

# ESTILOS DE VIDA EM “O OUTRO OU O OUTRO” DE JOÃO GUIMARÃES ROSA



*Vera Lúcia Rodella Abriata<sup>1</sup>*

## FORMAS E ESTILOS DE VIDA

A concepção de forma de vida passa a ser objeto de reflexão para a semiótica a partir do último Seminário de Semântica Geral de Algirdas Julien Greimas, na Escola de Altos Estudos e Ciências Sociais de Paris, que se voltou para o tema “Estética da Ética”.

Tal concepção provém de Wittigenstein que denominava “estilos de vida” o modo como, os indivíduos e os grupos, exprimia sua concepção de existência por meio das maneiras de fazer e ser, de consumir e organizar o seu espaço. Greimas (1993, p. 32), por sua vez, substitui a expressão “estilo de vida” por “forma de vida”, estabelecendo uma linha divisória entre preocupações psicossociológicas e o campo da semiótica. Desse modo, ancora a problemática que aí se originava no campo da filosofia da linguagem.

Na apresentação do dossiê sobre as formas de vida, que resultou desse último seminário, Fontanille (1993, p. 3-4) observa que o conceito de forma de vida se origina da intersecção de dois tipos de preocupação: uma, de ordem estética, outra relativa à práxis enunciativa. A primeira constituiu uma das formas de participação da semiótica nas pesquisas sobre a percepção; já a segunda possibilitou a integração de discussões relativas à enunciação, ao uso, à variação das estruturas e sua tipificação.

<sup>1</sup> Docente do programa de mestrado em Linguística da UNIFRAN, membro do grupo GTEDI. E-mail: vl-abriata@uol.com.br

Para o semioticista francês, as formas de vida se relacionam à noção de práxis enunciativa, pois se formam e se desfazem pelo uso, são inventadas, praticadas ou denunciadas por “instâncias enunciantes” coletivas ou individuais. Por outro lado, sua relação com a “estetização” da ética se dá porque as formas de vida apenas conseguem dar um sentido à vida na medida em que obedecem a certos critérios do tipo sensível e estético.

Fontanille (1993, p. 6) estabelece relações entre a ética e a estética e afirma que a primeira pode ser considerada como a última etapa da normalização do discurso, “aquela em que as leis de funcionamento das estruturas narrativas são convertidas em normas de uso”. A segunda, por outro lado, surge como reação a essa normalização. Conforme o autor, “o abalo do sentido questiona as axiologias a partir das formas sensíveis, da criação, invenção e denúncia das formas semióticas fixadas e estereotipadas”. Assim, o fazer estético, aplicado à dimensão ética, pode conduzir a essas transformações.

Greimas (1993, p. 32-33) afirma que as formas de vida se relacionam a uma nova “ideologia”, a uma “concepção de vida” que pode ser considerada simultaneamente uma filosofia de vida, uma atitude do sujeito e um comportamento esquematizável.

O semioticista lituano observa que o *beau geste*, como forma de vida, se coloca contra as formas socializadas do dever (norma, necessidade, regra, código), anula o efeito de estabilidade, de fixidez, característico dessa modalidade. Dessa forma, o sujeito tem a possibilidade de abrir-se para o devir e, postando-se inversamente como sujeito de um possível querer, torna-se, portanto, um sujeito autônomo e autodestinado. Greimas observa também que o *beau geste* é uma forma de afirmação do indivíduo em relação ao coletivo, e de uma moral pessoal em relação a uma moral social.

Landowski (2002, p. 42), na esteira de Greimas e Fontanille, em sua obra *Presenças do Outro*, trata de relações intersubjetivas e analisa a

maneira como elas se manifestam em um conjunto de discursos e práticas empiricamente observáveis. O autor define “estilos de vida” como projetos de vida que são escolhidos com base numa intencionalidade, articulada ou difusa, que os funde, e que, em troca, eles manifestam. Para o autor, os estilos de vida “ensinam aos sujeitos, mediante seu fazer e seu dever, o que eles ‘são’”.

Em artigo intitulado “Buscas de Identidade, Crises de Alteridade”, Landowski (2002, p. 3-4) considera que o sujeito, para chegar à existência semiótica, na busca de sua identidade, está condenado a construir-se pela diferença: “[...] o que dá forma à minha própria identidade não é só a maneira pela qual, transitivamente, objetivo *a alteridade do outro* atribuindo um conteúdo específico à diferença que me separa dele” (LANDOWSKI, 2002, p. 4, grifo do autor). Assim, tanto no plano da vivência individual quanto no plano da consciência coletiva, a emergência do sentimento de “identidade” deve passar necessariamente pela intermediação de uma “alteridade” a ser construída.

Esse Outro, que pressupõe a autoidentificação do Si, está atualmente mudando de estatuto e, outrora distante, ele atualmente se instala no meio de nós:

Não basta mais entender ou mitificar a cultura – o exotismo – do outro, imaginado à distância sob os traços do “estrangeiro”; agora é preciso viver, na imediatidade do cotidiano, a coexistência com os modos de vida vindos de outros lugares, e cada vez mais heteróclitos. (LANDOWSKI, 2002, p. 4).

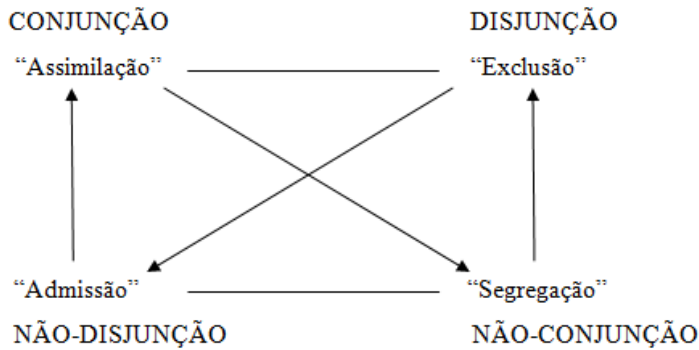
Para o autor (2002, p. 13), a partir de muitas trocas interindividuais, umas vivenciadas no dia a dia, outras pertencentes ao domínio da fabulação e do imaginário sociais, o sujeito coletivo, que ocupa a posição de grupo de referência, fixa o inventário de traços diferenciais. Estes, por sua vez, servirão para construir, diversificar e estabilizar o sistema de “figuras do Outro” que estará temporária ou duradouramente em vigor em determinado espaço social.

O autor (2002, p. 13) afirma que a simples vida em comum dos grupos sociais, com as desigualdades de ordem econômica, com as segregações que ela gera, com as disparidades latentes que ela torna manifestas fornece uma infinidade de traços diferenciais imediatamente exploráveis para significar figurativamente a diferença posicional que separa o Um de seu Outro. A diversidade de combinações possíveis entre esses traços permite multiplicar as figuras singulares do estranho e do inquietante: “[...] estereótipos que, uma vez construídos, só farão uns e outros, reforçarem-se na mesma proporção do uso repetido que deles será feito”.

Refletindo sobre a produção da diferença, Landowski (2002, p. 14), esclarece que ela consiste em um processo complexo que mobiliza, pelo menos dois planos: o primeiro deles, de ordem referencial, é descrito geralmente ou em termos sociológicos ou em termos biológicos. Dessa forma, para alguns, o que faz com que o Outro seja considerado “outro” relaciona-se unicamente às leis da genética. Para outros, os mais numerosos, trata-se de um fato social, para quem a diversidade das heranças culturais, das formas de socialização, das condições econômicas determinaria a diversidade dos tipos humanos. Tudo isso, no entanto, não basta, pois é necessário, que as distinções constatadas se tornem significantes, conforme a visão do autor.

Dessa perspectiva, Landowski (2002, p. 15) constrói um modelo teórico, uma gramática suscetível de cobrir a diversidade dos modos de relação conceitualmente consideráveis entre um grupo qualquer e o que ele dá a si mesmo como seu Outro, importando-se com as “descrições estruturais” das configurações e com a maneira pela qual elas se articulam ou se opõem umas às outras com o objetivo de formar uma rede de diferenças inteligíveis.

Destacamos a seguir esse modelo teórico, pois consideramos que o modo como Landowski (2002, p. 15) o concebe encontra ressonância no conto “O outro ou o Outro”, cuja análise empreendemos na página seguinte.



Segundo Landowski (2002, p. 16-18), num nível elementar, o que separa os termos do modelo não consiste numa diferença de natureza, mas sim de gradação. Nesse aspecto, é o estado de tensão que é característico dessa configuração, e o equilíbrio entre os polos contrários seria, portanto, precário. A razão disso reside, segundo o autor, no fato de a problemática das relações entre o Si e o Outro nutrir-se essencialmente, nessa configuração, da referência a um tempo anterior:

[...] houve um tempo (histórico ou mítico [...]) em que os dois elementos da relação se encontravam conjuntos, e o que os discursos e práticas de segregação manifestam [...] é precisamente esta conjunção que está se desfazendo [...] trata-se então de um processo de desintegração ou de fissão; que tende a fazer explodir uma unidade original, real ou suposta, sem que, todavia, as forças centrífugas que são seu motor tenham ainda conseguido chegar ao final. Porque outras forças se opõem a elas. Na verdade, tudo se passa como se, à maneira das duas semiesferas constitutivas do 'par' platônico, as partes em vias de separação "se lembrassem" de seu estado de fusão anterior e sentissem, em relação a ele uma espécie de nostalgia. (LANDOWSKI, 2002, p. 18)

O semioticista francês (2002, p. 18), fazendo alusão à obra *O Ban-*

*quete*, de Platão, relembra que, na origem, o corpo dos homens tinha a forma de uma bola inteiriça, de força e vigor extraordinário e, com a finalidade de torná-los mais fracos, aumentando seu número, Zeus teria seccionado esse corpo em dois. Desdobrada dessa maneira, cada unidade, como sentisse falta de sua própria metade, a ela se acoplava e foi dessa maneira que, desde um tempo muito distante, implantou-se no homem o amor que ele tem por seu semelhante.

É, portanto, com base nesse referencial teórico que realizamos uma leitura do conto rosiano, procurando observar o modo como nele se manifesta a nostalgia de um tempo mítico, que é responsável pela negação da segregação do Outro pelo Outro, seu semelhante. Tal nostalgia responde, por conseguinte, pela ruptura em relação à imagem estereotipada do Outro, construída culturalmente. Nesse aspecto, a obra rosiana, por meio do fazer estético, propõe um abalo nas formas semióticas estereotipadas, associadas a uma ética preestabelecida.

## O OUTRO E O OUTRO

No conto “O outro ou o Outro”, do livro *Tutaméia*, de João Guimarães Rosa, o enunciador projeta um narrador em primeira pessoa, o qual relembra um caso que acompanhou como sujeito observador. Nesse sentido, ele configura-se como um sujeito cognitivo, delegado do sujeito da enunciação, que conduz o discurso (BARROS, 1998, p. 19).

Tal sujeito fora um dia, com seu tio Dô, o delegado Diógenes, a um acampamento de ciganos no sertão. Tio Dô para ali se dirigiu com o intento de investigar um roubo que acontecera numa localidade próxima, o Æo, onde um bando de ciganos acabara de passar, e fica implícita a desconfiança de que o roubo teria sido operado pelo bando. No acampamento foram recebidos pelo cigano Prebixim, o protagonista da história.

Na situação inicial do texto, nota-se que o narrador, ao projetar, por meio de debreagem enunciativa, o ator Prebixim no espaço do acampamento cigano, num tempo pretérito, cria o efeito de sentido de distan-

ciamento da instância da enunciação. Nesse aspecto, o distanciamento temporal alude ao tempo remoto do então, propício ao acontecimento mítico. Quanto à debreagem espacial, esse distanciamento revela-se por meio da ancoragem, pois a figura “várzeas” situa Prebixim e seu povo num espaço marginal, tendo em vista o espaço citadino de onde provêm o narrador e seu tio, o delegado. A marginalidade espacial que por um lado, sugere a exclusão do povo cigano do universo urbano, por outro, revela a comunhão do bando com o universo da natureza, figurativizada pela relva:

Alvas ou sujas arrumavam-se ainda na várzea as barracas, campadas na relva; diante de onde ia e vinha a curtos passos o cigano Prebixim, mão na ilharga. Devia de afinar-se por algum dom, adivinhador. Viu-nos, olhos embaraçados, um átimo. Sorria já, unindo as botas; sorriso de muita iluminação. (ROSA, 1976, p. 105)

A condição de observador do narrador, leva-o a estabelecer um juízo positivo sobre o cigano, na medida em que ressalta a simpatia que este lhe causa por meio da reiteração da figura do sorriso; o sorriso de um sujeito iluminado, como ele o caracteriza, hipoteticamente deduzindo a sua competência para a arte de adivinhação. Apesar disso, não deixa de registrar o estado de embaraço que fiseou em seu olhar perante a proximidade de ambos, delegado e sobrinho. É importante ressaltar que se delineia, pois, já na primeira cena do texto, o estado de tensão entre os polos da segregação e da admissão em relação à figura do Outro, o cigano. O primeiro polo associa-se à desconfiança e à investigação a que o bando seria submetido, tendo em vista o roubo que acontecera no *Áo*; o segundo se relaciona à admiração que o cigano causa no observador, que o descreve com simpatia:

Seu cumprimento aveludou-se: – “*Saúdes, paz, meu gajão delegado...*” E pôs os olhos à escuta. Tio Dô retribuiu, sem ares de autoridade. Moço não feioso,

ao grau do gasto, dava-se esse Prebixim de imediata simpatia. Além de calças azuis e gorgorão, imensa a cabeleira, colete verde – o verde do pimentão, o verde do papagaio. (ROSA, 1976, p. 105, grifos do autor),

Cabe mencionar que o antropônimo do ator “Prebixim” é nome de um pássaro, “conhecido como pintassilgo ou pintassilgo da mata, cuja característica é o colorido vivo” (NOVIS, 1989, p. 30). Observa-se, desse modo, a reiteração do tema da integração do sujeito ao espaço da natureza, não só por meio de seu antropônimo, mas também pelo modo como o narrador alude à figura cromática relativa ao verde de suas vestes que se sincretizam à coloração de elementos do reino vegetal, o pimentão, e do reino animal, o papagaio.

O delegado Diógenes é saudado por Prebixim, com “voz de veludo”, como relata o narrador, ao projetar sua fala por meio de debreagem interna, simulando a situação real de diálogo. A descrição da voz do cigano como “aveludada” revela o estado de empatia que o cigano provoca no observador. Por sua vez, a figura da paz com que Prebixim cumprimenta o visitante sugere seu estado de preocupação com a presença do policial em seu ambiente, o que já se tornara perceptível por meio do olhar embaraçado que dirigira aos visitantes. Assim, a alusão à paz é estratégia do cigano que desconcerta o delegado, levando-o a sentir-se sem ares de autoridade, pois ali estava justamente para semear o conflito por meio da investigação que deveria fazer para descobrir os responsáveis pelo roubo.

O narrador relata ainda que Prebixim causava-lhe admiração também pelo fato de diferenciar-se dos companheiros, pois suas atividades não se relacionavam às ocupações costumeiramente atribuídas aos ciganos:

Não impingia troca de animais, que nem o cigano Lhafôfo e o cigano Busquê: os que sempre expondo a basbaques a cavallhada, acolá, entre o poço do corguinho e o campo de futebol. Tampouco for-



jicava chaleiras e tachos, qual o cigano Rulu, que em canto abrigado martelava no metalurgir. E era o que me atraía em Prebixim, sem modelo nem cópia, entre indolências e contudo com manhas sinceras, arranjadinho de vantagens (ROSA, 1976, p. 105).

Indagado pelo narrador sobre sua ocupação, o cigano explica seu ofício: “*Faço nada não gajão, meu amigo. Tenho que tenho só o outro ofício... ’berliquesloques*” (ROSA, 1976, p. 105, grifos do autor). Interessado, o narrador indaga a ele em que consistiria tal ofício, ao que o cigano responde: - “*É o que não se vê, bah, o de que a gente nem sabe [...] nem a pessoa pega aviso, ou sinal de como e quando o está cumprindo...*” (ROSA, 1976, p. 105, grifos do autor).

A declaração de Prebixim sobre o seu ofício, em um primeiro momento, parece reiterar a imagem estereotipada que se cria de seu povo, como a de um bando de desocupados, pois afirma que nada faz. No entanto, ao explicar, de forma enigmática, que teria um outro ofício, possibilita-nos entrever que, na verdade, seu fazer não guardaria relação nenhuma com a esfera de um fazer pragmático, mas estaria, sim, associada ao que seria imperceptível por meio do olhar comum. Dessa forma, ele sugere estar cumprindo algo da ordem do secreto, que seria outorgado por um destinador transcendental e, ao ressaltar que nem ele mesmo teria competência para perceber a forma e o momento de executar tal fazer, reitera, uma vez mais, a aura de mistério que envolve sua figura, anteriormente descrita como competente pra o dom da adivinhação.

Desse modo, o ponto de vista por meio do qual se observa o ator ao longo do texto, eivando-o de um caráter enigmático, que é motivo de admiração; vai gradativamente engrandecendo a figura do ator, ao mesmo tempo em que parece apequenar o motivo da presença do delegado Diógenes no lugar, o qual também passa a se pautar mais pelo *dever* do que pelo *querer-fazer*, ou seja, investigar o roubo.

De início, o delegado ainda tenta convencer o sobrinho das “mariolas” do cigano e revela, em seu discurso, o preconceito contra aquela

gente: “povo à toa e matroca, sem acato a quaisquer meus, seus e nossos, impuros de mãos” (ROSA, 1976, p. 105).

Nessa fala do delegado revela-se a visão estereotipada em relação ao Outro, o que condiz com a situação de segregação. Para Landowski (2002, p. 16), a segregação paradoxalmente associa-se ao fato de se “reconhecer o Outro, a despeito de sua diferença e aparente estranheza, como parte integrante de si”.

[...] os dispositivos segregativos se originam de uma posição lógica por demais instável - a da não conjunção, posição que se situa a meia distância entre as fórmulas do tipo conjunção-assimilação e aquelas do tipo disjunção-exclusão. Daí o estado de tensão, as ambivalências, os dilaceramentos característicos dessa configuração em equilíbrio precário entre dois polos contrários.

Tal estado de tensão, de ambivalência pode ser associado, no texto rosiano, ao jogo estabelecido pelo enunciador entre a imagem eufórica que o narrador cria do cigano e a disfórica, relacionada à desconfiança no caso do provável furto que o bando teria realizado, o que contribui para que se gere uma expectativa no enunciatário de que haveria um confronto entre o Um sujeito de referência, representado pelo delegado, e o Outro, figurativizado pelo cigano.

No entanto, há um momento no relato em que se nota o sincretismo entre o olhar do sobrinho observador e de tio Dô, o delegado, que também passa a revelar um ponto de vista eufórico sobre Prebixim e o povo cigano. Tal sincretismo no ponto de vista de ambos se torna perceptível na descrição dos ciganos que se manifesta no seguinte enunciado: “Loucos, a ponto de quererem juntas a liberdade e a felicidade” (ROSA, 1976, p. 106).

Dessa perspectiva, o “outrem” cuja alteridade o “eu” – delegado e sobrinho –, sujeito de referência, crê descobrir, como parte integrante de si, aí se manifesta, na admiração, de ambos, relacionada à conjunção

com a liberdade que eles vislumbram na vida cigana, liberdade que seria simultânea ao estado de felicidade. Essa loucura, que tanto admiram na vida cigana, sugere, pois, a remissão ao estado de nostalgia de um tempo mítico, um tempo em que ambos não eram o Um, sujeito de referência, e o Outro, segregado, mas em que ambos, unidos, podiam desfrutar do estado de liberdade e felicidade.

Logo a seguir, o delegado sente-se instado ao dever de cumprir seu ofício, expondo o motivo por que fora até ali, todavia, isso ele faz de modo tristonho, “por meias palavras”, como relata o narrador. Passa então a interrogar Prebixim, dizendo-lhe: “- *Amigo, vamos abrir o A?*” e Prebixim responde-lhe: “*Meu gajão, delegado... Sou não o capitão chefe. Coisa de borra que sou.... que é que eu tenho comigo?*” (ROSA, 1976, p. 106, grifos do autor).

A essa sua fala o delegado retruca, por meio de palavras amistosas, que manifestam mais a admissão que a segregação ao cigano: “- *Você é o calão, nosso amigo*” e, em seguida, questionou-o: - “*Você hoje está honesto?*” O cigano respondeu-lhe, então: “- *Hi, gajão meu delegado... Mesmo ontem, se Deus quiser... Deus e o meu São Sebastião*” (ROSA, 1976, p. 106, grifos do autor).

Na resposta de Prebixim, implícita-se também, por meio da alusão às figuras da religiosidade cristã, que o cigano, como sujeito virtual, de-seja se encaminhar para o polo da admissão, na medida em que ressalta e adere aos valores religiosos do Outro.

Conforme Landowski (2002, p. 23, grifos do autor), nota-se que a alteridade do Outro é “um dos elementos *constitutivos* da identidade do Nós - de um Nós considerado como um sujeito coletivo indefinidamente em *construção*”. Essa atitude, segundo o autor, implica um “gesto de abertura, de aceitação, de curiosidade, de “amor” pela diferença que faz com que o Outro, justamente, seja outro”. É importante ressaltar que esse gesto de abertura para o Outro se concretiza no modo como o delegado conduz a investigação do delito.

Nesse sentido, sendo objeto de segregação, inicialmente, o Outro

- o cigano Prebixim e seu bando - se torna gradativamente, um polo de atração. Mas a tensão se mantém, no momento em que o delegado relata ao cigano que faltavam coisas no *Áo*. O cigano imediatamente respondeu:- “*Esta, agora,!*”, sucumbido, “a virtude em ato”, segundo o narrador. E falando consigo mesmo, Prebixim exclamou: - “*Essas ideias enchendo as cabeças...*” e - “*Ô tamanho do diabo!*” (ROSA, 1976, p. 106-107, grifos do autor).

Nesse seu último desabafo, novamente se nota a alusão, por meio da figura do diabo, à religiosidade cristã. A partir desse momento, o cigano passa a confabular em sua língua com o restante dos homens do bando, entram em uma barraca e ele retorna com os objetos roubados.

A atitude de Prebixim, ao levar os elementos do bando a devolver os objetos roubados, possibilita que se restabeleça a concórdia entre o Um e o Outro, pois o delegado não sanciona negativamente o bando pelo acontecido: ele parte com o sobrinho, cumprindo o acordo de paz proposto pelo cigano, no início do texto, por meio de sua saudação aos visitantes: “Entressoriram-se ele e Tio Dô, um a par do outro, ou o que um sábio entendendo de outro. “- *Eta!eta! eta!*” – coro: as mulheres aplaudiam a desfatura, com mais frases em patoá. Ele era delas o predileto” (ROSA, 1976, p. 107, grifos do autor).

Percebe-se, pois, que apesar dos estilos de vida diferentes dos dois atores, o enunciador desconstrói os papéis estereotipados de um e outro que, no texto, se identificam. Observando, pois, a interação entre os atores do texto, a maneira como Diógenes e o sobrinho percebem o Outro – o cigano – podemos considerar que este não representa para aquele um “alhores radicalmente estrangeiro”, mas passa a ser encarado como parte constituinte do “Nós”, sem que por isso tenha que perder sua identidade (LANDOWSKI, 2002, p. 15).

Nesse sentido, deve-se entender que o título do texto “O Outro ou o outro” antecipa, numa espécie de prolepse, a ruptura que nele se processa em relação à posição segregativa, pois no título se sobrepõe ludicamente ao sentido do “ou” alternativo, que instauraria a polaridade

entre o Outro e o Outro; o sentido aditivo que o “ou” adquire no contexto, enfatizando não só a admissão, mas também a possibilidade de comunhão entre os atores.

E o narrador, no seu papel de observador, como sujeito cognitivo, que tudo quer saber, questiona o tio, no desenlace da história, para que este confirme o que ele já compreendera:

Mais paz, mais alma, de longe ainda olhávamos, aquelas barracas no capim da vargem. – “O ofício, então, era esse?” – falei, tendo-me por tolo.

Ave, que não. Devia de haver mesmo um outro, o oculto, para o não-simples fato, no mundo serpenteante. Tinha-o, bom, o cigano Prebixim, ocupação peralta. Ele, lá, em pé, captando e emitindo, faguhoso o quê – da providência ou da natureza – e com o colete verde de inseto e folha.

Dizia nada, o meu tio Diógenes, de rir mais rir. Somente: – “O que esse mundo é, é um rosário de bolas...” Fechando a sentença. (ROSA, 1976. p. 107)

Reiteram-se, nesse excerto final do conto, as alusões aos índices de mistério que cercam o ofício do cigano, fundido novamente, por meio da comunhão mítica, aos elementos da natureza vegetal e animal.

Para concluir, a fala final de Diógenes remete-nos novamente ao mito da origem humana, citado por Platão em *A república* (*apud* LANDOWSKI, 2002, p. 18), segundo o qual, na origem, o corpo dos homens tinha a forma de uma bola inteiriça. Esse anseio pela unidade mítica perdida revela-se explicitamente no caráter nostálgico da fala de tio Dô, que define metaforicamente o mundo por meio da figura do “rosário de bolas”.

Tal como propõe Greimas, percebe-se, por conseguinte, que em “O outro ou o outro”, o ator Diógenes coloca-se contra as formas socializadas do dever, ao burlar, de certa forma, o código da instituição que

representava, não punindo o povo cigano. Desse modo, nula o efeito de fixidez da modalidade deôntica. Essa é, pois, a via que o sujeito encontra para abrir-se para o devir, e, postando-se como sujeito do querer, tem a competência para tornar-se um sujeito autônomo e autodestinado.

Assim, o enunciador rosiano sugere a comunhão entre o Outro e o Outro por meio da reconstrução do mito em seu texto de caráter estético onde se nota a “estetização da ética”, de que nos fala Fontanille. E, dessa forma, produz “o abalo do sentido”, questionando a axiologia a partir da criação, invenção e denúncia de formas semióticas fixadas e estereotipadas.

## REFERÊNCIAS

BARROS, D. L. P. de. *Teoria do discurso*. Fundamentos semióticos. São Paulo: Atual, 1988.

FONTANILLE, J. Apresentação. *Recherches sémiotiques*. Semiotic Inquiry, Montreal, v. 13, p. 5-20, 1993.

\_\_\_\_\_. L'absurde comme forme de vie. *Recherches sémiotiques*. Semiotic Inquiry, Montreal, v. 13, p. 94-116, 1993.

GREIMAS, A. J. Le beau geste. *Recherches sémiotiques*. Semiotic Inquiry, Montreal, v. 13, p. 21-35, 1993.

LANDOWSKI, E. *Presenças do outro*. Ensaios de sociosemiótica. São Paulo: Perspectiva, 2002.

NOVIS, V. *Tutaméia*: Engenho e arte. São Paulo: Perspectiva, 1989.

ROSA, J. G. *Tutaméia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.