#vemprarua e a guerra das linguagens[1]

Bibiana de Paula Friderichs[2]

Universidade de Passo Fundo

Resumo: O presente artigo propõe uma leitura semiológica do movimento **#vemprarua**, que acontece no Brasil deste junho de 2013. O estudo tem como teórico norteador Roland Barthes para quem a relação que temos com a linguagem e, consequentemente com o signo, é política. Entretanto, não se trata de perceber esta relação como se a própria política, algo exterior a linguagem, implantasse nela figuras para politizá-la; mas de pensar a linguagem como algo que se elabora na *práxis*; fazendo dela espaço de realização da subjetividade, atravessada por formas transindividuais que se arrastam no Discurso. A despeito da complexidade paradoxal do fenômeno, decidimos arriscar uma reflexão inicial, a partir de quatro categorias barthesianas: Discurso, Estereótipos, Poder e Cultura; outrossim, ela servirá de precipitação para uma pesquisa, recentemente institucionalizada na Universidade de Passo Fundo, que envolverá o estudo da discursividade em nível verbal e não verbal de alguns textos ligados ao movimento.

Palavras-chave: linguagem, produção de sentido, poder, Barthes, #vemprarua.

"Para dizer-se homem, o homem precisa de uma linguagem, isto é, da própria cultura". Embora o trecho – encontrado no ensaio *A paz cultural*, de Roland Barthes (1988, p.105) – seja breve, seu axioma guarda uma imensurável trama de perspectivas inquietantes acerca da dialógica entre o lugar do sujeito e o Discurso, no diligente jogo de constituição dos cenários histórico-sociais aos quais estão ligados.

O homem se constitui na linguagem, e os textos[3] em circulação são espaços de realização da sua subjetividade, não apenas porque constrói este ou aquele significado na medida em que é atravessado pelos signos, mas pelas vicissitudes próprias do trabalho de significação, que o colocam diante do caleidoscópio da alteridade. A linguagem não lhe confere só identidade; mais do que isso, confere-lhe existência. É como se o Discurso nos[4]

---

[1] Trabalho apresentado no GP Semiótica da Comunicação, XIII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

[2] Prof. Dra. dos cursos de Jornalismo e Publicidade e Propaganda da Universidade de Passo Fundo. E-mail: bibiana@upf.br

[3] Lugar dos sistemas de significação, independentemente da substância que o constitui ou do seu plano de expressão.

[4] Utilizamos a primeira pessoa do plural neste projeto apoiados, além da Semiologia bartheisana, pela Dialética Histórica-Estrutural, que nos permite compreender o real como algo histórico e socialmente

mantive invariavelmente frente a um espelho cujo reflexo, embora possa ser reconhecido como igual (um duplo), não é o mesmo (porque é o outro, que nos reconhece e, por ser diferente de nós, dá tangibilidade a essa distinção). Assim, a linguagem também é produto de um contrato coletivo e diacrônico, matéria prima na tecelagem da comunicação.

Sob esta perspectiva, é certo que existe uma constate individual de linguagem, a que Barthes (1988) chama de *idioleto* (tomando emprestada uma noção de Saussure). Trata-se da tensão que todo sujeito enfrenta ao fazer valer a sua palavra (aqui compreendida num sentido amplo), "para não ficar completamente sufocado pela linguagem do outro", (p.111). Mas como essa linguagem foi tecida? O autor pondera (para além do empréstimo) que mesmo sendo a linguagem o lugar onde se efetiva a subjetividade absoluta, particularmente no que tange ao Discurso (ao produzi-lo ou acessar o do outro), ela também é o lugar da realização de formas transindividuais. Na sua tessitura se desenvolve um jogo afinado às regras da cultura, que fornece uma lista de códigos, convenções, protocolos e estereótipos conduzindo-o, como quem dispõe de peças numa partida de xadrez sem vencedores. E tudo é cultura: "da roupa ao livro, da comida a imagem, a cultura está por toda parte, de uma ponta à outra das escalas sociais" (p.105).

No entanto, apesar dessa ubiquidade, não é possível apanhá-la plenamente; qualquer descrição seria restritiva – como a desta escritura – porque nada lhe é exterior, não há restos na cultura; e seus elementos dispersos nos cenários sociais, estão presentes na maneira como falamos (ou nos nossos silêncios), na nossa sintaxe, no entrelaçado que fazemos dos signos, de tal modo que, "não podemos passar para o não discurso porque o não discurso não existe" (1981, p.159), uma vez que ele é metonímia da cultura (e, destarte, da linguagem, onde esta cultura se materializa).

---

constituído. Vivemos em permanente relação com o outro e acreditamos que o questionamento sobre nosso próprio discurso "é evidentemente o ato fundador de toda a análise que pretende não exteriorizar-se ao seu objeto" (BARTHES, 1988, p.119), consciente do seu lugar como sujeito histórico. O termo Semiologia, bem como os seus princípios gerais, esteve, durante muito tempo, adjacente ou confundido com o conceito de Semiótica; mas Barthes (1978) a vê como uma ciência geral das significações, diversificada em semióticas específicas, relativas à substância da expressão utilizada nos textos social e historicamente produzidos. "Seus objetos de predileção são os textos do Imaginário: as narrativas, as imagens, os retratos, as expressões, os idioletos, as paixões, as estruturas que jogam ao mesmo tempo com uma aparência de verossimilhança e com uma incerteza de verdade", (BARTHES, 1978, p. 40 e 41). Ramos (2006) explica que a Semiologia é a ciência que estuda como os homens dão sentido às coisas, ou, ainda, as formas que os homens usam para representar suas realidades. Aqui existe um diálogo da Semiologia com a Sociologia, porque "a primeira se ocupa com a representação do real, através do imaginário; a segunda está fixada na concretude do real, pela pronúncia dos papéis e das práticas" (p. 03).

Compreender tal dinâmica equivale a apontar para a problemática com a qual nos surpreendemos envolvidos: uma vez que a linguagem é parte do que é o homem, e, em tempo, é fundada pelo atravessamento de todos os textos que ele acessa ao longo da vida, ou seja, da cultura construída pelos grupos sociais aos quais está conectado; podem existir tantas linguagens quantos forem os grupos existentes; o que faz delas linguagens sociais. E, por isso, ainda que a cultura esteja aí "por toda a parte e para toda a gente", como observa Barthes (1988, p.107) – sem infelicidades aparentes –, em seu úbere se aninha uma guerra: "as nossas linguagens se excluem umas às outras: numa sociedade dividida (pela classe social, o dinheiro, a origem escolar), a própria linguagem divide" (p.106); e para o autor, sua divisão mais simples diz respeito à relação da sociedade com o Poder.

O Poder sempre foi objeto de discussão. Diante de sua característica invariante – pois está sempre presente, mesmo nos diferentes tempos históricos, assumindo estados distintos – desperta a atenção e o esforço conceitual de muito pensadores e, consequentemente, tem sido objeto de uma pluralidade de interpretações. Segundo Ramos (2006), nas reflexões barthesianas o conceito de Poder foi, mais uma vez, renovado.

> Weber (1967), por exemplo, notabilizou o sentido de poder como dominação. Anotou-o como a capacidade de uma elite impor o seu projeto de desenvolvimento a uma maioria. É a expressão da dominação em seu aspecto vertical, na relação entre elite e o povo. Barthes não jogou fora o sentido weberiano, mas o poluiu. Concedeu-lhe uma abordagem dialética, desembraçando-o de uma perspectiva mecanicista, de enquadramento automático. Vislumbrando-o, com recorrência de um ver psicanalítico (p. 5 e 6).

Para Barthes (1978), o Poder é a *libido dominandi*, não como prazer sexual, mas como energia prazerosa, que dá motivações ao homem para viver. Baseado nesse pressuposto, não pode ser percebido segundo uma ótica simplista, como se fosse apenas um objeto político: alguns o têm; outros, não. Além disso, o autor adverte que o poder também é um objeto ideológico, que pode ser alcançado através da linguagem, entendida numa perspectiva social; não se restringe ao Estado, mas está em todos os mecanismos de intercâmbio, como nas relações familiares, nos espetáculos teatrais, nos esportes e, até, "nos impulsos libertadores que tentam contestá-lo" (p.11).

A linguagem é, então, a expressão das relações às quais estamos submetidos, e os signos, dos quais se apropria para organizar seus Discursos, são instrumentos de Comunicação que tornam possível estabelecer um consenso acerca das ideias de mundo dos diferentes indivíduos envolvidos neste ambiente e, consequentemente, reproduzir ou

questionar a ordem social e o modo como seu cotidiano está organizado. Desse modo, o Discurso pode ser o lugar de exclusão ou encerramento dos sujeitos sociais, dependendo da forma que os poderes tomam para se interdizer ou excluir.

Em outras palavras, o Poder habita a linguagem, especialmente através da língua como instituição social, que se reproduz trans-socialmente. Sobreviver no cenário social, nos impõe recorrer a ela, utilizar os seus códigos, respeitar sua estrutura – caso contrário podemos não ser escutados –, embora tal apropriação signifique se submeter às suas regras; o que "implica uma relação fatal de alienação. Falar, e com maior razão discorrer, não é comunicar, como se repete com demasiada frequência, é sujeitar: toda língua é uma reição generalizada" (BARTHES, 1978, p.13).

Presos, de forma compulsória, aos entreténs desse exercício, cada um dos grupos que compõem o ambiente social configura formas particulares de fala, os chamados Socioletos. Para Barthes (1988), eles surgem como uma espécie de arma discursiva, a partir da consciência absoluta desses grupos de que é necessário fechar o sistema, proteger-se e excluir dele o adversário ou o diferente (e voltamos a divisão da linguagem).

Isso acontece porque, numa sociedade caracterizada pela circulação de textos e bens simbólicos, não há uma cultura homogênea. Existem vários grupos compondo o cenário social, cada qual com seus discursos, dos quais alguns prevalecem e, por isso, são os mais consumidos. Entretanto, consumir o mesmo Discurso não garante homogeneidade; cada um desses grupos, independentemente da fala que consome, continua produzindo o seu próprio Discurso.

Por um lado, os socioletos emergem, então, como reflexo de uma luta para sobrepor o Discurso peculiar a um grupo ou para que ele não seja asfixiado pelo Discurso do outro; de certa forma, oferece algumas vantagens, as mesmas que a posse de uma linguagem dá a todo o Poder que se quer conservar ou conquistar. Por outro, os Socioletos não são apenas linguagens de resistência, mas comportam elementos de intimidação com o objetivo de impedir o outro de falar. Para isso, utilizam figuras ofensivas no discurso, responsáveis por constranger o outro.

Observada essa natureza, Barthes (1973) acredita que os Socioletos podem ser de dois tipos: Acrático e Encrático, estruturadas a partir dos discursos de Poder. No Socioleto Encrático a linguagem enuncia-se e desenvolve-se sobre as relações instauradas nos aparelhos estatais, institucionais e ideológicos. É um discurso difuso, disseminado, que impregna as trocas, os ritos sociais, os lazeres, e busca legitimar a fala das classes

dominante; constitui-se a partir da *doxa*[5], submisso aos seus códigos, que são, eles próprios, as linhas estruturantes da sua ideologia.

> Ora a linguagem encrática (aquela que se reproduz e se espalha sob a proteção do poder) é estatutariamente uma linguagem de repetição; todas as instituições oficiais de linguagem são máquinas respiradoras: a escola, o esporte, a publicidade, a obra de massa, a canção, a informação, redizem sempre a mesma estrutura, o mesmo sentido, amiúde as mesmas palavras: o estereótipo é um fato político, a figura principal da ideologia. (BARTHES, 1973, p.55).

Barthes (1988) destaca que, enquanto o Discurso Encrático age por opressão, o Acrático age por sujeição, ambos determinados a intimidar o outro, pressioná-lo. E não apenas o outro; todo socioleto coage também aqueles que o compartilham, pois comporta "rubricas obrigatórias", estruturas cristalizadas, rótulos, formas que lhe dão consistência, fora das quais a clientela do socioleto (os membros de determinado grupo cultural) não pode falar (não pode pensar), sob pena de exclusão.

Já o Discurso Acrático representa as linguagens que se formam fora do Poder, mas não necessariamente contra ele; trata-se de uma fala revolucionária que busca conquistá-lo, portanto, existe como *práxis*. Enquanto houver movimento, luta, desejo de escritura polissêmica – diversa dos sentidos amarrados pela linguagem dominante –, o Discurso Acrático pode existir. É, aliás, mas simples percebê-lo, já que para se distinguir (porque quer a ruptura) soa com um assalto, prendendo o sentido em uma direção outra daquela cerceada pelo *doxa*, não com o objetivo de invadi-lo, mas constrangê-lo; e, ao contrário do Discurso Encrático, não utiliza figuras de amaciamento, não recorre aos álibis de natureza travestindo-se de não discurso (como se isso fosse possível).

No entanto, "esta divisão social das linguagens, parece perturbada simultaneamente pelo peso, pela força unificadora do idioma nacional e pela homogeneidade da cultura dita de massa", (BARTHES, 1988, p.114). Há, para o autor, uma aparente <<paz cultural>> nas sociedades atuais, exaltada pela democracia do objeto (já que ninguém fica fora da cultura) e sob efeito de determinações aparentemente técnicas (dentro de um dado território todos falam a mesma língua[6]); como se a sequência óbvia desse silogismo fosse o adágio: <<logo, só existe uma única cultura, da qual todos são reféns>>.

[5] Para Barthes (1988, p.118) a *doxa* é a "opinião corrente, geral, provável, mas não 'verdadeira', 'científica' [..], diremos que é a *doxa* que é a mediação cultural (ou discursiva) através da qual o poder (ou o não-poder) fala".

[6] E, se pensarmos no processo de conexão/comunicação potencializado pelas tecnologias digitais, na midiatização do discurso que se dispersa, e na diversidade de linguagens fundadas e disponíveis, arriscaríamos

> Ao se definir a cultura de uma sociedade pela circulação dos símbolos que nela se cumpre, a nossa cultura se mostraria tão homogênea e cimentada como a de uma pequena sociedade etnográfica. A diferença é que só o consumo é geral em nossa cultura, não a produção: todos entendemos o que ouvimos em comum, mas nem todos falamos a mesma coisa que ouvimos; os 'gosto' estão divididos, por vezes até opostos de maneira inexorável (BARTHES, 1988, p. 110).

Por isso, há o esforço dos Discursos no Poder, denunciado pelo autor, de unificar, definitivamente, a linguagem através da cultura de massa – abusando de sua potência de difusão – e, através da repetição de determinadas estruturas, impregnar o campo sócio-simbólico, para, enfim, acender a coincidência da fala e da escuta. A *doxa*, representada, no mais das vezes, pelo Estado[7] - que é quem sustenta a linguagem Encrática –, até aceitaria desinteressar-se pelas universidades, onde se concentra, por contiguidade, o discurso Acrático, já que seu movimento se configura em torno do pesquisador – aquele que peculiarmente sempre deve se perguntar acerca do seu próprio Discurso, em oposição a uma interrogação que, conforme Barthes, jamais é assumida pelos Discursos no poder. Reduto de uma linguagem para*doxa*l, a investigação é lugar de inquietações, que em nada combinam com a camuflagem de obviedade do discurso Encrático, é um esforço demasiado para resultados esparsos (embora cada vez mais significativos).

> Mas por nada deste mundo ele [o Estado] abrirá mão da Televisão, do Rádio; possuindo essas vias de cultura, é a cultura real que ele rege e, regendo-a, faz dela a *sua* cultura: cultura em cujo seio são obrigados a reunir-se a classe intelectualmente demissionária (a burguesia), a classe promocional (a pequena burguesia) e a classe muda (o proletariado) (*grifo do autor*) (BARTHES, 1988, p.109).

Como este intento de unificação ainda não se configurou ao fim e ao cabo, no homem se acumulam linguagens (em guerra) que o fracionam. A escuta está, parcialmente, comprometida (o mesmo idioma, muitas das mesmas figuras de linguagem); mas o desejo da escritura, o gosto e a produção de Discurso ainda é múltipla, subjetiva/socioletal – o que faz com que haja uma pluralidade de falas lutando pelo Poder. Além disso, para Barthes (1988) a divisão de linguagens não dá conta de glosar a divisão de classes, porque há muitos deslizes, empréstimos, negociações, estorvos, que permitem apropriações marginais

dizer que a cultura também aparenta unificar-se a nível global (o que conota um esforço de nivelamento da diversidade através do Discurso).

[7] Entendido aqui, não unicamente como Estado-nação, mas como um Discurso – ou grupo que o forja – que por determinada circunstância se estabelece como instituição soberana. Segundo Barthes "um novo ser histórico que apareceu, se instalou e se desenvolve excessivamente", (1988, p. 109).

dos signos e perversão das estruturas, a partir das quais nascem novos Discursos, tal qual uma roda de moinho, que posto na beira do rio, nunca é abastecido pela mesma água.

Essa conjetura revela o crédito barthesiano à polissemia dos signos, ou seja, a suposição de que eles não são filiados a um sentido perene e exclusivo e nem a uma origem, mas constituem-se através do jogo dialético com o qual os significantes e significados estão imbricados. Entretanto, a ligação entre o significante e o significado tem muito menos importância do que a organização dos significantes entre si. Isso porque o significante é vazio; o signo é que é pleno. "O que se transmite não são ideias, mas linguagens, quer dizer, formas que se podem encher de maneiras diferentes" (BARTHES, 1981, p. 31); por conseguinte, que possibilitam ao sujeito atribuir sentidos diversos a um Discurso, negando a existência de uma relação estável entre forma e conteúdo, como quer nos convencer *a doxa.*

Daí de pensarmos nos descaminhos do Discurso e dos textos que o compõe diante do sujeito, menos como um sumidouro e mais como um mapa sem mina, sem "xis", uma rota abalada, onde a significação pode dispersar-se. E, sob esta perspectiva, ele torna-se o lugar da multiplicidade de perspectivas e entendimentos, lugar inclusive de contra-sensos, apresentados pelo plural rolante das combinações descobertas pelo sujeito, mas que por serem polissêmicas o deslocam, colocam-no em derrisão (destroem ou destituem a conteúdo lido como único). Trata-se de uma libertação da linguagem (no que concerne aos significados, e à propriedade do Discurso), através da produção de um novo modo de fala.

Por isso, para a semiologia interessa uma crítica ativa à *monossemia* ou a *polissemia hierarquizante* do sentido, condição esta que pauta a escolha do movimento **#vemprarua** como objeto deste estudo. Se o Poder é invariante ao longo da história, sempre presente, mas camaleônico, também o são os momentos de ruptura dessas suas *fantasias* – palavra aqui adotada para utilizar a noção de Ficção que Barthes toma emprestado de Nietzsche, ou associar o Discurso a uma "encenação de argumentos, agressões, réplicas, fórmulas, um mimodrama em que o sujeito pode jogar o seu gozo histérico" (1988, p.125).

Esse recorte mencionado, o arcabouço não-linear dos Discursos que constituíram o referido movimento parecem revelar-se ora como um jogo previsível de signos, ora como um aloucamento da estrutura; acordando novos e múltiplos sentidos sobre concepções ordinárias que estavam confortavelmente acomodadas na bagagem cultural construída pela *doxa*. E para compartilhar o alvoroço dessa nova narrativa social, este texto característico e muitas vezes privado em que ela se constitui, é que propomos tal investigação. A despeito

da complexidade paradoxal do fenômeno, decidimos arriscar uma reflexão; incialmente, a mais vaga possível.

#vemprarua[8] é uma onda de manifestações por todo o território Brasileiro, e mesmo fora dele – talvez devido à força da noção de identidade nacional e da necessidade de reafirmá-la quando estamos fisicamente distantes. Entretanto a própria descrição do fenômeno, deverá, com o desenvolvimento da pesquisa, ganhar um olhar cauteloso no sentido de identificar e, compreender, quais Discursos (e os respectivos textos que os tangibilizam) serviram como pretexto para sua fundação.

Por ora podemos dizer que é um movimento ainda em curso – o que pode comprometer esta análise, fazendo-a parecer ingênua –, e que teve início em junho de 2013. Supostamente a gênese dos protestos está no aumento das passagens de transporte público, primeiro em São Paulo e depois em todo o país; mas tão logo as manifestações se revelaram, associadas a elas, surgiram outras demandas (e outros Discursos?), como efeito dominó: crítica aos investimentos da copa, discussão sobre o papel do ministério público, sobre a precariedade do atendimento médico, o baixo salário dos professores, a questão da ocupação de terras envolvendo agricultores e indígenas, o problema da corrupção.

As imagens empiricamente encontradas nas redes sociais nos revelam que cada sujeito (e o grupo com o qual construiu relação de pertencimento) sente-se à vontade para fazer valer seu Discurso, expressar sua palavra, até então excluída ou sufocada pelo Discurso vigente, de uma cultura caricaturalmente unificada. Temos então a impressão da uma explosão de socioleto (quiçá, de idioletos também), e as ruas transformadas no campo de combate das linguagens, tomadas de tal visibilidade que o Discurso amaciado da *doxa*, desarranjou-se de susto.

Para tipificar o cenário (de linguagens) caótico que se configurou, os Discursos da mídia de massa recorreram aos estereótipos, que se arrastam pela história, como o do <<vandalismo>>, da <<violência inexplicável>>, da <<revolução>>, <<da esquerda>>, <<da direita>>. Evidenciando que a linguagem do outro sucessivamente acaba "percebida segundo as arestas mais vivas da sua alteridade: daí as tão frequentes acusações de "jargão"

[8] Incluindo aqui a evidência de que muitos documentos da cultura de massa (que registram o movimento, embora ora ele pareça lhe escapar) apontam um VT publicitário da Fiar (fabricante de automóveis) como referência a criação da hashtag (agregador de buscas na internet) que nomina (rotula?) ao movimento: **"#vemprarua**". Trata-se de uma combinação de fios que indiciam a densidade de sua tessitura e as tensões que o dispersam. Possivelmente o primeiro objeto desta análise seja o próprio VT, cuja letra da canção que lhe serve de trilha, também pode, por contiguidade ter inspirado a segundo hashtag de maior circulação na internet, depois da que lhe dá nome: "o Brasil vai tá gigante" e #ogiganteacordou.

e uma velha tradição de ironia contra linguagens fechadas que são pura e simplesmente linguagens outras", (BARTHES, 1988, p.114-115).

Procurando dar-lhe um rótulo, muitos programas midiáticos sobre o assunto investiam em descobrir e explicar a linha em torno da qual todo aquele tecido se amarrava, como se os falares da multidão pudessem ser centralizados em torno de um único tema – uma verdade absoluta – ou um único líder. Tal qual fazia o Formalismo e a Crítica, como eram praticados tradicionalmente, obstinados em encontrar o fundo das narrativas, o sentido oculto por trás do texto, o que estivesse escondido nas entrelinhas, na combinação de enquadramentos da imagem, de sons, como se as formas e, enfim, a estrutura, o Discurso (neste caso disperso) fosse constituído por camadas removíveis. Á medida que conseguíssemos remover tais camadas, poderíamos chegar a uma origem, a uma fonte de significação, a um conteúdo correto, ou melhor: <<ao que está acontecendo e de quem é a culpa>>.

Mas rompendo com esta tradição, propomos – ancorados pela Semiologia – olhar para estes falares como um lugar sem fundo, lugar da multiplicidade de perspectivas e entendimentos, lugar inclusive de contra-sensos, apresentados pelo plural rolante das combinações descobertas pelos sujeitos (na produção e leitura dos Discursos), e que por serem polissêmicas o deslocam, colocam-no em derrisão (destroem ou destituem a conteúdo lido como único).

Talvez, este esforço midiático em enquadrar os Discursos do **#vemprarua**, seja também e, sobretudo, um esforço de sujeição, pois neste fenômeno, em algumas circunstâncias, temos a impressão que a narrativa dos tradicionais veículos de comunicação de massa tornou-se um Discurso Acrático (fora do poder, mas numa luta por ele), configurando um daqueles invariáveis momentos diacrônicos de subversão da ordem, mais uma rara diáspora das linguagens. Ou ainda, sob uma perspectiva menos sísmica, se o Discurso do movimento não se torna Encrático (e seu campo-simbólico indicia que não), pois é uma linguagem ainda em construção, aberta a polissemia - de outra forma teria estatizado, não seria mais práxis e, portanto, não haveria mais movimento -, ao menos o Discurso da *doxa* sentiu-se ameaçado, como se o primeiro tivesse vencido não a guerra, mas algumas batalhas.

Dizemos isso porque empiricamente observamos que a <<natureza da cultura>> neste fenômeno, está ligada a subjetividade múltipla da identidade do sujeito contemporâneo (o multivíduo, de Canevacci, 2009), que não necessariamente é mobilizado

pela massa (cujo líder se perpetua), mas por uma comunicação descentralizada, viabilizada pela internet e pelas redes de conexão social (Facebook, Twitter, Tumblr, Instagram, Pinterest e etc). O ciberespaço, é um não-lugar (para citar Augé, 2006) numa cultura de transição, território (sem evitar o paradoxo) mais vivido (particularmente através da linguagem) do que historicizado. A ecologia cognitiva que se estrutura ao seu redor supera a lógica de uma comunicação de um para todos, em favor de uma comunicação de todos para todos; cultura essa que estorva o esforço de unificação das linguagens ou coincidência da fala e da escuta. Segundo Levy (2003, p.49) "é como se a digitilazição estabelecesse uma espécie de imenso plano semântico, acessível em todo lugar, e que todos podem ajudar a produzir, a dobrar diversamente, a retornar, a modificar, a dobrar de novo [...]".[9]

Há também outro elemento que temos de levar em consideração na leitura deste fenômeno político e, por assim dizer, da linguagem, ao apontar para suas relações com o Poder; e não se trata de perceber a linguagem política como se a própria política, algo exterior a linguagem, implantasse nela figuras para politizá-la. Mas uma linguagem que se elabora como prática social. Ela é a própria política, porque a política só existe através e no discurso. Assim, a mediação que intervém entre o poder e a linguagem não é de ordem política (uma cultura política talvez?), mas de ordem cultural.

Contudo, se a divisão das linguagens em Discursos Encráticos e Acráticos parece evidente, sua simplicidade só "permanece válida enquanto o poder e o não-poder estão cada um no seu lugar; não pode ser (provisoriamente) perturbada senão nos casos raros em que há mutações de poder (dos lugares do poder)" (BARTHES, 1988, p.118); como o que aconteceu recentemente na história do Brasil, quando o principal partido de esquerda do país deixou de ser oposição para tornar-se situação.

A distinção da linguagem de contestação e sua violência se dissiparam na mesma medida em que o Estado se instalou; daí também pode vir a dificuldade em determinar a origem dos Discursos do movimento **#vemprarua**; tanto quanto da *doxa*, por meio do Discurso midiático, fazer valer seus estereótipos, travando o sentido num significado cristalizado. Talvez os rótulos utilizados por determinado Discurso enquanto dominava, não possam ser usados com a mesma eficiência pelo dominado, quando este acende ao Poder.

[9] Compreender a sociedade contemporêa, sobretudo, no que tange a cultura da comunicação digital, é parte desta pesquisa que também deverá avançar. Precisaremos conhecer o hipertexto, sua estruturas, formas simbólicas, e a nãos linearidade das narrativa, como parte das linguagens que se constituem a partir dele e o transcendem.

A guerra parece figurar-se, então, na disputa pela propriedade da linguagem (quem é dono do movimento) ou pela apropriação da linguagem do outro (a modo de fazê-lo de tolo, achincalhando sua fala). Nessa brecha de interditos parece-nos haver espaço para nos descondicionarmos da finitude do sentido, deixando-nos desarranjandos diante dos falares, especialmente se a cultura prévia que nos servia de referência não guarda uma verdade absoluta sobre sua origem (ou enfrenta obstáculos para revelá-la), já que esses mesmos Discursos estão sendo, ou precisam ser, reinventados num <<não lugar>> desconhecido.

Para encontrar essas fissuras no Discurso (e se de fato existem fissuras possíveis), onde podemos estar em fruição, dependemos, porém de identificar e reunir os textos que corporificam a linguagem dos diferentes grupos sociais manifestos no movimento; textos esses que hoje são múltiplos e estão dispersos. Precipita-se daí, e a partir da reflexão inicial proposta neste artigo, o próximo passo da pesquisa.

Referências:

AUGÉ, Marc. **Sobremodernidade**: do mundo tecnológico de hoje ao desafio essencial do amanhã. In: MORAES, Dênis. Sociedade Midiatizada. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. **O grão da voz.** Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. **O prazer do texto.** São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1978.

CANEVACCI, Massimo. **A comunicação entre os corpos e a metrópole**. In: Revistas Signos do Consumo. Ano 1, Volume 1. Páginas 8-20. Universidade de São Paulo (USP): 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Barcarolla, 2004.

RAMOS, R. J. **O poder da forma**. Notas de aula. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, 2006.