

**NOTA SOBRE A NOÇÃO DE *CULTURA* E SUA RELAÇÃO  
COM A DE *CIVILIZAÇÃO*:  
O OCIDENTE COMO OBSERVATÓRIO DAS FORMAS DE  
VIDA SOCIAL<sup>1</sup>**

**NOTE ON THE NOTION OF *CULTURE* AND ITS  
RELATION WITH *CIVILIZATION*:  
THE WEST AS THE OBSERVATORY OF THE FORMS OF  
SOCIAL LIFE**

Carolina Rodríguez-Alcalá  
Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, SP, Brasil

*Resumo:* Um aspecto central no conhecido debate em torno dos termos *civilização* e *cultura*, surgidos na Europa entre os séculos XVII e XVIII, é o olhar mais prescritivo ou descritivo, que eles projetam sobre as formas de vida social e seus efeitos na constituição de conceitos que são fundamentos das ciências sociais modernas, em particular da Antropologia. Embora não sem ambivalências, entrecruzamentos e superposições de significação, existe um certo consenso em associar civilização a uma perspectiva eurocêntrica, que tomaria as formas de vida ocidentais como modelo; a invenção do conceito moderno de cultura teria coincido com o questionamento dessa perspectiva e a constituição de uma postura mais neutra, que definiria toda e qualquer forma de vida como uma entidade coerente e autônoma, que pode e deve ser analisada a partir de categorias próprias. O objetivo do presente trabalho é problematizar essa ideia, sustentando que tanto um como outro termo atualizam, através de percursos de sentido diferentes, uma memória urbana ocidental, a partir das quais são descritas – e hierarquizadas – as diferentes sociedades, o que afetará a constituição tanto do senso comum (os sentidos das palavras) como das ciências (os sentidos dos conceitos). Nosso intuito, com isso, é reconhecer a historicidade de nossas ideias sobre a natureza humana e sua diversidade, sustentando que o olhar é sempre situado no tempo e no espaço e afetado pelas condições políticas particulares em que se inscreve.

*Palavras-chave:* Cultura; Civilização; História das Ideias Linguísticas; Análise do Discurso; Saber urbano e linguagem.

*Abstract:* A central aspect in the known debate around the terms civilization and culture, which emerged in Europe between the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, is the more prescriptive or descriptive look that projects on the forms of social life and its effects on the constitution of concepts that are the foundation of the modern social sciences, in particular the Anthropology. Although not without ambivalence, crossing and overlapping of meaning, there is a consensus in associating civilization with a Eurocentric view, which would take the Western life forms as a model. The invention of the modern concept of culture would coincide with the questioning

---

<sup>1</sup> Agradeço à minha querida colega Claudia Pfeiffer a leitura deste texto e as sugestões, com a ressalva de que todas as eventuais falhas e limitações são minhas.

of this view and the constitution of a neutral posture that would define any and all forms of life as a coherent and autonomous entity that can and should be analyzed from its own categories. The objective of the present work is to question this idea, maintaining that both one and the other term update, through different pathways of meaning, a Western memory, mobilizing categories of writing and urban from which are described — and prioritized — the different societies, which will affect the constitution of the common sense (the senses of words) and the sciences (the meanings of the concepts). We seek to recognize the historicity of our ideas about the human nature and its diversity, keeping that the look is always located in time and space and affected by the particular political conditions in which it is inscribed.

*Keywords:* Culture; Civilization; History of Linguistics Ideas; Discourse Analysis; Urban knowledge and language.

## Apresentação

Um aspecto central no conhecido debate em torno dos termos *civilização* e *cultura*, surgidos na Europa entre os séculos XVII e XVIII, é o olhar mais prescritivo ou descritivo, que eles projetam sobre as diferentes formas de vida social e seus efeitos na constituição de conceitos que são fundamento das ciências sociais modernas, em particular da Antropologia. Tal debate insere-se no contexto da centralidade alcançada pela Europa a partir das grandes empresas colonizadoras renascentistas, que resultaram numa expansão sem precedentes das formas de vida do Ocidente cristão como modelo para as sociedades conquistadas nos quatro cantos do planeta.

Embora não sem ambivalências, entrecruzamentos e superposições de significação, existe um certo consenso em associar a palavra *civilização* a uma visão prescritiva, que toma como norma e parâmetro das sociedades, categorias ocidentais; a invenção do conceito moderno de *cultura* teria coincidido justamente com o questionamento desse olhar eurocêntrico e a constituição de uma postura mais neutra, que tomaria toda forma de vida e de pensamento como um todo coerente e autônomo, que pode e deve ser analisado em si, a partir de categorias próprias (CUCHE, 1996; EAGLETON, 2000).

Nosso objetivo neste texto é problematizar essa ideia, mostrando que tanto *civilização* como *cultura* atualizam, através de percursos de sentido diferentes, uma memória ocidental na qual as sociedades são observadas — e hierarquizadas — a partir das tecnologias e das instituições urbanas que caracterizam essas formas de vida, o que determina tanto a constituição do senso comum (os sentidos das palavras), como das disciplinas científicas (os sentidos dos conceitos). Através de um percurso pela história dessas palavras,

buscaremos identificar algumas filiações de sentido para compreender a historicidade de nossas ideias sobre a natureza humana, bem como seus efeitos políticos sobre as relações entre sujeitos e sociedades. Assumimos uma perspectiva histórica na qual não existe neutralidade possível na relação com o conhecimento, uma vez que o olhar dos sujeitos — aí incluído o sujeito da ciência — é sempre situado no tempo e no espaço e afetado pelas condições políticas particulares desde onde se observa.

A reflexão proposta mostrará a necessidade de repensar em outros termos algumas questões, como o “etnocentrismo”, tal como formuladas na antropologia e poderá contribuir para compreender uma noção equívoca, como é a noção de cultura, à qual se atribui uma “complicada história moderna” (WILLIAMS, 1985), um “emprego delicado e problemático” e uma pertinência questionável (AUGÉ, 2001).

## **O Renascimento europeu e a instrumentação das línguas e dos espaços do planeta**

Com a colonização europeia a partir do Renascimento, a produção de um saber sobre o Outro tornou-se um imperativo premente para o controle político das sociedades conquistadas e a apropriação de seus territórios. Esse saber apoiou-se num trabalho inicial de nomeação e descrição de línguas, espaços e formas de vida social desconhecidas e exóticas para os europeus, realizado durante um primeiro período por viajantes e missionários cujo olhar, como não podia ser diferente, estava ancorado nas categorias ocidentais que conheciam e lhes eram familiares.<sup>2</sup>

A descrição das línguas, do extremo Oriente à América do Sul, foi realizada a partir do modelo da gramática greco-latina, base da tradição linguística ocidental, num processo que foi contemporâneo à descrição das línguas europeias — uma vez que o latim, até então mantido como a língua da cultura letrada, da administração e da religião, não atendia mais às necessidades dos Estados nacionais emergentes na época, conforme aponta Auroux (1992). Esse trabalho de descrição massiva desencadeou o que o autor chama de revolução tecnológica da gramatização, a qual, apoiada na primeira revolução tecnolinguística operada com o advento da escrita, em finais do terceiro milênio antes de nossa era, produziu a base sobre a qual

---

2 Para uma reflexão aprofundada sobre o trabalho de nomeação do “Novo Mundo” e a emergência de um léxico brasileiro a partir dos primeiros relatos de viajantes e missionários, confrontar as magníficas análises de Nunes (1994, 2006).

se constituíram as ciências da linguagem modernas (AUROUX, 1992). Ao ter unificado os padrões teóricos de análise da diversidade linguística, esse trabalho reuniu um número sem precedentes de línguas muito distantes entre si em torno de uma mesma categorização, o que permitiu refletir sobre suas particularidades mas, ao mesmo tempo, sobre o que há de comum entre elas e formular, assim, em termos modernos, a questão da generalidade relativa ao funcionamento da linguagem (AUROUX, 1992; RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011).

A gramática greco-latina tornou-se nesse processo o observatório das línguas do mundo, que passaram a ser segmentadas e categorizadas a partir de unidades que, ao terem se estabilizado muito cedo na história de Ocidente e difundido massivamente a partir do Renascimento, se nos apresentam hoje como sendo naturais e não o resultado de um trabalho teórico milenar baseado inicialmente nas características particulares do grego e do latim. A afirmação vale não apenas para a categoria de *palavra* que, como nos lembra Auroux (1989, p. 30), é um termo teórico de difícil aplicação para a descrição de línguas não indo-europeias, mas para o próprio esquema *letra-sílaba-palavra-enunciado*, que parece corresponder a uma fragmentação natural do fluxo da cadeia linguística, mas cuja elaboração progressiva, como indica Françoise Desbordes (1989), é possível rastrear na história da reflexão desencadeada com a criação da escrita grega (século VIII a. C.), desenvolvida de maneira mais decisiva a partir da constituição da *musiké* (século VI a. C.) — o ancestral mais antigo das ciências da linguagem, como nos diz a autora —, passando pelo pensamento filosófico (Platão, Aristóteles, os estoicos); esse esquema constituirá a base da classificação de palavras, ou partes do discurso, em oito categorias (nome, pronome, verbo, particípio, preposição, advérbio, conjunção, interjeição), que, com algumas variações, se tornaria canônica a partir da *Techne grammatiké*, atribuída a Dionísio de Trácia (século II a. C.), texto fundador da gramática ocidental<sup>3</sup>.

Esse trabalho de descrição linguística foi contemporâneo da descrição e da instrumentação dos territórios, num processo simultâneo de transformação das línguas e dos espaços em direção ao modelo gramatical e urbano ocidental (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011). Essa coincidência histórica entre os processos de gramatização e de urbanização nos faz ver no Renascimento o momento chave em que a Europa, junto com suas

---

3 Essa perspectiva histórica do pensamento linguístico opõe-se diretamente a uma visão biológica, como a que fundamenta a teoria chomskyana, e permite elucubrar que se o planeta tivesse sido colonizado pelos chineses nas mesmas condições em que o fizeram os europeus nossa intuição como falantes ao segmentar a língua seria outra...

línguas e suas ideias sobre elas, expandiu também suas ideias sobre o espaço, universalizando categorias tanto gramaticais como urbanas ocidentais, que foram naturalizadas e instituídas como modelo para todas as sociedades, o que teve um impacto profundo ao mesmo tempo científico e político (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011). Como afirma Auroux, o Renascimento europeu foi o ponto de inflexão num processo que deu ao Ocidente um meio de conhecimento e dominação sobre as demais sociedades do planeta, criando uma rede homogênea de comunicação centrada inicialmente na Europa:

“cada nova língua integrada à rede dos conhecimentos linguísticos, a mesmo título que cada região representada pelos cartógrafos europeus, vai aumentar a eficácia dessa rede e seu desequilíbrio em proveito de uma só região do mundo” (AUROUX, 1992, p. 7-8).

É precisamente neste ponto que se insere o presente trabalho.

A ideia central que queremos sustentar é que os sentidos mobilizados pelos termos cultura e civilização indicam que as descrições das diferentes sociedades têm como referência essas formas de vida (instituições) ocidentais, caracterizadas por uma relação particular com as línguas (a escrita) e o espaço (a cidade) e produzidas através da invenção e do desenvolvimento de tecnologias específicas.

Começaremos nossa exposição com algumas observações sobre as circunstâncias históricas em que surgiram essas palavras.

## **O impacto da alteridade na constituição das palavras e dos conceitos modernos**

A descoberta de novos mundos pelos europeus levou-os a confrontarem-se com sociedades cuja existência, além de desconhecida, era inimaginável para eles, como é o caso dos habitantes dos territórios americanos, dos quais não havia menção nos escritos da Antiguidade clássica ou na Bíblia, isto é, nos grandes textos do Ocidente cristão (GLIOZZI, 1977; SERVAIS; LAUGRAND, 2016). O confronto com esse Outro colocou em xeque a própria concepção da natureza humana, suscitando a dúvida de se esses seres enigmáticos tinham “alma” ou se eles eram simplesmente animais; as proporções que o debate atingiu levaram o papa Paulo III a confirmar, através da bula *Sublimis Deus*, de 1537, seu pertencimento à espécie humana. Surgiu,

contemporaneamente, o questionamento sobre sua origem, formulado ao longo dos séculos XVI e XVII com base na genealogia bíblica: tratava-se de definir se essas populações descendiam de Adão ou eram representantes de uma humanidade outra<sup>4</sup> (GLIOZZI, 1977; GIRARD, 1978), ao mesmo tempo em que se discutia a origem de suas línguas, tendo como referências os mitos da língua adâmica ou da torre de Babel (AUROUX, 2006; 2008).

Com o progressivo declínio do pensamento religioso na explicação dos fenômenos humanos e a constituição das ciências positivas tal debate se laicizou, passando a ser formulado em termos naturais: a origem dos homens, como sabemos, virá a ser remetida àquela das espécies e a de suas línguas orientará o trabalho de reconstrução da língua mãe através dos novos métodos da gramática histórica e comparada. É precisamente nesse processo que a palavra cultura entrou em cena, juntamente com a de civilização, primeiro em francês, para depois migrar para o inglês e para as demais línguas (WILLIAMS, 1985, p. 87; NASCIMENTO, s/d).

É importante observar que tanto uma como outra palavra surgiram no interior desse discurso sobre o Outro para dar nome a algo que até então não existia no pensamento ocidental, isto é, uma ideia geral para conceber as formas de vida social, por assim dizer, enquanto “unidades” e para refletir sobre seus fundamentos. O fato pode ser considerado como um efeito direto desse impacto da alteridade experimentado pelos europeus em suas incursões pelo planeta, que viajantes e missionários deixaram registrado nas descrições realizadas de sujeitos, objetos, espaços e práticas sociais radicalmente alheias a tudo aquilo que conheciam, algumas das quais afetariam de maneira particular a sensibilidade ocidental, assombrando longamente o imaginário europeu (a antropofagia, por exemplo). Como diz Auroux (1992, p. 54), se os engenheiros do Renascimento fizeram os europeus passar de humanistas a cientistas, os missionários e exploradores fizeram-nos passar de humanistas a antropólogos. Propomos ver na emergência das palavras modernas cultura e civilização — e das ideias que designam — um sintoma desse questionamento sobre a natureza humana,

---

4 Esse debate opôs *monogenistas* e *poligenistas*: os primeiros postulavam uma filiação adâmica dos ameríndios, considerados sucessivamente descendentes das dez tribos perdidas de Israel, de espanhóis, de galeses, de tártaros, de judeus ou de noruegueses, teorias que permitiam conciliar a extensão do mundo com o relato bíblico e, ao mesmo tempo, justificar as pretensões políticas ibéricas ou inglesas sobre as Américas; já para os poligenistas, essas populações não descendiam de Adão, mas de populações pré-adâmicas ou de homens que tinham sido poupados pelo Dilúvio, especulações que prepararam o nascimento das doutrinas raciais, que substituirão a genealogia bíblica por uma nova classificação da humanidade fundada em raças fortemente hierarquizadas e distintas umas das outras (GLIOZZI, 1977; GIRARD, 1978).

objeto da antropologia, que ao fazer do Outro um objeto de saber levou os europeus a voltarem-se sobre si, refletindo sobre o que há de particular e o que há de geral na constituição e no funcionamento das sociedades. Isso vai em certa medida na direção do que diz Cuche, quando afirma que

A invenção da palavra cultura é em si mesma reveladora de um aspecto fundamental da cultura no seio da qual pôde ser feita essa invenção e quechamaremos, por falta de um termo mais adequado, a cultura ocidental. Inversamente, é significativo que a palavra ‘cultura’ não tenha equivalente na maior parte das línguas orais das sociedades que os etnólogos estudam habitualmente (CUCHE, 1996, p. 17).

O que nos interessa aqui é, precisamente, definir o que a invenção dessa palavra revela. Nesse sentido, sustentamos que tanto cultura como civilização capturam o flagrante desse olhar europeu que se desdobrou sobre os fundamentos de suas formas de vida para observar o Outro, dirigindo-se à própria fundação da história ocidental, com a emergência da cidade, juntamente com as instituições e as tecnologias que a caracterizam — dentre as quais, justamente, a escrita, o que nos dá uma pista sobre essa inexistência do termo cultura nas sociedades de língua oral apontada por Cuche. Com esse gesto, os europeus instauraram uma rede de memória na qual inseriram as sociedades e os territórios do planeta, fundando com suas descrições uma narrativa histórica universal que colocou no centro o Ocidente.

Indicaremos, a seguir, alguns elementos da história das palavras cultura e civilização a fim de justificar essas afirmações<sup>5</sup>.

### **A metáfora da cultura: dos frutos da terra aos frutos do espírito humano**

A história da palavra cultura em Ocidente não começa na Grécia, mas em Roma.

---

5 É importante esclarecer que não se trata aqui de rastrear na origem das palavras sentidos “latentes” que seriam “precursores” dos sentidos modernos, mas de um gesto de análise que vai na direção contrária: o que se busca é olhar para o passado a partir das palavras atuais, a fim de estabelecer uma série que nos permita visualizar relações, reconhecer regularidades, identificar vestígios de uma memória histórica de já-ditos e esquecidos que ecoam no presente, dando sentido aos discursos atuais. Compreender, enfim, gestos de filiação materializados nas palavras que desenham um *horizonte de retrospectção* (para lançar mão da expressão de Auroux) das ideias que temos hoje sobre a natureza humana. O horizonte para o qual nos projetam as palavras cultura e civilização é, como sustentamos aqui, o dos primórdios da história de Ocidente e da constituição de suas formas particulares de vida.

Os gregos não tinham uma palavra para aquilo que se passou a chamar de cultura. Alguns autores traduziram o termo através de *paideia*, que definia a educação da personalidade que se devia exercitar principalmente sobre as crianças para alcançarem a *areté*, isto é, o ideal grego de perfeição da virtude ou perfeição moral (GARCÍA; GONZÁLEZ, 2001); mas essa equivalência, que aparece em vários dicionários, não é uma solução pacífica (ZAID, 2006), sendo *paideia* uma das palavras incluídas por Bárbara Cassin (2004) em seu dicionário filosófico de termos intraduzíveis.

A palavra cultura surgiu a partir do Latim, mas para os romanos tinha sentidos que não coincidem com os sentidos modernos. Formada a partir verbo *colere*, a palavra latina, além de um sentido religioso ligado ao culto aos deuses, remetia ao cultivo da terra, dando lugar a *incola* (“habitante”) e também a *colonus* (“aquele que habita ou cultiva”) (ERNAUT; MEILLET, [1932] 2001; REY, 2000). O sentido moral que tomaria na Idade Moderna era pouco frequente (ERNAUT; MEILLET, [1932] 2001) e estava ligado especificamente à filosofia; esse sentido remete a um texto de Marco Túlio Cícero (106 - 43 a.C.), *Disputationes Tuscolanae*, onde cultura aparece pela primeira vez como termo teórico: para o autor, o espírito, assim como a terra, precisa de cultivo para frutificar, sendo a filosofia precisamente isso, o cultivo do espírito (*cultura autem animi philosophia est*); a referência era a filosofia grega, através da qual os romanos deviam cultivar seu espírito (ZAID, 2006).

Os sentidos modernos de cultura surgem em francês na passagem entre os séculos XVII e XVIII. É nesse período que a palavra, até então referida principalmente aos cuidados com a colheita, passou a ser associada ao “desenvolvimento humano” e à “formação do espírito” (WILLIAMS, 1985, p. 118; TONNELAT, 1930, p. 64; NASCIMENTO, s/d). É possível ver nessa transformação de um sentido “literal” e “concreto” para um sentido “figurado” e “abstrato”, tal como é definida nos estudos tradicionais da palavra, uma retomada do sentido clássico da *cultura animi* de Cícero, o primeiro a valer-se da metáfora da terra para significar os “frutos do espírito” humano. Mas nessa retomada o sentido se estende, não mais se limitando à filosofia, nem ao âmbito do indivíduo e de sua personalidade, e adquire a dimensão coletiva que caracterizará o sentido dominante que virá a estabilizar-se.

Observemos que essa metáfora está na base das duas principais vertentes modernas de definição de cultura, tanto da definição “estética”, mais restritiva, que identifica a cultura somente a determinados “frutos” do

“cultivo do espírito”, àqueles ligados ao cânone artístico e literário (a chamada “alta cultura”), como da definição antropológica mais ampla, que estende a cultura à “totalidade” das formas particulares de vida e de pensamento que os grupos humanos “cultivam” coletivamente, cuja “singularidade” passará a definir as fronteiras entre eles, sua coesão interna e seu contraste com os demais, isto é, sua “identidade”. É esse o sentido dominante de cultura que acompanhou a formação dos Estados nacionais modernos e que tem em Johann Gottfried von Herder (1744-1803) uma de suas fontes principais: já não se trata mais nesse novo contexto político de definir a “alma” do indivíduo (sua “essência divina”), mas a “alma” coletiva (a “essência nacional”), o *Volksgeist*, ou “espírito natural” de um povo (RODRÍGUEZ ZUCCOLILLO, 2000; RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2004b).

É precisamente essa metáfora agrícola aquilo que nos indica o lugar de onde os europeus observaram a natureza humana, pensada tanto em sua dimensão individual como coletiva: ela remete diretamente a formas de vida caracterizadas pelo cultivo da terra, prática que conduziu à sedentarização das sociedades e à constituição da cidade ao longo da história ocidental, num processo que foi indissociável da elaboração da escrita e das demais tecnologias e instituições urbanas. Ao se generalizar como termo teórico para designar toda e qualquer forma de vida, cultura tingirá o olhar de categorias da escrita e urbanas ocidentais, isto é, categorias ligadas a formas particulares de relação com a língua o com espaço que não são, ou não foram, comuns a todas as sociedades.

Projetado sobre a diversidade dos grupos humanos do planeta com a colonização europeia, esse olhar deixará particularmente “nus” aqueles que, sem cultivar a terra, não se fixaram no espaço, nem fixaram suas línguas. É esse o caso das sociedades que os portugueses encontraram nos territórios americanos e que, como analisado em Rodríguez-Alcalá (2011, p. 211), levou a referirem-se a elas como uma “cera virgem” que, nas palavras do padre jesuíta Manuel da Nóbrega (1955, p. 156-157), era preciso, antes de mais nada, “fazer viver quietos” para poder “moldar”, ao mesmo tempo em que se fazia necessário “reduzir” suas línguas à escrita e à gramática para retirar-lhes a “confusão” (CARDIM apud LEITE, 1957, p. 548-9).

Esse olhar certamente se modificou ao longo do tempo, junto com as transformações dos discursos e a emergência do pensamento científico moderno; acreditamos, no entanto, que essa memória urbana continua a ecoar através da metáfora da terra, causando ruídos, principalmente, na descrição das “culturas” das sociedades “sem cultura” (da terra) e/ou

daquelas que mesmo “com cultura” (da terra) não construíram cidades conforme o modelo ocidental (“não chegaram” à “civilização”), sociedades essas que ao longo da história foram, precisamente, o objeto preferencial dos antropólogos. Ao não existir esse “sentido literal” e “concreto” referido ao espaço (cultura da terra) sobre o qual apoiar o “sentido figurado” e “abstrato” referido aos sujeitos (“cultura do espírito”), a metáfora fica no vazio e gira em falso, produzindo uma falta que, recalçada, projeta sobre essas formas de vida não ocidentais um efeito de caricatura, de cópia malfeita de um modelo original. Sem o intuito de reduzir a complexidade dos sentidos de cultura, sua polissemia, acreditamos que esse é um ingrediente a ser levado em conta para compreender alguns dos deslizamentos, das derivas, das contradições tanto do termo como do conceito atuais, que caracterizam essa sua “complicada história moderna” e sua “falta de pertinência” de que falam os autores mencionados.

O termo “colonização” é outro indício que aponta nessa mesma direção. Formado, como vimos, a partir da palavra latina *colere*, em que confluem os sentidos de “cultivar” e de “habitar”, esse nome dado ao processo político de expansão europeia sobre as sociedades e os espaços do planeta atualizará, universalizando, uma memória que estabelece um vínculo indissociável entre “habitar o mundo” e “cultivar a terra”, impresso na própria materialidade da palavra e de suas “derivações” (*colere, incola, colônus*). A imposição “colonial” equivale, nesse sentido, à imposição de modos de existência, de formas de estar no mundo, de se relacionar com o espaço caracterizadas pelo cultivo e pela permanência, dos sujeitos e de suas línguas, e elaboradas segundo o modelo ocidental; esse fato produziu transformações particularmente profundas nas sociedades (semi)nômades e de línguas orais submetidas pelos europeus, que foram incorporadas a uma ordem urbana para elas inexistente, na qual passaram a ocupar um lugar subordinado que se projetaria no tempo de maneira duradoura.

### **A civilização: da constituição do espaço ao polimento dos costumes**

A constituição do termo civilização percorreu outros caminhos para chegar à cidade.

Até o século XVIII existiam em francês apenas os termos correspondentes ao português “civil” e “civilizar”, que tinham um sentido técnico ligado ao direito. Formado a partir do latim *civilis* (relativo ao cidadão, a seus direitos, à sua existência), “civil” fazia parte da linguagem

da jurisprudência, como adjetivo que qualifica aquilo que diz respeito aos cidadãos enquanto particulares, por oposição a “criminal”, “militar” e “eclesiástico”, sentido presente nas expressões direito civil, sociedade civil, guerra civil, estado civil; “civilizar” (*civiliser*) formou-se a partir do participípio passado “civilizado” (*civilisé*), com o sentido de “tornar civil um processo criminal” (REY, 2000, p. 457).

“Civilização” (*civilisation*) aparece somente em inícios do século XVIII e abandona logo esse sentido jurídico, que será substituído por um sentido antropológico ligado à sociabilidade. É no livro *L'ami des hommes, ou traité de la population*, de Victor de Riqueti, marquês de Mirabeau (1715 - 1789), publicado em 1767, que encontramos o primeiro registro da palavra nesse sentido moderno, sendo o autor a referência a partir da qual tal sentido será incorporado nos dicionários franceses (ELIAS, /1939/1994; FEBRE, 1930; BENVENISTE, 1993; STAROBINSKI, 2001; REY, 2000; NASCIMENTO, s/d); Mirabeau realiza, nesse sentido, um gesto fundador na história da palavra, como nos diz Nascimento (s/d), a partir de Orlandi (1993).

Civilização passou a ser definida, a partir desse autor, como aquilo que torna os indivíduos “mais sociáveis” ou “aptos para a vida em sociedade”, em referência tanto ao processo histórico de constituição de um “estado social avançado”, como ao resultado desse processo, remetido nesse contexto francês à ideia de “progresso” ligada às Luzes; “civilizar” vai se transformar nessa mesma direção, passando do sentido de “tornar um processo civil” a “fazer passar (uma coletividade humana) a um estado mais alto do desenvolvimento material, intelectual, social” (REY, 2000, p. 457-458).

Cabe observar que ao abandonar o sentido jurídico civilização vai retomar dois sentidos associados à cidade que estão presentes na história das palavras latinas *civitas* e *urbs*. *Civitas*, que inicialmente tinha um sentido político “abstrato” associado, sucessivamente, à condição de cidadão, ao conjunto de cidadãos e à sede política de um governo (a *citê*, em francês), passou a ter um sentido “concreto” referido ao espaço da cidade, vindo a traduzir o grego *polis* e a substituir *Vrbs*, que ficará reservada para “a” cidade por excelência: Roma; operou-se, concomitantemente, uma confluência entre os sentidos de *civilis* enquanto “sociabilidade” e “amabilidade”, também presentes na palavra latina junto ao sentido político, e os sentidos de *urbānus*, que qualifica “o que é da cidade” e, “metaforicamente”, o que é “polido, fino, espiritual”, por oposição a *rūsticus* (de *rus*, *ruris*, campo), no sentido de “rude, grosseiro” (ERNAUT; MEILLET, [1932] 2001; REY,

2000).

São essas as duas redes de sentidos que confluem na definição moderna de civilização, entendida ao mesmo tempo como as “realizações materiais” e as “realizações espirituais” de uma sociedade. Notemos que essa confluência vai estabelecer uma relação especular entre a forma do espaço e a forma da sociedade: é o “progresso material” que se refletirá no “progresso espiritual”, a “sofisticação” e o “refinamento” do espaço construído da cidade na “sofisticação” e no “refinamento” dos costumes, no “polimento do espírito”, na constituição das “boas maneiras”.

O Outro das sociedades “civilizadas” serão, assim, os “bárbaros” ou os “selvagens”, isto é, aqueles que, sem terem cultivado a terra, não produziram “formas elaboradas de espaço” nem, conseqüentemente, “formas elaboradas de sociabilidade”, permanecendo em “estado natural” (uma “cera virgem”, na metáfora de Nóbrega). É esse precisamente o duplo sentido de “selvagem” em francês, formado a partir do Latim como adjetivo que qualifica aquilo “que está em estado de natureza”. O termo surgiu historicamente em referência ao espaço natural (“terreno inculco”, “não cultivado”, “não preparado para o cultivo”, “onde a presença humana não se manifesta”), para depois ser referido aos indivíduos e às sociedades (“aqueles que julgamos rudes, grosseiros”, que “não participam do refinamento dos costumes ligado às boas maneiras”, que são “estrangeiros a toda civilização”) (REY, 2000, p. 2027-2028). Esse último valor moral, que está presente no sentido antropológico da palavra moderna, vai se precisar e desenvolver, afirma A. Rey (2000), no Renascimento, a partir dos contatos da Europa com as populações africanas e americanas, tendo nesse período passado a funcionar como substantivo e a ser o nome por excelência para designar os ameríndios (dos *cruéis antropófagos* ao *bom selvagem* de Rousseau).

## **Das palavras aos conceitos: gestos de interpretação na memória ocidental**

É possível observar neste breve percurso pela história das palavras cultura e civilização uma série de derivas metafóricas que nos levam dos espaços aos sujeitos e suas formas de vida, projetando sobre eles sentidos imbricados que ora se contrapõem, ora confluem, ora se entrecruzam.

Não é nosso objetivo analisar essas diferenças, nem o “julgamento de valor” (no sentido de Durkheim) que essas palavras explicitam em relação às sociedades, que levou a opor um sentido mais “descritivo” e

“relativista” (particularista) de cultura elaborado na tradição alemã, a um sentido “normativo” abertamente expansionista (universalista) de civilização desenvolvido na França, claramente orientado a justificar suas políticas coloniais. Civilização, nas palavras de Norbert Elias, representou “o modo como o Ocidente enxergou a si mesmo”, “a expressão da consciência ocidental”, a palavra com que “a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui, o caráter especial de aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão do mundo, e muito mais” (ELIAS, [1939] 1994, p. 23, grifos do autor).

Por outro lado, a passagem das palavras para os conceitos modernos, na tentativa de construir uma postura científica não normativa frente à diversidade social, não se deu por caminhos menos complexos. A tradição anglo-estadunidense seguiu os passos dos alemães e optou por cultura, enquanto que na França, até avançado o século XX, prevaleceu civilização, até que os franceses se dobraram finalmente ao triunfo da antropologia cultural estadunidense. O objetivo comum dessas diferentes soluções foi sempre, contudo, valendo-nos das palavras de Mauss e Durkheim (1913, p. 46), “o estudo dos fenômenos sociais em si e para si” (voltaremos a esse ponto mais adiante).

Nosso intuito aqui, sem debruçar-nos sobre todas essas nuances<sup>6</sup>, é chamar a atenção para uma questão bem pontual, a saber, que dos diferentes e mesmo opostos caminhos trilhados por cultura e por civilização todos eles percorrem uma memória ocidental comum que nos leva à cidade, às tecnologias e às instituições que participaram da constituição dessas formas particulares de vida e de sociabilidade. Essa memória comum, que deve ser entendida como uma unidade intrinsecamente contraditória (PÊCHEUX [1975], 1988)<sup>7</sup>, constituída por gestos de interpretação heterogêneos

6 Já magistralmente analisadas, por outro lado, nos diversos estudos clássicos sobre a questão.

7 Pêcheux define a memória como interdiscurso, isto é, como uma *unidade contraditória* de dizeres historicamente estabilizados numa sociedade dada, que instituem, nas palavras do autor, “um sistema de evidências e de significações percebidas-aceitas-experimentadas por todos” (PÊCHEUX, 1975; 1988, pp. 91, 162). Essa unidade contraditória de dizeres está constituída por *gestos de interpretação* (ORLANDI, 2001) heterogêneos, realizados de posições desiguais, assimétricas, antagônicas, chamadas de *formações discursivas* (PÊCHEUX, 1975; 1988). O que sustentamos aqui é que os discursos mobilizados pelas palavras – e conceitos – cultura e civilização devem ser entendidos como formações discursivas (de fronteiras contraditórias) de um mesmo interdiscurso ocidental, como gestos de interpretação heterogêneos realizados no interior dessa memória comum, que ao significar sujeitos e sociedades estabelece relações de força, hierarquizadas e contraditórias, entre elas (uma vez que o sentido é político, tem sempre

(ORLANDI, 2001), afetará, como disséramos, tanto a constituição das ideias científicas, como a percepção de nosso espaço-tempo de vida e a própria concepção que temos de história.

## **A cidade e a fundação do tempo histórico**

A história ocidental se confunde com a história da cidade, que corresponde ao mesmo tempo à história da constituição da escrita, da emergência do Estado, do mercado (comércio) e das sociedades assim chamadas “complexas”, isto é, caracterizadas por uma forte estratificação, especialmente do trabalho<sup>8</sup> (LIVERANI, 2006; CAVIGNEAUX, 1989). Para a historiografia contemporânea esse processo não teve um único centro, mas a cidade de Uruk, na Mesopotâmia, em finais do IV milênio antes de nossa era, é considerada emblemática, não apenas por ser provavelmente o caso mais antigo de todos e o mais bem documentado, mas por ter sido, depois de muitos passos intermediários e nada unívocos, o principal modelo para o mundo ocidental (LIVERANI, 2006, p. 9-10).

Esse acontecimento da emergência da cidade, que o arqueólogo australiano Vere Gordon Childe ([1936] 1978) chamou de “revolução urbana” e que foi indissociável da “revolução da escrita” (AUROUX, 1992), esteve condicionado por uma revolução anterior, que o mesmo Childe denominou de “revolução agrícola” ou “revolução neolítica” — e que podemos chamar de “revolução da cultura” —, período ao qual remonta também o aparecimento dos primeiros signos escritos (LIVERANI, 2006, p. 77-78). O desenvolvimento das tecnologias agrícolas e de domesticação dos animais — a cultura — foi uma condição fundamental para a constituição da cidade, ao ter permitido a produção e o acúmulo de um excedente econômico necessário para a constituição dos primeiros assentamentos humanos permanentes<sup>9</sup> (CHILDE, [1936] 1978; LIVERANI, 2006).

Esse acontecimento, conforme analisado em Rodríguez-Alcalá (2011),

---

uma direção, como diz Orlandi (1999)).

8 Aquelas que Marx chamará de sociedades de classes, num sentido amplo, divididas entre senhores e servos (num sentido restrito, as sociedades de classes nascerão somente com a revolução industrial).

9 Como lembram os historiadores da cidade, a caça e a coleta de alimentos não permitem a concentração permanente num espaço reduzido, pois sustentam menos de quatro pessoas por quilômetro quadrado, o que exige um amplo raio de ação e uma grande liberdade de movimento; além disso, esse tipo de economia é muito instável, estando sujeita ao acaso e à sorte, pela qual o homem “ora se banqueteia, ora passa fome” (MUNFORD, 1991, p. 17).

instaura na historiografia ocidental tradicional um “discurso fundador”, no sentido definido por Orlandi, em relação à “história universal”:

O Discurso Fundador [...] não se apresenta como já definido, mas antes como uma categoria do analista a ser delimitada pelo próprio exercício da análise dos fatos que o constituem, observada sua relevância teórica. Mais especificamente, em relação à história de um país, os discursos fundadores são discursos que funcionam como referência básica no imaginário constitutivo desse país. E a nossa tarefa é mostrar como é que eles se estabilizam como referência na construção da memória nacional (ORLANDI, 1993, p. 3).

A cidade é, nesse discurso, não apenas um acontecimento fundador na história, mas o acontecimento fundador da história, indicando o “marco zero” que vai distingui-la da “pré-história”.

Nessa primeira divisão, a história é contada a partir da (pré) história da constituição da cidade, que por sua vez corresponde à história da constituição das tecnologias que a produziram e das instituições políticas e econômicas que emergiram junto. Nesse batimento entre história/história da cidade/história das tecnologias e das instituições que é produzido nesse relato, *história e civilização* (enquanto processo de constituição da cidade) tornam-se intercambiáveis, o que terá um efeito direto sobre a segmentação e a categorização do fluxo do tempo. Os “períodos” (*paleolítico > neolítico*) e “idades” (*da pedra > dos metais [cobre > bronze > ferro]*) “pré-históricos” serão recortados de acordo com as etapas da invenção e do desenvolvimento das tecnologias que condicionaram materialmente a produção do espaço da cidade e a criação das instituições urbanas<sup>10</sup>; pensamos aqui tanto nas tecnologias que intervieram na instrumentação do espaço físico (objetos técnicos necessários para o cultivo e para as construções permanentes) e da língua (a escrita), como também nas tecnologias políticas, jurídicas e administrativas criadas para organizar as relações sociais e laborais nesse espaço concentrado que se tornou a cidade<sup>11</sup> e que deram lugar ao surgimento do Estado e do mercado.

10 As tecnologias devem ser entendidas como parte fundamental das condições de produção da vida social (institucional), da “idade da pedra” à atual “era digital”.

11 A cidade pensada através da questão do *movimento (permanência)*, como temos proposto, materializada em sua definição como “assentamento humano” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003; 2011; 2011b), remete-nos a outra que lhe é indissociável, a saber, a *quantidade (concentração)*, conforme desenvolvido por Orlandi (1999; 2004), à qual a definição também clássica de cidade como “aglomeração” aponta: a cidade é, de acordo com essa autora, um espaço caracterizado pela existência de “muitos, do mesmo, no mesmo lugar” (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2003; 2011; 2011b).

Essa narrativa ocidental funda, assim, um *tempo* histórico (um *antes* e um *depois*), cuja cronologia está calcada nas etapas da produção do *espaço* da cidade e na qual é possível identificar três momentos chaves: 1) um *momento primeiro*, representado pelas sociedades nômades e de línguas orais, dedicadas à caça de animais e à coleta de frutos; 2) um *momento intermediário*, em que com a “revolução da cultura” no neolítico surgem os primeiros assentamentos permanentes e os primeiros signos escritos; 3) o *momento culminante*, identificado à revolução urbana e à revolução da escrita, que marcará “o início da história”. É esse o modelo de “civilização” que, como afirmam os historiadores da cidade e das ideias linguísticas, será transferido ao longo da história de Ocidente, primeiro ao Mediterrâneo, na Antiguidade clássica (Grécia, Roma), para depois se expandir ao norte da Europa, ao longo da Idade Média, e em seguida ao resto do mundo, com a colonização europeia a partir do Renascimento.

Com a cristianização, essa cronologia sofreria, ainda, uma segunda grande redivisão, que irá se sobrepor à primeira, a saber, a do nascimento de Cristo: se a cidade é o “marco zero” da “história da humanidade”, o *Anno Domini* constituirá o “marco zero” de “nossa era” nessa história, o Ano 1 em torno do qual o tempo será organizado e contado em sentido decrescente/ crescente (a. C. /d. C.).

Visualizemos essa narrativa no gráfico a seguir:

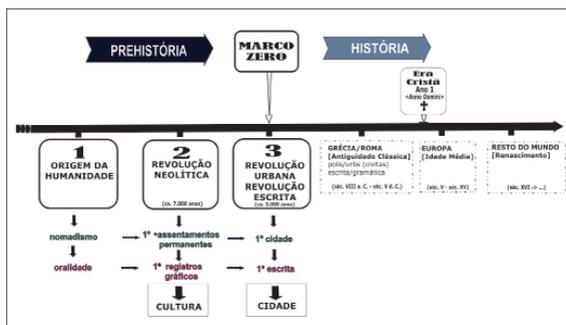


Gráfico 1: O espaço da cidade e a segmentação do tempo histórico

Fonte: Autora

É possível observar aí o efeito duradouro de elementos que caracterizam aquilo que chamamos de Ocidente cristão e que vão instaurar uma “memória histórica universal”, inaugurada, por sua vez, pelo

acontecimento da emergência da cidade e identificada à transferência desse modelo ao longo da história (em que *história* se torna *história da civilização*). A memória, como afirmam Scherer e Taschetto (2005, p. 122),

“é muito mais que uma colagem, uma montagem, uma reciclagem. Memória é tudo o que pode deixar marcas dos tempos desajuntados que nós vivemos e que nos permite a todo momento fazer surgir e reunir as temporalidades passadas, presentes e que estão por vir”.

Com a colonização europeia, essa memória ocidental, instituída como “memória do mundo”, vai reunir temporalidades desajuntadas, heterogêneas, de espaços sociais e territoriais muito diversos, numa temporalidade única, enunciada a partir da posição de um sujeito histórico de Ocidente. Com suas tecnologias (bússolas, astrolábios, relógios, calendário...), os europeus vão segmentar e categorizar o espaço e o tempo *fluidos* do planeta (estabelecer os pontos cardeais, a divisão dos hemisférios, a contagem do tempo...), produzindo o que chamamos de *espaço-tempo imaginário, cartográfico*, organizado a partir de Ocidente — assim como produzirão, através da tecnologia gramatical, o que Orlandi e Souza chamaram de *língua imaginária*, num gesto de construção de uma unidade homogênea que manterá sempre uma relação tensa, contraditória com a *fluidéz* real da língua, que está em contínuo movimento e que não pode ser contida em arcabouços e fórmulas (ORLANDI; SOUZA, 1988, p. 34; ORLANDI, 2009, p. 18).

É essa memória espaço-temporal que “restituirá os implícitos”, nas palavras de Pêcheux (1999), para que eu possa ser compreendida, por exemplo, quando afirmo que o presente artigo que se oferece aos olhos do leitor está sendo escrito em língua portuguesa, no hemisfério sul do planeta, num domingo do mês de setembro do ano de 2018. Observemos, sempre a partir de Pêcheux (1999), que as evidências que sustentam meu dizer são produzidas nesse entrecruzamento de sentidos da memória mítica ocidental (seus personagens religiosos), da memória construída do historiador (que fixa os eventos memoráveis) e da memória social inscrita nas práticas cotidianas, que produz uma injunção que nos leva a inscrever nossa existência e nossas ações no tempo e no espaço e a significá-las em e através da língua. A memória é essa “voz anônima” da história que é esquecida e que faz sentido em minhas palavras, como nos lembram Scherer e Taschetto (2005), a partir de Courtine (1999).

O que esses implícitos, “ausentes por sua presença” (Pêcheux, 1999), apagam é a constituição histórica e política disso que chamamos de *evidência do espaço*<sup>12</sup>, isto é, do fato de que o espaço-tempo concebido como unidade geográfica e temporal, com fronteiras nítidas, mensurável e divisível independentemente do sujeito da percepção, não existe enquanto tal no mundo, mas é um *artefato* produzido por um trabalho histórico de instrumentação realizado em circunstâncias políticas particulares através das tecnologias cartográficas — assim como a língua, como nos diz Auroux (1998), enquanto sistema homogêneo, com regras e fronteiras nítidas e independentes do espaço, das circunstâncias e dos locutores (aquela mesma língua que é o objeto da Linguística), não existe no mundo, mas é um *artefato* produzido nesse longo processo histórico de instrumentação realizado através das tecnologias gramaticais. Nossa percepção do espaço e do tempo, as unidades através das quais os recortamos e categorizamos (pontos cardeais, eras, períodos, anos, meses, semanas, dias...) estão enraizadas numa memória construída sobre esses dois grandes pilares que são a cidade e o cristianismo, da qual são vestígios os próprios nomes com que designamos os planetas, os continentes, os meses do ano ou os dias da semana, que encarnam referências históricas e mitológicas ocidentais.

É em torno desse espaço-tempo imaginário que a colonização europeia fez confluir progressivamente os espaços e os tempos heterogêneos, díspares, desajuntados das sociedades do planeta, num processo de homogeneização que não se deu sem embates, sem tensões, sem contradições, sem deixar restos. Pensamos aqui tanto nas sociedades urbanas que produziram outras categorizações do tempo e do espaço e que foram exterminadas com a colonização europeia (os Impérios maia ou asteca, por exemplo), como em sociedades atuais em que coexiste a própria contagem vernácula do tempo (os chineses, os judeus) ou em aquelas que até hoje resistem à sua incorporação à ordem urbana ocidental, mantendo-se isoladas no espaço-tempo da floresta.

---

12 Evidência que inicialmente chamáramos de “evidência do mundo”, enquanto espaço físico previamente constituído (RODRÍGUEZ-ALCALÁ, 2011b), e que junto às evidências do *sujeito* como origem de si e de seu dizer e da *linguagem* como código transparente, formuladas por Pêcheux a partir de Althusser, determinam a constituição da ordem do humano, por oposição à ordem da natureza. A formulação dessa evidência nos levou a afirmar, com base em Orlandi, que *sujeitos, sentidos e espaço* se constituem em um mesmo movimento simbólico e político que se dá na história (2011b). A análise aqui esboçada das derivas metafóricas produzidas pelas palavras cultura e civilização, que ao significar sujeitos e espaços de maneira imbricada, “especular”, hierarquizam as relações entre eles, ilustram o que queremos dizer com isso.

É nessa memória histórica que tanto as palavras como os conceitos de cultura e de civilização fazem sentido, produzindo nos discursos um duplo movimento simultâneo pelo qual, ao descreverem os *espaços* de vida, situam os sujeitos e as sociedades no *tempo*, de acordo com sua maior ou menor distância com esse espaço-tempo da cidade. Vejamos, a seguir, algumas observações a esse respeito.

### **Civilização, cultura e a questão do olhar**

Observamos no percurso feito que cultura e civilização acionam uma temporalidade que nos transporta a um real da história de Ocidente, que tem a cidade como horizonte e a cultura (enquanto técnica de domesticação de vegetais e animais) como passo intermediário para chegar a ela; a *cultura*, nesse sentido, está na base da *civilização* (enquanto processo de constituição da cidade). São as características particulares desse espaço (suas tecnologias e instituições) e os tempos de sua constituição a referência através da qual, a partir do Renascimento europeu, as sociedades passarão a ser descritas e inseridas num momento específico — atrás ou à frente — dessa linha temporal.

A ausência desses “elementos de civilização” (cidade, escrita, Estado, mercado, estratificação social) fará o europeu renascentista colocar os ameríndios nos confins da animalidade e/ou transportá-los a um passado bíblico. Essa mesma ausência sustentará as categorizações posteriores das sociedades não urbanas como “selvagens”, “primitivas”, “bárbaras”, “pouco complexas”, “não históricas” etc., a partir das quais serão projetadas a um passado evolutivo (as sociedades que não elaboraram objetos técnicos de metal, por exemplo, serão colocadas no “período paleolítico”). É a ausência desses mesmos elementos e/ou seu “subdesenvolvimento” aquilo que, em discursos atuais, definirá certas sociedades como “atrasadas”, “arcaicas”, “tradicionais”, numa orientação para o passado de sociedades que são atuais, mas cujos espaços e formas de vida divergem desse modelo. Esse gesto pode ser observado tanto no senso-comum como nos discursos científicos, que deslizam constantemente nas categorizações sociais, de tom mais descritivo ou normativo, que são mobilizadas ora com aspas, ora sem aspas e/ou através de outras modalizações (“as sociedades *chamadas* primitivas”, “aqueles *considerados* civilizados”), quando não são diretamente assumidas sem nenhuma modalização (o que quer dizer exatamente Claude Lévi-Strauss ([1962] 1989), por exemplo, quando fala do “selvagem”, sem aspas?; ou

quando se refere à “população atrasada das ilhas Ryü kyü”?; essa população estaria “atrasada” em relação a *que?*; onde é que deveria ter “chegado”?).

O que nos interessa assinalar com isso é que o modelo urbano ocidental — para além da “valoração” que se faça dele, formulada em termos religiosos, evolucionistas e/ou outros, conforme a época e o discurso — constitui a referência principal a partir da qual o saber sobre as sociedades humanas se organizou, determinando a seleção dos fenômenos observados nas descrições sobre as quais foram se constituindo as ciências sociais modernas — do mesmo modo que o conhecimento atual sobre a linguagem, como nos diz Auroux, está organizado a partir do modelo da gramática ocidental. Esse modelo é a referência comum para aquilo que Durkheim (1911) chamou de “julgamento de realidade” e “julgamento de valor”, para a enunciação do que “é” e do que “deve ser”, isto é, para aquilo que se define hoje como “descrição” ou como “norma” — entre as quais, aliás, como observa Auroux (1992), não há solução de continuidade.

Com isso não queremos dizer que o observador, seja o missionário do século XVI ou o antropólogo de hoje, seja cego frente às particularidades das sociedades que descreve, mas sim que seu olhar é histórico, que o saber é sempre situado, produzido a partir de um centro e numa relação de alteridade. O conhecimento da realidade — o modo como a nomeamos, a descrevemos, a qualificamos — se faz necessariamente pela inscrição do olhar numa memória, de natureza social, histórica e política, que está impressa na materialidade da linguagem, como procuramos mostrar com as análises que realizamos.

Essa postura histórica frente ao conhecimento nos obriga a discordar, como disséramos, da ideia de que é possível instituir um olhar neutro, “sem *a priori*”, na expressão de Cuche (2002, p. 17), frente à realidade humana, o que as ciências sociais, de acordo com o autor, teriam progressivamente conseguido fazer ao longo do tempo, a partir das contribuições decisivas de autores tais como Edward Burnett Tylor (1832-1917), William Graham Sumner (1840-1910), Franz Boas (1858-1942), Émile Durkheim (1858-1917), Edward Sapir (1884-1939), entre outros, que formularam os princípios teóricos e metodológicos fundamentais das ciências modernas. O método da “observação participante”, em particular, elaborado a partir de Boas, teria sido crucial para o desenvolvimento da concepção moderna das culturas enquanto entidades autônomas, relativas e de impossível hierarquização *a priori*; ao ter transformado a etnografia “de passagem” dos primeiros viajantes em uma etnografia de estada de longa duração,

esse método teria permitido observar as culturas diretamente, sem aplicar as próprias categorias para interpretá-las, escapando assim do que Sumner (1906) chamou de “etnocentrismo” (CUCHE, 2002, p. 45-48).

Um olhar sem *a priori* é um olhar sem memória, que faz *tabula rasa* da história. O problema dessas definições antropológicas, de nossa perspectiva, reside nos termos psicológicos e empiricistas em que a questão do olhar é formulada, que não permitem atingir os processos históricos e políticos de significação que o condicionam.

Sustentar a possibilidade de uma observação direta da realidade, por um lado, pressupõe que a linguagem é transparente e que, portanto, o olhar pode atravessá-la, indo diretamente às coisas. Isso desconhece a opacidade dos sentidos que intermediam necessariamente a relação do observador com o objeto observado, que não são da ordem da consciência e que mobilizam interpretações sociais anteriores sedimentadas nas palavras. Essa transparência atribuída à linguagem é precisamente o objeto central da crítica de Michel Pêcheux às ciências humanas, que está na base da análise do discurso por ele instituída em finais dos 1960.

A definição do conceito de etnocentrismo, por outro lado, segundo a qual os grupos sociais seriam seu “próprio centro” e “medida” na observação da realidade, apaga as relações de força desiguais e contraditórias que existem entre eles e que regulam as práticas da observação. É o que lemos na definição fundadora de Sumner, em seu livro *Folkways...*, que nivela as “visões de mundo” de portugueses e tupis, como se as mesmas fossem equivalentes e intercambiáveis:

O etnocentrismo é o termo técnico para esta visão das coisas segundo a qual nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas e todos os outros grupos são medidos e avaliados em relação a ele [...]. Cada grupo alimenta seu próprio orgulho e vaidade, considera-se superior, exalta suas próprias divindades e olha com desprezo as estrangeiras. Cada grupo pensa que seus próprios costumes (*Folkways*) são os únicos válidos e se ele observa que outros grupos têm outros costumes, encara-os com desdém. Os tupis chamaram os portugueses pelo epíteto desdenhoso de pássaros que têm penas ao redor dos pés por causa de suas calças (SUMNER, 1906, p. 13, tradução nossa)<sup>13</sup>.

---

13 “Ethnocentrism is the technical name for this view of things in which one’s own group is the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it. [...] Each group nourishes its own pride and vanity, boasts itself superior, exalts its own divinities, and looks with contempt on outsiders. Each group thinks its own folkways the only right ones, and if it observes that other groups have other folkways, these excite its scorn. [...] The Tupis called the Portuguese by a derisive epithet descriptive of birds which have feathers around their feet,

Essa abordagem psicossocial do olhar, concebido como atividade originada em sentimentos naturais (“orgulho”, “ vaidade”, “desdém”) compartilhados pelos membros de um grupo social, de modo autônomo dos demais grupos, desconhece que nenhum grupo social é uma ilha (como dizia Thomas Morus dos indivíduos) e não permite assim compreender que os processos históricos, políticos e econômicos em que todo grupo está inserido determinam, de modo articulado, a posição de observação e quem pode ocupá-la. Essa certamente não foi uma possibilidade para as sociedades ameríndias que foram violentamente integradas nessa real primeira globalização desencadeada na Idade Moderna, muito menos para aquelas que, como os tupis, não puderam competir com as tecnologias europeias que as dizimaram, aniquilando seus “pontos de vista” e suas formas de vida. Isto é, parafraseando George Orwell<sup>14</sup>, se todos os “pontos de vista” são equivalentes e relativos, alguns o são bem mais do que outros...

A questão do olhar, de nossa perspectiva, deve ser inserida nas práticas sociais de observação produzidas em circunstâncias históricas e políticas particulares, que selecionam o que pode e deve ser observado e quem pode fazê-lo. É indispensável, nesse sentido, levar em conta que essa observação sistemática e generalizada das sociedades do planeta, de suas línguas e suas formas de vida, que deu lugar às ciências humanas modernas, respondeu a um projeto de dimensões inéditas emergido na colonização europeia e em estreita ligação com necessidades políticas específicas, como mencionado (*conhecer para governar; nomear e descrever para conhecer*). É nessa relação tensa e contraditória entre a produção do conhecimento e o político que as ideias modernas devem ser pensadas, não com o intuito de congelar o olhar do leigo ou do cientista no passado, mas de compreender como esse olhar está constituído, quais são seus efeitos e quais suas possibilidades de deslocamentos — para poder abordar, desse modo, a questão da descolonização do olhar sem incorrer em posturas voluntaristas pouco eficazes.

A posição central do sujeito ocidental enquanto sujeito do conhecimento não deve ser compreendida como um lugar empírico, mas como uma posição discursiva construída em e pela opacidade da linguagem. Essa posição está marcada, como vimos, no próprio nome — civilização ou cultura — pelo qual se designou o que passou a se entender como “formas

---

on account of trousers”.

14 A frase é a do Mandamento único escrito na parede que aparece em *A revolução dos bichos* (1945): “Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que os outros”. (Agradeço a Jorge Abrão por ter-me lembrado desta referência).

de vida social” e que nos remete ao modelo ocidental da cidade, assim como a parte essencial do saber linguístico produzido, como nos lembra Auroux (1992, p. 19), foi designada através de uma palavra — gramática — que nos remete ao modelo ocidental da escrita (*gramma*, em grego, é letra).

É muito ilustrativa, nesse sentido, a leitura do antropólogo britânico Edward Tylor, que é considerado o inventor do conceito moderno de cultura nas ciências sociais e o criador da antropologia como disciplina universitária, da qual foi o primeiro titular em 1883, na Universidade de Oxford (CUCHE, 2002, p. 34-37). Em seu livro *Cultura Primitiva* (*Primitive Culture*), publicado em 1871, o autor oscila inicialmente entre os termos cultura e civilização, que aparecem como termos intercambiáveis:

*Cultura ou civilização*, tomadas em seu sentido etnológico amplo, é esse todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (TYLOR, [1871] 1920, p. 1, tradução nossa, grifos do autor)<sup>15</sup>.

Tylor optará finalmente por cultura, observa Cuche, devido à etimologia do termo civilização, que ao remeter à constituição das cidades excluiria da reflexão as sociedades que não desenvolveram as “realizações materiais” que caracterizam esse modelo; a cultura seria, nesse sentido, um termo “mais neutro”:

Se ele [Tylor] privilegia finalmente ‘cultura’ é por compreender que ‘civilização’, mesmo se tomada num sentido descritivo, perde seu caráter de conceito operatório desde o momento em que é aplicado às sociedades ‘primitivas’. A etimologia da palavra civilização remete à constituição das cidades e o sentido que a palavra tomou nas ciências históricas designa principalmente as realizações materiais, pouco desenvolvidas, nessas sociedades. ‘Cultura’, para Tylor, tem a vantagem de ser uma palavra neutra que permite pensar toda a humanidade e romper com uma certa abordagem dos ‘primitivos’ que os transformava em seres à parte (CUCHE, 2002, p. 36).

Tylor concebe assim, a partir da cultura, uma unidade do gênero humano que permite incluir “primitivos” e “civilizados” e na qual a “cultura

---

15 “*Culture or Civilization*, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and other capabilities and habits acquired by man as a member of society.”

dos povos primitivos contemporâneos representava globalmente a cultura original da humanidade” (CUCHE, 2002, p. 37).

Essa breve passagem pelos primórdios da antropologia moderna permite identificar que a cidade é o critério central de classificação da humanidade, concebida como uma unidade dividida e hierarquizada entre os grupos sociais que desenvolveram um modelo urbano “acabado”, a quem se reserva o termo civilização, e aqueles que ficaram *alguém*, em algum lugar — mais próximo ou distante — do *passado*, que “cabem” também no termo cultura — termo este que não deixa aliás de remeter, como analisamos, ao processo de constituição da cidade, embora isso não seja reconhecido. A cultura não é nessa definição um termo mais neutro, e sim “mais elástico” que civilização, produzindo-se com isso uma repartição que nos remete ao que diz Orlandi em relação aos discursos sobre os países que, como o Brasil, surgiram da colonização europeia:

Essa divisão — civilização/cultura — transplantada para o colonizado, instala-se, no mínimo, em uma contradição. Nós, submetidos aos desígnios (dever ser) da civilização ocidental, somos seres culturais, sobretudo quando resistimos em nossas diferenças, mas para isso perdemos a possibilidade de termos uma história. Já que é pela parcela que nos cabe na civilização ocidental que somos contados em uma história (a da colonização) (ORLANDI, [1990] 2008, p. 54).

Em suma, o olhar antropológico sobre as sociedades nasce centrado em Ocidente, que representa o modelo ou *cânone* com que se medem as formas de vida, no sentido originário do termo *cânone* em grego, que designava uma vara ou régua usada como instrumento de medida. É da cidade que se observa a diversidade humana e que se projeta ao passado aqueles que “não chegaram” a ela, num discurso que tem como principal efeito desviar o olhar dos mecanismos — de natureza política e econômica — que produzem as assimetrias sociais *hoje*.

## Referências

ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. In: ACHARD, Pierre et al. (Orgs.). **O Papel da Memória**. Campinas, Pontes, 1999, p. 11-19.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado**: Notas

para uma investigação. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença; Martins Fontes, 1976.

AUGÉ, Marc. L'anthropologie de la maladie et son nouveau contexte (Commentaire). **Sciences sociales et santé**, 19/2, 2001, p. 29-30.

AUROUX, Sylvain. **A questão da origem das línguas, seguido de A historicidade das ciências**. Campinas, RG Editores, 2008.

\_\_\_\_\_. Les embarras de l'origine des langues. In: FRACCIOLLA, Béatrice (Org.). **L'Origine du langage et des langues. Marges linguistiques. Revue électronique en sciences du langage**, 11, maio de 2006, p. 58-92.

\_\_\_\_\_. Língua e Hiperlíngua, **Línguas e Instrumentos Linguísticos, 1**. Campinas, Pontes/Programa HIL, 1998, p. 17-30.

\_\_\_\_\_. **A Revolução Tecnológica da Gramatização**. Campinas, Unicamp, 1992.

\_\_\_\_\_. **Histoire des idées linguistiques: Le développement de la grammaire occidentale**. v. II. Lièges/Bruxelas, Mardaga, 1992b.

\_\_\_\_\_. **Histoire des idées linguistiques: La naissance des métalangages en Orient et en Occident**. v. I. Lièges/Bruxelas, Mardaga, 1989.

\_\_\_\_\_. Lois, normes et règles. **Histoire Épistémologie Langage**, 13/1, 1991, p. 77-107.

BENVENISTE, Émile. Civilização: contribuição à história da palavra. In: \_\_\_\_\_. **Problemas de Linguística Geral I**. Campinas, Pontes, 1970, p. 371-381.

BLANCKAERT, Claude (Org.). **Naissance de l'Ethnologie?** Anthropologie et Missions en Amérique XVI e -XVIII e Siècle. Paris, Cerf, 1985.

CAVIGNEAUX, Antoine. L'écriture et la réflexion linguistique en Mesopotamie. In: AUROUX, Sylvain (Org.). **Histoire des idées linguistiques: La naissance des métalangages en Orient et en Occident**. v. I. Lièges/Bruxelas, Mardaga, 1989, p. 99-118.

CASSIN, Bárbara (Org.). **Vocabulaire européen des philosophies**. Dictionnaire des intraduisibles. Paris, Seuil-Le Robert, 2004.

CHILDE, V. G. **A Evolução Cultural do Homem**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

COURTINE, Jean-Jacques. O Chapéu de Clémentis: observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. **Ensaio**, 12. Porto Alegre, Sarda-Luzzardo, 1999, p. 15-22.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru, EDUSC, 2002.

DESBORDES, Françoise. La naissance de la réflexion linguistique occidentale. In: AUROUX, Sylvain (Org.). **Histoire des idées linguistiques: La naissance des métalangages en Orient et en Occident**. v. I. Lièges/Bruxelas, Mardaga, 1989, p. 149-161.

DURKHEIM, Émile. Jugements de valeur et jugements de réalité, **Revue de Métaphysique et de Morale**, Número Especial, 3 de julho de 1911. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Socio\\_et\\_philo/ch\\_4\\_jugements/jugements.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_4_jugements/jugements.html)>. Acesso em: 31 agosto 2018.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo, Unesp, 2005.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

ERNAUT, Alfred ; MEILLET, Antoine. **Dictionnaire etymologique de la langue latine**. Histoire des mots. Paris, Klincksieck, 2001.

FEBVRE, Lucien et al. Civilisation - le mot et l'idée. In: FEBVRE, Lucien et al. **Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo et Louis Weber**. Paris, La Renaissance du livre, 1930. p. 1-142. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre\\_lucien/civilisation/civilisation.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/civilisation/civilisation.html)>. Acesso em: 31 agosto 2018.

GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis Miguel; GONZÁLEZ CORTÉS, José

Ramón. Breves anotaciones sobre el concepto de cultura en el mundo clásico. **Actas de las III Jornadas de Humanidades Clásicas, Almendralejo**, fevereiro de 2001. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2676951.pdf>>. Acesso em 29 agosto 2018.

GIRARD, Patrick. Compte rendu. Gliozzi (G.): Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), **Revue française d'histoire d'Outre-Mer**, LXV/238, 1978, p. 109-110.

GLIOZZI, Giuliano. **Adamo e il nuovo mondo**. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700). Florença, La Nuova Italia Editrice, 1977.

HERDER, Johann Gottfried. Sur la nouvelle littérature allemande. Fragments. In: CAUSSAT, Pierre; ADAMSKI, Dariusz; CREPON, Marc (Orgs.). **La langue source de la nation. Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIIIe au XXe siècle)**. Lièges, Mardaga, 1989, p. 77-106.

\_\_\_\_\_. Lettres sur l'avancement de l'humanité. In: CAUSSAT, Pierre; ADAMSKI, Dariusz; CREPON, Marc (Orgs.). **La langue source de la nation. Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIIIe au XXe siècle)**. Lièges, Mardaga, 1989. p. 77-106.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, Papirus, 1989.

LIVERANI, Mario. **Uruk. La primera ciudad**. Barcelona, Editions Bellaterra, 2006.

MARITAIN, Jacques. **Religion et culture**. Paris, Desclée de Brouwer et Cie. Editores, 1930.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. Nota sobre a noção de civilização. **Année sociologique**, n. 12, p. 46-50, 1913. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/oeuvres\\_2/oeuvres\\_2\\_12/notion\\_civilisation.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_2/oeuvres_2_12/notion_civilisation.html)>. Acesso em: 31 ago. 2018.

MIRABEAU, Victor Riqueti, marqués de. **L'ami des hommes, ou traité**

**de la population.** Avignon, 1756. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041849k.image>>. Acesso em: 30 agosto 2018.

MUNFORD, Lewis. **A Cidade na História.** Suas Origens, Transformações e Perspectivas. 3. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

NASCIMENTO, Felipe Augusto Santana do. **Definir, conceituar: história e sentidos da palavra-conceito *cultura* em dicionários de línguas e de terminologias.** Tese (Doutorado em Andamento) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, s/d.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil e Mais Escritos.** Com Introdução e Notas Históricas e Críticas de Serafim Leite S. I. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955.

NUNES, José Horta. **A Formação do Leitor Brasileiro: Imaginário da Leitura no Brasil Colonial.** Campinas, Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dicionários no Brasil: Análise e História do Século XVI ao XIX.** Campinas, Pontes, 2006.

ORLANDI, Eni P. **Língua Brasileira e Outras Histórias: Discurso sobre a Língua e Ensino no Brasil.** Campinas, RG, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Cidade dos Sentidos.** Campinas, RG, 2004.

\_\_\_\_\_. **Interpretação. Autoria, Leitura e Efeitos do Trabalho Simbólico.** Petrópolis, Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. N/O Limiar da Cidade, **Revista Rua**, Número Especial. Campinas, Nudecri/Unicamp, p. 7-19, 1999.

\_\_\_\_\_. **Discurso Fundador: A Formação do País e a Construção da Identidade Nacional.** Campinas, Pontes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Terra à Vista: Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo.** São Paulo; Campinas, Cortez; Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Tânia C. C. A Língua Imaginária e a Língua Fluida: Dois Métodos de Trabalho com a Linguagem. In: ORLANDI, E (Org.). **Política**

**Linguística na América Latina.** Campinas, Pontes, 1988, p. 27-40.

PERRINEAU, Pascal. Sur la notion de culture en anthropologie, **Revue française de science politique**, n. 5, 1975, p. 946-968.

PÊCHEUX, Michel. **O Papel de Memória.** In: ACHARD, Pierre et al. (Orgs.). O Papel da Memória. Campinas, Pontes, 1999, p. 49-57.

\_\_\_\_\_. **Semântica e Discurso:** Uma Crítica à Afirmação do Óbvio. Campinas: Unicamp, 1988.

REY, Alain. **Le Robert:** Dictionnaire historique de la langue française. 3ª ed. Paris, Dictionnaires le Robert, 2000.

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, Carolina. El funcionamiento social de las tecnologías lingüísticas: Apuntes sobre la escritura en guaraní en la Provincia Jesuítica del Paraguay (1609-1768). In: ARCHIMBAULT, Sylvie; FOURNIER, Jean-Marie e RABY, Valérie (orgs.), **Penser l'histoire des savoirs linguistiques:** Hommage à Sylvain Auroux. Lyon, ENS Éditions, 2014, p. 507-522.

\_\_\_\_\_. Escrita e Gramática como Tecnologias Urbanas: A Cidade na História da Língua e dos Instrumentos Linguísticos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, v. 53, n. 2, p. 197-217, 2011.

\_\_\_\_\_. Discurso e Cidade: A Linguagem e a Construção da “Evidência do Mundo”. In: RODRIGUES, Eduardo A., SANTOS, Gabriel L.; CASTELLO BRANCO, Luiza Kátia A. (Orgs.). **Análise de Discurso:** Pensando o Impensado Sempre. Uma Homenagem a Eni Orlandi. Campinas, RG, 2011b, p. 57-79.

\_\_\_\_\_. Da Religião à Cultura na Constituição do Estado Nacional. In: **XIX Encontro Nacional da ANPOLL – Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística.** Maceió, 2004, mimeo.

\_\_\_\_\_. Entre o Espaço e seus Habitantes. Notas sobre a Construção de um Glossário Discursivo da Cidade. In: ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). **Para uma Enciclopédia da Cidade.** Campinas, Nudetri-UNICAMP; Pontes, 2003, p. 65-83.

\_\_\_\_\_; NUNES, José Horta. Langues amerindiennes à la Renaissance: norme et exemples dans les descriptions du tupi et du guarani. In: COLOMBAT, B. (Org.). Les langues du monde à la Renaissance. **Histoire, Epistémologie, Langage**, v. 30, n. 2, p. 25-70, 2008.

RODRÍGUEZ ZUCCOLILLO, Carolina María. **Língua, Nação e Nacionalismo**: Um Estudo sobre o Guarani no Paraguai. 2000. Tese (Doutorado) – Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

RUPP-EINSENREICH, Britta (Org.). **Histoires de l'anthropologie siècles XVI-XIX**. Paris, Klincksieck, 1984.

SCHERER, Amanda E.; TASCHETTO, Tania R. O Papel da Memória ou a Memória do Papel de Pêcheux para os Estudos Linguístico-Discursivos. **Estudos da Língua(gem)**, Campinas, n. 1, p. 119-123, 2005.

SERVAIS, Olivier; LAUGRAND, Frédéric, Missionnaire. **Anthropen.org** Paris, Éditions des archives contemporaines, 2016. Disponível em: <<http://www.anthropen.org>>. Acesso em: ago. 2018.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**: ensaios. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SUMNER, William Graham. **Folkways**. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals. Boston, The Athenæum Press, 1906.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture**. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. Londres, John Murray, 1920.

WILLIAMS, Reynolds. **Keywords**: A Vocabulary of Culture and Society. New York, Oxford University Press, 1985.

ZAID , Gabriel. **El primer concepto de cultura**. s/d. Disponível em: <<https://www.letraslibres.com/mexico-espana/el-primer-concepto-cultura>>. Acesso em: 20 agosto 2018.

DOI - <http://dx.doi.org/10.5902/2179219436583>