

CÍRCULO DE BAKHTIN E ANÁLISE DO DISCURSO FRANCESA: EM TORNO DA NOÇÃO DE IDEOLOGIA

Claudiana NARZETTI

Universidade Estadual Paulista (UNESP-Araraquara)/Fundação de Amparo à Pesquisa do
Estado do Amazonas (FAPEAM)
cn.narzetti@uol.com.br

Resumo: Este trabalho trata do modo como o Círculo de Bakhtin, mais especificamente Voloshinov(/Bakhtin), e a AD francesa, mais especificamente Michel Pêcheux, conceberam e definiram o conceito de ideologia. Tanto Voloshinov(/Bakhtin) quanto Pêcheux podem ser considerados, *lato sensu*, filósofos da linguagem, que, por sua inscrição no pensamento marxista, tiveram como ponto central de suas preocupações a reflexão acerca da relação entre ideologia e linguagem. O modo como os pensadores mencionados conceberam essa relação, apesar de algumas proximidades iniciais, não foi o mesmo, dado que suas concepções de ideologia nem sempre coincidiram. Apresentamos essas proximidades e diferenças, explicitando o que as determinaram.

Palavras-chave: Análise do discurso francesa; Círculo de Bakhtin; ideologia; história da AD francesa.

1. Considerações iniciais

As reflexões de Voloshinov, no contexto russo de 1920, e de Pêcheux, no contexto francês de 1960-70, dizem respeito ao problema geral da relação entre “linguagem” e “sociedade”, ou da relação entre linguagem e ideologia/relações sociais.¹ Filiando-se explicitamente ao marxismo, esses autores adotam evidentemente concepções de ideologia e relações sociais formuladas nesse campo. Mas sua filiação ao referido campo não se resume à adoção de conceitos, e sim à adoção de uma *perspectiva específica* a partir da qual os próprios problemas são elaborados. Seguindo o exemplo da grande maioria de seus antecessores, Pêcheux e Voloshinov apresentam suas reflexões como *contribuições ao desenvolvimento da teoria marxista*: elas incidem sobre o campo específico da ideologia. Para Voloshinov (1979), trata-se de propor uma filosofia da linguagem de base marxista, a qual se liga diretamente a uma teoria das ideologias (tanto dependendo dela quanto fazendo-a avançar), e constitui uma das condições de desenvolvimento do marxismo em geral, principalmente no problema de superar uma análise mecanicista das relações entre base e superestrutura. Para Pêcheux (1988, p. 32), trata-se de “desenvolver as consequências de uma posição materialista – *no elemento* de uma teoria marxista-leninista da Ideologia e das ideologias – com respeito ao que chamamos ‘processos discursivos’”.²

Mas esses dois pensadores dialogam com referências distintas e produzem em contextos distintos. Sendo assim, não se trata das mesmas concepções de ideologia. Como

¹ Os termos *linguagem* e *sociedade* são muito amplos, e não é por meio deles que Pêcheux e Voloshinov designam os objetos de que tratam. Para Voloshinov trata-se das formas de interação verbal, dos gêneros do discurso, do enunciado concreto, do signo, da palavra. Para Pêcheux, trata-se do discurso, dos processos discursivos, dos efeitos de sentido.

² A expressão “no elemento”, usada por Pêcheux nessa passagem, foi por nós grifada porque ela tem um significado bastante preciso nas formulações epistemológicas do grupo de Althusser (Pode-se conferir o uso dessa expressão no artigo “O Jovem Marx”, de Althusser (1979a)). Quando se diz “no elemento de” diz-se no interior de uma problemática determinada. É essa problemática que Pêcheux está explicitando nessa passagem.

veremos logo a seguir, Voloshinov parte das considerações sobre a ideologia formuladas por Plekhanov e Bukharin, pensadores filiados ao pensamento marxista. Mas o autor traz também como referências fortes, segundo atestam estudiosos do Círculo de Bakhtin, a filosofia da vida (em especial Simmel) e o romantismo alemão (em especial Humboldt), referências generalizadas no contexto russo de 1920. Esse diálogo permite, por exemplo, que um conceito como o de *psicologia social* (exógeno ao marxismo) seja articulado com o de ideologia e classes/grupos sociais.

Pêcheux, por seu turno, filia-se à teoria da ideologia de Althusser, bem como à leitura althusseriana da teoria de Marx como um todo. Essa teoria da ideologia e essa leitura da obra de Marx, são construídas da perspectiva de uma análise epistemológica da obra de Marx, que considera haver nela uma ruptura, uma descontinuidade, separando as obras da Juventude de Marx e as da sua Maturidade, notadamente, *O Capital*. A problemática, o sistema teórico e os conceitos de *O Capital*, considerados maduros e científicos, são tomados como referência para leitura e avaliação de todos os demais. Mas essa leitura é, ainda, formulada com base no referencial do contexto francês dos anos 1960 – o estruturalismo, a Psicanálise, a epistemologia histórica francesa. Todos esses elementos se fazem presentes nas formulações de Pêcheux sobre as relações entre linguagem e ideologia, ou seja, na sua teoria do discurso.

Por isso, corroboramos a tese de que são dois marxismos que estão presentes em Pêcheux e em Voloshinov. Não se trata de concepções diferentes apenas acerca da ideologia, mas de uma série de outros conceitos a este relacionados, como os de classe social, relações sociais, luta de classes. Essas diferenças, a nosso ver, explicam, até certo ponto, a rejeição de Pêcheux às ideias de Voloshinov, no contexto da segunda metade da década de 1970, quando estava em discussão a importância desse autor para o desenvolvimento da análise do discurso.

2. O conceito de ideologia de Pêcheux

É a teoria da ideologia desenvolvida por Althusser que constitui a base não só das formulações da teoria do discurso de Pêcheux (sabe-se que Pêcheux foi membro ativo do grupo de estudiosos em torno de Althusser, professor da Escola Normal Superior da Rue d'Ulm), mas também do seu projeto teórico como um todo.

A ideologia em geral é definida como “um sistema (possuindo a sua lógica e o seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, ideias ou conceitos segundo o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no seio de uma sociedade dada” (ALTHUSSER, 1979a, p. 204). Nessa definição, estão presentes as duas formas a partir das quais Althusser aborda a ideologia – em sua relação com o conhecimento (nesse sentido, ela é um sistema de representações que se opõe à ciência) e em sua relação com a sociedade (nesse sentido, ela exerce uma função social).

Além disso, a ideologia é parte estrutural da sociedade, constituindo um dos níveis da sua superestrutura, os quais se relacionam por um processo complexo de determinação em última instância com a infra-estrutura (econômica). Sendo assim, segundo Althusser (1979c), é impossível conceber uma sociedade sem ideologia, já que é sua parte estrutural, e somente uma concepção ideológica do mundo poderia pensar a sociedade sem ideologia ou a substituição desta pela ciência. O que pode acontecer são modificações nas formas ideológicas, o aparecimento de novas formas ou o desaparecimento de outras, mas a ideologia, como instância da sociedade, permanece em qualquer formação social. Por isso, Althusser (1980) afirma que, assim como o inconsciente, a ideologia é eterna, e somente as ideologias particulares são históricas.

Enquanto sistema de representações, a ideologia não dá um conhecimento objetivo ou científico do real:

Na ideologia os homens exprimem, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência, mas a *maneira* como vivem a sua relação às suas condições de existência: o que pressupõe, ao mesmo tempo, relação real e relação “vívida”, “imaginária” (ALTHUSSER, 1979a, p. 206).

Na terminologia empregada por Althusser, as “representações ideológicas” se opõem aos “conhecimentos científicos”. Isso significa que essas representações são necessariamente falseadas, já que:

[...] não constituem um *conhecimento verdadeiro* do mundo que representam. Podem conter *elementos* de conhecimento, mas estão sempre integradas e submetidas ao sistema de conjunto das representações, que é necessariamente, um sistema orientado e falseado, um sistema dominado por uma *falsa concepção* do mundo (ALTHUSSER, 1966, p. 195).

Sendo assim, a ideologia é uma representação que faz *alusão* ao real, mas o que ela oferece do real é, na verdade, uma *ilusão* e oferece um conhecimento do mundo, que é, na verdade, o seu *reconhecimento/desconhecimento*. Por esse mecanismo, efetua-se sempre uma confirmação dessas representações, que toma o lugar do questionamento, da dúvida, da retificação próprios da prática científica.

Para Althusser, haveria dois motivos pelos quais a representação da ideologia é falseada. O primeiro seria a opacidade da estrutura social: os sujeitos não têm o conhecimento total e amplo dessa estrutura, que não se mostra por completo, e sua representação é sempre parcial. Além disso, a ideologia é tanto parte da estrutura da sociedade (como uma de suas instâncias) quanto determinada por essa estrutura. Segundo Althusser (1966, p. 200), “a ideologia é, ao mesmo tempo, juiz e parte na causalidade estrutural da sociedade”. O segundo motivo, o mais importante, seria a própria divisão da sociedade em classes sociais: a representação que os sujeitos têm da realidade é determinada pela posição que ocupam nas diferentes classes.

Por outro lado, a ideologia não é uma realidade una, homogênea. No interior do que se chama a instância ideológica, há regiões como a ideologia moral, a religiosa, a filosófica etc. Essas regiões surgem em períodos distintos da História e, segundo o contexto sócio-econômico, uma delas predomina sobre as demais. Sendo assim, é possível tanto uma teoria geral da Ideologia quanto teorias regionais de ideologias particulares como, por exemplo, a teoria da religião.

Isso é possível porque a ideologia pode atingir diferentes graus de formalização. Uma ideologia particular pode ser expressa através de atos, regras e hábitos ou através de uma teoria, sendo que, no primeiro caso, seu grau de formalização é baixo e, no segundo, é alto. Assim, por exemplo, pode existir uma ideologia religiosa que possua suas regras, seus gestos e rituais, mas que não tenha uma teologia sistemática. A elaboração de uma teologia representa um grau de sistematização teórica da ideologia religiosa. Isso pode acontecer com todas as regiões da ideologia: apresentarem-se sob a forma de costumes, hábitos, tendências e gostos, ou, ao contrário, apresentarem-se sob formas sistematizadas, teorizadas.

Além de estar dividida em regiões, a ideologia também possui tendências de classe. Segundo Althusser (1979d, p. 54), “no interior da ideologia em geral se observa, pois, a existência de *tendências ideológicas diferentes*, que expressam as ‘representações’ das diferentes classes sociais”. Se numa sociedade há várias classes, dominante e dominadas, é certo que nela há ideologia dominante e ideologias dominadas, mas comumente a ideologia dominante é a da classe dominante. No entanto esta não mantém com a ideologia dominante “uma relação exterior e lúcida de utilidade e astúcia puras” (ALTHUSSER, 1979a, 207). Essa dominação da ideologia da classe dominante se exerce de duas maneiras – quantitativamente,

pois é a mais divulgada, e qualitativamente, pois é a que fornece os quadros de referência e o sistema de representações das demais ideologias, as quais são subordinadas a ela.

Nas primeiras elaborações, Althusser deu ênfase a esse aspecto da ideologia – sua relação com o conhecimento, com a ciência. Explorando essa questão, o filósofo fez uma “releitura” marxista da tese de Bachelard acerca da oposição entre conhecimento científico e conhecimento comum, e deste último como um dos obstáculos ao primeiro, propondo uma oposição entre ciência e ideologia. Para Althusser, a ideologia se opõe à ciência, sendo que uma ciência nasce por meio de um corte epistemológico que opera uma ruptura com a ideologia, corte este determinado sempre por uma conjunção de fatores teóricos e políticos. Uma ciência, portanto, não nasce do/no vazio, mas em um campo dominado por representações ideológicas. A ciência instituída revela a ideologia como tal, mas não a destrói radicalmente, fato pelo qual permanece vulnerável aos assédios da ideologia, que funciona como obstáculo ao seu desenvolvimento.

Na primeira fase de seu pensamento, Althusser tratou também, ainda que de maneira marginal e geral, da relação da ideologia com a sociedade, ou seja, da função social da ideologia. Para o autor, a ideologia tem duas funções: uma que se aplica a todas as sociedades (as de classes e as sem classes) e uma que é exclusiva das sociedades de classes. A primeira função da ideologia é a de assegurar a coesão dos indivíduos na sociedade: ela determina o papel social que cada indivíduo deverá exercer, assegurando as relações sociais. A ideologia é indispensável “para formar os homens, transformá-los e colocá-los em condição de responder às exigências das suas condições de existência”, pois eles precisam se adaptar às transformações constantes pelas quais passam as sociedades em que vivem (ALTHUSSER, 1979a, p. 208). Sendo assim, a ideologia é ativa, podendo reforçar ou modificar as relações que os homens mantêm com as suas condições de existência. As representações dadas pela ideologia são indispensáveis à existência da formação social e necessárias aos homens, que precisam se guiar por alguma representação do mundo e das suas relações com ele. Para Althusser (1966, p. 194): “Tudo se passa como se os homens tivessem a necessidade, para poder existir como seres sociais conscientes e ativos na sociedade [...] de dispor de uma certa representação do mundo em que vivem”. Assim, todas as atividades praticadas pelos homens (tais como as religiosas, econômicas e políticas) são investidas ideologicamente e são sustentadas por uma adesão, consciente ou não, a esse conjunto de representações ideológicas.³

A ideologia está presente em todos os atos e gestos dos indivíduos até o ponto de que é indiscernível a partir de sua ‘experiência vivida’, e toda análise imediata do ‘vivido’ está profundamente marcada pelos temas da vivência ideológica (ALTHUSSER, 1979d, p. 49).

A segunda função da ideologia (exclusiva das sociedades de classes) é a de assegurar a dominação de uma classe sobre as outras. Para alcançar esse fim, a ideologia precisa levar não só os dominados, mas também os dominadores, a aceitarem como “real e justificada a sua relação vivida com o mundo” e a sua condição (ALTHUSSER, 1979a, p. 208). Sendo assim, todas as classes estão submetidas à ideologia e esta não pode ser um puro instrumento de uma classe para dominar as outras – ela não pode ser vivida por uma classe e mantida por outra. A classe que se utiliza da ideologia se encontra ela também tomada pela ideologia.

A partir do final da década de 1960, Althusser volta-se para o desenvolvimento das teorizações sobre a função social da ideologia e seu funcionamento na sociedade, em detrimento da sua relação com a ciência, que o ocupara até então. Segundo estudiosos, essa inflexão se dá devido principalmente aos acontecimentos do maio de 68 na França. Esses acontecimentos levaram Althusser e seu grupo a dar ênfase ao tratamento de questões

³ Nota-se aqui uma concepção positiva da ideologia – é algo que *impede*, quando por vezes também *impede*.

políticas: no caso de Althusser, a contradição e a luta de classes, o papel da perspectiva e das lutas da classe explorada na revolução teórica; no caso específico de Pêcheux, os aspectos políticos do discurso, sua conflitividade, suas alianças e confrontos, etc. Além desse fator, uma maior consideração do papel da prática política nos trabalhos de Althusser é derivada das críticas de teoricista a ele direcionadas.

A primeira reflexão de Althusser que faz eco aos desafios lançados pelo maio de 68 é aquela que aparece no artigo “Aparelhos ideológicos do Estado”, publicado inicialmente em *La Pensée*, em 1970. Esse artigo, cujo subtítulo é “Notas para uma pesquisa”, traz novamente o tema da ideologia, mas relacionado ao problema das condições da reprodução de um modo de produção, da luta de classes, e de uma teoria marxista do Estado, uma problemática própria do Materialismo Histórico, enquanto ciência da história.⁴

O artigo referido traz tanto uma exposição sobre a ideologia em geral quanto uma análise de uma forma particular da ideologia – a dominante. O ponto de partida é o problema da reprodução de um modo de produção e o papel da superestrutura nesse processo. Para o filósofo francês, todo modo de produção precisa, para garantir sua manutenção no tempo, assegurar a reprodução das condições de produção, dentre as quais se encontram as relações sociais de produção. Althusser, seguindo Marx, entende que a reprodução é assegurada principalmente na infra-estrutura, mas propõe, com base em Gramsci, que ela é assegurada também pela ação das superestruturas (jurídico-política e ideológica). Nas sociedades de classe, é a ideologia dominante (isto é, da classe dominante), dentre todas as outras formas particulares existentes nessa sociedade, que tem a função primordial na reprodução das relações de produção ao nível superestrutural. Como se vê, essa reflexão sobre o papel da ideologia na reprodução de um modo de produção está estritamente relacionada com o problema da luta de classes: para Althusser, a reprodução das relações de produção é a forma da luta de classe da classe dominante – por meio da reprodução, essa classe tem a sua dominação sobre as outras classes garantida.

Para comprovar sua tese, Althusser retoma algumas de suas proposições sobre a ideologia em geral, pois, a seu ver, somente uma teoria da ideologia em geral pode subsidiar a formulação de teorias de ideologias particulares. A primeira delas é que a ideologia, enquanto nível da superestrutura, é uma realidade não-histórica, o que significa onipresente, e, sendo assim, possui uma estrutura e um funcionamento fixo que é possível descrever. A segunda é que a ideologia “representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 1980, p. 79). Logo, ela não seria, como concebido na teoria marxista clássica, uma representação das condições de existência em si mesmas. Nessa formulação de Althusser, fazem-se presentes os efeitos de seu diálogo com a teoria psicanalítica, nomeadamente com o conceito de imaginário. Mas permanece o caráter falseado da ideologia, a qual se opõe à ciência. A terceira é que a ideologia apresenta-se dividida em regiões atravessadas por posições de classe: suas formas particulares, as *formações ideológicas*, são a combinação de uma região e de uma tendência de classe (Cf. PÊCHEUX, 1988, p. 146).

No entanto, Althusser lança também novas proposições acerca da ideologia em geral. A primeira é que a ideologia não é uma realidade da ordem das ideias, do espiritual, mas sim da ordem do material. Convém ressaltar que, desde o “Curso de filosofia para cientistas”, de 1967-8, essa concepção já se fazia presente:

As ideologias práticas são formações complexas de montagens de noções-representações-imagens nos comportamentos-condutas-atitudes-gestos. O conjunto funciona como normas práticas que governam a atitude e a tomada de posição concreta dos homens [...] (ALTHUSSER, 1976, p. 30).

⁴ As reflexões sobre a ideologia em sua relação com o conhecimento científico seriam próprias do campo do materialismo dialético, enquanto filosofia, segundo a concepção de Althusser.

Todas as ideias de um sujeito são materializadas em práticas e rituais materiais próprios de um aparelho ideológico do Estado. O ato de ajoelhar-se ao entrar numa igreja, por exemplo, é uma prática material própria de um ritual próprio do aparelho ideológico religioso. É por isso que Althusser (1980, p. 86) defende: “só há prática através de e sob uma ideologia”.

A segunda é que a ideologia tem a função de constituir indivíduos em sujeitos. Evidentemente, não é a ideologia em geral que interpela e assujeita os indivíduos, mas as suas formas particulares, historicamente situadas; mas, uma vez que todas as formas de ideologia interpelam e assujeitam, esse é um mecanismo da ideologia em geral. O modo pelo qual a ideologia constitui indivíduos em sujeitos (e esse é um dos sentidos do termo ‘assujeitamento’ – tornar-se sujeito) é a “interpelação ideológica”, “que pode ser entendida como o tipo mais banal de interpelação policial ou (não) cotidiana: ‘ei, você aí’”, conforme Althusser (1980, p. 90). Por isso, para esse autor, o sujeito é um efeito da ideologia. Uma vez que se é sujeito, isto é, que se foi interpelado/assujeitado pela ideologia, pratica-se, necessariamente, os rituais do reconhecimento ideológico, através dos quais a ideologia garante, por meio de seu próprio funcionamento, a sua própria reprodução.

Althusser (1980) explica que toda ideologia interpela os sujeitos em nome de um Sujeito, único e central, com o qual cada sujeito se identifica e no qual se reconhece. Ele dá o exemplo da ideologia religiosa cristã – esta se dirige aos indivíduos para transformá-los em sujeitos religiosos e livres para obedecer ou não às ordens de Deus em nome do Sujeito Deus, único e central; desse modo, Deus se define a si mesmo como o Sujeito por excelência, e chama/interpela o seu sujeito, a quem submete, o qual, por sua vez, reconhece-se como um sujeito e como um sujeito de Deus. Através da interpelação/assujeitamento se dá a constituição de sujeitos, sua submissão ao Sujeito central da ideologia, e o reconhecimento entre os sujeitos e o Sujeito, entre os sujeitos entre si, e de cada sujeito por si mesmo.

Segundo Pêcheux (1988), Althusser, com a teoria da interpelação, consegue afastar a concepção do sujeito como causa de si. Para Pêcheux, esta última suporia que os sujeitos são constituídos por meio da inserção numa dada coletividade de sujeitos, como entidade pré-existente, que “impõe sua marca ideológica a cada sujeito”, e propicia formas de interação desse sujeito com os outros sujeitos da coletividade. Na tese de Althusser, a entrada em dada coletividade de sujeitos e a própria coletividade seria já o resultado da interpelação/assujeitamento e identificação com o Sujeito.

Dissemos acima que Althusser, no artigo ora comentado, faz uma análise de uma forma concreta da ideologia – trata-se da ideologia dominante na sociedade capitalista e sua efetividade no processo de reprodução das relações de produção. Sua reflexão passa necessariamente pelo conceito novo de aparelhos ideológicos do Estado.

Para o autor, a teoria marxista clássica identifica o Estado com o aparelho do Estado, que compreende o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, etc. Althusser (1980) propõe que o conceito de Estado seja ampliado e concebido como a combinação de um *aparelho do Estado*, de caráter repressivo, uma vez que funciona através da violência, e de um conjunto de *aparelhos ideológicos do Estado*, o conjunto das “instituições distintas e especializadas”, tais como: as igrejas (diferentes igrejas e religiões); as escolas; a família; o direito; a política (os partidos); os sindicatos; a informação (imprensa, rádio, televisão); etc. O aparelho repressivo do Estado é único e é dominado pela classe que detém o poder do Estado. Já os aparelhos ideológicos são variados, mas é o seu funcionamento através da ideologia quem lhes dá a sua unidade.

Com o conceito de aparelhos ideológicos do Estado (AIE), Althusser pode pensar uma série de questões – as formas particulares da ideologia; seu caráter material; a luta de classes; a dominação da ideologia dominante; a reprodução das relações de produção. Conforme o autor, cada AIE é a realização de uma ideologia determinada – religiosa, política, estética,

moral, jurídica, atravessada, por sua vez, por tendências de classe. A pluralidade e a diversidade desses AIE e das ideologias aí realizadas passa pela sua subordinação à ideologia dominante (ou seja, pela dominação da tendência de classe da classe dominante). Assim, a ideologia, apesar de sua diversidade e suas contradições, está sempre unificada sob a ideologia dominante que é a ideologia da classe dominante. As ideologias que se realizam nos AIE se materializam nos atos, nas atitudes, nos discursos, enfim, nas práticas no interior dos rituais próprios dos AIE. Segundo Althusser (1980, p. 85-6):

Diremos portanto, considerando um sujeito (tal indivíduo), que a existência das ideias de sua crença é material, pois suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais, eles mesmos definidos pelo aparelho ideológico material de onde provêm as ideias do dito sujeito.

No entanto, os AIE não são a realização *plena* da ideologia dominante – na verdade, eles são o meio e o lugar da luta de classes. Por que é possível essa luta? Porque a classe dominante não dita tão facilmente as suas leis nos AIE como no aparelho do Estado, ou seja, ela não consegue se impor tão facilmente, e isso porque nos AIE têm lugar também as posições das antigas classes dominantes e as resistências das classes dominadas, que podem encontrar neles o meio de sua expressão.

[...] os AIE não são a realização *da* ideologia *em geral*, ou mesmo a realização sem conflitos da ideologia da classe dominante. A ideologia da classe dominante não se torna dominante por graça divina, ou pela simples tomada de poder do Estado. É pelo estabelecimento dos AIE, onde esta ideologia é realizada e se realiza, que ela se torna dominante. Ora, esse estabelecimento não se dá por si só, é, ao contrário, o palco de uma dura e ininterrupta luta de classes: antes de mais nada, contra as antigas classes dominantes e suas posições nos antigos e novos AIE, em seguida contra a classe explorada (ALTHUSSER, 1980, p. 100).

É no interior das práticas materiais próprias de cada AIE que é assegurada a reprodução das relações de produção no nível da superestrutura, segundo Althusser. A seu ver, na sociedade capitalista, a escola seria o AIE dominante. Nas escolas, aprende-se o que é necessário saber para ocupar postos de trabalho – a leitura, a escrita, as quatro operações, a literatura, as técnicas simples e avançadas, as tecnologias, etc., que constituem o *know-how*. Mas aprende-se, além disso, as regras do bom comportamento, as regras morais, a consciência cívica e profissional, etc., juntamente com aqueles saberes – assim, cada um aprende a cumprir bem a função que lhe cabe na produção, e a respeitar e obedecer aos superiores, o patrão etc. Sendo assim, conforme Althusser (1980, p. 52), a escola, bem como os outros AIE, “ensina o *know-how* mas sob formas que asseguram a submissão à ideologia dominante ou o domínio de sua ‘prática’”.

Pêcheux, em defesa de Althusser, ressalta que falar das condições e das formas da *reprodução* das relações de produção, como o faz Althusser, é também falar das condições e das formas da sua *transformação*. Isso se explica pelo fato de que os *mesmos meios* atuam na reprodução e na transformação – no caso, o meio é a luta de classes que acontece no interior dos aparelhos ideológicos do Estado (mas não apenas no seu interior). Sendo assim, conforme Pêcheux (1988, p. 145, grifo nosso): “os aparelhos ideológicos de Estado constituem, simultânea e contraditoriamente, o lugar e as condições ideológicas da *transformação* das relações de produção (isto é, da revolução, no sentido marxista-leninista)”. Além disso, para Pêcheux, como os AIE não são uma simples lista de elementos, mas um *conjunto complexo*, em que há *relações de contradição-desigualdade-subordinação* entre esses elementos (que contribuem de maneira desigual para a reprodução e para a transformação), a condição

necessária para a transformação “se localiza, pois, antes de mais nada, na luta para impor, no interior do complexo dos aparelhos ideológicos de Estado, *novas relações de desigualdade-subordinação*” (PÊCHEUX, 1988, p. 147).

É essa concepção de ideologia – althusseriana – que está presente no projeto de Pêcheux. É ela que embasa as suas formulações da teoria do discurso. Se as ideologias são realidades materiais, o discurso é uma dessas materialidades (cuja natureza é linguística); se as ideologias concretas são históricas, os discursos também o são; se as ideologias são divididas em regiões e atravessadas por tendências de classe, há formações ideológicas historicamente situadas e formações discursivas nas quais essas regiões e tendências se combinam; se é assim, as ideologias são contraditórias, assim como também as formações discursivas; se as ideologias são um todo complexo com dominante, as formações discursivas também formam um todo com essa natureza, o que constitui o interdiscurso no qual cada discurso particular se constitui; se as ideologias são as representações imaginárias dos sujeitos, as formações discursivas determinam o que eles podem e devem dizer, e ainda o sentido das palavras e expressões empregadas pelos sujeitos identificados com elas; se as ideologias constituem os indivíduos em sujeitos, tirando-lhes de sua condição de animal biológico, as formações discursivas constituem os sujeitos do discurso, que podem, assim, reproduzir certo discurso em dada conjuntura, conforme dadas condições de produção.

3. O conceito de ideologia de Voloshinov

Segundo Grillo (2008) e Tihanov (2000), Voloshinov segue as elaborações de dois estudiosos e difusores do marxismo na URSS: Georgi Plekhanov e Nicolai Bukharin. Estes formavam, juntamente com Lênin, as principais referências teóricas daqueles que trabalhavam no interior do campo marxista. Segundo Tihanov (2000), ainda que Voloshinov não mencione explicitamente Bukharin, como o faz com Plekhanov, o autor tem em seu horizonte as reflexões de Bukharin.

Plekhanov, em sua obra *Os princípios fundamentais do marxismo*, de 1908, afirma que Marx e Engels deslocam a tese de Feuerbach de que a arte, a religião, a filosofia e a ciência (os fenômenos superestruturais) seriam manifestações ou revelações da essência humana afirmando que esses fenômenos têm, na verdade, uma causa material, a qual se encontra na estrutura econômica de uma sociedade. Esse deslocamento teria como base uma filosofia materialista.

Retomando esta questão, Plekhanov (1978, p. 62) lança a seguinte proposição:

Se nos propuséssemos a expor brevemente a concepção de Marx e Engels, sobre a relação entre a célebre “base” e a não menos célebre “superestrutura”, chegaríamos a isto:

1. Estados das forças produtivas;
2. relações econômicas condicionadas por estas forças;
3. regime sócio-político, edificado sobre uma “base” econômica dada;
4. psicologia do homem social, determinada, em parte, diretamente pela economia, em parte por todo o regime sócio-político edificado sobre ela;
5. ideologias diversas refletindo esta psicologia.

Pode-se entender desse esquema que a superestrutura ideológica é dividida em duas partes constituídas pela “psicologia do homem social” e pelas “ideologias diversas”. A psicologia social seria determinada pela economia e pelo regime sócio-político, enquanto as ideologias diversas a refletiriam, tendo nela a sua “raiz comum”. Plekhanov, ao defender que as ideologias têm sua raiz, sua origem, na psicologia da época, mostra bastante preocupação de explorar não somente as formas de ação recíproca entre as forças sociais, mas também a

origem das mesmas. Por isso, aqui ele busca a origem das ideologias, colocando-a no campo da psicologia social. Já esta última estaria intimamente ligada às relações entre os homens na produção – quando estas se transformam, também transformar-se-ia o estado psíquico humano.

Vale lembrar que a intenção de Plekhanov, ao apresentar esse esquema, é ilustrar o princípio marxista da determinação principal pela economia sobre todos os níveis da formação social, mas visa também a evidenciar que há formas de ação recíprocas desses níveis entre si. Sendo assim, as relações na produção teriam ação sobre a psicologia social e esta, sobre as ideologias diversas.

O desenvolvimento da ação recíproca dos níveis da formação social, em especial dos dois subníveis da ideologia, parece ter avançado um pouco mais com as reflexões de Bukharin (no que é seguido por Voloshinov, como veremos). Em seu *Tratado de Materialismo Histórico*, de 1921, Bukharin⁵ segue a proposição de Plekhanov acima referida. Começando sua explanação pelo conceito de superestrutura, Bukharin (1921) afirma que esta diz respeito a qualquer forma de fenômenos sociais que se eleva acima da base econômica, sendo, portanto, “bastante complexa na sua ‘estrutura’ interior” (p. 243), uma vez que conteria objetos materiais, organizações humanas, combinações de ideias e imagens sistematizadas, ideias e sentimentos difusos, não sistematizados, etc. Todos esses elementos, organizados em conjuntos, dizem respeito: à *estrutura política e social da sociedade*; à *ideologia social* – “os costumes, as leis e a moral [...]; a ciência e a filosofia; a religião, a arte, e enfim a linguagem [...]” (p. 167); e, finalmente, à *psicologia social* – “aquilo que existe de não sistematizado ou pouco sistematizado na alma social, os sentimentos, os pensamentos e as disposições gerais que fazem o espírito de uma sociedade, duma classe, dum grupo, de uma profissão etc.” (p. 243-4). Segundo o autor, o que distingue a ideologia e a psicologia social seria o seu grau de sistematização.

A psicologia social, segundo a passagem acima citada, diz respeito às “ideias correntes” (pensamentos, sentimentos, desejos, gostos, julgamentos) acerca dos mais variados objetos que compõem a vida social, as quais são fragmentárias, dispersas e desordenadas. Numa sociedade, segundo Bukharin, não há uma única psicologia social, mas várias, visto que ela se constitui como um efeito da divisão da sociedade em classes (cada classe elabora sua psicologia em conformidade com suas condições de existência, com suas relações na produção, com seu lugar na produção etc.). No entanto, em cada época, há uma tendência dominante nos pensamentos, nos sentimentos, ou seja, há “uma psicologia dominante” que “colora” toda a vida social (p. 246). Esta última é a psicologia da classe dominante, que englobaria “caracteres psicológicos gerais” e “caracteres psicológicos exclusivos” da classe dominante. A psicologia social é determinada também, ainda que de modo secundário, pela existência, no interior das classes, de grupos ligados a profissões, atividades e ofícios: cada grupo tem traços psicológicos próprios, os quais podem se tornar constitutivos da psicologia social de uma época. Essa psicologia dos grupos, como veremos, está intimamente ligada à constituição das ideologias.

Enquanto a psicologia social tem sua emergência ligada à existência das classes sociais (reflete suas condições de vida, representa suas ideias, sentimentos e opiniões acerca da vida social, etc.), a ideologia tem sua emergência ligada à separação do trabalho manual e do trabalho intelectual – ela existe porque uma classe ou uma fração de classe dedica-se exclusivamente à produção intelectual, podendo sistematizar, organizar e ajustar os pensamentos, sentimentos, ideias, costumes, normas de conduta, existentes em forma “fluida” na psicologia social. Segundo Bukharin (1921), somente quando uma sociedade alcança um determinado estágio do desenvolvimento das forças produtivas, com a simultânea divisão

⁵ A edição brasileira do *Tratado do Materialismo Histórico* que estamos usando não informa a data de sua publicação. Optamos, assim, por usar a data de publicação da primeira edição russa.

social e técnica do trabalho, é que se dá o “aparecimento do trabalho puramente ideológico” (p. 255). Este acaba também seguindo a lógica da divisão do trabalho social – a ideologia divide-se em ramos como o direito, as ciências, as artes, a filosofia e a religião – e cada um desses ramos adquire novas ramificações: a ciência e a arte, por exemplo, com suas diferentes especialidades.

Quanto às relações entre ambas, Bukharin segue a tese de Plekhanov de que as ideologias refletem a psicologia social: “A psicologia social é de certa maneira um reservatório para a ideologia” (p. 253). Segundo o autor, “existe um processo contínuo de concretização, de solidificação da psicologia social” (p. 253), por meio da ideologia. “Por isso, toda variação da psicologia social é acompanhada de uma variação da ideologia social” (p. 253).

Segundo Tihanov (2000, p. 90), Bukharin, ao propor que mudanças na psicologia social determinam mudanças na ideologia, teria desenhado uma “conexão de mão única” entre psicologia e ideologia, já que apenas aquela acarreta efeitos nesta. Voloshinov avançando essas reflexões mostrará que também a ideologia exerce efeitos sobre a psicologia social (que ele chama de ideologia do cotidiano).

Como dissemos acima, Voloshinov segue as formulações Plekhanov e de Bukharin acerca da ideologia como um elemento da estrutura da formação social, uma das partes em que se subdivide a sua superestrutura, que é determinada, ainda que indiretamente, pela base econômica. “A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica” (VOLOSHINOV, 1979, p. 22). Além disso, concebe a ideologia como uma unidade dividida, já que, seguindo seus mestres, corrobora a sua divisão em duas partes – os “sistemas ideológicos constituídos” (que Plekhanov e Bukharin chamaram de “ideologia” ou “ideologia social”) e a “ideologia do cotidiano” (que os mestres chamaram de “psicologia social”). Segundo Voloshinov (1979, p. 26), essas duas instâncias da superestrutura ideológica são “qualitativamente diferenciadas” e “dotadas de um conjunto de regras específicas e de um caráter próprio”. Esse é o primeiro ponto de vista adotado por Voloshinov para uma definição de ideologia.

Os sistemas ideológicos constituídos correspondem às “esferas da criação ideológica” – a religião, a ciência, a arte, a moral etc. – e, como o próprio nome indica, caracterizam-se por serem os mais fortemente sistematizados. Para Voloshinov, a superestrutura ideológica deve ser estudada a partir do ponto de vista de sua divisão em esferas, e não como conjunto homogêneo. Mesmo uma dada esfera ideológica não se apresenta como um conjunto único e indivisível de elementos, mas como um conjunto de elementos com dada autonomia, sendo que cada um deles pode ser estudado em si mesmo e em relação com os outros elementos dessa esfera. O romance, por exemplo, enquanto elemento da esfera literária, pode ser estudado, segundo o autor russo, em seus elementos – sua composição, seu estilo, etc., e/ou em sua relação com outros elementos da literatura, como a poesia. É por isso que, para Voloshinov uma dada mudança, um dado acontecimento, na esfera literária (como em qualquer esfera) não pode ser explicado por meio de uma remissão a dada mudança ou acontecimento na infra-estrutura da sociedade – uma mudança nessa esfera pode estar relacionada com uma mudança na economia, mas ela também se relaciona com outras mudanças ocorridas na própria esfera, e elas devem ser contempladas.

Essa posição de Voloshinov, segundo Tihanov (2000) e Ponzio (2008), apresenta-se como um caminho para a superação das análises mecanicistas e para a adoção de uma análise dialética das mudanças sociais.

Já a ideologia do cotidiano é concebida por Voloshinov como a instância mais próxima das relações de produção e mais diretamente afetada por ela. Para esse autor, ela diz respeito ao discurso interior e exterior acerca da vida cotidiana e é um domínio de pouca ou nenhuma sistematização. Segundo Voloshinov (1979, p. 104):

Chamaremos a totalidade da atividade mental centrada sobre a vida cotidiana, assim como a expressão que a ela se liga, *ideologia do cotidiano*, para distingui-la dos sistemas ideológicos constituídos, tais como a arte, a moral, o direito, etc. A ideologia do cotidiano constitui o domínio da palavra interior e exterior desordenada e não fixada num sistema, que acompanha cada um dos nossos atos ou gestos e cada um dos nossos estados de consciência. [...] a ideologia do cotidiano corresponde, no essencial, àquilo que se designa, na literatura marxista, sob o nome de “psicologia social”.

Voloshinov, justificando o uso do termo “ideologia do cotidiano”, explica que o termo “psicologia social” poderia sugerir que os conteúdos ideológicos tivessem uma base psicológica/individual, enquanto o termo “ideologia do cotidiano” realçaria a natureza social de tais conteúdos. Segundo Tihanov (2000), Voloshinov, ao cunhar esse termo, acentua a natureza comum entre os sistemas ideológicos constituídos e a ideologia do cotidiano.

O que chamamos de psicologia do corpo social e que constitui, segundo a teoria de Plekhanov e da maioria dos marxistas, uma espécie de elo de ligação entre a estrutura sócio-política e a ideologia no sentido estrito do termo (ciência, arte, etc.), realiza-se, materializa-se, sob a forma de interação verbal. Se considerada fora deste processo real de comunicação e de interação verbal (ou, mais genericamente, semiótica), a psicologia do corpo social se transforma num conceito metafísico ou mítico (a “alma coletiva”, “o inconsciente coletivo”, “o espírito do povo” etc.) (VOLOSHINOV, 1979, p. 104-5).

Nessa passagem, Voloshinov reafirma a sua perspectiva particular ao tratar das ideologias – a da linguagem. A ideologia do cotidiano materializa-se sob a forma da interação verbal, sendo inteiramente exteriorizada – na palavra, no gesto, no ato. Na medida em que é completamente exteriorizada, ela é também social e não algo do domínio do subjetivo-individual.

Há, segundo Voloshinov, determinadas formas de interação verbal e determinados gêneros discursivos que são ligados à ideologia do cotidiano – as conversas de corredor; as trocas de opinião no teatro; as reuniões sociais; a conversa diária sobre os acontecimentos da vida; o discurso interior. Essas formas de interação social e/ou gêneros discursivos manifestam essa ideologia. Ou seja, há uma série de tipos de interação verbal e de gêneros do discurso que são próprios da ideologia do cotidiano, os quais se distinguem daqueles próprios das esferas ideológicas sistematizadas. Por outro lado, os gêneros das esferas sistematizadas são sempre transformações desses gêneros nascidos na esfera da vida cotidiana.

A ideologia do cotidiano é o lugar onde emergem e se acumulam mudanças, é o lugar da criação ideológica ininterrupta. Ela é mais flexível, é mais móvel, muda mais constantemente do que as ideologias constituídas. Nela, as mudanças sociais podem repercutir mais rapidamente. Na ideologia do cotidiano, segundo Voloshinov (1979, p. 106), “se acumulam as energias criadoras com cujo auxílio se efetuam as revisões parciais ou totais dos sistemas ideológicos”. A primeira expressão e a primeira elaboração ideológica das mudanças sociais se dariam no nível da ideologia do cotidiano.

Sendo assim, para Voloshinov, os sistemas ideológicos constituídos e a ideologia do cotidiano mantêm relações dialéticas. Os objetos surgidos na ideologia do cotidiano constituem o material sobre o qual trabalham os sistemas ideológicos visando a sua sistematização, estabilização e acabamento. Por seu turno, a ideologia do cotidiano, recebendo de volta esses objetos sistematizados e acabados, é por eles determinada em algum grau. No entanto, esta última também atua como o lugar onde esses objetos são continuamente testados e avaliados, onde eles estabelecem vínculos com a consciência dos indivíduos. Segundo Tihanov (2000), com essa proposição acerca dos efeitos das ideologias na ideologia do

cotidiano, Voloshinov avança em relação a Bukharin, estabelecendo uma relação de mão dupla entre esses dois níveis.

Para Voloshinov (1979, p. 27), a ideologia do cotidiano é, portanto, o elo entre a infraestrutura econômica e os sistemas ideológicos constituídos. Mas como é possível essa ligação entre as duas instâncias ideológicas e ainda entre elas e a infra-estrutura? Essa ligação se dá por meio da linguagem verbal, dos signos verbais, pois estes são onipresentes na sociedade e neles se expressam as menores mudanças sociais.

O segundo ponto de vista a partir do qual Voloshinov define a ideologia é o semiológico. Para o autor russo, a ideologia é o campo dos signos. Nesse ponto de vista, conforme a maioria dos estudiosos do Círculo de Bakhtin, reside não só um avanço de Voloshinov em relação a seus antecessores, mas também sua originalidade. Conforme Voloshinov (1979, p. 18): “Tudo que é ideológico possui valor semiótico”; a ideologia é o domínio por excelência dos signos: “O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes”. Os signos são os elementos constitutivos da ideologia, e por isso se justifica que uma teoria da ideologia dependa necessariamente de uma filosofia da linguagem, concebida como filosofia do signo ideológico.

Os signos ideológicos, conforme o autor, são dos mais variados tipos, e pode-se dividi-los em verbais e não-verbais. Essa variedade de signos se deve à variedade de esferas da criação ideológica: cada uma dessas esferas possui um sistema de signos que lhe é específico e aí preenche certas funções: estética, científica, religiosa etc. Dentre todos os signos, os verbais são os únicos que têm onipresença nas esferas, e além delas – nas relações de produção, nas interações sociais da vida cotidiana. O caráter especial da linguagem verbal, segundo o filósofo russo, justifica a necessidade de um estudo aprofundado acerca da mesma. Voltaremos a isso.

Para Voloshinov (1979, p. 19), o signo ideológico é “um fragmento material” da realidade, isto é, possui “uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva”. Sendo assim, as ideologias não se situam no domínio da consciência, mas na realidade objetiva dos signos e das formas da interação sócio-verbal. Por meio da definição de ideologia como campo dos signos, Voloshinov avança mais uma etapa em direção a uma definição da ideologia enquanto realidade material e não espiritual.

Contudo o que caracteriza o signo mais fortemente, segundo Voloshinov (1979, p. 17) é que “[...] ele também reflete e refrata uma outra realidade que lhe é exterior”, ou seja, remete para algo que está fora de si mesmo, e possui um significado. Ao mesmo tempo em que é elemento material da realidade, o signo também remete para outros elementos além dele. No processo de reflexo e refração da realidade, o signo “pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico” (p. 18).

Como dissemos há pouco, Voloshinov (1979, p. 22) defende que a palavra deve ser colocada “em primeiro plano no estudo das ideologias”. Isso se justifica pelo fato de que o estudo da palavra permite observar as transformações que, originadas na infra-estrutura, chegam às superestruturas e aí exercem efeitos. A tese do autor é que a palavra é “o *indicador* mais sensível de todas as transformações sociais [...]. A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças [...]. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais ínfimas, mais efêmeras das mudanças sociais” (p. 27).

Por isso, Voloshinov (1979, p. 22-3) dedica especial atenção à descrição do signo verbal em suas características específicas. Em primeiro lugar, porque é elemento constitutivo de todas as esferas ideológicas, sendo um signo “neutro” (no sentido de que não tem nenhuma função ideológica específica, podendo “preencher qualquer espécie de função ideológica: estética, científica, moral, religiosa”); ou seja, a palavra está presente em todas as esferas da

criação ideológica, enquanto certos signos só podem pertencer a certa esfera ⁶. Em segundo, porque está em todos os domínios das relações sociais, principalmente o da comunicação na vida ordinária (onde impera a ideologia do cotidiano), da qual é o material privilegiado. Em terceiro, porque é “o material semiótico da vida interior, da consciência”, é o material do discurso interior.

Conforme dito anteriormente, a grande contribuição de Voloshinov para o estudo da ideologia no campo marxista é a sua tese do caráter semiótico (ou semiológico) da ideologia, ou seja, o fato de ela ser constituída de signos. A ideologia nunca fora pensada desse ponto de vista na tradição marxista. Mas quando formula que esses signos *refletem e refratam* o real, ele toca num problema marxista clássico – o da existência ou não de um caráter de falsidade/distorção nas representações ideológicas. É o que discutimos a seguir.

Segundo Ponzio (2008), Voloshinov ao definir ideologia como “todo o conjunto dos reflexos e das interpretações da realidade social e natural que tem lugar no cérebro do homem e se expressa por meio das palavras [...] ou outras formas sgnicas” (VOLOSHINOV apud PONZIO, 2008, p. 114), não estaria atribuindo a ela caráter de falsidade, de mistificação, de distorção do real. Mas essa definição, apresentada no artigo “O que é a linguagem?”, de 1930, para Ponzio (2008, p. 114), é “muito sintética e superficial com relação ao uso que o termo [ideologia] adquire”, devendo ser completada com base nos outros trabalhos de Voloshinov e do Círculo.

Para o autor italiano, ideologia, no contexto do grupo bakhtiniano, *pode designar tanto representações falsas, ilusões, quanto representações verdadeiras, objetivas* – posição que corroboramos e seguimos. A seguinte passagem de Voloshinov aponta para o caráter deformador da ideologia:

[...] na ideologia dominante estabelecida, o signo ideológico é sempre um pouco reacionário e tenta, por assim dizer, estabilizar o estágio anterior da corrente dialética da evolução social e valorizar a verdade de ontem como sendo válida para hoje em dia. *Donde o caráter refrativo e deformatório do signo ideológico nos limites da ideologia dominante* (VOLOSHINOV, 1979 [1929], p. 33, grifo nosso).⁷

Ponzio (2008) conclui que, para Voloshinov, o falseamento e a verdade das representações ideológicas seriam determinados pela perspectiva de classe – a ideologia da classe dominante teria caráter predominantemente falseado, porque a classe dominante é interessada em defender seus privilégios e impedir a transformação da sociedade (nisto, a ideologia dominante seria mais ou menos deliberada, instrumental), enquanto a ideologia da classe dominada estaria mais próxima da verdade, porque a classe dominada está interessada em mudar a realidade, em questionar o que é apresentado como natural e óbvio, sempre a partir de uma análise da realidade, com base em sua práxis, como critério de verificação.

Essa posição estaria presente na argumentação de Voloshinov no texto “A palavra e sua função social”, que Faraco (2006, p. 69), assim resume:

[...] na linguagem de cada classe há sempre um grau particular de correspondência entre o verbal e a realidade objetiva, cabendo ao

⁶ Veja-se que, para Voloshinov, *neutralidade* não quer dizer ausência de traços ideológicos. Consideramos que a terminologia usada por Ponzio (2008) é mais adequada para desfazer uma possível ambiguidade da palavra neutralidade. Para ele, o signo verbal possui uma *flexibilidade* ideológica.

⁷ Vale ressaltar que, segundo Vianna (2010), Voloshinov, ao formular essa posição, segue e desenvolve no que respeita à linguagem uma formulação de Marx e Engels, presente na *Ideologia alemã*, acerca da ideologia, qual seja: a ideologia dominante, que é a da classe dominante, expressa as ideias e os interesses dessa classe dominante de uma forma que essas ideias e interesses são apresentados como tendo um caráter de universalidade e não de particularidade.

proletariado o ponto de vista que mais intimamente se aproxima da ‘lógica objetiva da realidade’. 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 suma: pode-se afirmar que Voloshinov segue a concepção de Marx acerca da ideologia como tendo um caráter de distorção, ilusão, deformação, ainda que o termo ideologia, no autor russo, não tenha apenas esse sentido, podendo designar também representações verdadeiras/adequadas do real.

Vê-se que, em suas formulações, Voloshinov atribui o caráter distorcido das representações ideológicas a dois fatores já apontados por Marx, e corroborados pela tradição marxista. O primeiro fator seria a existência de esferas ou ramos da ideologia, que tratam apenas de certos aspectos da realidade, refletindo-os e refratando-os a seu modo. Segundo Voloshinov (1979, p. 19): “Cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e refrata a realidade a sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social”. O segundo fator seria a existência de perspectivas de classe nas ideologias, porque há classes e há interesses de classe representados nas ideologias: “o signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes” (p. 32).

Pode-se dizer, entretanto, que, no pensamento do autor russo, esses fatores não seriam os únicos a explicar as razões do falseamento ou do caráter ilusório das representações ideológicas – haveria também um terceiro fator, pensado originalmente por ele, a partir de sua perspectiva semiológica: *a natureza refrativa do signo*, que mencionamos mais acima. Como os signos não apenas *refletem*, mas também *refratam* o real, distorcendo-o ou mesmo deformando-o, e como nosso acesso ao real é sempre mediado pelos signos, eles podem constituir fator determinante do falseamento das ideologias.⁸ Em outras palavras, poderíamos dizer que Voloshinov aponta para a presença de um *fator semiológico*, ao lado do *fator sociológico*, determinando a distorção/deformação das representações da ideologia, tese que é uma contribuição original do autor ao problema em vista.

Além disso, Voloshinov apresenta, em suas considerações, três fatores determinantes da refração do ser pelo signo ideológico. O primeiro seria o fato de os signos serem produzidos no interior de uma determinada esfera ideológica. O segundo seria o fato de haver um “confronto de interesses sociais nos limites de uma só e mesma comunidade semiótica, ou seja: *a luta de classes*” (VOLOSHINOV, 1979, p. 32), o que determina que cada signo seja atravessado por “índices sociais de valor” impressos pelas classes sociais, índices esses contraditórios. O terceiro fator do caráter refrativo dos signos seria a sua própria historicidade. Zandwais (2005, p. 91) afirma que os signos, que representam a realidade, adquirem *historicamente* valores simbólicos múltiplos – adquirem, em contextos distintos, valores simbólicos/sentidos diversos – o que os torna polissêmicos e incompletos.

Em face dessas considerações, entendemos que, no pensamento de Voloshinov, o principal determinante do caráter deformador, ilusório, das representações ideológicas é mesmo a natureza refrativa dos signos. É porque os signos refletem e refratam o real que as representações do real não são cópias, imitações perfeitas, mas distorcidas ou até mesmo deformadas. Certamente, o fator classe social está fortemente implicado nessa deformação, mas ele está mais ligado ao *grau de refração* do signo. Retomaremos esse ponto adiante.

Comentamos anteriormente que se podem identificar nas formulações de Voloshinov acerca da ideologia algumas teses de Marx, seguidas pela tradição marxista, como o fato de

⁸ Certamente, não defendemos aqui que os signos são, para Voloshinov, fator *exclusivo* de deformação das representações ideológicas, já que estas podem ser também verdadeiras, justas e adequadas.

ela ser dividida em esferas e de apresentar interesses ou perspectivas de classe. Comentamos também que Voloshinov, avançando na reflexão sobre o problema, apresenta outras duas teses, originais: a natureza semiológica da ideologia e o caráter refrativo dos signos ideológicos (dentre os quais, os verbais). Defendemos que, para Voloshinov, as ideologias podem ter caráter falseado, ilusório, deformado, devido a essas características, ainda que elas possam também ter caráter de verdade e adequação.

Mas existe no pensamento de Marx um outro fator que determina o caráter falseado da ideologia (esse fator parece não estar presente no pensamento de Voloshinov, nem no de seus contemporâneos russos) – o próprio modo de *funcionamento do real*, a sua *opacidade*. A ausência dessa concepção do real em Voloshinov é o que, a nosso ver, implica a proposição de uma definição de ideologia que não a opõe à verdade. Vejamos.

Marx, em *O Capital*, a partir da análise do fetichismo da mercadoria, lança a tese de que a realidade material, nas sociedades capitalistas, não é transparente aos sujeitos ou à consciência, pois ela se apresenta sempre através de formas manifestas, aparentes, que tornam invisíveis as formas essenciais (a realidade se apresenta sempre auto-mistificando-se). Há aqui uma concepção do funcionamento do real próxima à da física – o movimento dos astros apresenta-se aos sujeitos sob uma forma aparente em que a Terra está parada e o Sol gira em torno dela; é somente essa realidade que os sujeitos percebem através da visão, que lhes mostra que o Sol nasce no leste e se põe no oeste. Mas a ciência física deve ser capaz de mostrar o movimento real invisível por trás do movimento aparente – a Terra é que gira em torno do Sol e, ainda, de si mesma – e de explicar os motivos da ilusão ótica. Sendo assim, nas obras da Maturidade, Marx passa a entender que o próprio modo de funcionamento do real é que é responsável pela distorção das representações acerca dele, e não mais a consciência dos sujeitos, como defendido nas obras da Juventude. Para Rouanet (1985), Marx, em suas obras da Juventude, não problematizara o real: a desmistificação seria possível através da observação da realidade que não seria afetada pelo problema da opacidade; já nas obras da Maturidade, o real não poderia ser fator de desmistificação, pois ele mesmo se apresenta mistificado, não sendo transparente. Assim, a análise da realidade material não seria suficiente para desfazer, dissolver a ilusão, pois ela “deixou de ser *crítica*, e passou a ser *mistificada*” (ROUANET, 1985, p. 102).

Agora, para Marx, as ideologias não são mais um simples epifenômeno da realidade material, mas sim “uma forma de expressão imediata do movimento aparente” do real (ROUANET, 1985, p. 105). As ideologias ficam justamente no nível do movimento aparente do real, nunca chegam ao seu movimento essencial, que é prerrogativa da ciência. A consciência espontânea dos agentes (na qual se produzem as representações ideológicas) seria uma falsa consciência, pois toma o movimento aparente perceptível aos sentidos, imediatos, visíveis, como se fossem o movimento real, vindo nas formas manifestas as formas essenciais. Somente a ciência da história poderia dar uma explicação do verdadeiro funcionamento da realidade material, e das causas da ilusão. A ciência faria uma análise dessa realidade, mas uma análise que, ultrapassando as evidências primeiras, as formas aparentes, chegaria às formas essenciais.

No pensamento de Voloshinov, como dissemos, não parece fazer-se presente essa última tese de Marx acerca das causas da ideologia como falseamento, ilusão – a do real opaco, mistificado em seu próprio funcionamento. Por outro lado, a própria tese da necessidade do caráter falseado das ideologias, que é regra em Marx, ou seja, está presente também nas suas obras da Juventude, não é seguida radicalmente por Voloshinov. Para Marx, as ideologias são sempre falseamentos, erros, e nunca verdade – o verdadeiro conhecimento do real só se dá a partir da ciência, que se distingue qualitativamente das ideologias. Já para Voloshinov, contrariamente, as ideologias podem ser tanto verdade quanto ilusão.

Certamente, Voloshinov não concebe o real como transparente. No entanto, para ele, a opacidade não é derivada do próprio modo de funcionamento do real, mas é devida a um elemento que a causa, nesse caso, o signo. Conforme Zandwais (2005, p. 91), para Voloshinov, “a ordem do real não é transparente, não é evidente e, tampouco, passível de ser apreendida em sua totalidade” visto que os signos que a representam adquirem historicamente valores simbólicos múltiplos, o que os torna polissêmicos. Ou seja, a opacidade do real se deve à refração dos signos e aos valores simbólicos que eles adquirem; *é uma opacidade determinada pela linguagem*. A questão do real como mistificado em si mesmo está ausente da problemática de Voloshinov.

Tudo isso leva-nos a examinar como Voloshinov concebe a possibilidade de as ideologias darem representações verdadeiras do real. Se as representações ideológicas podem ser falsas ou verdadeiras, como distingui-las? A questão da produção da verdade passaria pelo problema essencial da refração do ser pelo signo, que já comentamos anteriormente: o signo pode apreender a realidade de um ponto de vista específico, parcial, distorcê-la ou ser-lhe fiel. Na medida em que pouco distorce a realidade, sendo-lhe mais fiel, o signo é adequado à realidade e não produz ilusão. Se há maior grau de refração, há menos verdade; se há menor grau de refração há mais conformidade com o real. A tese de Voloshinov, apresentada por Faraco (2006, p. 69), de 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’” leva-nos a entender que a realidade, em Voloshinov, é *crítica*, conforme o sentido dado a esse termo por Rouanet – ela é critério de verificação. Assim, Voloshinov parece estar mais próximo das primeiras formulações de Marx acerca do real, em que é ele fator de verificação. O real em si mesmo não seria opaco, sua opacidade derivaria da mediação dos signos.

Sendo assim, entende-se porque, para Voloshinov, não faz sentido propor uma distinção entre ciência e ideologia: as ideologias podem ser verdadeiras ou falseadas. Nessa tese, justifica-se que a ciência seja concebida como uma das esferas da criatividade ideológica: poderia haver uma ciência verdadeira (a ciência proletária) e uma ciência falsa (a ciência burguesa), uma moral verdadeira e uma moral falsa e assim sucessivamente. Não se aplica a Voloshinov a tese da oposição entre ciência e ideologia, radical em Marx, Althusser e Pêcheux.

A partir dessas considerações, poderíamos discutir algumas críticas de Faraco (2006) a Voloshinov. A primeira crítica seria que Voloshinov não explicaria a causa dos graus de refração do ser pelo signo, ou ainda não esclareceria “como estabelecer estes graus de refração” (FARACO, 2006, p.69). Poderíamos objetar que a causa é, sim, apontada pelo autor russo e seria *o interesse de classe*: enquanto a classe dominante precisa, para assegurar sua situação de classe dominante, manter a estrutura social e os sentidos estabilizados, a classe dominada tem interesse em criticar e discutir o que se apresenta como natural, óbvio no contexto daquela ideologia, a fim de melhorar suas condições de vida, e faz essa crítica e esse questionamento com base em sua práxis.

A segunda crítica de Faraco (2006, p. 69) assim se coloca:

Fica irresolvida, em seus textos [de Voloshinov], 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).

Aqui teríamos de discordar da leitura de Faraco de que a natureza refrativa do signo teria como consequência a “existência simultânea de várias verdades sociais”. A nosso ver, com base em tudo que expusemos, a posição de Voloshinov é que uma sociedade se marca pela simultaneidade de *verdades* e de *ilusões, distorções, falseamentos* que estão em conflito.

Seguimos Ponzio (2008, p. 116), quando este afirma que, para Voloshinov (/Bakhtin), “existem ideologias científicas e formas de falsa consciência; existem deformações (mais ou menos deliberadas) de classes da realidade”. Além disso, os diferentes pontos de vista não estariam num mesmo plano, admitindo valores diferentes – verdade ou ilusão, deformação etc., os quais seriam passíveis de comprovação ou de crítica, o que permitiria o desenvolvimento do conhecimento humano.

A última crítica de Faraco a Voloshinov aponta que o autor não explicaria se, numa sociedade sem classes, deixaria de haver a refração dos signos: “fica bastante clara sua dificuldade em juntar as duas teorias, em harmonizar a (eterna) refração com a redenção da sociedade sem classes” (FARACO, 2006, p.69). A nosso ver, se levamos em conta que um dos fatores da refração do signo, além da existência das classes, é a sua *historicidade*, como comentamos acima, Voloshinov dá, sim, uma resposta à questão – numa sociedade sem classes, a refração continuaria a existir, porque o signo sempre será histórico, contendo índices de valor que ele adquiriu ao longo de sua existência, e sendo objeto de luta entre sentidos atuais e sentidos passados, que lhe dariam seu caráter refrativo.

4. Considerações finais

Comparando as concepções de ideologia de Voloshinov e de Pêcheux (que segue as de Althusser), podemos dizer que elas são próximas em alguns pontos e distantes em outros. O primeiro ponto a ser abordado é o do caráter material da ideologia. Esta é concebida pelo filósofo russo e pelo francês como realidade material, cujos produtos são também materiais. No entanto, não se faz presente em Pêcheux uma concepção estritamente semiológica da ideologia, como em Voloshinov – neste autor, as ideologias são subsumidas pelo seu aspecto semiótico: “tudo que é ideológico tem valor semiótico”. Para Althusser e Pêcheux, aquilo que Voloshinov chama de signos (verbais e não-verbais) seriam apenas alguns elementos materiais da ideologia, sendo que outros elementos não sígnicos, como os gestos, os rituais, e mesmo os aparelhos de Estado, são seus elementos constitutivos. No entanto, por sua concepção do caráter material da ideologia e dos objetos ideológicos, Voloshinov se aproxima mais, parece-nos, das proposições dos pensadores franceses do que das de Bukharin, por exemplo, para quem os produtos ideológicos, ainda que derivados de uma realidade material, são concebidos como “produtos espirituais”.

Outro ponto é o do caráter falseado ou não das representações ideológicas. Tanto para Voloshinov quanto para Pêcheux, essas representações são falseadas. Mas, para o autor russo, elas não são *exclusivamente* falseadas, podendo ser verdadeiras, ou mais próximas da lógica objetiva do real, conforme constituídas pela classe proletária ou a partir de seu ponto de vista. Já para Pêcheux, as representações da ideologia são *sempre e exclusivamente* falseadas, e como vimos, isso resulta de dois fatores: a divisão da sociedade em classes (cada classe representa suas relações com o real a partir do lugar que ela ocupa, que é sempre parcial) e a opacidade constitutiva do real (o real não se mostra em seu funcionamento verdadeiro, mas sempre em seus efeitos).

Uma das implicações da posição de Voloshinov é que a classe proletária, revolucionária, teria uma “capacidade cognoscitiva” superior a da classe dominante, uma vez que o grau de refração dos seus signos ideológicos é menor, o que torna a ideologia dessa classe mais próxima da realidade e, portanto, verdadeira. Diferentemente de Voloshinov, Pêcheux e Althusser jamais aceitariam que a ideologia da classe dominada estaria mais próxima da verdade em relação a da classe dominante – como vimos mais acima, toda ideologia é falseada, pois trabalha sobre a percepção primeira, e possui um mecanismo de funcionamento que é o do reconhecimento e da repetição. A construção da verdade, ou

melhor, de conhecimentos científicos comprováveis e retificáveis, só pode ser feita num campo qualitativamente distinto daquele da ideologia – o da ciência.

A outra implicação é a ausência em Voloshinov de uma oposição ou mesmo uma distinção entre ciência e ideologia, enquanto Pêcheux e Althusser supõem uma oposição radical. A ciência é, para Voloshinov, uma esfera da criação ideológica e, portanto, as duas não possuiriam uma diferença qualitativa. As formulações de Voloshinov não permitem, assim, pensar a distinção entre ciência e ideologia, e nem a necessidade da ciência – se a ideologia pode dar uma representação verdadeira, adequada do real, em que ela se distingue da ciência, e qual a necessidade desta última? O distanciamento entre a posição de Pêcheux e a de Voloshinov, quanto a esse ponto, a nosso ver, dever-se-ia ao fato de o filósofo francês tomar *O Capital* como a obra científica de Marx e, portanto, como a obra que contém as formulações a serem seguidas, em detrimento de outras que lhe seriam opostas e/ou contraditórias, quando o que está em pauta é o desenvolvimento da teoria marxista. Como vimos, nessa obra, Marx fundamenta a oposição entre ideologia e ciência, e a necessidade desta última, na tese do fetichismo da mercadoria, da opacidade do real: o fato de o real se mostrar em sua forma aparente e as representações ideológicas representarem justamente esse movimento aparente justifica a necessidade da ciência, como o campo que pode chegar ao movimento essencial do real e aos motivos da ilusão. Althusser generaliza a tese de Marx sobre o fetichismo e a mistificação do real capitalista para o real de qualquer sociedade, propondo que em toda sociedade há ideologia, mesmo desaparecendo as classes. Suas formulações se embasam nas referências do estruturalismo francês, como Lévi-Strauss, Lacan e Saussure, que mostraram, em seus estudos, que os sujeitos não têm consciência das causas que os determinam, que eles apenas têm consciência dos efeitos das estruturas a que estão submetidos (o que seria uma outra forma de falar de uma opacidade do funcionamento do real), e em consonância com as teses da epistemologia histórica francesa, para quem só há erros primeiros, para quem a percepção imediata e espontânea só capta a aparência do funcionamento do real. Por isso, radicaliza a tese de Marx da ideologia como falseamento e a de sua oposição em relação à ciência.

Concluindo, retomamos uma afirmação de Pêcheux sobre a obra de Voloshinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, para explicá-la com base no que expusemos. Segundo o autor francês, essa obra representa um “retorno a um estado pré-teórico” (Cf. MALDIDIER, 2003). Poderíamos dizer que o que possivelmente Pêcheux lia em MFL seria a presença de uma reflexão embasada nas noções ideológicas da teoria marxista e a concomitante ausência de um trabalho sobre o seu núcleo científico: os conceitos e problemas de *O Capital*. Uma dessas noções ideológicas é a perspectiva do humanismo teórico, segundo a qual o homem é o ponto de partida para a explicação de todos os problemas investigados. Com base na perspectiva filosófica e epistemológica de Pêcheux, poderíamos dizer que o autor francês encontrava a presença do humanismo teórico na concepção de ideologia de Voloshinov. Isso significa que o homem é o que explicaria a ideologia, as relações sociais e relação entre linguagem e sociedade, ou que, para se tratar desses três problemas, seria necessário o recurso à noção de homem.

Para Pêcheux (e o grupo althusseriano), a explicação científica das causas do falseamento das representações dadas pela ideologia estaria na tese da opacidade do real sustentada por Marx em *O Capital*. Por que ela seria científica? Principalmente porque eliminaria a explicação da ideologia pelo homem, fazendo-o, ao contrário, pelo recurso à estrutura do real. A explicação desse problema através da noção de homem, própria da juventude teórica de Marx, teria sido completamente deslocada pela nova solução, em ruptura com a antiga. Conforme sustentamos mais acima, na reflexão de Voloshinov sobre a ideologia não se faz presente essa tese – nas discussões do autor subentende-se que, se de fato o real não é transparente, é devido ao caráter refrativo dos signos e não a uma característica

intrínseca do real. Qual seria a posição de Pêcheux ao não encontrar em MFL a problemática da opacidade própria do real como causa do falseamento ideológico? Sua posição é que Voloshinov não teria abandonado o humanismo, como o fez Marx quando passa a explicar o falseamento das ideologias por meio da tese da opacidade do real. Ele teria permanecido na antiga problemática (pré-teórica) de Marx, na medida em que continuaria pensando o falseamento como derivado de um sujeito que representa o real, a partir de sua posição de classe – parcial, comprometida; em suma, na medida em que permanece centrada no sujeito como princípio explicativo.

Na perspectiva de Pêcheux, Voloshinov teria seu embasamento em formulações da juventude teórica de Marx, as quais seriam ideológicas (isto é, pré-teóricas), e, conseqüentemente, as teses e proposições do autor russo gozariam desse mesmo estatuto. Sendo assim, MFL seria “pré-teórica”, não podendo ser uma base para o desenvolvimento da análise do discurso que ele queria construir. Tal julgamento, certamente, assenta numa concepção que opõe erro e verdade, e estabelece um julgamento sobre o que na obra do fundador são os pensamentos permitidos, avalizados, científicos, e o que são os pensamentos rejeitados, suspeitos, pré-teóricos – uma posição radical de Pêcheux (e do grupo de Althusser).

Referências

ALTHUSSER, Louis. Aparelhos Ideológicos de Estado. **Posições** 2. Rio de Janeiro: Graal, 1980. p. 47-101.

_____. **A favor de Marx**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.

_____. Materialismo histórico e materialismo dialético. In: ALTHUSSER, L.; BADIOU, A. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979c. p. 33-56.

_____. Práctica teórica y lucha ideológica. In: _____. **La filosofía como arma de la revolución**. 9. ed. México: Passado e Presente, 1979d. p. 23-69.

_____. **Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas**. Lisboa: Presença, 1976.

_____. Respostas de Louis Althusser. [1966]. In: ALTHUSSER, Louis et al. **A polémica sobre o humanismo**. Lisboa: Presença, s.d. p. 193-203.

BUKHARIN, N. [1921]. **Tratado de materialismo histórico**. Tradução de Edgar Carone. Rio de Janeiro: Laemmert, s.d.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem e Diálogo**: as idéias linguísticas do círculo de Bakhtin. 2ª ed. Curitiba: Criar, 2006.

GRILLO, Sheila V. de C. Gêneros primários e gêneros secundários no círculo de Bakhtin: implicações para a divulgação científica. **Alfa**, São Paulo, vol. 52, n. 1, p. 57-79, 2008. Disponível em: www.alfa.ibilce.unesp.br/download/v52-1/04-Grillo.pdf. Acesso em: 10.07.2008.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso**: reler Michel Pêcheux hoje. Campinas: Pontes, 2003.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Apresentação de Jacob Gorender; coordenação e revisão de Paul Singer; tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova cultural, 1996.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.

PLEKHANOV, Georges. **Os princípios fundamentais do marxismo**. Tradução de Sônia Rangel. São Paulo: HUCITEC, 1978.

PONZIO, Augusto. **A revolução bakhtiniana**. Tradução de Valdemir Miotello et al. São Paulo: Contexto, 2008.

ROUANET, Sergio P. **A razão cativa**. As ilusões da consciência: de Platão a Freud. São Paulo: Brasiliense, 1985.

TIHANOV, Galin. **The Master and the Slave**: Lukács, Bakhtin, and the ideas of their time. Oxford: Oxford University Press, 2000.

VIANNA, Rodolfo. *Marxismo e filosofia da linguagem à luz d'A ideologia alemã. Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 29-41, 1º sem. 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/3368/2238>. Acesso em: 11.02.2011.

VOLOSHINOV, Valentin. **Il Linguaggio Come Pratica Sociale**. Introduzione di Augusto Ponzio. Traduzione di Rita Bruzzese, Nicoletta Marcialis. Bari: Dedalo, 1980.

VOLOSHINOV, Valentin. (BAKHTIN, Mikhail). **Marxismo e filosofia da linguagem**: Problemas fundamentais do Método sociológico na Ciência da Linguagem. Tradução de Michel Lahud; Yara Frateschi. São Paulo: HUCITEC, 1979.

ZANDWAIS, Ana. Relações entre a filosofia da práxis e a filosofia da linguagem sob a ótica de Mikhail Bakhtin: um discurso fundador. In: _____ (Org). **Mikhail Bakhtin**: contribuições para a filosofia da linguagem e estudos discursivos. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2005. p. 83-100.