
**Fidelidade e mudança:
a relação entre formas de vida e práxis enunciativa ***

Renata Cristina Duarte**

Resumo: Baseado nos pressupostos teóricos e metodológicos da Semiótica francesa, o presente artigo visa refletir sobre a relação entre os conceitos “formas de vida” e “práxis enunciativa”. De acordo com a teoria, as formas de vida evidenciam os modos como os indivíduos e as coletividades percebem o mundo e dão a conhecer suas concepções de existência. Ademais, elas concernem tanto à manutenção quanto à transformação, pois se formam e se desfazem pelo uso, são inventadas, praticadas ou recusadas pelas instâncias enunciantes. Tal consideração remete à noção de práxis enunciativa ao refletir sobre a passagem daquilo que é limitado e estabilizado no sistema da língua àquilo que é singular e inovador no exercício do discurso. Desse modo, este trabalho baseia-se no entendimento de que a dinâmica da práxis enunciativa permite o contraste entre formas de vida tradicionais, armazenadas no sistema cultural, e aquelas inventivas, que transgridem os códigos e os usos estabelecidos para fundar uma nova axiologia. Tal abordagem permite, assim, a inserção na teoria de discussões relativas ao uso, às identidades culturais, à variação das estruturas e sua tipificação.

Palavras-Chave: formas de vida; práxis enunciativa; semiosfera; Semiótica francesa.

* DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2020.171320> .

** Pós-Doutoranda do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), São Paulo - SP, Brasil, bolsa PNPd/CAPES. Endereço para correspondência: duarte.renatac@gmail.com . ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0761-1691> .

1. Da concepção de formas de vida

Entendemos por forma de vida um dispositivo semiótico produtor não do sentido, conforme concebia a semiótica dos anos 60-70, mas de um sentido: esse sentido, essa "vivência de significação", segundo a bela expressão de Cassirer, pode ser abordada sob três pontos de vista complementares: é plausível para o observador "espectador de todas as coisas, indiferente e aplicado", indispensável àquele que o erige senão em "sentido da vida", ao menos no "sentido de sua vida", inconcebível para aquele que elegeu uma forma de vida distinta.

(Zilberberg, 1994¹)

Reconhecida como uma teoria que leva à construção dos sentidos dos textos, que se volta para os processos significativos e para os mecanismos de construção dos sentidos, a Semiótica francesa surgiu durante os anos 1960 em meio às discussões de caráter estruturalista e, neste espaço, firmou-se como uma teoria geral das ciências humanas, com um aparato teórico e metodológico que se propunha a ser rigoroso, coerente e operatório. Inicialmente, o programa de pesquisas da Semiótica greimasiana concentrou-se no nível de pertinência do texto e dos enunciados que o compõem, e, progressivamente, passou a considerar a existência de outros níveis de pertinência semiótica.

Por exemplo, a partir de 1990, por meio das reflexões de Jean-Marie Floch, observou-se o início de análises de objetos e de práticas cotidianas, como as análises sobre a faca francesa da marca Opinel ou o *look* de Coco Chanel ou, ainda, sobre os viajantes do metrô parisiense. Do mesmo modo, discussões inauguradas no último Seminário de Semântica Geral² de Algirdas Julien Greimas na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (E.H.E.S.S.), dedicado à temática "L'esthétique de l'éthique", suscitaram questões relacionadas aos modos de ser dos indivíduos e das coletividades, abrindo caminhos para os estudos sobre as formas de vida.

Essa perspectiva concretizou uma abordagem semiótica da vida social, destacando a importância do estudo dessa categoria para o desenvolvimento de uma Semiótica da cultura de maneira geral e, conseqüentemente, de uma teoria

¹ Zilberberg (1994, p. 11, grifos do autor). Tradução nossa para o trecho original : « Nous entendons par forme de vie un dispositif sémiotique producteur non pas *du* sens, ainsi que le concevait la sémiotique des années 60-70, mais *d'un* sens : ce sens, ce "*vécu de signification*" selon la belle expression de Cassirer, est justiciable de trois points de vue complémentaires : il est *plausible* pour l'observateur "*spectateur de toutes choses, indifférent et appliqué*", *indispensable* à celui qui l'érige sinon en "*sens de la vie*", du moins en "*sens de sa vie*", *inconcevable* pour celui qui a fait choix d'une forme de vie distincte. »

² Aquela temporada do Seminário de Semântica Geral realizou-se de 1991 a 1992 na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (E.H.E.S.S.) em Paris, e Greimas faleceu em fevereiro de 1992. A temática "Estética da ética: moral e sensibilidade" foi sugerida por Greimas e os textos que resultaram desse encontro foram organizados por Jacques Fontanille na forma de um dossiê, publicado sob o título *Les formes de vie*, veiculado no volume 13 da revista canadense *Recherches Sémiotiques. Semiotic Inquiry* – RSSI em 1993.

que se preocupa em abarcar os novos objetos de estudo que se apresentam ao analista. As formas de vida constituem um nível de análise em que é possível apreender a experiência das normas sociais, das regras, das práticas ordenadas de um *ethos*, um nível no qual os diferentes tipos de objetos semióticos convergem para produzir, juntos, o sentido da vida.

Desse ponto de vista, as formas de vida são o último nível de integração de todas as outras semioses e semióticas-objeto; elas englobam signos, textos, objetos, cenas práticas, estratégias (Fontanille, 2008). Elas incorporam valores e princípios que permitem aos sujeitos se reconhecer no âmbito de uma sociedade; elas se manifestam por meio de atitudes e expressões que revelam nossas posições e escolhas axiológicas. Consequentemente, cada forma de vida é identificada não só pelo modo com que afirma a continuidade de uma trajetória de vida, isto é, o modo de perseverar em um curso de existência, mas também pela coerência com que efetua as escolhas figurativas, modais, narrativas e passionais nesse percurso.

Com base nisso, no texto introdutório ao dossiê *Les formes de vie*, Jacques Fontanille apresenta uma definição do conceito abordado. Segundo o semioticista (1993, p. 05, tradução nossa³), as formas de vida são compreendidas como “configurações nas quais uma ‘filosofia de vida’ se expressa por uma deformação coerente do conjunto das estruturas, definindo um projeto de vida”. A noção é, pois, concebida como um modelo cultural, uma visão de mundo, uma concepção de existência que representa determinada coletividade e que regula a continuidade, por meio de escolhas coerentes, de uma narrativa identitária ao longo de um percurso existencial.

Compreendida, então, como o modo pelo qual os sujeitos percebem o mundo e dão a conhecer suas concepções de existência, Greimas e Fontanille (2014) apontam, no artigo *Le beau geste*⁴ (1993), que as formas de vida estão relacionadas a comportamentos esquematizáveis que dizem respeito não a estilos individuais, mas sim a filosofias de vida de determinados grupos, cuja ruptura pode causar uma mudança radical de forma de vida. Sendo assim, tal conceito se relaciona a “concepções de vida”, consideradas simultaneamente como uma filosofia de vida, uma atitude do sujeito e um comportamento esquematizável. Para Greimas e Fontanille (2014, p. 30-31), as formas de vida definem-se:

³ Trecho original : « "Formes de vie", conçues comme des configurations où une "philosophie de la vie" s'exprimerait par une déformation cohérente de l'ensemble des structures définissant un projet de vie ».

⁴ O texto foi originalmente publicado na revista *Recherches sémiotiques. Semiotic Inquiry*, v. 13, n. 1-2, p. 21-35 (1993). Todavia, faremos referência à versão traduzida por Edna Maria Fernandes dos Santos Nascimento, com revisão de Matheus Nogueira Schwartzmann e publicada no livro *Formas de vida: rotina e acontecimento* (2014).

(1) por sua recorrência nos comportamentos e no projeto de vida do sujeito; (2) por sua permanência [...]; e (3) pela deformação coerente que ela induz a todos os níveis do percurso de individuação: nível sensível e tensivo, nível passional, nível axiológico, nível discursivo e aspectual etc.

Logo, para transformar um simples “curso de ação” em uma forma de vida devidamente constituída é preciso, ampliando-se os fundamentos de definição de uma prática semiótica, “aplicar-lhe, pelo encadeamento de suas diferentes fases, pela relação entre seus diferentes actantes, e por suas relações com os cursos de ação concorrentes, certa dose de *programação* e *ajustamento*” (Fontanille, 2014, p. 68) para, assim, obter um *esquema sintagmático* que origina um “modo de fazer para dar sequência a seu curso”. Entende-se que dar sequência a determinado curso de ação é nada menos que perseverar em seu ser, resistindo sempre aos obstáculos e desvios; esse conjunto de atos, ao originar um esquema identificável, promove um modo de perseverar típico, cujo estilo figural permite reconhecer uma prática em detrimento de outra.

Caso, em seguida, esse esquema sintagmático seja posto em relação, “de um lado, com conteúdos temáticos e figurativos e, de outro, com sistemas axiológicos, com uma ética e/ou uma estética e com estados passionais” (Fontanille, 2014, p. 69), obter-se-á uma forma de vida propriamente reconhecida, de maneira que não se trata mais de dar sequência ao “curso de ação”, mas à própria vida.

O processo de existência estende-se e assume, assim, modos de perseverar no curso de ação, enquanto há a permanência da identidade ao longo de todo o curso sintagmático. Dessa forma, perseverar não diz respeito simplesmente a continuar, mas a continuar contra ou a despeito de algo que impediria de continuar, condensando igualmente “duas dimensões ao mesmo tempo solidárias e antagonistas, isto é, em permanente tensão: de um lado, trata-se de ‘continuar o curso da vida apesar de X...’, de outro, ‘continuar a ser o que se é’, ao longo de todas as fases da vida” (Fontanille, 2014, p. 70).

As duas dimensões estão em constante tensão, pois cada incidente no curso da vida, cada obstáculo encontrado e superado, é igualmente uma ameaça ou um desafio para a manutenção da identidade do ser. De fato, muitas axiologias diferentes podem interferir na manutenção das formas de vida, levando a questionamentos e confrontações, contudo, a axiologia solicitada é sempre a de perseverar em seu ser independentemente dos empecilhos que se apresentam para impedir o curso de ação. Portanto, as axiologias elementares, as formas passionais, as éticas e estéticas associadas às formas de vida convergem com o princípio de conservação do curso da vida ou da vida em curso. Dessa perspectiva, para que uma forma de vida e seus modos de existência persistam de uma geração a outra, as práticas sociais e culturais, os conhecimentos, os valores e as

normas devem ser transmitidos para que essas condutas e modos de ser resistam aos riscos que podem provocar rupturas.

Uma forma de vida é, com base nisso, fundamentada em um esquema sintagmático identificável e em modos de perseverar. A recorrência de práticas significantes estereotipadas e o reconhecimento de estilos estratégicos configuram, assim, modos de fazer que representam, na verdade, modos de ser, ou seja, modos de perseverar em seu percurso, apesar dos obstáculos. Isto é, o sentimento de identidade de comportamentos e a percepção de regularidades no conjunto de procedimentos de acomodação estratégica dão origem a uma forma de vida. Desse modo, do ponto de vista da experiência semiótica, a forma de vida é apreendida como “a ‘deformação coerente’ obtida pela repetição e pela regularidade do conjunto de soluções estratégicas adotadas para articular as cenas práticas entre si” (Fontanille, 2008, p. 32, tradução nossa⁵), ou seja, ela é definida pelas escolhas coerentes que precisam a recorrência e a permanência dos comportamentos no projeto de vida do sujeito.

Pierluigi Basso-Fossali⁶ aponta, entretanto, que, embora o estudo das formas de vida esteja relacionado à manutenção, à fidelidade, ele remete também à transformação, à mudança; ele concerne tanto à afirmação de dependência quanto à pretensão de autonomia, considerando os “movimentos constantes de dessolidarização em relação aos destinos fixos, às trajetórias existenciais estereotipadas, às normas morais” (Basso-Fossali, 2012, p. 01, tradução nossa⁷). Isso porque toda forma de vida é afetada por um gradiente de imperfeição. Tal princípio traça outro horizonte para o curso da vida, oferecendo novas alternativas e escolhas: o actante do viver se depara, ao longo do seu percurso, com situações para reativar ou transformar a forma de vida em curso, as quais ele aceita ou recusa, o que representa um escape do conformismo e proporciona o caráter inventivo às formas de vida, pois “a qualquer momento, perseverar em seu curso pode levar a inventar ou a comprometer o futuro, e a inovar, projetando novas formas de vida sobre a forma em curso” (Fontanille, 2014, p. 73).

Por essa razão, não é surpreendente o fato de tal discussão ter se originado no âmbito de um Seminário intitulado “L’esthétique de l’éthique”. A ética relaciona-se à manutenção dos comportamentos programados e estereotipados da coletividade e a estética surge como a subversão individual dos modelos na busca pelo sentido. Ademais, ao passo que a ética é responsável pela normatização do discurso ao converter as leis de funcionamento das

⁵ Trecho original : « la « déformation cohérente » obtenue par la répétition et par la régularité de l'ensemble des solutions stratégiques adoptées pour articular les scènes pratiques entre elles ».

⁶ Texto preparatório ao dossiê *Les formes de vie à l'épreuve d'une sémiotique des cultures*, publicado na revista *Actes Sémiotiques* número 155 no ano de 2012, edição consagrada em grande parte à presente temática.

⁷ Trecho original : « La forme de vie est l'objet d'élection d'une théorie de la narrativité conçue comme "synthèse de l'hétérogénéité" et comme "mouvement constant de désolidarisation" par rapport aux destins figés, aux trajectoires existentielles stéréotypées, aux normes morales ».

estruturas narrativas em normas de uso, a estética insurge como uma reação a toda essa normatização. Logo, o fazer estético, aplicado à dimensão ética, pode conduzir a um abalo do sentido ao denunciar práticas semióticas já estabilizadas e, então, conduzir a uma mudança das axiologias, ao criar estilos semióticos novos, tendo em vista as formas sensíveis.

As formas de vida são, nesse sentido, grandezas perecíveis, sensíveis aos usos e, por isso, passíveis ao aparecimento e ao desaparecimento; elas podem questionar a fé generalizada em que se assenta a sociabilidade e são reconhecidas como autênticas formas de vida simplesmente “por se apresentarem como a negação estetizada das formas cristalizadas sobre cujo fundo se destacam. Uma forma de vida se apresenta sempre em discurso como uma coerência nascente elevada contra a incoerência estabelecida” (Fontanille; Zilberberg, 2001, p. 226). Esse é o princípio que rege, por exemplo, o “belo gesto” que inaugura uma nova ética sobre o fundo de uma ruptura estética, que, ao questionar o percurso de ação adotado, inventa um novo.

2. O belo gesto: entre a moral e a ética

Quanto à emergência de uma forma de vida, ela restaura a estética do sentido da vida, a partir de um fundo informe e, no entanto, normativo, que é a sina cotidiana.

(Fontanille; Zilberberg, 2001, p. 226)

Marion Colas-Blaise (2012, p. 15), em texto intitulado “Forme de vie et formes de vie: vers une sémiotique des cultures” levanta o seguinte questionamento: em que medida a conscientização e o conhecimento do sistema de regras no qual a forma de vida é gerada não podem acarretar uma nova experiência? É essa a lógica do “belo gesto”, um operador de transformações ético e passional responsável pela transgressão da norma estabelecida e por desfazer a fixidez, estetizar e tornar sensível a renovação dos valores. Segundo Greimas e Fontanille (2014, p. 13), o “belo gesto” apresenta-se como:

Uma sequência de comportamentos particularmente enigmática para o semiótico: ao mesmo tempo conclusiva e inaugural, símbolo de uma moral, mas também de uma preocupação estética; breve, mas plena de sentido, e quanto mais breve mais significativa. Pelo belo gesto, o sujeito marginaliza-se por um instante, enquanto, ao mesmo tempo, se instala um público atento, para afirmar, imediatamente depois, a primazia de uma visão pessoal das coisas. Fragmento ou ruptura, o belo gesto não deixa de ser criador de um novo mundo, pessoal e assumido.

Compreendido, então, em sua forma e seus efeitos como um objeto de análise autônomo, o “belo gesto”, ao participar de várias atitudes ou estilos de

vida opostos, é em todos os casos um operador de transformação ética, uma espécie de afirmação do individual frente ao coletivo. Seria equivalente ainda a uma enunciação individual que visaria à denúncia da prática canônica estereotipada associada a uma situação de interação, pondo em dúvida a enunciação coletiva implicada por tal prática. Ele permite, além disso, insurgir-se contra a moral transitiva e social e afirmar a possibilidade de uma ética individual que repousa em valores intercambiáveis.

Em função de tal concepção, Greimas e Fontanille (2014) compreendem o “belo gesto” como invenção a partir da negação: negação da moral social baseada na troca e invenção de uma ética pessoal irreproduzível; negação do sistema de valores da coletividade e invenção de universos de valores abertos; negação de percursos narrativos dessemantizados e invenção de novas formas de vida.

É nesse sentido que Edna Maria Fernandes dos Santos Nascimento (2013, p. 156) acrescenta que, apesar de a noção de formas de vida se referir a comportamentos recorrentes, esquematizados, tanto de um grupo como de um sujeito individual, ela “pode sofrer uma ruptura, provocando uma nova percepção sobre o mundo, uma estesia, que acarretando uma nova visão de mundo, configura uma nova forma de vida”. A ruptura provocada pelo embate entre a moral estabelecida e a nova percepção do mundo engendra, portanto, uma mudança radical de forma de vida.

Compreende-se, assim, porque Greimas e Fontanille (2014) propõem examinar, ao refletir sobre o “belo gesto”, não exatamente os mecanismos de julgamento ético, nem mesmo os parceiros cognitivos envolvidos nesse ato, mas principalmente os objetos éticos, como os comportamentos e as escolhas passíveis de serem moralizados. Isso porque o belo gesto configura-se como “uma interferência no percurso sintagmático de um curso de ação, no qual ele faz uma interrupção para propor imediatamente uma alternativa ética, para fundar, em suma, outra moral, ou, ao menos, abrir a perspectiva dessa outra moral” (Fontanille, 2015, p. 63, tradução nossa⁸).

Procedendo dessa maneira, observar-se-á que a moral não mais se origina de um Destinador transcendente; ela é, na verdade, criada pelo próprio sujeito para se opor à moral vigente. Nesse sentido, a invenção de uma nova moral pressupõe uma sensibilização do sujeito, pois é como se “o belo gesto resultasse mais de uma maneira de ‘sentir as coisas’ e de reagir a elas do que de uma avaliação, de uma deliberação e de uma passagem ao ato” (Greimas; Fontanille, 2014, p. 15).

⁸ Trecho original: « Le beau geste est une interférence dans le parcours syntagmatique d'un cours d'action, où il fait irruption pour proposer d'emblée une alternative éthique, pour fonder en somme une autre morale, ou à tout le moins en ouvrir la perspective ».

Essa particularidade é responsável por caracterizar as formas de vida como configurações éticas, tendo em vista que elas nascem de um conflito entre a moral social, que é negada pelo sujeito sensível, e a conseqüente afirmação de uma moral pessoal, suscitando uma reflexão crítica e, até mesmo, a reformulação dos comportamentos consolidados. Em suma, o belo gesto inaugura uma ética individual, enquanto comportamentos que inventam novos valores, ao se opor a uma moral social desgastada. A conversão de uma ação em acontecimento acarreta a negação do conjunto dos valores sobre os quais repousam determinadas trocas sociais, e a recusa do estereótipo produzido pelo uso e dos percursos programados e previsíveis. Essa negação é a etapa necessária para a afirmação de novos valores: “paradoxalmente, é a negação que é aqui inventiva, porque suspende as determinações e as restrições ligadas a ela” (Greimas; Fontanille, 2014, p. 25). O gesto moral restitui, portanto, o sentido ao cotidiano e particularmente às condutas sociais, como exemplificam os semioticistas:

Assim, Jesus, ao interpelar todos os que queriam apedrejar a mulher adúltera, determina que só poderiam fazê-lo aqueles que nunca pecaram: ele ressemantiza uma conduta moral estereotipada, atribuindo-lhe como fundamento semântico a categoria puro/impuro, mas, ao mesmo tempo, ele obriga, evidentemente, cada um a operar um julgamento reflexivo, que é o começo de uma moral pessoal. (Greimas; Fontanille, 2014, p. 28)

Com base nisso, os semioticistas pressupõem que o “belo gesto” seria uma afirmação do individual face ao coletivo, ou seja, a afirmação de uma moral pessoal frente a uma moral social. A moralidade social é essencial para a manutenção do vínculo social e daquilo que constitui e define a própria sociedade, tendo em vista que, enquanto fundada sobre a estrutura da troca entre os sujeitos, por isso dita transitiva, ela permite a permanência de valores da coletividade. A moralidade social incita o actante social a perseverar em seu curso de ação com o propósito de manter e reforçar o vínculo social. Face à moralidade social, opõe-se a moralidade intransitiva e pessoal do “belo gesto”, a qual se baseia na ruptura da troca e na negação dos valores que circulam nas relações sociais. Assim, essa moralidade pessoal ocasiona, ao mesmo tempo, uma operação de segmentação dos atos que circulam na esfera social e de ressemantização do discurso, pois “no momento em que a práxis enunciativa coletiva fossiliza os comportamentos em ‘usos’ obrigatórios, a práxis enunciativa individual cria seu próprio uso” (Greimas; Fontanille, 2014, p. 18-19).

Com base nessas considerações, os semioticistas evocam ainda Paul Ricoeur para expandir as discussões para o campo da perspectiva ética, inerente à moralidade pessoal, e para o âmbito da norma moral, intrínseca à moralidade social:

A moral repousa sobre normas, uma rede de coerções, e até mesmo uma deontologia; em compensação, a ética funda um projeto de vida, e mesmo uma teleologia. Ora, o belo gesto não pode ser normatizado, a não ser que se torne um comportamento convencional pertencente a uma moral social. Na medida em que ele funda uma moral pessoal, ele só poderia depender do “ético”, no sentido de Paul Ricoeur. De fato, é a oposição entre a “apreensão” e a “visada” que melhor explica essa distinção: a apreensão, retrospectiva, cognitiva e avaliativa é o princípio do julgamento moral; a visada prospectiva, sensível e inventiva é aquela do belo gesto e da ética pessoal. (Greimas; Fontanille, 2014, p. 24)

Nascimento (2009, 2011), apoiada nesses pressupostos, enfatiza que a moral é modalizada pelo dever e por isso funda uma axiologia deôntica; tais valores impõem-se da exterioridade ao agente da ação. A ética, por sua vez, é modalizada pelo querer, rompendo com a tradição e instaurando a teleologia. É, pois, nas avaliações e apreciações das ações do sujeito que se expressa esse ponto de vista. Nesse sentido, as ações representantes das práticas humanas estão sujeitas ao crivo dessas duas noções: a perspectiva ética, o ser; e a norma moral, o dever-ser. Assim, “ao lado da ótica do legal, do social e do deôntico, pode-se vislumbrar outro mundo, onde prevalece o bom, o inato, o ôntico” (Nascimento, 2011, p. 132).

Tal relação, entre a moral social e a ética pessoal, pode ainda ser associada à tensão existente entre as relações de implicação e de concessão, que dizem respeito, respectivamente, à ordenação dos fatos em uma sequência ou encadeamento já esperado, conhecido e, de maneira oposta, às ações contrárias e inesperadas. A implicação opera pela lógica “se a, então b”; a concessão, pelo raciocínio “embora a, entretanto não b”. Zilberberg (2011, p. 98) define a “implicação pelo predomínio do programa sobre o contraprograma e, por conseguinte, a concessão pelo predomínio do contraprograma sobre o programa”.

Ainda segundo o semioticista, as relações implicativas são aforísticas, isto é, compõem sentenças que exprimem preceitos morais, e são, por isso mesmo, generalizantes; suas aproximações definem o sistema de crenças e práticas específico de um grupo social. As relações concessivas, por sua vez, atuam quando as relações implicativas falham. Nesse sentido, os enunciados implicativos repercutem de maneira átona, haja vista a realização da previsão, diferente dos concessivos, que são portadores de um valor de acontecimento⁹, tônicos, portanto. Aqueles remetem ao fenômeno corriqueiro da concordância, da harmonia e da coerência, enquanto estes são classificados como estranhos,

⁹ O acontecimento, na perspectiva tensiva (Fontanille; Zilberberg, 2001), manifesta-se como uma grandeza estranha que irrompe no campo de presença do sujeito em meio a uma rotina dessemantizada; ou ainda como uma forma semiótica que provoca uma descontinuidade na ordem das previsibilidades do discurso.

ou seja, diferentes do que se tem o costume de ver. Os enunciados concessivos são, finalmente, enunciados de ruptura de concordâncias consensuais.

Atentando-se para essas considerações, compreende-se que a moral social se relaciona à implicação, pois opera pelo modo da concomitância, pela realização daquilo que já está posto, determinado; enquanto a ética pessoal age predominantemente por via da lógica da concessão, pois se associa àquilo que é visado, buscado, mesmo que incompatível com o que já está convencionalizado. A primeira está, portanto, alinhada às regras, ao uso; a segunda, à ruptura, à transgressão. O sujeito do discurso é, assim, marcado por essas tensões, e a ele cabe decidir entre a concordância com a *doxa* ou, ao contrário, pelo rompimento com essa mesma *doxa*, seguindo seus próprios preceitos.

Esse conflito entre o social e o individual, ou seja, entre a moral e a ética, pode desestabilizar o sistema de valores, a axiologia. Ao negar os valores estabelecidos pela sociedade, a ética gera uma instabilidade responsável por fundar novas formas de ver e sentir o mundo, ou seja, novas formas de vida.

Os novos códigos propostos por essa ética pessoal abalam o enunciatário, que é atingido pelo sobressalto e tomado pela emoção. É a percepção de algo novo, da estesia, que provoca no enunciatário o fazer interpretativo, posto que, com a instauração do espetáculo intersubjetivo, o enunciatário é convocado e outras possibilidades de leitura e compreensão da sequência se delineiam:

A moral pessoal que então parece emergir suporia que a práxis enunciativa de tipo individual fosse distribuída sintaxicamente aos dois participantes da enunciação: o enunciador-encenador mostra a ruptura, a suspensão do uso estabelecido, a negação dos valores e a abertura do devir axiológico, e o enunciatário-espectador, solicitado pela abertura máxima das possibilidades, deve escolher, a título de novo uso, algumas das possibilidades oferecidas. Assim, a irrupção do inesperado, a escolha da elipse, do silêncio, do contratempo ou do “contrapé”, dão conseqüentemente margem à reflexão: a invenção dos valores é cooperativa, o espectador é solicitado a participar desta criação como “coenunciador” do futuro universo de valores. (Greimas; Fontanille, 2014, p. 26)

Enquanto a ética pertence ao sujeito do “belo gesto”, a estética diz respeito ao espectador, solicitado no momento da ruptura e submetido à surpresa e à admiração. A emoção estética é “o elemento desencadeador de seu fazer interpretativo, o que significa dizer que a estetização das condutas é o meio pelo qual se consegue tornar sensível o momento em que novos valores são inventados” (Greimas; Fontanille, 2014, p. 26). O “belo gesto” afeta, portanto, as condutas e os seus fundamentos axiológicos, bem como cria condições para novas enunciações, de caráter individual, graças à desfocalização e à refocalização, ao fechamento de segmentos discursivos e à abertura de novos segmentos, ressemantizando, assim, uma conduta moral já estereotipada. O “belo

gesto” restitui, conseqüentemente, o sentido ao cotidiano, e, particularmente, às condutas sociais, graças à teatralização do cotidiano e à solicitação do enunciatário, e, igualmente, por operar a transformação das formas de vida.

A partir disso, concebe-se, finalmente, o “belo gesto” como um ato pleno de sentido que se apresenta em discurso como “ruptura e segmentação espetacular da cadeia dos atos” (Greimas; Fontanille, 2014, p. 18). Ele leva à negação dos estereótipos produzidos pelo uso, bem como dos percursos programados, previsíveis e dessemantizados para o sujeito. Além disso, o belo gesto é apreendido como um operador de transformação ética, capaz de ocasionar a passagem de uma forma de vida estabilizada para uma forma de vida emergente. Para mais, a invenção de formas de vida, como se verá na sequência, pode ser interpretada, de acordo com Greimas e Fontanille (2014), como um efeito da práxis enunciativa, a qual, do mesmo modo como engendra e fixa papéis temáticos ou patêmicos, criaria, fixaria, e também convocaria formas de vida.

3. Da relação entre formas de vida e práxis enunciativa

Todo texto é uma montagem de textos citados, mencionados, evocados, e que são dispostos em um tipo de “profundidade” textual [...] nessa perspectiva, com efeito, não há enunciação estritamente individual, mas sobretudo re-enunciações individuais de um substrato textual e cultural coletivo.

(Fontanille, 1999¹⁰)

O estudo semiótico das “formas de vida” originou-se da intersecção de dois tipos de preocupações: uma de ordem estética, a qual constitui uma das formas de integração da Semiótica nas pesquisas sobre percepção; e outra referente à práxis enunciativa, que busca estabelecer uma ponte entre a Semiótica e a cultura. Desse modo, a concepção de formas de vida advém da noção de práxis enunciativa, pois elas se formam e se desfazem pelo uso, são inventadas, praticadas ou denunciadas por “instâncias enunciantes” coletivas ou individuais.

O conceito de “práxis enunciativa” tem sido estudado, no âmbito da teoria semiótica, há mais de trinta anos pelos principais teóricos da disciplina: Greimas e Fontanille (1993), Bertrand (1993, 2003), Fontanille e Zilberberg (2001). Chegou a ocupar o centro de discussões do Seminário de Semântica Geral de A. J. Greimas, na E.H.E.S.S. no ano de 1990, sob o título “La praxis énonciative: conversion, convocation, usage”. A práxis enunciativa, a partir disso, foi vista como o conjunto das operações que, por meio de uma apropriação do sistema das estruturas profundas da narratividade, produzem configurações semióticas

¹⁰ Fontanille (1999, p. 129). Tradução nossa para o trecho original : « Tout texte est un montage de textes cités, mentionnés, évoqués, et qui sont disposés dans une sorte de “profondeur” textuelle [...] dans cette perspective, en effet, il n’y a pas d’énonciation strictement individuelle, mais plutôt des ré-énonciations individuelles d’un substrat textuel et culturel collectif ».

estáveis, as quais se colocam à disposição para novos usos, ocasionando uma reformulação constante das formas no ato de efetuação em discurso.

A noção de práxis enunciativa permite colocar em evidência, de acordo com Christina Vogel (1995), o processo de construção do sentido e das formas em devir, manipulando os diferentes modos de existência das instâncias implicadas na elaboração do discurso. Dessa maneira, tal noção rege a confrontação de diversos universos de valores, conciliáveis ou não, desvelando o componente dialógico intrínseco às estruturas discursivas, o qual permite vislumbrar a pluralidade das maneiras de ver o mundo e de apreender o sentido. A práxis enunciativa estabelece, por isso, um ponto de vista sobre o discurso “se construindo”, pois permite contemplar as maneiras como as instâncias enunciadoras manuseiam as grandezas para produzir os valores e os discursos a partir dos materiais linguísticos de que dispõem.

A reflexão sobre a práxis enunciativa, ou mesmo sobre a enunciação na perspectiva semiótica, deve considerar, a partir disso, ao menos duas questões: uma referente às codificações do uso, e outra, à efetuação singular do discurso. Assim, é possível verificar, no interior da atividade enunciativa, os aspectos que vêm da práxis social e cultural para conformar o discurso em ato. É imprescindível, então, identificar aquilo que, condicionando os percursos e as partilhas de sentido, direciona o exercício do discurso e, dessa forma, o uso assume papel central.

3.1 A hierarquia linguística, as codificações do uso e o discurso singular

No quadro teórico da Semiótica, questões referentes ao uso não são recentes e mantêm fortes vínculos com os conceitos de sistema e história, por um lado, e com o conceito de fala, de outro. Já em *Semântica Estrutural*, Greimas (1973) trabalhava a relação existente entre a disponibilidade do sistema – enquanto combinações incontáveis, passíveis de serem estabelecidas entre as unidades mínimas de sentido – e aquilo que se atualiza, que se realiza em discurso. Tais considerações remontam ainda a Louis Hjelmslev, responsável por reformular a dicotomia saussuriana língua/fala em esquema/uso. Nas palavras do autor, “chamaremos a hierarquia linguística de *esquema linguístico*, e as resultantes da hierarquia extralinguística de *uso linguístico* quando estão subordinadas ao esquema linguístico” (Hjelmslev, 2013, p. 83, grifos do autor).

Do ponto de vista linguístico, a fala diz respeito ao exercício individual da língua, provida de uma criatividade indefinida; já o uso está ligado às práticas que são progressivamente sedimentadas na língua, por meio dos hábitos das comunidades linguísticas e culturais ao longo da história. Assim, o uso refere-se à utilização que determinada comunidade linguística faz da estrutura de significação de que dispõe, ou seja, refere-se ao emprego das estruturas e das

formas fixas depositadas no sistema, compreendido como um conjunto fechado de regras. Por conseguinte, “entre a fala e o sistema, inserem-se os produtos do uso que o locutor atualiza e que condicionam uma comunicação eficiente” (Bertrand, 2003, p. 87).

Nesse sentido, o conceito de uso limita, de certo modo, as manifestações da linguagem, tendo em vista que as possibilidades oferecidas pela estrutura são inúmeras, mas essa abertura da estrutura recebe um fechamento pelas codificações previstas na história, pois “a história, ao invés de ser uma abertura [...] é pelo contrário um fechamento; ela fecha a porta a novas significações contidas como virtualidades da estrutura da qual participa. Longe de ser um motor, ela seria muito mais um freio” (Greimas, 1975, p. 104).

O discurso social, por sua vez, é constituído por configurações já prontas e disponíveis para serem utilizadas, ou seja, os produtos do uso que foram progressivamente se depositando no sistema da língua, estocando-se no imaginário cultural¹¹, na qualidade de primitivos. É, pois, a utilização da estrutura da significação que constrói o uso.

À vista disso, a enunciação individual não pode ser observada fora do imenso corpo das enunciações coletivas que a precedem e que tornaram possível a sua realização. Destarte, existe o sentido já-dado, pré-construído, “depositado na memória cultural, arquivado na língua e nas significações lexicais, fixado nos esquemas discursivos” (Bertrand, 2003, p. 87), o qual o enunciador, no momento do exercício individual da fala, convoca, reitera e atualiza no discurso, ou, ao contrário, dando margem à criatividade e à liberdade do sujeito, revoga, recusa, renova e transforma, propiciando práticas inovadoras que criam relações semânticas novas e significações inéditas. Esses enunciados, se forem incorporados pela práxis coletiva, estarão suscetíveis, por sedimentação progressiva, de se transformar em formas estabilizadas e de definir os primitivos estocados no esquema. Os produtos do uso tornam-se, então, formas convocáveis, antes de se desgastarem e serem revogadas.

Vemos então que as duas formas de existência semiótica que são o uso e o esquema não devem ser opostas como regiões distintas que delimitam a cisão de uma dicotomia; elas devem ser ao contrário articuladas uma a outra, como um espaço de jogo onde se realizam os processos contínuos de esquematização feitos de seleções constantemente reproduzidas e de solidificações que

¹¹ A noção de “imaginário cultural” foi desenvolvida no domínio da Semiótica por Edna Nascimento (2004) e remete à coletividade, à cultura. Segundo a autora, “todo imaginário tem como pano de fundo um acordo social que se homologa em um recorte cultural que representa uma visão de mundo, uma ideologia” (Nascimento, 2004, p. 192). O imaginário pode representar, assim, o local em que o conhecimento de uma língua é codificado, seja como repertório dos sentidos linguísticos, seja como repertório ideológico que determina o sentido pragmático das configurações linguísticas. Trata-se de um estoque de figuras lexemáticas e de seus percursos figurativos já realizados em determinada cultura. O imaginário cultural é compreendido, enfim, como “um arquivo de linguagens de uma determinada cultura, figuras e percursos recorrentes” (Nascimento, 2004, p. 196).

resultam daí, mas também de inflexões e de inovações cuja “promessa” se verificará precisamente apenas no uso: dois processos que testemunham juntos, por meio da práxis enunciativa, as permanências culturais inscritas nos discursos, mas também as mudanças e transformações que marcam sua historicidade. (Bertrand, 1993, p. 30, tradução nossa¹²)

Dessa perspectiva, a práxis enunciativa pode ser concebida como o “conjunto das operações por meio das quais os textos, as formas, os motivos – *grosso modo*, as entidades semióticas – são convocados, selecionados, manipulados, transformados, e até mesmo inventados ou reinventados por cada enunciação particular” (Fontanille, 1999, p. 131, tradução nossa¹³), e a isso convém acrescentar “do ponto de vista da coletividade que assume e integra essas produções individuais” (Fontanille, 2018, p. 19, tradução nossa¹⁴). A práxis enunciativa contribui, por conseguinte, com a reconfiguração dos primitivos culturais. À vista disso, a dialética da práxis enunciativa desdobra-se em sedimentação e inovação.

O sentido pode então ser entendido não como fixo, mas metamorfoseado pelo sujeito de uma enunciação. A criatividade discursiva, além de outros níveis linguísticos – morfológicos, sintáticos –, manifesta-se também quando o sujeito enunciador ultrapassa os limites do codificado e manipula esse material linguístico investindo-o de um sentido único. O produtor de um discurso não é assim aquele que apenas se apropria de um sistema de relações já dadas por uma língua, ele também as constrói no ato de discursivização. (Nascimento, 1997, p. 71)

O domínio da práxis enunciativa se constitui, portanto, como uma tensão entre aspectos da memória cultural e dos esquemas semióticos, e particularidades dos discursos singulares e inovadores. Isso porque a práxis enunciativa “recupera formas esquematizadas pelo uso ou, ainda, estereótipos e estruturas cristalizadas. Ela as reproduz tais como são ou as desvirtua e lhes fornece novas significações” (Fontanille, 2011, p. 271), construindo, assim, novos paradigmas. Segundo essa concepção da práxis enunciativa, não haveria nunca uma enunciação original, mas sempre enunciações que retomam e transformam

¹² Trecho original: « On voit donc que les deux formes d'existence sémiotique que sont l'usage et le schéma ne doivent pas être opposées comme des régions distinctes que délimite la scission d'une dichotomie; elles doivent être au contraire articulées l'une à l'autre comme un espace de jeu où se réalisent des processus continus de schématisation faits de sélections sans cesse reproduites et des coagulations qui en résultent, mais aussi d'infléchissements et d'innovations dont la « promesse » ne se vérifiera précisément qu'à l'usage: deux processus qui témoignent ensemble, à travers la praxis énonciative, des permanences culturelles inscrites dans les discours, mais aussi des changements et des transformations qui marquent leur historicité ».

¹³ Trecho original: « Le terme de praxis énonciative recouvre en fait l'ensemble des opérations par lesquelles des textes, des formes, des motifs – *grosso modo*, des entités sémiotiques – sont convoqués, sélectionnés, manipulés, transformés, voire inventés ou réinventés par chaque énonciation particulière ».

¹⁴ Trecho original: « l'ensemble des actes par lesquels des discours sont convoqués, sélectionnés, manipulés et inventés par chaque énonciation particulière » (Fontanille, 1999), il conviendrait d'ajouter: du point de vue de la collectivité qui assume et intègre ces productions individuelles ».

outras enunciações. Nesse sentido, toda enunciação particular pode ser vista como uma “(re)enunciação” de enunciações anteriores.

O estudo sobre a dinâmica da práxis enunciativa visa, portanto, a dar conta da articulação do impessoal e do pessoal da enunciação no interior de uma teoria geral do discurso. Pretende refletir, igualmente, sobre como se dá a passagem daquilo que é limitado e estabilizado no sistema da língua, referente aos agenciamentos coletivos da enunciação ligados à práxis cultural, de uma parte, àquilo que é criativo e inovador no exercício do discurso, de outra. É, pois, a noção de práxis enunciativa que regula a relação entre essas duas grandezas tomadas de universos semióticos distintos. Graças a ela, o discurso pode atualizar as virtualidades do sistema ou transformar seus valores. Assim, a práxis enunciativa é responsável por administrar, entre outras coisas:

o modo de existência das grandezas e dos enunciados que compõe o discurso: ela os apreende no estágio *virtual* (enquanto entidades pertencentes a um sistema), ela os *atualiza* (enquanto seres de linguagem e de discurso), ela os *realiza* (enquanto expressões), ela os *potencializa* (enquanto produtos do uso). (Fontanille, 2011, p. 273, grifos do autor)

Enfim, a práxis enunciativa transforma o princípio do movimento enunciativo em dinâmica da estabilização e da transformação: sua ação não se restringe apenas a explorar o sistema em estoque, ao recuperar formas já esquematizadas e cristalizadas pelo uso, mas ela contribui ao remodelá-lo e ao colocá-lo em devir, ao desvirtualizar formas sedimentadas, apresentando novas estruturas e significações. E toda essa dinâmica é passível de ser apreendida no espaço da semiosfera, como se verá a seguir.

4. A semiosfera: campo de exercício da práxis enunciativa e de disposição das formas de vida

Em seus estudos sobre as formas de vida, Fontanille (2015, p. 17-18) retoma a problemática das formas de vida correlacionada à cultura ou, como o semiótico mesmo ressalta, à semiosfera, nos termos de Iuri Lotman, instância que engloba e condiciona todos os tipos de semióticas-objeto, inclusive as formas de vida. A semiosfera é o espaço semiótico necessário à existência e ao funcionamento das diferentes linguagens, dos diferentes tipos de semióticas-objeto, incluindo aí as formas de vida.

A semiosfera é organizada em torno de um centro – zona de maior coerência e de identidade cultural, constituída de microsemióticas homologadas e altamente correlacionadas – circundado por zonas periféricas – lugar onde a coerência e a identidade se atenuam à medida que se afastam do centro, lugar de instabilidade e fonte dos remanejamentos da semiosfera. Dessa maneira, as

propriedades da semiosfera são homólogas às do campo discursivo, visto que ela, “centrada sobre o *nós* (a cultura, a harmonia, o interior) e excluindo o *eles* (a barbárie, a estranheza, o caos, o exterior), é limitada por *fronteiras*; incessantes superposições e transposições ocorrem entre o centro e a periferia, entre o interior e exterior” (Fontanille, 2011, p. 283, grifos do autor). Na zona central se desenvolvem e se impõem as tradições, as normas, os cânones estéticos; as zonas periféricas, ao contrário, representam o espaço de heterogeneidades e de trocas com a cultura do outro.

É possível, nesse sentido, apropriar-se da dinâmica da práxis enunciativa no movimento entre centro e periferia da semiosfera para operacionalizar o percurso de irrupção de uma nova forma de vida, a partir de um “belo gesto”, e consequente dispersão de outras. Os “belos gestos”, enquanto operadores de transformação cultural, agem como uma tentativa de modificação das correlações existenciais entre os papéis sociais, éticos, passionais e propõem, assim, novos modos de ser. Eles são identificáveis e reconhecíveis em razão do seu poder de ruptura e contradição com relação à forma de vida que fundamenta a vida social, destacando, de um lado, uma forma de vida manifestante e dominante e, de outro, uma latente e marginal.

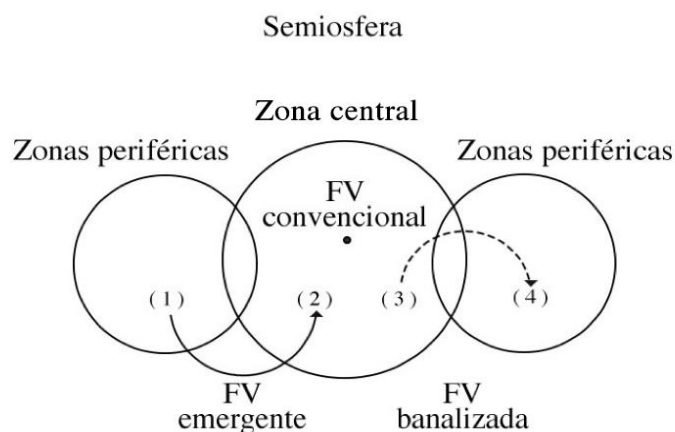
Assim sendo, as formas de vida permanecem à disposição dos sujeitos no interior da semiosfera, onde são classificadas entre estratos de grandezas exploráveis, exploradas ou mesmo recusadas. Cabe à práxis cultural, a dinâmica interna da semiosfera, organizar essa estratificação agindo sobre as modalidades existenciais de cada forma de vida, “ela atualiza e realiza essa ou aquela forma de vida, ela virtualiza outra; algumas aparecem e se manifestam, outras desaparecem e retornam à imanência” (Fontanille, 2015, p. 245, tradução nossa¹⁵).

Tais formas de vida, a depender da maneira como serão recebidas no quadro cultural no qual despontam, oscilam entre a exclusão, a segregação, a admissão até serem em algum momento assimiladas e referendadas pelo centro da semiosfera, fazendo com que as formas de vida que ali já estavam estabilizadas percorram o percurso contrário, da assimilação para a exclusão, ocasionando uma mudança nos valores e na axiologia que já estavam ali consolidados. Nessa analogia, é como se uma forma de vida convencional, canônica e amplamente reconhecida, ocupasse o centro da semiosfera, ao passo que as formas de vida contestatórias, inventivas, as correlações inesperadas e não canônicas, se situassem nas zonas periféricas.

¹⁵ Trecho original: « La praxis culturelle (la dynamique interne de la sémiosphère) dispose de cette organisation stratifiée en agissant sur les modalisations existentielles de chaque strate : elle actualise et réalise telle ou telle forme de vie, elle virtualise telle autre ; les unes apparaissent et se manifestent, les autres disparaissent et retournent à l'immanence ».

Propõe-se, à vista disso, o seguinte esquema (ver esquema 1), a fim de sintetizar a dinâmica dos modos de existência das formas de vida no interior da semiosfera, a qual é operacionalizada pela práxis enunciativa:

Esquema 1: A dinâmica dos modos de existência das formas de vida.



Fonte: Duarte, 2018, p. 103.

- (1) Uma forma de vida desponta em determinado espaço sociocultural a partir de um belo gesto. Na sequência, tal forma de vida é submetida a uma avaliação moral que a julga de modo positivo, segundo seu caráter surpreendente e atraente, ou ao contrário, é avaliada de modo negativo tendo como base seu caráter contestatório e subversivo com relação aos valores e modos de ser já instituídos no âmbito considerado, ou seja, no centro da semiosfera.
- (2) O efeito do uso precisará o estatuto de tal forma de vida. Assim, em um movimento de ascendência, passando do modo virtual ao realizado, essa forma de vida emergente pode ascender à manifestação e atingir o centro da semiosfera, onde é assimilada e fixada, substituindo a forma de vida convencional ali estabilizada; ou, de maneira oposta, em um percurso descendente, apoiando-se numa tensão entre o realizado e o virtualizado, ser extinta e esquecida nas zonas periféricas da semiosfera, tornando-se, assim, uma forma de vida banalizada.
- (3) Consequentemente, a emergência e o aparecimento de uma nova forma de vida, que alcança o centro da semiosfera e ali se estabiliza, ocasiona o declínio e o desaparecimento de outra que outrora fora uma forma de vida convencional naquele espaço e que é pouco a pouco substituída e

banalizada como modelo de moral social e que, como resultado, é remetida às zonas periféricas da semiosfera.

- (4) Partindo de um ato pessoal da instância enunciativa, coletiva ou individual, e uma vez admitida pelo uso, essa nova forma de vida é, então, assimilada e incorporada ao centro da semiosfera; é igualmente remetida ao âmbito da memória cultural, onde permanece à disposição para novos usos.

A seta contínua representa o movimento ascendente de uma nova forma de vida, a qual é instaurada por meio de um belo gesto, que representa uma ruptura com determinado curso de vida já dessemantizado para o sujeito; a partir disso, (1) dirigindo-se das zonas periféricas ao centro da semiosfera, a forma de vida emergente sai do estado de virtualização para o de atualização [virt. → at.]. Essa fase representa o momento de emergência de uma nova forma de vida, a qual é admitida como modelo em determinado espaço sociocultural. Na sequência (2), sob o consentimento da coletividade, perante forte assunção e amplo reconhecimento do uso, tal forma de vida recebe um estatuto de realidade, partindo da atualização para a realização [at. → real.], confirmando o aparecimento e a assimilação de uma nova forma de vida que alcança assim o centro da semiosfera, tornando-se o modelo de norma e moral de toda a cultura, e substituindo a forma de vida convencional de então.

Conseqüentemente, a seta descontínua representa o percurso descendente da forma de vida outrora convencional, que se tornou banalizada; assim (3) o movimento entre os modos da realização e o da potencialização [real. → pot.] representa o declínio de uma forma de vida, sua segregação, remetida ao âmbito do imaginário cultural, onde permanece potencialmente disponível para novas convocações; e, finalmente, (4) o desaparecimento de uma forma de vida que sai do estado da potencialização para a virtualização [pot. → virt.], o que representa a exclusão dessa forma de vida e sua diluição nas estruturas imanentes subjacentes ao exercício de uma prática significante, as formas de vida em declínio retiram-se para a periferia, onde se desfarão.

Desse ponto de vista, observa-se que o esquema proposto representa os movimentos de aparecimento e desaparecimento das formas de vida em suas inúmeras possibilidades. Por exemplo, uma forma de vida que desponta nas zonas periféricas, é admitida por determinado grupo e assimilada no centro da semiosfera, tornando-se a forma de vida convencional e segregando a que ocupara outrora tal posição, a qual se torna, por sua vez, uma forma de vida banalizada e que pode caminhar até a exclusão total; ou ainda, uma forma de vida emergente que não é assimilada como modelo de moral na região central da semiosfera e que, por isso, torna-se uma forma de vida banalizada, segregada, limitada às zonas periféricas, onde pode dirigir-se à exclusão. Assim sendo, o

domínio da práxis enunciativa ao operacionalizar a dinâmica de emergência ou de extinção de uma forma de vida remete tanto à esfera dos discursos singulares e inovadores quanto aos aspectos da memória cultural e dos esquemas semióticos.

5. Considerações finais

O programa de estudos do conceito “formas de vida”, no âmbito da Semiótica francesa, permite mostrar como a teoria é capaz de abordar questões não apenas internas ao texto, observando os mecanismos e os procedimentos que o constroem, mas também externas a ele, reconhecendo-o como um objeto inserido em uma coletividade e determinado por axiologias específicas. Isso porque as formas de vida representam o modo como os sujeitos expressam sua concepção de existência, ou ainda, a filosofia de vida adotada pelos sujeitos, elas afirmam as condutas assumidas, as identidades e as razões que configuram o sentido da vida.

Essa gestão identitária estabelece-se por meio do diálogo entre o individual e o coletivo, com as formas de vida concebidas como um modelo cultural que descreve a continuidade de uma narrativa identitária ao longo de um percurso existencial em que momentos de enunciação pessoal convivem com momentos de enunciação impessoal. Assim, ao mesmo tempo em que uma forma de vida reflete a experiência das normas, das regras e das práticas ordenadas de um sujeito, ela comporta um fator de distorção específico, isto é, distorções singulares efetuadas nas condutas previsíveis, transformações em favor de um projeto de vida.

É nesse sentido que uma forma de vida está relacionada à continuidade dos comportamentos programados e estereotipados da coletividade, reproduzindo os valores axiológicos da moral social alusivos aos modos de sociabilidade dos homens; ou, ao contrário, à mudança, ao surgir como uma contestação de toda normatização, como uma subversão individual dos padrões, decorrente de uma ética pessoal, a fim de restituir o sentido da vida perdido em meio à sina cotidiana, afinal uma “forma de vida se apresenta sempre em discurso como uma coerência nascente elevada contra a incoerência estabelecida” (Fontanille; Zilberberg, 2001, p. 226).

O estudo da noção “formas de vida” – operacionalizado pela “práxis enunciativa” que correlaciona modos de ser estabilizados e emergentes – associa-se, pois, tanto à manutenção quanto à transformação. As formas de vida configuram-se, assim, como um fator de previsibilidade do comportamento do sujeito, estando, de igual modo, abertas a indeterminações e invenções, sempre na busca pelo sentido da vida. ●

Referências

- BASSO-FOSSALI, Pierluigi. Texte préparatoire au dossier : « Les formes de vie à l'épreuve d'une sémiotique des cultures ». *Actes Sémiotiques*, nº 115, Fev. 2012. Disponível em: <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/4928>>. Acesso em: 07 set. 2015.
- BERTRAND, Denis. L'impersonnel de l'énonciation. Praxis énonciative: conversion, convocation, usage. *Protée*. Théories et pratiques sémiotiques. Québec: Université du Québec, v. 21, n. 1, 1993. p. 25-32.
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Tradução do Grupo CASA. Bauru: EDUSC, 2003.
- COLAS-BLAISE, Marion. Forme de vie et formes de vie : vers une sémiotique des cultures. *Actes Sémiotiques*, nº 115, Fev. 2012. Disponível em: <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2631>>. Acesso em: 04 fev. 2015.
- DUARTE, Renata Cristina. *Formas de vida e acontecimentos em contos de Rubem Fonseca*. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa), Departamento de Linguística da Faculdade de Ciências e Letras. Araraquara: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2018. 237 p.
- FONTANILLE, Jacques. Les formes de vie. *Recherches Sémiotiques/ Semiotic Inquiry*. Montreal, n. 13, 1993. p. 5-12.
- FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique et littérature*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- FONTANILLE, Jacques. *Pratiques sémiotiques*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
- FONTANILLE, Jacques. *Semiótica do discurso*. Tradução de Jean Cristtus Portela. São Paulo: Contexto, 2011.
- FONTANILLE, Jacques. Quando a vida ganha forma. Tradução e notas de Jean Cristtus Portela. Revisão de Matheus Schwartzmann. In: NASCIMENTO, Edna Maria Fernandes dos Santos; ABRIATA, Vera Lucia Rodella (Orgs.). *Formas de vida: rotina e acontecimento*. Ribeirão Preto: Coruja, 2014. p.55-86.
- FONTANILLE, Jacques. *Formes de vie*. Liège : Presses Universitaires de Liège, 2015.
- FONTANILLE, Jacques. Remédiation et praxis énonciative. *Interin*, v. 23, n. 1, p. 8-25, 2018. Disponível em < <https://interin.utp.br/index.php/i/article/view/607> >. Acesso em: 01 mar. 2018.
- FONTANILLE, Jacques; ZILBERBERG, Claude. *Tensão e significação*. Tradução de Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit e Waldir Bevidas. São Paulo: Discurso Editorial/ Humanitas/FFLCH-USP, 2001.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Semântica estrutural: pesquisa de método*. Tradução de Haquira Osakabe e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1973.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Sobre o sentido: ensaios semióticos*. Tradução de Ana Cristina Cruz Cezar et al. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GREIMAS, Algirdas Julien; FONTANILLE, Jacques. O belo gesto. Tradução de Edna Maria Fernandes dos Santos Nascimento. Revisão e notas de Matheus Schwartzmann. In: NASCIMENTO, Edna Maria Fernandes dos Santos; ABRIATA, Vera Lucia Rodella (Orgs.). *Formas de vida: rotina e acontecimento*. Ribeirão Preto: Coruja, 2014. p. 13-33.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução de J. Teixeira Coelho Netto. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

NASCIMENTO, Edna Maria Fernandes dos Santos. Imaginário cultural e persuasão em textos publicitários. In: CORTINA, Arnaldo; MARCHEZAN, Renata Coelho (Orgs.). *Razões e sensibilidades: a semiótica em foco*. Araraquara: Laboratório Editorial/FCL-UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2004. p. 191-202.

NASCIMENTO, Edna Maria Fernandes dos Santos. Prudência e aventura: revista O Cruzeiro e formas de vida da mulher da década de 40. *Alfa*, São Paulo, v. 53, n. 2, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/2134>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

NASCIMENTO, Edna Maria Fernandes dos Santos. Duas mulheres: duas formas de vida no romance *Navio Acorado* de Ondina Ferreira. *ALERE*, Tangará da Serra, v. 4, n. 1, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.unemat.br/index.php/alere/article/view/549/480>>. Acesso em: 16 jun. 2014.


NASCIMENTO, Edna Maria Fernandes dos Santos. Paixão, mito e formas de vida em textos publicitários. *Signum: estudos da linguagem*, Londrina, v. 16, n. 2, 2013. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/signum/article/view/15681/14026>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

NASCIMENTO, Edna Maria Fernandes dos Santos; ABRIATA, Vera Lucia Rodella (Orgs.). *Formas de vida: rotina e acontecimento*. Ribeirão Preto: Ed. Coruja, 2014.

VOGEL, Christina. La praxis énonciative : un statut d'entre-deux ? (à partir de Valéry). *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges: PULIM, 1995. n. 41-42.

ZILBERBERG, Claude. *Le jardin comme forme de vie*. 1994. Disponível em: <<http://claudezilberberg.org/portal/wp-content/uploads/2013/10/Le-Jardin-comme-forme-de-vie-copie.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2014.

ZILBERBERG, Claude. *Elementos de semiótica tensiva*. Tradução de Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit, Waldir Bevidas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

 **Fidelity and change:
the relationship between forms of life and enunciative praxis**

 DUARTE, Renata Cristina

Abstract: Based on the theoretical and methodological assumptions of French Semiotics, this article aims to reflect on the relationship between the concepts “forms of life” and “enunciative praxis”. According to the theory, the forms of life highlight the ways in which individuals and collectives perceive the world and make be known their conceptions of existence. Furthermore, they concern both maintenance and transformation, because they are formed and disintegrated by use, they are invented, practiced or rejected by the enunciating instances. That consideration refers to the notion of enunciative praxis, when reflecting on the transition from what is limited and stabilized in the language system to what is unique and innovative in the discourse exercise. In this way, the work is based on the understanding that the dynamics of enunciative praxis allows the contrast between traditional forms of life, stored in the cultural system, and those inventive, that transgress the established codes and uses to found a new axiology. This approaching allows the insertion in the theory of discussions related to the use, the cultural identities, the variation of structures and their typification.

Keywords: forms of life; enunciative praxis; semiosphere; French Semiotics.

Como citar este artigo

DUARTE, Renata Cristina. Fidelidade e mudança: a relação entre formas de vida e práxis enunciativa. *Estudos Semióticos* [online], volume 16, número 2. São Paulo, outubro de 2020. p. 35-55. Disponível em: <www.revistas.usp.br/esse>. Acesso em: dia/mês/ano.

How to cite this paper

DUARTE, Renata Cristina. Fidelity and change: the relationship between forms of life and enunciative praxis. *Estudos Semióticos* [online], vol. 16.2. São Paulo, October 2020. p. 35-55. Retrieved from: <www.revistas.usp.br/esse>. Accessed: year/month/day.

Data de recebimento do artigo: 22/06/2020.

Data de aprovação do artigo: 12/07/2020.

Este trabalho está disponível sob uma Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0.

This work is licensed under a Creative Commons License CC BY-NC-SA 4.0.

