

SÍMBOLOS RELIGIOSOS, SIGNOS E IDEOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES DO CÍRCULO BAKHTINIANO PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO

Rodrigo Franklin de Sousa¹

Resumo: Neste trabalho apresentamos uma proposta sobre como certos posicionamentos teóricos do círculo bakhtiniano contribuem para os estudos da religião. Muito tem-se discutido acerca da religião enquanto sistema simbólico, e propomos-nos a uma exploração de como o conceito de *signo* presente nos trabalhos de Bakhtin, Medvedev e Voloshinov, do final da década de 1920, auxilia no progresso da discussão levantada por Clifford Geertz e sua subsequente crítica por Talal Asad. Entendendo a relação entre signo e ideologia como parte constitutiva de todas as dimensões da existência humana, segue-se a pertinência de pensar o religioso também sob estas lentes. Notamos que uma contribuição especial dos estudos do Círculo é não apenas salientar a dimensão simbólica da religião, mas a de possibilitar introduzir também na reflexão sobre a religião como sistema simbólico a noção de *ideologia*.

Palavras-chave: Signo; Símbolos; Ideologia; Religião.

Abstract: In this paper we propose a way in which certain theoretical postulates of the Bakhtin circle contribute to the study of religion. Much has been written on religion as a symbolic system, and we set ourselves to explore how the concept of sign present in the work of Bakhtin, Medvedev, and Voloshinov in the late 1920's, helps elucidate the discussion raised by Clifford Geertz and its subsequent criticism by Talal Asad. If we understand the relation between sign and ideology as constitutive of all dimensions of human existence it follows that it is important to also consider the religious phenomenon through these lenses. We note that a special contribution of

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie e Colaborador Externo da North-West University, em Potchefstroom, África do Sul. Esse trabalho é parte do projeto *Ideologia e Política no Discurso Religioso*, financiado pelo Fundo Mackenzie de Pesquisa (Mackpesquisa). Contato: rodrigo.franklin@gmail.com.

the circle is not only to highlight the symbolic dimension of religion, but to enable the insertion of the concept of ideology in the study of religion as a symbolic system.

Keywords: Sign; Symbols; Ideology; Religion.

INTRODUÇÃO

As contribuições do chamado Círculo Bakhtiniano para várias áreas do saber, como a linguística, a teoria literária e as ciências sociais em geral são amplamente reconhecidas. Neste trabalho apresentamos uma proposta sobre como certos posicionamentos teóricos do círculo contribuem para os estudos da religião. O campo da religião já foi mencionado como passível de investigação por Medvedev, Voloshinov e o próprio Bakhtin, mas ainda carecemos de mais estudos que efetivamente respondam à sugestão destes autores.

Tratamentos da relação entre Bakhtin e a religião normalmente situam-se em uma das seguintes categorias: estudos biográficos que investigam a religiosidade de Bakhtin – e.g. Mihailovic (1997) e Coates (1998) – ou tentativas de explorar as contribuições bakhtinianas na área da crítica literária e teoria dos gêneros para a interpretação da Bíblia – Boer (2007). Nossa proposta diferencia-se na medida em que intencionamos observar como a abordagem bakhtiniana elucida o fenômeno da religião em si, fenômeno esse que já tem sido estudado com base na contribuição de disciplinas como a sociologia, filosofia, história, psicologia e antropologia. Isto leva à reflexão sobre o que significa pensar a religião a partir de um referencial teórico que leva em conta a linguagem, a produção simbólica e a ideologia.

É preciso aqui clarificar a quais trabalhos do círculo me refiro. Penso nos textos do final da década de 1920, que representam a fase dos primeiros estudos literários e dos estudos linguísticos.² Destaco aqui o material de Medvedev, de 1928 (Bakhtin e Medvedev, 1994), e também o de Voloshinov, de 1929

² Para a distinção das fases do Círculo Bakhtiniano, ver Brandist (2002).

(Bakhtin, 1995).³ Partindo de pontos diferentes, ambos apontam para conclusões similares. Em Medvedev, temos, a partir da crítica do formalismo russo, a tentativa de mostrar que a ideologia é um fenômeno que faz parte de todas as manifestações simbólicas da sociedade, respeitadas as especificidades de campos diversos. Esta linha de reflexão direciona-nos para o que é particular no jogo simbólico do campo religioso. Embora Medvedev mantenha o foco na literatura, temos o reconhecimento da religião como um destes campos sógnicos específicos que precisa ser tratado. Em Voloshinov a ênfase está na língua como o fenômeno, por assim dizer, *metassígnico*. Poderíamos dizer que aqui o foco não é na especificidade de cada campo de produção simbólica, mas nas características gerais e comuns da produção simbólica em si.

A partir desses textos, propomos um olhar para a religião a partir do conceito bakhtiniano de *signo*, correlacionando esse conceito aos estudos da religião enquanto produção simbólica. O escopo do presente artigo não permite uma exposição detalhada do desenvolvimento dos estudos da religião enquanto sistema simbólico, que relaciona o ser humano, a sociedade e o sagrado. Assim, limitamo-nos à contribuição de Clifford Geertz – e sua subsequente crítica por Talal Asad. Nosso objetivo é abrir um caminho pelo qual esta discussão teórica possa ser tomada como referência para estudos do campo simbólico religioso.

A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO: CLIFFORD GEERTZ E TALAL ASAD

O FUNCIONAMENTO DO CAMPO SIMBÓLICO RELIGIOSO, SEGUNDO GEERTZ

Clifford Geertz foca na “dimensão cultural da análise religiosa”, com base em seu conceito de cultura como forma de comunicação e sistema simbólico. Os

³ A questão da autoria dos textos do Círculo Bakhtiniano continua complexa, conforme apontado por Zandwais (2009). Em nosso texto, Bakhtin pode ser utilizado intercambiavelmente com Voloshinov e Medvedev.

símbolos incorporam, na visão de Geertz, as diferentes manifestações culturais. Dentre essas, a religião ocupa lugar primordial. Os símbolos sagrados, para Geertz, promovem uma confrontação e afirmação do mundo, dando-lhe uma forma inteligível e descrevendo-o de uma maneira que parece se conformar à sua realidade. Isto ocorre por meio de um duplo movimento (Geertz, 2008, p. 67):

De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade.

Em outras palavras, padrões de vida e comportamento e interpretação metafísica do mundo informam-se mutuamente. A fim de desenvolver um arcabouço teórico para descrever como de fato isso ocorre, Geertz (2008, p. 67) propõe uma definição de religião:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de faturalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Para Geertz, tudo o que significa é um símbolo, seja um número, uma palavra, uma obra de arte. Esses símbolos, ou partes de símbolos, têm em comum o fato de serem “[...] formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (Geertz, 2008, p. 68). O traço mais importante dos padrões culturais que se constituem por meio de símbolos seria o fato de representarem fontes extrínsecas de informações, apresentando-se de forma diferente de configurações genéticas (Geertz, 2008, p. 68):

Com “extrínseco” eu quero dizer que – ao contrário dos genes, por exemplo – eles estão fora dos limites do organismo do indivíduo e, como tal, nesse mundo intersubjetivo de compreensões comuns no qual nascem todos os indivíduos, no qual eles seguem carreiras separadas e que persiste após sua morte. Com “fontes de informação” eu quero dizer apenas que – com os genes – eles fornecem um diagrama ou gabarito em termos do qual se pode dar forma definida a processos externos a eles mesmos.

Os processos culturalmente programados são, para Geertz, tão importantes quanto os genéticos, na medida em que também funcionam como espécies de *scripts* para a ação. A ação humana pode ser representada, orientada e transmitida por meio de símbolos e sistemas de representação que tanto os traduzem quanto fundamentam. Paralelos, imitações e estímulos são noções invocadas por Geertz para indicar a forma como símbolos perpassam todas as esferas da atividade humana.

Em suma, Geertz entende que a cultura é um sistema de símbolos, um sistema de comunicação. A cultura simboliza, mas em esferas de simbolização diferentes, cada campo simbólico tendo a sua especificidade. Os símbolos efetuam as disposições e motivações de formas diversas. Nesse sentido, a religião aparece como um domínio específico da manifestação simbólica, um campo autônomo que pode ser abstraído e compreendido em sua especificidade. Trata-se de uma ideia semelhante ao conceito de formas simbólicas de Ernest Cassirer. A questão é estabelecer como esse campo efetivamente funciona. Para Geertz, a especificidade do campo simbólico da religião diz respeito à função que ele desempenha. E pode-se entender essa função como ligada à explicação, à crença, ao conhecimento. Ou seja, é uma função de cunho primariamente cognitivo/epistemológico.

As disposições ditas religiosas e suas propriedades de organização da experiência sensível são estabelecidas por meio de símbolos e sistemas de símbolos (Geertz, 2008, p. 72). Para ele, os símbolos sagrados tanto induzem disposições como formulam “ideias gerais de ordem”, e o reconhecimento dos símbolos religiosos como tal permite a diferenciação entre as esferas

religiosa e não religiosa. Isto é, o símbolo é religioso na medida em que é “símbolo de algumas verdades transcendentais” (Geertz, 2008, p. 72). A religião precisa ter esse caráter explicativo. A falta desse elemento descaracteriza a prática ou a ideia como propriamente religiosa – é a falta desse elemento que permite distinguir a religião do simples moralismo.

A religião é um mecanismo para que possamos suportar a realidade ao nosso redor. Trata-se de uma “capacidade de resposta inata do homem (inata, para Geertz, significa programada geneticamente) e é parte essencial do que significa ser humano (Geertz, 2008, p. 73):

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade.

A viabilidade da existência humana é, para Geertz, circunscrita pela relação com três limites: o da capacidade analítica, do poder de suportar o sofrimento e o da introspecção moral, que correspondem à perplexidade, ao sofrimento e à ética (Geertz, 2008, p. 73). Dar conta destes três aspectos é o que permite que se evite o terror de se habitar um universo destituído de sentido e significado. A religião busca responder a essa demanda tríplice, com o papel especial de conferir sentido metafísico ao sofrimento e conectar a resposta a ele com a resposta ao problema do mal. O mundo cruel é o mundo onde habita o mal, e assim o sofrimento passa a ser não apenas experimentado, mas problematizado, avaliado, imbuído de conotações morais.

A conexão entre sofrimento e a dimensão moral passa a ser um dos pontos mais fundamentais e constitutivos do religioso. Diante da suspeita da ausência de moral e sentido no mundo, a religião oferece uma resposta (Geertz, 2008, p. 79):

A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará

conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável – que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o justo – mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem.

A religião não busca responder à experiência de mundo por meio do mesmo tipo de processo mental que caracteriza a ciência moderna (o que Geertz chama de “indução baconiana da experiência cotidiana”), mas por “uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência”. A realidade do sofrimento fomenta a criação de símbolos religiosos (Geertz, 2008, p. 80). Esses símbolos servem também de base para a formação posterior de saberes. “O axioma básico subjacente naquilo que poderíamos talvez chamar de “perspectiva religiosa” é o mesmo em todo lugar: aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (Geertz, 2008, p. 81).

A especificidade da perspectiva religiosa vem em relevo quando cotejada com as perspectivas do senso comum, da ciência e da estética (Geertz, 2008, p. 81). Sua diferença com relação ao senso comum é o alçar de voos mais amplos e a busca de explicações mais transcendentais, profundas e perenes. Com relação à perspectiva científica, a religião é diferente

[...] pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o ‘dado’ do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. (Geertz, 2008, p. 81)

Com relação à arte ela não se contenta com o distanciamento do real e busca atingir, captar e transmitir sua essência. A religião é obcecada com o real. Assim (Geertz, 2008, p. 82):

A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do “verdadeiramente real” e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas

revelações discordantes da experiência secular. Mais uma vez, a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva.

Para Geertz, os símbolos e sistemas simbólicos religiosos operam na esfera de uma metafísica, explicando como o mundo realmente é – mesmo além da experiência sensível – e na esfera de uma moral, orientando como devemos nos posicionar e agir no mundo. A função social desses símbolos e sistemas surge aí. O “espírito” de um povo é moldado pelo seu ritual religioso (Geertz, 2008, p. 83). Assim, a religião não só tem sua especificidade, mas é uma forma de embasamento para as outras formas de manifestação simbólica – incluindo o pensamento racional. A metafísica e a moral de um povo, o *ethos* de um povo, têm suas raízes nos símbolos religiosos, particularmente em suas manifestações rituais.

O fato de a religião estar na base de toda a vida cognitiva, metafísica e ética de um povo não anula a especificidade e autonomia desse campo simbólico. Geertz postula uma distinção significativa entre o campo religioso – um campo específico – e o campo mais geral do senso comum, este sim mais básico, elementar, e partilhado por todos (Geertz, 2008, p. 87):

Ninguém, nem mesmo um santo, vive todo o tempo no mundo que os símbolos religiosos formulam, e a maioria dos homens só vive nele alguns momentos. O mundo cotidiano de objetos de senso comum e de atos práticos, como diz Schutz, é que constitui a realidade capital da experiência humana [...]

Para Geertz existe um contínuo movimento de troca de postura entre a perspectiva religiosa e a do senso comum. Essa troca é parte e parcela de qualquer sociedade, mas, segundo Geertz, constituía muitas vezes ponto cego para a antropologia social. A existência cotidiana e o habitar o símbolo religioso no contexto ritual, ou no momento de atualização concreta de uma perspectiva religiosa, são duas realidades, dois momentos existenciais distintos vivenciados pelo membro de um corpo social. Para Geertz, trata-se de duas “formulações

simbólicas” distintas. Geertz atribui à falta de entendimento dessa distinção o que ele considera ser a raiz dos problemas entre Lévy-Bruhl e Malinowski em sua conceituação do “pensamento nativo” (Geertz, 2008, p. 87-88).

A CRÍTICA DE TALAL ASAD A GEERTZ

Dentre as diversas críticas à proposta de Geertz, focalizamos aqui na feita por Talal Asad (1993) em seu ensaio *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, parte da sua influente coletânea *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. O ensaio é, na realidade, uma crítica incisiva à possibilidade de se ter um conceito antropológico universal de religião, construída em torno de uma discussão focada e sustentada sobre o artigo *Religião como Sistema Simbólico*, de Geertz.

Para Asad, o projeto de Geertz é problemático na medida em que postular a religião como uma esfera cultural autônoma fecha as portas para a compreensão de como o fenômeno da religião é criado e moldado segundo forças disciplinares e formas de poder – embora não citado neste artigo, a influência de Michel Foucault na proposta de Asad é evidente, como o é explicitamente em outras partes de sua obra. Asad afirma que não é válido abstrair a religião de outras manifestações sociais, e tentar fazê-lo, isto é, tentar postular uma essência autônoma para a religião, levaria a uma tentativa de ver a religião como um fenômeno trans-histórico e transcultural. Para ele, com esse procedimento, a religião passa a ser um espaço irreduzível e independente de outros domínios. Tratar-se-ia de uma separação artificial entre os domínios da religião e do poder efetivada no ocidente do início da modernidade, e que deve ser remediada (Asad, 1993, p. 28-29).

Para Asad, a alternativa é a busca não de definições universais de religião, mas do entendimento do fenômeno observando como as relações de poder se constrói manifestações que chamamos de religiosas em contextos locais. A religião se constrói em contextos sócio-históricos diferentes, e é fator constitutivo de sujeitos distintos que a ela respondem de formas condicionadas.

O primeiro ponto da crítica de Asad é a rejeição da ideia de símbolo oferecida por Geertz. Asad entende que Geertz confunde símbolos e conceitos, considerando por vezes os símbolos como um aspecto da realidade e algumas vezes como sua representação. Para Asad (1993, p. 31), um símbolo não pode ser compreendido como um objeto que carrega um significado, mas um conjunto de relacionamentos entre objetos e eventos que são unidos em complexos ou conceitos. Assim, os símbolos têm ao mesmo tempo um funcionamento intelectual, instrumental e emocional.

Para ele, a suposta confusão de Geertz permite que não se considere a dimensão social do símbolo. Asad (1993, p. 31-32) argumenta que o status de autoridade das representações/discursos é dependente da produção apropriada de outras representações/discursos. Ambas estão intrinsecamente, e não só temporalmente, conectadas. Para Asad, a separação que Geertz faz entre um aspecto de forma conceitual objetiva para uma realidade social e psicológica separa a dimensão cultural (simbólica) da psicológica e social. Este procedimento seria heurísticamente inválido por apagar as formas como essas dimensões se entrecruzam na realidade.

Asad entende que os símbolos religiosos por si mesmos são incapazes de criar as disposições e motivações de que fala Geertz. Em última instância, não são os símbolos, mas o *poder* efetivado em um contexto de relações sociais específicas e concretas que molda a experiência religiosa. É o poder, como no caso do cristianismo medieval, que determina o sentido e valor do símbolo religioso, mais do que a experiência individual do crente.

Embora reconhecendo a conexão feita por Geertz entre teoria e prática religiosas, Asad (1993, p. 44-45) afirma que o grande problema é a visão cognitiva que Geertz tem da religião. A ideia de que a religião precisa afirmar algo tem uma dimensão conteudística e cognitivista que seria própria do cristianismo. A busca por uma essência da religião relacionada a um conteúdo específico de crença estaria relacionada aos desenvolvimentos do início da modernidade e da busca por uma religião essencial e verdadeira, que a Europa cristã desenvolveu nesse período. Além disso, a ideia de que a religião responde aos questionamentos nas três esferas que Geertz coloca

(explicação do mundo, o problema do sofrimento e a ética) também tem uma carga cognitiva particularmente ligada ao espaço legado ao cristianismo no período pós-iluminista: o da crença individual (Asad, 1993, p. 45-47).

Asad (1993, p. 47) entende que a forma com que Geertz trata a crença religiosa, que ocupa o centro de sua concepção de religião, é essencialmente uma visão moderna, privativa individualizada (tipicamente cristã, na visão de Asad), por enfatizar a prioridade da crença como um estado mental, e não como atividade constitutiva no mundo. Para ele as esferas da teoria e da prática não podem ser dissociadas, nem mesmo metodologicamente, por que ambas se geram de forma mútua. Acima de tudo, os símbolos adquirem caráter religioso no contexto de formulações sociais específicas. Assim a crença religiosa é dependente dessas configurações sociais. Assim, a ordem é invertida da de Geertz, para quem a crença precede o conhecimento. Asad (1993, p. 47) afirma que o conhecimento precede a crença, porque é só diante das estruturas e relações de poder, que moldam e determinam o conhecimento e as atitudes possíveis, é que os sujeitos e suas crenças podem se constituir.

Sendo geradas primariamente pelas relações sociais e de poder, as atitudes e disposições ditas religiosas variam tanto que a religião não pode ser a mesma em momentos e contextos distintos. A crítica à natureza cognitivista e conteudista do conceito geertzeano de religião volta-se então para a própria ideia de “perspectiva” religiosa. A especificação de uma perspectiva propriamente religiosa, em oposição a outras como a ciência, a arte e o senso comum, conforme proposta por Geertz, é inadequada, por seu sabor “opcional”. Asad entende que as diferentes configurações e operações do poder afetam de forma fundamental estas chamadas “perspectivas”. Pensando no contexto da modernidade tardia, a religião, para Asad (1993, p. 49), é atualmente uma perspectiva de uma forma que a ciência não o é. A ciência permeia e molda a ordem social de uma forma que a religião não mais o faz.

O entendimento de religião como perspectiva impede tanto ver como ela efetivamente funciona quanto qual é seu lugar social no mundo real. A proximidade entre a ideia de perspectiva de Geertz com a defesa que Durkheim faz da verdade própria do campo do pensamento religioso (que está próxima

do conceito cassireano de forma simbólica e seus desdobramentos, como já mencionamos) obscurecem a dissonância entre a “perspectiva” religiosa e o funcionamento do mundo real, incluindo seus símbolos!

IMPLICAÇÕES METODOLÓGICAS DA DISCUSSÃO

Metodologicamente, a proposta de Geertz mostra que o foco nos símbolos concretos, nos rituais concretos, é fundamental para o entendimento de como o campo religioso funciona. Uma importante distinção feita por Geertz, que salvaguarda o valor heurístico de uma noção científica de religião e ainda leva em consideração o que ela representa para seus praticantes é a observação que enquanto para o observador elas são apresentações de uma perspectiva particular,

“[...] para os participantes elas são, além disso, interpretações, materializações, realizações da religião – não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também modelos *para* a crença nela. É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam” (Geertz, 2008, p. 83, grifo do autor).

E são os “símbolos concretos” que efetuam as disposições e motivações do seres humanos. Para Geertz a importância de se trazer a reflexão sobre o religioso para o campo das manifestações concretas é justamente deslocar a investigação de entidades como “traços mentais” e “forças psicológicas” e é que estas mesmas entidades, estes mesmos aspectos “[...] são retirados de qualquer reino obscuro e inacessível de sensações privadas e levados para o mesmo mundo bem iluminado das coisas observáveis” (Geertz, 2008, p. 71).

Para Geertz (Geertz, 2008, p. 86), essa realidade implica que as manifestações concretas dos símbolos, particularmente o ritual, são o elemento que molda e solidifica os conceitos e disposições religiosas.

[...] a aceitação da autoridade que enfatiza a perspectiva religiosa corporificada decorre da encenação do próprio ritual. Induzindo um conjunto de disposições e motivações – um ethos – e definindo uma imagem da ordem cósmica – uma

visão de mundo – por meio de um único conjunto de símbolos, a representação faz do modelo para e do modelo de aspectos da crença religiosa meras transposições de um e de outro.

A partir daí, Geertz (2008, p. 91) propõe uma orientação metodológica para o trabalho com a religião: primeiro estuda-se religião na sua especificidade, nos seus símbolos, nas suas características próprias. Depois é feita a correlação com os outros sistemas – política, arte, ideologia, ciência. É imperativa a distinção entre essas duas fases.

A especificidade do campo religioso está circunscrita às funções contidas na definição de religião de Geertz: a religião tem um papel essencialmente cognitivo, de formular crenças acerca da ordem metafísica e moral do mundo e essas crenças geram um tipo de conhecimento e de disposição específicos, que informam o posicionamento e a ação do ser humano no mundo. Só a partir dessa distinção, segundo Geertz, teremos condições de entender também a especificidade de outros campos e como eles se relacionam com a religião para compor a totalidade da vida social e psicológica.

Asad (1993, p. 50) argumenta que a forma como Geertz entende a função do ritual para gerar crença e conhecimento religioso não é suficiente. Não se pode partir de uma simples perspectiva do tipo estímulo-resposta. O ritual não é o lugar onde se obtém fé religiosa, mas no qual se expressa. A conclusão disso para Asad é que entender o processo não envolve apenas entender a performance ritual em si mesma, mas também todo o escopo das atividades disciplinares e das formas institucionais de conhecimento e prática, em que se formam as disposições e delimitam as estruturas de pensamento e atividade religiosa.

O ponto para Asad (1993, p. 53) é que os símbolos religiosos não podem ser compreendidos separadamente de seu relacionamento com outros símbolos – não religiosos e suas articulações e funções na vida real, em que sempre estão envolvidas questões de poder. Para Asad não é suficiente estabelecer que exista uma relação entre religião e sociedade, mas afirmar que as relações de poder construídas na sociedade são intrínsecas e determinativas para o funcionamento

do campo religioso. Isto também não significa que experiências e práticas religiosas devem ser entendidas apenas como resultantes de fenômenos sociais, mas que sua possibilidade e autoridade só se explicam como produtos de disciplinas e forças históricas particulares (Asad, 1993, p. 54).

Então, se entendemos a contribuição de Geertz como positiva no sentido de destacar a importância de se delimitar o campo específico da atuação dos símbolos religiosos assim como de tomar os símbolos concretos como *locus* do trabalho com a religião, também devemos ter em mente as críticas propostas por Asad. Nesse sentido, a principal contribuição da Asad é alertar para a forma como os símbolos religiosos não existem isoladamente, mas sempre em relação com outras forças e sistemas de símbolos sociais, e são constituídos apenas com referência a estas forças e sistemas.

Se uma reconciliação entre as duas visões descritas anteriormente é impossível, afirmamos que é pelo menos viável encontrar uma proposta teórica e metodológica que permita a combinação dos pontos fortes de ambas. Essa proposta a partir do reconhecimento da intertransponibilidade entre modelos de representação que é viabilizada pelos nossos sistemas e formulações simbólicas. Isto é, o símbolo funciona como agente formador e constituinte do humano na medida em que no processo social e ideológico molda atitudes, posturas, comportamentos e mesmo a consciência individual e grupal.

É precisamente aí que se encaixam as propostas de Voloshinov e Medvedev, na medida em que elas ressaltam ao mesmo tempo a centralidade das manifestações simbólicas/sígnicas concretas, a especificidade de diferentes campos de manifestação, e o condicionamento social de todos os símbolos. É para esta contribuição que nos voltamos agora.

O CONCEITO BAKHTINIANO DE SIGNO

O conceito bakhtiniano de *signo* o apresenta como o elemento de integração entre realidade material e ideologia, como o elemento constituinte de relações sociais e interpessoais. O ponto inicial da concepção de signo oferecida por Voloshinov é a comparação dos produtos ideológicos com

outros fenômenos, quais sejam, corpos físicos, instrumentos de produção (a foice e o martelo, por exemplo) ou produtos de consumo (como o pão). Segundo Voloshinov, tanto uns quanto os outros são parte de uma realidade natural ou social, daí sua primordial correlação. Em outras palavras, todos estes “objetos” possuem uma realidade ou manifestação no mundo real.

A diferença essencial caracteriza-se no fato de que enquanto corpos físicos, instrumentos de produção e produtos de consumo podem ser utilizados como signos – isto é, podem ser utilizados para se referir a algo fora deles – o produto ideológico é, por definição, um signo. É sua propriedade essencial esta referencialidade a algo fora de si mesmo. Esta comparação e distinção são importantes ao estabelecer que embora objetos diversos que não são em essência signos podem ser utilizados como tal, eles ainda podem ter uma existência real, material e dissociada de qualquer conteúdo ideológico. Voloshinov afirma que “Os produtos de consumo, assim como os instrumentos, podem ser associados a signos ideológicos, mas essa associação não apaga a linha de demarcação existente entre eles” (Bakhtin, 1995, p. 32).

O signo, por outro lado, encontra-se em um universo diferente daquele dos fenômenos naturais:

Os signos também são objetos naturais, específicos, e, como vimos, todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico. (Bakhtin, 1995, p. 32)

É precisamente seu caráter semiótico, sua propriedade de refletir e refratar a realidade que dá identidade ao fenômeno ideológico, mais do que a simples reflexão de uma ou outra ideologia em particular. Ao lado do

aspecto semiótico e ideológico do signo, Voloshinov também afirma outro lado fundamental de sua constituição, a saber, sua realização material. Assim como os objetos com os quais Voloshinov os compara, os signos possuem uma realidade material (como som, massa, aspecto visual) que lhe objetivam no mundo. Signos existem enquanto realidades materiais palpáveis e, portanto, passíveis de análise, observação e investigação.

O caráter do signo como fenômeno do mundo exterior é, para Voloshinov (Bakhtin, 1995, p. 33-34), de suma importância, uma vez que implica que a realização do ideológico não se dá no nível da consciência individual, da subjetividade, conforme a “filosofia idealista” e a “visão psicologista” da cultura às quais ele tão fortemente se opõe. Voloshinov afirma que a compreensão só pode se realizar por meio de materiais semióticos (signos) e, sendo assim, é “uma resposta a um signo por meio de signos”. Voloshinov, então, concebe a compreensão como uma cadeia ideológica que em nenhum momento penetra ou se confunde com a existência interior, existindo apenas como uma cadeia corporificada, material, de signos.⁴

Ao efetuar este duplo distanciamento do idealismo (que situa a criação ideológica na consciência humana transcendente da materialidade do signo) e do psicologismo (que a situa em fatores biológicos imediatos), Bakhtin situa firmemente o ideológico na materialidade social de signos convencionais. Isto é, signos aparecem somente em “terreno interindividual”, estando os indivíduos envolvidos no processo de comunicação organizados socialmente. Isto implica que a própria consciência individual não pode ser compreendida sem consideração do seu meio ideológico e social. Daí a máxima: “A consciência individual é um fato sócio-ideológico” (Bakhtin, 1995, p. 35). Esta seria a

⁴ Observe a afirmação que “Essa cadeia ideológica estende-se de consciência individual em consciência individual, ligando umas às outras. Os signos só emergem, decididamente, do processo de interação entre uma consciência individual e uma outra. E a própria consciência individual está repleta de signos. A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social” (Bakhtin, 1995, p. 34). Esta é também a base da crítica desenvolvida por Voloshinov em Bakhtin (2004).

única condição possível para o estudo objetivo da psicologia ou ideologia, e forma a base para o princípio metodológico fundamental de Voloshinov:

[...] o estudo das ideologias não depende em nada da psicologia e não tem nenhuma necessidade dela. Como veremos, é antes o contrário que é verdadeiro: a psicologia objetiva deve se apoiar no estudo das ideologias. A realidade dos fenômenos ideológicos é a realidade objetiva dos signos sociais. As leis dessa realidade são as leis da comunicação semiótica e são diretamente determinadas pelo conjunto das leis sociais e econômicas. A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica. A consciência individual não é o arquiteto dessa superestrutura ideológica, mas apenas um inquilino do edifício social dos signos ideológicos. (Bakhtin, 1995, p. 36)

Para Voloshinov, os aspectos semiótico e social da ideologia são configurados de forma mais clara na linguagem verbal, daí sua afirmação “A palavra é o fenômeno ideológico por excelência” (Bakhtin, 1995, p. 36). A palavra é para ele o objeto fundamental do estudo das ideologias.

O projeto bakhtiniano visa a refletir sobre a linguagem em sua dimensão extralinguística, para além do código ou sistema, englobando suas ramificações sociais e históricas. A conexão efetuada pelo simbólico entre a materialidade do real e a ideologia está na raiz da distinção entre tema e significação, sendo também o que permite a concepção bakhtiniana de signo em oposição ao conceito de *signal*. É o caráter unívoco e fixo do sinal que o diferencia do signo, pelas características específicas deste último: “a variabilidade, a ambivalência, a entonação valorativa” (Ponzio, 2009, p. 90).

Para compreender melhor a perspectiva bakhtiniana, vale evocar a concepção de signo de Peirce (1969). Em Peirce temos a noção de interpretante, que é elemento constitutivo do signo mesmo, e sem o qual não existe compreensão do signo ou de sua referência. Este interpretante é, entretanto, também um signo, o que geral a complexa gama e cadeia de efeitos descrita por Ponzio como:

O significado não reside no signo, mas na relação entre os signos; não nos signos de um sistema definido e fechado, os de um código, a langue; trata-se, ao contrário, dos signos tais como se encontram no processo interpretativo. Esse processo é mais completo e respondente que a interpretação. Não se limita à pura repetição nem à tradução literal, nem à substituição sinonímica, para se converter em uma arriscada reelaboração e reformulação explicativa, que não está garantida por nenhum código único e preestabelecido, o qual se subtrai do processo interpretativo. Para Peirce, o significado é o interpretante. (Ponzio, 2009, p. 161)

O interpretante peirceano não precisa necessariamente ser um signo, sendo isso que garante o mecanismo de conexão entre cadeia sígnica e realidade material (Peirce, 1969, p. 27). Essa cadeia sígnica infinita estaria também na base da crítica bakhtiniana a qualquer sistema, concebido no sentido saussureano. Nesse sentido, o trabalho de Bakhtin aproxima-se do de Peirce, uma vez que,

Tanto em Bakhtin quanto em Peirce, a estrutura dialógica e dialética do signo (a dialética, em contraste com a pseudodialética monológica, pressupõe necessariamente o diálogo e se configura como dialógica) resulta do fato de que, para ser signo, tem que ser ao mesmo tempo idêntico e diferente de si mesmo. (Ponzio, 2009, p. 162)

Aparece aí a problemática da definição do signo. Por ser essencialmente dialógico, por necessariamente ter que remeter a algo fora de si e ser interpretado por outro signo, torna-se esse impassível de ser encerrado em sua própria unicidade. Daí a insuficiência de qualquer definição unívoca deste ou daquele signo, seja no contexto de um sistema fechado, seja no seu encerramento em um dicionário. Assim,

Também a palavra, separada de seu contexto lingüístico e situacional, a palavra que já não está viva, a palavra do dicionário, por exemplo, para realizar sua identidade necessita da mediação de outras palavras, de outras expressões com função de interpretantes: seu significado não pode fixar-se de forma direta. (Ponzio, 2009, p. 162)

Esta definição é importante não apenas por demonstrar que toda produção ideológica é *sígnica* – e vice-versa –, mas também por oferecer um direcionamento metodológico objetivo. Isto é, ela permite o desenvolvimento de uma abordagem que tem um grau de objetividade que outras abordagens não permitem. A visão bakhtiniana não é a de *criação* do real, mas de *refração* do real. Refração porque é uma representação mediada por um real concreto. Não se trata aqui nem de uma ingenuidade cartesiana nem de um cinismo pós-moderno. A realidade, por ser mediada pelo ideológico, não pode ser apreendida de forma direta, mas isso não implica uma impossibilidade de acesso a ela com objetividade – contanto que se tenha consciência de seu atravessamento pela ideologia.⁵

Partindo da conhecida crítica do objetivismo abstrato e do subjetivismo idealista, temos aqui, não uma via média entre objetividade e subjetividade, mas um outro caminho que permite ver que as representações do real não precisam ser tratadas como algo direto e imediato, ou como completa construção da realidade. É nesse sentido que Medvedev fala de um “grosso anel” simbólico que envolve o ser humano, mas que mesmo assim não remove por completo nosso acesso a algo que seja objetivamente real (Bakhtin; Medvedev, 1994, p. 127-28).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizamos nosso trabalho apontando novamente para o conceito de ubiquidade social do signo, desenvolvido no Círculo Bakhtiniano. Todas as áreas da vivência humana são perpassadas por signos, que significam (por definição) e são ideológicos. O signo é sempre ideológico e tudo o que é ideológico é *sígnico*. Portanto, se esta inter-relação é parte constitutiva de

⁵ Mesmo porque o conceito de ideologia em Voloshinov não parece identifica-la com falsa consciência do real, como no Marxismo primevo, refletindo uma concepção mais próxima da de autores influenciados pela Segunda Internacional, como Luckács. Para essa visão de ideologia, ver Eagleton (1999).

todas as dimensões da existência humana, segue-se a pertinência de pensar o religioso também sob estas lentes. Isto é ainda mais pertinente à luz da ênfase que se tem dado à religião como um sistema simbólico. Estudos como os de Eliade (2008), Turner (1977), Trías (2000) e Geertz enfatizam o caráter simbólico da religião. Esse caráter é, sem dúvida, uma das suas dimensões mais fundamentais e esses estudos têm contribuído de forma especial para o campo. Entretanto, a crítica de Talal Asad a Geertz é extremamente pertinente no sentido de enfatizar que o campo simbólico da religião não existe ou se realiza sem ser moldado e determinado por instâncias concretas de poder.

Assim, notamos que uma distintiva contribuição teórica baseada nos estudos do Círculo Bakhtiniano é a de resgatar o papel e a forma do funcionamento dos símbolos, e dessa forma não apenas salientar a dimensão simbólica da religião, mas a de introduzir também na reflexão sobre a religião como sistema simbólico a noção de *ideologia*. Isso porque a ideologia, o mecanismo pelo qual as forças disciplinares e o poder a que Asad se refere, manifesta-se unicamente por meio dos símbolos, e é neles que ela se constitui e se efetiva. Os trabalhos do Círculo Bakhtiniano permitem aferir de forma mais focal e direcionada a localização mesma da ideologia, na realidade concreta e material das manifestações simbólicas. A ideologia está na missa, no culto, no texto sagrado, no discurso, na celebração do sacramento. Enfim, nos produtos religiosos concretos que existem e circulam na sociedade. A partir deste entendimento, poderemos desenvolver um referencial teórico de valor significativo para a compreensão do fenômeno religioso.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 7 ed. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail; MEDVEDEV, Pavel. Literature as Ideological Form. In: MORRIS, P. (Org.). *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*. London: Arnold, 1994. p. 123-134.
- BOER, Roland. (Org.). *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- BRANDIST, Craig. *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London: Pluto Press, 2002.
- COATES, Ruth. *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- EAGLETON, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. p. 179-226.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- MIHAILOVIC, Alexandar. *Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*. Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- PEIRCE, Charles S. On Signs and the Categories. In: OLSHEWSKY, T. M. *Problems in the Philosophy of Language*. New York: Holt, Rinehart, and Wiston, p. 22-30, 1969.
- PONZIO, Augusto. *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2009.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, p.109-124, 2000.

TURNER, V. W. Symbols in African Ritual. In: DOLGIN, Janet L. *et al* (Orgs.). *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press, p. 183-194, 1977.

ZANDWAIS, A. Bakhtin/Voloshinov: condições de produção de *Marxismo e filosofia da linguagem*. In: BRAIT, Beth. (Org.). *Bakhtin e o círculo*. São Paulo: Contexto, 2009.

Recebido em: 02/08/2013

Aprovado em: 31/10/2013