonte”, é também, simultaneamente, “conhecida” e “desconhecida”, “dada” e “não dada”. É esta a invariante do catas-

31 P. Demuru, “Between Accidents and Explosions : Indeterminacy and Aesthesia in the Becoming of History”, *Bakhtiniana*, 15, 1, 2020.

32 *Cercare la strada, op. cit.*, p. 35 (trad. nossa).

33 *Ibid.*, p. 93.

34 *Ibid.*, p. 96.

35 *Ibid.*, p. 37.

36 “Na perspectiva...”, *art. cit.*, p. 172.

trofismo de Bolsonaro. Mudam as causas, os responsáveis e os temas da conspiração marxista, socialista, globalista, internacionalista e assim por diante, mas o jogo de fundo entre previsibilidade e imprevisibilidade, entre o certo e o incerto, permanece idêntico e inalterado³⁷.

Não é casual que muitos ex-colegas, aliados ou ministros que decidiram abandonar Bolsonaro tenham entrado na lista dos conspiradores “de esquerda”. O nome mais significativo neste sentido é aquele de Sergio Moro, ministro da Justiça do governo Bolsonaro e juiz responsável pela prisão de Lula no âmbito da *Operação Lava-Jato*. Moro pediu demissão no dia 24 de abril de 2020, sendo logo etiquetado como “comunista” por alguns internautas da rede bolsonarista³⁸. Como se ele também tivesse sempre sido parte do “sistema” contra o qual luta Bolsonaro, como se o tivesse, também ele, traído e enganado.

Alea iacta est. E pouco importa que se jogue o dado para frente o para trás, pois o passado é tão imprevisível quanto o futuro. Como dizia Eco em relação à semiose hermética, em um universo discursivo em que *vale tudo* e não existe uma ordem temporal estabelecida, ao princípio racional do *post hoc ergo propter hoc* substitui-se aquele — oportunista — do *post hoc ergo ante hoc*³⁹.

4. Vazios e segredos : dentro a indeterminação

Chegamos aqui ao problema da indeterminação. Também neste caso, o fenômeno é complexo e mutável. Diversos são os aspectos que caracterizam a indeterminação que rege o discurso de Bolsonaro sobre catástrofes, caos e teorias da conspiração. Em primeiro lugar, a indeterminação concerne ao *quando*. Sabe-se que algo de potencialmente desastroso acontecerá, mas não se sabe exatamente *quando*. Os exemplos acima citados atestam de maneira exaustiva essa lógica. Em segundo lugar, a indeterminação diz respeito ao *que*. Sabe-se que algo de potencialmente desastroso acontecerá, mas não se sabe exatamente *o que* acontecerá : o colapso econômico ? Roubos e saques ? Violência urbana ? Nada é precisado. Antes de qualquer possível detalhe existe apenas o “caos total !”, muitas vezes acompanhado pelo ponto de exclamação.

Em terceiro lugar, a indeterminação tange ao *como*, isto é, à extensão e a intensidade da catástrofe. Sabe-se que algo de potencialmente desastroso acontecerá, mas não podemos antever seu alcance e impacto. O choque pode ser sempre maior e mais grave que o previsto. A este propósito, cabe ressaltar que a pandemia se tornou mais um recurso fundamental para revigorar a vagueza do catastrofismo bolsonarista. Afirma, por exemplo, o presidente em 30 de março de 2020 : “temos dois problemas que não podem ser dissociados : o vírus e o desemprego. Ambos devem ser tratados com responsabilidade. Mas se o remédio

37 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1111735343190024192>.

38 https://twitter.com/search?q=%22moro%20comunista%22&src=typed_query.

39 *I limiti dell'interpretazione, op. cit.*, p. 45.

for demasiado o efeito colateral será muito mais desastroso”⁴⁰. Prevalece aqui uma lógica tensiva. Parafraseando Claude Zilberberg, poderíamos dizer que o desastre bolsonarista coloca-se em um campo tensivo regido pela articulação entre o “mais” e o “ainda mais”⁴¹. Nesse espaço discursivo, a extensão e a intensidade do mal que está por vir ultrapassam constantemente seus limites, sem nunca poderem ser fixadas de maneira pontual e definitiva.

Em quarto lugar, a indeterminação refere-se ao *quem*. Sabe-se que algo potencialmente desastroso acontecerá, mas nem sempre os responsáveis da catástrofe são identificados com precisão. O leque de conspiracionistas que, segundo Bolsonaro, tramam contra o Brasil e os brasileiros é, como vimos, amplo e diverso. No entanto, se em algumas circunstâncias os culpados pelo desastre são explicitamente apontados e nomeados, em outras as coisas funcionam de modo diferente.

Escreve Carlos Bolsonaro no Twitter no dia 9 de setembro de 2019 : “só vejo todo dia a roda girando em torno do próprio eixo e os que sempre nos dominaram continuam nos dominando de jeitos diferentes !”⁴². E no dia 8 de setembro, elogiando a reação do pai diante do avanço da epidemia no Brasil : “o Presidente se mostra novamente um Líder ! Conduz mais um problema contra “tudo” e “todos”, com inteligência e visão de ÁGUIA”⁴³. O que isso significa ? Quem são “os que sempre nos dominaram continuam nos dominando” ? O que quer dizer “contra tudo” ? E quem seria os “todos” contra quem Bolsonaro conduz sua batalha ? Não há, nem deve haver, uma resposta certa a estas perguntas. O que se busca é a ambiguidade, a implantação da dúvida, a criação e a perpetuação de um enigma.

As artimanhas discursivas por meio das quais se constrói uma aura de mistério em torno dos traidores da pátria não param por aqui. As fileiras de inimigos dos Bolsonaros são compostas por sujeitos como o “establishment”, o “sistema”, o “mecanismo” e assim por diante, utilizados como verdadeiros “significantes vazios”, no sentido de E. Laclau⁴⁴, isto é, como termos dentro dos quais podem conviver e no âmbito dos quais podem ser reconduzidos, vez por vez, atores específicos diversos : “o jogo sujo continua... como sempre falamos ; seremos nós contra todo o sistema e diariamente teremos que desarmar diversas bombas, enquanto os corruptos nadam de braçada !”⁴⁵ ; “poderosos se levantaram contra mim. É uma verdade. Eu estou lutando contra um SISTEMA, contra o ESTABLISHMENT”, repete com insistência nos primeiros meses da pandemia de COVID 19⁴⁶.

40 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1244576384271503360>.

41 C. Zilberberg, *La structure tensive*, Liège, Presse de l’Université de Liège, 2012.

42 <https://twitter.com/CarlosBolsonaro/status/1171201933891244033>.

43 <https://twitter.com/CarlosBolsonaro/status/1247962389762510849>.

44 Cf. E. Laclau, *op. cit.*

45 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/940370784425529346>.

46 <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/125379562977764353>.

De um ponto de vista sociossemiótico, dois são os aspectos desta estratégia que é importante evidenciar. O primeiro é que naquele “tudo”, naquele “todos”, no “sistema”, no “establishment” e em todos os outros termos vagos que definem os maiores antissujeitos de Bolsonaro há espaço para “qualquer coisa” e “qualquer um” : o PT, Lula, Dilma, a China, a OMS, o PSDB, os governadores, o Supremo Tribunal Federal, Sergio Moro, etc. Lembremos do vídeo do leão anteriormente citado, no qual boa parte destes sujeitos conspiravam contra o atual Presidente do Brasil⁴⁷. O segundo aspecto é que a indeterminação bolsonarista responde, como antecipamos no fim da seção anterior, à lógica da “semiose hermética” postulada por Eco. Trata-se, pois : (i) de um discurso enigmático para o qual muitas coisas podem ser, ao mesmo tempo, verdadeiras e falsas⁴⁸ ; de um discurso paradoxal que, de modo parecido ao que acontece nos textos alquímicos, ao mesmo tempo que diz revelar um segredo continua, ao menos em parte ocultando-o⁴⁹ ; de um discurso que identifica a verdade com aquilo que não é dito, ou com aquilo que é dito de modo obscuro⁵⁰ ; de um discurso que produz um deslizamento irrefreável do sentido da verdade, para o qual toda interrogação dos símbolos e dos enigmas não deve nunca chegar a uma verdade última, mas simplesmente deslocar o segredo alhures⁵¹.

Neste sentido, as reflexões de Eco ecoam aquelas de Greimas sobre a “camuflagem subjetiva”, um tipo de manipulação discursiva própria, entre outros, do discurso parabólico, segundo o qual, para ser aceito como “verdadeiro”, um texto deve parecer “segredo”⁵². Uma comunicação que Greimas define “hermético-hermenêutica”, na qual o sujeito da enunciação manifesta-se em primeira pessoa como um “Eu” fiador da verdade, sugerindo a existência de um nível de leitura “anagógico” do texto, que “pede” para ser continuamente decifrado.

Segundo os raciocínios de Eco e Greimas, pode-se dizer, portanto, que o discurso hermético coloca a verdade em um futuro inalcançável, à qual se deve constantemente se aproximar, mas nunca chegar. No entanto, de maneira em certo sentido paradoxal, ao passo que a oculta deslocando-a no tempo, o mesmo discurso diz revelar “A Verdade”. Bem entendido, a revela de forma obscura, construindo a imagem de um leitor modelo competente, capaz de ler nas entrelinhas, membro de um pequeno grupo de iniciados que “sabem”. Mas, de todo modo, alega revelar “A verdade”. Trata-se, conforme aponta Eco, de uma das estratégias de manipulação mais eficazes da semiose hermética : o segredo deve ser, ao mesmo tempo, velado e desvelado. Um pouco como acontece nos textos

47 Claudio Paolucci refletiu em detalhe sobre este tipo de relações “e-e”, nas quais termos contrários e contraditórios coexistem no mesmo plano. Cf. *Strutturalismo e interpretazione*, Milano, Bompiani, 2010.

48 *I limiti dell'interpretazione*, op. cit., p. 43.

49 *Ibid.*, p. 78.

50 *Ibid.*, p. 44.

51 *Ibid.*, p. 47.

52 “Le contract de véridiction”, *Du Sens II*, op. cit., p. 108.

do alquimista Antoine-Joseph Pernety, nos quais se passa de signo em signos, de símbolo em símbolo, sem nunca poder identificar com precisão os percursos e os processos que levariam à “Verdade”, sem que, “A verdade” possa ser, uma vez por todas, alcançada⁵³.

O mesmo vale para Bolsonaro. No discurso dele, a verdade é antes de tudo uma tensão semiótica rumo a um futuro inatingível, assim como o futuro é uma tensão semiótica rumo a uma verdade inacessível. À verdade última nunca se pode chegar : a se pode apenas roçar, perseguir por via assintótica. Não por acaso, uma das citações preferidas de Bolsonaro é o salmo de João 8:32 : “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”, escrito no futuro do presente do indicativo. Mas qual seria a verdade que “nos libertará” ? Bolsonaro não o diz, ou o diz, muitas vezes, de maneira obscura e parcial (*poderosos se levantaram contra mim. É uma verdade. Eu estou lutando contra um sistema, contra o establishment*). É aqui que residiu, até agora, a eficácia de seu discurso : no fato de se colocar como um “Eu” fiador de uma “Verdade” a ser ininterruptamente (e nunca inteiramente) desvelada. Uma verdade dentro qual convivem temas, figuras, objetos, sujeitos e valores diversos e até potencialmente contraditórios, suscetíveis de serem rearranjados conforme as exigências do momento (um dia o inimigo da nação é o PT, outro dia o STF, outro Doria, outro Sergio Moro, outro o PSL, outro a OMS, outro o Sistema, outro todos juntos ao mesmo tempo). No fundo, como dizia Eco, o poder de quem anuncia conhecer e querer revelar um “segredo” é exatamente este : possuir um segredo vazio⁵⁴.

5. Paixões e humores futuros

Em seu estudo sobre a semiose hermética, Eco discute ainda sobre o “excesso de maravilha” decorrente da superinterpretação dos indícios fornecidos por um determinado texto ou discurso⁵⁵. Eco enfrenta essa questão no quadro das coordenadas definidas por seu problema de pesquisa : os limites e os excessos da interpretação. A maravilha não o interessa enquanto sentir e/ou paixão, mas como faísca capaz de engendrar leituras suspeitosas e paranoicas do mundo. Um assunto, portanto, de natureza lógico-cognitiva. No entanto, as páginas sobre o excesso de maravilha convidam a enquadrar o problema do discurso hermético a partir de uma outra perspectiva, que leve em consideração as suas qualidades estético-passionais, também fundamentais no discurso político contemporâneo⁵⁶.

53 *I limiti dell'interpretazione, op. cit.*, p. 84.

54 *Ibid.*, p. 85.

55 *Ibid.*, p. 87.

56 Vejam-se, a este propósito, os dossiês organizados por E. Landowski, *Populisme et esthésie, Actes Sémiotiques*, 121, 2018 e *Dimensions sémiotiques du populisme, Actes Sémiotiques*, 123, 2020 ; G. Marrone, *Languages of politics / Politics of languages, Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 2, 2019 ; D. Bertrand et al., *Forme semiotiche dell'espressione politica, Carte Semiotiche Annali*, 6, 2018 ; A. Bueno e O. Fulaneti, *Discursos políticos na contemporaneidade, Estudos Semióticos*, 1, 15, 2019.

Ora, na ideia de catástrofe caótica e conspiratória promovida por Bolsonaro, humores, afetos e paixões com nome e sem nome jogam um papel de primeiro plano. Como já observamos, o futuro próximo que se prospecta no horizonte é sempre “desastroso”, “trágico”, “tremendo”. Cabe então se perguntar : quais são as consequências desta articulação temático-figurativo-aspectual no plano estésico-passional ?

Uma primeira resposta : o medo. O medo é uma típica paixão do futuro⁵⁷. Teme-se sempre algo que está por vir, as consequências de ações e passadas e presentes nos dias que virão. Contudo, como observa Marrone retomando Delumeau, o medo é também uma paixão que oscila entre determinação e indeterminação, entre o vago e o preciso⁵⁸. Pode-se temer algo específico (Lula, João Doria, os chineses, o Supremo Tribunal Federal) e, ao mesmo tempo, algo indefinido (a catástrofe, o fim, a morte, sem saber exatamente do que se trata). Mas o medo desemboca aqui na angústia, paixão incerta por excelência, sem uma causa precisa, responsável pela caída do sujeito na espera perene de um mal impreciso, suscetível de se manifestar a qualquer momento⁵⁹. A angústia é, portanto, sob o perfil aspectual, uma paixão durativa.

É este o caso da catástrofe e do caos bolsonarista. Um futuro indeterminado e ameaçador envolvido em uma nuvem de angústia. A imprevisibilidade e a vagueza que caracterizam o futuro segundo Bolsoanro alimentam essa sensação. Dizer que algo terrível esta para acontecer sem revelar, no entanto, do que exatamente se trata, é uma estratégia eficiente para manter viva a tensão. Mais do que isso : o *continuum* da inquietude é atravessado pela insurgência de paixões pontuais como, por exemplo, o pavor e o terror. Há sempre, na maneira como Bolsonaro anuncia a catástrofe a vontade e a exigência de atordoar e desconcertar de modo hiperbolicamente negativo e disfônico.

Como na análise de Greimas sobre o senhor Palamor de Calvino, estamos aqui diante de um *guizzo*, isto é, da emergência repentina de algo que perturba os sentidos e o sentido da vida⁶⁰. Há, todavia, uma diferença entre esse caso e o que estamos analisando. Enquanto nos textos analisados por Greimas o acidente estésico emerge sobre um pano de fundo de monotonia, atonicidade e usura perceptiva, no caso de Bolsonaro o pavor e o terror surgem de um substrato emocional já fortemente excitado. É o constante estado de inquietude ao qual se refere Y. Fechine, que transforma os seguidores de Bolsonaro em um exército de

57 Cf. D. Barros, *Margens, periferias, fronteiras, op. cit.* ; R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità : uso politico, op. cit.* ; J.L. Fiorin, “Algumas considerações sobre o medo e a vergonha”, *Cruzeiro Semiótico*, 16, 1992 ; I. Pezzini, *Le passioni del lettore, op. cit.* ; D. Salerno, *Terrorismo, sicurezza, post-conflitto. Studi semiotici sulla guerra al terrore*, Padova, Libreria Universitaria, 2012 ; G. Marrone, “Fragmentos de um discurso político”, *art. cit.*

58 Cf. G. Marrone, “Fragmentos”, *art. cit.*, p. 4. J. Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.

59 Cf. G. Marrone, *art. cit.*, p. 4.

60 *Da Imperfeição, op. cit.*

soldados sempre alertas⁶¹, ou o estado de ânimo do sujeito paranoico que espera que uma profecia funesta se realize⁶².

Entramos aqui em um universo em que as paixões até agora descritas começam a se confundir, desembocando em uma esfera tímica cujos contornos são menos definidos. Para usarmos os termos de Landowski, passa-se das “paixões com nome” às “paixões sem nome”. O adepto do bolsonarismo vive em um constante estado de fibrilação. O que domina é uma estesia intensa e indecifrável a priori, um borbulhar contagioso, uma espécie de “massa tímica em movimento”⁶³, cujas trajetórias não são inteiramente mapeáveis. Como foi recentemente observado, trata-se de uma característica fundamental do atual populismo de direita, no qual o sensível, os humores e as paixões sem nome jogam um papel de primeiro plano⁶⁴.

Diante desse quadro, emerge um problema teórico sobre o qual, futuramente, será importante refletir : aquele da passagem da timia e da estesia às paixões socialmente reconhecidas e nomeadas. Por enquanto baste observar, no que concerne ao caso de Bolsonaro, duas coisas. A primeira é que existe uma relação de determinação recíproca entre estesia a indeterminação semântica. Quanto mais aumenta a primeira, mais aumenta a segunda. Quanto mais imprevisível será o efeito da catástrofe iminente, maior será a intensidade estésica de sua espera. A segunda é que o “susto” não define apenas o advento do desconhecido, como também do que já se sabia que ia acontecer. Segundo as leis que regem o discurso de Bolsonaro, o “espanto” circunda também o concretizar-se do fato previsível. Assusta-se não apenas diante do “não sei o que está-por vir”, como também perante ao “sabia”. Não por acaso, uma das estratégias preferidas de Bolsonaro diz respeito à urgência : “URGENTE ! ABSURDO !”, escreve-se muitas vezes, em maiúsculo, quando se compartilha uma “notícia bomba” no Twitter ou no Whatsapp. E pouco importa se a notícia seja ou não, de fato, uma bomba. O que importa, conforme a lógica tensiva do “mais” e do “ainda mais” à qual nos referíamos nas seções anteriores, é aumentar a tensão e a carga estésica em circulação no corpo social, alimentar seu contínuo alastramento.

A pandemia de Covid cumpriu, aqui, um papel fundamental. Como vimos, foi graças a ela que o atual presidente do Brasil conseguiu fazer com que, ao longo de 2020, cargas estésicas e passionais se alastrassem com força no corpo social brasileiro, ressoando e revigorando a isotopia do catastrofismo que, há tempo, marca seu discurso político-escatológico.

61 Y. Fecine, “Passions et présence...”, *art. cit.*

62 U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, *op. cit.* ; R. Bodei, *op. cit.*

63 E. Landowski, *Présences de l'Autre*, *op. cit.*, p. 210.

64 E. Landowski (org.), *Populisme et esthésie*, *op. cit.*, *Dimensions sémiotiques du populisme*, *op. cit.*
G. Marrone (org.), *Languages of politics / Politics of languages*, *op. cit.*

Conclusão

Temos procurado entender melhor as tramas e as engrenagens nas quais se funda a articulação entre o caos, as teorias da conspiração e ameaça de um iminente futuro catastrófico no discurso de Jair Bolsonaro. Em particular, observamos como : (i) o futuro distópico de Bolsonaro oscila entre incoatividade e duratividade, configurando-se como uma dimensão atemporal que é, ao mesmo tempo, “passado”, “presente” e “futuro”. Para Bolsonaro, a catástrofe, seja ela causada pelo Foro de São Paulo, seja pela pandemia do novo coronavírus ou pela China, está sempre para começar embora esteja, simultaneamente, acontecendo há bastante tempo ; (ii) o futuro distópico de Bolsonaro é, em igual medida, previsível e imprevisível : imprevisível porque não se sabe exatamente ao que conduzirá, quando se realizará, quão violento será e quem será o responsável pelo desastre ; previsível por que, conforme as exigências do momento, pode ser atribuído a um complô antigo elaborados por atores específicos ; (iii) tanto o futuro, quanto o passado são, em Bolsonaro, altamente indeterminados : a verdade futura prometida pelo ex-capitão é um segredo vazio, que pode ser preenchido como convém ; (iv) o futuro distópico de Bolsonaro é atravessado por um estado de excitação constante, no qual convivem e se alternam paixões com nome e sem nome : angustia, ansiedade, inquietude, pavor e humores imprecisos, tensões indefinidas e picos extáticos. O bolsonarista convicto está sempre alerta, pronto, mas nunca completamente, para a catástrofe que está por vir, diante da qual pode sempre se maravilhar, mesmo quando, a posteriori, as coisas parecem ser mais óbvias de quanto inicialmente pareciam.

A pandemia de Covid 19 inseriu-se nesse quadro intensificando o discurso catastrofista-conspiratório do ex-capitão do exército brasileiro. Aos poucos, tornou-se mais um recurso para reforçar a adesão à sua narrativa escatológica. Sendo descrita como uma outra possível causa de iminentes flagelos e desastres planejados pelos “sistemas” e pelos “establishments” que governam o Brasil, serviu para consolidar, inteligível e sensivelmente, a crença sobre o (constantemente) próximo “fim da nação”. Diante deste cenário, Bolsonaro cumpre um duplice papel temático, agindo como um oráculo do caos ao mesmo tempo que como o providencial messias salvador da pátria. Um programador de acidentes – sociais, econômicos, sanitários, pouco importa – cuja duração, dimensões e intensidade ele mesmo afirma não saber, ainda que se diga preparado para vislumbrá-los e enfrentá-los.

Referências bibliográficas

- Barros, Diana de, *Margens, periferias, fronteiras : estudos linguísticos-discursivos das diversidades e intolerância*, São Paulo, Editora Mackenzie, 2016.
- Bertrand, Denis e Juan Alonso (orgs.), *Forme semiotiche dell'espressione politica, Carte Semiotiche Annali*, 6, 2018.
- Bodei, Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità : uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

- Bueno, Alexandre e Oriana Fulaneti (orgs.), *Discursos políticos na contemporaneidade, Estudos Semióticos*, 1, 15, 2019.
- Butter, Michael and Peter Knight (org.), *The Routledge handbook of conspiracy theory*, Oxford, Routledge, 2020.
- Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.
- Demuru, Paolo, “Between Accidents and Explosions : Indeterminacy and Aesthesia in the Becoming of History”, *Bakhtiniana*, 15, 1, 2020.
- Eco, Umberto, *I limiti dell’interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.
- Fechine, Yvana, “Passions et présence dans le populisme numérique brésilien”, *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.
- Fiorin, Jose Luiz, “Algumas considerações sobre o medo e a vergonha”, *Cruzeiro Semiótico*, 16, 1992.
- Greimas, Algirdas J., “Le contract de véridiction”, *Du Sens II*, Paris, Seuil, 1983. (Trad. port., Dilson Ferreira da Cruz, *Do sentido II*, São Paulo, EDUSP-Nanquim, 2014).
- *De l’Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987. (Trad. port., A.C. de Oliveira, *Da Imperfeição*, São Paulo, Hacker, 2002 ; 2ª ed. aumentada, São Paulo, Estação das Letras e Cores-CPS Editora, 2017).
- e Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979. (Trad. port., Alceu Dias et al., *Dicionário de semiótica*, São Paulo, Cultrix, 1983. Reed., São Paulo, Contexto, 2008).
- e Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d’âme*, Paris, Seuil, 1991. (Trad. port., Maria José Coracini, *Semiótica das paixões*, São Paulo, Ática, 1993).
- Laclau, Ernesto, *On populist reason*, London, Verso, 2005.
- Landowski, Eric, “Régimes de présence et formes de popularité”, *Présences de l’Autre*, Paris, PUF, 1997. (Trad. port., *Presenças do outro*, São Paulo, Perspectiva, 2003).
- *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004.
- *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005. (Trad. port., Luiza H. Oliveira da Silva, *As interações arriscadas*, São Paulo, Estação das Letras e Cores, 2014).
- (org.), *Populisme et esthésie*, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018.
- (org.), *Dimensions sémiotiques du populisme*, *Actes Sémiotiques*, 123, 2020.
- Leone, Massimo (org.), *Complotto / Conspiracy*, *Lexia*, 23-24, 2016.
- (org.), “Aspettualità / Aspectuality”, *Lexia*, 27-28, 2017.
- Lotman, Juri M., “Nella prospettiva della rivoluzione francese” (1989), in L. Gherlone (org.), *Dopo la semiosfera*, Milano, Mimesis, 2014.
- *La cultura e l’esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- *Cercare la strada. Modelli della cultura*, Venezia, Marsilio, 1994.
- “La caccia alle streghe. Per una semiótica della paura”, *E/C*, 2008.
- e Boris A. Uspenski, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975.
- Marrone, Gianfranco, “Fragmentos de um discurso político. Intervenções críticas”, *Estudos Semióticos*, 1, 25, 2019.

- (org.) *Languages of politics / Politics of languages*, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 13, 2, 2019.
- Paolucci, Claudio, *Strutturalismo e interpretazione*, Milano, Bompiani, 2010.
- Pezzini, Isabella, *Le passioni del lettore*, Milano, Bompiani, 1998.
- Salerno, Daniele, *Terrorismo, sicurezza, post-conflitto. Studi semiotici sulla guerra al terrore*, Padova, Libreria Universitaria, 2012.
- Sedda, Franciscu, *Imperfette traduzioni. Per una semiopolitica delle culture*, Roma, Nuova Cultura, 2012.
- e Paolo Demuru, “Da cosa si riconosce il popuslismo. Ipotesi semiopolitiche”, *Actes Sémiotiques*, 121, 2018.
- Zilberberg, Claude, *La structure tensive*, Liège, Presses de l’Université de Liège, 2012.

Palavras chave : acidente, actante joker, catástrofe, discurso político, estesia, explosão, indeterminação, paixão, populismo, previsibilidade vs imprevisibilidade.

Mots clefs : accident, actant joker, catastrophe, discours politique, esthésie, explosion, indétermination, passion, populisme, prévisibilité vs imprévisibilité.

Auteurs cités : Umberto Eco, Yvana Fachine, Algirdas J. Greimas, Eric Landowski, Juri Lotman, Gianfranco Marrone, Franciscu Sedda, Claude Zilberberg.

Plan :

Introdução

1. Inimigos passados, presentes e futuros
2. À beira de uma eterna catástrofe
3. Entre previsibilidade e imprevisibilidade
4. Vazios e segredos : dentro a indeterminação
5. Paixões e humores futuros

Conclusão



Uma dinâmica interacional complexa

Yvana Fechine

Universidade Federal de Pernambuco
PUC-SP, Centro de Pesquisas Sociossemióticas

Introdução

Tratando constantemente, no seu discurso e nas práticas, a pandemia da covid-19 no Brasil como uma “gripezinha”, o presidente da República, J. Bolsonaro, foi um dos chefes de Estado a adotar um comportamento pautado pelo negacionismo e anticientificismo. Ele atacou as quarentenas decretadas por governos municipais e estaduais, estimulou a população a desobedecer às orientações das autoridades sanitárias do seu próprio Governo, vetou leis que fixavam medidas para proteger grupos vulneráveis, participou de protestos contra o Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal por contrariarem suas decisões e passou a agir como “garoto propaganda” da cloroquina, substância sem eficácia comprovada. No auge da pandemia, ele demitiu dois Ministros da Saúde e colocou no lugar deles um general sem competência na área. Quando o Brasil ultrapassou os 100 mil mortos, ele respondeu com um famoso “E daí?”.

Por esse comportamento, ele foi considerado, na imprensa estrangeira, o pior líder mundial a enfrentar a pandemia. Em 31 de março de 2020, *The Guardian* destacou que ele representava “um perigo para os brasileiros”. Em um editorial do dia 14 de abril de 2020, o *Washington Post* considerou as suas ações como “de longe, o caso mais grave de improbidade”. Na mesma semana, no *Corriere della Sera*, recebeu nota 2 em uma escala que vai de zero a 10 num ranking que avaliou a atuação de onze líderes mundiais na crise. Em 15 de maio, quando o Brasil já

apresentava uma das maiores taxas de contaminação do mundo, ele foi severamente criticado pelo *Financial Times*. Num editorial do mesmo mês, *Le Monde* o acusa de politizar de modo irresponsável a crise de saúde.

Essa péssima imagem internacional contrastava fortemente com as pesquisas nacionais de opinião que indicavam uma estabilidade na sua popularidade, com pelo menos um terço dos entrevistados aprovando seu Governo. No decorrer da pandemia, ele não apenas recuperou uma parte da popularidade que tinha quando foi eleito, mas, passados oito meses da chegada do novo coronavírus ao Brasil, esta havia até aumentado. Como explicar então esse aparente paradoxo ?

1. Uma estranha combinação entre regimes interacionais

Para grande parte dos analistas políticos, essa popularidade foi o resultado direto do pagamento, ao longo de seis meses, de um auxílio de R\$ 600 reais às parcelas mais pobres da população e aos trabalhadores prejudicados pela paralisação das atividades econômicas impostas pelas medidas de distanciamento social. É inegável o potencial que uma política de transferência de renda possui para inflar a popularidade dos governantes, especialmente em países com grandes desigualdades sociais e com processos políticos marcados pelo clientelismo, como o Brasil.

Mas, seria esse auxílio financeiro a única, ou mesmo a principal razão, para o êxito popular do comportamento presidencial nessas circunstâncias ? Parece-nos que a explicação não pode ser tão simples. Além do cálculo eleitoral — em termos semióticos, da “manipulação” — que consiste em, de certo modo, “comprar” o favor popular por uma medida pontual de ajuda, cabe enxergar a estratégia presidencial nas suas mais diversas dimensões. Por isso, sem relativizar o peso que tem o dinheiro no bolso em momentos de crise não apenas sanitária, mas econômica, proponho aqui pensarmos também a importância capital da comunicação do presidente, na qual ele se valeu de uma curiosa conjugação entre regimes de sentido e de interação.

1.1. Modelo e procedimento de análise

Por terem a conquista ou a renovação dos seus mandatos como objetivo *a priori*, políticos raramente conseguem manter uma interação com seus eleitores que não seja da ordem da *manipulação*. Modo de interação bem descrito pela gramática narrativa, a manipulação remete às relações contratuais entre os actantes : um *fazer* o outro *fazer*, a partir das suas volições e motivações. Isso implica em um sujeito manipulado a partir dos conteúdos postos em circulação por um sujeito manipulador. Essa lógica transacional — *troca* de mensagens, de simulacros, “de objetos de valor” etc. — pressupõe um *contrato*, explícito ou não, entre sujeitos. No modelo interacional proposto por Eric Landowski, a manipulação é descrita como o regime orientado pelo princípio da *intencionalidade*, porque, na sua base, há uma lógica da motivação recíproca — uma motivação com caráter fundamentalmente “econômico”, um “cálculo” relativo ao valor dos “serviços”

reciprocamente prestados por cada parte envolvida no “contrato” — no nosso caso, um “cálculo” e um “contrato” políticos¹.

Além da manipulação, o modelo interacional prevê três regimes alicerçados em outros princípios : a *programação*, fundada na regularidade dos fenômenos, e — o que aqui mais nos interessa — os do *ajustamento* e do *acidente*. Se a manipulação depende do contrato entre os sujeitos, no regime de interação por “ajustamento”, a maneira pela qual um ator influencia um outro passa pelo *contato*. Depende, antes de mais nada, da *presença* de um ao outro. Busca-se, neste quadro, um *fazer junto* possibilitado pelo fato de que os protagonistas *sentem juntos* (uma emoção, um sentimento, uma sensação ou mesmo um tipo de inteligência) ou, pelo menos, têm a capacidade de sentir mutuamente os respectivos estados afetivos, passionais ou até mesmo somáticos por alguma forma de *contágio* sensível (e, neste contexto, não viral) . É na própria interação entre os interactantes, alçados agora à condição de *parceiros*, que os comportamentos, papeis, posições emergem pouco a pouco, a partir do ajustamento de um ao outro instaurado nesse seu contato. Em outras palavras, o princípio do ajustamento é a *sensibilidade* recíproca.

O regime do *acidente*, que também se define como aquele de um eventual *assentimento* diante do que é acidental, imprevisível, do inescapável, ininteligível, do inexplicável, está fundado, antes de mais nada, no princípio da *aleatoriedade*. Se a programação pressupõe uma ordem previsível (no plano tanto social quanto natural), com comportamentos ou atuações predeterminadas, o regime do acidente (e do assentimento que pode acompanhá-lo) se define, ao contrário, a partir do que representa o máximo de não-regularidade, ou seja, o *acaso* — quer no sentido do *álea* matemático e estatístico, quer no sentido “místico” dos fatalistas ou dos supersticiosos. Diante da ruptura das regularidades de qualquer natureza, que nos coloca frente ao inevitável e, em certa medida incontrolável, resta, como o nome sugere, o assentimento frente ao que se manifesta, muitas vezes e inclusive, como algo transcendente.

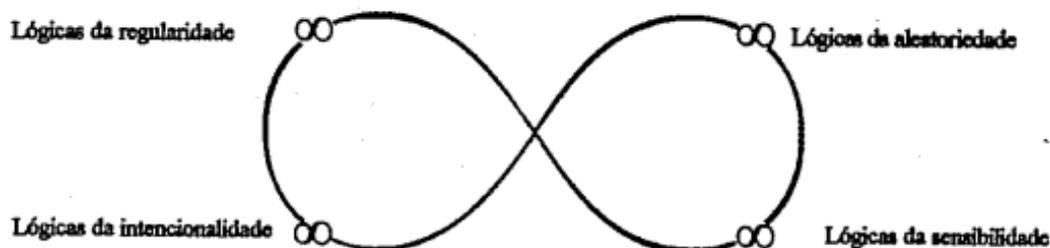
Assumindo como pressuposto que a manipulação é, por excelência, o regime que sustenta as interações dos políticos com seus eleitores, é a partir dele que vamos começar a pensar o comportamento do atual presidente brasileiro. Para tal, utilizaremos, enquanto nosso *corpus*, suas postagens do Facebook, plataforma na qual costuma se dirigir aos seus seguidores por meio de transmissões ao vivo (*lives*) quase diárias. Seguimos sistematicamente essas transmissões entre abril e agosto de 2020. Todavia, não vamos referenciar postagens específicas, preferindo tratar das situações e efeitos mais gerais identificados no período de observação. De forma complementar, o monitoramento do perfil do presidente, por meio de registro em diários, foi ainda apoiado pelo acompanhamento das repercussão de suas postagens e de outros pronunciamentos públicos (entrevistas, pronunciamentos oficiais etc.) noticiados por jornais e portais na internet.

1 Cf. E. Landowski, *Interações arriscadas* (2005), São Paulo, Estação das Letras e Cores - CPS, 2014, pp. 25-30.

1.2. A questão teórica em pauta

A análise dos posicionamentos do presidente sobre a pandemia mostrou que as estratégias manipulatórias para convencer seus seguidores a apoiar suas ideias envolveu, em diferentes momentos, um apelo aos demais regimes de interação. Landowski já mostrou como a política não mobiliza apenas pelo apelo à racionalidade ou passionalidade, mas, cada vez mais, recorre a um *contágio estésico* que se constitui de modo oposto à persuasão cognitiva e à manipulação patêmica². O contágio estésico não depende de argumentos ou promessas eleitorais (contratos), e sim de um *estar junto*, de um *sentir-se junto* (contato), de um modo de presença de um ao outro.

Ao descrever esse modo de interação ora como uma “manipulação por contágio”, ora como um “ajustamento sensível”, o autor recorre à conjugação dos dois regimes — manipulação e ajustamento — para explicar a estratégia populista de extrema direita³. A observação do comportamento do presidente brasileiro, no decorrer da pandemia, indicou, no entanto, uma manifestação mais complexa dessa conjugação de regimes, apontando para uma possibilidade teórica que Landowski havia proposto ao apresentar inicialmente o seu modelo interacional. Inicialmente, para dar conta da passagem de um regime a outro no decorrer de um mesmo ou de distintos processos interacionais, o autor colocava os quatro regimes e seus respectivos princípios na forma de uma elipse que indicava um percurso geral conduzindo sintagmaticamente de um regime para outro segundo uma dada ordem (indicada pelas flechas do esquema)⁴. Mas, a seguir, notando o que havia ainda de demasiadamente esquemático no modelo, ele postula a possibilidade de “processos de mutações, *dentro de cada regime*”, de tal modo que caberia prever “pequenas elipses que articulariam a lógica interna de outros tantos percursos de transformação” no interior de cada um deles, conforme indicado neste segundo diagrama :



“Diagrama 2” apresentado in *Interações arriscadas*, *op. cit.*, p. 85.

2 Cf. “La politique-spectacle revisitée : manipuler par contagion”, *Versus*, 107, 2008.

3 Cf. “Crítica semiótica do populismo”, *Galáxia*, 44, 2020.

4 Cf. *Interações arriscadas*, *op. cit.*, Diagrama 1, p. 80.

Conceber um processo interacional que se molda dessa forma implica em admitir, no caso das interações políticas, não apenas uma manipulação por ajustamento, mas também uma manipulação que opera em conjugação não apenas com o regime com o qual se aproxima tendencialmente, a programação, mas inclusive com seu contraditório, o assentimento. É isso o que parece estar indicado nas pequenas elipses superpostas em cada uma das posições (regimes) da elipse maior que sintetiza o modelo interacional simplificado.

A partir daí, raciocinando nos mesmos moldes da gramática narrativa, podemos supor a existência de um “regime de base” da interação em prol do qual os demais regimes se manifestariam como “regimes auxiliares” a serviço do princípio geral que rege a relação entre os interactantes. Teremos, neste caso, uma *interação complexa*, na qual a manifestação global de um regime dominante passa pela ativação “auxiliar” de um outro ou — mais interessante no presente caso — de uns (ou de todos) os outros.

No entanto, ao invés de pensarmos em termos de uma hierarquização, na qual um “regime de base” teria a função principal, pode ser até mais produtivo pensarmos essa conjugação em termos de uma relação entre uma instância *englobante* e outras *englobadas* — um modo de organização de categorias, por sinal, muito caro à semiótica. Nessa perspectiva, o “regime de base” define o princípio englobante da interação, enquanto os “regimes auxiliares” funcionariam como princípios englobados dando lugar a uma dinâmica interacional que depende necessariamente de sua articulação. É somente nesta articulação que se compreende o sentido de determinadas interações, pois, como tudo que se organiza na lógica englobante / englobado, um regime está contido no outro e, fora dessa relação, não pode ser plenamente compreendido. O desafio é entender como se dá essa inter-relação entre regimes.

O próprio Landowski indica a necessidade de verificar a hipótese dessa dinâmica dentro de cada regime, a partir de “corpus textuais precisos” ou de “práticas empiricamente observáveis”⁵. É seguindo por esse caminho, que pretendemos apontar como, de modo alternado ou concomitante, Bolsonaro sustentou suas estratégias manipulatórias ao longo da pandemia em princípios que caracterizam ora o ajustamento, ora assentimento, ora a programação. Podemos, por esse caminho, tratar de uma *manipulação por ajustamento*, de uma *manipulação por assentimento*, de uma *manipulação por programação* e, como não podia deixar de ser, da manipulação “pura”, por si só. A descrição de cada uma das configurações que resultam dessa conjugação de regimes depende, no entanto, da alternância paradoxal dos papéis assumidos pelo chefe de Estado. De acordo com o que é mais conveniente para seu “cálculo” eleitoral, ele comporta-se ora como “presidente”, ora como “não presidente”. Como se elegeu posando do político “antissistema” e “contra tudo que está aí”, ele não hesita em desconsiderar, quando lhe é conveniente, o cargo que ocupa, seja opondo-se às medidas impopulares do seu próprio Governo, seja culpando os demais poderes ou governantes. É nesse jogo

⁵ *Ibid.*, p. 85.

de papéis, sustentado por procedimentos deliberados de desinformação, que Bolsonaro lastreia essa complexa dinâmica interacional com seus apoiadores.

2. Regimes de interação entre Bolsonaro e apoiadores na pandemia

2.1. O fazer manipulatório de base

É quando Bolsonaro assume mais claramente o papel de presidente que sua manipulação política se torna mais evidente. Ele insistiu exaustivamente, em todas as suas postagens e pronunciamentos públicos, na necessidade de manter as atividades econômicas em funcionamento, a despeito das orientações das autoridades de saúde recomendando o distanciamento social e, portanto, a suspensão temporária dos serviços e do comércio, o fechamento temporário de escolas e espaços públicos, entre outros. Nas *lives* diárias que fez entre abril e agosto de 2020, o presidente não perdia a oportunidade de sugerir aos apoiadores que os efeitos do novo coronavírus na economia eram tão devastadores quanto da saúde, convidando-os ao “cálculo” de vantagens e desvantagens. Na contramão do que pregava o seu Ministro da Saúde na época, Luiz Henrique Mandetta, que apelava para os brasileiros ficarem em casa, o presidente chegou a autorizar a veiculação de uma campanha oficial — “Brasil não pode parar” — defendendo o fim do confinamento. Para convencer os apoiadores, ele insistia que os brasileiros teriam que escolher entre manter as medidas de distanciamento social ou os empregos. Tratava-se, evidentemente, de um falso dilema que ele insistia em repetir, escondendo a possibilidade do Governo adotar outras medidas econômicas para manutenção de empregos e renda (medidas alternativas que foram descartadas porque contrariavam o controle de gastos públicos exigidos pelo Mercado). O que importa, no entanto, é que, independentemente de serem falsos ou verdadeiros, os argumentos do presidente pretendiam convencer à população do “preço” do isolamento social.

Ao mesmo tempo em que criticava o isolamento social, Bolsonaro procurava também insistentemente persuadir à população a usar a cloroquina. Depois de autorizar que o laboratório do Exército investisse milhões na produção do medicamento, mesmo sem estudos científicos conclusivos a respeito, Bolsonaro passou a se comportar nas redes sociais como um verdadeiro garoto propaganda da cloroquina para justificar o investimento e a inclusão do medicamento nos protocolos do Ministério da Saúde. Dessa vez, os falsos argumentos do presidente apelavam para disseminação da dúvida. Ele alegava que do mesmo que não existia ainda pesquisas comprovando que a cloroquina curava a covid 19, também não havia estudos comprovando que não curava. Instalada a dúvida, o presidente argumentava que caberia ao doente decidir se tomava ou não a cloroquina e, para reforçar à crença no medicamento, dava o testemunho pessoal de que o remédio funcionou pra ele (pois também contraiu a doença). Nas redes sociais, apoiadores já se referiam à cloroquina e a uma das suas variantes, a hidroxicloroquina, como o “remédio de Bolsonaro”. Mais uma vez, importa

aqui menos o mérito da discussão — a eficácia ou não da cloroquina — e mais o fazer manipulatório do presidente que, às custas da desinformação, convenceu os seus apoiadores que o Governo podia fornecer um “remédio milagroso” para a doença, desde que fosse solicitado pelos prefeitos, prescrito pelos médicos e aceito pelo paciente.

2.2. Iterações programadas e robotização do político

Embora seja difícil de quantificar, as declarações do presidente criticando o isolamento social e promovendo a cloroquina operavam com o automatismo próprio da programação. As inúmeras transmissões ao vivo pela web feitas em frente ao Palácio do Alvorada, onde o presidente costumava parar para conversar com seus apoiadores, invariavelmente acabam voltando, com os mesmos discursos ensaiados, a estes dois temas, seja quais fossem os assuntos na ordem do dia. O emprego de argumentos simplistas, sustentados por algumas poucas frases de efeito, parecia mesmo feito sob medida para a iteração almejada. Os milhares de comentários provocados por postagens repetitivas testemunhavam também uma *reprodução mecânica* das mesmas ideias sobre a pandemia, usando frequentemente, e inclusive, as mesmas expressões empregadas pelo presidente ou reproduzindo as *hashtags* difundidas por robôs da internet.

A utilização de robôs programados para alavancar os assuntos convenientes e as *hashtags* de apoio ao presidente foi um procedimento flagrado por estudiosos de redes sociais e amplamente divulgado pela mídia⁶. Com seu exército de *boots*, Bolsonaro constrói, antes de mais nada, um simulacro de interação. Ao mesmo tempo em que contribuem para a encenação de sua popularidade, esses ciborgues estimulam os usuários humanos a aderir à mesma “onda de apoio” como se fossem parte de uma espécie de “massa domesticada”, sem juízo de valor próprio, que se comporta como um rebanho guiado pelo presidente. Por esse comportamento obediente, independentemente de quais sejam os assuntos, os seus apoiadores passaram a ser taxados de “gado”, um apelido que deu origem a inúmeros memes e *hashtags* em resposta às suas postagens. No Facebook, o meme “EuSouGadodoBolsonaro” aparecia frequentemente na caixa de comentários de sites de notícias, em postagens que faziam referência ao presidente⁷. A expressão contida no meme é um desdobramento da frase “Eu sou um robô do Bolsonaro” com a qual aliados do presidente satirizavam as acusações de que o apoio recebido nas redes sociais, assim como os ataques virtuais aos seus opositores, eram feitos por *boots* da internet⁸.

Em que pese seu caráter depreciativo ou satírico, as expressões “gado bolsonarista” ou “robô do Bolsonaro” acabam indicando o tipo de interação “progra-

6 <https://veja.abril.com.br/blog/radar/pf-descobre-o-que-muitos-imaginavam-os-robos-bolsonaristas/>.

7 <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2020-06-22/bolsonaristas-erram-ao-acionar-robos-e-declaram-apoio-ao-presidente-ate-2016.html>.

8 <https://www.museudememes.com.br/sermons/eu-sou-um-gado-do-bolsonaro/>.

mada” mantida com ao menos uma parte de seus seguidores no Facebook. No que dizia respeito à pandemia, o negacionismo presidencial foi tão internalizado ou “assumido” pelos seus seguidores que os comentários às suas postagens pareciam fazer parte de uma espécie de “algoritmo” de comportamento sustentado por determinações preexistentes, estáveis e cognoscíveis dos valores do outro. Esse comportamento previsível está condicionado à regularidade no papel temático de “bolsonarista”, designação dada aos apoiadores incondicionais do líder. Mesmo quando o presidente desafiava as evidências científicas em relação à evolução com informações distorcidas ou quando suas declarações eram desmentidas por autoridades da Organização Mundial de Saúde, os seus apoiadores continuavam a repeti-las. As *hashtags* do tipo #FechadosComBolsonaro ou #BolsonaroTemRazao, que acompanhavam frequentemente os comentários às postagens do presidente, exemplificavam igualmente esse papel “programado” no processo interacional marcado por uma fidelidade dogmática diante da autoridade incontestável do “mito”, modo pelo qual o presidente é tratado pelos bolsonaristas.

2.3. A retórica do contato direto : ajustamento a serviço do fazer manipulatório

Essa obediência cega e automática, que beira a insignificância (nos termos do modelo interacional), ganha sentido justamente quando o presidente se despe desse papel e aposta no contato não apenas passional, mas pessoal, com seus apoiadores. Coloca-se no lugar do “pai de família” impedido de garantir o sustento da família porque as medidas de distanciamento social provocaram a paralisação das atividades econômicas. Expressa sua solidariedade com os pequenos comerciantes, prestadores de serviço autônomos, vendedores ambulantes e com várias outras categorias de trabalhadores informais que perderam renda durante a pandemia. Apesar das recomendações de distanciamento social, o presidente investiu, ao longo de toda a pandemia, no contato direto e no “corpo a corpo” com populares. Sem máscaras, abraçando ou apertando a mão de eleitores, ele visitou áreas de comércio informal, frequentou padarias, lanchonetes, lojas e postos de gasolina. Como já mencionado, também provocou inúmeras aglomerações em frente ao Palácio da Alvorada, onde todo dia recebia grupos de apoiadores para sessão de fotos e conversas informais que, invariavelmente, terminavam culpando prefeitos e governadores pela perda de renda e empregos provocada pelas medidas de distanciamento social.

Todos esses momentos eram impreterivelmente registrados em vídeos ao vivo ou gravados veiculados pelo Facebook do presidente, repetindo um procedimento que o presidente já adotava, antes da pandemia, e por meio do qual ele constrói o simulacro dessa uma “ligação pessoal” e laço emocional com seus eleitores. Na pandemia, Bolsonaro explorou igualmente suas redes sociais digitais como um “lugar” de encontro diário e cotidiano com seus seguidores, construindo o simulacro de uma reciprocidade enunciativa por meio da qual

se sentem como se pudessem ter contato direto com o presidente⁹. Não se trata, evidentemente, de um encontro “face a face”, como ocorre com aqueles com os quais Bolsonaro conversa nas ruas ou em frente ao Alvorada. Mas, o “lugar” de interação instaurado, sobretudo pelas transmissões ao vivo pelas redes sociais, constrói igualmente o tipo de copresença necessário ao *sentir-se junto* e o *sentir junto* que constituem o ajustamento a serviço do fazer político manipulatório de Bolsonaro. Para promover esse tipo de interação, Bolsonaro não hesitou em desrespeitar o isolamento social saindo às ruas para o “corpo a corpo” com seus eleitores a pretexto de escutar suas necessidades. As transmissões ao vivo pela web desses momentos serviam não apenas para desafiar o “fique em casa”, apregoiado pelo “sistema”, mas para encenar suas afinidades com o “povo”¹⁰.

Pouco importavam as declarações repetitivas, esvaziadas e sustentadas por clichês, pois o que as transmissões ao vivo desse encontros promoviam era, antes de mais nada, o efeito de proximidade com um presidente que, de igual para igual, aparentava sentir o mesmo que cada um dos que ali se reuniam. Na sua revolta contra o “sistema” — que, neste caso, era representado também pelas próprias autoridades de saúde —, viam em Bolsonaro um parceiro com o qual se identificavam e podiam desabafar suas queixas, sem atribuir, no entanto, qualquer responsabilidade ao presidente pelas dificuldades enfrentadas pelo País. Incapaz de propor alternativas para gerar emprego e renda e determinado a jogar o custo das medidas impopulares de distanciamento social na conta dos prefeitos e governadores, o que Bolsonaro tinha a oferecer era uma forma de “empatia” (não em relação com as vítimas do novo coronavírus, mas com os prejudicados pela paralisia econômica). Nas *lives* em frente ao Palácio, ele se comportava com aquele “cara comum” com quem se podia falar da situação do país, mas também com quem podiam fazer piadas e brincadeiras para se distrair em meio aos problemas. A reciprocidade que Bolsonaro estabelecia com os seus apoiadores nessas conversas descontraídas, feitas sob medida para divulgação nas suas redes sociais, estendia-se também aos milhares que acompanhavam os vídeos. Embora esses encontros “casuais” fossem claramente planejados, a espontaneidade e o improviso assumidos pelo chefe de Estado sugeria sua aposta em um sentido que emergia *da* e *na* interação mesma entre eles.

2.4. A resignação compartilhada

Essa ligação sensível, quase íntima, tornava-se ainda maior porque, mais que valores e sentimentos, Bolsonaro demonstrava partilhar com seus apoiadores da mesma fé. Frequentemente, as *lives* davam lugar a momentos coletivos de oração com grupos de católicos ou, de evangélicos, embora estes últimos fossem mais

9 Sobre esta “ligação direta” do presidente com seus apoiadores, cf. Y. Fechine, “Passions et présence dans le populisme numérique brésilien”, *Actes Sémiotiques*, 123, 2020 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6545>).

10 https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2020/03/29/interna_cidadesdf,841066/jair-bolsonaro-visita-comercio-no-df-mesmo-apos-recomendacao-de-isolam.shtml.

constantes. O apelo à fé religiosa ganhou um lugar relevante na interação entre o presidente e os grupos bolsonaristas, levando-os a lidar com a doença como algo da ordem do transcendente, do inesperado ou do imponderável próprios ao regime do acidente ou assentimento. Neste caso, o assentimento manifestava-se, sobretudo, como um certo conformismo e resignação diante de um vírus cujo comportamento parecia aleatório e, por isso, o contágio só podia ser acidental. Nessa perspectiva, não havia muito o que fazer a não ser contar com a sorte ou com a “proteção divina”. Esse comportamento esteve também intrinsecamente associado à convicção de que o novo coronavírus foi algo enviado pelo “Mal”, termo que indicava uma instância transcendental, o antisujeito do Bem encarnado na figura de Deus. Diante do que não tem explicação nem motivação claras, restaria aceitar desígnios de Deus — ou do Diabo.

Se há algo de transcendente nessa nova “peste” que abateu a humanidade, não há o que se cobrar de um presidente que, ao se apresentar como um homem temente a Deus — um crente, como seus seguidores —, demonstrava a mesma resignação. É com base nesse assentimento que ele declarou repetidas vezes em entrevistas ou nas *lives* pelo Facebook que quase todas as pessoas iriam ser contagiadas, sugerindo, como já citamos, que não havia o que fazer frente ao inevitável. “Esse vírus é como uma chuva, vai atingir você”, pregava o presidente¹¹. Declarações dessa natureza costumavam ser feitas ao tratar do número crescente de mortos. Não raro, ele completava esse tipo de comentário lembrando que há pessoas morrendo todos os dias das mais variadas causas, pois este “é o destino de todo mundo”¹². Ao mesmo tempo em que alegava que esse tipo de risco é “da vida”, ele próprio também se colocava na posição de quem estava sujeito ao mesmo destino: “amanhã vou eu”¹³. A inoperância presidencial diante da maior crise sanitária da história do Brasil era tamanha que em uma de suas *lives*, ao ser questionado sobre o fato do Brasil ter ultrapassado a China em mortos, Bolsonaro acrescentou uma pitada de cinismo: “Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre”, disse, fazendo referência ao próprio sobrenome (Jair Messias)¹⁴.

O assentimento assim demonstrado diante da ação do novo coronavírus foi, sem dúvida estratégico, pois colaborou para que sua interação com seus apoiadores fosse, nos momentos mais difíceis da pandemia, pautada pelo mesmo regime interacional. Diante de uma força maligna e desconhecida, quase sobrenatural — um vírus devastador que não se sabe bem nem como chegou nem como vai desaparecer —, o que podem os homens, pobres mortais? Resta

11 <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/07/07/e-como-uma-chuva-vai-atingir-voce-diz-bolsonaro-sobre-covid-19.htm>.

12 *Live* amplamente repercutida pela mídia, 2 de junho de 2020: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/02/e-o-destino-de-todo-mundo-afirma-bolsonaro-apos-lamentar-mortes-por-coronavirus.ghtml>.

13 28 de abril, <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/28/e-dai-lamento-quer-que-eu-faca-o-que-diz-bolsonaro-sobre-mortes-por-coronavirus-no-brasil.ghtml>.

14 <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/videos/224343575329801/>.

apenas apelar para o Messias verdadeiro, já que o poder para combater o vírus é transcendente, vem do Céu. Não por acaso, foram inúmeras as *lives* em que os grupos religiosos que se concentravam em frente ao Alvorada, dispostos a participar de suas transmissões ao vivo, rezavam junto com o presidente pelo País. O apelo ao transcendente foi tão recorrente que, em uma das transmissões, depois de conversar com líderes religiosos, ele anunciou que faria a convocação para um dia nacional de jejum para livrar o País do “Mal”¹⁵. A convocação foi, de fato, realizada por meio de vídeo publicado nas redes bolsonaristas, no qual o presidente aparece ao lado de vários pastores evangélicos, arrematando o “exército de Cristo para a maior campanha de jejum e oração já vista no país”¹⁶.

2.5. Reversibilidades : para além do assentimento e do acidente, a volta à manipulação

Uma relação ancorada numa transcendência de qualquer ordem — as forças do Bem ou do Mal, a vontade de Deus ou do Diabo — não determina necessariamente apenas uma atitude de assentimento, embora seja uma resposta bastante comum àquilo que escapa à razão, ao que não é explicável e, por isso, não faz sentido. Procurar o sentido que falta pode também conduzir à busca de responsabilidades ou de intencionalidades. Retorna-se então ao regime da manipulação que, quando envolve a fé religiosa, também pode se dar no domínio da transcendência. É o que ocorre, por exemplo, quando o crente tenta negociar com Deus, fazendo promessas (uma oferenda qualquer) ou se impondo um sacrifício em troca de benção ou de uma graça¹⁷. O jejum religioso revela essa relação quase “contratual” de Bolsonaro e seus seguidores com “Deus” para resolver o problema da pandemia. Esse caráter manipulatório se manifesta também quando o crente busca encontrar no transcendente uma explicação para o que, racionalmente, escapa a sua compreensão, mas que pode, de todo modo, ser motivado (ou seja, intencional) : neste caso, a causa pode ter sido, inclusive, o pecado cuja consequência foi o aparecimento do novo vírus, precisamente encarado por muitos bolsonaristas como um castigo divino. Neste “cálculo” da fé, o arrependimento ou o sacrifício (o jejum) funcionam como a moeda de troca com Deus.

Diante da pandemia, tudo o que o presidente tem a oferecer à Nação é, em suma, uma bem encenada profissão de fé. Quando faltam argumentos (mesmo os falsos), Bolsonaro apela novamente para a tríade certa da campanha — Deus, família e pátria —, uma campanha constantemente realimentada pelos

15 2 de abril, <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/bolsonaro-faz-chamado-para-jejum-religioso-neste-domingo-contra-coronavirus.shtml>.

16 4 de abril, https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/videos/1568812446600579/?e_pa=SEARCH_BOX. Cf. também <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/bolsonaro-faz-chamado-para-jejum-religioso-neste-domingo-contra-coronavirus.shtml>.

17 Cf. E. Landowski, “Shikata ga nai ou Encore un pas pour devenir vraiment sémioticien !”, *Lexia*, 11, 2012.

pastores e padres conservadores que batem às portas do Alvorada e reforçam o messianismo presidencial. Na Páscoa, a pretexto de celebrar e orar pelo Brasil, o presidente aproveitou para, mais uma vez, lembrar, com voz embargada, a fachada que levou durante a campanha de 2018 e que contribuiu para construir sua imagem de predestinado por Deus para governar o Brasil porque sobreviveu ao atentado “por milagre”¹⁸. Alternando entre o papel de perseguido (por adversários políticos que queriam lhe tirar do cargo) e “profeta” (que previu os problemas do povo e anteviu a “cura” com a cloroquina), Bolsonaro construiu com êxito, durante a pandemia, a narrativa do herói que — depois de poupado por Deus — salva o povo da miséria provocada pelas medidas de isolamento que paralisavam a economia. Assim chegou até a ser comparado por alguns apoiadores a Moisés, enviado por Deus para guiar o povo.

O negacionismo frente à pandemia, no entanto, não foi alimentado apenas pelo insistente apelo à religião. As redes bolsonaristas foram encorajadas a explorar as chamadas teorias da conspiração que costumam atribuir aos fenômenos mais diversos causas ocultas, cercando de mistério aquilo que não se entende, não se sabe ou não se quer enfrentar. É fácil identificar na dinâmica interacional entre Bolsonaro e seus apoiadores, a passagem do que é da ordem do assentimento à manipulação : anulam a *álea* com explicações fantasiosas que, ao apontar um culpado, um inimigo ou um conspirador, restituem a ordem narrativa “natural” da pandemia. Nesse programa narrativo, basta descobrir a conspiração (um complô internacional) e eliminar o conspirador para que o mistério seja esclarecido e se encontre algum sentido no caos.

No caso, a China seria a responsável. O filho do presidente (e um dos seus costumeiros porta-vozes), o deputado Eduardo Bolsonaro, o então ministro da Educação e até o seu ministro das Relações exteriores, amparados pelo silêncio conivente de Bolsonaro, fizeram postagens que culpavam esse país por ter fabricado o vírus em laboratório como parte de um plano mirabolante para quebrar os mercados e assumir a liderança na economia mundial¹⁹. Sem qualquer censura do presidente, o chanceler Ernesto Araújo chegou mesmo a defender em um blog pessoal que a pandemia provocada pelo “comunavírus” podia estar sendo usada para “instaurar o comunismo, o mundo sem nações nem liberdade, um sistema feito para vigiar e punir” ; o chanceler também sugeria que as ações globais propostas pela Organização Mundial da Saúde são o primeiro passo na construção do que ele chamava de uma “solidariedade comunista planetária”²⁰. Recupera-se assim o “inimigo perfeito” para a extrema direita do bolsonarismo :

18 *Live* com líderes cristão em 12 de abril, https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/videos/231019434802932/?epa=SEARCH_BOX.

19 <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/embaixador-da-china-no-brasil-reage-a-eduardo-e-diz-que-deputado-nao-tem-visao-internacional.shtml> ; <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51963251> ; <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/04/04/coronavirus-weintraub-usa-cebolinha-para-provocar-china-e-web-nao-perdoa.htm> ; <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2020/08/04/coronaverificado-origem-covid/>.

20 https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/04/22/interna_politica,847129/comunavirus-em-blog-pessoal-araujo-fala-em-plano-comunista-mundial.shtml.

o comunismo. Há, nessa narrativa conspiracionista, um sujeito-herói bem definido (Bolsonaro e os bolsonaristas) que precisa desmascarar um anti-sujeito (a China comunista) para que o problema pareça resolvido. A “China comunista” não foi, porém, o único inimigo eleito pelo bolsonarismo durante a pandemia. Os “inimigos” mais plausíveis e denunciados insistentemente foram governadores e prefeitos que adotaram as medidas de isolamento social, respaldados por uma decisão do Superior Tribunal Federal (STF), que reconheceu seus poderes para isso.

Todavia, a exploração de *fake news* foi apenas a face mais evidente de uma retórica da desinformação construída para convencer os milhões de seguidores nas redes sociais a aderir ao negacionismo e anticientificismo²¹. Nada contribuiu tanto nessa retórica quanto as meias verdades do presidente. Uma das mais frequentes era a afirmação, repetida insistentemente em suas *lives*, de que o Supremo Tribunal Federal determinou que as ações de combate ao coronavírus eram responsabilidade de Prefeitos e Governadores, e não do Governo Federal. O que o STF decidiu foi que Estados e Municípios poderiam estabelecer medidas na área da Saúde, mas não eximiu o Governo Federal de adotar medidas para conter a propagação do vírus, como pregava o presidente para justificar a sua inoperância.

3. Uma dinâmica interacional complexa

A retórica da desinformação na qual Bolsonaro defendeu com êxito suas posições durante a pandemia está intrinsecamente associada ao *fazer crer* próprio do regime da manipulação. Diante de uma situação tão extraordinária, como uma pandemia, o fazer persuasivo não se sustenta apenas no raciocínio argumentativo inerente a um exercício retórico, mesmo quando este é sustentado pela desinformação. Diante da ameaça de um vírus que coloca o mundo inteiro num estado permanente de perplexidade, o ato persuasório também não consegue ser afeiçoado pelo *éthos* do enunciador nem pelo *páthos* do enunciatário, embora ambos concorram para o convencimento²². O que fazemos ou não fazemos, como agimos ou não agimos diante do que nos espanta ultrapassa a lógica modal. O que parece mais desafiador na comunicação populista, e que tentamos aqui apontar a partir do caso brasileiro, é como entender a estratégia manipulatória da política em uma situação em que, a depender do momento, se desliza do sentido para o não sentido. Nela, as interações entre os sujeitos e destes com o vírus e com a doença ganham tamanha complexidade que só podem ser compreendidas a partir de uma conjugação de regimes e do movimento elíptico de um ao outro previsto no modelo interacional.

21 Detalhei os procedimentos adotados nessa retórica em uma série de spots para Rádio Universitária Paulo Freire, emissora da Universidade Federal de Pernambuco. Cf. *Coronavírus em xeque*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Rádio Universitária Paulo Freire, Interprogramas, 2020, <https://sites.ufpe.br/rpf/category/coronavirus-em-xeque/cex-artigos/>.

22 Cf. J.L. Fiorin, *Argumentação*, São Paulo, Contexto, 2015, pp. 70-74.

3.1. Escolha de base

Já assumimos aqui, previamente, a hipótese de que o “regime de base” que orientou a interação entre Bolsonaro e seus apoiadores, também durante a pandemia, foi o da manipulação. Se a existência de um “regime de base” pressupõe a sua combinação com um ou mais que concorrem para a sua consecução, é preciso também identificar a dinâmica a partir da qual estes “regimes auxiliares” se movimentam e se articulam “dentro” ou a serviço desta interação global. Seja qual for a perspectiva lógica adotada para pensar essa conjugação, que ainda nos desafia do ponto de vista teórico, coloca-se para o analista a questão de encontrar um ponto de partida para o movimento elíptico dos regimes no seio desta interação de “base”, ou englobante. A organização dos regimes no modelo interacional por meio de uma elipse não é um elemento de menor importância no esquema teórico proposto por Landowski, nem tampouco pode ser tratada meramente como outra forma de representação gráfica para a correlação entre categorias já prevista pelo quadrado semiótico. A elipse, forma sem começo nem fim aparentes, aponta uma lógica — o movimento contínuo — e um problema : por onde começar ?

O ponto de partida nem sempre é fácil de estabelecer²³. Por vezes, mas não necessariamente, seu estabelecimento pode convocar um olhar diacrônico sobre o objeto analisado. Mas é preciso admitir que, provavelmente sempre, há algo de arbitrário nessa escolha — uma arbitrariedade que, contudo, pode ser justificada, ou pelo menos ser epistemologicamente justificável, na medida em que, na semiótica, o exercício de análise envolve, antes de mais nada, a construção do próprio objeto analisado, e, portanto, a escolha hipotética de determinado nível ou escala de observação, de acordo com o caso. Nisso já consiste a semiotização do objeto. Ora, quando o que está sob o escrutínio do analista são processos interacionais, este desafio se impõe de modo mais evidente. Foi amparado por esse “método”, pressuposto no modelo interacional, que nos propomos a pensar a dinâmica elíptica e complexa dos regimes na relação entre Bolsonaro e seus apoiadores.

Nas interações de natureza *política*, a manipulação — não por acaso um regime primordial na narratividade — parece ser o mais vocacionado para essa conjugação com os demais. Se consideramos a manipulação como um sistema englobante, que pressupõe outros regimes englobados e necessários ao seu fazer persuasivo, parece coerente elegê-lo também como ponto de partida em nosso percurso de análise.

3.2. O círculo estratégico

No caso da pandemia no Brasil, o presidente Bolsonaro foi o principal agente de uma retórica da desinformação à serviço do negacionismo e anticientificismo e

23 Sobre o caráter problemático da escolha de um “ponto de partida”, cf. *Interações arriscadas*, op. cit., p. 70.

com os quais alimentou suas interações manipulatórias. Cultivado no terreno fértil da desinformação, aliada à religião, o dogmatismo do senso comum, que caracteriza o bolsonarismo, manifestou-se também durante a pandemia, como uma fidelidade cega ao presidente.

Decorre daí a adesão automática a todas as ideias e posições do presidente, dando lugar aos comportamentos irrefletidos e condicionados próprios da programação. Mas essa lealdade e respaldo irrestritos ao presidente perderiam logo o sentido se não fosse o contato direto, e mesmo o “corpo a corpo”, que também marca a relação de Bolsonaro com seus apoiadores. Por isso, sua presença e prontidão nas redes sociais são fundamentais na sua estratégia política. Embora os encontros “casuais” com apoiadores fossem claramente planejados, a espontaneidade e o imprevisto assumidos por Bolsonaro sugeria sua aposta em um sentido que emergia *da e na* interação mesma entre eles. É assim que, da programação, a interação entre Bolsonaro e seus apoiadores se move rumo ao ajustamento. Para agir *com e como* os outros, nem sempre bastam as estratégias passionais. Por vezes, o que (co)move mais é o “espírito de corpo”, o sentimento de ser parte de um todo coeso que sente o mesmo e, justamente por isso, constrói o *sentir-se junto* que caracteriza o ajustamento. Pode-se dizer que, paradoxalmente, durante a pandemia, manter este “corpo a corpo” junto aos apoiadores, nas ruas e nas redes, foi mesmo a principal ocupação do chefe de Estado, já que sua maior preocupação era para manter sua popularidade.

A passagem do ajustamento ao assentimento não é difícil — parece mesmo quase natural — quando o apelo à religiosidade possui uma centralidade na dinâmica interacional, como ocorre no bolsonarismo. No catolicismo, por exemplo, a fé convida à comunhão, carrega o apelo a fazer parte de um só corpo com Cristo e com os cristãos. Em um tipo de interação marcada pelo fundamentalismo religioso, como já identificamos no populismo de Bolsonaro, o espanto diante do desconhecido e incontrolável posto pela pandemia remete, de imediato, a tudo que é da ordem do transcendente, místico e até um tanto mágico. A consequência desse modo de interação dos sujeitos com o vírus e entre eles (presidente e apoiadores) resulta no fatalismo e conformismo que, estrategicamente, justificavam a inoperância do Governo, já que não havia mesmo como evitar “o destino”, o acaso e a inevitabilidade do contágio.

Para que um sujeito consiga escapar dessa situação caótica e perigosa instaurada pelo vírus é preciso inventar a figura mítica de um destinador (Deus, o Mal, um conspirador) que restitua o sentido àquilo lhe parece um tanto absurdo. Reconhecido um destinador, instala-se o regime da manipulação fundado na crença e na fé que, no caso de Bolsonaro, envolve um certo messianismo²⁴, que ecoou também durante a pandemia. Desde a campanha eleitoral, Bolsonaro assumiu o papel de um sujeito enviado por Deus para cumprir a missão de mudar o Brasil. Além de reforçada pelo apoio dos religiosos conservadores, essa imagem de predestinado por Deus, foi ainda mais reforçada pelo tema recorrente da facada da qual se salvou, “por milagre”. Esse messianismo deriva

24 Cf. Y. Fechine, “Passions et présence...”, *art. cit.*

fácil, especialmente em momentos de insegurança e medo, para uma espécie de glorificação de quem é portador de uma “salvação” qualquer.

Ao invés de tomar medidas efetivas de combate ao novo coronavírus, Bolsonaro encarregou-se de construir “inimigos” para enfrentar, garantindo sua posição de “herói” na batalha para defender “os pais de família” que perderam emprego e renda. Nada melhor do que teorias da conspiração para forjar um herói ! Toda sua retórica da desinformação foi também, em grande parte, dirigida ao enfrentamento desses “inimigos” — prefeitos, governadores, cientistas, ministros do STF e até dois dos seus Ministros da Saúde, demitidos por discordarem de suas posições. Foi esta, de modo geral, a estratégia contratual e englobante de Bolsonaro, mas, no interior dela, os diversos procedimentos retóricos empregados às custas de falsos argumentos constituíam, por si sós, práticas manipulatórias englobadas na dinâmica mais geral de interação. Ainda que, aos olhos de alguém menos atento à dinâmica interacional, o modo de agir do presidente pareça regido pela fragmentação e incoerência, há, no plano mais global uma coesão subjacente à sua comunicação política : explorando todos os regimes, em sintonia com os “humores” ou juízos manifestos por seus seguidores na redes sociais, o que Bolsonaro faz é renovar os contratos firmados com a parcela radical, mas também a mais fiel, do seu eleitorado.

Conclusão

Com a manipulação, retornamos ao ponto de partida que elegemos para descrever a dinâmica interacional, indicando o reinício de um processo de transformações das interações previsto pelo modelo. Da manipulação à programação e, desta, ao ajustamento, que, por sua vez, leva do assentimento à manipulação, e assim continuamente, em conformidade com o movimento sugerido pela elipse que organiza o modelo e indica a passagem de um regime a outro a depender do quê está sendo posto em relação e a cada momento. O que o comportamento presidencial durante a pandemia evidenciou foi, na perspectiva da teoria semiótica, a necessidade de explorarmos ainda mais as passagens e combinações entre os regimes para, a partir da análise de *corpus* os mais diversos, deprendermos as “lógicas” envolvidas em suas conjugações. Na perspectiva da comunicação política, reconhecer e descrever a complexidade dessa dinâmica interacional que sustenta uma popularidade, mesmo nos contextos mais adversos, parece ser também uma necessidade para enfrentar a dinâmica do populismo nas interações sustentadas pelas redes sociais digitais.

Obras citadas

- Fechine, Yvana, “Passions et présence dans le populisme numérique brésilien”, *Actes Sémiotiques*, 123, 2020 (<https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6545>).
- *Coronavírus em xeque*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Rádio Universitária Paulo Freire, Interprogramas, 2020 (<https://sites.ufpe.br/rpf/category/coronavirus-em-xeque/cex-artigos/>).

Fiorin, Jose Luiz, *Argumentação*, São Paulo, Contexto, 2015.

Landowski, Eric, “La politique-spectacle revisitée : manipuler par contagion”, *Versus*, 107, 2008.

– “Shikata ga nai ou Encore un pas pour devenir véritablement sémioticien !”, *Lexia*, 11, 2012.

– *Interações arriscadas* (2005), São Paulo, Estação das Letras e Cores - CPS, 2014.

– “Crítica semiótica do populismo”, *Galáxia*, 44, 2020.

Palavras chave : eclipse (vs quadrado), populismo, programa de base vs de uso, regimes de interação.

Mots clefs : ellipse (vs carré sémiotique), populisme, programme de base vs d’usage, régimes d’interaction.

Plan :

Introdução

1. Uma estranha combinação entre regimes interacionais
 - 1.1. Modelo e procedimento de análise
 - 1.2. A questão teórica em pauta
2. Regimes de interação entre Bolsonaro e apoiadores na pandemia
 - 2.1. O fazer manipulatório de base
 - 2.2. Iterações programadas e robotização do político
 - 2.3. A retórica do contato direto : ajustamento a serviço do fazer manipulatório
 - 2.4. A resignação compartilhada
 - 2.5. Reversibilidades : para além do assentimento e do acidente, a volta à manipulação
3. Uma dinâmica interacional complexa
 - 3.1. Escolha de base
 - 3.2. O círculo estratégico

Conclusão

Contamination sensible et responsabilité par temps de pandémie

Anouar Ben Msila

Université de Meknès

Préliminaires

La présente contribution se veut une lecture sémiotique de la pandémie de Covid-19. Celle-ci est envisagée comme processus de sens et sont postulés opératoires les concepts et procédures élaborés par A.J. Greimas, mais aussi par J. Fontanille (corps et passions), E. Landowski (sensible et interactions) et Cl. Zilberberg (tensif et événement). De fait, même si nous ne perdons pas de vue certains traits biologiques du virus en question, ce n'est pas l'aspect clinique, nosographique qui nous retient, mais le fonctionnement de la pandémie en tant que langage et discours au sein de la vie sociale. C'est cela que nous interrogerons afin d'en saisir et d'en articuler le mode et les conditions de signification.

Notre interrogation portera tant sur le parcours pandémique lui-même (vie naturelle du virus) que sur les discours se tissant sur lui. Ceux-ci sont pluriels quant à leur type ou expression : ils sont d'ordre sanitaire, politique et médiatique. Si nous ne nous sommes pas fixé un corpus bien précis, c'est parce que nous manque encore le recul nécessaire, sachant que la pandémie continue de sévir partout dans le monde. Toutefois, ces différents discours sont aujourd'hui si connus, si « entendus » qu'on en identifiera facilement la source. Et ce sont ceux qui appartiennent à la sphère socioculturelle française qui nous préoccupent en particulier, ne serait-ce que parce que le français reste notre langue de recherche et d'enseignement.

Nous commencerons par dessiner, à grands traits, le contexte d'apparition de la pandémie, pour ensuite aborder l'aléa ou l'imprévu qui semble la caractériser. Puis nous proposerons une conception de la contagiosité que nous inspire le fonctionnement intrinsèque de la covid-19 : le coronavirus, s'il se transmet par voie virale, peut « se contracter » également sur le mode du sensible — sémiotiquement parlant. Il en résulte deux types de contaminations, l'une infectueuse, l'autre, sensible, constitutives de la contagion. Antonin Artaud, pour qui la peste « se propage » plutôt par la voie « spirituelle » ou psychique, nous vient en aide pour étayer notre propos¹. C'est la théâtralité, à travers le rôle actantiel ou les « dramatis personae », qui constitue le point de rencontre de cette approche dramaturgique et de la sémiotique. Nous terminerons par un volet où l'altérité, l'éthique et la responsabilité *pour* autrui tiennent une place centrale. Le port du masque imposé nous amène, presque naturellement, à invoquer Emmanuel Levinas, qui place le visage et l'éthique sous-jacente au cœur de son œuvre philosophique². Le visage, aux antipodes du masque, est le lieu de jonction entre cette philosophie et la sémiotique. Il sera montré que les discours sanitaire, politique et médiatique se développent de telle sorte que le face-à-face levinassien le cède au « masque-à-masque » de distanciation. Et qu'à la responsabilité *pour* autrui se substitue la responsabilité *d'*autrui, réductrice parce que moralisatrice.

Un mot sur la forme de la lecture ici proposée. Les pages qui suivent se situent à mi-chemin entre la théorie sémiotique, ardue, et l'« écriture » quelque peu « gratuite » (asociale ou jouissive³). D'où l'allure narrative que prend l'ouverture et la technicité mesurée (soft) de l'ensemble de l'étude.

1. Contexte global : d'un imprévu l'autre

A peine l'an 2020 commence-t-il que semble prendre fin tout un monde, et à peine sortis de l'ivresse des fêtes de fin d'année que l'insouciance nous quittait progressivement : un coronavirus, la covid-19 plus précisément, entame sa propagation de par le monde. Mais on n'y prête guère d'attention, comme si nous voulions l'ignorer, comme si nous étions dans le déni. Or, à en croire les discours officiels, le 24 janvier, ce virus fait son apparition sur le territoire français, et le 14 février en meurt le premier patient, un Chinois en l'occurrence. C'est alors que la ministre de la Santé démissionne, le 16 février, pour se porter candidate à la mairie de Paris. Au même moment, la conseillère de Santé à l'Elysée, préférant soutenir son époux dans la campagne des mêmes élections municipales, quitte ses fonctions... On le voit, la politique au jour le jour paraît l'emporter sur le sanitaire, le régir et le réguler. Pourtant, comme l'a jadis souligné Antonin

1 Antonin Artaud, « Le théâtre et la peste », *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard-Idées, 1964, pp. 19-45.

2 Voir *Totalité et infini* (1961), Paris, Kluwer academic-Le Livre de Poche, 2012, pp. 203-277.

3 L'asocialité et la jouissance d'écriture sont prises dans l'acception de Roland Barthes dans *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil (Points), 1973, p. 70.

Artaud, une épidémie sert souvent de toile de fond à des projets de changements politiques décisifs :

La peste de 1502 en Provence, qui fournit à Nostradamus l'occasion d'exercer pour la première fois ses facultés de guérisseur, coïncida aussi dans l'ordre politique avec les bouleversements les plus profonds, chutes ou morts de rois, disparition et destruction de provinces, séismes, phénomènes magnétiques de toutes sortes, exodes de Juifs, qui précèdent ou suivent, dans l'ordre politique ou cosmique, des cataclysmes et des ravages dont ceux qui les provoquent sont trop stupides pour prévoir, et ne sont pas assez pervers pour désirer réellement les effets.⁴

On prétendait maîtriser la situation, arguant la bénignité du virus, osant la comparaison avec la grippe saisonnière, tandis que jour après jour le virus gagne du terrain, que la vitesse de sa diffusion est de plus en plus inquiétante.

A notre surprise, la covid-19, et c'est là sa première caractéristique, se diffuse, et curieusement, systématiquement, n'épargne aucun continent, voire aucun pays. C'est la mondialisation du virus, qui fait écho à la globalisation du monde. Désormais les morts se comptent par milliers et par million le nombre de personnes contaminées, variant entre testés positifs et cas malades. On prend enfin conscience de la gravité de la situation. On réalise qu'il s'agit de pandémie, et ce mot s'impose à nous, envahissant notre langue, nos différents écrans et nos foyers. Aujourd'hui, l'hiver approche à grands pas et le virus circule toujours parmi nous. Certes il est visiblement moins virulent qu'au printemps 2020, mais par le truchement du discours des savants, des politiques et des médias le spectre d'une seconde vague, qui serait aussi haute, plane toujours.

Pour tenter de comprendre cette pandémie, d'en construire une signification appropriée, commençons par dessiner le contexte de son apparition. Et c'est le contexte sociopolitique qui nous retient le plus. Nous partons de l'idée que la situation pandémique que nous vivons aujourd'hui reste inédite, et si elle l'est, ce n'est pas tant par le type du virus, par sa nature propre, que par les conséquences qui en ont découlé et les décisions politiques qui ont été prises, et ce depuis le début jusqu'aujourd'hui. La conséquence majeure de la pandémie, c'est en effet le confinement généralisé, à l'échelle planétaire, et l'arrêt économique, mais aussi social et culturel qu'implique ce retrait de la vie pratique et quotidienne. Jamais nous n'avons vu, sauf par temps de guerre, les écoles fermer leurs portes.

Il y eut, de par le passé, le ZIKA (2013), le MERS-Cov (2012), le H1N1 (2009), le SARS-Cov (2003), et dans un passé un peu plus lointain, la grippe de Hong Kong (1968) et la grippe asiatique (1957). Mais la vie continuait son cours, comme si de rien n'était, ou presque. Situation inédite donc que celle de la covid-19. Ce caractère inédit, nous le rangeons sous le terme d'« événement » selon l'acception sémiotique du terme. En effet, est événementiel ce qui advient de façon imprévue et qui, en advenant, transforme la situation où il survient. On ne s'y attend pas, on n'en a pas prévu, encore moins anticipé, l'arrivée et l'effet de sens provoqué. Claude Zilberberg l'aborde en termes de tensivité :

4 « Le théâtre et la peste », *op. cit.*, p. 24.

sur le mode familier : quand l'événement est là, il est déjà trop tard ! l'événement ne peut être saisi que comme affectant, que comme bouleversant ; il suspend momentanément le cours du temps, mais rien ni personne ne saurait empêcher que le temps bientôt ne reprenne son cours et que l'événement n'entre insensiblement dans les voies de la potentialisation, c'est-à-dire d'abord en mémoire, puis au fil du temps en histoire, de sorte que, grossièrement formulé, l'événement gagne en visibilité, en intelligibilité ce qu'il perd insensiblement en acuité.⁵

A la différence du faire (performance) s'accomplissant suivant les modes d'existence allant de la potentialisation à la réalisation, l'événement surgit en sens inverse, passant du mode réalisé au mode potentialisé. Ainsi en va-t-il de la pandémie actuelle. Elle advient, surprend le monde, qui n'attend à présent que son retrait, son inscription dans le souvenir et dans la narration d'une temporalité révolue.

Mais qui reste attentif à l'actualité mondiale remarquera que la covid-19 n'est pas le seul événement des dernières années. Sur le plan politique, il y eut plus d'un imprévu, plus d'un événement. Parmi eux, on retient l'élection de D. Trump (Etats-Unis) en novembre 2016 et celle d'E. Macron (France) en mai 2017. L'opinion américaine et internationale donnait pour favorite H. Clinton, jusqu'au coup de théâtre survenu la veille des élections, celui de l'apparition de courriels (mails) « compromettants » se rapportant à la candidate démocrate. Le monde virtuel (le *net*) s'impose alors et avec force, faisant basculer la donne politique, influant sur le résultat attendu de l'élection présidentielle.

2. Retour en force du réel

L'un des traits principaux de la pandémie est la relation de conflictualité entre le réel et le virtuel. Cette conflictualité s'inscrit jusque dans l'approche de la pandémie aussi bien par les savants et les politiques que par les médias. Et le nœud du conflit s'origine justement dans des instances de prévisions ayant une relation étroite, voire organique avec le virtuel, à savoir la modélisation pandémique élaborée par l'Imperial College of London et la Fondation Bill Gates, instances toutes deux connues pour leurs programmes hautement numériques. La virtualité est donc doublement marquée : d'un côté, par le modèle théorique et hypothétique lui-même (contenu) formulé par ces deux instances, et de l'autre, par la nature et le support des formulations (expression) des prévisions avancées par ces mêmes instances.

D'après les déductions en question, des statistiques ont été avancées bien avant le surgissement de la pandémie : on prévoyait 50 millions de morts de par le monde, 500 000 en France de même qu'en Suède. Or, la réalité infirme ces chiffres vus trop à la hausse : jusqu'aujourd'hui, le nombre des décès enregistrés reste heureusement bien au-dessous des prévisions des modélisateurs. Il y a donc relation conflictuelle entre modélisation virtuelle, et réalité concrète, la réalité de tous les jours. Or, de cette relation de conflit en découle une autre,

⁵ *Éléments de grammaire tensive*, Limoges, PULIM, 2006, p. 142.

entre les décisions politiques et la réalité de la pandémie. Comme les politiques se sont appuyés, pour leur majorité, sur les modélisations de l'Imperial College de Londres et celles de la Fondation Gates, et que ces prévisions se sont avérées en décalage par rapport à la réalité sanitaire, les décisions prises ont été peu appropriées à la gestion pratique de la crise. D'où l'incompréhension, sans cesse croissante, des citoyens face aux décisions prises par les responsables politiques. D'où également leur perplexité due aux contradictions souvent frappantes de la stratégie adoptée par la gouvernance dans la gestion de la pandémie. Les discours contradictoires sont le fait non seulement des politiques, mais aussi des scientifiques et des médias, ce qui accentue la perplexité et le désarroi du citoyen en quête, pour le moins, d'un savoir cohérent et d'une solution efficace et pérenne, sinon d'une vérité rassurante et d'une résolution définitive de la crise.

Voici un cas précis de contradiction : celui des indicateurs pandémiques. Pour rendre compte de cet aspect contradictoire, souvenons-nous du principe d'empirisme de Louis Hjelmlev : une théorie n'est scientifique que si elle répond aux critères de simplicité, d'exhaustivité et de cohérence⁶. Qu'en est-il pour ce qui est de l'approche de la pandémie ? A en juger d'après la perplexité du citoyen, le principe de simplicité semble faire défaut. Sans doute cette lacune est-elle due au manque d'un savoir, scientifique, nécessaire à une bonne compréhension du fonctionnement de la covid-19, à une connaissance suffisante de la vie virale de ce pathogène dans l'organisme et au sein de la vie sociale. Cela est d'autant plus vrai que ce virus mute constamment. Mais la confusion chez le citoyen s'explique surtout par une insuffisance dans l'argumentation et la communication : on entend un propos et son contraire. Le caractère imprévisible du virus y est sûrement pour quelque chose ; il n'empêche qu'on serait en droit d'attendre davantage d'effort argumentatif et communicatif, plus de travail pédagogique pour convaincre le citoyen de la véracité des informations scientifiques comme de l'opportunité des prises de décisions politiques.

Le deuxième critère, celui d'exhaustivité, reste plutôt, quant à lui, en suspens : en raison de l'aspect imperfectif de la pandémie, qui est encore en cours de déroulement, il est difficile de l'observer de façon absolue. Il s'agit donc d'une difficulté objective, inhérente à la cinétique du virus lui-même, marquée par l'imprévisibilité. Cela dit, depuis l'apparition de la pandémie en novembre 2019, dix mois se sont écoulés, et pourtant il semble qu'il n'est toujours pas facile d'avoir une vue précise sur le fonctionnement de la vie virale en question. Ne serait-il pas temps de mettre en avant une vision plus claire du problème, sachant que ce n'est pas le premier coronavirus en date ?

A la différence du premier et du deuxième critère, le troisième, celui de cohérence, n'est pas observé, et il incombe aux décideurs d'en assumer la responsabilité. Mais d'abord, à quoi ce principe se ramène-t-il sur le plan clinique à propos de la covid-19 ? Il concerne les trois indicateurs pandémiques que sont le taux de contamination, le taux de réanimation et le taux de mortalité (ou létalité).

6 L. Hjelmlev, *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943), trad. Paris, Minuit, 1971, p. 19.

Dans un premier temps, en mars / avril, en France, ces trois indicateurs ont été régulièrement et conjointement pris en considération. D'où la cohérence relative de l'approche clinique de la pandémie. Mais dès la fin de l'été, commence à apparaître un flottement dans la méthodologie : seuls le premier et deuxième critères sont retenus et mis en avant tant dans les discours que dans les images, tant par les politiques que par les médias. Comme il n'en est pas de même de l'indicateur de mortalité, pourtant primordial, la cohérence devient toute relative et partielle.

L'ampleur d'une pandémie se mesure en effet au nombre de morts qu'elle cause. Ainsi donc, l'unicité des critères n'est pas respectée et la cohérence de la démarche s'en trouve altérée. « La cohérence, on le sait, reste un des rares critères de vérité que l'homme ait imaginés », écrivait naguère Greimas en s'appuyant sur la théorie hjelmslevienne du langage et sur le concept de « sens négatif »⁷. Si la non-observance du premier et du deuxième indicateur affecte la valeur argumentative et communicative du discours, le non-respect du troisième critère porte atteinte au raisonnement même, à la portée scientifique du discours.

Comment expliquer ce non-respect des indicateurs pandémiques, des trois pris dans leur solidarité ? Nous avançons l'idée de l'excès de prudence résolument recommandée par les responsables politiques relayés en cela par les savants et les médias. La crainte du déferlement d'une « seconde vague » (la « première » étant, toujours pour la France, celle de mars / avril) les pousse à être fort dissuasifs, quitte à ce que s'ensuive un manquement aux critères scientifiques garants de la cohérence globale de l'approche. C'est ainsi qu'on contribue, corrélativement, à créer une atmosphère d'angoisse générale parmi la population et à susciter chez le citoyen une peur quasi-permanente. A trop vouloir persuader, à sans cesse inciter à une prudence préconisée à tout propos, on finit par inhiber, par dissuader tout un chacun d'agir en toute conscience et responsabilité. Et on sait que la peur est un état d'âme qui mine le sujet et qui fait entrave à l'initiative et à l'action.

3. De la contamination infectieuse à la contamination sensible

Le concept de contagiosité, avec les régimes de sens qu'il implique, se révèle pertinent. Cela est d'autant plus vrai que la covid-19 se caractérise par un taux de contamination jugé élevé, ramené en moyenne au Risque 3 (une personne affectée en contamine trois), alors que le taux de mortalité reste heureusement plus réduit : meurent 4% des personnes contaminées. Une précision sémiotique s'impose toutefois : ce n'est pas parce qu'il s'agit de pandémie que la notion de contagiosité acquiert toute sa pertinence, mais parce que la vie *du sens* elle-même, quelle qu'en soit l'expression et indépendamment de sa nature, se fonde sur la contagiosité, principe fondamental de la sémiotique du sensible⁸. La joie, tout

7 A.J. Greimas, *Du sens*, Paris, Seuil, 1970, p. 9.

8 Cf. E. Landowski, *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004 (2^e partie, « La contagion du sens »).

comme la tristesse, loin d'être à caractère pandémique, font bel et bien l'objet de contagion. Comment ce régime de sens se présente-t-il dans la covid-19 ?

Il existe deux types de contagion : l'une strictement infectueuse, virale, l'autre sensible, passionnelle ou pathémique. La première, la seule couramment reconnue, consiste en la transmission d'un virus par une personne affectée à une autre personne, qui le devient à son tour. La covid-19 est connue pour son hyper-contagiosité comparativement à d'autres infections respiratoires. C'est d'ailleurs par ce trait distinctif que les politiques, à l'échelle mondiale, justifient le recours au confinement généralisé (mesure drastique remontant, comme on le sait, à des temps très anciens). Mais ce n'est pas ce type de contamination, qui relève de l'approche clinique, qui nous intéresse le plus ici. C'est plutôt le second type, en raison de son caractère opératoire et heuristique en termes de surcroît d'intelligibilité non seulement de la pandémie actuelle, mais de toute épidémie. Une conception sensible, ou passionnelle, de la contamination de la covid-19 est en effet tout à fait plausible.

Pour étrange que cela puisse paraître, ce type de virus est susceptible d'être transmis sur le plan des pathèmes ou des états d'âme. De quelle façon ? Auparavant, deux exigences s'imposent à nous, l'une théorique, l'autre pratique. Eric Landowski, l'initiateur du régime sémiotique de la contagion, nous invite à distinguer la contagion infectueuse (virale) ou biologique de la contagion sensible, et nombreux sont les exemples concrets de la seconde⁹. Parmi eux, le rire et ce qui relève en général de la dimension esthétique. Et l'auteur d'affirmer :

La seconde forme de contagion, qu'on pourrait appeler par contraste affective et non plus infectueuse — la contagion conçue comme partage immédiat des affects du corps et de l'âme —, implique un *continuum du pâtir* qui ne saurait être que de l'ordre de l'« union » entre des corps-sujets.¹⁰

Pour notre part, ce que nous proposons, c'est l'inscription de la contamination sensible au sein même de la contagion infectueuse de telle sorte qu'il y a *continuité* entre les deux types de contagion. La contagion infectueuse devient un pôle sémiotique générique subdivisible en deux sous-pôles spécifiques contradictoires : contamination infectueuse *versus* contamination sensible. Autrement dit, il peut en être de la covid-19 comme des pathèmes et des états d'âme tel que le rire, capable de « contaminer » indépendamment de tout virus au sens biologique du terme. « Car, on le sait, voir rire tend par soi-même à faire rire : tout se passe alors comme s'il y avait une sorte de performativité de la coprésence »¹¹. Ainsi en va-t-il du coronavirus dont la contamination peut advenir sans qu'il y ait transmission biologique du virus. Elle procèdera alors du sensible. Proposition difficile à soutenir, nous en convenons, mais en apparence seulement. Pour s'en

⁹ *Ibid.*, « Deux régimes de contamination », pp. 114-119.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 127-128. Sur le concept d'« union » (*vs* « jonction »), *ibid.*, pp. 57-68.

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

convaincre, un détour par l'œuvre d'Antonin Artaud s'avère nécessaire. C'est là la seconde exigence, pratique, que nous évoquions plus haut.

En abordant la peste sous forme d'un théâtre, Artaud en vient à la thèse qu'en plus de la contamination infectueuse, dont il doute par ailleurs, intervient un autre mode de contamination, qu'il qualifie de « spirituelle », ou « psychique ». En voici l'idée principale, fructueuse pour nous :

Quels que soient les errements des historiens ou de la médecine sur la peste, je crois qu'on peut se mettre d'accord sur l'idée d'une maladie qui serait une sorte d'entité psychique et ne serait pas apportée par un virus. Si l'on voulait analyser de près tous les faits de contagion pesteuse que l'histoire ou les Mémoires nous présentent, on aurait du mal à isoler un seul fait véritablement avéré de contagion par contact, et l'exemple cité par Boccace de pourceaux qui seraient morts pour avoir flairé des draps dans lesquels auraient été enveloppés des pestiférés, ne vaut guère que pour démontrer une sorte d'affinité mystérieuse entre la viande de pourceaux et la nature de la peste, ce qu'il faudrait encore analyser de fort près.¹²

Au-delà de la négation par Artaud de toute contamination, en cas de peste, par l'intermédiaire d'un contact physique (infection virale), c'est la contamination « spirituelle » qui nous intéresse et qui s'apparente à la contamination sensible ou passionnelle — en termes sémiotiques. D'ailleurs, et c'est fort curieux, Artaud lui-même compare la peste à un état d'âme, celui de la colère naguère étudiée par Greimas : « Comme la colère blanche, la peste la plus terrible est celle qui ne divulgue pas ses traits »¹³. Entendons par « traits » les lésions et séquelles, strictement organiques. Par quoi s'explique la contamination « spirituelle » chez Artaud ? Ce dramaturge soutient qu'il en est de la peste comme du théâtre, ce qui nous ramène au sensible et à l'esthésie : « (...) de cette liberté spirituelle, avec laquelle la peste se développe, sans rats, sans microbes et sans contacts, on peut tirer le jeu absolu et sombre d'un spectacle que je m'en vais essayer d'analyser »¹⁴.

Comment la « théâtralité » de la peste se manifeste-t-elle ? Elle se traduit par la démesure, l'excès des sentiments et une exacerbation du sensible qui, au fond, se déploient en pure gratuité : « Tout dans l'aspect physique de l'acteur comme dans celui du pestiféré, montre que la vie a réagi au paroxysme, et pourtant, il ne s'est rien passé »¹⁵. Exubérante, la contamination « spirituelle », dans le cas de la peste, correspond, sémiotiquement parlant, à un simulacre, comme dans un spectacle monté sur scène. Et c'est le trait simulacral, la théâtralisation, qui garantit à la fois l'excès de délire et la communication, la transmission de ce délire excessif : « Il importe avant tout d'admettre que comme la peste, le jeu théâtral soit un délire et qu'il soit communicatif »¹⁶.

12 « Le théâtre et la peste », *op. cit.*, pp. 24-25.

13 *Ibid.*, p. 27.

14 *Ibid.*, p. 31.

15 *Ibid.*, p. 34.

16 *Ibid.*, p. 37.

Qu'en est-il à présent de ces éléments au sujet de la covid-19 ? Il ne s'agit pas pour nous de reproduire littéralement la conception d'Antonin Artaud mais d'en retenir l'état d'esprit ou plutôt l'état d'âme, à savoir l'excès et la communication, qui nous paraissent appropriés au cas qui nous préoccupe. Nous ne concevons pas non plus la contamination sensible en termes logiques de vrai / faux, mais selon la problématique sémiotique de la véridiction (être / paraître). Artaud lui-même conforte l'idée d'un jeu de positions véridictoires : « L'esprit croit ce qu'il voit et fait ce qu'il croit : c'est le secret de la fascination »¹⁷.

De par le monde, dans leur gestion de la crise sanitaire, les responsables politiques n'ont eu de cesse de tenir un discours *excessif* et de prendre des mesures marquées tout autant par l'*excès*. L'hygiénisme, le confinement total, le couvre-feu, le séparatisme humain, le moralisme, les contradictions scientifiques et politiques trop flagrantes, voire les mensonges au sujet des masques et des tests par exemple, la sur-médiatisation de la pandémie, sont autant de mesures spectaculaires qui confèrent de la théâtralité à l'atmosphère pandémique et qui contribuent à installer inexorablement une peur collective, un état d'âme anxiogène généralisé, à tel point que les citoyens, éprouvant une peur quasi-permanente, se transmettent ce sentiment les uns aux autres, ne se contaminant plus, dès lors, que sur le plan passionnel ou sensible. Or la peur, on le sait, est tout aussi nocive et contaminatrice que le virus proprement dit. L'affolement des politiques devant une situation difficilement gérable finit par toucher la masse des citoyens plongés dans la confusion et scientifiquement démunis. La file d'attente interminable devant les laboratoires d'analyses pour s'assurer de sa « négativité » est révélatrice de cette frayeur montée de toutes pièces. Tout se passe comme si la population devenait tout simplement hypocondriaque. Les citoyens incarnent-ils, malgré eux et à leur insu, le rôle de comédiens (ou de tragédiens) dans une mise en scène qu'on s'efforce de faire passer pour vraisemblable ?

4. Visage masqué : de la responsabilité *pour* autrui à la responsabilité *d'*autrui

Désormais, le Citoyen, et partout dans le monde, s'est vu imposer un certain nombre de restrictions manifestement sanitaires, mais qui, à y regarder de près, ont partie liée avec l'amenuisement des libertés publiques. Ces mesures restrictives se rangent sous la bannière de la « distanciation sociale » ou des « gestes barrière ». Fait l'objet d'injonction (prescriptions et interdictions) ce qui touche à la socialité et à l'humain, à la présence au monde et à autrui.

Et le geste le plus spectaculaire, c'est celui du port du masque. Cette contrainte ne cesse d'ailleurs de provoquer des remous dans plus d'une société, notamment celles qui n'y sont pas habituées, contrairement à celles d'Extrême-Orient qui ont précédemment été victimes d'autres épidémies. Le masque comporte plus d'une signification. Il fonctionne d'abord comme un signal épidémique, puisqu'il indique un état de crise sanitaire. Ensuite, il correspond à un signe clinique

17 « Le théâtre et la peste », *op. cit.*, p. 37.

dont le signifiant est constitué par des symptômes (fièvre, etc.) et le signifié par l'infection de covid-19. Enfin, limitant mécaniquement la prise de parole et la liberté d'expression, le masque est aussi, politiquement, un symbole. En somme, bien qu'assez efficace cliniquement, il n'est pas « innocent ». De toutes les couleurs, rendant la parole inaudible, il est l'opposé du « gilet jaune », qui visualise une voix contestataire¹⁸. Et si le masque nous retient plus particulièrement, c'est parce qu'il touche à l'altérité, dimension constitutive de l'humanité même de l'être humain. Or, l'altérité, indissolublement liée au visage, est foncièrement politique : elle concerne le vivre ensemble au sein de la Cité.

S'il est un penseur qui a plus qu'aucun autre abordé le visage, au point d'en faire l'épine dorsale de son œuvre, c'est bien Emmanuel Levinas. « L'idée importante quand j'évoque le visage d'autrui, la trace de l'infini, ou la parole de Dieu », écrit-il, « est celle d'une signifiance de sens qui, originellement, n'est pas thème, n'est pas objet d'un savoir, n'est pas être d'un étant, n'est pas représentation »¹⁹. De ce propos, nous retenons deux significations intimement liées. Autrui est visage et c'est par le visage qu'il apparaît incomparable, dans son altérité non réductible. Ensuite, le visage ne se réduit pas à une physionomie ; il est plutôt une « voix » qui ouvre à l'éthique, en ce sens qu'il signifie une recommandation : « tu ne violenteras point autrui ». Le visage n'est donc pas représentation, il n'est ni objet de savoir ou de discours, ni thème abstrait, mais figure, c'est-à-dire apparition, « épiphanie ». Nous dirons même qu'autrui, vu son visage, est bel et bien rencontre. Autrui advient : il est événement dans la mesure où, inattendu, son apparition transforme le Moi, le dissuade de faire acte de violence. En abordant l'éthique de Levinas, J. Fontanille caractérise d'ailleurs l'épiphanie en termes d'intensité, ce qui lui permet de différencier le visage (intense) de la physionomie (« extense ») et de mettre l'accent sur l'effet décisif qu'il produit sur la relation interhumaine²⁰. Qu'est-ce à dire ?

Face à autrui, le Moi encourt le risque de le violenter, violence qui s'explique par le dénuement d'autrui, par sa vulnérabilité signifiée par la nudité de son visage. Or, pour paradoxal que cela puisse paraître, le risque de violence de la part du Moi est aussitôt détourné par le visage même d'autrui. Du fait de l'intensité qu'exerce le visage sur le Moi, celui-ci cesse toute violence à l'encontre d'autrui. C'est ainsi que la menace de mort se transforme en une promesse, en une initiative de vie. En d'autres termes, la relation d'altérité s'accomplit sous le regard d'autrui, dans un face-à-face où le Moi devient responsable *pour* autrui. Non plus seulement le Moi est responsable *de* l'Autre, mais *pour* l'Autre, il devient responsable de la responsabilité de ce dernier. Et c'est l'Autre lui-même qui responsabilise le Moi. La relation d'altérité procède de l'éthique, et autrui ne tient plus la position d'objet, mais celle de sujet.

18 Les « gilets » de couleur jaune ont constitué le signe de ralliement d'un vaste mouvement social de protestation apparu en France en octobre 2018.

19 *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana-Le Livre de Poche, 1995, p. 171.

20 J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF, 2008, pp. 251-252.

Qu'en est-il au temps de la covid-19 ? Comme le visage est désormais masqué, il risque d'y avoir une diminution de l'intensité qu'il crée, d'autant plus que les « gestes barrières » prescrits atténuent considérablement la possibilité de rencontre et de face-à-face garants d'altérité et de responsabilité *pour* autrui. Il y a donc un risque de repli sur soi et, implicitement, un éventuel rejet de l'Autre²¹. Preuve en est qu'à l'éthique est substituée la morale, voire le moralisme. *L'éthique*, on le sait, repose sur une conception de la responsabilité qu'on peut cerner sur le plan des modalités sémiotiques par la conjonction du /devoir-faire/ et du /vouloir-faire/, accompagnée par la surdétermination de la modalité déontique par la modalité volitive. En société en général, le sujet se doit d'agir et veut résolument ce devoir d'agir qu'il assume pleinement. D'où la liberté d'action qui le caractérise.

A la différence de la visée éthique, la *morale* se ramène à un ensemble d'injonctions, spécifiées en prescription (/devoir-faire/) et interdiction (/devoir ne pas faire/). D'où la réduction affectant la liberté d'agir du citoyen. Au temps du coronavirus, la part de responsabilité du citoyen semble de plus en plus réduite et sa marge de liberté d'agir rétrécie. A force de subir, des mois durant, des mesures drastiques venant s'ajouter à des consignes d'hygiène élémentaire, le citoyen éprouve l'impression d'être infantilisé, et donc peu responsable. Et si la responsabilité fait l'objet de doute, sinon d'atteinte, il est difficile d'être responsable non seulement *de* soi, mais aussi *pour* autrui. La relation d'altérité, sous-tendue par l'éthique, risque alors d'être rompue, tout comme le lien social qu'elle suppose.

Au lieu de la responsabilité *pour* autrui, il est désormais question de responsabilité *d'*autrui. Le citoyen répond d'autrui, il devient responsable, sur le plan sanitaire, de ce qui arrive aux autres : par son irresponsabilité supposée, par son manquement aux mesures restrictives préconisées, il causerait la contamination des autres, sinon la mort de certains d'entre eux. Le face-à-face (visage ou altérité incomparable) le cède alors au « masque-à-masque » (anonymat et indifférence) et l'éthique au moralisme.

Pour finir

Nous nous sommes limité à l'élucidation des aspects les plus saillants, selon nous, du mode de fonctionnement pandémique, principalement son caractère imprévu et aléatoire, le caractère sensible autant qu'infectueux de la contamination, et la mise en place du moralisme et de la méfiance vis-à-vis de l'Autre, au lieu de l'éthique et de la rencontre d'autrui en toute responsabilité. Ce qu'il importe de souligner aussi, c'est le caractère solidaire de ces trois aspects, « solidarité » qui participe de ce qu'on peut ranger, sémiotiquement parlant, sous le terme de « discours ». Est en effet « discursif » ce qui se produit en situation incarnée et sensible, provoquant une transformation décisive dans le cours même du sens : le sens du *sens* lui-même, le sens du *monde* et le sens *d'autrui*. Et c'est le « discours »

21 Cf. B.-H. Lévy, *Ce virus qui rend fou*, Paris, Grasset, 2020, pp. 53-86.

qui relie, transversalement, les trois « sensibilités » sémiotiques ponctuant notre lecture : celles de J. Fontanille, d'E. Landowski et de Cl. Zilberberg. Par le « discours », se rejoignent, respectivement, l'intensité du visage, la contamination sensible et la tensivité de l'événement. L'arrière-plan étant l'expérience esthétique greimassienne.

Références bibliographiques

- Artaud, Antonin, « Le théâtre et la peste », *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard-Idees, 1964, pp.19-45.
- Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.
- Fontanille, Jacques, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF, 2008.
- Greimas, Algirdas J., *Du sens*, Paris, Seuil, 1970.
- *De l'Imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac, 1987.
- et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.
- Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943), trad. Paris, Minuit, 1971.
- Landowski, Eric, *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004.
- Levinas, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana-Le Livre de poche, 1995.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Kluwer Academic-Le Livre de Poche, 2012.
- Lévy, Bernard-Henri, *Ce virus qui rend fou*, Paris, Grasset, 2020.
- Zilberberg, Claude, *Eléments de grammaire tensive*, Limoges, PULIM, 2006.

Mots-clés : aléa, contagion, contamination (infectueuse vs sensible), responsabilité.

Auteurs cités : Antonin Artaud, Roland Barthes, Jacques Fontanille, Algirdas J. Greimas, Louis Hjelmslev, Eric Landowski, Emmanuel Levinas, Bernard-Henri Lévy, Claude Zilberberg.

Plan :

Préliminaires

1. Contexte global : d'un imprévu l'autre
 2. Retour en force du réel
 3. De la contamination infectueuse à la contamination sensible
 4. Visage masqué : de la responsabilité *pour* autrui à la responsabilité *d'*autrui
- Pour finir



Bonnes feuilles

Présentation de la rubrique

Bonnes feuilles — définition : en termes d'imprimerie, pages tirées définitivement. Par extension, extrait d'un livre qui vient de paraître, ou à paraître à bref délai, et qu'une revue ou un journal propose en primeur à ses lecteurs, avec la permission de l'auteur et de l'éditeur, en vue de participer à sa promotion en raison de l'intérêt particulier qu'il présente dans le domaine couvert par la publication.

En l'occurrence, par sa portée et sa clarté, l'introduction aux *Ocho ensaios de arqueosemiótica*, volume collectif organisé par Roberto Flores, à paraître prochainement aux éditions de l'Escuela Nacional de Antropología e Historia, à Mexico, nous a paru constituer un document des plus utiles pour la compréhension des problèmes épistémologiques et méthodologiques que pose d'une manière générale, en sémiotique, la *construction de l'objet*.

La rédaction

Apresentação da rubrica

Bonnes feuilles — definição : em francês, no vocabulário das gráficas, páginas definitivamente impressas. Por extensão, extrato de um livro que acaba de ser publicado, ou ainda no prelo, e que uma revista ou um jornal, com a permissão do autor e da editora, propõe aos seus leitores para promovê-lo, levando em conta a relevância da publicação.

Neste caso, por seu alcance e clareza, a introdução dos *Ocho ensaios de arqueosemiótica*, coletânea organizada por Roberto Flores, a ser publicada em breve pela Escuela Nacional de Antropología e Historia, no México, parece-nos constituir um documento dos mais úteis para o entendimento dos problemas epistemológicos e metodológicos levantados, de modo geral, na semiótica, pela *construção do objeto*.

A redação



Acta Semiotica
1, 2021
Bonnes feuilles
DOI 10.23925/2763-700X.2021n1.54184

Ocho ensayos de arqueosemiótica.

Introducción e Índice.

Roberto Flores (coord.),
México, ENAH, 2021 (en prensa).

Con las contribuciones de Göran Sonesson, Socorro C. de la Vega Doria, Emmanuel Alejandro Gómez Ambriz, Martín Cuitzeo Domínguez Núñez, Roberto Flores, Eric Landowski, Alejandro Olmos Curiel, Manar Hammad.

Introducción, por Roberto Flores

Ante la imposibilidad de dirigirse en persona al pasado, sólo hay dos puertas que permiten acceder a su conocimiento: las fuentes escritas, testimonios lingüísticos que nuestros antepasados nos han legado, y lo que los arqueólogos han dado en llamar la *cultura material*, restos que han sobrevivido al asedio del tiempo y a los embates de los humanos. Ambas vías de acceso constituyen formas diferenciales de acceso a la información que exigen la instrumentación de estrategias específicas de lectura e interpretación. En ningún caso constituyen evidencias irrefutables que ofrecen inmediatamente un acceso al conocimiento, sino que deben ser interrogadas, cuestionadas en su consistencia y su valor informativo. En ese sentido, ambas, y no sólo la primera de ellas, deben ser consideradas como textos plasmados en una lengua que es preciso conocer para saber descifrar.

Cuando se trata de textos escritos en versiones antiguas de una lengua aún existente, el lector podrá conformarse —aunque lo hace a su cuenta y riesgo— con utilizar su propia competencia lingüística para realizar la lectura. Pero tratándose de lenguas desaparecidas, de escritura ignota, es preciso desarrollar técnicas de desciframiento y hacer gala de ingenio para llegar a un saber certero. Por lo tanto, la comprensión de textos en lengua natural está sujeta al conocimiento que se tenga del “código” lingüístico.

Pero, cuando se trata de la cultura material, ese “código” —si es posible llamar así al sistema de la lengua— o no existe bajo la misma forma que la gramática y el vocabulario de una lengua o se encuentra presente de manera fragmentaria, sin que sea posible apelar a la competencia preexistente del políglota para lograr su lectura. La primera dificultad atañe el hecho de que esos restos son vagos, ambiguos y ofrecen analogías fáciles, aunque engañosas, con elementos que conforman nuestro propio entorno. Una simple silla es entonces susceptible de ser interpretada a la luz de nuestra familiaridad con objetos análogos en nuestra sociedad —una sociedad en la que proliferan las sillas, pues ha favorecido el trabajo estacionario que se realiza, la más de las veces, en posición sedente. ¿Pero qué ocurre en el caso de sociedades en donde ese tipo de ocupación es menos prevaleciente o en donde el uso de ese mueble es reservado a ciertos estamentos de la sociedad o a ciertas circunstancias precisas? En tal caso, el investigador estaría mal encaminado si quisiera comprender el papel que juega ese artefacto en una cultura a la luz de otra que le es ajena.

Se objetará quizá que el ejemplo está mal escogido, pues tratándose de los asientos, su morfología, su factura y su existencia depende de un hecho considerado universal: la adopción de la postura sedente para descansar el cuerpo a cierta altura del suelo sin perder la posición vertical. La objeción parece tanto o más aceptable por cuanto apela a una fórmula aparentemente natural. En tal caso las consideraciones culturales son desechadas en provecho de un principio general que excluye todo relativismo. Pero una exclusión que se apoya en una petición de principio no podría constituir un argumento *a contrario* serio: los hechos naturales tienen la capacidad de subsistir sin detrimento de una naturaleza cultural que los impregna y los modifica hasta la médula. El acto de sentarse presenta una variabilidad extrema y se realiza en una gran diversidad de circunstancias como para que sea posible considerarlo un mismo acto, *a fortiori* natural.

La segunda dificultad consiste en reconocer que la cultura material subsiste bajo la forma de una colección heteróclita de fragmentos cuyo principio de unidad y coherencia debe ser reconstruido. Todo ocurre como si el lector se encontrara frente a un conjunto disperso de textos, ninguno de los cuales se presenta en entero, y con los que es preciso lidiar para llegar a obtener una visión de conjunto. Como piezas sueltas de un rompecabezas, los restos materiales deben ser, no sólo leídos e interpretados, sino que previamente a esa lectura deben ser armados, con todas las dificultades e incertidumbres que esa empresa conlleva.

En esas circunstancias, la tarea de un arqueólogo consiste en obtener los elementos pertinentes de un contexto de excavación (contexto arqueológico) para constituir con ellos un texto susceptible de integrar un contexto sistémico¹. La tarea no es sencilla pues no se trata de situar determinados elementos en un panorama preexistente, sino de construir el panorama mismo a partir de elementos con los que se cuenta. La construcción del contexto, y no la contextualización,

1 M.B. Schiffer, “Archaeological Context and Systemic Context”, *American Antiquity*, 37, 2, 1972.

constituye así una tarea central, que condiciona la lectura y comprensión del material obtenido.

Frente a esta dificultad, el arqueólogo se encuentra en una posición similar a la del semiotista, quien debe construir su objeto de análisis como una condición previa al examen de los procesos de significación. Más que reconocer un signo, ambos deben construir el signo: el resto material, como cualquier otra magnitud significativa, debe hacernos señal antes de poder ser signo. Ese resto debe señalarse a través de su contextura significativa, su contextura plástica derivada de una materialidad elocuente. La tarea del arqueólogo, como la del semiotista consiste entonces en cuestionar la consistencia del significativo para poder llegar al significado.

Lo que ocurre con el signo y el texto, también ocurre con el contexto. Éste no es un dato o un conjunto de datos inmediata y directamente disponibles al investigador, para que sitúe los elementos que desea comprender. El contexto debe ser construido. Quizá se entienda mejor este procedimiento si en lugar de emplear la palabra contexto se le llama “escenario”. Para que las piedras hablen, es preciso que lo hagan en un escenario, en un entorno en el cual se tornen elocuentes y ofrezcan la información que poseen. Un artefacto aislado es un artefacto mudo, que calla su origen, su identidad, su función, su simbolismo, su emblematicidad. Ese artefacto debe ser situado en situaciones específicas que le den vida, en el cual pueda funcionar, cualquiera que sea su utilidad. Ese entorno es variado: puede ser uno estereotipado, prescrito o uno novedoso, creativo o de circunstancia. En todo caso, los escenarios requieren ser explicitados y multiplicados para que el carácter multiforme y polivalente de los artefactos se manifieste. Lo mismo que ocurre con los artefactos es susceptible de ocurrir con otros elementos de la cultura material.

Y ya que estamos planteando el paralelo entre especialistas de la cultura material y especialistas de los lenguajes, cabe plantear lo que constituye el tema central del presente volumen. La cultura material es susceptible de ser considerada como un lenguaje conformado por un conjunto de textos que los semiotistas abordan en provecho de los arqueólogos bajo el rubro de una *arqueosemiótica*.

La constitución de esta subdisciplina se sitúa en las fronteras de las dos disciplinas ya constituidas: el estudio del pasado a través de los restos materiales y el estudio del lenguaje a través de sus textos. Se trata de una disciplina híbrida, cuyo injerto debe hacerse “pegar” para que dé frutos. En ese sentido debe ser objeto de cuidados especiales que garanticen el éxito del trasplante. No se trata de adosar una disciplina a otra y esperar que automáticamente, y sin intervención de por medio, se pongan a dialogar; la arqueosemiótica no debe contentarse con ser una disciplina auxiliar que esté permanentemente a disposición de otros usuarios y que ofrezca respuestas inmediatas a preguntas que o no le interesan o interesan más a quien la plantea que a quien la responde. Ciertamente es posible limitarse a un aprovechamiento parásito de las tesis de la semiótica, pero eso significa restringir y acotar el alcance de sus propios intereses. Bajo tales circunstancias no podría ni siquiera hablarse de una arqueosemiótica, sino de

una simple semiótica aplicada (a reserva de que esa aplicación pueda a su vez considerarse simple y no una tarea compleja).

La semiótica tiene que desplegar sus propias tesis y sus propios objetivos para que sea de plena utilidad a la arqueología, para llegar a constituir un matrimonio bien avenido. Esta latitud que debe respetarse en el estudio de los lenguajes debe hacerse sin detrimento del respecto debido a su contraparte: si la arqueología debe permitir la realización plena de la semiótica, a su vez, ésta debe la mayor consideración a los intereses arqueológicos, a su saber en el manejo, análisis y contextualización de las evidencias materiales. Sólo entonces será posible hablar de una arqueosemiótica de pleno derecho.

En la actualidad son pocos, aunque su número va en incremento, las publicaciones que reivindican su pertinencia arqueosemiótica. Las razones de esa escasez no son claras: quizá se deba al predominio de otros enfoques teóricos, a la dificultad que existe en definir con claridad en qué consiste un análisis semiótico, a lo abstruso que resulta para el lego la conceptualización en los estudios del lenguaje, a su lejanía con respecto a otros enfoques analíticos, a la diversidad de intereses o a la dificultad en asumir los resultados de los análisis desde otros campos. O quizá se deba a que el surgimiento de nuevos campos de investigación es lento, pues supone el establecimiento de nuevos paradigmas que no todos comparten.

Para algunos autores la comprensión del significado del resto material es central en el quehacer arqueológico: Preucel reivindica a la arqueología como una empresa semiótica²; desde posturas post procesuales Hodder aboga por otorgar un papel central a la actividad interpretativa³; Tilley ha buscado integrar a sus investigaciones la experiencia perceptual⁴; estos y otros autores han subrayado la importancia del dato cualitativo frente a la estadística. La empresa arqueosemiótica se sitúa en medio de controversias que, las más de las veces, se presentan como disyuntivas maniqueas: objetivismo del método frente a la subjetividad del pensamiento; privilegio del dato cuantitativo frente al cualitativo; el papel de central del dato frente a la influencia de la teoría; el materialismo como garantía de objetividad versus la idealidad del simbolismo; validez de la estructura frente a las explicaciones causales, etc.

No es este el lugar para emprender un balance crítico de las distintas posiciones epistemológicas, basta con señalar algunas de las tesis que le dan su carácter singular a la arqueosemiótica (aunque en el seno de ella tampoco halla un absoluto consenso).

En primer lugar, el carácter central del concepto de signo, o más precisamente de la *función semiótica*. Ya sea en su versión triádica (representamen, objeto e interpretante) o diádica (significante, significado), más que ser una entidad, el signo es la concreción, la fijación de un proceso alrededor de un conjunto unitario de

2 R.W. Preucel, *Archaeological Semiotics*, Oxford, Blackwell, 2006.

3 I. Hodder, *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*, Madrid, Crítica, 1988.

4 C. Tilley, *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford, Berg, 2004.

rasgos fenoménicos: una presencia sensible se asocia a un contenido inteligible, aunque también pasional. El dato es signo no tanto por lo que es, sino por lo que aparenta: más bien dicho, el dato es lo que aparenta. Toda la dificultad consiste en saber reconocer esa apariencia en el momento en que se torna presente: es decir, la presencia es circunstanciada. Esta característica hace del signo una magnitud *en acto*, vigente en un momento dado, en un aquí y ahora. El signo es signo porque hace signo (señala, indica), para emplear la traducción literal de la expresión en francés. De ello resulta que un signo no posee significado, sino que significa, o produce una significación. Esa significación no es inamovible sino sujeta a las condiciones de vigencia del signo: un objeto será significativo de una manera en su contexto de origen —situado en otra época y lugar— y de otra en su contexto de análisis. La concepción dinámica de la significación supone que su captación se arraiga en las culturas que lo manipulan, sea una cultura aborígen o una cultura adventicia. De modo que, en lugar de entender la semiótica como el estudio de los signos, debe asumirse como el estudio de los *sistemas* de significación, si se quiere subrayar el carácter estructural del hecho semiótico, o como el estudio de los *procesos* de significación, si se busca presentar su carácter dinámico.

Segundo, el carácter relacional del signo que hace descansar su valor y significación en el conjunto de vínculos que mantiene con otros signos. Esta característica ha permitido que la “Escuela de París” defina su objeto de estudio como un sistema de significación, más que como una entidad aislada. Las magnitudes semióticas adquieren su sentido, establecen su semiosis, en virtud de su entorno: ese entorno es de dos tipos, por un lado, el entorno inmediato que permite que las magnitudes se asocien unas con otras para constituir *textos*. El análisis se torna entonces en una descripción de textos constituidos por la relación entre signos. De hecho, la estructura relacional se ve así convertida en el centro de la atención semiótica: los sistemas de significación son entonces sistemas de relaciones. Aunque no todos asignan un papel central a este principio, debe asumirse que los sistemas de relaciones constituyen objetos legítimos de indagación semiótica, como sucede con los diagramas, esos hipoiconos que Peirce reconoce. El segundo entorno está constituido por las circunstancias en que se produce la semiosis, lo que algunos llaman contexto, pero no el contexto de los arqueólogos que en realidad es otro nombre del texto mismo, sino un entorno en que los signos y los textos llegan a ejercer su función semiótica. Ese entorno no es una explicación que se adosa a la existencia del signo, sino la condición de existencia del signo mismo, no bajo el modo causal, sino bajo las modalidades de la actualización del sentido.

Tercero, la dependencia de los significados con respecto a la acción y la corporalidad humanas. En el estudio de los lenguajes, la significación ha dejado de ser considerada una mera conceptualización abstracta, campo exclusivo de la inteligencia y la razón, para descansar en una concepción más anclada en la experiencia de un ser humano, inscrito de cuerpo y alma en el mundo, dotado de una capacidad de interrelación con su entorno. El signo y el texto se ven así provistos de una carnalidad, de una sustancialidad que, por ser material, permite el

acceso a otras disciplinas de carácter explicativo, pero que, por su dependencia con respecto a las formas significantes, adquiere una expresividad que está al servicio de la significación.

Con estas breves precisiones se podrá entender que las dicotomías objeto de litigio en el quehacer arqueológico dejan de tener sentido, pues un acercamiento no opera en detrimento del otro, sino a favor de una ampliación del horizonte. Dar a César lo que es de César, lo que no impide abonar a la empresa del Señor.

El presente volumen colectivo presenta ocho ensayos en torno a los acercamientos semióticos en arqueología. Cinco de ellos son obra de arqueólogos interesados en el estudio de la significación de los restos de la cultura material y cuatro lo son de semiotistas con trabajos publicados en otros ámbitos distintos al arqueológico. La disparidad de la suma se refleja en el hecho de que uno de ellos (Hammad) conjuga su trabajo arqueológico con investigación semiótica de larga data.

Las contribuciones han sido divididas en cuatro apartados que no buscan cubrir ni siquiera mínimamente el campo de estudios, sino que agrupan los textos en torno a tres temáticas distintas: los dos primeros textos son aportes teóricos generales al hecho arqueológico; los siguientes dos presentan modelos de análisis de imágenes; luego, otros dos abordan la temática de los objetos y, los últimos, sendas prácticas culturales desde las evidencias arqueológicas.

Reputado especialista en una rama boyante de los estudios semióticos, como es la semiótica cognoscitiva, Sonesson aboga por una semiótica en arqueología que aproveche los avances de múltiples disciplinas y los instrumente al confrontarlos con el dato empírico surgido del trabajo de recuperación de los textos del pasado. Desde esa perspectiva aborda la cuestión de la imagen en arqueología, una imagen que no se limita a aquella que se proyecta sobre un plano bidimensional, sino que incluye aquella que es producto de un acto de percepción, lo que le permite distinguir entre una imagen objeto, una imagen como cosa y el sujeto o tema de la imagen. Recurre a las categorías del signo en Peirce para plantear el tema de la iconicidad, crucial en los estudios arqueológicos, pues, en ese campo, el reconocimiento y la categorización de los objetos y de las imágenes es altamente problemático y pone en tensión los modelos de análisis. Finalmente propone un modelo comunicativo no basado en la simple transmisión de mensajes, para abordar el problema de lo que llama “la inconmensurabilidad” del signo que se produce cuando los mensajes emitidos no coinciden con los recibidos, debido a las distancias temporales, espaciales y culturales. Como se verá más adelante, el concepto de comunicación es crucial para la comprensión de las estrategias semióticas de análisis, pero un concepto redefinido y contrapuesto a las visiones tradicionales surgidas de la teoría de la información.

Por su parte, de la Vega pugna por una semiótica realizada desde una perspectiva hermenéutica. La propuesta de la autora parte de una reflexión del objeto concreto de análisis arqueológico, que no está limitado al artefacto o fragmento obtenido durante la excavación, sino que lo constituye el contexto: un contexto que se desglosa, siguiendo a Schiffer, en contexto arqueológico y sistémico, pero

que también es preciso completar al operar sobre el primero de ellos, lo que desde mi parecer, constituye un verdadera reducción semiótica que presenta diferencialmente al contexto al hacer variar o tiempo o espacio, mientras que la dimensión complementaria permanece constante. Resulta estimulante esta propuesta en la medida en que parece hacer eco a la propuesta hecha antaño por Greimas para la semántica léxico en donde contexto (lingüístico) y lexema se alternan como variables y constantes en el momento en que se constituye un corpus (momento en que se reduce la infinita variación de lo real). Por último, con el calificativo de “reflexiva”, la autora plantea el problema ya abordado por Sonesson en términos comunicativos, de los límites en la interacción entre un sujeto del análisis con el objeto de estudio.

La segunda parte, se abre con un trabajo teórico sobre una temática específica, como es la función de artefactos utilitarios. Son de sobra conocidas las dificultades e inconsistencias que plantea esa noción al ser utilizada en distintas disciplinas y con respecto a distintos temas de estudio. Más que intentar una definición unitaria, ni siquiera restringida al ámbito semiótico, Flores se apoya en un modelo comunicativo de *confrontación* de mensajes para plantear la función como un caso en donde se confrontan *simulacros* de utilización de los artefactos. Este modelo busca articular presuposicionalmente la presencia de restos materiales en contextos arqueológicos con su utilización efectiva en escenarios de tanto de producción como de uso.

Sin hacer referencia directa a la arqueología, pero abordando ciertamente la cuestión de la diversidad cultural, Landowski ofrece una nutrida reflexión acerca del uso de los objetos. Con pasos medidos va planteando el surgimiento de la relación entre sujetos y objetos, que parte desde la constitución misma de ambos y que se refleja en su adecuación en el momento de la utilización, adecuación que es posible preguntarse si surge del propio objeto o si es impuesta por el sujeto. Aunque su campo de reflexión interroga a la modernidad, la cuestión es de relevancia para la arqueosemiótica, no sólo porque la arqueología industrial y de la contemporaneidad ha adquirido ya sus cartas de nobleza, sino por la existencia, por una parte, de múltiples casos de objetos enigmáticos, cuyo uso no ha llegado a nuestros días, pero también, por el otro, debido a que es posible que, hasta los objetos más familiares para el arqueólogo, ofrezcan sorpresas en cuanto a su función y empleo. De especial importancia es la propuesta de elaboración de una gramática de las operaciones con los objetos centrada en estrategias interactivas de ajuste.

La tercera parte se inicia con un trabajo sobre la cerámica arqueológica, de la que hay múltiples ejemplos de recipiente ricamente decorados que constituyen un problema al momento de caracterizarlos como objetos semióticos: ¿se trata de artefactos o de imágenes? Como lo ha planteado Fontanille con respecto a las bullas mesopotámicas en donde una esfera de barro actúa como soporte de un texto⁵. La dificultad reside en que objeto y decoración se condicionan mutua-

5 J. Fontanille, *Prácticas Semióticas*, Lima, Universidad de Lima, 2016, capítulo 2, apartado 3.

mente: la superficie tridimensional determina el sentido de la lectura de las imágenes y las imágenes pueden llegar a modificar la percepción del objeto. Gómez Ambriz aborda estas dificultades desde la operación de segmentación, primer paso de la lectura de imágenes, para hacer de la proyección semiótica (análoga a la geométrica y la cartográfica) un recurso heurístico de la descripción. Con ello demuestra la plasticidad semiótica de las formas que se contrapone a la rigidez propia de los materiales.

En el llamado arte rupestre, es frecuente encontrar estudiosos ávidos por conocer métodos semióticos de lectura e interpretación. Sin embargo, ese entusiasmo se ve atemperado por la frecuente escasez, e incluso inexistencia, de datos contextuales que soporten las descripciones. En esos casos, el semiotista se ve llevado a aprovechar al extremo los instrumentos del análisis plástico de las imágenes, para obtener un máximo de correlaciones y regularidades para una eventual interpretación. Domínguez aborda el caso de las petropinturas plasmadas en formaciones rocosas a diferencia del estudio de Gómez Ambriz, en este caso el soporte se presenta como una formación de un paisaje intrínsecamente abierto, por lo que la estrategia de análisis centrada en la segmentación no parece favorecer la lectura. En su lugar, se plantea una tarea de reconocimiento y clasificación plástica de formas, cuyos agrupamientos son abordados, subsecuentemente, como productos de un acto enunciativo. Los resultados, necesariamente limitados, dada la dificultad del tema, muestran los criterios plásticos que guiaron la composición de los conjuntos gráficos.

La cuarta parte del volumen está constituida por el análisis semiótico de prácticas culturales a partir de evidencias arqueológicas. El primer análisis es el de un juego mesoamericano, el *k'uilichi ch'anakua*. La dificultad que se aborda reside en el hecho de que, si bien se conocen los elementos materiales que se empleaban en ese juego, además de juegos similares en Mesoamérica, que en Occidente serían considerado como un juego de mesa, las reglas y condiciones del juego, tal como era practicado antaño, son desconocidas: por lo que el estudio debe hacerse a partir de descripciones parciales, de los materiales empleados y de las reglas que, en algunos casos, como el *k'uilichi*, son seguidas en la actualidad por parte de comunidades indígenas. El análisis espacial del dispositivo y los recorridos que ofrece permiten al autor efectuar correlaciones con creencias cosmológicas y rituales que ilustran la vigencia de una práctica cultural a lo largo del tiempo.

Hammad aborda otro enigma arqueológico desde la semiótica, pero situado en un espacio lejano al de la América prehispánica. Se trata del descubrimiento recurrente de tesoros vikingos en la península escandinava, conformados de monedas de plata acuñadas desde lugares tan lejanos como África del Norte y Mesopotamia, durante la Alta Edad Media. Son múltiples las preguntas que se suscitan ante estos hallazgos: éstas se refieren tanto al motivo de su enterramiento, a la razón de que fuera la plata el metal privilegiado, el trayecto seguido por esas monedas, los sujetos que las enterraron, etc. El autor utiliza la semiótica como un patrón descriptivo que guía las interrogantes y permite responderlas

al caracterizar el enterramiento de tesoros como una transformación narrativa que pone en juego el valor de los objetos. La amplitud del ensayo responde a la amplitud de los espacios involucrados en la acuñación, transporte, atesoramiento y entierro de las monedas. El análisis de las relaciones de conexidad, yuxtaposición e inclusión entre esos espacios permite el despliegue de la circulación del objeto de valor y, más aun, su constitución como objeto valorizado en esos distintos ámbitos. De este modo la semiótica construye su propio objeto de valor, cuyas fronteras no se limitan a las de una hoja de papel o un lienzo, sino que se muestran como coextensivas a las de una cultura a lo largo de varios siglos y, al hacerlo, demuestra su propio valor como disciplina.

A la luz de la reseña anterior, debe quedar claro que el propósito de este volumen no es ofrecer un panorama exhaustivo de una disciplina ya constituida, sino de mostrar vías de ingreso a un horizonte, aún ignoto, de preguntas acerca del significado de la cultura material. Un significado múltiple, diverso que no se reduce a los sentidos simbólicos, sino que, como ya se dijo, alcanza la función de los objetos, su categorización y reconocimiento, su identidad étnica, su valor emblemático como signo de estatus social, etc. Todos esos sentidos deben ser identificados, descritos y detallados no sólo en sí mismos, sino también en sus interrelaciones. La consistencia de las magnitudes semióticas, desde las más grandiosas y monumentales, hasta las más humildes y cotidianas, debe ser abordada, al lado de las relaciones que mantienen esas magnitudes entre ellas (piénsese en ese ballet de utilería que es una cocina), o con los sujetos que las producen y manipulan e, incluso, las relaciones intersubjetivas que se establecen con la mediación de los objetos.

El horizonte de conocimiento es amplio y la tarea es compleja: enfrentarla supone el ejercicio de una actividad analítica rigurosa. No basta con proceder mediante yuxtaposición y amalgama, sino que es preciso librarse a una alquimia sutil que combine los elementos para producir resultados válidos. No basta, por ejemplo, con adosar a una teoría de la historia o a una sociología una simbología, sino que debe dejarse la posibilidad de que todos estos acercamientos se modifiquen y enriquezcan a la luz de lo que los demás le proponen. Sólo así se podrá avanzar en el conocimiento de la complejidad humana desde la variedad disciplinaria por la que Sonesson pugna, cuyas especificidades se entretejen y suturan⁶ en el marco de una composición plural.

Bibliografía

- Fontanille, Jacques, *Prácticas Semióticas*, Lima, Universidad de Lima, 2016.
 Hodder, Ian, *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*, Madrid, Crítica, 1988.
 Parret, Herman, *Sutures sémiotiques*, Limoges, Lambert Lucas, 2006.
 Preucel, Robert W, *Archaeological Semiotics*, Oxford, Blackwell, 2006.

6 H. Parret, *Sutures sémiotiques*, Limoges, Lambert Lucas, 2006, p. 10.

Schiffer, Michael Brian, "Archaeological Context and Systemic Context", *American Antiquity*, 37, 2, 1972.

Tilley, Christopher, *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford, Berg, 2004.

Índice del volumen

Introducción, por *Roberto Flores*

Parte 1 — REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS

1. *Göran Sonesson* El retorno del homo pictor. A propósito de la semiótica cognoscitiva de objetos distantes en el tiempo y/o el espacio
2. *Socorro C. de la Vega Doria* Semiótica reflexiva para la investigación arqueológica

Parte 2 — ESTUDIOS DE IMÁGENES

3. *Emmanuel Alejandro Gómez Ambriz* Entre los objetos y las imágenes. Estudio arqueosemiótico de una vasija chalchihuiteña de Durango
4. *Martín Cuitzeo Domínguez Núñez* Manifestaciones Gráfico Rupestres del Cañón del Chicamocha en Colombia. Algunas reflexiones metodológicas desde la semiótica visual y la iconografía.

Parte 3 — EL USO DE ARTEFACTOS

5. *Roberto Flores* La función de los objetos
6. *Eric Landowski* El asir y lo asible

Parte 4 — PRÁCTICAS CULTURALES DESDE LA ARQUEOSEMIÓTICA

7. *Alejandro Olmos Curiel* Lectura semiótica al k'uilichi ch'anakua
8. *Manar Hammad* 500 000 Dírhams en Escandinavia, de la moneda móvil a la renta de la tierra