



Número 7 - Enero / Junio 2019

**REVISTA
DIÁLOGOS EN MERCOSUR**

ISSN 0719-7705

**DIÁLOGOS EN MERCOSUR
¡AMÉRICA LATINA Y MÁS!**



CUADERNOS DE SOFÍA EDITORIAL

CUERPO DIRECTIVO

Director

Carlos Túlio da Silva Medeiros
Diálogos en Mercosur, Brasil

Sub Director

Francisco Giraldo Gutiérrez
Instituto Tecnológico Metropolitano, Colombia

Editores

Isabela Frade
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Juan Guillermo Estay Sepúlveda
Editorial Cuadernos de Sofía, Chile

COMITÉ EDITORIAL

Andrés Lora Bombino
Universidad Central Marta Abreu, Cuba

Claudia Lorena Fonseca
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Carlos Túlio da Silva Medeiros
Diálogos en Mercosur, Brasil

Fernando Campos
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Portugal

Francisco Giraldo Gutiérrez
Instituto Tecnológico Metropolitano, Colombia

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Ana Mirka Seitz
Universidad del Salvador, Argentina

Eduardo Devés

Universidad de Santiago / Instituto de Estudios Avanzados, Chile

Eduardo Forero

Universidad del Magdalena, Colombia

Graciela Romero Silveira

Universidad de la República, Uruguay

Heloísa Buarque de Hollanda

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Ángel Nava

Universidad de Zulia, Venezuela

Juan Bello Domínguez

Universidad Nacional Autónoma de México, México

María Alicia Baca Macazana

Organización de Comunidades Aymaras, Quechua y Amazónicas del Perú, Perú

María Teresa Ferrer Madrazo

Universidad de Ciencias Pedagógicas Enrique José Varona, Cuba

Cuerpo Asistente

Documentación

Lic. Carolina Cabezas Cáceres
Editorial Cuadernos de Sofía, Chile

Traductora: Inglés

Lic. Pauline Corthon Escudero
221 B Web Sciences, Chile

Traductora: Portugués

Lic. Elaine Cristina Pereira Menegón
Editorial Cuadernos de Sofía, Chile

Portada

Felipe Maximiliano Estay Guerrero
Editorial Cuadernos de Sofía, Chile



CUADERNOS DE SOFÍA
EDITORIAL

Indización

Revista Diálogos en Mercosur, se encuentra indizada en:



CENTRO DE INFORMACIÓN TECNOLÓGICA





**CUADERNOS DE SOFÍA
EDITORIAL**

ISSN 0719-7705 – Publicación Semestral / Número 7 / Enero – Junio 2019 pp. 85-107

**PRODUÇÃO DE COMUM E PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO:
UMA PROPOSTA DE DESCOLONIZAÇÃO DA COMUNICAÇÃO PARA A TRANSFORMAÇÃO¹**

**PRODUCTION OF THE COMMON WORLD AND AMERINDIAN PERSPECTIVISM:
A PROPOSAL FOR DECOLONIZATION OF COMMUNICATION FOR TRANSFORMATION**

Dr. Antonino Condorelli

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
brasilprofantoninocondorelli@gmail.com

Fecha de Recepción: 03 de noviembre de 2018 – **Fecha Revisión:** 22 de enero de 2019

Fecha de Aceptación: 05 de febrero de 2019 – **Fecha de Publicación:** 01 de marzo de 2019

Resumo

Este artigo se põe o problema teórico de como pensar uma comunicação para a transformação social em uma perspectiva descolonizada de ecologia de saberes e sugere possíveis caminhos para concebê-la a partir do diálogo entre epistemologias ocidentais não hegemônicas e o perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro. Para a elaboração dessa proposta, o trabalho se desdobra em quatro partes. Na primeira, tendo como principais interlocutores Michael Hardt e Antonio Negri, Vladimir Safatle, Gilles Deleuze e Eduardo Viveiros de Castro, proponho um conceito de política de transformação como prática de modificação do modo de determinação das subjetividades e das relações instituído pela versão hegemônica da modernidade ocidental, baseado nos princípios transcendentalizados da identidade e da propriedade. Na segunda parte, com base nos mesmos interlocutores, apresento uma proposta de comum como devir ou relação constituinte que (re)define os agentes que conecta, propondo-a como fundamento de uma política transformadora e levantando a questão de como pôr o mundo em comum. Na terceira parte, tentando responder a esse problema, questiono a concepção de comunicação como transmissão e, com base em Muniz Sodré, proponho pensa-la como definição pré-semântica e pré-relacional dos princípios formais do pôr o mundo em comum. Na quarta e última parte, aponto que as concepções de comunicação como representação e como expressão propostas por Lucien Sfez para compreender as múltiplas teorias e perspectivas comunicacionais surgidas no pensamento ocidental reforçam os pressupostos transcendentalizados que sustenta esse pensamento e, com base no perspectivismo ameríndio, levanto a possibilidade de uma comunicação como relação capaz de redefinir as condições de possibilidade e de pensabilidade dos termos que põe em interação. Com base nessa concepção, proponho uma comunicação para a transformação baseada no equívoco como assunção da ineludível alteridade referencial e na tradução como produção de diferença e de indeterminação produtiva.

¹ Amplas partes deste texto integram minha tese de doutorado. Trechos longos daquele estudo são utilizados, com ou sem alterações, para a construção dos argumentos que respondem aos propósitos teóricos específicos deste artigo, organizados de forma diferente ao trabalho de onde foram extraídos.

Palavras-Chaves

Comunicação – Política – Transformação Social – Descolonização

Abstract

This article poses the theoretical problem of how to think a communication for social transformation in a decolonized perspective of knowledge ecology and suggests possible ways to conceive it from the dialogue between non-hegemonic Western epistemologies and the Amerindian perspectivism proposed by Eduardo Viveiros de Castro. For the preparation of this proposal, the work unfolds in four parts. In the first one, having as main interlocutors Michael Hardt and Antonio Negri, Vladimir Safatle, Gilles Deleuze and Eduardo Viveiros de Castro, I propose a concept of transformation policy as a practice of modifying the mode of determination of subjectivities and relations instituted by the hegemonic version of modernity based on the transcendentalized principles of identity and property. In the second part, based on the same interlocutors, I propose a concept of the common as a constituent relation that (re) defines the agents it connects, proposing it as the foundation of a transformative politics and raising the question of how to put the world in common. In the third part, trying to answer this problem, I question the conception of communication as a transmission and, based on Muniz Sodré, I propose to think of it as a pre-semantic and pre-relational definition of the formal principles of putting the world in common. In the fourth and last part, I point out that the conceptions of communication as representation and as expression proposed by Lucien Sfez to understand the multiple theories and communicational perspectives in Western thought reinforce the transcendentalized assumptions that sustain this thought and, based on Amerindian perspectivism, suggest the possibility of a communication as a relationship capable of redefining the conditions of possibility and pensability of the terms it puts in interaction. Based on this conception, I propose a communication for the transformation based on the equivocation as assumption of the inevitable referential otherness and in the translation as production of difference and productive indetermination.

Keywords

Communication – Policy – Social Transformation – Decolonization

Para citar este artículo:

Condorelli, Antonino. Produção de comum e perspectivismo ameríndio: uma proposta de descolonização da comunicação para a transformação. Revista Diálogos en Mercosur num 7 (2019): 85-107.

Introdução

Descolonizar o pensamento implica, entre outros processos, em conceber alternativas às alternativas, isto é, em pensar a emancipação social para além de princípios de inteligibilidade e de práticas de construção/desconstrução de subjetividades e de relações instituídos pela versão hegemônica da modernidade ocidental. Neste sentido, venho refletindo há alguns anos sobre como pensar uma comunicação para a transformação social que não reforce os pressupostos ontológicos e epistemológicos que fundamentam as concepções de comunicação estabelecidas pelo pensamento occidentalocêntrico, o que significa também pensar a transformação como prática de modificação do modo de determinação das subjetividades e das relações vigente, e não apenas de reconfiguração de subjetividades e relações dentro dos critérios de possibilidade e pensabilidade do real construídos pelo regime de partilha do sensível da modernidade hegemônica.

Hardt e Negri² e Safatle³ destacam as duas grandes categorias apriorísticas que fundamentam o regime de determinação construído e consolidado pela modernidade⁴: *identidade* e *propriedade*. São princípios gerais de invariância que instituem e organizam mundos de seres *idênticos a si mesmos*, isto é, que se reproduzem mantendo uma continuidade de características definidoras *essenciais* ou *predicados* (escolhidos ou inatos) que lhes pertencem como *propriedades*. Nesse modo de determinação, os seres – sujeitos, objetos, entidades imateriais, etc. – se constituem, se predicam por aquilo que lhes é *próprio*, que *possuem* ou do qual se *apropiam*, e a condição de possibilidade de sua relação entre si é sua “essência comum” de identidades definidas por propriedades, o que na perspectiva do sujeito torna o *outro* uma *outra versão do mesmo*. Safatle chama essa ordem simbólica de “determinação formal de predicação por propriedades”⁵.

A modernidade ocidental tem configurado diferentes formações históricas em diferentes lugares do planeta e tem gerado critérios de possibilidade e de pensabilidade do real e de si mesma na relação/encontro (violento, produtor de dominação) com outros pensamentos e modos de instituir o real e agir nele (de civilizações nativas das Américas,

² M. Hardt y A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (Milão: RCS Libri, 2010).

³ V. Safatle, *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (São Paulo: Cosac Naify, 2015).

⁴ Comungo com a perspectiva de Latour de que aquilo que se autodenomina e experiencia como “modernidade” pode ser pensado como um conjunto de associações que originam categorias de inteligibilidade e operações de pensamento que “purificam” a realidade dividindo-a em sujeitos e objetos, humanos e não humanos, elementos “naturais” e “sociais”, “racionais” e “irracionais”, “materiais” e “imateriais” e não admite conceitualmente o que o tempo todo produz: seres que são redes de conexões ao mesmo tempo humanas e não humanas, materiais e discursivas, etc. B. Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 4 ed. (São Paulo: Editora 34, 2008). Como defende Cocco, porém, constatar com Latour que “jamais fomos modernos” (ou seja, jamais fomos nem produzimos entidades “puras”) não impede que admitamos que a organização disjuntiva do real – que o divide em “esferas” purificadas e configura os seres assim gerados como dotados de características inerentes - que a autodenominada “modernidade” operou tem funcionado como um mecanismo de produção de relações de poder e de saber. Ou seja, mesmo que nunca tenhamos sido modernos, o regime de determinação que se autoconstituiu como “modernidade” e seus dispositivos têm produzido formas de organização e regulação da vida. É nessa acepção, de conjunto de associações que definiu e reproduz certos critérios de determinação do real e dispositivos, que uso o termo modernidade. G. Cocco, *MundoBraz: o devir-Brasil do mundo e o devir-mundo do Brasil*. (Rio de Janeiro: Record, 2009).

⁵ V. Safatle, *O circuito dos afetos...195*.

da Ásia, da África, etc.). Construiu categorias de organização do sensível (universalidade, direitos, deveres, humanidade – entendida como *espécie*, caracterizada por um substrato “natural” partilhado com os animais e um *próprio* diferencial entendido variavelmente como “cultura”, “linguagem” ou outras características, separadas ou combinadas -, liberdade, igualdade, público, privado, troca, gênero, sexo, raça, entre outras) e um campo de possibilidades semânticas amplo e diversificado que permite conota-las de múltiplas formas; regimes institucionais (democracias liberais, estados autoritários baseados em diferentes sistemas de ideias, regimes totalitários) e sistemas econômicos (capitalismo/economias de mercado com maior ou menor grau de regulação estatal, “socialismo real” com economias planificadas pelo estado, etc.); modos de subjetivação, de produção e de organização de relações sociais (mais centradas na comunidade, no indivíduo, em grupos homogêneos inter-relacionados ou diferentes combinações entre essas possibilidades). Toda a heterogeneidade de configurações temporárias de redes de conexões que se definem e experienciam como modernas respondem a um modo geral de determinação formal dos seres reconduzível ao princípio de *predicação por propriedades*.

Safatle⁶ complementa que, nas diferentes versões capitalistas da modernidade, o modo geral de organização das relações entre seres predicados por propriedades é a da *forma mercadoria*, que define os entes individuados (como sujeitos, coisas, produtos imateriais, etc.), suas propriedades e o que fazem ou podem fazer (práticas, ações, etc.) como portadores de um *valor de troca* (princípio formal de equivalência, cujos critérios de fixação variam em diferentes configurações históricas) que os torna intercambiáveis. Em uma perspectiva marxiana, entendo este último como a apropriação do valor produzido em relações de troca, que funda uma lógica formal de produção e reprodução do mundo: o incentivo constante à geração de valor para sua apropriação.

Pensar uma política de transformação em uma perspectiva descolonial implica, então, em conceber modos de construção de sujeitos políticos e de produção/organização de relações sociais que não se fundamentem, não fortaleçam e não perpetuem as categorias apriorísticas da identidade e da propriedade, que enquanto transcendentais construídos sustentam a tensão entre regulação e emancipação (e todos os conceitos, processos, lógicas, estratégias de construção de conhecimento e de ação no mundo que ela abarca) que opera do lado emerso - o euro-norte-americanoocêntrico – da linha abissal que, como aponta Santos⁷, a versão hegemônica da modernidade ocidental instituiu para demarcar seu campo do visível e do pensável relegando à invisibilidade, à não-pensabilidade e à não legitimidade todos os pensamentos e as práticas produzidos abaixo dessa linha.

As reflexões expostas neste artigo se propõem a pensar uma política de transformação e uma comunicação para a transformação que não reproduzam os critérios transcendentalizados de subjetivação e organização do sensível que permeiam as lógicas de regulação e emancipação concebíveis e pensáveis no regime de determinação da modernidade ocidental.

⁶ V. Safatle, O circuito dos afetos. Corpos políticos...

⁷ B. S. Santos, Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. B. S. Santos e M. P. Meneses (Orgs.), Epistemologias do Sul (Coimbra: Almedina / CES, 2009), 23-72.

Política de transformação e indeterminação produtiva

Em reflexões que venho desenvolvendo sobre como pensar uma política transformadora em uma perspectiva não ocidentalocêntrica⁸, tenho proposto proponho considerar que uma política seja de transformação quando aposta no questionamento ou na ruptura com o modo de determinação das subjetividades e das relações ocidental moderno, fundado na identidade e na propriedade, e não pretenda substitui-lo por outra forma transcendental de organização da experiência, mas gerar *indeterminação produtiva* e trabalhar processualmente com ela. Quando, por exemplo, uma subjetivação feminista questiona o conceito de gênero e, ao invés de propor um princípio substitutivo, se abre para a produção de experiências e modos de vida que não pressuponham algum tipo de *identificação*.

Concebo, portanto, a geração de indeterminação produtiva como uma aposta na produção o menos limitada possível de *diferença*, isto é, na instituição de condições para a emergência de *singularidades*. Deleuze⁹ concebe a *singularidade* como uma *virtualidade* não transcendente nem transcendental, totalmente imanente aos corpos (materiais e imateriais) nos quais e por meio dos quais se expressa. É um campo de *intensidades* (feixes de possíveis sem qualquer forma e existência prévia, que só se realizam ao aparecerem como existentes) não coincidente com indivíduos de qualquer espécie, objetos ou pessoas¹⁰, nem individual nem coletivo, mas suscetível de *individuação* em unidades concretas, pessoas ou grupos. A singularidade assim concebida não pode ser *designada* por conceitos, na acepção proposicional do termo (ou seja, que reduz o conhecimento à proposição entendida como enunciado significativo), pois – por ser pura virtualidade - foge à representação, operação do pensamento que pressupõe a existência de *entidades* prévias rigidamente delimitadas. Essa perspectiva revela que, para Deleuze, o ser se constitui como um campo intensivo de singularidades: diferença pura, virtualidade que produz relações diferenciais e só é dizível nas diferenças que o expressam. A diferença, portanto, não é um corpo ou uma qualidade, mas pura *relação*. Nessa concepção do ser como diferença pura os fenômenos, embora apresentem semelhanças e padrões de regularidade, nunca são *idênticos*, isto é, reconduzíveis um princípio transcendent ou transcendental de identidade que pré-determine suas manifestações individuais pela predicação por propriedade. As regularidades, então, são efeitos de convergência entre relações diferenciais que constituem um fenômeno em sua imanência, não expressões de princípios universais externos.

Nessa perspectiva, a geração de diferença - que se expressa por singularidades - por ser concebida como geração de *devires*. Como aponta Viveiros de Castro¹¹ em sua interpretação de Deleuze, o devir é aliança “antinatural” fora das combinações estáveis, expressão de multiplicidade não reconduzível a regularidades previsíveis:

⁸ A. Condorelli, Comunicação para uma política de transformação em redes digitais - Desidentificação, despossessão, desprogramação. 376 f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2017.

⁹ G. Deleuze, Lógica do sentido (São Paulo: Perspectiva, 1982).

¹⁰ Uso o termo indivíduo para referir-me a qualquer ser concreto que seja experienciado ou experienciável como unidade e pessoa para referir-me a qualquer sujeito que se concebe e é concebido como conjunto de predicados ou atributos, auto-escolhidos ou atribuídos.

¹¹ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural (São Paulo: Cosac Naify, 2015).

um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraíndo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova “conexão parcial” (...)¹².

Participar de um devir, então, não é tornar-se outra coisa: é estar envolvido na geração de uma relação que muda os critérios de definição de todos os termos implicados nela. Como afirmam Hardt e Negri¹³, um devir-mulher do homem não é um homem tornar-se mulher: é um processo que redefine os critérios de determinação do “ser mulher” e do “ser homem”. Devir, então, é a própria multiplicidade dos possíveis, é a realização da diferença, é relação constituinte que define as condições de possibilidade dos termos que põe em interação.

A predominância da relação permite agenciar essa concepção com o perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro¹⁴, que se propõe a conceber não como certos povos amazônicos “representam” um mundo concebido como externo, “objetivo” e observável/representável a partir de diferentes “categorias” culturais (como faz a antropologia clássica constituindo os índios como *objeto*, seu pensamento como “sistema de ideias” e “discurso” e subjetivando-os como “não-racionais”, o que opera a transcendentalização de uma imagem de “racionalidade”), mas *quais mundos e quais sujeitos* seu pensamento constitui. Essa operação transforma a própria ideia de antropologia, pois não se trata mais de “compreender” as “categorias” por meio das quais certos povos indígenas “entendem” a realidade, mas de conceber a noção de “categoria” como *uma maneira específica de instituir um mundo, os sujeitos e suas relações*. Trata-se, portanto, de agenciar o pensamento ocidental com o ameríndio provocando a co-emergência de um novo mundo ou conceber os conceitos ameríndios não como operadores intra-antropológicos (representações socioculturais projetadas sobre uma realidade externa independente deles), mas como operadores epistemológicos e ontológicos (princípios/lógicas configuradores de modos de ser e de manifestar-se do real).

Levando a sério o agenciamento com o pensamento ameríndio defendido por Viveiros de Castro, tenho proposto não abandonar a proposicionalidade, mas abri-la, redefinir seus critérios de instituição/configuração da realidade. Ao invés de pensar o conceito, em sua forma proposicional, como *designativo* (uma “representação” que “recobre” uma realidade) e *significativo* (dotado de um significado articulado no campo semântico de uma partilha do sensível dada), sugiro concebê-lo como *agenciador*, como perspectiva ou relacionalidade constituinte: a proposição como geradora de devires, como relação instituidora de seus termos, o que remete para a ideia do uso da palavra como ato capaz de se projetar para além da língua (entendida como código organizador do real) e capaz de desencadear uma redefinição dos critérios de possibilidade dela. Essa concepção permite pensar a ação e a prática política transformadoras a partir de atos linguísticos que instituem conceitos desorganizadores do modo de determinação existente, mesmo mantendo a expressão proposicional e utilizando a linguagem disponível. Permite pensar, por exemplo, na capacidade que uma ideia como “sem gênero”, mesmo que seja formulada a partir do material linguístico existente, tem de gerar indeterminação produtiva, de se conectar com o impensável pela versão hegemônica da modernidade ocidental e que *proposições* como, por exemplo, “não há brinquedos de menino e de menina” são mais operadores abertos de criação de possibilidades –

¹² E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...* 184.

¹³ M. Hardt y A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico...*

¹⁴ E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...*

possibilidades não pensáveis nos termos do modo de determinação atual - que “descrições” ou “designações” de um fenômeno já determinado.

Outra implicação da antropologia perspectivista para o que me proponho nestas reflexões é a própria maneira de instituir os sujeitos e o mundo que o agenciamento com o pensamento ameríndio permite conceber. Viveiros de Castro¹⁵ mostra que

O perspectivismo não é um relativismo, mas um relationalismo. (...) Os termos de parentesco são relatores, ou operadores lógicos abertos (...). Já conceitos como ‘peixe’ ou ‘árvore’, por outro lado, são substantivos ‘próprios’, fechados ou bem circunscritos, aplicando-se a um objeto em virtude de suas propriedades auto-subsistentes e autônomas. Ora, o que parece ocorrer no perspectivismo indígena é que substâncias nomeadas por substantivos como ‘peixe’, ‘cobra’, ‘rede’ ou ‘canoá’ são usados como se fossem relatores (...). Alguém é um pai apenas porque existe outrem de quem ele é pai: a paternidade é uma relação, ao passo que a peixideade ou a serpentitude é uma propriedade intrínseca dos peixes e das cobras. O que sucede no perspectivismo, entretanto, é que algo também só é peixe porque existe alguém de quem este algo é peixe¹⁶.

Portanto, “não há pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista”¹⁷. Não se trata de entender como sujeitos veem o mundo, mas que mundo de constitui por meio deles, concebidos não como *tendo* pontos de vista, mas como *sendo* pontos de vista: “de que mundo eles são o ponto de vista”¹⁸. A individuação ocorre como acesso a “um ponto de vista de sujeito que está falando”¹⁹, que só existe enquanto relação. Isso implica na ideia, com a qual flerta Latour²⁰, de uma *multiplicidade de mundos* instituídos pelos pontos de vista entendidos como *relações constituintes de seus elementos*, mundos cujas condições de possibilidade são constantemente redefinidas pelas trocas de pontos de vista que são “trocas de trocas”, pois o próprio ponto de vista só existe enquanto troca. Implica também em um deslocamento ontológicos e epistemológico, com relação ao pensamento ocidental moderno, da ideia do *outro*. Se o sujeito se constitui como ponto de vista e ponto de vista é relação e não atributo ou propriedade, o *outro* não é um conjunto de atribuições diferentes das que caracterizam o *mesmo*. Isto é, não é um “mesmo diferente”, uma outra versão do mesmo com relação ao qual este último se define adquirindo consciência do que lhe é “próprio” e do que o “diferencia”, o que pressuporia uma análoga constituição ontológica do mesmo e do outro por identidade como predicação por propriedade. O que significa também que o “outro do outro” (a configuração do mesmo pelo outro) não é exatamente o “outro do mesmo” (a configuração do outro pelo mesmo). Outro é um termo de relação que devolve

¹⁵ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...

¹⁶ E. Viveiros de Castro, A inconsistência da alma selvagem e outros ensaios de antropología (São Paulo: Cosac & Naify, 2002), 383-384.

¹⁷ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 385.

¹⁸ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 385.

¹⁹ F. Malini, Um método perspectivista de análise de redes sociais: cartografando topologias e temporalidades em rede. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. XXV Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2016. Disponível em:< http://www.compos.org.br/biblioteca/compos_malini_2016_3269.pdf> y E. Viveiros De Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 191.

²⁰ B. Latour, Reagregando o social. Uma introdução à Teoria do Ator-Rede (Bauru: Edusc, 2012).

uma imagem do mesmo na qual o mesmo não se reconhece, pois a própria relação muda suas coordenadas definidoras ao invés de reforçá-las.

O comum como devir

Na perspectiva apresentada, na qual o ser é a própria expressão da multiplicidade e da diferença, a ausência de um terreno substancial comum às singularidades levanta a questão de como gerar condições de existência compartilhadas sem essencializá-las, de como pôr em comum as diferenças sem recorrer à transcendentalização de critérios de determinação. Como pensar o *comum* para uma política de transformação?

Penso que a concepção hardt-negriana de comum proporcione importantes pistas de reflexão a esse respeito. Diferenciando-o do *público*, que pressupõe um recorte do fluxo gerador de ser em esferas separadas e rigidamente delimitadas (público e privado, individual e coletivo) e uma dimensão reguladora – a “administração” do público - que impõem transcendência à imanência da incessante geração do real, Negri²¹ concebe o comum como a produção das condições compartilhadas da existência pela cooperação entre singularidades. O comum, portanto, não é dado: é movimento, devém nas relações de que emerge e participa. Não é uma “natureza” biológica ou psíquica comum, um conjunto de atributos compartilhados: é produção cooperativa de condições de possibilidade e pensabilidade do mundo, das subjetividades e das relações. Em uma palavra, é *devir*, geração cooperativa de condições de possibilidade do mundo, das subjetividades e das relações. Concebendo o comum como devir, qualquer *propriedade* (determinação por predicação de atributos e administração do que é assim determinado), seja privada ou pública, representa uma forma de limitação do seu potencial de produção de vida. Pensar uma política de transformação, portanto, envolve pôr-se a questão da produção do comum.

O Comitê Invisível²², um coletivo francês de intelectuais anônimos, propõe pensar essa questão não nos termos de “acesso” a algo já constituído, mas de criação de vínculos que *instituem* algo como comum, que estabelecem relações de interdependência entre singularidades (sujeitos, elementos do mundo material e aquilo que é produzido socialmente) que nesse devir tornam-se diferentes de si próprias, pois refundam suas condições de possibilidade. Nesta perspectiva, o que torna determinadas riquezas do mundo material ou conhecimentos, linguagens, afetos, etc. comuns não é seu caráter de necessidade para a (re)produção social, nem o fato de serem compartilhados e não poderem ser apropriados completamente por indivíduos ou organizações, mas o *vinculo* que origina a recíproca dependência – e as mútuas transformações – entre as singularidades que esses elementos expressam. Considero que essa visão se conecta com a conceituação de Hardt e Negri²³, pois por ser *produção cooperativa* de condições compartilhadas de existência o comum é, acima de tudo, *vínculo* gerador de real. O comum não reside nos termos que, ao instituir, relaciona: é a relação que os constitui, os perpassa, os transborda – pois está prenhe de virtualidades ainda não determinadas às quais, potencialmente, é possível se conectar a qualquer momento – e os transforma em suas interações. Portanto, não é algo dado a ser “acessado” ou “preservado” contra tentativas de privatização ou de administração governamental, mas um termo *político* de

²¹ A. Negri, A constituição do comum. Palestra proferida no II Seminário Internacional Capitalismo Cognitivo – Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum. Rio de Janeiro. 2005.

²² Comité Invisible, A nuestros amigos (México DF: Pepitas de calabaza, 2015).

²³ M. Hardt y A. Negri, Comune. Oltre il privato e il pubblico...

disputa a ser *instituído*. É produção das condições compartilhadas da existência e, recursivamente, produto da cooperação envolvida nessa produção. Tornar comum o mar não significa que ele precise ser preservado da contaminação ou da pesca predatória porque é um “recurso” compartilhado já dado, nem que tenha que ser gerenciado por organismos governamentais porque é compartilhado e não apropriável por indivíduos ou grupos: o mar *devém* comum quando uma multiplicidade de singularidades em cooperação o institui como tal e, ao tornar-se comum, *transforma* a relação dessas singularidades com a biodiversidade marinha, o uso das águas, etc. tornando-se riqueza a ser preservada e valorizada para permitir a existência e o aumento da potência de vida. Com relação aos critérios de determinação instituídos pela modernidade, produzir um *devir-comum* é um ato político de transformação, pois abre uma rachadura no binarismo público-privado - ambos fundados na identidade e na propriedade - assumido como categoria apriorística de organização do sensível e de produção de subjetividades e interações.

O comum como pôr em comum as multiplicidades (portanto, o que não pode ser idêntico a si mesmo, o escassamente previsível) e como condição para o aumento da capacidade de singularidades existirem e agirem exige relações que des-determinem o determinado para que as singularidades que coloca em cooperação instituam novas causalidades, novas possibilidades de subjetivação e de interação.

Comunicação como ação do comum

O comum enquanto devir e des-determinação não coincide com o mero *pôr em comum* as diferenças que expressam o ser: é *uma maneira de relaciona-las*. Isso remete para a questão de qual *comunicação* promover entre singularidades que expressam diferença na perspectiva de uma política de transformação produtora de comum e, portanto, de como pensar a comunicação em uma perspectiva que não assuma a identidade e a propriedade como seus fundamentos transcendentalizados.

Sodré²⁴ lembra que, apesar da etimologia do termo (o latim *communis* + *actio* = *communicatio*) não ter qualquer relação com a ideia de *transmissão* de informações ou mensagens, “este significado dicionarizado em línguas ocidentais acabou impondo-se sobre o sentido primordial de ‘ação comum’ ou de algo como ‘ação do comum’”²⁵. Recuperando esse sentido originário, o autor propõe pensar a comunicação como ação pré-semântica e pré-relacional que define “uma condição de possibilidade, um *a priori*, que não é nenhuma convenção recíproca, mas um vazio gerativo (assim como o número zero), um princípio abstrato de organização – o *comum*”²⁶. Não, portanto, *troca* ou *transmissão* de mensagens a partir de códigos compartilhados, nem campo semântico ou sistema de significados ao redor do qual estruturar os códigos e organizar as trocas, mas a *forma geral* do pôr em comum que possibilita a organização semântica, a codificação e as trocas. Comunicação como ação que institui os critérios de possibilidade de uma partilha do sensível. Embora Sodré associe o *comum* a todo modo transcendentalizado de pôr em comum a multiplicidade irredutível do ser, o que o distancia do comum como devir produtor de diferença que fundamenta minha concepção de política transformadora, considero sua proposta produtiva para pensar a comunicação para além da dimensão semântica e transmissora. Na perspectiva tecida pelo autor, pôr em comum equivale à

²⁴ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional (Petrópolis: Vozes, 2014).

²⁵ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional... 11.

²⁶ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional... 15.

definição de um modo geral de determinação de possibilidades de subjetivação e de relação, à instituição de uma organização do sensível. Uma organização que é pré-semântica porque diz respeito à geração e transcendentalização das categorias apriorísticas de pensabilidade do real, da qual derivam os (potencialmente ilimitados, embora não indeterminados) sistemas de significação, e que é pré-relacional porque define os critérios de possibilidade, os *a priori* que governam qualquer interação entre sujeitos, objetos, conceitos, discursos etc. constituídos dentro do regime que institui.

Na proposta de Sodré, a comunicação como pôr em comum opera pela simbolização:

Não se entende símbolo aqui como uma figura secundária de linguagem ou como um epifenômeno linguístico, mas como o trabalho de relacionar, concatenar ou pôr em comum (*syn-ballein*) formas separadas, ao modo de um equivalente geral, (...) ou seja, como originária mediações simbólicas que se desdobram em economia, psiquismo, parentesco, política e linguagem²⁷.

O símbolo se constitui, assim, como um operador formal de equivalência que define as coordenadas do perceptível, o pensável, o dizível e o realizável e determina as possibilidades de subjetivação, relação e afetação. É o que possibilita as trocas – linguísticas, não verbais, econômicas, psíquicas, políticas, etc. – predeterminando os possíveis modos de afetar e ser afetado, mas não coincide com os códigos e signos instituídos dentro do modo geral de equivalência que define. É o que os torna possíveis, sua condição criterial apriorística:

A função simbólica consiste de fato numa dinâmica de substituição, não só de um elemento do real-histórico por um signo – como se estipula no interior de um paradigma linguístico –, mas basicamente no estabelecimento de uma *invariância* nas diferenças e mudanças²⁸.

Isso faz com que a simbolização se constitua como a condição de possibilidade de todas as trocas (linguísticas, políticas, psíquicas, etc.), que se organizam ao redor de “uma medida abstrata, um comum, que é a condição de todo sistema diferencial e que engendra expressões também abstratas e universais das atividades vitais, ou seja, valores”²⁹. Estabelecer *invariâncias* nas diferenças e mudanças - produzir *mesmidade* no fluxo das multiplicidades, o que faz com que o *mesmo* reconheça no *outro* uma versão diferente de si próprio: “É esse comum que permite a cada sujeito social reconhecer-se no outro e antecipar na memória a imagem da alteridade”³⁰ - faz da simbolização, da forma como é concebida por Sodré, o modo de efetivação da transcendentalização de critérios de determinação apontada por Butler³¹ como cerne do processo de regulação das subjetividades e das relações.

²⁷ M. Sodré, A ciéncia do comum: notas para o método comunicacional... 15.

²⁸ M. Sodré, A ciéncia do comum: notas para o método comunicacional... 274.

²⁹ M. Sodré, A ciéncia do comum: notas para o método comunicacional... 278.

³⁰ M. Sodré, A ciéncia do comum: notas para o método comunicacional... 278.

³¹ J. Butler, Universalidades en competencia. Butler, J. Laclau, E. Žižek, S. Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda. 3 ed. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004), 141-184.

A simbolização como instituição de critérios de invariância, para Sodré³², é o que produz vínculo entre o que é posto em comum. Mas, diferentemente da perspectiva que proponho, o comunicólogo não concebe o vínculo como aquilo “que Deleuze chama *síntese disjuntiva* ou *disjunção inclusiva*, modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância”³³ ou seja, devir, relação transformadora dos termos que conecta (termos heterogêneos e irredutíveis a princípios comuns), mas como determinação de equivalências que se tornam transcendentais. O vínculo, para Sodré³⁴, é a forma apriorística de pôr em comum que possibilita as relações sociais:

*A vinculação (...) difere da relação social em seus modernos termos jurídicos e políticos, porque não se define como “fazer contato”, como algo colocado “entre” os seres identificados por suas posições marcadas no interior de hierarquias existenciais complexas, e sim como a condição originária do ser, desde já atravessado por uma exterioridade vazia – o comum – que o pressiona para fora de si mesmo e o divide. Não se trata aqui de *socius*, mas de vínculo como uma condição ontológica originária.*³⁵

Condição ontológica originária: a perspectiva de Sodré concebe o vínculo - entendido como forma transcendental (ou transcendentalizada) que estabelece equivalências e identidades - como o modo de existência do ser, diferentemente da ontologia e epistemologia aqui propostas que colocam a irredutibilidade da diferença, a impossibilidade das singularidades serem idênticas a si mesmas como a maneira do ser existir e se manifestar. Para a perspectiva que proponho de política transformadora, portanto, isso implica em pensar a comunicação para a transformação como *prática dessimbolizante*: ação que tensione a simbolização instituída, as invariâncias transcendentalizadas por uma dada ordem de determinação e abra nos símbolos (formas gerais de equivalência) existentes fissuras pelas quais se infiltram devires impensáveis, favorecendo a conexão dos sujeitos que se movem no espaço traçado por esses símbolos com virtualidades latentes.

Outra importante contribuição da epistemologia comunicacional sodoreana para a reflexão aqui proposta é uma concepção de sentido que o dissocia das significações produzidas dentro de um determinado campo semântico. Para Sodré³⁶, o sentido se apresenta como

uma marca de limites ou de um possível, do qual não se sai. Apresenta-se como a força ou o trabalho que permite o movimento dinâmico dentro de um sistema, tanto para produzir significação como para exterminá-la. Por ser um limite insuperável, é algo que se autoengendra: ele é a sua própria condição, sem pré-requisitos formais para a sua existência. (...) O sentido está presente em qualquer lugar em que se deem diferenças, só que ele não é a diferença, mas a sua condição de possibilidade.³⁷

³² M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método...

³³ E. Viveiros De Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 119.

³⁴ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método...

³⁵ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional... 300.

³⁶ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional...

³⁷ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional... 271.

O sentido não coincide, portanto, com os significados produzidos em interações linguísticas ou não linguísticas dentro de uma determinada organização do sensível, mas também não equivale às determinações formais estabelecidas pelo símbolo. Não devemos, de fato, confundir “marca de limites”, “limite insuperável” ou “condição de possibilidade” com predeterminação formal. Como para Deleuze³⁸, essa concepção apresenta um sentido que não é nem um objeto mental (como os significados), nem um transcendental: está no mundo, mesmo sem ter uma existência material; é *virtualidade* que só se efetua como *relação*. Enquanto virtualidade é mera *marca de possíveis*, sem qualquer “essência” inherente, e as múltiplas relações que podem efetua-lo não são fixas nem fixáveis, o que implica que nenhum ser corporal ou incorporal “tem qualquer sentido em si, mas adquire um ou vários no instante mesmo em que se relaciona com outros”³⁹. Por isso, o sentido “não é nem verdadeiro nem falso, nem crível nem incrível; ele é aquilo que pode ser *dito de outro modo*, traduzir-se em outra linguagem, ou melhor ainda, é aquilo que *permite a tradução*”⁴⁰. Enquanto os significados operam no âmbito de condições formais de possibilidade, de um campo semântico predefinido (que, embora possa gerar cadeias de significações potencialmente ilimitadas, sempre são determinadas por aquilo que *pode* previamente ser pensado), o sentido é o *possível não determinado*, o virtual não efetuado, que só se efetua – *institui* suas causalidades e não é constituído por elas - na relação de seus termos e muda a cada nova relação que o efetua porque não tem vetores predefinidos, apenas marcas de limites. É por isso que Viveiros de Castro⁴¹ se refere ao pensamento indígena amazônico como *prática de sentido*, “dispositivo autorreferencial de produção de conceitos”⁴², e não como sistema de significados (conjunto de objetos mentais: crenças, representações, etc.), pois a própria ideia de significado enquanto entidade psíquica é produto de um dispositivo - o ocidental - de produção de conceitos.

Essa concepção permite entender políticas de transformação, da forma como proponho pensa-las, como práticas de sentido. Enquanto políticas reconfiguradoras operam no nível das possibilidades semânticas predefinidas pelo regime de determinação existente travando disputas de narrativas, reprogramando redes de produção e disseminação de significados e produzindo ressignificações de termos e narrativas, políticas transformadoras estabelecem novas causalidades geradoras de subjetivações e relações, efetuando virtualidades forcluídas que esticam os limites do possível. Movimentos feministas, antirracistas, pela afirmação de direitos de homossexuais, bissexuais e transexuais, pelos direitos de povos indígenas ou pela preservação ambiental podem atuar em um nível reconfigurador de subjetividades e relações se, assumindo a *identidade* como categoria apriorística, agirem para ressignificar conotações atribuídas pelas relações de poder/saber hegemônicas aos sujeitos que essas mesmas relações constituíram (a mulher, o negro, o homossexual, o bisexual, o transexual, o indígena, o “meio” ambiente) produzindo novas narrativas sobre eles. A ressignificação de termos identitários e a produção e circulação de novas narrativas que entram na disputa de significados confrontando as histórias hegemônicas produzem subjetividades emancipadas (a mulher independente e dona de si, o negro autoconfiante e não submisso, etc.) que pressionam por uma reconfiguração das relações sociais, seja as de

³⁸ G. Deleuze, Lógica do sentido...

³⁹ R. Schöpke, Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nómade (Rio de Janeiro: Contraponto, 2004), 182.

⁴⁰ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 229.

⁴¹ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología....

⁴² E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología.... 229.

ordem jurídico-institucional (políticas e leis que protejam e afirmem direitos de mulheres, minorias étnicas, etc.), seja as de ordem micropolítica (relações interpessoais no âmbito familiar, nos ambientes educacionais, nas redes digitais, etc.). Esse tipo de mudanças são significativas, pois tendem para um aumento relativo da capacidade de singularidades individuadas existirem e agirem rompendo com determinados mecanismos de poder e regulação. Porém, elas permanecem ancoradas às possibilidades semânticas, de subjetivação e de relação estabelecidas pelo regime de determinação moderno. Quando movimentos emancipatórios não questionam a *identidade* – e seus derivados: gênero, orientação sexual, raça/etnia, natureza (concebida como entidade com características próprias – quer seja concebida como máquina ou como organismo – que a distinguem da sociedade, substrato comum a todas as representações e formas de vida, produtora de previsibilidades), cultura (intersubjetividade separada da natureza e produtora de *habitus*, portanto, previsibilidades), etc. – como categoria transcendentalizada que organiza sua forma de se constituírem ontologicamente e de se pensarem, ainda que suas práticas e ações reconfigurem sistemas de significados não operam mudanças de *sentidos*.

Políticas de transformação podem se produzir, no entanto, quando movimentos emancipatórios tecem, voluntariamente ou não, conexões com virtualidades não pensáveis nem possíveis no campo semântico constituído e, nessa relação, *devêm* outros, geram novos sentidos. Quando, por exemplo, o questionamento das relações de gênero e de orientação sexual, das relações étnico-raciais ou das relações entre sociedade e natureza estabelecidas faz vislumbrar a possibilidade de não apenas rearranjar essas relações, mas de sair dos quadros de referência que moldam sua pensabilidade e se projetar para o informe, para o que não pode ser dito nem concebido nas categorias existentes, mas intuído, entrevisto, divisado ao longe mesmo sem contornos definidos ou definíveis: a ideia de subjetividades e experiências além do gênero, da orientação sexual, da raça ou etnia, da natureza e a sociedade, da identidade. O simples pensar em algo impensável (como uma vida sem gênero, sem orientação sexual, sem etnia ou sem natureza e cultura), não articulável verbal ou imageticamente no campo semântico atual, traduzível discursivamente apenas de forma vaga e imprecisa (pois o material linguístico existente não contempla suas condições de possibilidade), suscetível de desencadear um *devir-outro* da identidade se a conexão com o indeterminado for mantida, é uma prática de sentido equiparável à criação de um conceito na acepção deleuziana. É o estabelecimento de uma nova conexão não prevista nem previsível que institui a posteriori sua possibilidade, ou seja, não é engendrada pelos modos atuais de determinação, mas só se efetua na relação: opera uma *mudança de sentido*. O acontecimento político transformador implica sempre, nessa perspectiva, a criação de novos sentidos e não apenas mudanças e reorganizações de significados dentro de um campo semântico predefinido.

Essa perspectiva, como lembrei anteriormente, permite operar um deslocamento epistemológico do conceito de comunicação que, afastando-o de sua consolidada associação à ideia de transmissão de informação, o pense como o ato de *pôr em comum*. Enquanto ato de *pôr em comum* (que, como vimos, não significa necessariamente *devir-comum*: pode se tratar de *simbolização* como instituição de invariância), “ação do comum”, podemos entender a comunicação primordialmente como “*um fazer organizativo*”⁴³. Esse caráter de fazer não deve ser confundido com as interações que a comunicação origina, mas precisa ser compreendido como uma constante *geração de princípios de troca* que se efetua nas relações e nos processos de significação que

⁴³ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional... 265.

produz. Ou seja, mesmo implicando em uma dimensão pré-semântica e pré-subjetiva (um modo de determinação transcendentalizado), a comunicação só existe e só se produz na imanência das interações semânticas e das subjetividades que torna possíveis. Do ponto de vista da minha concepção de política transformadora, considero que esse fazer ou “ação do comum” pode operar de suas formas. A primeira é instituindo e reproduzindo, no âmbito das trocas que origina e organiza, princípios de invariância produtores de regularidades, previsibilidades e identidades: a simbolização conceituada por Sodré⁴⁴, ativa nos processos de subjetivação e nos modelos de relação hegemônicos; nos fluxos informativos, nas interações e nos processos de significação organizados pelos sistemas de produção e disseminação de mensagens dominantes, mas operante também nas relações e nos processos de produção de significados e de subjetividades desencadeados por ações ou práticas políticas reconfiguradoras, que – como mostrei – podem promover a emergência de subjetividades, significações e modos de interação impensados e inusitados, mas ainda assim *pensáveis* e *possíveis*, sem tensionar os critérios apriorísticos de pensabilidade e possibilidade definidos pelo ordenamento simbólico existente. A segunda maneira possível do fazer comunicativo operar é como *de vir*, como *ação geradora de diferença*, isto é, relacionando, pondo em comum heterogêneos sem instituir nem transcendentalizar qualquer princípio identificador ou condição de regularidade e previsibilidade. Não simbolização como transcendentalização de critérios de invariância, mas o agir do *comum* da forma como propus conceber este último, enquanto criação de vínculos que estabelecem relações de interdependência entre singularidades que, nessa relação, *devêm outras*. Isso significa que a comunicação, enquanto ação de pôr em comum, pode tanto instituir e reproduzir modos de determinação como ser um fazer gerador de diferença.

Nessa segunda perspectiva, a mais profícua para pensar o lugar da comunicação em processos políticos transformadores, comum não tem o significado de “uma identidade genérica, mas de uma *comunicação* transversal e sem hierarquia entre seres que simplesmente diferem”⁴⁵. Comunicação como relacionar o que não pode ser subsumido por quaisquer princípios de invariância, o que transforma a multiplicidade, a diferença irredutível de heterogêneos que se implicam mutuamente de forma assimétrica na própria natureza da relação. Uma relação que, como sabemos à luz das reflexões tecidas até este momento, modifica os termos que liga: “diferença é também comunicação e contágio entre heterogêneos; (...) uma divergência não surge jamais sem contaminação recíproca dos pontos de vista”⁴⁶. A comunicação concebida como *de vir*, consequentemente, é por sua natureza uma *comunicação transformadora*.

Por uma comunicação transformadora fundada no equívoco e na tradução

A simbolização, enquanto processo de instituição e reprodução incessante – nas e pelas relações que produz – de princípios de invariância que articulam uma ordem de determinação, é o pressuposto de toda forma de poder regulador de subjetividades e relações, pois origina o principal dispositivo por meio do qual qualquer relação de poder se constitui, consolida e perpetua: a geração do *mesmo*, aquilo que *não muda* nas manifestações heterogêneas do ser, por meio da transcendentalização ou da transcendentalização de critérios de regularidade. No regime de determinação instituído pela modernidade ocidental, como vimos, esses critérios são a identidade e a

⁴⁴ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional...

⁴⁵ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 112.

⁴⁶ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 120.

propriedade, que constituem as singularidades individuadas como *mesmidades* e as induzem a se reproduzirem como tais, organizando um mundo de versões diferentes do *mesmo* que podem ser rígidas ou flexíveis (como as “identidades líquidas” da modernidade tardia), mas de qualquer forma determinadas como mesmidades. A simbolização como ação de pôr em comum pela definição de princípios de invariância gera trocas que pressupõem, como condição de possibilidade transcendente ou transcendental, um universo referencial compartilhado que, eventualmente, pode ser *dito, representado e experienciado* de diferentes formas, mas expressa uma realidade subjacente comum. As trocas produzidas pela simbolização também originam “substratos comuns” que fundamentam as relações (faculdades psíquicas ou cognitivas compartilhadas, estruturas comuns de geração de linguagens ou outros princípios), uma *ambiente* ou *sistemas de produção e veiculação* de mensagens comuns e um campo semântico com marcas de limites apriorísticas predefinidas (mesmo que possa ser amplo e heterogêneo, permitindo inúmeras possibilidades de significação). Essas trocas, na percepção dominante, são confundidas com a própria *comunicação* em suas diversas formas, meios e linguagens. Para evitar essa confusão, chamarei essa dimensão do pôr em comum de *nível semântico* ou – como propõe Sodré⁴⁷ – *nível relacional* da comunicação.

Focar no que Sodré concebe como o nível relacional ou no que o comunicólogo chama de nível simbólico tem determinado diferentes possibilidades de conceber a comunicação enquanto processo, que se desdobram em várias maneiras de pensar seus códigos, tecnologias e modos de pôr em relação. Lucien Sfez⁴⁸ organiza essas diferentes perspectivas em duas grandes correntes, cujas concepções se desenvolvem a partir de metáforas que expressam dois modos de pensar a realidade que têm se alternado ou convivido no pensamento ocidental, com ênfases diferentes, e que na modernidade interagem e se complementam: a da máquina e a do organismo. A primeira originou uma concepção da comunicação como *representação*, a segunda a concebe como *expressão*. Ambas as concepções, e as práticas comunicacionais que fundamentam, produzem processos de subjetivação e de significação, tecnologias e relações que moldam diferentes configurações - não necessariamente excludentes, mas complementares – do social e do político.

Como mostra Sfez⁴⁹, a comunicação como representação é uma ação que conecta “elementos estocásticos, atomizados, para obter o elo poderoso exigido pela vida em sociedade: hierarquias, ligações verticais e horizontais, representação da representação por signos e sinais”⁵⁰. A representação corresponde, portanto, ao que chamei - com base em Sodré⁵¹ - de nível relacional (como vimos, o propriamente semântico) da comunicação. Essa ideia de comunicação implica em sujeitos (individuais e coletivos) e objetos definidos em seus limites e propriedades gerais (seus critérios de invariância, suas condições de mesmidade) a serem postos em *inter-relação* com base em um campo de possibilidades semânticas compartilhadas, prevê um “substrato” (natural, psíquico, linguístico ou outro) comum e produz enormes quantidades de signos para *representar* (designar) o universo referencial corporal e incorporal homogêneo que pressupõe ou, em outra perspectiva que a mesma concepção possibilita, para agenciar potenciais cadeias

⁴⁷ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional...

⁴⁸ L. Sfez, A comunicação (São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2007).

⁴⁹ L. Sfez, A comunicação...

⁵⁰ L. Sfez, A comunicação... 14.

⁵¹ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método...

de significados (nunca previsíveis total ou parcialmente, mas mesmo assim com condições apriorísticas de possibilidade predeterminadas). Por outro lado, a comunicação como expressão “é ligação interna e participação total”⁵², ou seja, não pressupõe sujeitos e objetos separados e *interconectados*, mas campos ou níveis de organização particulares de totalidades orgânicas, cada uma de cujas partes contêm o todo de forma holográfica. A representação divide, ergue contornos e organiza as relações entre aquilo que a expressão vincula de forma pré-semântica; recursivamente, a expressão religa aquilo que a representação o tempo todo fragmenta. A comunicação expressiva opera, portanto, aquilo que na terminologia de Sodré⁵³ podemos considerar um agir do comum de caráter simbólico. Enquanto a representação tende para a produção e a organização de significados, a expressão tende para a *interpretação*: a contextualização dos signos e seus efeitos de significação em ordens simbólicas que os sustentem e lhes proporcionem condições de possibilidade e pensabilidade. Na concepção expressiva da comunicação, cada indivíduo ou grupo, cada signo e cada conceito “é mobilizado por uma totalidade pela qual se vê tomado, à qual se vincula a partir do interior”⁵⁴.

As concepções da comunicação como representação e como expressão fundamentam inúmeros modos ocidentais modernos de pensar os processos comunicacionais, suas tecnologias, códigos e formas de interação: das teorias clássicas da comunicação às perspectivas semióticas (baseadas na representação), dos modelos cibernetícnicos (que transitam entre as duas concepções) aos dos sistemas auto-organizados (baseados na expressão). O que interessa para os fins desta reflexão é que, independentemente dos sistemas de ideias que as assumem como pressupostos, a comunicação como representação e a comunicação como expressão instituem diferentes tipos de trocas.

A representação constitui trocas fundadas na *transmissão* de informação (variação potencialmente agenciadora de significação) na forma de mensagens (articulações de signos, sejam concebidas como portadoras de significados já dados ou passíveis de acionar semioses não preestabelecidas) produzidas por códigos (sistemas de signos e de possibilidades combinatórias suscetíveis de desencadear significação dentro de um campo semântico dado), por meio de canais (suportes materiais ou imateriais por onde transitam os elementos significantes das mensagens: sons, imagens, palavras, etc.) e de tecnologias (re)produtoras e receptoras de informação codificada. A transmissão pressupõe sujeitos (humanos ou não humanos, individuais ou coletivos) ou polos emissores (produtores de mensagens) e sujeitos ou polos de recepção, sejam pensados como decodificadores (reconstrutores de significados pré-definidos na emissão) ou recodificadores (produtores de novas significações na interação com as mensagens). Para além da maior ou menor linearidade que cada visão fundada na representação atribui ao processo de produção de significados no âmbito das trocas entendidas como transmissão, a tríade instituída por essa concepção “distingue o mundo objetivo a representar e o mundo efetivamente representado, unidos por um mediador”⁵⁵. Fazendo coincidir a própria comunicação com seu nível relacional, a representação é pressuposta em todas as práticas de interação, os códigos e as tecnologias e os sistemas de produção e disseminação de informação que visam *organizar* um mundo ontologicamente constituído como conjunto de entes (corporais e incorporais, humanos e não humanos,

⁵² L. Sfez, A comunicação... 14.

⁵³ M. Sodré, A ciência do comum: notas para o método comunicacional...

⁵⁴ L. Sfez, A comunicação... 16.

⁵⁵ L. Sfez, A comunicação... 31.

subjetivos e objetivos) separados a serem postos em *interação*, produzindo relações de poder e saber e articulando estruturas, sistemas ou mecanismos que as expressam e reproduzem, ou - como ocorre nas sociedades contemporâneas - programando redes em recíproca imbricação e inter-relação, redes que podem ser reprogramadas (assim como as estruturas, sistemas e mecanismos podem ser reconfigurados) por ações e práticas políticas e comunicacionais para que produzam relações e subjetividades diferentes.

A expressão, em compensação, não institui *interações* entre entes separados, mas trocas entendidas como variações produzidas por elementos de um sistema em outros elementos do mesmo sistema, concebido como um todo que se auto-organiza: “a comunicação pode ser vista como a transmissão de qualquer influência de uma parte do sistema vivente [ou não vivente] para outra, produzindo mudança”⁵⁶. Cada componente de um sistema expressa a estrutura deste último e *interpreta* o mundo a partir dessa configuração, que reproduz em suas relações internas. Equivale a dizer que cada sujeito e conceito produzido por uma determinada simbolização expressa os critérios de possibilidade e pensabilidade transcendentalizados por esta - que determinam suas propriedades, interações e variações no nível semântico - e que a maneira como sujeitos individuados experienciam o mundo é moldada pelas configurações apriorísticas dessa simbolização e seus eventuais rearranjos internos. No nível relacional (que, diferentemente da representação, essa concepção não confunde com a comunicação *per se*), a expressão é pressuposta em todas as práticas comunicacionais que visam *reforçar*, *rearranjar* ou *redefinir* os vínculos organizadores de uma ordem simbólica, para além da função semântica. Isto é, o que importa não é a produção de significados, mas o fortalecimento (no caso de práticas de comunicação conservadoras), a recomposição (no caso de práticas de comunicação reconfiguradoras) ou a redefinição (no caso de práticas de comunicação reorganizadoras) dos princípios transcendentais de produção de subjetividades e relações.

Nem a representação nem a expressão permitem pensar práticas comunicacionais *transformadoras* na acepção que proponho neste estudo, que não envolve só a ruptura de uma ordem simbólica e sua substituição por outra (como a expressão, entre suas possibilidades, contempla), mas uma permanência na indeterminação produtiva das singularidades em relação. As metáforas arquiteturais da máquina e do organismo, que pressupõem sistemas organizados (seja como ligação de átomos separados ou como totalidade auto-organizada que define as propriedades de suas partes e é por elas redefinida), não possibilitam pensar a realidade em termos intensivos, de virtualidades, devires e fluxos de conexões constituintes. Por isso, para o meu propósito teórico-político se faz necessário levantar uma terceira maneira de pensar a comunicação como processo e ação do comum, que chamarei de comunicação como *tradução*. Para pensar o papel da comunicação como devir em uma política de transformação, de fato, considero indispensável refletir sobre o equívoco como fundamento da relação e sobre a *tradução* como prática de sentido⁵⁷.

A pressuposição, no nível relacional da comunicação, de referentes corporais (objetos, organismos, etc.) e incorporais (ideias, relações, etc.) estáveis fundamenta tanto a representação quanto a expressão. Mesmo que se conceba esses referentes como

⁵⁶ I. Machado, O ponto de vista semiótico en A. Hohlfeldt; L. C. Martino y V. V. França, (Orgs.), Teorias da Comunicação. Conceitos, escolas e tendências. 9 ed. (Petrópolis: Vozes, 2010), 296.

⁵⁷ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural (São Paulo: Cosac Naify, 2015).

suscetíveis de serem interpretados ou representados de formas diferentes (e, consequentemente, que os signos que a eles remetem sejam concebidos como sistemas abertos capazes de desencadear diferentes efeitos de significação na interação concreta com mentes reais ou potenciais) ou mesmo que, no limite, a própria realidade seja pensada como construção discursiva (o que implica na pressuposição de estruturas ou condições de produção de discurso comuns), a pressuposição de um universo referencial comum (composto de átomos ou entendido como totalidades auto-organizadas) fundamenta a (re)produção e consolidação de relações de poder e de saber baseadas em identidade e propriedade que organizam o sensível, originam subjetivações, tecem estruturas de interação e definem os meios, linguagens e sistemas de trocas comunicacionais. Como já afirmei, essa organização do sensível e as subjetivações, as estruturas de interação e os modos de comunicação que estabelecem podem ser redefinidos – ou reprogramados, na linguagem de Castells⁵⁸ – pela ação e prática política, o que na maioria dos casos leva à modificação das relações de poder e saber que as configuram, e essa reconfiguração implica muitas vezes em práticas comunicacionais inovadoras (modos não usuais de uso dos meios de comunicação e linguagens disponíveis, rearranjo dos sistemas de produção e disseminação de mensagens, etc.).

Porém, na perspectiva que proponho essas mudanças só têm um caráter radical, de *transformação* e não apenas de *reconfiguração*, quando não modificam apenas relações de poder/saber e modos de comunicação (práticas de comunicação representacional reconfiguradora), mas os pressupostos aproblemáticos que os fundamentam e, mais ainda, quando não os substituem por novos pressupostos (práticas de comunicação expressiva reorganizadora), mas abalam a regularidade e previsibilidade do universo referencial da comunicação fundada na identidade e na propriedade. Por isso, o conceito de *equívoco*, que Viveiros de Castro⁵⁹ concebe como “o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas”⁶⁰, resulta fecundo para pensar a comunicação *relacional* em uma perspectiva transformadora.

Toda política de transformação abala a simbolização existente, o *agir do comum* instituído, para efetuar virtualidades excluídas gerando devires impossíveis. As rachaduras que provoca na simbolização irão favorecer, pelo menos no *kairos*⁶¹ do acontecimento transformador, o estabelecimento de uma comunicação como devir ou síntese disjuntiva, o que no nível relacional poderá expressar-se em trocas fundadas no equívoco e na *tradução* como modificação dos critérios de definição (e, consequentemente, dos processos de subjetivação e dos modos de relação) das singularidades que se inter-traduzem. Mas o processo é recursivo, isto é, se produz quando práticas e atos de comunicação que no nível *relacional* tensionam a homogeneidade dos referentes – instituindo ou permitindo vislumbrar “alteridade referencial entre conceitos homônimos”⁶² – e, consequentemente, a mesmidade pressuposta no mundo que a linguagem, os outros sistemas de signos e os conceitos constituem e a própria ideia de conceito como representação ou designação.

⁵⁸ M. Castells, O poder da comunicação (São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015).

⁵⁹ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...

⁶⁰ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 87.

⁶¹ M. Hardt y A. Negri, Comune. Oltre il privato e il pubblico... Os autores conceituam kairos como “o momento oportuno que rompe com a monótona repetitividade do tempo cronológico” (170, tradução minha) e instaura devires imprevisíveis que instituem retroativamente suas condições de possibilidade, isto é, o tempo do acontecimento político transformador.

⁶² E. Viveiros De Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología... 87.

Isso implica em ir além da *ressignificação* (construção de cadeias de significados alternativas às instituídas pelos sistemas de significação hegemônicos ao redor de certos signos) e da *disputa de narrativas* (reprogramação das redes existentes ou construção de redes alternativas de produção e disseminação de mensagens para fazer circular teias de significações alternativas às consolidadas pelas relações de poder/saber dominantes) para desestabilizar os pressupostos mesmos da semantização. Portanto, implica em deixar de supor um mesmo universo referencial último, um mesmo conjunto de critérios de causalidade (ainda que concebido como extremamente amplo, heterogêneo e multidimensional), um mesmo substrato de condições de possibilidade (psíquicas, linguísticas ou de qualquer outra natureza) das relações e os limites do campo semântico dado como limites da pensabilidade, ou pelo menos abrir-se para a possibilidade de que essa suposição não seja necessária, apostar em que não seja inevitável. Implica em abrir-se, por exemplo, para a possibilidade de que o uso de conceitos como feminino e masculino não possibilite apenas conota-los de formas diferentes, torna-los termos aglutinadores de diferentes teias de significados (essências versus construções sociais; feminino como fragilidade emocional e tendência natural para o cuidado versus feminino como autonomia intelectual e emocional e domínio sobre o próprio corpo; masculino como tendência natural para a racionalidade e a liderança versus masculino como dispositivo de dominação e inferiorização do feminino, etc.), mas permita que se conectem com aquilo que foi obliterado em sua produção recriando suas próprias condições de pensabilidade, digam respeito ao que sua expressão positiva silenciou. Isto é, implica em assumir não só que os significados que eu atribuo ao feminino e ao masculino sejam diferentes da maneira como outro os “interpreta” (posto que *interpretar* é uma operação que ocorre dentro de um campo semântico compartilhado), mas *abrir* o feminino e masculino para além de suas condições atuais de semantização (cujas coordenadas apriorísticas são a identidade e a oposição), fazer do feminino um *devir-feminino do masculino* e do masculino um *devir-masculino do feminino* que, ao relacionar os dois termos, altera suas causalidades constitutivas, seus modos de existência e seus critérios de pensabilidade. Ao abrir-me para esse processo, ao apostar na não coincidência dos *mundos* (e não apenas dos significados no âmbito de um mesmo mundo tido como referente último) que meus feminino e masculino instituem com o mundo que outras perspectivas – na acepção viveiriana – de feminino e masculino pressupõem, favoreço a abertura de brechas na maneira dessas outras perspectivas se constituírem ontologicamente: a percepção de uma alteridade referencial irredutível a princípios homogêneos as instiga a *traduzirem* minha perspectiva, ou seja, a modificar seus critérios transcendentalizados de articulação semântica. Isso pode abrir caminho para a possibilidade de emergência e a pensabilidade de subjetivações além do gênero, ainda que elas não sejam articuláveis verbalmente com o atual material linguístico.

Proponho, então, considerar como *comunicação transformadora* toda ação e prática comunicacional que no nível relacional, usando qualquer linguagem e meio, pressuponha o equívoco (a heterogeneidade dos referentes) e implique na *tradução* (a transformação das causalidades, das condições criteriais de produção de conceitos, de subjetivação e de relação de quem traduz). Práticas de comunicação transformadora geram ou ao menos permitem cogitar, como no exemplo que concebi, uma redefinição dos modos de constituição de quem traduz, como afirma Viveiros de Castro:

se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiano, uma tradução digna deste nome – aqui estou apenas parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela

que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intention* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação.⁶³

Obviamente, em uma ótica perspectivista o processo é recursivo: o que é traduzido, modificando o dispositivo de semantização do tradutor, por sua vez *traduz os conceitos do tradutor* – cujos critérios de produção foram modificados pela tradução – alterando suas próprias condições de geração de conceitos, subjetivações e relações. Um caminho que nunca é o mesmo nos dois sentidos, devido à impossibilidade de unificar ou subsumir as diferenças, mas uma “implicação recíproca assimétrica”⁶⁴. Por isso, na concepção que proponho uma comunicação de transformação implica naquilo que Viveiros de Castro chama *comunicar pela diferença*:

Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco, é comunicar pela diferença; em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que eles e nós “estávamos dizendo”.⁶⁵

Comunicar pela diferença é *criar alteridade*: instituir relações que definem e redefinem as condições de produção das singularidades – irredutíveis expressões de diferença - que conectam.

A comunicação representativa e a comunicação expressiva, em seus diferentes modos de efetuação possíveis, fazem atores sociais se consolidarem enquanto identidades, ainda que produzindo subjetividades e relações inusitadas. Por exemplo, mulheres podem romper com certas relações de dominação masculinas pensando, dizendo e fazendo em privado e em público coisas que nos padrões definidos por essas relações lhes são proibidas, constituindo-se assim como subjetividades novas que instituem novas relações (e eventualmente, em uma perspectiva de expressão, mudar a configuração da totalidade que integram favorecendo a emergência de propriedades novas, como uma cultura menos centrada na dominação masculina), mas ao mesmo tempo podem continuar a perpetuar-se enquanto definidas por uma *identidade* de gênero. Já a comunicação como tradução faz atores-redes *redefinirem seus próprios critérios de possibilidade e de pensabilidade* na relação com outros atores: ações de comunicação feministas, por exemplo, que levam subjetividades que se constituíram como *identidades* femininas e masculinas a reconsiderarem a própria pertinência desse critério identitário.

Isso implica que quando, no nível relacional da comunicação, se instauram ações ou práticas comunicacionais – baseadas na linguagem verbal, em outros sistemas de signos ou em códigos verbais e não verbais entrecruzados – que se abrem para a possibilidade do equívoco ou apostam deliberadamente na alteridade referencial, os códigos de interação e os sistemas de significação envolvidos se tornam expressões de *singularidade* e não de invariância de pressupostos transcendentais, mesmo que – como no exemplo que concebi do feminino e o masculino - para pensar e dizer essa singularidade sejam usados signos e conceitos já disponíveis que, no modo de determinação constituído, são operadores de identidade.

⁶³ E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...* 87.

⁶⁴ E. Viveiros De Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...* 79.

⁶⁵ E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...* 91.

Conclusão

A capacidade da linguagem de expressar singularidade não redutível a causalidades predeterminadas é o que torna pensável o impensável (paradoxo só aparente, como fica evidente na perspectiva que estou propondo), isto é, o que sustenta a ideia de que se possa – e, do ponto de vista de uma política de transformação, se deva – dar forma discursiva ao que foi obliterado, como defende Butler⁶⁶, mesmo que essa forma seja precária e incerta, mas a própria linguagem em sua dimensão de expressão organizada do comum o é.

Portanto, com base nessa concepção, proponho pensar que a linguagem e os demais códigos e modos de comunicação possíveis e pensáveis em um plano relacional do agir do comum carreguem uma *potência de indeterminação* que, pelo menos virtualmente, permita que uma comunicação transformadora fundada no equívoco e na tradução possa ser praticada *em e por meio* deles.

Construí as reflexões aqui expostas fazendo dialogar ontologias e epistemologias não essencialistas que representam vetores não hegemônicos da - autoconcebida como monolítica, mas internamente múltipla - modernidade ocidental com o perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro⁶⁷, explorando possíveis caminhos para a construção de novas epistemologias da comunicação em uma perspectiva descolonial de ecologia de saberes⁶⁸.

As possibilidades de práticas comunicacionais transformadoras que a perspectiva traçada abre não estão predefinidas: são devires a serem explorados, a serem instituídos pela ação política e a experimentação criativa de sujeitos políticos que emergirem e se (re)definirem enquanto singularidades em trocas fundadas no equívoco e na tradução, em conexões que tornarem visível e pensável o obliterado pelo modo de determinação ocidental moderno e colonial e seus regimes de visibilidade e de pensabilidade.

Por se configurar como potência geradora de indeterminação, o esboço conceitual de uma comunicação para a transformação que propus não se constitui nem pretende se constituir em um conjunto operacional de diretrizes: é uma possibilidade descolonizada e aberta de conceber a comunicação que, eventualmente, ao agenciar-se com pensamentos e experiências de sujeitos históricos possa inspirar múltiplos conceitos, práticas e ações de comunicação transformadora.

Referências

Butler, J. Universalidades en competencia. Butler, J. Laclau, E. Žižek, S. Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda. 3 ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. 2004. 141-184.

Castells, M. O poder da comunicação. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2015.

⁶⁶ J. Butler, Universalidades en competencia. J. Butler; E. Laclau y S. Žižek, Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004), 141-184.

⁶⁷ E. Viveiros de Castro, Metafísicas canibais: elementos para uma antropología...

⁶⁸ B. S. Santos, Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecología...

Produção de comum e perspectivismo ameríndio: uma proposta de descolonização da comunicação para a transformação pág. 106

Cocco, G. *MundoBraz: o devir-Brasil do mundo e o devir-mundo do Brasil*. Rio de Janeiro: Record. 2009.

Condorelli, A. *Comunicação para uma política de transformação em redes digitais - Desidentificação, despossessão, desprogramação*. 376 f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2017.

Comité Invisible. *A nuestros amigos*. México DF: Pepitas de calabaza. 2015.

Deleuze, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 1988.

Deleuze, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva. 1982.

Hardt, M. Negri, A. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milão: RCS Libri. 2010.

Latour, B. *Reagregando o social. Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Bauru: Edusc. 2012.

Latour, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 4 ed. São Paulo: Editora 34. 2008.

Machado, I. *O ponto de vista semiótico*. Hohlfeldt, A.; Martino, L. C.; França, V. V. (Orgs.). *Teorias da Comunicação. Conceitos, escolas e tendências*. 9 ed. Petrópolis: Vozes. 2010. 279-309.

Malini, F. *Um método perspectivista de análise de redes sociais: cartografando topologias e temporalidades em rede*. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. XXV Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2016. Disponível em:<
http://www.compos.org.br/biblioteca/compos_malini_2016_3269.pdf>.

Negri, A. *A constituição do comum*. Palestra proferida no II Seminário Internacional Capitalismo Cognitivo – Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum. Rio de Janeiro. 2005.

Safatle, V. *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify. 2015.

Santos, B. S. *Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Santos, B. S. e Meneses, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina / CES. 2009. 23-72.

Schöpke, R. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp. 2004.

Sfez, L. *A comunicação*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins. 2007.

Produção de comum e perspectivismo ameríndio: uma proposta de descolonização da comunicação para a transformação pág. 107

Sodré, M. A ciência do comum: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes. 2014.

Viveiros de Castro, E. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify. 2015.

Viveiros de Castro, E. A inconsistência da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

Las opiniones, análisis y conclusiones del autor son de su responsabilidad
y no necesariamente reflejan el pensamiento de la **Revista Diálogos en Mercosur**.

La reproducción parcial y/o total de este artículo
debe hacerse con permiso de **Revista Diálogos en Mercosur**.