



Práticas e formas de vida: a semiótica de Greimas posta à prova pela antropologia contemporânea

Jacques Fontanille *

Tradução de Matheus Nogueira Schwartzmann **

Resumo: A leitura atenta de algumas das obras de Greimas, com destaque especial para o estudo de narrativas míticas nos dois volumes de *Sobre o sentido* (1975 [1970]; 2014 [1983]), aponta para a intuição antropológica de sua proposta e o alcance dos esquemas narrativos pertinentes para o que poderia ser uma abordagem semioantropológica. Como forma sintagmática do “sentido da vida”, o esquema narrativo canônico abre caminho ao exame dos regimes semióticos, à descrição das formas de vida e das práticas semióticas; logo, à análise do nível propriamente *semiótico* das produções culturais. Propõe-se, assim, com a ajuda da antropologia contemporânea, esboçar uma articulação entre os tipos de esquemas práticos (produtores de objetos culturais e simbólicos) e os modos de existência (coletivos), uma teoria e uma tipologia das práticas que possa diminuir a distância entre as semióticas da cultura e as semióticas textuais, devolvendo à teoria a sua dimensão antropológica, tal como Greimas havia começado a delinear-la.

Palavras-chave: Prática semiótica, formas de vida, Greimas, antropologia contemporânea

Introdução

Ao ler e reler as primeiras obras de A. J. Greimas, *Semântica estrutural* (1976 [1966]), *Sobre o sentido I* (1975 [1970]) e *Sobre o sentido II* (2014 [1983]), sobretudo para nelas buscar o diálogo e as interações epistemológicas e metodológicas que ele estabeleceu com os domínios científicos “aparentados”, em especial aqueles que se interessam pela significação e pela maneira como nós a construímos, podemos facilmente perceber que sua semiótica apoia-se sobre três pilares fundamentais: a linguística e as teorias da linguagem, a fenomenologia e a psicologia da percepção, e a antropologia.

Mas quando observamos essas obras um pouco mais de perto, a diferença entre *Semântica estrutural* e os dois volumes de *Sobre o sentido* salta à vista: a dimensão antropológica é fragilmente desenvolvida na primeira obra e predominante nas outras duas.

Semântica estrutural é destinada, essencialmente, a consagrar a passagem da lexicologia para a semântica, das unidades mínimas ao discurso, passando pela narração. Por essa razão, a linguística é seu principal pilar. Além disso, nessa obra, Greimas dialoga quase exclusivamente com a psicologia (frequentemente para refutá-la) e com a fenomenologia da percepção (fazendo dela o seu de ponto de partida).

Uma leitura mais pormenorizada da obra nos permite perceber que as alusões ou referências à psicologia e à psicanálise são predominantes, enquanto à antropologia são reservadas algumas breves menções, e exclusivamente dos trabalhos de Lévi-Strauss. Poderíamos considerar as análises consagradas aos trabalhos de Vladimir Propp e Gilbert Durant como originárias também do diálogo com a antropologia, mas a exploração que Greimas faz desses autores, seja por redução, seja por refutação, deixa bastante evidente que não era ainda o momento de se fazer uma “defesa”

* Professor emérito da Universidade de Limoges, França, onde foi reitor (2005-2012) e fundador do Centro de Pesquisas Semióticas (CeReS). É titular da cadeira de Semiótica no Instituto Universitário da França, tendo sido também chefe de gabinete do Ministério do Ensino Superior e da Pesquisa da França (2013/2014). Endereço para correspondência: { jacques.fontanille@unilim.fr } .

** Professor do Departamento de Linguística da Faculdade de Ciências e Letras da Unesp, câmpus de Assis, e do Programa de Pós-graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Unesp, câmpus de Araraquara. Endereço para correspondência: { matheus.schwartzmann@gmail.com } .

antropológica da semiótica.

Na direção oposta, nos dois volumes de *Sobre o sentido*, o diálogo com a antropologia é constante: as longas análises consagradas à análise do mito por Lévi-Strauss (diversas vezes retomadas), ou aos trabalhos de Dumézil (em dois capítulos diferentes) são bons testemunhos disso. Curiosamente, esse diálogo não se intensifica posteriormente, e será até mesmo colocado entre parênteses, por um bom tempo, a partir do momento em que a dimensão sensível da significação conduz Greimas a recorrer novamente à fenomenologia. É preciso notar, sem saber se se trata de uma explicação, de uma consequência ou de um efeito marginal, que, entre *Semântica estrutural* e os dois *Sobre o sentido*, Greimas havia se distanciado, institucionalmente, de Lévi-Strauss.

1 O início do percurso antropológico de Greimas. *Sobre o sentido I e II: a estrutura narrativa elementar e a junção*

Em *Sobre o sentido I*, o ponto de partida é a análise do mito em Lévi-Strauss, da qual Greimas conserva, principalmente, a ideia de que a leitura do mito deve dar conta das relações entre as unidades recorrentes do significante mítico, e que essas relações são globalmente redutíveis a uma “proporção matemática” (Greimas, 1975, p. 110) que teria a seguinte forma (cf. figura 1):

$$\begin{array}{ccc} A & & B \\ \hline & \approx & \\ \hline \text{não-A} & & \text{não-B} \end{array}$$

Figura 1

Seguindo a formalização desse princípio, Greimas estabelece, em seguida, a estrutura do modelo constitucional a partir dos contrários s1/s2 (em que “s” deve ser tomado como “sema”), e de seus respectivos contraditórios, não s1 e não s2. Depois de estabelecer o “quadrado” das relações de contrariedades e de contradições, Greimas determina uma “correlação” (1975,

p. 128) entre as duas relações de contradições, que toma a forma (cf. figura 2):

$$\begin{array}{ccc} S1 & & S2 \\ \hline & \approx & \\ \hline \text{não-S1} & & \text{não-S2} \end{array}$$

Figura 2

Greimas precisa, imediatamente, que se pode reconhecer nesse esquema “o modelo do mito proposto por Lévi-Strauss” (1975, p. 28), bem como “a forma da articulação acrônica do conto popular” (p. 128). Essa correlação fundamental será em seguida explorada na descrição e na interpretação do mito, sob as denominações de “conteúdo colocado” e “conteúdo inverso”.

Nesse sentido, a construção dedutiva será retomada em *Sobre o sentido II*, no capítulo consagrado aos “Objetos de valor”, e mais precisamente, nos desenvolvimentos consagrados, respectivamente, à “comunicação com um único objeto” (Greimas, 2014, p. 32-38) e à “comunicação com dois objetos” (Greimas, 2014, p. 39-44). São nesses desenvolvimentos que Greimas introduz a categoria da junção e seus dois funtivos, a conjunção e a disjunção (concernentes a dois sujeitos, S1 e S2, e um ou dois objetos, O1 e O2), a partir dos quais ele pode retomar a construção do modelo narrativo dos enunciados de estado e de transformação (este último abrindo espaço para um terceiro actante sujeito, S3, o operador da transformação). S1 é o sujeito que passa do estado disjuncto ao estado conjunto (percurso de conjunção) e, inversamente, S2 é o sujeito que passa do estado conjunto ao estado de disjunção (percurso de disjunção).

Introduzindo o princípio do sincretismo, Greimas passa, em seguida, a considerar as diferentes situações em que S3 se identifica tanto com S1, quanto com S2. No caso de identificação entre S3 e S1, a etapa da transformação que se refere a S1 é “reflexiva”, e aquela que se refere a S2 é “transitiva”. Da mesma maneira, no caso de identificação entre S3 e S2, a etapa da transformação que se refere a S2 é “reflexiva” e a etapa que se refere a S1 é “transitiva”. Greimas chega assim a quatro tipos de transformações de um só objeto O1 (cf. tabela 1):

Transformações	Transformação conjuntiva (AQUISIÇÃO)	Reflexiva (APROPRIAÇÃO)
		Transitiva (ATRIBUIÇÃO)
	Transformação disjuntiva (PRIVAÇÃO)	Reflexiva (RENÚNCIA)
		Transitiva (DESPOSSESSÃO)

Tabela 1

Greimas propõe em seguida uma regra de combinação que repousa sobre o princípio da dupla sintagmática, paralela e solidária, entre o percurso de conjunção de S1 e o percurso de disjunção de S2:

nessa nova perspectiva, a apropriação é necessariamente associada a uma desposseção, e a atribuição é necessariamente associada a uma renúncia, o que se resume no quadro seguinte (cf. Tabela 2):

	<i>Aquisição (percurso conjuntivo)</i>	<i>Privação (percurso disjuntivo)</i>
<i>Prova (sincretismo S3=S1)</i>	Apropriação	Desposseção
<i>Doação (sincretismo S3=S2)</i>	Atribuição	Renúncia

Tabela 2

Em seguida, Greimas parte para o estudo das transformações com dois objetos, distinguindo claramente a “doação recíproca” da “troca”. Quanto a esse aspecto, precisamente, a demonstração começa a se tornar difícil. A doação recíproca seria a associação de dois percursos de renúncia-atribuição concomitantes: poderíamos ter, nesse caso, apenas um ou dois objetos, mas haveria somente um valor, somente um objeto de valor. Greimas chega até mesmo a precisar que se há dois casos de objeto, do ponto de vista do valor, eles são idênticos. A doação é seguida de uma contra-doação, mas se trata ainda do mesmo objeto de valor.

Ele nos dá o exemplo da filha do rei, que é libertada pelo herói e devolvida ao seu pai (primeiro percurso de *renúncia-atribuição*) e que, em seguida, é dada pelo rei em casamento para o herói (segundo percurso, inverso, de *renúncia-atribuição*). De um percurso ao outro, a filha passa do estatuto axiológico e antropológico de “filha segundo a filiação” àquele de “filha segundo a aliança”, mas ambos sendo previamente considerados como idênticos (por ser “filha segundo a filiação” é que ela pode se tornar “filha segundo a aliança”).

A apresentação do segundo caso de transformação com dois objetos, aquele da troca, assenta-se sobre o agrupamento inicial de dois enunciados de estado, em que S1 está ao mesmo tempo conjunto de O1 e disjunto de O2, e em que S2 está ao mesmo tempo conjunto de O2 e disjunto de O1. A troca consiste em uma inversão de todas as junções, para que se assegure a transferência de O2 para S1 e de O1 para S2. Nesse caso, precisa Greimas, O1 e O2 não são idênticos, pois é preciso que haja duas transferências simétricas distintas, mas equivalentes e substituíveis,

de maneira que a troca implique um saber e uma concordância sobre o valor dos objetos, bem como um contrato fiduciário.

Tal distinção, assim proposta, permanece bastante problemática, pois todas as considerações antropológicas sobre a reciprocidade da doação mostram claramente que a aspectualização dos processos implica não apenas uma dimensão fiduciária (a espera da contra-doação, ainda que “idêntica” à doação, é regida por uma confiança), mas que ela descreve os prazos aceitáveis ou inaceitáveis, bem como a variação do próprio valor da contra-doação: devolvida muito cedo ou muito tarde, inteira ou em partes sucessivas, muito rapidamente ou muito lentamente, ela perde seu valor, e a estrutura da doação recíproca pode então ser comprometida.

Além disso, a distinção proposta por Greimas não permite dar conta do que poderíamos chamar de “doação generalizada”, que é produzida no interior de uma rede de atores (um “coletivo”), no âmbito da qual cada um “doa” sem saber a quem beneficia (com exceção do próprio coletivo) e em que cada um “recebe” sem saber de quem é proveniente a doação (com exceção da própria rede coletiva impessoal). Há, portanto, doações e contra-doações múltiplas, mas que passam, antes, pela rede de actantes. Poderíamos considerar então que se trata de um sistema com três sujeitos de estado, o terceiro sendo o coletivo, que seria sistematicamente o beneficiário das doações dos indivíduos, e o doador das contra-doações destinadas aos mesmo indivíduos.

Isso não implica, no entanto, que tenhamos resolvido o problema, porque essa situação particular corresponde especialmente a dois modelos político-

econômicos muito distintos: de um lado, o modelo estatal da redistribuição (todo mundo dá sua contribuição ao Estado, por meio da força de trabalho e dos impostos, e todo mundo recebe do Estado, na forma de serviços públicos); de outro lado, o modelo cooperativista, em que os objetos de valor circulam no interior de uma rede de atores, sem nenhuma centralização nem externalização. O problema permanece não resolvido.

Por fim, a construção dedutiva de Greimas é curiosamente assimétrica: ele desenvolve substancialmente as variedades do percurso *renúncia-atribuição* (variedades da doação), mas não faz nenhum comentário sobre aquelas do percurso *apropriação-desposseção* (variedades da prova). Entretanto, poderíamos muito bem considerar um percurso de *apropriação-desposseção* recíproco entre a prova e a contra-prova, e quem sabe, até mesmo, o quanto fosse possível, assumir a identidade entre os dois (que é o princípio que rege a “Lei de Talião”). Ainda sobre o modelo da troca, poderíamos conceber um “conflito generalizado”, um percurso de troca polêmico em que os sujeitos agiriam em paralelo, transitivamente disjuntos de seu objeto de valor, por um lado, e, por outro lado, reflexivamente conjuntos do objeto de valor que, ao outro, seria, por sua vez, privado. Se somente a equivalência for requerida entre os objetos, e não a sua identidade, esse segundo per-

curso acaba por assumir, por exemplo, os traços da vingança, ou até mesmo, se ela é coletiva, o da justiça, que, precisamente nesse aspecto, se distingue das represálias.

Mas não poderíamos nos deter aqui: a antropologia nos ensina que numerosas sociedades, em outros períodos históricos, ou em nações distintas das nossas, fez da *predação-apropriação* o próprio princípio que assegura a perenidade do vínculo social e do coletivo, quer se trate de relações entre humanos, não-humanos e não vivos.

Ora, nesse caso, a *predação-apropriação* não está necessariamente conjugada com a *desposseção*, e frequentemente requer a *renúncia*: os caçadores inuites praticam rituais que preparam suas presas para serem capturadas e abatidas, e, sobretudo, que premunem o clã de caçadores em oposição a qualquer contra-prova nefasta que, porventura, possa vir a ser assumida pelos espíritos das presas. A presa deve estar, então, em uma posição de *renúncia* e o predador permanece, entretanto, um predador, pois ele não recebe a presa como uma doação: ele dela se apropria. Mas entre as duas operações, o ritual realiza o seu papel e, pelo menos, introduz um atraso na conversão entre as duas cadeias disjuntivas:

[*apropriação-desposseção / atraso ritual / renúncia-atribuição*]

Poderíamos igualmente mostrar que os ritos antropofágicos, e até mesmo, de modo bastante generalizado, o movimento cultural e literário brasileiro chamado de “antropofágico”, comportam também uma forma de atraso na conversão ritual, uma preparação específica daquele que deve ser consumido pelo clã: um longo período de permanência em cativeiro, no próprio centro da aldeia, o que permite verificar a “qualidade” da presa, especialmente sua valentia, sua autoestima, sua força, e, ao mesmo tempo, incitá-la a se mostrar, de algum modo, à altura do desafio, para que então possa assumir-se plenamente como o Outro desejado pelo clã, que pode aumentar sua própria força de existir. Não sabemos mais se ainda podemos falar em “*desposseção*”, já que além de as qualidades do Outro serem ampliadas e valorizadas, são levadas a sobreviver plenamente na existência futura do clã. Teríamos aqui uma espécie de *transmissão de valor, sob condição do atraso na conversão ritual*: de um lado, o preso transmite seu próprio valor, de outro, o clã dele se apropria.

Acabamos de introduzir um outro tipo de sintagma narrativo, o da *transmissão*. Ele foi tema de pesquisas coletivas no âmbito do seminário semiótico de Paris, pelo menos por dois anos. A maior parte das observações de natureza sintagmática levou a, no mínimo,

uma constatação: em toda transmissão, especialmente entre gerações, uma parte dos atores está, enquanto sujeito de estado, em posição de *renúncia* (às vezes, somente de *renúncia participativa*), e os atores, se tomam a iniciativa da transmissão, operam igualmente uma *atribuição* (por exemplo, à geração futura). Mas é preciso logo delimitar que, do ponto de vista dos beneficiários, a transmissão só funciona se eles se apropriarem daquilo que é transmitido. Em outros termos, tem-se realmente uma *renúncia* (em geral inevitável), de um lado, e uma *apropriação*, de outro. Entre as duas operações, encontramos sempre um parêntese temporal, um atraso na negociação do valor e na conversão da cadeia de junções.

Para não nos afastarmos muito de Greimas, seria preciso então imaginar uma associação aparentemente paradoxal entre dois percursos que são, entretanto, dados como incompatíveis na dedução greimasiana: um percurso de *renúncia-atribuição*, do lado da geração precedente, e um percurso de *apropriação-desposseção*, do lado da geração subsequente. Em outras palavras, os enunciados de junção não são modificados, apenas os sincretismos é que se alteram: do lado da geração precedente, S3 se identifica a S2, sujeito que é disjunto do termo da transformação, enquanto do lado da geração subsequente, S3

se identifica a S1, sujeito que está conjunto do termo da transformação. Ou seja, o agrupamento dos dois percursos de transformação, o de S1 e o de S2, é regido por um deslocamento do ponto de vista e por uma substituição da iniciativa, assentando-se assim sobre uma mudança de sincretismo. É precisamente esse deslocamento de ponto de vista e de sincretismo que opera o atraso ritual de negociação e de conversão.

Essa descrição mostra ao menos duas coisas: as contribuições da antropologia nos incitam a abrir mais largamente as possibilidades da combinatória, e as conclusões que podemos extrair dessa abertura mostram que a tipologia dos esquemas narrativos pertinentes é mais extensa do que aquela produzida pela estrita dedução greimasiana.

Mas a transmissão, seja no caso da predação seja no da transferência entre gerações, revela igualmente uma nova dimensão: para delimitar os esquemas narrativos, é preciso que saibamos em que planos de existência estão os actantes. Greimas teve uma intuição sobre essa questão em *Sobre o sentido II*, e a desenvolveu de duas maneiras. Primeiramente, com o deslizamento que ele opera entre, de um lado, *disjunção* e *virtualização* dos sujeitos e, de outro lado, entre *conjunção* e *realização* dos sujeitos. Greimas não leva a proposta mais longe, e será apenas mais tarde que ele definirá igualmente a atualização e a potencialização, e que ele homologará os quatro modos de existência (virtual, atual, potencial, real) a quatro dimensões modais. Em seguida, com a introdução da veridicção, Greimas deixa aberta a possibilidade de considerar que, nas compatibilidades e nas incompatibilidades entre o ser e o parecer, os diferentes actantes de uma mesma interação poderiam não se situar sobre o mesmo plano de existência.

No caso da transmissão, essa seria a regra: os vivos que transmitem são futuros defuntos, e se eles já estão mortos, eles não o são plenamente, pois são “ancestralizados”. Os vivos que recebem aquilo que lhes é transmitido são também, eles próprios, futuros defuntos, que devem antecipar aquilo que transmitirão, a partir do que recebem. Mas eles são também anciãos “não existentes”, tendo em vista aquilo que é transmitido, já que, de um modo ou de outro, tudo existia antes de sua chegada ao mundo. Essa confusão generalizada da categoria vida/morte só pode ser resolvida se supusermos que a transmissão ocorre em um plano de existência que não é exatamente o da vida biológica: um outro modo de existência no qual as doações e as contra-doações obedecem a outras lógicas axiológicas. Poderíamos até mesmo elaborar a hipótese de que a mudança de sincretismo entre S3, S2 e S1, bem como o deslocamento de ponto de vista, esse parêntese temporal e ritual que acabamos de identificar, é a manifestação da passagem de um modo de existência a outro.

2 As paixões: o caso do ciúme em Greimas e em Lévi-Strauss

O confronto entre a semiótica das paixões e a análise do ciúme conduzida por Lévi-Strauss em *A oleira ciumenta* (1987) é particularmente revelador quanto aos desafios do que poderia ser uma abordagem semi-antropológica.

Nós não pretendemos retomar detalhadamente o estudo sobre o ciúme, tal como foi proposto em *Semiótica das paixões* (1993 [1991]). Interessa-nos apenas lembrar que seu argumento essencial trata da impossível e dolorosa intersecção entre seus dois componentes principais, as duas estruturas actanciais e modais que são a *rivalidade* (entre sujeitos) e o *apego* (entre sujeitos e objetos). O ciúme é, portanto, o efeito de uma tensão, ou até mesmo o efeito de uma incompatibilidade entre uma interação sujeito/sujeito e uma interação sujeito/objeto, e todas as suas figuras particulares decorrem de variações dessa tensão. Na definição lexical bem como no funcionamento textual, a relação com o objeto e o conflito entre sujeitos se apresentam como duas dimensões ao mesmo tempo solidárias e inconciliáveis e que, por essa mesma razão, se comprometem e se degradam uma à outra: uma mediação que seria necessária torna-se impossível e/ou dolorosa.

A questão da mediação entre esses dois tipos de interações (interações com objeto/interações entre sujeitos) é igualmente evocada em *Semiótica das paixões* ao se tratar da família lexical do ciúme. Entre a inveja e a emulação, constatamos que a mediação ocorre por focalização, modificando o equilíbrio (a ponderação relativa) entre as duas interações: a inveja confere o peso principal à interação com o objeto, enquanto a emulação dá prioridade à interação entre sujeitos. Da mesma maneira, no percurso etimológico que conduz ao ciúme, a partir da raiz “zēlus”, observa-se uma bifurcação entre uma mediação favorável à interação entre sujeitos (o “zelo”) e uma mediação que mantém a tensão entre as duas interações (o próprio “ciúme”).

A antropologia questionou-se já diversas vezes sobre essa mesma mediação. A solução mais célebre foi dada por René Girard, e ela não concerne apenas ao ciúme. Trata-se do *desejo mimético*, segundo o qual toda relação com objeto suscita um terceiro actante mimético, um rival para a posse do objeto, ou, inversamente, toda relação de rivalidade seria convertida em um objeto que, por sua vez, consagraria o mimetismo entre os sujeitos. Instalando o mimetismo no próprio cerne das estruturas polêmicas, Girard parece ter resolvido a tensão entre as duas interações, reduzindo-as a uma só interação, cujo devir é uma violência sem fim. Daí a invenção do bode expiatório, que está, por definição, fora da mimese: é o Outro por excelência, irredutivelmente outro, o outro sobre o qual a violência

pode se focalizar e que resolve e neutraliza a tensão mimética. É claro que, nessa perspectiva, a configuração narrativa escolhida é a da “prova recíproca”, em que os dois percursos de apropriação-desposseção concernem aos objetos idênticos, ou até mesmo a um só e único objeto.

Essa abordagem é mencionada e explorada em *Semiótica das paixões*, mas é impossível saber se Greimas a assumia plenamente, já que o capítulo consagrado ao ciúme foi inteiramente concebido e redigido por Jacques Fontanille. Em compensação, existe outra abordagem que nunca foi mencionada na obra, e que vem a ser aquela de Lévi-Strauss.

2.1 A cerâmica, o ciúme, a guerra e os excrementos

Em *A oleira ciumenta* (1987 [1985]), Lévi-Strauss estuda uma família de mitos ameríndios que mesclam duas configurações, o ciúme e a cerâmica. Mais especificamente, *A oleira ciumenta* descreve e comenta as relações e as transformações de diversas temáticas narrativas e figurativas:

(1) a cerâmica (sua invenção, seu uso e seu material de base, a argila);

(2) o ciúme (entre cônjuges, entre deuses, entre deuses e homens);

(3) a guerra (a separação dos clãs, sua hostilidade, seus combates e a discórdia em geral);

(4) a retenção e a incontinência corporais (a constipação e a defecção, o pudor e o despudor, a abstinência e o apetite sexuais, a avidez ou a retenção oral, verbal, material ou simbólica).

No que concerne à primeira temática, a *cerâmica*, ela estaria tanto associada a uma categoria de mulheres, ou de astros femininos, quanto a um pássaro, o João-de-barro. Essas personagens tanto produzem a argila (por exemplo, a partir de seus excrementos), quanto criam e modelam objetos em terracota. Suas relações com as outras três temáticas são múltiplas.

Quanto ao *ciúme*, o(a) oleiro(a) supervisiona exclusivamente e de modo permanente a qualidade, a regularidade e a pureza do processo de fabricação e, globalmente, o protege de qualquer intervenção exterior inoportuna. No que concerne à *guerra*, é com frequência após um conflito que, por meio dos fenômenos de retenção/incontinência, um dos combatentes produz a argila com a qual serão feitos os vasos, ao finalmente se libertar*. Por fim, no que concerne aos fenômenos *corporais*, a argila dos vasos participa, se assim se pode dizer, das duas extremidades da cadeia:

como “alimento/não alimento”, do ponto de vista oral, e como “excremento”, do ponto de vista anal.

A segunda temática, a do ciúme, associada igualmente a um pássaro, o engole-vento, é considerada em uma extensão bastante ampla, já que tanto as situações evocadas nos mitos quanto os termos que designam essa paixão nas diferentes línguas indígenas, recobrem, ao mesmo tempo, a inveja, o ciúme, a avidez e a avareza (Lévi-Strauss, 1987, p. 94). Trata-se, portanto, principalmente, da relação de *apropriação* do objeto. Reconhecemos aqui, por exemplo, verdadeiros ciumentos, maridos e mulheres, mas também homens ou mulheres que se apoderam do outro por meio de ardil ou de força. Reconhecemos também deuses que não aceitam nenhum capricho de seus fiéis, ou artesãos (conforme já indicamos anteriormente) que protegem seus produtos contra qualquer intrusão indesejável. Trata-se, pois, globalmente, de uma gama de comportamentos que têm em comum uma dimensão de retenção (exclusiva) ou de apropriação ávida (excessiva).

A terceira temática, a da *guerra*, é também extensivamente representada: conflitos entre a terra e o céu, entre os astros e o nosso mundo, entre as divindades celestes e as divindades ctônicas. Conflitos entre tribos e clãs, entre membros de uma mesma família, no interior das relações maritais. O que está em jogo, no conflito entre o céu e a terra, é ou o fogo ou a cerâmica, o que exige a colaboração atenta e bem regulada entre um princípio terrestre (a argila) e um princípio celeste (o fogo). O conflito coloca em risco essa colaboração, suspende a mediação entre o céu e a terra, e compromete o processo de fabricação da cerâmica. Uma das consequências dessa mediação problemática é o “ciúme” do(a)s oleiro(a)s, bem como o de todos os que participam dessas batalhas cósmicas ou humanas.

Quanto à quarta temática, a dos fenômenos *corporais*, ela recobre a temática passional, ao menos enquanto componente somática da retenção ou da avidez exclusivas e excessivas. Os “acontecimentos” permitem figurativizar, individualizar e somatizar o princípio geral da retenção e da avidez que é próprio da gama passional do ciúme.

3 A resolução alternativa: mediação paradigmática ou desdobramento sintagmático

O ciúme mítico encontra-se dividido, assim como o ciúme afetivo e textual, em duas grandes dimensões: (a) os conflitos, os combates e as discórdias, que correspondem à configuração da *rivalidade* (interações entre

* N. do T. O verbo pronominal francês “se relâcher”, empregado por J. Fontanille no contexto dos fenômenos fisiológicos, podendo ser traduzido como “afrouxar”, “relaxar”, “soltar”, “desapertar” ou “destensionar”, abre uma dupla isotopia de difícil reconstituição em português, uma vez que além dessas acepções, poderia também ser traduzido por “aliviar-se”, em sentido próximo a “evacuar” e “defecar”.

sujeitos), e (b) a avidez, a retenção, a somatização do desejo ou da aversão, que correspondem à configuração do *apego* (interação com o objeto). Essa dicotomia confirma a dupla estruturação narrativa do campo do ciúme, assim como a tensão entre as duas dimensões: de um lado sua estreita dependência recíproca, e, de outro, sua incompatibilidade.

À luz do desenvolvimento precedente, teríamos diante de nós a associação entre dois percursos de junção idênticos de apropriação-desposseção, mas vistos, alternativamente, seja como percursos de junção de objetos, seja como percursos de junção de sujeitos. Nesse caso, poderíamos hesitar entre o que chamamos de “prova recíproca” (em que os objetos são idênticos), e o “conflito generalizado” (em que os objetos são somente equivalentes). Mas a totalidade do corpus mítico tratado por Lévi-Strauss enfatiza a segunda configuração: uma multiplicidade de objetos diversos, para

os quais se busca a equivalência, e cuja equivalência, especialmente, é a chave da interpretação do mito, sob a forma da “forma canônica” do mito.

A busca pela equivalência envolve os dois termos principais, o ciúme e a cerâmica, acrescentando ainda outros dois, os dois pássaros, o engole-vento e o João-de-barro. O engole-vento está associado à mulher, mas no que concerne ao ciúme; e o João-de-barro está associado à mulher, mas no que concerne à cerâmica. A “oleira ciumenta” é: *oleira*, como é o João-de-barro (que faz seu ninho com a terra, e vive de modo duradouro e harmoniosamente como casal); e *ciumenta*, como é o engole-vento (que não faz ninho, e que é considerado ávido, voraz, volúvel e mordaz). A fórmula do mito vai, portanto, propor uma equivalência em que os respectivos objetos do ciúme e da cerâmica serão, exatamente, inversos um ao outro:

$$F_{\text{ciúme (engole-vento)}}^{**} : F_{\text{oleira (mulher)}} : F_{\text{ciúme (mulher)}} : F_{\text{engole-vento}^{-1} (oleira)}$$

Essa fórmula pode ser lida do seguinte modo: o ciúme do Engole-vento está para a oleira, assim como a mulher ciumenta está para o João-de-barro (o inverso do Engole-vento). Ou, se reduzirmos ainda mais: o ciúme é para a cerâmica aquilo que o Engole-vento é para o João-de-Barro: o seu exato contrário. Ou seja, a mulher, valendo-se de suas duas faces, o ciúme e a cerâmica, é o lugar da mediação, e os dois pássaros são os operadores da mediação, como inversos um do outro.

Devemos considerar, no entanto, que, para além desse corpus mítico particular, que nos possibilita tratar do João-de-barro e do Engole-vento, é a cerâmica que assegura globalmente a mediação entre as interações com os objetos (do ponto de vista da avidez e da retenção), e as interações entre sujeitos (do ponto de vista da violência conflituosa). Podemos, pois, rapidamente notar que a cerâmica introduz uma nova gama de esquemas práticos, não resumidos apenas àquelas da apropriação-desposseção, como o *esquema da produção-criação* (pela transformação da matéria natural em objetos-produtos culturais), e o *esquema da transmissão* das técnicas e das axiologias associadas; nos grupos em que esses mitos são centrais, as mulheres ceramistas, as oleiras, constituem linhagens próprias em meio a subclãs específicos.

Nesse sentido, os mitos efetuam duas resoluções bem distintas dessa tensão: seja uma resolução pela *mediação paradigmática*, seja uma resolução pelo *desdobramento sintagmático* e passional.

Da tensão entre a rivalidade e o apego, pode nascer efetivamente algo mais que um afeto ou seu desdo-

bramento sintagmático passional: da cerâmica, pode nascer uma profissão, uma classe de objetos característicos da atividade cultural. No lugar da afetividade, que nasce de uma tensão indissolúvel entre dois percursos narrativos, o pensamento mítico, como estabeleceu Lévi-Strauss, procura uma mediação, e a encontra exatamente na cerâmica. A cerâmica manifesta a *resolução pela mediação paradigmática* de uma tensão entre, de um lado, conflitos entre sujeitos, e, de outro lado, as relações de atração entre os objetos: ela explora especialmente os produtos dos conflitos (os excrementos) para produzir objetos culturais e simbólicos. O ciúme-afeto, ao contrário, é o desdobramento sintagmático e patêmico de uma tensão indissolúvel.

Observaremos que, no primeiro caso, encontramos outra ocorrência de substituição de esquema prático: a produção-transmissão suspende o ciclo de tensões próprios à apropriação-predação e à troca conflituosa. Aqui também, é necessário um atraso na conversão, principalmente sob a forma de uma proteção do processo de produção.

4 O Dicionário: o esquema narrativo canônico como forma sintagmática do sentido da vida

Escrevem Greimas e Courtés, no *Dicionário de semiótica* (2008, p. 331), sobre o esquema narrativo canônico:

O esquema narrativo constitui como que um quadro formal em que vem se inscrever “o sentido da vida”, com

** Em que *Engole-vento*⁻¹ = *João-de-barro*.

suas três instâncias essenciais: a qualificação do sujeito, que o introduz na vida, sua “realização” por algo que “faz”; enfim a sanção – ao mesmo tempo retribuição e reconhecimento – que garante, sozinha, o sentido dos seus atos e o instaura como sujeito segundo o ser.

O “sentido da vida” se inscreve em uma “forma” (a sequência de três tipos de provas). O raciocínio começa com estruturas de enunciados narrativos, examinados a partir de um corpus folclórico, e, passando por uma série de extrapolações sucessivas (para todos os textos, para todos os gêneros narrativos e, em seguida, para toda a série de ações significantes), ele chega a um nível de generalização suficiente para tocar as “formas de vida”. Trata-se aqui de uma forma sintagmática da vida assentada sob a coerção da narratividade. Por generalizações sucessivas, por extensão progressiva do campo de pertinência da análise, aquilo que era apenas formas de textos particulares torna-se, progressivamente, forma da experiência em geral. Nesse caso, uma experiência elementar e genérica: a da própria vida.

A “forma” (narrativa) que dá sentido opera seleções muito fortes sobre a “substância” (vital). No âmbito da substância, de fato, a primeira etapa da vida é o nascimento, e a última é a morte. No âmbito da forma (o esquema narrativo canônico), a primeira etapa é a *qualificação* e, a última, a *sanção*. A forma sintagmática da vida neutraliza os valores do marco inicial e do marco final, substituindo-os pelo conjunto das fases de aquisição da competência³, e o conjunto de fases de reconhecimento e retribuição⁴. A “forma de vida”, ao projetar sobre o “curso da vida” um esquema sintagmático determinado, acaba por decidir, de modo geral, a natureza, o número, a dimensão e a composição dos segmentos e dos agenciamentos considerados como pertinentes para poder acolher o “sentido da vida”.

Mas essa forma elementar será complexificada, questionada, e conhecerá alternativas. O que pudemos chamar por exemplo de “virada modal” em semiótica permitiu substituir um inventário relativamente fixo de actantes e uma esquematização narrativa fechada por uma maior diversidade de papéis modais: graças à abertura da combinatória modal, a descrição narrativa tornou-se mais maleável e, progressivamente, mais adaptada à diversidade de discursos concretos. De repente, a instabilidade e a variação tomaram todas as fases do esquema narrativo canônico: tanto as fases do contrato e da manipulação e, mais frequentemente, as da “qualificação do sujeito”, principalmente sob a influência da semiótica das paixões, quanto as fases da ação e da sanção, graças à diversidade de devires da identidade modal.

A análise da dimensão sensível fez surgir outros tipos de alternativas: o curso de vida toma forma sob

as coerções de percursos da estesia, que estão fora dos quadros fixados pelo esquema narrativo, desdobrando, no lugar desse esquema narrativo, os afetos sucessivos do corpo próprio do sujeito sensível, submetido não mais a “junções”, mas a “interações” (Landowski). Concebido para dar conta de microssequências da experiência sensível, esse tipo de esquema “estético” pode também, como o mostrou Greimas em *Da imperfeição* (2002 [1987]), alcançar o patamar de uma forma de vida, por meio de generalizações sucessivas.

Isso quer dizer que podemos encarar, por exemplo, a construção do “sentido da vida” como um gesto estético e que, sob essa condição, o “estilo” semiótico do esquema sintagmático que se impõe é um estilo sensível. É esse o caso também do belo gesto, que tenta inaugurar uma nova ética em meio a uma ruptura estética: esse estilo sensível e estético torna-se então uma expressão que recebe como conteúdo, notadamente, valores e paixões.

Parece evidente hoje que as “formas de vida” são muito mais diversas do que aquilo que o esquema narrativo canônico poderia propor. A questão que se coloca então é a do método, que permitiria devolver à semiótica essa importante dimensão antropológica, tal como Greimas havia começado a delineá-la em seus dois volumes de *Sobre o sentido*.

5 Como produzir estruturalmente a diversidade antropológica

5.1 Preâmbulo: por uma epistemologia da diversidade

A tradição epistemológica ocidental é universalista. Sob o pretexto segundo o qual só haveria ciência no âmbito do geral, as ciências exatas e as ciências da natureza se fundaram sobre epistemologias sucessivas que pretendem, cada uma por seu turno, abarcar a totalidade dos fatos relativos ao mundo natural, ao mundo físico e ao mundo vivo. As ciências humanas seguem os seus passos. O movimento e o período estruturalistas tiveram um papel de destaque nessa evolução:

- Lévi-Strauss buscava as invariantes de todas as sociedades humanas, e essas invariantes eram as formas estruturais, extraídas de substâncias culturais particulares. Ele tinha a ambição de levar a antropologia ao mesmo patamar das ciências da natureza, tendo como propósito, no fundo, chegar a algo como uma “natureza humana”;

³ Como as “aprendizagens”, ou, como se diz na canção de gesta medieval, a “juventude do herói”.

⁴ As religiões, especialmente a religião cristã, são bastante explícitas sobre a transformação do “final” da vida [bout] em “finalidade” [but], quer seja para a salvação, quer seja para a danação.

- Saussure, nesse sentido, era bem mais prudente, mas seus sucessores que fundaram o movimento estruturalista em linguística o eram bem menos. Jakobson produzia as categorias universais da fonologia, bem como as funções universais da comunicação. Chomsky, por sua vez, estava em busca dos universais linguísticos e pretendia fazer deles propriedades biológicas da espécie humana;
- A semiótica estrutural de Greimas é herdeira dessa tendência, mas com algumas nuances, que foram se acentuando ao longo do tempo, como, por exemplo, com a semiótica das paixões, em que se insistiu na ancoragem cultural da identificação das paixões. Hoje, por exemplo, interessam-nos muito mais os “regimes” semióticos, isto é, o princípio da diversificação de cada grande questão semiótica: os regimes da semiose, os regimes temporais e espaciais, os regimes de crenças, os regimes da narratividade, os regimes do sentido, etc.

A epistemologia da diversidade está muito bem representada nas ciências humanas contemporâneas, especialmente em antropologia, com a tipologia dos modos de identificação e das práticas de relação propostas por Philippe Descola (2005), ou em semiótica, por exemplo, com os “regimes de sentido”, propostos por Eric Landowski. No que me concerne, pude esboçar essa virada com uma pesquisa sobre os “regimes semióticos da temporalidade” (no lugar de uma semiótica do tempo), e com uma outra pesquisa sobre os diferentes tipos de regimes semióticos e de planos de imanência.

Cada *regime semiótico* tem sua origem em um tipo particular de *experiência semiótica*: produzimos experiências que demandam sentido e podemos distinguir diversos tipos e níveis da experiência que demandam sentido. Por sua vez, cada nível da experiência dá lugar a um regime semiótico.

Em meio a todas as experiências semióticas, encontramos duas principais, que se distinguem profundamente: a experiência das totalidades coerentes (os “conjuntos” significantes) e a experiência dos “fluxos”, dos processos em andamento.

A experiência das “totalidades” nos coloca a questão das relações entre as partes ou unidades e as totalidades que elas constituem. A resposta a essa questão desemboca nos regimes semióticos do *signo*, do *texto*, do *objeto*, que são obtidos pela “totalização” de suas partes. O signo associa unidades mínimas, o texto totaliza os conjuntos de figuras reunidas em isotopias, e o objeto se oferece como um todo cuja diversidade das partes e propriedades são unificadas por uma ou mais funções.

A experiência dos “processos em andamento” encontra seu princípio na maneira como o fluxo perdura, ultrapassa obstáculos, enfim, na maneira como “continua”. O fluxo em andamento tem, nele mesmo, uma demanda de sentido: por que continuar? E a maneira como ele continua (o “como” continuar) será a resposta semiótica a essa demanda. É o caso das *práticas*, das *formas de vida* e dos *modos de existência*: os cursos de ação, os cursos de vida, os cursos de existência são frágeis e arriscados, e seu sentido se constrói a partir do modo como eles persistem apesar das fragilidades, das resistências, das ameaças. O *curso das práticas* encontra seu sentido nos processos de *acomodação* (os equilíbrios e desequilíbrios entre as soluções da programação e do ajustamento, respectivamente). O *curso das vidas* encontra seu sentido na coerência dos esquemas sintagmáticos que asseguram sua perseverança (cf. o esquema narrativo canônico, do qual tratamos anteriormente). O *curso das existências*, por fim, encontra seu sentido nos esquemas de integração das práticas, esquemas de identificação ou esquemas de relação (como o de Descola), que concernem, sem hierarquizar, humanos, não humanos e não vivos.

5.2 A diversidade estrutural das práticas de relação

Os esquemas práticos de relação dão uma forma e um conteúdo às interações entre ao menos dois existentes ou entre grupos de existentes. A diversidade mínima descrita pela tipologia de Descola (2005) está limitada a seis tipos: a *troca*, a *predação*, a *doação*, a *produção*, a *proteção*, a *transmissão*.

Esses esquemas de relação são os mesmos que constituem o vínculo social. Seria preciso outros tipos de esquema práticos, os esquemas de identificação, para caracterizar a maneira como cada um se reconhece em seu próprio ambiente coletivo e, então, se distingue de tudo o que não lhe concerne. Contrariamente ao que poderia ser afirmado na primeira metade do século XX, como uma doxa exclusiva, a doação ou a troca não são os únicos esquemas de relação suscetíveis de assegurar o vínculo social, nem mesmo a reciprocidade desse vínculo. Nós já abordamos essa discussão, por exemplo, ao tratar da série “doação, doação recíproca e troca”, conforme descrita por Greimas, e da série “prova, prova recíproca e conflito generalizado”.

Encontramos já os problemas colocados pela transmissão, que implicam a associação entre um percurso de renúncia-atribuição e um percurso de apropriação-desposseção, com a troca do sincretismo actancial e o atraso ritual da conversão. Identificamos, igualmente, na *Oleira ciumenta*, o papel de mediador mítico assumido por um esquema prático de produção, entre esquemas oriundos ao mesmo tempo da predação-

apropriação e da troca conflituosa (conflito generalizado). O esquema da produção abarca todos os outros pois ele inventa um objeto de valor que não existia, e o faz na direção oposta de todas as soluções e combinações da junção.

Evocamos também a proteção, quando tratamos do processo de produção da cerâmica, cujo caráter “ciumento” mascara, na verdade, uma proteção estrita do processo contra qualquer interferência nefasta. A proteção aparece então como uma forma de resistência e de manutenção do *status quo* oposta a um percurso de apropriação-desposseção.

Nenhum desses seis esquemas práticos rege sozinho a identidade ou o *éthos* de um coletivo, pois é a combinação e a hierarquia adotada que caracteriza esse *éthos*. Cada combinação induz uma forma de assimetria no sistema.

Os esquemas de relação podem ser classificados segundo a reciprocidade ou a não reciprocidade dos relacionamentos entre os actantes, e isso independentemente do estatuto “ontológico” desses actantes (humanos/não humanos, vivos/não vivos). O que permite distinguir, em uma primeira abordagem, dois grupos de esquemas: (1) um primeiro, que caracteriza as relações reversíveis entre existentes (*a troca, a predação e a doação*), e (2) um segundo, que caracteriza as relações unívocas fundadas entre existentes (*a produção, a proteção e a transmissão*).

A diversidade dos esquemas práticos apoia-se, então, sobre a diversidade dos papéis actanciais, recíprocos ou unívocos, e sobre a diversidade dos percursos (conjuntivos ou disjuntivos), conforme indicamos abaixo (cf. Tabela 3):

Relações reversíveis ou recíprocas			Relações unívocas	
Circulação e transferência (paralelismo dos percursos conjuntivos e disjuntivos)	<i>Troca</i>	<i>Produção</i>	Antecedente a qualquer junção de objeto: a fabricação e a invenção do objeto de valor	
Percurso de prova: Apropriação-desposseção	<i>Predação</i>	<i>Proteção</i>	Contra-prova: Resistência a uma apropriação-desposseção	
Percurso de doação: Renúncia-atribuição	<i>Doação</i>	<i>Transmissão</i>	Mudança de percurso (com mudança de ponto de vista)	

Tabela 3

No entanto, se recapitularmos as variáveis combináveis, perceberemos que o número de combinações é potencialmente maior. Essas variáveis seriam:

- 1) Dois tipos de percurso
 - a. Apropriação-desposseção (variedades da prova);
 - b. Renúncia-atribuição (variáveis da doação).
- 2) Operações que tratam do objeto
 - a. Um só objeto (doação ou prova);
 - b. Objetos idênticos (reciprocidade da doação ou da prova);
 - c. Objetos equivalentes (troca contratual ou polêmica).
- 3) Associações de percursos homogêneos ou heterogêneos
 - a. Dois percursos pertencentes a uma das variáveis da prova;
 - b. Dois percursos pertencentes a uma das variáveis da doação;
 - c. Um percurso de prova e um percurso de doação;
 - d. Comportando ou não mudanças de sincretismo e de ponto de vista.

- 4) Atrasos ou parênteses
 - a. De suspensão: transformações estacionárias (resistência, manutenção) que podem tratar (i) de um percurso pertencente a uma das variedades da prova (como a proteção) ou (ii) de um percurso pertencente a uma das variedades da doação (como a avareza);
 - b. De conversão ritual entre dois tipos de percursos conjuntivos ou disjuntivos e/ou dois tipos de sincretismo e de pontos de vista.
- 5) Transformações de projeção ou de invenção de actantes
 - a. Quer se trate do objeto;
 - b. Quer se trate do sujeito.

Para concluir

Com a ajuda da antropologia contemporânea, podemos esboçar uma articulação entre os esquemas práticos e os modos de existência. Para começar, devemos observar suas associações predominantes: por exemplo, a doação e a predação parecem predominar nos coletivos “animistas”, a produção e a troca, nos coletivos “naturalistas”, e a proteção e a transmissão, nos coletivos “totêmicos”. Em seguida, cada grupo humano

hierarquiza esses esquemas práticos, segundo suas próprias práticas predominantes, e constitui assim sua identidade comum e seu *éthos*. Essas correspondências não são sistemáticas, e são atualmente um objeto de pesquisas em andamento.

Mas o princípio de articulação entre os dois tipos de esquemas tem algumas consequências que não podem ser negligenciadas pela articulação entre os regimes de semioticidade. Podemos constatar especialmente a distância considerável entre as semióticas da cultura e as semióticas textuais, ou, para sermos mais específicos, entre a semiosfera de Lotman e a semiótica narrativa de Greimas. A primeira, dá conta da maneira como os coletivos se organizam para dialogar entre si, e para produzir, internamente, semioses e semióticas-objeto (objetos culturais) interpretáveis. A segunda, dá conta das organizações significantes desses objetos culturais. A integração da segunda na primeira é factível, mas permanece por ser feita.

Para preencher essa lacuna, ou ao menos propor articulações entre os dois níveis, é preciso dispor *de uma teoria e de uma tipologia das práticas*. É preciso ainda que possamos dar conta explicitamente da articulação entre todos os níveis e, em especial, entre as práticas que são específicas a objetos culturais e aquelas que envolvem o conjunto da vida e da existência do coletivo: é aqui que se aplica precisamente a comparação intercultural, já que ela só pode fazer sentido se pudermos articular as práticas produtoras de objetos culturais e simbólicos com os grandes esquemas práticos que constituem os modos de existência coletivos.

A partir do momento em que a diversidade estiver explicitada em ambos os níveis, e que a articulação entre os tipos de esquemas práticos for possível, será possível nos interrogarmos sobre as grandes categorias transversais, presentes tanto no nível antrópico da constituição dos coletivos quanto no nível propriamente semiótico das produções culturais. ●

Referências

- Descola, Philippe.
2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Greimas, Algirdas Julien.
2014. *Sobre o Sentido II: Ensaio Semiótico*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: EDUSP/Nankin [Greimas, A. J. *Du sens II*. Essais sémiotiques. Paris: Seuil, 1983].
- Greimas, Algirdas Julien; Courtés, Joseph.
2008. *Dicionário de semiótica*. Trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Contexto [Greimas, A. J.; Courtés, J. *Sémiotique*. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris: Hachette, 1979].
- Greimas, Algirdas Julien.
2002. *Da imperfeição*. São Paulo: Hacker Editora [Greimas, A. J. *De l'imperfection*. Périgueux: Fanlac, 1989].
- Greimas, Algirdas Julien.
1975. *Sobre o Sentido I: Ensaio Semiótico*. Rio de Janeiro: Vozes [Greimas, A. J. *Du sens I*. Essais Sémiotiques. Paris: Seuil, 1970].
- Greimas, Algirdas Julien.
1973. *Semântica Estrutural*. Pesquisa de método. São Paulo: Cultrix [Greimas, A. J. *Sémantique structurale*. Paris: PUF, Presses Universitaires de France, 1966].
- Greimas, Algirdas Julien; Fontanille, Jacques.
1993. *Semiótica das paixões: dos estados de coisas aos estados de alma*. São Paulo: Ática [Greimas, A. J.; Fontanille, J. *Sémiotique des passions*. Des états de choses aux états d'âme. Paris: Seuil, 1991].
- Lévi-Strauss, Claude.
1987. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense [Lévi-Strauss, C. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 1985].

Dados para indexação em língua estrangeira

Fontanille, Jacques

Pratiques et formes de vie: la sémiotique de Greimas à l'épreuve de l'anthropologie contemporaine

Estudos Semióticos, vol. 13, n. 2 (2017)

ISSN 1980-4016

Résumé: *Une lecture attentive de certains travaux de Greimas, dont notamment les études des récits mythiques se trouvant dans les deux volumes de Du Sens (1970 et 1983), peut mettre en relief l'intuition anthropologique de ses propos et la portée des schémas narratifs permettant d'envisager une approche sémio-anthropologique. En tant que forme syntagmatique du "sens de la vie", le schéma narratif canonique ouvre la voie à l'examen des régimes sémiotiques ainsi qu'à la description des formes de vie et des pratiques sémiotiques ; bref, il nous conduit vers l'analyse du niveau à proprement parler sémiotique des productions culturelles. En faisant appel à l'anthropologie contemporaine, on se propose d'esquisser ici une articulation des types de schémas pratiques (produisant les objets culturels et symboliques), d'une part, et des modes d'existence (collectifs) de l'autre. Une telle théorie, pour peu qu'elle parvienne à construire une typologie des pratiques en mesure de réduire l'écart entre les sémiotiques de la culture et celles du texte, devrait rendre à la sémiotique toute la dimension anthropologique que Greimas appelait de ses vœux dès les années 1970-80.*

Mots-clés: *Pratique sémiotique ; formes de vie ; Greimas ; anthropologie contemporaine*

Como citar este artigo

FONTANILLE, Jacques. Práticas e formas de vida: a semiótica de Greimas posta à prova pela antropologia contemporânea. *Estudos Semióticos*. [on-line], volume 13, n. 2 (edição especial). Editores convidados: Waldir Bevidas e Eliane Soares de Lima. São Paulo, dezembro de 2017, p. 66-76. Disponível em: (www.revistas.usp.br/esse). Acesso em "dia/mês/ano".

Data de recebimento do artigo: 03/07/2017

Data de sua aprovação: 23/08/2017
