



---

## A utilização do conceito de cultura em Semiótica \*

José Luiz Fiorin \*\*

---

**Resumo:** Este texto tem o objetivo de mostrar o lugar que tem a cultura na arquitetura semiótica. Começa por examinar os textos clássicos que trataram dessa noção e considera insuficientes os conceitos com que operam. Partindo do princípio de que a cultura é uma semiótica-objeto, busca na antropologia um conceito de cultura com que se possa constituí-la. Em seguida, examina as relações entre língua e cultura, observando que aquela é parte desta, mas, ao mesmo tempo, que ela dá à cultura categorias e um princípio de estruturalidade e, por isso, tem nela um papel central.

**Palavras-Chave:** cultura; natureza; semiótica-objeto; estruturalidade.

---

---

\* DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2021.182929> .

\*\* Professor Associado (aposentado) do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). São Paulo, Brasil. E-mail: [jolufi@usp.br](mailto:jolufi@usp.br) . ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0721-7192> .

*No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus; e a Palavra era Deus. No princípio estava ela com Deus. Tudo foi feito por ela, e sem ela nada se fez de tudo que foi feito. Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens.*

(João, 1, 1-4)

**A**o contrário do que pensa o gerativismo, uma das correntes dominantes no estudo da gramática, a linguagem não é inata, mas, ao contrário, é uma criação humana, que se fez pouco a pouco, ao longo de milhões de anos (Everett, 2019). Aliás, seria essa a posição do estruturalismo, se ele se tivesse ocupado desse assunto, que era um tema proscrito na pesquisa linguística (Art. 2º do Estatuto de 1866 da Sociedade Linguística de Paris; Bergounioux, 1996).

Em sua teoria do signo, Saussure começa por mostrar que o “signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (1969, p. 80). O signo é uma entidade de duas faces, cada uma das quais diferente da outra, mas inseparáveis como uma folha de papel, pois não se pode isolar, a não ser para efeitos metodológicos, o conceito da imagem acústica (1969, p. 131).

Ao conceito Saussure chamou significado e à imagem acústica denominou significante. O significante /laranja/ não evoca uma laranja particular. A língua faz abstração de sua cor, de suas variedades, de seu formato, de seu tamanho. Não leva em conta as particularidades dos diversos tipos de laranja, para instaurar a categoria que se poderia designar como /laranjidade/. O significado não é a realidade, mas a sua representação.

A língua não é uma nomenclatura que se aplica a uma realidade categorizada independentemente dela e anteriormente a ela. A atividade linguística é uma operação simbólica. Uma língua articula conceitos e não etiquetas aplicadas às coisas. Nomear é categorizar a realidade, é organizar o mundo. Diz Saussure:

Psicologicamente, abstração feita de sua expressão por meio das palavras, nosso pensamento não passa de uma massa amorfa e indistinta. Filósofos e linguistas sempre concordaram em reconhecer que, sem o recurso dos signos, seríamos incapazes de distinguir duas ideias de modo claro e constante. Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado. Não existem ideias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua. (Saussure, 1969, p. 130)

O que Saussure faz na sua teoria do signo é separar radicalmente a linguagem da realidade. Com isso, o que ele propõe é que a ordem do mundo é

diferente da ordem da língua, pois esta não é um reflexo da realidade, mas uma criação do homem. Portanto, é radicalmente histórica.

O mestre de Genebra não desistoriciza a língua, mas a desnaturaliza. É preciso ver todos os discursos numa perspectiva histórica. Isso significa apreender com quem um discurso dialoga, em oposição a que discurso ele se constitui. Ora, o discurso saussuriano contrapõe-se a uma concepção naturalista da linguagem. Ela é expressa na fórmula latina, *Nomina sunt consequentia rerum*, que é citada, por exemplo, por Dante no 4º parágrafo do capítulo XIII do *Vita nuova*, para mostrar que o nome corresponde à coisa (1965). No entanto, é no século XIX, a partir de Franz Bopp, que esse ponto de vista ganha o estatuto de verdade científica, com tudo o que isso implicava nessa época. August Schleicher assim enuncia a tese central dessa linguística naturalista a que se opõe a concepção saussuriana do signo:

As línguas são organismos naturais, não regidos pela vontade humana e seguindo leis determinadas, nascem, crescem, desenvolvem-se, envelhecem e morrem; elas manifestam, portanto, também, essa série de fenômenos que se compreende habitualmente como vida. A glótica ou ciência da linguagem é por consequência uma ciência natural; seu método é, de uma maneira geral, o mesmo das outras ciências naturais. (Schleicher, 1980, p. 61-62)<sup>1</sup>

Em oposição a esse ponto de vista, Saussure afirma que a língua tem uma natureza social:

Em nenhum momento, e contrariamente à aparência, a língua existe fora do fato social, visto ser um fenômeno semiológico. Sua natureza social é um dos seus caracteres internos. (Saussure, 1969, p. 92)

Se a língua não é natural, uma das características do signo linguístico é a arbitrariedade, que concerne à conexão entre o significado e o significante. O exame dessa ligação entre as duas faces do signo data dos primórdios da discussão a respeito da linguagem. No *Crátilo*, de Platão, debatem-se duas posições a respeito dessa relação. Para Crátilo, o significante é unido ao significado por *phýsei* (por natureza), enquanto, para Hermógenes, essa ligação era por *théseis* (por convenção) (2001). Saussure comparte com Hermógenes a convicção de que o signo linguístico é arbitrário, pois não há nenhuma relação necessária entre o som e o sentido, não há nada no significante que lembre o

<sup>1</sup> Tradução do seguinte texto de Schleicher: “Les langues sont des organismes naturels qui, en dehors de la volonté humaine et suivant des lois déterminées, naissent, croissent, se développent, vieillissent et meurent ; elles manifestent donc, elles aussi, cette série de phénomènes qu'on comprend habituellement sous le nom de vie. La glottique ou science du langage est par suite une science naturelle ; sa méthode est d'une manière générale la même que celle des autres sciences naturelles.”

significado, não há nenhum laço natural que determine a união de dado significante com determinado significado. Por exemplo, não há nada no significante *chuva* que lembre o significado “fenômeno que resulta da condensação do vapor de água contido na atmosfera em pequenas gotas que, quando atingem o peso suficiente, se precipitam sobre o solo muito próximas umas das outras” (Houaiss). Esse fenômeno atmosférico poderia perfeitamente ser denominado *estropa*.

O que comprova a arbitrariedade do signo é a diversidade das línguas e a própria existência de línguas diferentes (Saussure, 1969, p. 82). Os mesmos significados estão unidos a significantes completamente diferentes: português *sol*, finlandês *aurinko*, grego *hélíos*; português *ouro*, inglês *gold*, croata *zlato*, grego *chrysós*, húngaro *arany*; português *pântano*, grego *límne*, francês *marais*, inglês *swamp*.

Como o signo linguístico não é reflexo de uma realidade categorizada anteriormente à existência da língua, o signo é arbitrário. Porque ele é arbitrário, seu valor só pode ser dado pelas relações existentes no interior da língua, o que cria um sistema. Como se disse anteriormente, a língua não é uma nomenclatura, em que cada item está relacionado com um significado. Quando se compara uma língua com outra, percebe-se que essa correspondência de um para um não existe. Em português distingue-se *parede* de *muro*. A primeira designa “obra, geralmente de alvenaria, que fecha as partes externas de um edifício e estabelece suas divisões internas” (Houaiss), enquanto a segunda indica obra “mais ou menos alta, e geralmente espessa, de pedra, cantaria, alvenaria, etc., usada para cercar determinada área, servindo-lhe de proteção e/ou divisa com relação ao exterior” (Houaiss). O francês não faz essa distinção: *mur* serve para cercar, fechar e separar. A palavra *oiseau* em francês significa tanto o que em português se chama *ave* quanto o que se denomina *pássaro*. A primeira refere-se “aos animais vertebrados, ovíparos, [...] de corpo coberto por penas, membros anteriores modificados em asas, e bico córneo, sem dentes”; a segunda, a “ave pequena”. Embora *ave* seja um hiperônimo de *pássaro*, na fala cotidiana, um canário será sempre chamado *pássaro* e não *ave*. Em francês, são *oiseaux* tanto um canário quanto uma avestruz, uma galinha, um pelicano, um tucano. O francês *guitare* e o inglês *guitar* não fazem diferença entre dois instrumentos distintos em português, o violão e a guitarra. Os verbos *jouer* (francês), *to play* (inglês), *spielen* (alemão) correspondem em português a, pelo menos, cinco verbos: tocar (Ele toca violino muito bem); brincar (A criança está brincando lá fora), desempenhar (O STF desempenha o papel de guardião da democracia.), interpretar (O ator interpretou o papel de lago no ano passado), jogar (Ele jogou futebol ontem).

Como se vê, a ordem da língua é diferente da ordem do mundo, ela é uma criação humana, que serve para categorizar o mundo.

Como Greimas pensa a questão da cultura e da relação entre língua natural e mundo natural? O primeiro artigo em que tratou da questão foi “Condições para uma semiótica do mundo natural”, publicado inicialmente na revista *Langages*, volume 7, em junho de 1968 (1975, p. 46-85).

Nesse texto, o propósito é estabelecer uma semiótica da gestualidade. Língua natural e mundo natural são considerados por Greimas duas macrossemióticas. O mundo natural é a realidade, que se apresenta como “virtualidade de sentido”, que se oculta “sob todas as aparências sensíveis” e se encontra “atrás dos sons, das imagens, dos cheiros, dos sabores, sem no entanto estar nos sons e nas imagens (como percepções)” (1975, p. 46). O mundo natural é tudo o que é percebido pelos sentidos, “é o lugar da manifestação do sensível, capaz de tornar-se a *manifestação* do sentido humano, ou seja, da significação para o homem” (1975, p. 49). O mundo natural, então, é “um conjunto de sistemas semióticos mais ou menos implícitos” (1975, p. 49). Dois são os pontos teóricos que serão estudados por Greimas: o primeiro é a relação entre o significado e o significante na semiótica do mundo natural; o segundo é a relação entre essas duas macrossemióticas.

A língua participa da construção do mundo dos objetos, o que implica uma “relatividade do recorte do mundo das significações, correspondente à diversidade das sociedades humanas” (1975, p. 48). Ele é, assim, “o resultado de uma atividade linguística construtiva e categorizante” ou “a fonte do simbolismo linguístico” (1975, p. 49). Por outro lado, “as categorias elementares do plano da expressão da semiótica natural correspondem quase que termo a termo às categorias elementares do plano do conteúdo da semiótica verbal” (1975, p. 58).

No que diz respeito à relação entre o significado e o significante, Greimas mostra que o significado de um signo natural não é uma coisa nem uma palavra, mas é uma relação semiótica entre uma forma da expressão e uma forma do conteúdo (1975, p. 50).

O mundo natural em Greimas, na medida em que é semiotizado, é, na verdade, um mundo cultural. Se o mundo natural é constituído de sistemas semióticos, as relações entre essas semióticas são um conjunto de correlações “entre dois níveis de realidade significante” (1975, p. 49). No entanto, cabe perguntar se é possível estabelecer uma semiótica do mundo natural. A resposta é não, pois não se tem acesso ao mundo natural, a não ser pela linguagem. O texto que segue, retirado do livro *Através do espelho e o que Alice encontrou lá*, mostra que Alice, quando entra no bosque em que as coisas não têm nome, é incapaz de apreender a realidade em torno dela, de saber o que as coisas são. Isso significa que as coisas do mundo exterior só têm existência para os homens quando são nomeadas. Quando se faz essa afirmação, não se está querendo dizer que a realidade não existe independentemente das pessoas ou que ela seja uma

criação de sua mente, mas que só se atenta para as coisas por intermédio da linguagem. Em outras palavras, só pela linguagem o mundo ganha sentido para os seres humanos.

“Este deve ser o bosque”, murmurou pensativamente [Alice], “onde as coisas não têm nomes”. [...] la devaneando dessa maneira, quando chegou à entrada do bosque, que parecia muito úmido e sombrio. “Bom, de qualquer modo é um alívio”, disse enquanto avançava em meio às árvores, “depois de tanto calor, entrar dentro do... dentro de quê?” Estava assombrada de não poder lembrar o nome. “Bom, isto é, estar debaixo das... debaixo das... debaixo disso aqui, ora”, disse colocando a mão no tronco da árvore. “Como essa coisa se chama? É bem capaz de não ter nome nenhum... ora, com certeza não tem mesmo!”

Ficou calada durante um minuto, pensando. Então, de repente, exclamou: - Ah, então isso acabou acontecendo! E agora quem sou eu? Eu quero me lembrar, se puder. (Carroll, 1980, p. 165-166)

Se uma semiótica do mundo natural é sempre o estudo da forma como a língua natural categoriza a realidade, isso leva à conclusão de que não existe uma semiótica do mundo natural, mas a semiótica é sempre uma semiótica da cultura. Nesse texto de Greimas mencionado anteriormente, embora ele fale em cultura, não há qualquer definição desse termo nem se discute a relevância desse conceito em semiótica.

No *Dicionário*, Greimas vai tratar desse termo. Ele surge, na esteira dos trabalhos de Lévi-Strauss, em oposição ao conceito de *natureza*. Para Greimas, “o conceito de cultura pode ser considerado como coextensivo ao de universo semântico relativo a uma dada comunidade sociosemiótica” (1979, p. 77)<sup>2</sup>. Uma semiótica da cultura vai então “convocar o universo semântico e, principalmente, seus dois componentes macrossemióticos, que são a língua natural e o mundo natural, e tratá-lo como uma semiótica-objeto com vistas à construção de uma metasemiótica chamada ‘cultura’” (1979, p. 77)<sup>3</sup>. A primeira definição de cultura não tem nenhum significado, já que ela abarca o conjunto de práticas significantes, inclusive o mundo natural, e, por isso, não tem nenhum valor discriminatório. O próprio Greimas reconhece a inutilidade desse conceito e propõe que uma semiótica da cultura seja uma descrição das *epistêmes*, “consideradas tanto hierarquias de sistemas semióticos quanto como metasemióticas conotativas” (1979, p. 77)<sup>4</sup>. Agora a definição de cultura é muito restrita.

<sup>2</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] le concept de culture peut être considéré comme coextensif à celui d’univers sémantique, relatif à une communauté sociosémiotique donnée”.

<sup>3</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] convoquer l’univers sémantique – et, principalement, ses deux composantes macrosémiotiques que sont la langue naturelle et le monde naturel – et à le traiter comme une sémiotique-objet en vue de la construction d’une métasémiotique nommée ‘culture’”.

<sup>4</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] considérées tantôt comme des hiérarchies de systèmes sémiotiques, tantôt comme des métasémiotiques connotatives.”

De um lado, é “uma organização hierárquica, situada no nível das estruturas semióticas profundas, de diversos sistemas semióticos, capaz de gerar, com a ajuda de uma combinatória de regras restritivas de incompatibilidade, o conjunto das manifestações (realizadas ou possíveis) recobertas por esses sistemas no interior de uma dada cultura” (1979, p. 128)<sup>5</sup>. É o que Greimas e Rastier fizeram ao analisar o sistema de relações sexuais (1975, p. 126-143). De outro, ele diz que uma metassemiótica da cultura é “a atitude que uma comunidade sociocultural adota em relação a seus próprios signos” (1979, p. 129)<sup>6</sup>. É o que fez Iuri Lotman, quando estudou a evolução da cultura russa, mostrando que os códigos culturais que se sucederam tinham uma organização paradigmática, um arranjo sintagmático, uma disposição aparadigmática e assintagmática ou um acondicionamento paradigmático e sintagmático (1981, p. 101-129). Reduzir a semiótica da cultura à análise das epistêmes, ainda mais no sentido restrito que lhe dá Greimas, é restringir demais o conceito de cultura.

Greimas diz ainda que o conceito de cultura serve de base para o desenvolvimento de uma etnosemiótica, que estuda as sociedades arcaicas, e uma sociossemiótica, que examina as sociedades desenvolvidas (1979, p. 77-78). Além do problema da distinção entre sociedades arcaicas e desenvolvidas, o conceito de cultura continua absolutamente vago e genérico.

Greimas mostra ainda que a dicotomia introduzida por Lévi-Strauss *natureza vs. cultura* deve “ser utilizada com precaução”<sup>7</sup>, porque, de um lado, é a cultura que determina os conteúdos de cada um dos termos dessa dicotomia, pertencendo, pois, à natureza aquilo que a cultura diz que é da ordem da natureza (1979, p. 78). Desde que Saussure estabeleceu o princípio da arbitrariedade do signo, a linguística sabe que o acesso do ser humano ao mundo natural é sempre feito por intermédio da linguagem, que não há outra forma de conhecê-lo senão por meio das categorias criadas pela língua. Isso, porém, não impede de pensar no papel que tem a cultura no desenvolvimento da semiótica. Greimas, aliás, considera que a categoria *natureza/cultura* tem um valor operatório, “que permite introduzir as primeiras articulações na exploração de uma dada cultura” (1979, p. 78)<sup>8</sup>. A dicotomia de Lévi-Strauss fica reduzida a uma categoria elementar do nível fundamental do percurso gerativo do sentido, que organiza as manifestações de um dado universo semântico.

<sup>5</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] l’organisation hiérarchique – située au niveau des structures sémiotiques profondes – de plusieurs systèmes sémiotiques, susceptible de générer, à l’aide d’une combinatoire et des règles restrictives d’incompatibilité, l’ensemble des manifestations (réalisées ou possibles) recouvertes par ces systèmes à l’intérieur d’une culture donnée.”

<sup>6</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] l’attitude qu’une communauté socio-culturelle adopte par rapport à ses propres signes.”

<sup>7</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] doit être utilisée avec précaution.”

<sup>8</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] permettant d’introduire les premières articulations dans l’exploration d’une culture donnée.”

Se se observa o conceito de mundo natural no *Dicionário*, ele será definido como “o parecer segundo o qual o universo se apresenta ao homem como um conjunto de qualidades sensíveis, dotado de certa organização que o faz, muitas vezes, ser designado como o ‘mundo do senso comum’” (1979, p. 233)<sup>9</sup>. Sob esse parecer, estrutura de superfície, há a “estrutura ‘profunda’ do universo, que é de ordem física, química, biológica, etc.” (1979, p. 233)<sup>10</sup>. De outro lado, esse mundo natural é o “‘enunciado’ construído pelo sujeito humano e decifrável por ele” (1979, p. 233)<sup>11</sup>. Como se vê, esse mundo natural é fortemente semiotizado. No entanto, Greimas sugere a existência de uma realidade (física, química, biológica, etc.) que serve de “lugar para a elaboração de uma vasta semiótica das culturas” (1979, p. 233)<sup>12</sup>. Ademais, as qualidades sensíveis do mundo são uma fonte de semiose, porque “agem diretamente – sem mediação linguística – sobre o homem” (1979, p. 234)<sup>13</sup>. Por isso, o mundo natural seria “um lugar de elaboração e de exercício de múltiplas semióticas” (1979, p. 234)<sup>14</sup>.

Tudo isso é muito pouco para pensar as relações entre natureza e cultura, pois a cultura tem um papel pouco significativo na semiótica greimasiana, o mundo natural é culturalizado, existe uma realidade física, química, biológica, etc. Para refletir sobre essas conexões, é preciso antes de mais nada conceituar o que seja cultura em outros domínios do conhecimento para verificar como pode a semiótica entender o papel da cultura na constituição do universo semântico.

Antes de fazer isso, deve-se examinar o que foi chamado, um tanto quanto indevidamente, virada praxeológica da semiótica. Julga-se indevida a afirmação dessa virada, pois já Greimas, no *Dicionário*, prevê uma distinção entre “visões significativas” e “práticas significativas”<sup>15</sup>. Nestas, estariam todos os comportamentos humanos, que seriam analisados como “discursos” do mundo natural (1979, p. 234). Portanto, a semiótica já tinha uma concepção praxeológica, anterior a essa virada. Observe-se que Greimas coloca essas práticas como semióticas do mundo natural, o que, em princípio, as colocaria fora da definição de cultura. Portanto, todos os níveis de pertinência dessa semiótica não poderiam definir a cultura. Entretanto, pode-se ignorar essa distinção greimasiana e pensar se o conceito de “forma de vida” é equivalente ao de cultura.

<sup>9</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] le paraître selon lequel l’univers se présente à l’homme comme un ensemble de qualités sensibles, doté d’une certaine organisation qui le fait parfois désigner comme « le monde du sens commun ».”

<sup>10</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] structure « profonde » de l’univers, qui est d’ordre physique, chimique, biologique, etc.”

<sup>11</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] « l’énoncé » construit par le sujet humain et déchiffrable par lui.”

<sup>12</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] lieu d’élaboration d’une vaste sémiotique des cultures.”

<sup>13</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] agissent directement – sans médiation linguistique – sur l’homme.”

<sup>14</sup> Tradução do seguinte texto de Greimas: “[...] un lieu d’élaboration et d’exercice de multiples sémiotiques.”

<sup>15</sup> Tradução das expressões greimasianas: « visions significatives » ; « pratiques signifiantes ».

Fontanille estabelece uma hierarquia na qual seis instâncias formais (signos, textos-enunciados, objetos, cenas práticas, estratégias, formas de vida) estão relacionadas a seis tipos de experiência semiótica (figuratividade, coerência e coesão interpretativas, corporeidade, prática, conjuntura, *éthos* e comportamento) (2008, p. 34). Forma de vida é a instância que engloba todas as outras, pois as integra. É assim a mais complexa instância formal da imanência, é aquela em que os objetos semióticos dos outros níveis se concentram para produzir, conjuntamente, o sentido da vida. A forma de vida é uma concatenação sintagmática de signos, textos, objetos, práticas, estratégias, que constitui a forma de uma substância, o curso da vida. Ao assumir uma forma de vida, o sujeito adota uma identidade social, o que implica o modo de ser do sujeito e a maneira como se vincula ao grupo social. Ao mesmo tempo, as formas de vida têm uma dimensão paradigmática, pois se estabelecem na concorrência com outras formas de vida (Fontanille, 2015). Elas têm um valor diferencial. As formas de vida englobam paixões, valores, possibilidades de identidade e assim por diante. Elas dão uma “lógica” ao sentido.

As formas de vida estão à disposição dos atores numa semioteca onde elas se repartiriam em “estratos” exploráveis, explorados e recusados. A práxis cultural dispõe dessa organização estratificada agindo sobre as modalizações existenciais de cada estrato: ela atualiza e realiza esta ou aquela forma de vida, virtualiza outra. (Fontanille, 2015, p. 245)<sup>16</sup>

Na conclusão, o autor diz que uma semiótica das culturas poderia ser uma semiótica-objeto, que analisaria a “grande sintagmática da semiosfera”<sup>17</sup>, que é condição para a existência das formas de vida. A semiosfera é, então, uma dimensão global do sentido (2015).

Fontanille, ao mostrar que a expressão “forma de vida” é preferível a “estilo de vida”, diz que “os *estilos de vida* são determinações sociais, cujo número e organização são a cada vez acabados e impostos pela sociedade. Ao contrário, as formas de vida, embora social e culturalmente determinadas, devem a todo momento ser inventadas ou recusadas pela práxis” (1994, p. 73)<sup>18</sup>. Cabe discutir aqui apenas um aspecto: as formas de vida são determinadas pela cultura e, por conseguinte, não podem ser sinônimo da cultura, nem mesmo quando se pensa numa “arqui-forma de vida”, que subsumiria a diversidade das formas de vida e

<sup>16</sup> Tradução do seguinte texto de Jacques Fontanille: “Les formes de vie sont à disposition des acteurs dans une sémiotique où elles seraient réparties en « strates » exploitables, exploitées ou refusées. La praxis culturelle dispose de cette organisation stratifiée en agissant sur les modalisations existentielles de chaque strate : elle actualise et réalise telle ou telle forme de vie, elle virtualise telle autre.”

<sup>17</sup> Tradução da expressão de Jacques Fontanille: « grande syntagmatique de la sémiotique ».

<sup>18</sup> Tradução do seguinte texto de Jacques Fontanille: “[...] « styles de vie » sont des déterminations sociales, que leur nombre et leur organisation sont à chaque fois finis et imposés par la société. En revanche, « les formes de vie », quoique socialement et culturellement déterminées, doivent pouvoir à tout moment être inventées et/ou refusées par la praxis.”

que seria “uma forma de relé entre as formas de vida e a cultura” (Colas-Blaise, 2012)<sup>19</sup>. Cultura tem uma amplitude semântica maior do que forma de vida.

Do que foi exposto até este ponto se podem tirar algumas conclusões: a cultura é uma semiótica-objeto; ela não é uma totalidade homogênea, mas é sempre um conjunto heterogêneo referente a grupos sociais diversos. Por isso, Fontanille fala em semiótica das culturas e não semiótica da cultura.

Lotman mostra que a cultura não é o todo, mas uma parte dele. É uma área sobre o fundo da não cultura. Assim, ela caracteriza-se por traços distintivos. A cultura tem uma essência sígnica (1981, p. 37-38). Dir-se-ia que ela tem uma essência semiótica. É preciso, portanto, dar um conteúdo a esse termo. Vai-se partir da oposição *cultura* vs. *natureza*, pois essa é a oposição utilizada nas ciências sociais e sobre a qual se constrói a antropologia.

Começa-se por examinar a etimologia dessas palavras. *Cultura* provém da raiz indo-europeia *k<sup>w</sup>el-*, que indica a ideia de ocupar-se de (girar ao redor de), que deu o latim *colere*, “habitar, cultivar” e daí *cultura*, primeiro “ação, processo ou efeito de cultivar a terra” e, depois, o sentido que se está buscando. *Natureza* procede da raiz indo-europeia *gen-*, que significa nascer, que criou o latim *genere*, *nascor*, *natura*. Daqui se podem extrair os primeiros traços distintivos de natureza e cultura: aquilo com que se nasce vs. aquilo que é criado pelo homem. Portanto, tem-se a oposição inato vs. criado pela experiência humana.

Observem-se, com base no *Dicionário de filosofia*, de Nicola Abbagnano (1998), os significados básicos que esse termo adquiriu ao longo da história. Vai-se levar em conta apenas os sentidos da cultura como produto. Essa palavra tem dois sentidos básicos: (1) “conjunto dos modos de viver e de pensar cultivados, civilizados, polidos” (1998, p. 225); “conjunto dos modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração a outra, entre os membros de determinada sociedade” (1998, p. 228).

No primeiro sentido, cultura é sinônimo de civilização e opõe-se a barbárie. Ficavam fora da cultura as artes (no sentido clássico), os ofícios, enfim, o trabalho manual, ou seja, qualquer atividade utilitária. Mais tarde foi incorporando todo o conhecimento humano e, portanto, novas disciplinas passam a integrar o que se chama cultura. Se, num momento da humanidade, a cultura compreendia as artes liberais, mais tarde engloba também as ciências exatas e naturais e as disciplinas históricas e filológicas. Assim, a cultura é o “conhecimento geral e sumário de todos os domínios do saber” (1998, p. 226). Como se começa, ao longo do tempo, a cobrar um desempenho adequado do ser humano, o que exige uma especialização crescente, ou seja, conhecimentos específicos e aprofundados num campo, surge o problema de como conciliar as exigências da especialização

---

<sup>19</sup> Tradução do seguinte texto de Marion Colas-Blaise: “[...] une forme de relais entre les formes de vie et la culture : des « archi-formes de vie » qui subsument les formes de vie dans leur diversité.”

com as da formação humana total ou equilibrada (1998, p. 227). Isso cria o problema do que é a cultura geral e de como se pode transmiti-la na educação formal.

O segundo sentido é o utilizado na antropologia e opõe-se a natureza. Indica (2) “o conjunto dos modos de vida de um grupo humano determinado” (1998, p. 229). Nesse caso, não há qualquer juízo de valor sobre esses modos de vida. É nesse sentido que a semiótica deve tomar o termo cultura. Ela analisa uma cultura sem fazer qualquer juízo de valor sobre ela. Pertence à natureza, por exemplo, a gravitação universal ou o fato de alguém ser canhoto ou destro. À cultura, cabem, *exempli gratia*, os significados que se construíram sobre a oposição esquerda/direita. No entanto, é preciso lembrar que determinados fatos ora são considerados da ordem da cultura, ora do domínio da natureza. Por exemplo, durante certo tempo, havia explicações culturais para a homossexualidade: *verbi gratia*, a criação da criança numa “família desajustada”. Quando há uma posição culturalista extremada, fala-se em opção sexual (conforme, por exemplo, declarações de Milton Ribeiro, *Folha de S. Paulo online*, 24/9/2020). Por outro lado, há posições que vinculam a homossexualidade a causas genéticas, o que a coloca no domínio da natureza.

No entanto, o termo ainda é vago. Que são esses modos de vida? Voltemos para a antropologia. Essa ciência opera com a oposição natureza vs. cultura. Lévi-Strauss, numa entrevista a Georges Charbonnier, diz: “A natureza é tudo o que está em nós por herança biológica; a cultura, ao contrário, é tudo o que nos vem da tradição externa”.<sup>20</sup> Ele prossegue: é

o conjunto dos costumes, das crenças, das instituições, como a arte, o direito, a religião, as técnicas da vida material; em uma palavra, todos os hábitos e aptidões aprendidos pelo homem como membro de uma sociedade. Há, portanto, duas grandes ordens de fatos, uma graças à qual estamos relacionados à animalidade por tudo o que somos, pelo próprio fato de nosso nascimento e das características que nos legaram nossos pais e nossos ancestrais, as quais dizem respeito à biologia, às vezes à psicologia; de outro lado, todo esse universo artificial que é aquele em que vivemos como membros de uma sociedade. (Lévi-Strauss, 1969, p. 180)<sup>21</sup>

Como se observa, a distinção proposta por Lévi-Strauss está fundada na oposição entre inato vs. adquirido e natural vs. artificial.

<sup>20</sup> Tradução do seguinte texto de Lévi-Strauss: “La nature, c'est tout ce qui est en nous par hérédité biologique ; la culture, c'est au contraire, tout ce que nous tenons de la tradition externe.”

<sup>21</sup> Tradução do seguinte texto de Lévi-Strauss: “[...] l'ensemble des coutumes, des croyances, des institutions telles que l'art, le droit, la religion, les techniques de la vie matérielle, en un mot, toutes les habitudes ou aptitudes apprises par l'homme en tant que membre d'une société. Il y a donc là deux grands ordres de faits. L'un grâce auquel nous tenons à l'animalité par tout ce que nous sommes, du fait même de notre naissance et des caractéristiques que nous ont léguées nos parents et nos ancêtres, lesquelles relèvent de la biologie, de la psychologie quelquefois ; et d'autre part, tout cet univers artificiel qui est celui dans lequel nous vivons en tant que membres d'une société.”

Darcy Ribeiro define a cultura como

a herança social de uma comunidade humana, representada pelo acervo coparticipado de modos padronizados de adaptação à natureza para o provimento da subsistência, de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e de crenças com que seus membros explicam sua experiência, exprimem sua criatividade artística e a motivam para a ação. Assim concebida, a cultura é uma ordem particular de fenômenos que tem de característico sua natureza de réplica conceitual da realidade, transmissível simbolicamente de geração a geração, na forma de uma tradição que provê modos de existência, formas de organização e meios de expressão a uma comunidade humana. Mediante a integração nesses corpos de tradição é que os homens se humanizam, ao mesmo tempo em que se incorporam a uma determinada entidade étnica, ao aprender sua língua, ao se habilitar a fazer coisas de acordo com as técnicas que ela domina, ao se comportar segundo as normas nelas consagradas e, finalmente, ao viver de acordo com seus usos e costumes. (Ribeiro, 1993, p. 127)

Mais do que essa definição, é interessante observar que ele a define de modo mais sucinto, mas também mais adequado aos propósitos deste trabalho como “o conjunto e a integração dos modos de fazer, de interagir e de simbolizar desenvolvidos e adotados por uma sociedade como solução para as necessidades de vida humana associativa” (*apud* Abreu, 2010, p. 106-107)<sup>22</sup>. Assim, a cultura, sendo o que é adquirido pelo homem como resultado de aprendizado, compõe-se de conhecimentos (modos de fazer), papéis sociais (modos de interagir) e valores (modos de simbolizar). Assim, fazem parte da cultura os modos de alimentar-se, as práticas sexuais prescritas e interditas, a música característica de um grupo social, as qualidades que se apreciam, os defeitos que se desprezam, os slogans, os hinos, o modo de comportar-se e assim por diante. Mesmo o que é hereditário é simbolizado pela cultura: a necessidade de alimentar-se é biológica, mas a gastronomia é cultural; a necessidade de beber é biológica, mas a mixologia e a enologia são culturais; manter relações sexuais é da ordem da biologia, mas o significado delas é cultural. Age-se como agem aqueles com quem se convive, fala-se como falam aqueles com quem se coexiste e assim por diante. A imitação é uma força poderosa na moldagem da cultura; no entanto, as culturas movem-se e, por isso, a inovação cultural tem nelas um papel muito importante. A imitação age no sentido da homogeneização da cultura; a inovação na direção da mudança.

As culturas são múltiplas e variadas, pois os grupos sociais se definem diferentemente: diatopicamente, pela distribuição no espaço; diacronicamente, pela repartição no tempo; diastraticamente, pela classificação a partir da divisão

---

<sup>22</sup> James de Lemos Abreu atribui essa conceituação de cultura a Darcy Ribeiro, mas não faz a citação do texto de onde a extraiu.

do trabalho e de seus efeitos sociais; diafasicamente, pelas situações em que se veem inseridos. Cada ser humano é uma mescla de culturas: por exemplo, cultura brasileira, gaúcha, dos mais velhos, do campo, tradicional, no CTG. Uma semiótica da cultura vai analisar o que caracteriza cada um desses grupos sociais.

Para Geertz a cultura é produtora de sentido, um conjunto de texto, que permite aos atores sociais interpretar os acontecimentos sociais e agir no mundo. O homem só pode viver num mundo dotado de sentido e é a cultura que produz esse sentido. O papel do antropólogo é interpretar não apenas o que esse texto diz, mas também como é que diz o que diz. Assim, para ele, a antropologia não é “uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa à procura de significados” (Geertz, 1978, p. 15). O antropólogo tem uma concepção semiótica da cultura. O semioticista precisa ter uma visão antropológica dela.

O que dá unidade a uma cultura é sua autodescrição, que é a forma como ela se vê, se define, se mostra (Lotman, 1981, p. 72; 1996, p. 24-29). Uma autodescrição cultural é, evidentemente, parcial, nem sempre muito verdadeira. No entanto, ela é vista como uma explicação totalizante e real da cultura. Como dizia Marx, quando uma ideia se apodera da consciência das massas, ela se torna uma força material (2001, p. 53). Por isso, os modelos explicativos das autodescrições culturais exercem um papel muito importante nas diferentes formações sociais.

Começa-se, no Romantismo, a construir a noção de que a cultura brasileira se assenta na mistura. O romance *O guarani*, de José de Alencar, concebe um mito de origem da nação brasílica. Peri e Cecília constituem seu casal inicial, formado por um índio que aceitara os valores cristãos (1995, p. 268-279) e por uma portuguesa que acolhera os valores da natureza do Novo Mundo (1995, p. 279-280). Essa nação teria, portanto, um caráter cultural luso-tupi. O mito de origem do Brasil opera com a união da natureza com a cultura, ou seja, dos valores americanos com os europeus. Ele seria assim a síntese do velho e do novo mundo, construída depois da destruição do edifício colonial e dos elementos perversos da natureza. Os elementos lusitanos permanecem, mas modificados pelos valores da natureza americana. A nação brasileira aparece depois de um dilúvio, em cuja descrição se juntam os mitos das duas civilizações constitutivas desse povo, o de Noé e o de Tamandaré (1995, p. 291-296).

*O guarani* mostra, além da constituição da nacionalidade, outra fundação, a da língua falada no Brasil. A identidade desse idioma é correlata à do homem brasileiro (1995, p. 116-117), cuja origem o romance descreve. Não se trata do português tal como é falado em Portugal, mas de um português modificado pela natureza brasileira. A língua falada no novo país é um reflexo, na sintaxe e no léxico, das suavidades e asperezas da natureza da América. É uma fusão também

da cultura com a natureza. Alencar não preconiza que se fale tupi, mas esse português modificado no Brasil.

Na primeira metade do século XX, há outro movimento de construção identitária, que se baseia também na mistura, pois considera a mestiçagem como o jeito de ser brasileiro. O que distingue o Brasil é a assimilação, com a consequente modificação, do que é significativo e importante nas outras culturas. Não é sem razão que Oswald de Andrade erigiu a antropofagia como o princípio constitutivo da cultura brasileira (1990). Em *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre (s. d.), considera-se eufórica a mistura: a colonização portuguesa é vista como tolerante, aberta, suave, o que levou à mestiçagem racial, que não ocorreu nos países colonizados pelos ingleses ou pelos franceses, por exemplo. O Brasil celebra a mistura da contribuição de brancos, negros e índios na formação da nacionalidade, exaltando o enriquecimento cultural e a ausência de fronteiras de sua cultura. Do ponto de vista brasileiro, o misturado é completo; o puro é incompleto, é pobre. Insiste-se no fato de que se está falando de autodescrição da cultura brasílica. Há então todo um culto à “mulata”, representante por excelência da “raça brasileira”; do sincretismo religioso, sinal de tolerância; do convívio harmônico de culturas que se digladiam em outras partes do mundo, como a árabe e a judaica; da habilidade de conciliação política, como no estereótipo do político mineiro; e assim sucessivamente.

A concepção de que a mistura rege a cultura brasílica e, portanto, de que o brasileiro é simpático, acolhedor, tolerante se naturaliza pouco a pouco. No entanto, as coisas no interior da cultura passam-se diferentemente.

É preciso notar que a mistura não é indiscriminada. Há sistemas que não são aceitos na mistura. Por exemplo, no período de construção da nacionalidade, não há a ideia da miscigenação das três raças que hoje se diz terem constituído a nação brasileira, mas somente a dos índios e brancos. Os negros estavam excluídos. Essa mistura não era desejável, pois, afinal, tratava-se de escravos. Mais tarde surge a ideologia do branqueamento, que presidiu ao estímulo às grandes imigrações europeias, de italianos, de alemães, de espanhóis, de poloneses, etc.

A cultura brasileira euforizou de tal modo a mistura que passou a considerar inexistentes (Lotman, 1981, p. 73) as camadas reais da semiose onde opera o princípio da exclusão: por exemplo, nas relações raciais, de gênero, de orientação sexual, etc. A identidade autodescrita do brasileiro é sempre a que é criada pelo princípio da participação, da mistura. Daí se descreve o brasileiro como alguém aberto, acolhedor, cordial, agradável, sempre pronto a dar um “jeitinho”. Ocultam-se o preconceito e a violência que perpassam as relações cotidianas, etc. Enfim, esconde-se o que opera sob o princípio da triagem.

No centro da cultura está a língua. Para Lévi-Strauss, a linguagem<sup>23</sup> é

o fato cultural por excelência, e isso por várias razões; primeiramente, porque a linguagem é uma parte da cultura, uma das aptidões ou hábitos que recebemos da tradição externa; em segundo lugar, porque a linguagem é o instrumento essencial, o meio privilegiado pelo qual assimilamos a cultura de nosso grupo... uma criança aprende sua cultura porque falamos com ela: repreendemo-la, exortamo-la, e tudo isso se faz com palavras; enfim e sobretudo, porque a linguagem é a mais perfeita das manifestações de ordem cultural que formam, de uma maneira ou de outra, sistemas. Se queremos compreender o que é a arte, a religião, o direito, talvez mesmo a cozinha ou as regras de polidez, é preciso concebê-las como códigos formados pela articulação dos signos de acordo com o modelo da comunicação linguística. (Lévi-Strauss, 1969, p. 188)<sup>24</sup>

Para Lévi-Strauss, a língua não é só parte da cultura, mas também condição de sua existência, não só porque é o instrumento graças ao qual a cultura é transmitida e aprendida, mas também porque fornece aos outros elementos da cultura um princípio de estruturalidade. Para Lotman, no seu funcionamento real, as línguas e as culturas são indivisíveis, pois não há língua que não esteja vinculada a uma cultura nem uma cultura que não tenha em seu centro uma língua (1981, p. 39). A língua desempenha a função de “dispositivo esterotipizador” estrutural, proporcionando “o sentido intuitivo da estruturalidade” (1981, p. 39-40). Para o antropólogo e o semiótico, o papel da linguagem na cultura e a relação entre elas são as mesmas. Isso quer dizer que a língua sofre influência da cultura e, ao mesmo tempo, fornece a ela categorias e princípios de estruturalidade.

Em português, chama-se *posse* a investidura, por exemplo, na Presidência da República; em inglês, *inauguration*; em francês, *investiture*. A palavra portuguesa dá ideia de assenhorear-se de alguma coisa, de domínio; a inglesa indica apenas começo; a francesa diz respeito ao recebimento da uma função. Esses termos têm, sem dúvida, relação com a maneira como, em cada uma das culturas, se concebe o poder do Estado. Vilém Flusser diz que *poder fazer* pode ser traduzido em inglês por *I may do, I can do, I am able to do e I am allowed to do*, o que indica que *poder* e *dever* são conceitos vinculados um ao outro e que um estudo apurado do significado das duas palavras deixará claro “o sistema

<sup>23</sup> Note-se que, para ele, a linguagem é a linguagem verbal manifestada por uma língua.

<sup>24</sup> Tradução do seguinte texto de Lévi-Strauss: “[...] le fait culturel par excellence, et cela à plusieurs titres ; d'abord parce que le langage est une partie de la culture, l'une de ces aptitudes ou habitudes que nous recevons de la tradition externe ; en second lieu, parce que le langage est l'instrument essentiel, le moyen privilégié par lequel nous nous assimilons la culture de notre groupe... un enfant apprend sa culture parce qu'on lui parle : on le réprimande, on l'exhorte, et tout cela se fait avec des mots ; enfin et surtout, parce que le langage est la plus parfaite de toutes les manifestations d'ordre culturel qui forment, à un titre ou à l'autre, des systèmes, et si nous voulons comprendre ce que c'est que l'art, la religion, le droit, peut-être même la cuisine ou les règles de la politesse, il faut les concevoir comme des codes formés par l'articulation de signes, sur le modèle de la communication linguistique.”

ontológico que suporta a língua portuguesa” (2007, p. 144). Em português, o mesmo adjetivo varia de significado no masculino e no feminino. Neste, indica desprezo, tem valor pejorativo, enquanto naquele sugere consideração, tem, portanto, valor positivo: homem público, “que exerce função pública”; mulher pública, “prostituta”; homem honesto, “que tem caráter, dignidade”; mulher honesta, “que tem conduta irrepreensível do ponto de vista sexual”; homem aventureiro, “que busca aventuras, empreendedor, ousado”; mulher aventureira, “perigete”. Só numa sociedade machista esses fatos linguísticos podem ocorrer. Da mesma forma, em francês, quase não há nomes de profissão que tenham um feminino: *financier*, *bâtonnier*, *professeur*, *écrivain* e assim sucessivamente (Yaguello, 1987, p. 118-139). É ainda Marina Yaguello quem mostra que há uma correspondência muito frequente, em francês, entre gênero e tamanho num grande número de pares quase sinônimos: *chaise/fauteuil*; *lampe/lampadère*; *mer/océan*; *voiture/autobus* (1987, p. 97).

Gilberto Freyre atribui a fatores culturais, principalmente os de origem africana, aliados ao clima, o abrandamento do português brasileiro, diferenciando-o do português europeu, muito mais áspero e duro. Esse “amolecimento” deu-se com a perda das consoantes finais *r* e *s*, com a criação lexical operada pelo processo de reduplicação (por exemplo, dodói, bumbum, au-au) (s. d., p. 352). Os nomes próprios “foram dos que mais se amaciaram, perdendo a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na boca dos escravos” (s. d., p. 352), por meio de diminutivos e reduplicações (por exemplo, Antônia > Toninha, Totonha; Teresa > Teté; Francisco > Chico, Chiquinho; Alberto > Bebeto). Muitas palavras africanas entraram no léxico do português (por exemplo, canga, dengo, cafuné, banzo, bunda, quindim, catinga) (s. d., p. 354). Também é, por essa influência, que ocorrem fenômenos sintáticos, como o uso do pronome reto em função objetiva e a colocação pronominal (s. d., p. 354). Sobre o uso da próclise em português brasileiro, Freyre dá a seguinte explicação, que, mesmo não sendo muito verdadeira, não deixa de ser bonita:

Temos no Brasil dois modos de colocar pronomes, enquanto o português só admite um - o “duro e imperativo”: *diga-me, faça-me, espere-me*. Sem desprezarmos o modo português, criamos um novo, inteiramente nosso, caracteristicamente brasileiro: *me diga, me faça, me espere*. Modo bom, doce, de pedido. E servimo-nos dos dois. Ora, esses dois modos antagônicos de expressão, conforme necessidade de mando ou cerimônia, por um lado, e de intimidade ou de súplica, por outro, parecem-nos bem típicos das relações psicológicas que se desenvolveram através da nossa formação patriarcal entre os senhores e os escravos: entre as sinhás-moças e a as mucamas, entre os brancos e os pretos “Faça-me”, é o senhor falando; o pai; o patriarca; “me dê”, é o escravo, a mulher, o filho, a mucama. Parece-nos justo atribuir em grande parte aos escravos, aliados aos meninos das casas-grandes, o modo brasileiro de colocar pronomes. Foi a maneira filial, e meio dengosa, que eles acharam de se dirigir ao *pater familias*. Por outro lado o modo

português adquiriu na boca dos senhores certo ranço de ênfase hoje antipático: “faça-me isso”; “dê-me aquilo”. [...] A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados: o caso dos pronomes que sirva de exemplo. Seguirmos só o chamado “uso português”, considerando ilegítimo o “uso brasileiro”, seria absurdo. Seria sufocarmos, ou pelo menos abafarmos metade de nossa vida emotiva e das nossas necessidades sentimentais, e até de inteligência, que só encontram expressão justa no “me dê” e no “me diga”. Seria ficarmos com um lado morto; exprimindo só metade de nós mesmos. Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos num todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro. Lars Ringbom vê grandes possibilidades de desenvolvimento de cultura no mestiço: mas atingindo o ponto em que uma metade de sua personalidade não procure suprimir a outra. O Brasil pode-se dizer que já atingiu esse ponto: o fato de já dizermos “me diga”, e não apenas “diga-me”, é dos mais significativos. Como é o de empregarmos palavras africanas com a naturalidade com que empregamos as portuguesas. Sem aspas nem grifos. (Freyre, s. d., p. 355-356)

Observe-se que a cultura brasileira é, para Gilberto Freyre, marcada pela mistura. Aliás, foi ele um dos mais importantes ideólogos dessa característica da cultura brasileira. Essa marca cultural impregna a língua, dando-lhe uma série de atributos que distingue o português brasileiro do português europeu.

Sérgio Buarque de Holanda mostra que o modo de ser brasileiro, que o leva a querer tornar-se familiar dos outros reflete-se

em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação “inho”, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos e, ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los ao coração. [...] Um estudo atento das nossas formas sintáticas traria, sem dúvida, revelações preciosas a esse respeito. (Holanda, 1993, p. 108)

A língua impõe suas categorias a outros domínios da cultura. Observe-se o soneto que segue, de Antero de Quental:

#### Mors-Amor

Esse negro corcel, cujas passadas  
Escuto em sonhos, quando a sombra desce,  
E, passando a galope, me aparece  
Da noite nas fantásticas estradas,

Donde vem ele? Que regiões sagradas  
E terríveis cruzou, que assim parece  
Tenebroso e sublime, e lhe estremece  
Não sei que horror nas crinas agitadas?

Um cavaleiro de expressão potente,  
Formidável, mas plácido, no porte,  
Vestido de armadura reluzente,

Cavalga a fera estranha sem temor:  
E o corcel negro diz: “Eu sou a Morte!”  
Responde o cavaleiro: “Eu sou o Amor!”

Nele o amor é representado por um homem, vestido com armadura, formidável, mas plácido. Quando Wilhelm von Stock traduzia Antero de Quental para o alemão, escreveu ao poeta português sobre a dificuldade de verter para o alemão esse soneto, porque as duas figuras alegóricas – o Amor e a Morte – têm gêneros diferentes nas duas línguas (o amor/ *Die Liebe* (feminino) – a morte/ *Der Tod* (masculino)). Respondeu Antero:

Quanto à observação que V. Exa. W. Stock faz a respeito de ser a palavra morte do gênero feminino nas línguas neolatinas, acho-a muito curiosa, mas confesso que nunca me tinha ocorrido. É um caso interessante de influência da linguagem sobre a imaginação, pois é certo que muito naturalmente, e independente das tradições nas artes plásticas e da poesia, concebe-se imaginativamente a Morte em figura de mulher. O que quer dizer que, se falasse inglês ou alemão, a minha imaginação tomaria forçosamente outra direção e muitas associações de ideias que formo não as poderia formar: assim, a imaginação (e, por conseguinte, o pensamento), ainda onde parece ser tão espontânea, é escrava de acidentes linguísticos como aqueles que fizeram que a palavra mors, há inúmeros anos, quando se formou o latim, fosse do gênero feminino. Poder-se-iam tirar daqui importantes ilações, tanto mais quanto este é um caso entre milhares e representa uma vasta categoria de fatos mentais. Se aqueles filósofos antigos, que chegaram, por esta consideração da dependência em que a ideia está da palavra, ao mais refinado ceticismo, tivessem sido linguistas, teriam podido fortificar a sua tese com uma legião formidável de exemplos. (Quental apud Figueiredo, 1942, p. 179)

Carolina Michaelis de Vasconcelos, a propósito do mesmo assunto, comentou que os falantes do alemão representam a morte como um cavaleiro esquelético, montado em feroso corcel (*apud* Figueiredo, 1942, p. 178). Em *O sétimo selo*, de Ingmar Bergman, a morte é figurativizada como homem.

Poder-se-iam tirar algumas conclusões sobre a questão do estudo da cultura na semiótica:

1. a cultura é uma semiótica-objeto e, portanto, a semiótica precisa estabelecer, com precisão, seu conteúdo;

2. objeto dessa semiótica são “os modos de fazer, de interagir e de simbolizar desenvolvidos e adotados por uma sociedade como solução para as necessidades de vida humana associativa”;
3. a língua natural é parte dessa semiótica, sendo determinada por ela e, ao mesmo tempo, é seu elemento central, pois lhe fornece categorias e um princípio de estruturalidade;
4. a semiótica da cultura examina a organização, a integração e a hierarquização dos elementos de uma dada cultura, tendo sempre um caráter diferencial. ●

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ABREU, James de Lemos. *Cultura e política: o caso do programa “VAI” em São Paulo – 2004-2008*. Tese de doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2010.
- ALENCAR, José de. *O guarani*. 19. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- ALIGHIERI, Dante. *Vita nuova*. Firenze: Edizioni G. Barbera, 1965.
- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica: manifestos e teses*. São Paulo: Globo/Secretaria do Estado da Cultura, 1990.
- BERGOUNIOUX, Gabriel. Aux origines de la société linguistique de Paris. *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*. Paris, t. XCI, fasc. I, 1996. p. 1-36.
- CARROLL, Lewis. *Aventuras de Alice*. 3 ed. São Paulo: Summus, 1980.
- CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris : Presses Pocket, 1969.
- COLAS-BLAISE, Marion. Forme de vie et formes de vie : vers une sémiotique des cultures. *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n. 115. Limoges, 2012.
- EVERETT, Daniel L. *Linguagem: a história da maior invenção da humanidade*. São Paulo: Contexto, 2019.
- FIGUEIREDO, Fidelino de. *Antero*. São Paulo: Gráfica da Prefeitura, 1942.
- FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007.
- FONTANILLE, Jacques. *Formes de vie*. Liège : Presses Universitaires de Liège, 2015.
- FONTANILLE, Jacques. *Pratiques sémiotiques*. Paris : PUF, 2008.
- FONTANILLE, Jacques. Style et formes de vie. In: MAURAND, Georges (org.). *Le style*. Toulouse : Presses de l'Atelier d'Imprimerie de l'Université de Toulouse-Le-Mirail, 1994.

- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Círculo do Livro, s. d.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Sobre o sentido*: ensaios semióticos. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette, 1979.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- LOTMAN, Iuri M. et alii. *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa: Livros Horizonte, 1981.
- LOTMAN, Iuri M. *La semiosfera. I. Semiótica de la cultura y del texto*. Edición de Desiderio Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- MARX, Karl. Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- PLATÃO. *Crátilo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros. 1 - Teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1969.
- SCHLEICHER, August. La théorie de Darwin et la science du langage. In: TORT, Patrick. *Évolutionnisme et linguistique*. Paris : Vrin, 1980.
- YAGUELLO, Marina. *Les mots et les femmes* : essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine. Paris : Éditions Payot, 1987.

---

## The use of the concept of culture in Semiotics

 FIORIN, José Luiz

**Abstract:** This paper presents the place of culture in semiotic architecture. It starts by examining classic texts that have examined the notion and by considering insufficient the concepts that they operationalize. Drawing on the principle that culture is a semiotics-object, this paper turns to anthropology to find a concept of culture with which it can constitute it. Finally, this paper examines the relations between language and culture, by taking into account that the former is part of the latter but, at the same time, that language renders culture categories and a principle of structurality – the reason why language plays a central role in culture.

**Keywords:** culture; nature; semiotics-object; structurality.

---

### Como citar este artigo

FIORIN, José Luiz. A utilização do conceito de cultura em semiótica. *Estudos Semióticos* [online], volume 17, número 2. Dossiê temático: “A Semiótica e a cultura”. São Paulo, agosto de 2021. p. 1-20. Disponível em: <[www.revistas.usp.br/esse](http://www.revistas.usp.br/esse)>. Acesso em: dia/mês/ano.

---

### How to cite this paper

FIORIN, José Luiz. A utilização do conceito de cultura em semiótica. *Estudos Semióticos* [online], vol. 17.2. Thematic issue: “Semiotics and culture”. São Paulo, august 2021. p. 1-20. Retrieved from: <[www.revistas.usp.br/esse](http://www.revistas.usp.br/esse)>. Accessed: month/day/year.

---

Data de recebimento do artigo: 05/01/2021.

Data de aprovação do artigo: 22/02/2021.

Este trabalho está disponível sob uma Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0.  
This work is licensed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 License.

