



LINGUAGEM & DIÁLOGO  
as idéias lingüísticas do círculo de

**BAKHTIN**

CARLOS ALBERTO FARACO

**criar**  
EDIÇÕES

## Capítulo II

### *CRIAÇÃO IDEOLÓGICA E DIALOGISMO*

#### *Uma teoria materialista da chamada criação ideológica*

**C**omo vimos no capítulo anterior, Voloshinov e Medvedev tinham como projeto intelectual explícito, em seus trabalhos da segunda metade da década de 1920, contribuir criticamente para a construção de uma teoria de base marxista da criação ideológica.

Voloshinov se concentrou na questão da linguagem, desenvolvendo basicamente dois pontos: uma discussão crítica dos estudos lingüísticos seus contemporâneos (em especial em seu livro *Marxismo e filosofia da linguagem*) e a apresentação da tese de que os enunciados do cotidiano e os enunciados artísticos têm um chão comum – estão ambos no interior da grande corrente da comunicação sociocultural e têm ambos uma dimensão axiológico-social em sua significação (ver seus artigos *O discurso na vida e o discurso na poesia* e *As fronteiras entre poética e lingüística*).

Voloshinov envolveu-se também com a temática da subjetividade, desenvolvendo uma discussão crítica da psicanálise (em especial em seu livro *Freudismo*) e da psicologia de seu tempo (ver particularmente o cap. I-3 de *Marxismo e filosofia da linguagem* e o cap. I-2 de *Freudismo*) e formulando um conceitual sociológico sobre a natureza da consciência.

Medvedev, por sua vez, direcionou sua reflexão para o estudo da literatura, tendo como ponto de partida uma pormenorizada crítica das idéias dos formalistas.

Nos capítulos 1 e 2 de seu livro *O método formal nos estudos literários*, Medvedev, depois de apresentar o estudo da literatura como um ramo dos estudos da criação ideológica, traça o que poderia ser lido como diretrizes gerais para um estudo de base materialista e sociohistórica do universo da criação ideológica.

Como *ideologia* é uma palavra “maldita” (pelas incontáveis significações sociais que pode veicular), é importante – para evitar costumeiros mal-entendidos – deixar claro o sentido que ela tem na obra de Medvedev (e, de fato, de todo o Círculo de Bakhtin).

Nos textos do Círculo, a palavra *ideologia* é usada, em geral, para designar o universo dos produtos do “espírito” humano, aquilo que algumas vezes é chamado por outros autores de cultura *imaterial* ou produção *espiritual* (talvez como herança de um pensamento idealista); e, igualmente, de formas da consciência social (num vocabulário de sabor mais materialista).

*Ideologia* é o nome que o Círculo costuma dar, então, para o universo que engloba a arte, a ciência, a filosofia, o direito, a religião, a ética, a política, ou seja, todas as manifestações superestruturais (para usar uma certa terminologia da tradição marxista).

A palavra ocorre também no plural para designar a pluralidade de esferas da produção imaterial (assim, a arte, a ciência, a filosofia, o direito, a religião, a ética, a política são as *ideologias*). É com esse uso no plural que Medvedev inicia seu livro dizendo que o estudo da literatura é um ramo do estudo das ideologias, abarcando este todas as áreas da criatividade intelectual humana citadas acima.

Esses termos (*ideologia, ideologias, ideológico*) não têm, portanto, nos textos do Círculo de Bakhtin, nenhum sentido restrito e negativo. Será, portanto, inadequado lê-los nestes textos com o sentido de “mascaramento do real”, comum em algumas vertentes marxistas.

→ Algumas vezes, o adjetivo *ideológico* aparece como equivalente a *axiológico*. Aqui é importante lembrar que, para o Círculo, a significação dos enunciados tem sempre uma dimensão avaliativa, expressa sempre um posicionamento social valorativo. Desse modo, qualquer enunciado é, na concepção do Círculo, sempre ideológico – para eles, não existe enunciado não-ideológico. E ideológico em dois sentidos:

qualquer enunciado se dá na esfera de uma das ideologias (i.e., no interior de uma das áreas da atividade intelectual humana) e expressa sempre uma posição avaliativa (i.e., não há enunciado neutro; a própria retórica da neutralidade é também uma posição axiológica).

Voloshinov, ao iniciar seu livro *Marxismo e filosofia da linguagem*, também identifica *ideologia* com o universo da produção imaterial humana. Diz ele que “as bases de uma teoria marxista das *ideologias* – as bases para os estudos do conhecimento científico, da literatura, da religião, da moral etc. – estão estreitamente ligadas aos problemas da filosofia da linguagem” (p. 9).

E, logo adiante, dirá que tudo o que é *ideológico* (isto é, - entenda-se bem - todos os produtos da cultura dita imaterial) possui significado; é, portanto, um signo. E conclui com a afirmação de que “sem signos não existe ideologia” (p. 9), querendo com isso dizer que o universo da criação ideológica é fundamentalmente de natureza semiótica, afirmação que é reiterada na página seguinte: “O domínio da ideologia coincide com o domínio dos signos. Eles são mutuamente correspondentes. Ali onde um signo se encontra, encontra-se também ideologia. Tudo o que é ideológico possui valor semiótico” (p. 10).

É essa identificação do ideológico com o semiótico que vai dar ao Círculo o fundamento para construir sua teoria materialista para o estudo dos processos e produtos da cultura dita imaterial; o fundamento de sua filosofia da cultura.

Voltando ao texto de Medvedev, observamos que, como ponto de partida, ele considera inadequadas todas as abordagens positivistas e idealistas da criação ideológica. As primeiras, porque se perdem num empiricismo atomista (concentram-se no estudo dos objetos ideológicos – obras de arte, por exemplo – tomando-os isoladamente, desaguando num detalhismo sem sentido ou numa fetichização do objeto). As segundas, porque entendem toda a criação ideológica ou como produto de uma consciência individual isolada; ou como localizada no reino de “puras idéias”, “puros valores” e “formas transcendentais” (p.4).

Para Medvedev, ambas as abordagens perdem de vista o fato de que a criação ideológica é sempre social e histórica, não podendo, por isso, ser reduzida nem à sua superfície empírica (como se

fosse um rol de meros fenômenos isolados), nem fechada e autocontida no mundo de uma consciência individual. Pelo seu caráter intrinsecamente sociohistórico, a criação ideológica exige, para ser estudada, um conceitual e um método de natureza sociológica, para cujo delineamento ele se propõe a contribuir.

Nesse processo, lembra, de saída, que todos os produtos da criação ideológica são objetos dotados de materialidade, isto é, são parte concreta e totalmente objetiva da realidade prática dos seres humanos (não se podendo estudá-los, portanto, desconectados dessa realidade).

E existem como tal corporificados em algum material semiótico definido (i. e., numa determinada linguagem - tomado o termo aqui em sentido amplo), ou seja, um produto da criação ideológica é sempre um signo.

E, para Medvedev (como para todo o Círculo de Bakhtin), os signos são intrinsecamente sociais, isto é, são criados e interpretados no interior dos complexos e variados processos que caracterizam o intercâmbio social. Os signos emergem e significam no interior de relações sociais, estão *entre* seres socialmente organizados; não podem, assim, ser concebidos como resultantes de processos apenas fisiológicos e psicológicos de um indivíduo isolado; ou determinados apenas por um sistema formal abstrato. Para estudá-los é indispensável situá-los nos processos sociais globais que lhes dão significação.

Por outro lado, Medvedev expõe outra premissa fundamental para seu raciocínio (e para o pensamento do Círculo como um todo): nós, os seres humanos, não temos relações diretas, não mediadas, com a realidade. Todas as nossas relações com nossas condições de existência – com nosso ambiente natural e contextos sociais – só ocorrem mediadas semioticamente. Vivemos, de fato, num mundo de línguas, signos e significações.

Em outros termos, o real nunca nos é dado de forma direta, crua, em si. Sobre isso, Bakhtin já dizia, em *Para uma filosofia do ato*, que “O dado puro não pode ser realmente experienciado” (p. 32). Nós nos relacionamos com um real enformado em matéria significativa, isto é, o mundo só adquire sentido para nós, seres humanos, quando semioticizado. E mais: como a significação dos signos envolve sempre

uma dimensão axiológica, nossa relação com o mundo é sempre atravessada por valores.

Bakhtin, em *O discurso no romance* (p. 276), apresenta este pressuposto do Círculo, dizendo que qualquer palavra (qualquer enunciado concreto) encontra o objeto a que ele se refere já recoberto de qualificações, envolto por uma atmosfera social de discursos, por uma espécie de aura heteroglótica (i.e., por uma densa e tensa camada de discursos).

A relação do nosso dizer com as coisas (em sentido amplo do termo) nunca é direta, mas se dá sempre obliquamente: nossas palavras não tocam as coisas, mas penetram na camada de discursos sociais que recobrem as coisas. Essa relação palavra/coisas, diz este autor, é *complicada* pela interação dialógica das várias inteligibilidades socioverbais que conceptualizam as coisas (p. 277).

Essa concepção é, então, apresentada na seqüência do texto pela bela figura do raio de luz:

*Se nós imaginarmos a intenção de uma tal palavra, isto é, sua direcionalidade para o objeto\*, na forma de um raio de luz, então o jogo vivo e irrepitível de cores e luz nas faces da imagem que ele constrói pode ser explicado como a dispersão espectral da palavra-raio, não no interior do objeto em si (...), mas antes como sua dispersão espectral numa atmosfera cheia de palavras albeias, julgamentos de valor e acentos através da qual o raio passa em seu caminho em direção ao objeto; a atmosfera social da palavra, a atmosfera que cerca o objeto, faz as faces da imagem cintilar. (p. 277)*

É nesse sentido que os textos do Círculo vão dizer recorrentemente, que os signos não apenas refletem o mundo (não são apenas um decalque do mundo); os signos também (e principalmente) refratam o mundo. Em outras palavras, o Círculo assume que o processo de transmutação do mundo em matéria significativa se dá sempre atravessado pela refração dos quadros axiológicos.

\* Note-se que Bakhtin, neste texto, usa diversas vezes a palavra *intenção* no sentido filosófico de *intencionalidade* (termo corrente na fenomenologia), isto é, de direcionalidade em direção a um objeto e não no sentido mais comum de *desejo, vontade, propósito*.

## A doutrina da refração

→ No processo de referenciação, realizam-se, portanto, duas operações simultâneas nos signos: eles *refletem e refratam* o mundo. Quer dizer: com os signos podemos apontar para uma realidade que lhes é externa (para a materialidade do mundo), mas o fazemos sempre de modo refratado. E refratar significa, aqui, que com nossos signos nós não somente descrevemos o mundo, mas construímos – na dinâmica da história e por decorrência do caráter sempre múltiplo e heterogêneo das experiências concretas dos grupos humanos – diversas interpretações (refrações) desse mundo. Nessa mesma direção, Medvedev dirá que “no horizonte ideológico de uma época ou grupo social, não há uma, mas várias verdades mutuamente contraditórias” (p. 19).

Essas várias verdades equívalem aos diferentes modos pelos quais o mundo entra no horizonte apreciativo dos grupos humanos. Como resultado da heterogeneidade de sua práxis, os grupos humanos vão atribuindo valorações diferentes (e até contraditórias) aos entes e eventos, às ações e relações nela ocorrentes. É assim que a práxis dos grupos humanos vai gerando diferentes modos de dar sentido ao mundo (de *refratá-lo*), que vão se materializando e se entrecruzando no mesmo material semiótico.

A refração é, desse modo, uma condição necessária do signo na concepção do Círculo de Bakhtin. Em outros termos, para o Círculo, *não é possível significar sem refratar*. Isso porque as significações não estão dadas no signo em si, nem estão garantidas por um sistema semântico abstrato, único e atemporal, nem pela referência a um mundo dado uniforme e transparentemente, mas são construídas na dinâmica da história e estão marcadas pela diversidade de experiências dos grupos humanos, com suas inúmeras contradições e confrontos de valorações e interesses sociais.

Em outras palavras, a refração é o modo como se inscrevem nos signos a diversidade e as contradições das experiências históricas dos grupos humanos. Sendo essas experiências múltiplas e heterogêneas, os signos não podem ser unívocos (monossêmicos); só podem ser plurívocos (multissêmicos). A plurivocidade (o caráter multissêmico) é a condição de funcionamento dos signos nas socieda-

des humanas. E isso não porque eles sejam intrinsecamente ambíguos, mas fundamentalmente porque eles significam deslizando entre múltiplos quadros semântico-axiológicos (e não com base numa semântica única e universal).

Como vimos acima, cada uma dessas várias semânticas se articula, organiza sua arquitetônica (aproveitando um termo e conceito do Bakhtin dos primeiros textos), nos processos de atribuição de diferentes valorações aos entes e aos eventos, às ações e às relações do vasto espectro das experiências históricas de qualquer grupo humano e decorrem da heterogeneidade dessas experiências.

A dinâmica da história, em sua diversidade e complexidade, faz cada grupo humano, em cada época, recobrir o mundo com diferentes axiologias, porque são diferentes e múltiplas as experiências que nela se dão. E essas axiologias participam, como elementos constitutivos, dos processos de significação, daí resultando as inúmeras semânticas, as várias verdades, os inúmeros discursos, as inúmeras línguas ou vozes sociais (na terminologia de Bakhtin em seu texto *O discurso no romance*) com que atribuímos sentido ao mundo.

Essa pluralidade social dos signos é o que, segundo Medvedev, os torna vivos e móveis. É ela que dá dinamicidade ao universo das significações, na medida em que as muitas verdades sociais se encontram e se confrontam no mesmo material semiótico e no mesmo signo. O material semiótico pode ser o mesmo, mas sua significação no ato social concreto de enunciação, dependendo da voz social em que está ancorado, será diferente. Isso faz da semiose humana uma realidade aberta e infinita.

Anteriormente, em *O problema do conteúdo, do material e da forma na arte verbal* (1924), Bakhtin, embora ainda não falando em termos de signos e semiose, já fazia referência a essa dinamicidade do universo das significações, quando apresentava qualquer ato da criação ideológica como vivendo essencialmente nas fronteiras (p. 274).

Para ele, um domínio cultural (uma esfera da criação ideológica) não deve nunca ser pensado como tendo uma espécie de todo espacial (um território interno), mas deve ser visto como vivendo sempre na intersecção de múltiplas fronteiras. E isso porque cada ponto

de vista criativo (que implica sempre uma tomada de posição axiológica) torna-se necessário e indispensável somente em correlação com outros pontos de vista criativos (com outras posições axiológicas).

Essa dinamicidade intrínseca ao universo da criação ideológica (ao universo das significações) será recoberta, em textos futuros, pela metáfora do diálogo (que tantas confusões tem gerado e à qual voltaremos adiante).

Neste ponto, é importante deixar registrado que a reação ao caráter infinito (centrífugo) da semiose humana será parte inerente ao jogo dos poderes sociais. As vontades sociais de poder tentarão sempre estancar, por gestos centrípetos, aquele movimento: tentarão impor uma das verdades sociais (a sua) como a verdade; tentarão submeter a heterogeneidade discursiva (controlar a multidão de discursos); monologizar (dar a última palavra); tornar o signo monovalente (deter a dispersão semântica); finalizar o diálogo.

Contudo, Bakhtin, ao fim de sua vida, talvez lembrando suas discussões sobre a carnavalização e seu conceito de plurilingüismo dialogizado (ver adiante), terminará seu último manuscrito com a seguinte observação:

*Não há uma palavra que seja a primeira ou a última e não há limites para o contexto dialógico (ele se estira para um passado ilimitado e para um futuro ilimitado). Mesmo os sentidos passados, isto é, aqueles que nasceram no diálogo dos séculos passados, não podem nunca ser estabilizados (finalizados, encerrados de uma vez por todas) – eles sempre se modificarão (serão renovados) no desenrolar subsequente e futuro do diálogo. Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo, existem quantidades imensas, ilimitadas de sentidos contextuais esquecidos, mas em determinados momentos do desenrolar posterior do diálogo eles são lembrados e receberão vigor numa forma renovada (num contexto novo). Nada está morto de maneira absoluta: todo sentido terá seu festivo retorno. O problema da grande temporalidade. (p. 170)*

### *Voloshinov e Bakhtin sobre o mesmo tema*

Numa síntese da discussão anterior, podemos dizer que para Medvedev o universo da criação ideológica tem um caráter material (é parte concreta e totalmente objetiva da realidade prática dos

seres humanos), histórico (não pode ser reduzido a processos fisiológicos e psicológicos de indivíduos isolados) e sociossemiótico (se corporifica em signos, emergindo e significando nos complexos processos do intercâmbio social).

Além disso, como os processos semióticos só refletem o mundo refratando-o, os signos são espaços de encontro e confronto de diferentes índices sociais de valor, plurivalência que lhes dá vida e movimento, caracterizando o universo da criação ideológica como uma realidade infinitamente móvel.

Voloshinov, em seu livro *Marxismo e filosofia da linguagem* (em especial nos cap. I-2 e II-4), ao discutir a significação, voltará a enfatizar o pressuposto forte do Círculo de que a enunciação de um signo é sempre também a enunciação de índices sociais de valor, isto é, a enunciação de um signo tem efeitos de sentido que decorrem da possibilidade de sua ancoragem em diferentes quadros semântico-axiológicos, em diferentes horizontes sociais de valores.

Esses efeitos de sentido do signo não podem ser entendidos como constituídos por uma espécie de *plus conotativo* que se sobreporia a uma base *denotativa*. Voloshinov (cap. II-4) – coerente com a doutrina da refração semiótica, elaborada pelo Círculo – rejeita essa dicotomia tradicional, por dois motivos: primeiro, ela separa e hierarquiza o que não está separado nem hierarquizado na significação do signo, isto é, ela opera com uma separação entre um centro denotativo e margens conotativas, quando, pelo fato de a semiose sempre refratar, o signo é necessariamente pluriacentuado e plurívoco; ele pode ser sempre outro.

E, segundo, ela pressupõe, no fundo, uma semântica universal, um ponto de unicidade semântica, uma garantia pré-estabelecida no código, o que, face à refração semiótica, é uma impossibilidade.

Também naquele livro (cap. I-2 e II-4), Voloshinov faz referência à dinamicidade da semiose (e, portanto, de todo o universo da criação ideológica), dando destaque à “luta incessante dos acentos em cada área semântica da existência” (p.122). Lembra que qualquer elemento da realidade que, por decorrência de condições socioeconômicas de determinado grupo humano, entra no horizonte social daquele gru-

po, é recoberto de índices sociais de valor e, nessas condições, torna-se objeto do dizer daquele grupo. Esses novos aspectos da existência, integrados no círculo dos interesses sociais,

*não coexistem pacificamente com outros elementos da existência a ela previamente integrados, mas entram em luta com eles, submetem-nos à reavaliação, e deslocam sua posição no interior da unidade do horizonte avaliativo. Este processo gerativo dialético se reflete na geração de propriedades semânticas na língua. Uma nova significação emana de uma velha e por meio dela, mas isso acontece de tal modo que a nova significação pode entrar em contradição com a velha e reestruturá-la. (p. 106)*

Bakhtin, em *Para uma filosofia do ato*, já antecipa essa discussão, embora ainda num vocabulário pouco sociologizado, quando diz (p.32 – 33) que uma palavra viva não conhece um objeto como algo totalmente dado:

*o simples fato de que eu comecei a falar sobre ele já significa que eu assumi uma certa atitude em relação a ele – não uma atitude indiferente, mas uma atitude efetiva e interessada. E é por isso que a palavra não apenas designa um objeto como uma entidade pronta, mas também expressa, por sua entonação, minha atitude valorativa em relação ao objeto, em relação àquilo que é desejável ou indesejável nele, e, desse modo, movimenta-o em direção do que ainda está por ser determinado nele, transforma-o num momento constituinte do evento vivo, em processo.*

O mesmo Bakhtin, em *O discurso no romance*, nos reapresenta o tema da refração, caracterizando-a como a atmosfera multidiscursiva que recobre qualquer objeto (tomado este termo aqui em sentido amplo) da realidade, dando-lhe múltiplos nomes, definições e julgamentos de valores. E, para elucidar essa complexa questão, usa algumas figuras interessantes.

→ Apresenta a refração, por exemplo, como o emaranhado de milhares de fios dialógicos tecidos pela consciência socioideológica (isto é, pelo todo da criação ideológica) em torno de cada objeto. Ou, como a multidão de rotas, estradas e caminhos traçados pela consciência socioideológica em cada objeto. Ou, ainda, como a Torre de Babel que cerca todo e qualquer objeto.

Para designar essas múltiplas refrações do objeto (esses múltiplos discursos sociais), Bakhtin introduz, nesse texto, a expressão vozes sociais (ou línguas sociais), entendendo-as como complexos semiótico-axiológicos com os quais um determinado grupo humano diz o mundo.

Nesse sentido, Bakhtin explicitamente apresenta, nesse mesmo texto (p.271), o modo como olha para a língua: não como um sistema de categorias gramaticais abstratas, mas como uma realidade axiologicamente saturada; não como um ente gramatical homogêneo, mas como um fenômeno sempre estratificado.

E estratificado não apenas no sentido mais comum do termo nos estudos lingüísticos (isto é, as estratificações visíveis nas marcas dialetais *stricto sensu*, aquelas decorrentes do tempo, da distribuição geográfica e social dos falantes), mas fundamentalmente pela saturação da língua pelas axiologias sociais, pelos índices sociais de valor.

Lembremos que, até o fim da década de 1920 (período em que está se elaborando esse conceitual do Círculo de Bakhtin), a ciência da linguagem verbal – embora estivesse construindo, numa certa esfera, uma teorização que pressupunha um objeto unitário e homogêneo – já vinha trabalhando com a perspectiva da heterogeneidade em pelo menos duas direções: a da estratificação temporal (quer dizer, o tempo diversifica; as línguas se diferenciam no eixo temporal); e a da estratificação espacial (quer dizer, a distribuição geográfica dos falantes gera diversidade; é possível, portanto, correlacionar formas diferentes e geografias diferentes).

Ao mesmo tempo, a ciência da linguagem verbal já havia estabelecido que a estratificação geográfica poderia refletir tempos diferentes, no sentido de que alguns dialetos são mais conservadores e outros mais inovadores e têm percursos históricos diferentes. Articulavam-se aí as duas estratificações.

Já se percebera também que o contato entre as línguas em certas circunstâncias era também fator de diversificação, resultando, muitas vezes, no desenvolvimento dos pidgins e dos crioulos.

Contudo, a ciência da linguagem verbal se ocupava (e se ocupa) fundamentalmente com a estratificação das formas gramaticais. Seu interesse era (e continua sendo) correlacionar formas grama-

103  
ticiais com o tempo e o espaço geográfico.

Na década de 1960, a criação da sociolinguística veio acrescentar a essa duas estratificações uma terceira: aquela que estabelece uma correlação sistemática entre as formas gramaticais e a estrutura social. E disso resultou um grau maior de percepção da complexidade das línguas, isto é, elas passam a ser vistas como um complexo emaranhado das diferentes estratificações, emaranhado em que se correlacionam as variações geográficas, sociais e temporais.

Ora, o Círculo de Bakhtin, na década de 1920, vai apontar para uma estratificação não propriamente e apenas de formas gramaticais (o signo pode ser materialmente o mesmo), mas para uma estratificação dada por diferentes axiologias, dada pelo processo sociohistórico de saturar a linguagem de índices sociais de valor.

Nesse sentido, aquilo que chamamos de língua não é só um conjunto difuso de variedades geográficas, temporais e sociais (como nos ensinam a dialetologia, a linguística histórica e a sociolinguística). Todo esse universo de variedades formais está também atravessado por outra estratificação, que é dada pelos índices sociais de valor oriundos da diversificada experiência sociohistórica dos grupos sociais. Aquilo que chamamos de língua é também e principalmente um conjunto indefinido de vozes sociais.

A multidão de vozes sociais caracteriza o que tecnicamente se tem designado de heteroglossia (ou plurilingüismo) – termo que, como veremos adiante, é muitas vezes tomado equivocadamente, em autores que fazem referência ao pensamento de Bakhtin, como equivalente a polifonia.

### *Heteroglossia dialogizada*

Naquele mesmo texto da década de 1930 (*O discurso no romance*), Bakhtin, além de apresentar a questão da heteroglossia, dá especial destaque àquilo que é também um elemento forte do pensamento do Círculo: a dinamicidade semiótica (que ele chama aqui de heteroglossia dialogizada ou plurilingüismo dialogizado – p. 272).

Para Bakhtin, importa menos a heteroglossia como tal e mais a dialogização das vozes sociais, isto é, o encontro sociocultural

dessas vozes e a dinâmica que aí se estabelece: elas vão se apoiar mutuamente, se interiluminar, se contrapor parcial ou totalmente, se diluir em outras, se parodiar, se arremedar, polemizar velada ou explicitamente e assim por diante.

Em outras palavras, “o verdadeiro ambiente de um enunciado” (p. 272) é o plurilingüismo dialogizado (são as fronteiras) em que as vozes sociais se entrecruzam continuamente de maneira multiforme, processo em que se vão também formando novas vozes sociais.

Para caracterizar, então, aquilo que é uma das pedras angulares das teorizações do Círculo, isto é, a dinâmica inerente ao universo da criação ideológica, o jogo de forças que torna esse universo vivo e móvel, o Círculo de Bakhtin adotou a metáfora do diálogo.

Tal metáfora parece bem adequada para representar a dinamicidade do universo da cultura (para fundar uma filosofia da cultura), se considerarmos que o Círculo vê as vozes sociais como estando numa intrincada cadeia de responsividade: os enunciados, ao mesmo tempo em que respondem ao já-dito (“não há uma palavra que seja a primeira ou a última”), provocam continuamente as mais diversas respostas (adesões, recusas, aplausos incondicionais, críticas, ironias, concordâncias e dissonâncias, revalorizações etc. – “não há limites para o contexto dialógico”). O universo da cultura é intrinsecamente responsivo, ele se move como se fosse um grande diálogo.

Voloshinov, anteriormente, já aponta nessa mesma direção, quando diz, no capítulo II-2 de seu livro, que cada enunciado é uma resposta, contém sempre, com maior ou menor nitidez, a indicação de um acordo ou de um desacordo; é um elo da corrente ininterrupta da comunicação sociocultural. E, ao mesmo tempo que responde (no sentido de tomar uma posição socioaxiológica), espera uma resposta (espera que outros assumam uma posição socioaxiológica frente ao dito). Todo dizer é, assim, parte integrante de uma discussão cultural (axiológica) em grande escala: ele responde ao já-dito, refuta, confirma, antecipa respostas e objeções potenciais, procura apoio etc.

Bakhtin detalha, agora, esse modo de percepção da dinâmica da criação ideológica e passa a falar da dialogicidade de todo o

dizer. E essa dialogicidade é apresentada em três dimensões diferentes (p. 276 e seg.):

- a) todo dizer não pode deixar de se orientar para o “já dito”. Nesse sentido, todo enunciado é uma réplica, ou seja, não se constitui fora daquilo que chamamos hoje de memória discursiva;
- b) todo dizer é orientado para a resposta. Nesse sentido, todo enunciado espera uma réplica e – mais – não pode esquivar-se à influência profunda da resposta antecipada. Neste sentido, possíveis réplicas de outrem, no contexto da consciência socioaxiológica, têm papel constitutivo, condicionante, do dizer, do enunciado. Assim, é intrínseco ao enunciado o receptor presumido, qualquer que ele seja: o receptor empírico entendido em sua heterogeneidade verboaxiológica, o “auditório social” (ver, de Voloshinov, Marxismo e filosofia da linguagem, p. 85-86; ou A construção do enunciado, p. 122-123), o “superdestinatário” (o “terceiro” – nos termos discutidos por Bakhtin em O problema do texto, p.126);
- c) todo dizer é internamente dialogizado: é heterogêneo, é uma articulação de múltiplas vozes sociais (no sentido em que hoje dizemos ser todo discurso heterogeneamente constituído), é o ponto de encontro e confronto dessas múltiplas vozes. Essa dialogização interna será ou não claramente mostrada; o dizer alheio será ou não destacado como tal no enunciado – ou, para usar uma figura recorrente em Bakhtin, será aspeado ou não, em escalas infinitas de graus de alteridade ou assimilação da palavra alheia (conforme diz ele no manuscrito O problema do texto, p. 120-121).

### **Diálogo – essa palavra mil vezes “mal-dita”**

Há, portanto, uma grande identificação do pensamento do Círculo de Bakhtin com a idéia de diálogo. E isso a tal ponto que já se tornou habitual e generalizado designar esse pensamento pelo termo *dialogismo*.

A palavra *diálogo*, contudo, tem várias significações sociais, o que pode afetar a recepção do pensamento do Círculo. O próprio Bakhtin, como veremos abaixo, criticou, em vários momentos, a idéia de um dialogismo estreito. É preciso, por isso, neste ponto, fazer até mesmo um esforço de compreensão do sentido de diálogo nos trabalhos do Círculo para termos condições de explorar seu poder heurístico.

A palavra *diálogo* designa, comumente, uma determinada forma composicional em narrativas escritas, representando a conversa dos personagens. Pode designar também a seqüência de fala dos personagens no texto dramático, assim como o desenrolar da conversação na interação face-a-face.

Os membros do Círculo de Bakhtin não são teóricos do diálogo nesses sentidos. Não lhes interessa o estudo da forma-diálogo como tal, seja na composição escrita ou no texto dramático, seja na interação face-a-face. Desse modo, não constitui objeto de suas preocupações observar a maneira como se dá a troca de turnos entre participantes de uma conversa, como faz hoje, por exemplo, a chamada Análise da Conversação. Nem desenvolver um estudo de práticas conversacionais de um grupo humano qualquer, como se faz, por exemplo, desde a década de 1960, na chamada Etnografia da Fala ou da Comunicação – por mais interessantes que possam ser essas análises.

Em seu manuscrito *O problema do texto* (provavelmente escrito em 1959/60), Bakhtin diz (p. 124) sobre isso:

*O diálogo concreto (a conversação cotidiana, a discussão científica, o debate político, e assim por diante). As relações entre réplicas de tais diálogos são um tipo mais simples e mais externamente visíveis de relações dialógicas. As relações dialógicas, no entanto, não coincidem de modo algum, é claro, com relações entre réplicas do diálogo concreto – elas são muito mais amplas, mais variadas e mais complexas.* (destaque acrescido)

Portanto, o evento do diálogo face-a-face (aquilo que eles chamam, em vários momentos, de *diálogo em sentido estrito do termo*) estará no foco de atenção do Círculo, mas não como forma composicional e sim como “um documento sociológico altamente interessante” (conforme se pode ler em *Problemas da poética de Dostoiévski* – apêndice I, p. 280), isto é, como um espaço em que mais diretamente se pode observar a dinâmica do processo de interação das vozes sociais.

Em outras palavras, podemos dizer que, no caso específico da interação face-a-face, o Círculo de Bakhtin se ocupa não com o diálogo em si, mas com o que ocorre nele, isto é, com o complexo de

forças que nele atua e condiciona a forma e as significações do que é dito ali.

Interessam-lhe, de fato, as forças que se mantêm constantes em todos os planos da interação social, desde os eventos mais banais e fugazes do cotidiano até as obras mais elaboradas do vasto espectro da criação ideológica. O que lhes interessa é aquilo a que Voloshinov se refere como o “colóquio ideológico em grande escala” (*Marxismo e filosofia da linguagem*, p. 95) ou que Bakhtin chama de “o simpósio universal” (*Para uma refeitura do livro sobre Dostoiévski*, p. 293).

Assim, o evento do diálogo face-a-face só interessa como um dos muitos eventos em que se manifestam as relações dialógicas – que são mais amplas, mais variadas e mais complexas do que a relação existente entre as réplicas de uma conversa face-a-face. O objeto efetivo do dialógismo é constituído, portanto, pelas *relações dialógicas* nesse sentido lato (“mais amplas, mais variadas e mais complexas”).

Sob essa perspectiva, o diálogo face-a-face vai também interessar ao Círculo como um dos espaços em que se dá, por exemplo, o entrecruzamento das múltiplas verdades sociais, ou seja, como um dos muitos espaços em que ocorre *diálogo no sentido amplo do termo*, isto é, a confrontação das mais diferentes refrações sociais expressas em enunciados de qualquer tipo e tamanho postos em relação.

O Círculo, portanto, olha para o diálogo face-a-face do mesmo modo que olha para uma obra literária, um tratado filosófico, um texto religioso – como eventos da grande interação sociocultural de qualquer grupo humano; como espaços de vida da consciência socioideológica; como eventos atravessados pelas mesmas grandes forças dialógicas.

Isso não significa que o Círculo não distinga as especificidades de cada um desses espaços de vida da consciência socioideológica. Boa parte de seus textos vai precisamente no sentido de estudar essas especificidades, em especial no que diz respeito à criação literária.

No entanto, é característica do pensamento do Círculo o contínuo reportar-se às práticas do cotidiano, valorizando-as como

espaços em que já estão embutidas as bases da criação ideológica mais elaborada e as fontes da sua contínua renovação.

As raízes dessa valorização do cotidiano estão certamente no envolvimento filosófico inicial de Bakhtin com o mundo da vida (ver, em especial, *Para uma filosofia do ato*), mas também no embate do Círculo com a poética dos formalistas – que se sustentava precisamente numa radical distinção entre a linguagem poética e a linguagem do cotidiano. Para Bakhtin e o Círculo, ao contrário, trata-se de aproximá-las porque nelas, no fundo, estão em funcionamento as mesmas forças: estão ambas situadas na grande corrente da comunicação sociocultural e nas duas se materializam tomadas de posição axiológicas e relações dialógicas (ver, em especial, a discussão de Medvedev sobre essa questão no cap. 5 de *O método formal nos estudos literários*).

Voloshinov, nesse sentido, explicita uma distinção – que aparecerá mais à frente também no texto de Bakhtin *O problema dos gêneros do discurso* (do início da década de 1950) – entre duas esferas da criação ideológica: a *ideologia do cotidiano* e os *sistemas ideológicos constituídos* (cf. em especial *Marxismo e filosofia da linguagem*, p. 19-21 e p. 91-92).

A primeira esfera compreende a totalidade das atividades socioideológicas centradas na vida cotidiana, desde os mais fortuitos eventos (um acidental pedido de informação na rua) até aqueles que se associam diretamente com os sistemas ideológicos constituídos (a leitura de um romance, por exemplo).

A segunda esfera compreende a totalidade das práticas sócioideológicas culturalmente mais elaboradas, como as artes, as ciências, o direito, a filosofia, a religião etc.

Obviamente, Voloshinov não entende estas duas esferas como realidades independentes, mas em estreita interdependência. Ele vê a esfera dos sistemas ideológicos constituídos como se consolidando a partir das práticas da ideologia do cotidiano e, ao mesmo tempo, se renovando continuamente por meio de um vínculo orgânico com estas mesmas práticas que abrigam, segundo ele, os indicadores primeiros e mais sensíveis das mudanças socioculturais

e, ainda mais, [indicadores] de mudanças ainda em processo de incremento, ainda sem um formato definido e não ainda amoldados em sistemas ideológicos já regularizados e integralmente definidos. (p. 19)

Essas mudanças socioculturais vão encontrar, mais tarde, sua expressão nas produções ideológicas mais elaboradas que, por sua vez, acabam por exercer uma forte influência sobre as práticas do cotidiano.

Em cada uma dessas esferas, desenvolve-se, em cada época e em cada grupo social, um conjunto de gêneros de formas da comunicação socioideológica (p. 20) – que Bakhtin chamará adiante de gêneros do discurso, distinguindo os gêneros primários (aqueles da ideologia do cotidiano) e os gêneros secundários (aqueles dos sistemas ideológicos constituídos). Voltaremos a este tema específico no Capítulo Três.

Por ora, destacamos apenas que a valorização das práticas socioideológicas do cotidiano, o pressuposto da uniformidade das forças que dinamizam ambas as esferas e a proposta de tratá-las em constante interrelação assentam as bases para uma teoria das práticas socioculturais que não despreza o cotidiano, nem supervaloriza as esferas mais elaboradas. Não se perde numa fragmentação empiricista, nem se condena ao determinismo inexorável de grandes estruturas.

### Relações dialógicas

Voloshinov, particularmente, é quem mais se ocupa com o evento do diálogo face-a-face. Isso, porque, segundo ele (conforme se pode ler no artigo *A construção do enunciado*, p. 124), é aí que se pode encontrar a chave para o entendimento daquilo que ocorre nos enunciados das esferas mais elaboradas da criação ideológica, como, por exemplo, nos enunciados literários.

Em todas as suas discussões, ele alerta sempre o leitor para o fato de que tudo o que ocorre no diálogo face-a-face é de caráter intrinsecamente social, isto é, a interação face-a-face não pode, em nenhum sentido, ser reduzida ao encontro fortuito de dois seres empíricos isolados e auto-suficientes, soltos no espaço e no tempo, que trocam enunciados a esmo.

A interação face-a-face só pode ser adequadamente analisada – mesmo quando a consideramos em sua absoluta singularidade, como evento único e irrepetível –, projetando-a na grande torrente da interação social: ela precisa ser vista como um evento do “simpósio universal”, do “colóquio ideológico em grande escala”. É necessário, portanto, dimensioná-la como estrutura socioideológica, na qual os interactantes são seres socialmente organizados, situados e agindo num complexo quadro de relações socioculturais, no interior do qual se manifestam relações dialógicas (no sentido bakhtiniano da expressão).

Bakhtin, no capítulo 5 de seu livro *Problemas da poética de Dostoiévski*, ao distinguir as tarefas da lingüística e da disciplina que ele chama de metalingüística (nome traduzido mais freqüentemente por *translingüística*, para evitar confusões com o uso mais corrente do termo *metalingüística*), diz:

*A lingüística reconhece, é claro, a forma composicional da “fala dialogada” e estuda suas características sintáticas e léxico-semânticas. No entanto, ela estuda como fenômenos puramente lingüísticos, isto é, no plano da língua; é incapaz de abordar a natureza específica das relações dialógicas entre as réplicas num diálogo. (p. 182-3)*

Vamos encontrá-lo no futuro, em seu manuscrito inacabado *O problema do texto*, criticando explicitamente a “concepção estreita de dialogismo” que o compreende apenas como uma forma composicional do discurso (p. 117). Nesse mesmo texto, ele vai caracterizar as relações dialógicas como relações de sentido que se estabelecem entre enunciados, tendo como referência o todo da interação verbal (e não apenas o evento da interação face-a-face).

Assim, quaisquer enunciados, se postos lado a lado no plano do sentido, “acabam por estabelecer uma relação dialógica” (p. 117). Mesmo enunciados separados um do outro no tempo e no espaço e que nada sabem um do outro, se confrontados no plano do sentido, revelarão relações dialógicas (p. 124). E isso em qualquer ponto do vasto universo da criação ideológica, do intercâmbio sociocultural.

As relações dialógicas - diz Bakhtin no mesmo manuscrito (p. 124) - não podem ser reduzidas a relações de ordem lógica, lingüís-

tica (no sentido estrito do termo), psicológica, mecânica ou natural. São relações de sentido de um tipo especial que se estabelecem entre enunciados ou mesmo no interior de enunciados (quando marcados, por exemplo, pela chamada *bivocalidade*).

Essa mesma temática foi apresentada por Bakhtin no cap. 5 do seu livro *Problemas da poética de Dostoiévski*. Aqui, ele primeiramente afirma que não há relações dialógicas na língua enquanto objeto da lingüística, isto é, não há relações dialógicas entre elementos de um sistema lingüístico (por exemplo, entre palavras em um dicionário, entre morfemas, entre palavras de uma sentença etc.). Também não há tais relações dialógicas entre elementos de um texto ou entre textos quando abordados por um viés estritamente lingüístico; nem entre unidades sintáticas ou entre proposições quando igualmente abordadas por um viés estritamente lingüístico.

Para haver relações dialógicas, é preciso que qualquer material lingüístico (ou de qualquer outra materialidade semiótica) tenha entrado na esfera do discurso, tenha sido transformado num enunciado, *tenha fixado a posição de um sujeito social*. Só assim é possível responder (em sentido amplo e não apenas empírico do termo), isto é, fazer réplicas ao dito, confrontar posições, dar acolhida fervorosa à palavra do outro, confirmá-la ou rejeitá-la, buscar-lhe um sentido profundo, ampliá-la. Em suma, estabelecer com a palavra de outrem relações de sentido de determinada espécie, isto é, relações que geram significação responsivamente a partir do encontro de posições avaliativas.

As relações dialógicas são, portanto, relações entre índices sociais de valor – que, como vimos, constituem, no conceitual do Círculo de Bakhtin, parte inerente de todo enunciado, entendido este não como unidade da língua, mas como *unidade da interação social*; não como um complexo de relações entre palavras, mas como um *complexo de relações entre pessoas socialmente organizadas*.

Nesse mesmo capítulo, Bakhtin lembra que relações dialógicas são possíveis não apenas entre enunciados integrais:

*Relações dialógicas são possíveis não só entre enunciados completos (relativamente completos); uma abordagem dialógica é possível em relação a qualquer parte*

*significante de um enunciado, mesmo em relação a uma só palavra, caso aquela palavra seja percebida não como uma palavra impessoal da língua, mas como um signo da posição semântica de um outro alguém, como o representante do enunciado de outra pessoa; isto é, se ouvirmos nela a voz de outro alguém. Assim, relações dialógicas podem permear o interior do enunciado, mesmo o interior de uma só palavra, desde que nela duas vozes colidam dialogicamente (microdiálogo, a que nos referimos anteriormente). Por outro lado, relações dialógicas são também possíveis entre estilos de língua, dialetos sociais, e assim por diante, desde que eles sejam percebidos como posições semânticas, como cosmovisões de linguagem de um certo tipo, isto é, como algo não mais estritamente posto no interior da investigação lingüística. Finalmente, relações dialógicas são também possíveis em relação ao seu próprio enunciado como um todo, em relação a suas partes separadas e em relação a uma só palavra em seu interior, se nós de algum modo nos afastamos deles, falamos com uma ressalva interior, se nós os observamos a uma certa distância, como se estabelecêssemos limites à nossa própria autoria, ou a dividíssemos em duas. (p. 184)*

Bakhtin vai dedicar todo esse capítulo 5 à análise de um tipo especial de relações dialógicas manifestas nos diferentes processos daquilo que ele chama de bivocalidade. Voloshinov, por sua vez, vai fazer o mesmo, na Parte III de seu livro *Marxismo e filosofia da linguagem*, com as diferentes formas do discurso citado, tema a que também se dedicará Bakhtin em *O discurso no romance*. Voltaremos a essas análises no próximo capítulo.

Encerrando este tópico, é interessante ainda observar que Bakhtin, no manuscrito *O problema do texto* (talvez lembrando-se de eventuais percalços pedagógicos), ao mesmo tempo em que critica a visão estreita de dialogismo, que confunde relações dialógicas com réplicas do diálogo face-a-face, alerta para outro viés estreito de entender as relações dialógicas: tomá-las apenas como equivalentes a discussão, polêmica ou paródia.

Para tentar mostrar a amplitude das relações dialógicas, Bakhtin arrola, então, várias outras situações em que se pode reconhecê-las, dizendo (p. 121):

*A compreensão estreita de dialogismo como debate, polêmica ou paródia. Estas são as formas externamente mais óbvias, embora rudimentares, de*

dialogismo. A confiança na palavra do outro, a recepção reverencial (a palavra de autoridade), o aprendizado, a busca pelo sentido profundo e sua natureza obrigatória, a concordância, suas infinitas gradações e nuances (mas não suas limitações lógicas e restrições puramente referenciais), a estratificação de um significado que se sobrepõe a outro, de uma voz que se sobrepõe a outra voz, fortalecimento por meio da fusão (mas não identificação), a combinação de muitas vozes (um corredor de vozes) que amplia a compreensão, o afastamento para além dos limites do compreendido, e assim por diante.

### Diálogo é consenso?

Isso posto, é necessário lembrar ainda que a palavra *diálogo*, no uso corrente, tem também uma significação social marcadamente positiva, que remete a ‘solução de conflitos’, a ‘entendimento’, a ‘geração de consenso’.

Ora, essa significação também não ocorre como tal no pensamento do Círculo de Bakhtin. Seus membros não são, portanto, teóricos do consenso ou apologetas do entendimento. Ao contrário, tentam dar conta da dinâmica das relações dialógicas num contexto social dado e observam que essas relações não apontam apenas na direção das consonâncias, mas também das multissonâncias e dissonâncias. Delas pode resultar tanto a convergência, o acordo, a adesão, o mútuo complemento, a fusão, quanto a divergência, o desacordo, o embate, o questionamento, a recusa.

E, para enfatizar esse entendimento multidirecional do funcionamento das relações dialógicas – e não apenas na direção do consenso, do entendimento, do acordo –, lembramos aqui a expressão “um tenso combate dialógico ocorre nas fronteiras” que Bakhtin usa, em suas notas de caderno de 1970/71 (p. 143), para caracterizar a dinâmica das relações dialógicas.

Voloshinov, por seu turno, ao tratar da pluralidade de acentos avaliativos das expressões verbais, dá também destaque a essa idéia do “tenso combate dialógico”. Diz ele em seu livro de filosofia da linguagem (p. 80):

De fato, qualquer enunciado concreto, de um modo ou outro ou em um grau ou outro, faz uma declaração de acordo ou de desacordo com alguma coisa. Os contextos não estão apenas justapostos, como se alheios uns aos outros, mas encontram-se num estado de tensão constante, ou de interação e conflitos ininterruptos.

Fica claro, então, que o Círculo de Bakhtin entende as relações dialógicas como espaços de tensão entre enunciados. Estes, portanto, não apenas coexistem, mas se tensionam nas relações dialógicas. Mesmo a responsividade caracterizada pela adesão incondicional ao dizer de outrem se faz no ponto de tensão deste dizer com outros dizeres (outras vozes sociais): aceitar incondicionalmente um enunciado (e sua respectiva voz social) é também implicitamente (ou mesmo explicitamente) recusar outros enunciados (outras vozes sociais) que podem se opor dialogicamente a ela.

É nesse sentido que Bakhtin vai dizer, em *O discurso no romance* (p. 272), que qualquer enunciado é uma unidade contraditória e tensa de duas tendências opostas da vida verbal, as forças centrípetas e as forças centrífugas.

Assim, o diálogo, no sentido amplo do termo (“o simpósio universal”), deve ser entendido como um vasto espaço de luta entre as vozes sociais (uma espécie de guerra dos discursos), no qual atuam forças centrípetas (aquelas que buscam impor uma certa centralização verboaxiológica por sobre o plurilingüismo real) e forças centrífugas (aquelas que corroem continuamente as tendências centralizadoras, por meio de vários processos dialógicos tais como a paródia e o riso de qualquer natureza, a ironia, a polêmica explícita ou velada, a hibridização ou a reavaliação, a sobreposição de vozes etc).

Bakhtin, ao apresentar sua concepção axiologicamente estratificada da linguagem (a heteroglossia) e sua dialogização (a heteroglossia dialogizada), aponta também, portanto, para a existência de jogos de poder entre as vozes que circulam socialmente, manifestados nas tendências centrípetas e correlacionados a condições sociohistóricas específicas.

Ao qualificar as forças centrípetas como monologizantes, é preciso observar que elas não deixam de ser dialógicas: elas também constituem um gesto responsivo no oceano da heteroglossia. Em outras palavras, a atitude discursiva monológica é intrinsecamente dialógica – como, aliás, na concepção do Círculo, todas as manifestações verbais.

### *Heteroglossia dialogizada e luta de classes*

Mesmo reconhecendo os jogos de poder, Bakhtin – diferentemente de Voloshinov – não estabelece em nenhum momento uma vinculação estreita entre vozes sociais e classes sociais. Há sim, no conceitual do plurilingüismo dialogizado, *luta social* entre as diferentes “verdades sociais”, mas não uma correlação estreita entre essas lutas e a chamada luta de classes.

Também não há em seus textos nenhuma perspectiva de superação definitiva dos jogos de poder. O processo dialógico é concebido como infindo, inesgotável. As forças centrífugas – das quais talvez o riso e a carnavalização sejam as mais fortes – corroem continuamente todos os esforços de centralização discursiva. Assim, na lógica de Bakhtin, não há (nem nunca haverá) um ponto de “síntese dialética”, de “superação definitiva das contradições”.

Voloshinov, contudo, estabelece explicitamente uma vinculação estreita entre classes sociais e a estratificação socio-axiológica da linguagem, descrevendo esta como decorrente daquela. Nessa linha, afirma que classe social e comunidade semiótica não se confundem na medida em que as diferentes classes sociais se servem da mesma língua, atravessando-a, no entanto, com diferentes (e contraditórios) índices de valor. Por isso, em suas palavras, o signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes (*Marxismo e filosofia da linguagem*, p. 23).

Neste mesmo texto, ele diz também que a classe dominante tenta tornar monovalente o signo – que é, no entanto, sempre polivalente –, imprimindo-lhe, com este gesto, um caráter de deformação do ser a que remete o signo.

Voloshinov, no entanto, não fecha adequadamente a questão que propõe. Fica irresolvida, em seus textos, a conjunção da teoria da refração (todo e qualquer signo refrata necessariamente o mundo) – que implica a existência simultânea de “várias verdades sociais” – e uma teoria da divisão da sociedade em classes – que explicitamente atribui a verdade a uma das classes (o proletariado), aquela que revolucionariamente construirá uma sociedade sem classes.

Em nenhum momento, Voloshinov teoriza sobre como seria discursivamente uma sociedade sem classes. Desapareceria a refração dos signos? Desapareceria a estratificação axiológica da linguagem? Estariam, na sociedade sem classes, esgotados os processos dialógicos?

No texto em que ele mais extensa e abertamente discute essa questão (*A palavra e sua função social* – publicado em 1930), fica bastante clara sua dificuldade em juntar as duas teorias, em harmonizar a (eterna) refração com a redenção da sociedade sem classes.

De um lado, ele reitera a teoria da refração, isto é, nenhuma palavra reflete seu objeto de forma totalmente acurada (‘objetiva’), nenhuma palavra é a fotografia daquilo que ela significa (p. 144). O signo, portanto, sempre refrata o mundo. E repisa sua velha tese de que as refrações “em última análise são inevitavelmente condicionadas por relações de classe” (p. 144).

Destaca, porém, que na linguagem de cada classe há sempre um grau particular de correspondência entre o verbal e a realidade objetiva, cabendo ao proletariado o ponto de vista que mais intimamente se aproxima da “lógica objetiva da realidade” (p. 146). Quer dizer: Voloshinov assume que a linguagem do proletariado também refrata o mundo (não é, portanto, integralmente não refratada), mas a refração é menor do que aquela que ocorre em outras classes sociais. Em nenhum momento, porém, este autor esclarece como estabelecer estes graus de refração e de correspondência com a “lógica objetiva da realidade”.

Ao admitir que a linguagem do proletariado também refrata o mundo, Voloshinov acaba por se comprometer com o infindo, com o inesgotável (tão característico do pensamento do Círculo de

Bakhtin), com a não superação definitiva das contradições, o que – parece – introduz um conflito com o conceitual marxista dominante à época em seu país. Assim é que ele diz (p. 145) que a pessoa real vive na história, “no eternamente turbulento mar da luta de classes que não conhece nenhum descanso, nenhuma pacificação” (ênfase acrescida).

No fundo, o problema que perseguia os membros marxistas do Círculo de Bakhtin era como costurar com as ortodoxias de seu tempo um conceitual que cultivava, como pressuposto básico, a idéia do não fechamento, do inesgotável, do inacabamento, do movimento infindo. Ou, dito de outra forma, como aderir a uma verdade (que se propagava como a verdade e tinha o aparelho do Estado a seu lado) e, ao mesmo tempo, aceitá-la como também refratada. E, se refratada (sempre refratada), passível de ser dessacralizada na atmosfera do plurilingüismo dialogizado.

### *Resumindo o tema da dialogia*

Numa síntese, podemos dizer que o Círculo de Bakhtin - desde sua virada lingüística por volta de 1925/26 - vai progressivamente pavimentando o caminho em direção à adoção, por volta de 1928/29, do diálogo como a grande metáfora que dará um arremate às reflexões do Círculo sobre a linguagem e sobre a criação ideológica como um todo, bem como sustentará as discussões futuras do próprio Bakhtin.

Os primeiros textos em que a grande metáfora do diálogo aparece como tal são os dois livros de 1929: aquele assinado por Voloshinov sobre filosofia da linguagem e o de Bakhtin sobre Dostoiévski. Vamos encontrar, pela primeira vez, uma extensa discussão das chamadas relações dialógicas (*Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 182-185), bem como a expressão *diálogo em sentido amplo* (*Marxismo e filosofia da linguagem*, p. 95) para designar o complexo das relações dialógicas, a dinâmica dos signos e das significações entendida como se realizando responsivamente de modo similar às réplicas de um diálogo face-a-face.

As raízes dessa metáfora estão, contudo, já nos primeiros textos de Bakhtin, naqueles em que as relações um/outrem (a inter-

ação, portanto) são extensamente discutidas, embora ainda sem a intervenção substancial e constitutiva da linguagem, como ocorrerá à frente. O que temos nesses primeiros textos dos inícios da década de 1920 é uma espécie de *metafísica da interação*, em que as relações um/outrem são ainda fundadas num jogo que passa pela visão (o olhar de fora e o excesso de visão são categorias centrais aqui) e não pela linguagem.

A partir do texto *O discurso na vida e o discurso na poesia*, publicado por Voloshinov em 1926, a linguagem entra em cena, seja em suas manifestações no cotidiano (na ‘vida’), seja na criação ideológica em sentido amplo; e a interação passa a ser assumida de modo claro como uma realidade fundamentalmente social e semiótica. Mesmo as referências aos enunciados da conversa cotidiana buscam mostrar como o “pequeno fato social imediato” (*Freudismo*, p. 175) se integra no quadro maior da interação prática do respectivo grupo social, no intercâmbio social contínuo desse determinado grupo. Nesse sentido, os enunciadores não são vistos como seres empíricos, mas como um complexo de posições sociais avaliativas.

No texto de 1926, encontramos Voloshinov asseverando que enunciar é tomar uma posição social avaliativa (p. 16); é posicionar-se frente a outras posições sociais avaliativas, já que falamos sempre numa atmosfera social saturada de valorações. Em outros termos, *enunciar é responder*, como ele vai dizer no seu artigo de 1928 (*As correntes mais recentes do pensamento lingüístico no Ocidente*, p. 43), no qual vai destacar também que o enunciado não só responde como se põe para uma resposta (p. 43).

Essa segunda afirmação anuncia o tema caro ao Círculo (e que vai ser formulado pelo próprio Voloshinov no livro sobre filosofia da linguagem): o da compreensão responsiva. Para ele, o processo de compreensão não podia ser entendido como passivo, como mera decodificação de uma mensagem. A compreensão é um processo ativo (já que tem de lidar com o novo e não com o recorrente do enunciado) em que se opõe “à palavra do locutor uma contrapalavra” (p. 102); “a compreensão é uma resposta a um signo por meio de outros signos” (p. 11).

Finalmente, chegamos aos textos de 1929 em que explicitamente a dinâmica da criação ideológica, a interação social em todas

as suas esferas, a enunciação e o enunciado, a compreensão responsiva, a organização interna do próprio enunciado e a construção e funcionamento da consciência são abrangidos pela grande metáfora do diálogo.

### *A utopia bakhtiniana*

A propósito do tema do diálogo no Círculo de Bakhtin, há ainda um outro aspecto que precisa ser considerado. O diálogo é aí mais que apenas uma grande metáfora para tratar de assuntos de uma certa semiótica social, de uma filosofia da linguagem. Bakhtin não é apenas o filósofo das relações dialógicas em sentido amplo; o diálogo é também, no seu pensamento, a metáfora daquilo que poderíamos considerar como sua grande utopia.

É costume lembrar que Bakhtin viveu boa parte de sua vida adulta sob um regime totalitário, tendo sido, inclusive, vítima de perseguição política, o que resultou em prisão, num exílio de seis anos no Casaquistão e num ostracismo de trinta anos em cidades provinciais, já que, como antigo prisioneiro político, era alcançado pela proibição do regime stalinista de fixar residência e trabalhar em grandes centros urbanos.

Apesar disso, parece que nunca lhe faltou o impulso utópico, a crença de que um outro mundo era possível; ou, para usar suas próprias palavras, parece que nunca lhe faltou o senso de fé, isto é (conforme se lê em *Para uma refeitura do livro sobre Dostoiévski*),

*... não fé (no sentido de uma fé específica na ortodoxia [na religião ortodoxa], no progresso, no homem, na revolução, etc.), mas um senso de fé, isto é, uma atitude integral (por meio da pessoa como um todo) em relação a um valor superior e supremo. (p. 294).*

Parece bem claro, pelo conjunto de seus textos, que o “valor superior e supremo” para Bakhtin era a heteroglossia e sua dialogização infinda; ou, em outros termos, a pluralidade dialogizada das vozes e, neste meio heterogêneo, a resistência a qualquer processo centrípeto, monologizador.

O texto em que mais explicitamente se vê esse seu impulso utópico, é precisamente o manuscrito que acabamos de citar. Escri-

to em 1961, consiste em uma série de apontamentos e reflexões com vistas à revisão de seu livro de 1929. Essa revisão lhe fora solicitada por professores universitários de Moscou que haviam recentemente redescoberto seu trabalho (naqueles anos do degelo político propiciado pelo governo de N. Kruschev) e lhe haviam proposto uma nova edição, que viria a ser publicada em 1963.

É nesse manuscrito preparatório dessa nova edição que Bakhtin deixa emergir sua utopia. Expõe aí sua idéia de que a vida humana é por sua própria natureza dialógica. Nesse sentido,

*Viver significa tomar parte no diálogo: fazer perguntas, dar respostas, dar atenção, responder, estar de acordo e assim por diante. Desse diálogo, uma pessoa participa integralmente e no correr de toda sua vida: com seus olhos, lábios, mãos, alma, espírito, com seu corpo todo e com todos os seus feitos. Ela investe seu ser inteiro no discurso e esse discurso penetra no tecido dialógico da vida humana, o simpósio universal. (p. 293)*

Neste “simpósio universal”, a morte absoluta (o não-ser) é o estado de não ser ouvido, de não ser reconhecido, de não ser lembrado. Isto porque *ser significa se comunicar*, significa ser para um outro e, pelo outro, ser para si mesmo (p. 287). A subjetividade se constitui e se move no denso caldo do simpósio universal, sendo a alteridade e a intersubjetividade, portanto, absolutamente indispensáveis:

*Eu não posso me arranjar sem um outro, eu não posso me tornar eu mesmo sem um outro; eu tenho de me encontrar num outro por encontrar um outro em mim. (p. 287)*

Nesse sentido, Bakhtin se posiciona contra qualquer tendência de monologização da existência humana, isto é, de negar a existência de um outro *eu* com iguais direitos e iguais responsabilidades. Uma atitude monológica ou um modelo monológico do mundo é autocentrado e insensível às respostas do outro; não as espera e não reconhece nelas nenhuma força decisiva; pretende ser a última palavra (p. 292-293).

Como forma de sobrepujar o monologismo, só há, para Bakhtin, a via do diálogo sem fim, que ele considera a única forma de

preservar a liberdade do ser humano e de seu inacabamento (p. 291); uma relação, portanto, em que o outro nunca é reificado; em que os sujeitos não se fundem, mas cada um preserva sua própria posição de extra-espacialidade e excesso de visão e a compreensão daí advinda (p. 299).

### *Polifonia e carnaval*

De certa forma, o que Bakhtin parece estar defendendo aqui é a sua utopia de um mundo polifônico, no qual a multiplicidade de vozes plenivalentes e de consciências independentes e não fundíveis tem direito de cidadania – vozes e consciências que circulam e interagem num diálogo infinito.

Lembremos, por oportuno, que o termo polifonia, adotado por Bakhtin do vocabulário da música, foi por ele usado para qualificar o projeto estético realizado por Dostoiévski em seus romances da maturidade.

Bakhtin considerava que Dostoiévski havia criado um gênero romanesco novo, caracterizado pelo fato de que nele

*aparece um herói cuja voz é construída exatamente como a voz do próprio autor num romance de tipo comum. Uma palavra do herói sobre si mesmo e sobre o seu mundo é tão plena quanto a palavra do autor costuma ser; não está subordinada à imagem objetificada do herói como apenas uma de suas características, nem serve ela de porta-voz da palavra do autor. Ela possui extraordinária independência na estrutura da obra; é como se soasse ao lado da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes dos outros heróis. (p.7)*

O termo, portanto, tem, em princípio, um sentido bastante específico: ele é introduzido no vocabulário bakhtiniano para designar o modo novo de narrar que, segundo Bakhtin, havia sido criado por Dostoiévski. Polifonia não pode, desse modo, ser confundido com heteroglossia ou plurivocidade que são termos utilizados por Bakhtin para designar a realidade heterogênea da linguagem quando vista pelo ângulo da multiplicidade de línguas sociais (“o plurilingüismo real”).

É inadequado não distinguir os termos aqui principalmente porque a estratificação socioaxiológica da linguagem não gera ne-

cessariamente uma realidade polifônica. Polifonia não é, para Bakhtin, um universo de muitas vozes, mas um universo em que todas as vozes são equípolentes.

Assim confundir esses termos limita, por exemplo, a percepção de que os discursos que circulam socialmente têm peso político diferenciado; e de que, no jogo dos poderes sociais, há (como vimos acima) um contínuo esforço centrípeto (monologizante) dos discursos que ambicionam se impor como um centro, buscando reduzir e submeter a heteroglossia.

Por outro lado, como argumenta Tezza (2002), embora polifonia possa ser tomado à primeira vista como um termo técnico adequado à análise literária (com ele em mãos poderíamos sair por aí à cata de outros autores polifônicos), ele, de fato, é pouco produtivo como tal.

E isso porque, pelos critérios de Bakhtin, só mesmo Dostoiévski foi um romancista polifônico. Tezza, em seu texto, aponta dois fatos bastante curiosos a esse respeito. Primeiro, Bakhtin, embora tenha escrito, nos anos seguintes ao livro sobre Dostoiévski, extensas teorizações sobre o romance, nunca voltou a utilizar ou discutir o termo. Segundo, ao fim da vida, quase cinquenta anos depois de ter usado o termo, Bakhtin, numa entrevista a Zbigniew Podgórzec, deixa bastante claro que polifonia é fenômeno praticamente exclusivo de Dostoiévski.

Essa pouca produtividade analítica do termo no interior do próprio discurso de Bakhtin leva Tezza a argumentar que polifonia é, de fato, no pensamento bakhtiniano, uma categoria filosófica e não propriamente literária. Para isso, observa que, ao fim de seu livro, Bakhtin diz que é preciso renunciar a hábitos monológicos para orientar-se no novo modelo artístico do mundo criado por Dostoiévski. E conclui Tezza (p. 297-98):

*Estamos aqui não simplesmente diante de uma conclusão teórica, mas antes diante de uma proposta filosófica. Bakhtin está nos dando uma pista sobre onde realmente estão as raízes de seu conceito de polifonia. Elas não estão tanto na literatura quanto na filosofia, e numa filosofia que não é contemplativa mas participativa: “Este modo de pensar torna visíveis aqueles aspectos do*

*ser humano e acima de tudo a consciência humana pensante e a esfera dialógica de sua existência, que não estão sujeitas à assimilação artística a partir de posições monológicas". "Modos de pensar" e não um simples momento formal: esta, em síntese, é a idéia central do conceito de polifonia. Em outras palavras, polifonia é mais uma visão de mundo do que uma categoria técnica. Nossa hipótese é que o conceito de polifonia emerge antes como uma categoria ética do que como uma categoria literária – e Dostoiévski será a grande "ilustração" do projeto filosófico de Bakhtin.*

Na seqüência de seu texto, Tezza estabelece, então, uma estreita ligação entre a filosofia do ato de Bakhtin e o conceito de polifonia.

Assim, a polifonia (no sentido bakhtiniano do termo) – categoria tão maltratada pelo mundo afora – é muito mais que apenas “uma simples metáfora” (*Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 22) que permite a Bakhtin dar visibilidade ao modo como Dostoiévski cria um “novo modelo artístico do mundo” (p. 3). No fundo, a polifonia, além de ilustrativa da filosofia do ato de Bakhtin (como defende Tezza), pode ser vista também como a metáfora que recobre a sua utopia e que ele viu materializada no projeto artístico de Dostoiévski – um mundo de vozes plenas em relações dialógicas infindas. Talvez, por tudo isso, fosse mais prudente mesmo retirar o termo *polifonia* do vocabulário crítico de Bakhtin e transferi-lo para seu vocabulário utópico. Pelo menos, poderíamos destrivializar seu uso e apreender com mais nitidez as coordenadas que o sustentam.

Vivendo num mundo pesadamente monológico, Bakhtin foi, portanto, muito além da filosofia das relações dialógicas criada por ele e por seu Círculo e se pôs a sonhar também com a possibilidade de um mundo polifônico, de um mundo radicalmente democrático, pluralista, de vozes equípolentes, em que, dizendo de modo simples, nenhum ser humano é reificado; nenhuma consciência é convertida em objeto de outra; nenhuma voz social se impõe como a última e definitiva palavra. Um mundo em que qualquer gesto centrípeto será logo corroído pelas forças vivas do riso, da carnavalização, da polêmica, da paródia, da ironia.

É esse Bakhtin utópico que nos convida a renunciar aos hábitos monológicos (p. 272); e a aprender com o próprio Dostoiévski enquanto criador do romance polifônico (p. 36).

E, na utopia de superar toda e qualquer monologização da existência humana, Bakhtin viu no carnaval – entendido não como uma festa específica, mas como todo um modo de apreender o mundo (“um senso carnavalesco do mundo” – p. 107) – uma poderosa força vivificante e transformadora da vida cultural, dotada de uma vitalidade indestrutível, porque “nada absolutiza, apenas proclama a alegre relatividade de tudo” (p. 125), justamente ao permitir uma vida às avessas, em que

*as leis, proibições e restrições que determinam a estrutura e a ordem da vida ordinária, não carnavalesca, são suspensas durante o carnaval: o que se suspende antes de tudo é a estrutura hierárquica e todas as formas correlatas de terror, reverência, piedade e etiqueta – isto é, tudo aquilo que resulta da desigualdade sociohierárquica ou de qualquer outra forma de desigualdade entre as pessoas (inclusive a etária). (p. 122)*

Nesse sentido, a festa em si é importante apenas na medida em que, ao viver o carnaval, podemos visualizar a possibilidade de um outro mundo, de negar o atual e afirmar o possível (mesmo que isso ocorra apenas no limite dos dias festivos). Contudo, mais importante que a festa é o senso carnavalesco do mundo (o carnaval, neste sentido, é, no dizer de Bakhtin, funcional e não substantivo – p. 125).

É este senso um poderoso instrumento contra qualquer monologização da existência humana; é ele que materializa a força cultural do riso: dessacraliza os discursos oficiais, os discursos da ordem e da hierarquia, os discursos do sério e do imutável. Bakhtin não é, nessa perspectiva, o teórico do carnaval, mas o filósofo da carnavalização.

### *A filosofia do riso*

Bakhtin – além de localizar Dostoiévski na longa história dos gêneros do cômico-sério (cap. 4), aqueles que justamente estão

impregnados de um senso carnavalesco do mundo (p. 107) – vai desenvolver extensamente a questão deste senso carnavalesco em sua análise da obra de Rabelais (*Rabelais e seu mundo*), texto que teve uma história bastante peculiar: foi escrito na década de 1940 e apresentado como tese de doutoramento ao Instituto Gorki de Literatura Universal em 1946. A defesa, porém, cobriu um período de quase oito anos! Só em 1952 foi-lhe concedido finalmente um título acadêmico, mas não o de doutor.

Para entender o episódio, é necessário lembrar que, ao tempo de sua defesa, logo após a Segunda Guerra Mundial, o governo stalinista voltava a apertar o cerco às atividades culturais. A relativa liberalização que ocorrera durante a Guerra desaparecia e retomavam-se os controles policiais das atividades intelectuais, que eram obrigadas a se submeter às linhas estreitas do dirigismo oficial.

Ora, a tese de Bakhtin nada tinha a ver, de fato, com os dogmas do oficialismo. Desse modo, colocava a banca em situação muito delicada: era impossível negar as muitas qualidades do trabalho, mas, ao mesmo tempo, aprová-lo poderia trazer para os membros da banca pesadas conseqüências. A saída foi postergar a decisão por anos a fio e, ao cabo do processo, conceder-lhe apenas o título de Candidato e não propriamente o de Doutor (para detalhes deste processo, ver Pan'kov, 1998 e 1999).

Nesse texto, Bakhtin retoma seu percurso de filósofo do riso, que se iniciara nos trabalhos em que elaborou sua teoria do romance (nas décadas de 1930 e 40), em especial em *Da pré-história do discurso romanesco*.

Nesta teoria, o romance é apresentado como o gênero literário pluriestilístico, plurilíngüe e plurivocal por excelência. Bakhtin o reconhece como uma forma relativamente nova, mas põe em evidência sua longa história. Argumenta (p. 50) que suas raízes estão no riso e no plurilingüismo – que, segundo ele, são os fatores historicamente responsáveis pela descentração e relativização da consciência humana, processo que, em termos artísticos, encontrará no romance sua expressão.

Seu argumento é que a humanidade vai construindo historicamente, por meio do riso e da percepção do plurilingüismo, uma

consciência descentrada (que se percebe uma entre muitas), chamada por ele figurativamente de *consciência galileana*.

O riso participa organicamente desse processo porque tudo dessacraliza e relativiza. Rir dos discursos deixa clara a sua unilateralidade e os seus limites, descentrando-os, portanto. A consciência socioideológica passa a percebê-los como apenas uns entre muitos e em suas relações tensas e contraditórias. O riso destrói, assim, as grossas paredes que aprisionaram a consciência no seu próprio discurso, na sua própria linguagem (p. 60).

Por outro lado, a percepção do plurilingüismo (da multidão das línguas alheias e, principalmente, de seu esclarecimento recíproco – p. 51) faz ver que a “minha língua” e a “minha cultura” não são únicas, são apenas uma entre muitas. Essa percepção liberta a consciência dos limites de um unilingüismo fechado e impermeável (p. 61): dá-lhe a dimensão da diversidade lingüística e do emaranhado de conflitos interlingüísticos (isto é, entre as línguas ditas nacionais) e intralingüísticos (isto é, no interior da realidade estratificada da própria língua). Nas palavras do próprio Bakhtin (p. 65):

*Lá onde as línguas e as culturas se vivificaram mutuamente, a língua se tornou algo inteiramente diferente, sua própria natureza mudou: no lugar de um mundo lingüístico ptolomaico, único e fechado, aparece o mundo galileano, aberto e com muitas línguas mutuamente se vivificando.*

É dessa consciência galileana que nascerá o romance como o gênero literário que dá forma estética à plurivocidade social. É isso que nos diz Bakhtin no seu texto *O discurso no romance* (p. 366):

*O romance é a expressão de uma percepção galileana da língua, uma que nega o absolutismo de uma língua única e unitária – isto é, que se recusa a reconhecer sua própria língua como o único centro semântico-verbal do mundo ideológico. É uma percepção que se tornou consciente da vasta plenitude das línguas nacionais e, mais precisamente, das línguas sociais – das quais todas são igualmente capazes de ser “línguas da verdade”, mas, em assim sendo, são igualmente relativas, reificadas, limitadas, já que são apenas línguas de grupos sociais, de profissões e de outras dimensões da vida cotidiana. (p. 367)*

O filósofo italiano Augusto Ponzio, em seu livro sobre filosofia da linguagem (Ponzio, 1994), aproveita esse raciocínio de Bakhtin e estende-o para justificar a própria construção histórica de uma consciência filosófica.

Segundo ele (cap. 10), a consciência filosófica só se tornou de fato possível como produto da consciência do plurilingüismo. Só quando a língua foi percebida como não unitária, mas pluridiscursiva – isto é, só quando se percebeu que se fala significativamente do mesmo mundo por meio de registros conceituais e axiológicos diferentes (por diferentes línguas ou vozes sociais) – é que emergiu uma consciência filosófica, uma consciência que vive precisamente do confronto desses diferentes dizeres significativos. Filosofar, segundo Ponzio (p. 260), é pôr-se em relação com o dizer do outro; é, para usar os termos de Bakhtin, estabelecer relações dialógicas com os enunciados e as vozes alheias.

Claro, diz Ponzio, este embate pluridiscursivo gerou duas direções: uma monologizante e outra dialogizada; uma que expulsa o sofista da ágora (para usar a expressão de Foucault em *A ordem do discurso*) e a outro que o acolhe com todos os direitos. É porque teve de enfrentar a pluridiscursividade que a filosofia gerou tendências universalizantes, unificadoras, marcadas pela quimera de silenciar a heterogeneidade e estancar a dialogia.

Por isso, Ponzio vai propor (cap. 12) que a filosofia da linguagem seja o espaço do desenredamento crítico dos processos sociais geradores de significação (298) e dos processos de reificação e absolutização dos discursos (301).

### O sujeito dialógico

→ É no interior do complexo caldo da heteroglossia e de sua dialogização que nasce e se constitui o sujeito. A realidade lingüística se apresenta para ele primordialmente como um mundo de vozes sociais em múltiplas relações dialógicas – relações de aceitação e recusa, de convergência e divergência, de harmonia e de conflitos, de intersecções e hibridizações.

É nessa atmosfera heterogênea que o sujeito, mergulhado nas múltiplas relações e dimensões da interação socioideológica, vai

se constituindo discursivamente, assimilando vozes sociais e, ao mesmo tempo, suas interrelações dialógicas. É nesse sentido que Bakhtin várias vezes diz, figurativamente, que não tomamos nossas palavras do dicionário, mas dos lábios dos outros.

Como a realidade lingüístico-social é heterogênea, nenhum sujeito absorve uma só voz social, mas sempre muitas vozes. Assim, ele não é entendido como um ente verbalmente uno, mas como um agitado balaio de vozes sociais e seus inúmeros encontros e entrecosques. O mundo interior é, então, uma espécie de microcosmo heteroglótico, constituído a partir da internalização dinâmica e ininterrupta da heteroglossia social. Em outros termos, o mundo interior é uma arena povoada de vozes sociais em suas múltiplas relações de consonâncias e dissonâncias; e em permanente movimento, já que a interação socioideológica é um contínuo devir.

Nesse processo de construção socioideológica do sujeito, as vozes funcionarão de diferentes modos. Algumas entrarão como vozes de autoridade e outras como vozes internamente persuasivas (nos termos de Bakhtin em *O discurso no romance*, p. 342 e seg.).

A palavra de autoridade, em seus variados tipos, é aquela que nos interpela, nos cobra reconhecimento e adesão incondicional. Trata-se de uma palavra que se apresenta como uma massa compacta, encapsulada, centrípeta, impermeável, resistente a bivocalizações. E, por isso tudo, é uma palavra que “não se pode pronunciar em vão” (p. 342).

Já a palavra que se apresenta como internamente persuasiva é aquela que aparece como uma entre outras muitas. Transita, portanto, nas fronteiras, é centrífuga, é permeável às bivocalizações e hibridizações, abre-se continuamente para a mudança.

O embate e as interrelações dialógicas dessas duas categorias do discurso (em seus diferentes tipos e graus) são determinantes da história da consciência ideológica individual. Quanto mais as vozes forem funcionalmente de autoridade para o sujeito, mais monológica (ptolomaica) será sua consciência; quanto mais internamente persuasivas as vozes, mais galileana será sua consciência.

→ Nosso mundo interior, portanto, é, em sua essência, sociosemiótico (sem signos não há consciência) e, por isso mesmo,

heterogêneo, na medida em que a realidade lingüístico-social é heterogênea (plurilingüe). E sua dinâmica interior decorre da dialogização desta heterogeneidade.

Sobre isso, diz Voloshinov (em *Marxismo e filosofia da linguagem*, p. 13) que a consciência toma forma e existência nos signos criados por um grupo social no processo de sua interação social. A consciência individual se alimenta de signos; deriva deles seu crescimento; reflete sua lógica e leis.

Esta lógica é precisamente aquela da interação socioideológica, isto é, a lógica das relações dialógicas, do plurilingüismo dialogizado. É esta dinâmica social que, internalizada, desencadeia o moto contínuo da atividade psíquica.

Nossos enunciados emergem – como respostas ativas que são no diálogo social – da multidão das vozes interiorizadas. Eles são, assim, heterogêneos. Desse ponto de vista, nossos enunciados são sempre discurso citado, embora nem sempre percebidos como tal, já que são tantas as vozes incorporadas que muitas delas são ativas em nós sem que percebamos sua alteridade (na figura bakhtiniana, são palavras que perderam as aspas).

Outras, contudo, estão na nossa memória discursiva como palavras de outrem e como tais são *bivocalizadas* em nossos enunciados (isto é, nossos enunciados expressam a um só tempo a palavra do outro e a perspectiva com que a tomamos): elas são citadas direta ou indiretamente, são aceitas incondicionalmente ou são ironizadas, parodiadas, polemizadas aberta ou veladamente, estilizadas, hibridizadas.

O enunciado assim concebido se apresenta como uma realidade consideravelmente mais complexa e dinâmica do que quando ele é entendido simplesmente como um objeto que articula as intenções de quem o produz, isto é, quando se entende o enunciado apenas como um veículo direto e univocal da expressão de uma consciência individual.

Para o Círculo de Bakhtin, a consciência é social de ponta a ponta. Nesse sentido, a expressão *consciência individual* tomada em sentido absoluto contém uma *contradictio in adjecto* (expressão que se repete em vários textos do Círculo. Ver, entre outros, *Para uma refeitura do livro sobre Dostoiévski*, p. 288).

No entanto, o Círculo não nega a singularidade e, desde os primeiros textos de Bakhtin, insiste em afirmar que cada ser humano ocupa um lugar único e insubstituível, na medida em que cada um responde às suas condições objetivas de modo diferente de qualquer outro.

Quando dizemos que, de certo ponto de vista, todo enunciado é discurso citado, podemos sugerir que o sujeito apenas repete os discursos e que não há espaço para a singularidade: somos todos sempre e apenas falados. Se o Círculo de Bakhtin busca um entendimento da pessoa humana na perspectiva de suas relações sociais e como um ente interiormente múltiplo e heterogêneo, procura também manter um espaço teórico significativo para a singularidade, recusando qualquer determinismo absoluto. Pode-se dizer que para o Círculo, o sujeito é social de ponta a ponta (a origem do alimento e da lógica da consciência é externa à consciência) e singular de ponta a ponta (os modos como cada consciência responde às suas condições objetivas são sempre singulares, porque cada um é um evento único do Ser).

O que sustenta esta alternativa teórica é a percepção de que o universo socioideológico e o mundo interior não remetem a estruturas pesadamente monolíticas e centrípetas (como se houvera um único centro verbo-axiológico), mas a realidades infinitamente múltiplas e centrífugas, e confrontando-se em uma intrincada rede de incontáveis entrechoques ocorrendo numa dinâmica inesgotável.

É dessa imensa diversidade de vozes e de suas relações dialógicas que emerge como possível a singularidade que se constituirá explorando o espaço infindo da tensão dialógica das vozes sociais.

O sujeito tem, desse modo, a possibilidade de singularizar-se e de singularizar seu discurso não por meio da atualização das virtualidades de um sistema gramatical (como quer a estilística tradicional), ou da expressão de uma subjetividade pré-social (como querem os idealistas), mas na interação viva com as vozes sociais. Autorar, nesta perspectiva, é orientar-se na atmosfera heteroglótica; é assumir uma posição estratégica no contexto da circulação e da guerra das vozes sociais; é explorar o potencial da tensão criativa da heteroglossia dialógica; é trabalhar nas fronteiras.

contra o  
assujeitamento

Nessa concepção fundamentalmente sociossemiótica do sujeito e de sua atividade, não houve, em princípio, lugar teórico para a questão do inconsciente psicanalítico. Os membros do Círculo conheciam evidentemente as formulações freudianas. Contudo, não as incorporaram em suas reflexões. Ao contrário, reagiram criticamente a elas – Voloshinov em especial.

Em seu livro *Freudismo* (de 1927), ele desenvolve uma exposição e crítica de vários aspectos da teoria freudiana. Reconhece sua magnitude e seu caráter inovador. Reconhece também a complexidade do mundo psíquico e os conflitos que o atravessam (e, nesse sentido, é herdeiro de Freud). Recusa, porém, com base em argumentos sociológicos de certa inspiração marxista, o modo como Freud teoriza sobre esse mundo, em especial o viés fisiológico e subjetivista que, segundo Voloshinov, sustenta a psicanálise freudiana. Para ele, o psiquismo é fundamentalmente linguagem e, por isso, socioideológico.

Mesmo recusando, Voloshinov sente-se atraído (e desafiado) pela “descoberta freudiana” e tenta esboçar (cap. 9) uma formulação que interpreta o inconsciente e os conflitos psíquicos como resultantes da luta, no interior, de diferentes motivos socioideológicos.

Nem Voloshinov, nem os outros membros do Círculo voltaram a essa temática. Por outro lado, o pesado discurso marxista (marcado, sem dúvida, pelas pressões da conjuntura em que foi escrito) pode velar as qualidades polêmicas do texto de Voloshinov e impedir que se avance, quase oitenta anos depois de sua publicação e considerando a história posterior da psicanálise, um diálogo produtivo entre a concepção de linguagem do Círculo e as teorias do inconsciente.

Um tal diálogo adquire particular interesse na atual conjuntura dos estudos lingüísticos, em que as teorias que propuseram uma incorporação teórica do inconsciente psicanalítico na análise da linguagem, embora tenham contribuído para uma relevante problematização do dizer e de suas significações, não foram ainda muito além de genéricas declarações de princípio – talvez porque o inconsciente mais se esconda do que se revele.

Saber se há, de fato, incompatibilidade epistemológica entre um olhar bakhtiniano e um olhar psicanalítico é tema complexo e que

transcende os objetivos e limites deste livro. No entanto, entendemos ser uma questão pertinente um eventual diálogo entre esses dois mundos, em especial considerando que ambos os olhares pressupõem a alteridade, a heterogeneidade, o conflito, a singularidade e, em especial, a linguagem – mesmo que em planos teóricos diferentes.