

O sagrado e o profano sob a ótica carnavalesca: encontro entre Bakhtin e Eliade

*The sacred and the profane under the carnival optics:
meeting between Bakhtin and Eliade*

Aline Milena Borges da Silva Dias¹ 

RESUMO

O sagrado e o profano são conceitos que historicamente remetem a duas formas de experiência ou condição de existência opostas entre si. Evidentemente, a relação entre os dois elementos varia conforme o corpo teórico em que são observados. Este trabalho analisa a presença do sagrado e do profano na visão de mundo carnavalesca discutida por Bakhtin em *Problemas da poética de Dostoiévski* (2013), à luz do que Eliade apresenta sobre tais noções em *O sagrado e o profano* (1992). O objetivo geral do estudo é estabelecer pontos de contato entre a ótica carnavalesca e os modos de existência sagrado e profano. A fundamentação teórica consiste principalmente em Bakhtin (1987; 2002; 2013), Eliade (1969; 1992), Mourão (2013) e Souza (2023). O estudo seguiu a abordagem de pesquisa qualitativa do tipo bibliográfica. Os resultados apontaram que as categorias carnavalescas operam um afrouxamento em termos da rígida separação entre o sagrado e o profano ocorrida na mentalidade religiosa. Ao mesmo tempo, mostraram que, na visão carnavalesca, o sagrado e o profano realizam-se como partes não excludentes, mas simultânea e concretamente realizadas na instauração de um plano existencial onde as relações hierárquicas e as distinções de qualquer ordem inexistem. Tal questão vai ao encontro da concepção bakhtiniana de diálogo, influenciada pela dialética hegeliana, de tensão entre realidades que, embora sensivelmente antagônicas, em nenhum momento se reduzem ou se perdem uma na outra.

Palavras-chave: Sagrado e profano. Relações dialógicas. Carnaval.

ABSTRACT

The sacred and the profane are concepts that historically refer to two opposing modes of experience or conditions of existence. Naturally, the relationship between the two elements vary according to the theoretical framework within which they are examined. This work analyzes the presence of the sacred and profane in the carnivalesque world view discussed by Bakhtin in *Problems of the poetics of Dostoyevsky* (2013), in light of Eliade's notions presented in *The Sacred and the Profane* (1992). The main objective is to identify points of contact between the carnival perspective and sacred and profane modes of existence. The theoretical foundation is based primarily on Bakhtin (1987; 2002; 2013), Eliade (1969; 1992), Mourão (2013) and Souza (2023). The research follows a qualitative bibliographic approach. The findings indicate that carnival categories loosen the rigid separation between sacred and profane—characteristic of religious mentality. At the same time, they reveal that, in the carnivalesque vision, the sacred and the profane are not exclusive, but coexist simultaneously and concretely in the establishment of an existential plane where hierarchical relations and distinctions of any kind cease to exist. This view aligns with Bakhtin's conception of dialogue — influenced by Hegelian dialectics, astension between realities that, although seemingly antagonistic, never dissolve or absorb one another.

Keywords: Sacred and profane. Dialogic relations. Carnival.

¹ Doutoranda em Linguística pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Recife/PE, Brasil. E-mail: aline.borgesilva@ufpe.br.

1 INTRODUÇÃO

O sagrado e o profano são conceitos que historicamente remetem a duas formas de experiência ou condição de existência opostas entre si. Não obstante, o modo como tal dualidade é concebida dependerá logicamente do teórico que a observa. No século XX, dois pensadores que, em seus núcleos de produção intelectual específicos e evidentemente com propósitos bastante distintos, se destacaram pela abordagem desse par de elementos contrários foram Mircea Eliade e Mikhail Bakhtin.

O primeiro consagrou-se como filósofo expoente da Ciência da Religião, pelo seu exímio trabalho na pesquisa e recompilação das fontes (documentos) das diversas crenças religiosas, o qual lhe forneceu as chaves para compreender as raízes, situar as bases e assinalar a metodologia para compreender o significado profundo dos símbolos, ritos e mitos que cada religião elabora (Ferrández, 2023). O segundo é lembrado como autor e particularmente crítico prolífico da filosofia da linguagem. Bakhtin iniciou suas incursões na década de 20 com o projeto de uma filosofia moral que propunha repensar as diversas disciplinas da área, desde a ontologia até a epistemologia, e deixou contribuições que extrapolaram uma única área de conhecimento, como prova a sua poética histórica ou sociológica, as teorias literárias, as ideias em torno do carnaval e os ensaios da filosofia antropológica dos últimos anos da produção do autor (Bubnova, 2013).

Em Eliade, o tema apontado tem espaço no livro *O Sagrado e o Profano*, onde o autor dedica-se mais exaustivamente à discussão do que chama de “dois modos de ser no mundo” (Eliade, 1992, p. 14). Para a visão primitiva, o sagrado coincide com o lugar da realidade, de onde emana o sentido da existência; já o profano é o vazio, a falta de significado decorrente da ausência de um modelo exemplar para o ato humano. Não obstante, ambos planos de existência participam de uma relação interconstitutiva, como se fossem dois lados de uma mesma folha, opostos entre si mas conjuntamente implicados, de maneira que o ocorrido a um deles também diz respeito ao outro.

Esse primeiro aspecto da produção teórica eliadiana pode atrelar-se ao discutido por Bakhtin (2013) sobre o escamoteamento dos papéis do sagrado e do profano na visão carnavalesca de mundo, com as leis particulares que a regem. Por entender o carnaval como um princípio de ação e não apenas na qualidade de um evento do calendário isolado, Bakhtin pôde encontrá-lo também na literatura (nos gêneros literários), especificamente no romance de Dostoiévski. À vista disso, escreveu seu livro *Problemas da Poética de Dostoiévski*, em que coloca o tema do carnaval, “da sua essência, das suas raízes profundas na sociedade primitiva e no pensamento primitivo do homem [...]” (Bakhtin, 2013, p. 152) como “um dos problemas mais complexos e interessantes da história da cultura” (Bakhtin, 2013, p. 152) e alça o carnaval ao plano da linguagem com a criação do conceito de carnavalização da literatura.

Com base em tal interlocução, este trabalho analisa a presença do sagrado e do profano na visão de mundo carnavalesca discutida por Bakhtin em *Problemas da poética de Dostoiévski* (2013), à luz do que Eliade apresenta sobre tais conceitos em *O sagrado e o profano* (1992). Para além do fato de os dois autores serem contemporâneos entre si e compartilharem o ofício da filosofia, a aproximação aqui se justificou, a princípio, pelo empreendimento teórico desses pensadores, do ponto de vista geral de sua produção. Não apenas Bakhtin, mas também Eliade teve suas pesquisas marcadas pelo trânsito entre diversos campos do saber: “herdeiro da tradição romena polivalente, desconfiada da

incompatibilidade entre a investigação científica e o mundo artístico, Eliade se nutriu, desde a sua infância, da experiência artística, religiosa e cultural" (Souza, 2023, p. 7). Isso explica a contribuição que ambos deixam até hoje em pesquisas de áreas como linguística, história, teologia, arte, religião, filosofia e sociologia. Do mesmo modo, não se pode deixar de notar a abordagem dialética nos escritos dos dois autores, embora oriunda de pressupostos distintos; no caso de Eliade, no tratamento da religião e, em Bakhtin, no estudo da linguagem como signo ideológico. Nesse ponto, cabe a ressalva de não se poder falar em uma dialética marxista ou hegeliana no primeiro como ocorre no segundo, mas arcaica, de natureza interior, subjetiva e existencial (Souza, 2023).

Ainda, a tensão entre o individual e o universal na obra eliadiana foi outro ponto observado, fazendo lembrar a tensão constitutiva entre o individual e o social no enunciado na perspectiva dialógica. Segundo essa última visão, a consciência individual não pode explicar nada, antes deve ela própria ser explicada a partir do meio ideológico e social (Volóchinov, 2021). Analogamente, Eliade entende que, mesmo não vivendo sozinho e tendo a sua existência aberta para o Mundo, o *homo religiosus* não é indiferenciado desse, isto é, a singularidade de sua prática religiosa não é perdida pelo seu elo com o Ser, com o Cosmos – "o simbolismo cósmico junta um novo valor a um objeto ou uma ação, sem com isso prejudicar seus valores próprios e imediatos" (Eliade, 1992, p. 81).

O objetivo geral do artigo é estabelecer pontos de contato entre a visão de mundo carnavalesca discutida por Bakhtin e os modos de existência sagrado e profano expostos por Eliade. À vista de tal propósito, são objetivos específicos: compreender algumas particularidades das noções de sagrado, profano, tempo e espaço na obra de Eliade; examinar o funcionamento dessas concepções no contexto das categorias carnavalescas apresentadas por Bakhtin; perceber como se dá a constituição da existência profana em Eliade e a sua relação com o conceito bakhtiniano de diálogo que perpassa a visão de mundo carnavalesca. O trabalho demonstra um ponto de relevância pois, ao confrontar estudiosos com projetos filosóficos significativamente distintos, possibilita enxergar individualmente esses mesmos autores sob uma luz particular, pela análise de suas reflexões sobre elementos como ser, tempo, lugar, diálogo, sagrado e profano. Nesse contexto, a busca por trabalhos semelhantes – voltados à aproximação entre os dois autores – por meio da ferramenta de pesquisa Google revelou uma certa escassez de produções, o que talvez se deva, conforme assinalado, às indiscutíveis especificidades que os separam.

Paralelamente, tal proposta é também inovadora do ponto de vista do recorte temático realizado sobre a obra de Bakhtin, recorte aqui tomado como ponto fundamental de comparação com o sagrado e o profano de Eliade. Diferentemente de conceitos que constituem fios articuladores dos trabalhos do autor, como enunciado, gênero discursivo e diálogo, problemas como o da carnavalescação recebem um tratamento mais pontual no conjunto da produção de Bakhtin e, devido às intercorrências da vida privada do autor, até mesmo esparso. Sendo assim, estudos sobre tais temas se fazem bastante desejados, sobretudo quando se considera a imprecisão que ainda parece envolvê-los e, por outro lado, a produtividade de tal fenômeno em gêneros discursivos contemporâneos. Nesses, é notável a presença de elementos cuja linguagem traduz um senso carnavalesco de mundo, especialmente mediante ironias, sarcasmos, deboches, ridicularizações, escárnios, bem como outras formas de expressão de um riso que, se não cria, de fato, uma nova realidade, ao menos exibe traços de um mundo às avessas (Marques; Francelino, 2024).

O estudo seguiu a abordagem de pesquisa qualitativa do tipo bibliográfica, uma vez que se deteve na revisão de fontes primárias de informação, como livros, artigos e dissertações. Logo, foram consultados trabalhos dos filósofos e de seus intérpretes, visando fornecer tanto esclarecimentos, de forma individual, a respeito da teoria de cada autor quanto levantar, a partir da leitura dessas obras, possibilidades de conexão entre conceitos desenvolvidos pelos estudiosos em seu campo teórico particular.

Para alcançar os objetivos elencados, o trabalho está organizado na seguinte ordem: de início, são tratadas brevemente as questões teóricas do tempo e espaço em Eliade, atreladas ao par sagrado e profano; na sequência, traz-se a análise da forma como esses dois polos dicotômicos de existência podem ser lidos no contexto das categorias carnavalescas bakhtinianas e, logo adiante, da condição do homem profano à vista da noção de diálogo bakhtiniano; em encerramento, são expostas as considerações finais.

2 O RITMO ESPACIAL E TEMPORAL DO SAGRADO E DO PROFANO

As pesquisas de Eliade a respeito das sociedades arcaicas mostram um pensamento pelo qual o sagrado, como causa da realidade ou do ser, precisa irromper, ou, mais precisamente, atualizar-se no mundo. Isso é feito a cada reprodução de um gesto arquetípico, o qual se refere não apenas aos seres envolvidos, mas também ao tempo e ao lugar, tornados inevitavelmente outros em relação à realidade esvaziada desse sentido. Segundo Eliade (1992), na visão sagrada, o espaço é heterogêneo, tendo em vista o isolamento de pontos religiosos centrais em relação a toda realidade circundante. Semelhantemente, o tempo é descontínuo, com intervalos sagrados e profanos bem marcados. Na direção contrária, a experiência profana enxerga o espaço do mundo como neutro e indiferenciado. O seu tempo é o ordinário, o histórico, que, como tal, também apresenta descontinuidades. Porém, diferentemente do que ocorre na concepção anterior, nenhum período ou duração dentro desse tempo profano liga-se a uma realidade superior ou transcendente.

A propósito, a única realidade, no sentido estrito do termo, reconhecida pelo homem arcaico é a sagrada. Fora dela, esse mesmo homem está fadado ao “não-ser”, ou ao “não-mundo”. Por conseguinte, em última análise, apesar de teoricamente manter-se a existência de uma forte distinção entre os conceitos de sagrado e de profano, a vivência da religião é tão arraigada no cotidiano dos povos antigos que pode parecer até mesmo uma contradição falar de um domínio onde esse sagrado não se manifeste. Nas palavras de Eliade (1992, p. 101), “[...] o ser confunde-se com o sagrado [...]” e “[...] mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia [...]”. De outra parte, ainda conforme o autor, a dessacralização do mundo irrompe com o homem moderno e seu esforço em negar a sacralidade cósmica e a explicação mitológica para suas ações. Ainda assim, curiosamente, esse homem não consegue desvincilar-se completamente do comportamento religioso.

Nesse viés, a manifestação do sagrado no espaço tem um valor existencial para o homem, pois é o início e o norte em relação a todas as coisas ao fundar ontologicamente o mundo (Eliade, 1992). A esta altura, o paradoxo acima apontado quanto à possibilidade de se considerar a existência de uma realidade (lugar) aquém do sagrado pode ser agora melhor explicado. Trata-se da dialética do sagrado e do profano, pela qual este existe não simplesmente e apenas como uma força antagônica, mas como fator de “não-existência” em relação àquele. Se o sagrado penetra no mundo por meio de hierofanias e dá a esse

finalmente uma realidade, o profano assume um *status* de “pré-realidade”, coincidindo com o vazio, com a falta do sagrado e com o caos:

Não falamos de um tipo de Maniqueísmo. O sagrado, no entendimento do autor romeno, consiste em qualquer força sobrenatural que rompa o mundo comum; assim, mesmo uma força tida como maléfica ou demoníaca seria também uma manifestação do sagrado. [...] Em suma, para o homem que assume para si uma vida sagrada, toda a estrutura do universo tem de ganhar um sentido, e desta forma o profano é visto por Mircea simplesmente como a ausência completa desta força, deste sentido último. Poderíamos assim considerar o profano como o marco zero de uma potência, algo que, não apresenta um valor evidente e, portanto, é simplesmente neutro. O sagrado, ao contrário, ao se revelar demonstra seu valor, revela uma preciosidade de significado (Mourão, 2013, p. 24).

Ressalta-se, ainda, o fato de Eliade considerar o sagrado também como produto da experiência individual. Para ele, o sagrado não é o que se realiza indefinidamente *a priori* e a despeito do indivíduo que o assiste, mas o que é percebido por esse de um modo particular. Há movimento nas duas direções, tanto por parte do sagrado, transcidente ao mundo natural, quanto por parte do homem, reconhecedor da manifestação sagrada. Mourão (2013) esclarece a importância da cooperação humana com o sagrado. Para esse autor, o sagrado procura um espaço para preencher, ocupar e finalmente realizar-se. Por sua vez, o homem religioso precisa entender-se situado num lugar sagrado ou na presença do sagrado para vivenciá-lo, transcendendo o espaço profano. Souza (2023) também fomenta essa discussão quando observa que a dialética entre o sagrado e o profano entra à constituição de mundo do homem religioso na subjetividade de cada experiência. Sob a ressalva de que a religião, como fenômeno da história e da cultura, compõe instâncias sociais e coletivas, o autor sustenta que Eliade se preocupa com a religião individual ao invés da religião institucional per se.

Dessa maneira, o poder fundador do sagrado ecoa espacialmente na sua circunscrição a regiões fixas no mundo, em uma essencial quebra da homogeneidade e da neutralidade do espaço – do profano. Desse “Éden mítico”, espaço de criação, emana a ordem que orienta as práticas humanas, pois, com a aparição do sagrado, há não apenas um ponto de referência e uma área qualitativamente diferente das que o limitam, mas a revelação de uma realidade absoluta (Eliade, 1992). Nesses termos, as fronteiras entre os mundos transcendental e material são pensadas não segundo uma lógica sequencial (contínua) determinada, mas do ponto de vista de emergências pontuais do sagrado em regiões específicas do mundo natural, que consequentemente se ligam a uma duração cosmológica eterna.

Com “revelação” entende-se justamente a comunicação do sagrado ao homem, o seu descobrimento no sentido original da palavra (“tirar a cobertura”). Já a “realidade absoluta” indica, conforme temos aqui exposto, o elemento extraordinário, externo ao plano natural, à realidade comum a todas as variadas experiências religiosas individuais. Em outras palavras, a realidade absoluta é o próprio sagrado, enquanto “modo singular da manifestação de um conteúdo plural na consciência” (Souza, 2023, p. 12). Assim como o espaço, para o homem religioso, o tempo é heterogêneo e concebido no intervalo entre o sagrado e o profano. O tempo sagrado é cílico, perene e inesgotável, de modo que sua realização se dá a cada vez como a primeira. O esforço do indivíduo, nesse sentido, está em se unir a um tempo mítico, equiparado à Eternidade (Eliade, 1992), mediante as festas que renovam essa duração primordial.

Com efeito, em *O mito do eterno retorno*, Eliade (1969) expõe os modos de percepção do homem arcaico a respeito do tempo e, nesse enquadre, apresenta esse

tempo como um processo, uma vez que o momento concreto, à medida que está a ser, revela-se simultaneamente um *tornar-se*. Como um elemento entre o já e o ainda não, o tempo é então apontado menos como um fator decisivo de alteração das coisas no mundo do que um efeito do ritmo fundamental do cosmos em sua destruição e recriação periódicas, afinal, conforme o autor, o tempo passa por uma constante regeneração. Logo, a criação e a destruição podem ser entendidas como fases sucessivas de um evento ininterrupto, cujas imagens trazem à luz o sagrado e o profano.

Assim como o tempo sagrado, o tempo do homem não religioso também é entrecortado por rupturas, com diferenciação entre períodos que se alternam entre si. Há, porém, a diferença de esse não conter em seu ritmo períodos sagrados. O tempo, em tal visão, é unicamente o tempo da vida terrena, isto é, o tempo histórico, o qual precisamente o evento religioso busca vencer e suspender pela substituição da duração profana (ordinária) pela duração sagrada (sobrenatural). Eliade (1992) cita como exemplo de tempo sagrado aquele em que se desenrolou a existência histórica de Jesus Cristo, santificado por sua pregação, paixão, morte e ressurreição. Para o autor, o dogma da encarnação divina possibilita a santificação da História. Logo, postula o tempo sagrado como primordial, original e fundante, haja vista nenhum tempo poder existir antes do surgimento da realidade narrada pelo mito.

Essa realidade cosmogônica cria o tempo primitivo, que, por sua vez, traz à luz todos os outros existentes. Todo ato de criação tem princípio no tempo, ou, colocando de outro modo, o tempo preexiste a todas as coisas e é por elas condicionado em sua existência, pois só tem lugar quando essas passam a existir. Nessa perspectiva, o tempo concreto da criação é suplantado pela origem mítica, fazendo com que os ritos praticados em um momento específico do curso da história sejam pensados como já vividos em um ponto *in principio*. Oliveira (2012, p. 2) sintetiza a questão:

[...] o desejo do homem religioso de mover-se em um mundo numinoso, sua necessidade de existir em um universo total e organizado, ou seja, em um *Cosmos*, sua tentativa de permanência em estados supraterrestres, colabora à estruturação não apenas do processo de sacralização do espaço, mas também na organização e inscrição de conteúdos e significados religiosos à dimensão temporal. Assim, apreendemos que o tempo também não é para o homem religioso, nem homogêneo, nem contínuo e, por isso, não se situa na duração temporal ordinária, mas faz-se potencialmente reatualizável e indefinidamente recuperável ou repetível.

Tal explicação está de acordo com o que Eliade (1992) afirma sobre a repetição anual das mesmas comemorações do calendário pelo homem religioso. Segundo o autor, tal retorno não implica uma visão pessimista da vida, antes representa a salvação desse homem em relação ao nada e à morte. Deve-se ainda esclarecer que a superação do tempo ordinário não anula a sua importância para a mentalidade religiosa. Assim, tal sistema de pensamento promove uma espécie de comunhão entre o tempo sagrado e o profano, uma vez que a “[...] História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. [...] volta a ser a História sagrada.” (Eliade, 1992, p. 58).

Os pontos até aqui abordados permitem construir uma imagem do que é o sagrado e o profano para o filósofo romeno, sem, no entanto, encerrar os conceitos em uma definição. De fato, esse não parecia ser o intuito do autor, que tinha, frente ao estudo das concepções que embasam o comportamento das sociedades arcaicas, uma abordagem descritiva e reflexiva, alçando a experiência com o sagrado a um novo lugar de importância – a constituição do mundo do *homo religiosus* (Souza, 2023).

Finalmente, pode-se compreender que, na sua obra, o sagrado e o profano não são qualidades inerentes a certos objetos, mas “significações que se estabelecem pelas atitudes dos homens [...], através de seus processos de ritualização e suas tentativas de transsubstancialização da natureza que promovem coisas inertes [...] a sinais visíveis de uma teia invisível de significações.” (Oliveira, 2012, p. 3-4). O sagrado acontece, portanto, no lugar-instante de alumbramento humano frente ao dado que, ao transcender o tempo e o espaço naturais, conecta-lhe com a realidade, o sentido e a ordem do mundo. Tal definição do sagrado e do profano torna-se mais visível com a análise de períodos icônicos em que essas significações são expressamente promovidas, como o carnaval, questão abordada a seguir.

3 DESLIMITES DO SER CARNAVALESCO: O SAGRADO E O PROFANO EM COEXISTÊNCIA

Bakhtin (2013) inicia a discussão sobre o problema do carnaval evidenciando a sua natureza. Primeiramente, o estudioso aponta que ele é uma forma sincrética e multifacetada de espetáculo, variável conforme as condições em que é celebrado. Na sequência, expõe a influência do carnaval na estruturação de um conjunto de modos concreto-sensoriais de significar pela linguagem, os quais revelam uma cosmovisão carnavalesca latente nessas mesmas formas. Em outras palavras, o carnaval, com sua reconfiguração de espaço, tempo e sujeito, não é mais simplesmente um espetáculo para ser assistido ou representado, mas sim vivido de fato – “vive-se uma vida carnavalesca” (Bakhtin, 2013, p. 153). Nessa vida alternativa, a participação é peremptória – “todos são participantes ativos, todos participam da ação carnavalesca.” (Bakhtin, 2013, p. 152).

Em tal esteira, Bakhtin propõe categorias para caracterizar o carnaval. A primeira é o *livre contato familiar entre os homens*. Bakhtin (2013) considera-a como um momento muito importante, e isso, acredita-se, por ser precisamente o primeiro e fundamental golpe contra as desigualdades sociais, particularmente as hierarquias que operam o temor expresso em gestos como reverência, devoção, etiqueta, por exemplo. Não à toa, o lugar onde o carnaval se desenrola tem a característica significativa de ponto de encontro, de estabelecimento de relações extra-oficiais do cotidiano do povo. O autor menciona a praça pública como palco do livre contato, afirmando que este determina o caráter especial da organização das ações de massas, a livre gesticulação e o franco discurso carnavalesco.

Sabe-se que o último ponto atraiu especialmente Bakhtin, como sagaz estudioso da linguagem. Como prova, em obra posterior, sua tese de doutorado, o filósofo discute a questão da “atmosfera específica da praça pública e da organização especial do seu vocabulário” (Bakhtin, 1987, p. 137), buscando observar a influência de tal contexto popular sobre a obra de François Rabelais. Em comentário a um trecho do prólogo de *Pantagruel* onde o pensador francês louva a Crônica de Gargantua, Bakhtin (1987, p. 138, grifos do autor) observa que discursos como esse seguem o estilo das charlatanices dos camelôs, os quais

[...] estão impregnados do riso do povo em festa. Eles brincam com o objeto da sua propaganda, englobam nesse jogo desenvolto tudo que há de sagrado, de elevado. No nosso exemplo, os admiradores das Crônicas são comparados a “verdadeiros fiéis” que crêem nelas “como se fossem texto da Bíblia ou do Santo Evangelho”; o autor julga esses admiradores dignos não apenas de “grande louvor”, mas também de “memória sempiterna”. Esses discursos contribuem para criar a atmosfera especial da praça pública com seu jogo livre e alegre, no qual o superior e o inferior, o sagrado e o profano adquirem direitos iguais e são incorporados

em coro na ronda verbal. As charlatanices de feira escapam sempre aos imperativos da hierarquia e das convenções verbais (isto é, às formas verbais do comércio oficial), gozaram sempre dos privilégios do riso de rua. É preciso observar que a propaganda popular foi sempre *brincalhona*, que, de alguma forma, ela sempre *gracejou de si mesma*; na praça pública, a sedução da ganância e da esperteza tomavam um caráter irônico e semifranco. O riso ressoava sem cessar no “pregão” da praça pública e da rua da Idade Média, com maior ou menor força.

À vista disso, a presença do sagrado no profano em meio às práticas culturais próprias da Idade Média retratadas por Rabelais pode iluminar a presente observação desses dois modos de existência na vida ou cosmovisão carnavalesca. Tanto no carnaval quanto na experiência do homem religioso das sociedades pré-modernas, a intervenção do sagrado e do profano é esperada, e essa não deixa de sugerir, ao menos a princípio, uma relação antitética, haja vista as notáveis diferenças entre os dois elementos. Porém, há uma mudança na abordagem do par em uma e em outra vivência. Em Eliade, foi mostrado que o sagrado é algo espacialmente e temporalmente transcendente não apenas em relação ao homem, mas ao mundo natural (ao profano). Logo, ao manifestar-se na matéria imanente profana, ele se destaca necessariamente dela, como explica Mourão (2013, p. 26) reiterando o paradoxo já apresentado:

Algo de infinito se revela no mundo finito, e assim se deixa limitar para tornar possível a sua revelação. Este fato poderia ser encarado como uma contradição, pois percebemos que o sagrado, de forma paradoxal, se revela exatamente no profano, e para tanto deve, ao se revelar, se revestir deste profano, pois o faz em um mundo profano, em meio a lugares, objetos e seres profanos. Da mesma forma antitética, todo o mundo profano parece passível de assumir em si o sagrado. [...] Com efeito, o sagrado se revela, se faz presente neste mundo profano, e a esta manifestação denominamos hierofania.

Em contrapartida, entende-se que as relações travadas no modo carnavalesco delineado por Bakhtin não são da ordem da dialética eliadiana, mas sim oriundas da sua própria perspectiva dialógica, de base hegeliana, pela qual prevalece a interação entre vozes, pontos de vista, visões de mundo, axiologias. De fato, na mesma obra *Problemas da Poética de Dostoiévski*, tal visão é trazida à tona, especialmente com o levantamento, por Bakhtin, de algumas modalidades de discurso bivocal, tipo de relação dialógica em que duas vozes aparecem misturadas num mesmo discurso, sem demarcação de fronteira entre elas. Sobre o diálogo em si, o autor sustenta que ele não envolve simplesmente a exteriorização de um pensamento, mas tem uma função existencial, ou, como tem-se colocado, ontológica, pois nele “o homem não apenas se revela exteriormente como se torna, pela primeira vez, aquilo que é [...], não só para os outros mas também para si mesmo.” (Bakhtin, 2013, p. 291).

Logo, nesse contraponto, assumindo-se o olhar bakhtiniano sobre a dinâmica de interação entre o sagrado e o profano, nota-se o distanciamento da ótica dialética de Eliade pois, conforme explicado por Gatti (2016), no diálogo, o choque entre as partes não leva ao desaparecimento ou mesmo a alteração de uma delas. O diálogo requer a permanência das “vozes” dialogantes para poder acontecer, e, nesse sentido, ele se aproxima do antagonismo, e não da oposição. Ainda segundo Gatti (2016), a luta pela hegemonia presente em toda forma dialógica não determina o silêncio de uma das vozes enunciadoras, pois isso significaria o fim da relação dialógica.

Sob esse prisma, pode-se capturar o significado da afirmação de Bakhtin (1987) sobre o sagrado e o profano adquirirem direitos iguais no discurso da praça pública. O autor não descaracteriza as duas modalidades de ser no mundo, mas as aproxima, e isso o faz não amparado na iminência da superação de uma pela outra (como previsto em

Eliade), mas no reconhecimento da abolição carnavalesca dos valores de demarcações, distinções ou separações tanto relativas ao contexto terreno imediato quanto a um plano supra-humano. Em suma, o carnaval compõe uma complexa unidade de ação, linguagem e pensamento dentro da diversidade, um ponto de vista para o mundo completamente avesso e inverso à vida extracarnavelesca.

A segunda categoria, relacionada à primeira, é a excentricidade, decorrente da libertação do comportamento, do gesto e da palavra humana das regras preexistentes. Por seguirem uma outra lógica, as ações carnavalescas são atípicas e estranhas frente à ordem estabelecida. A categoria, portanto, diz respeito especificamente aos aspectos ocultos da natureza do homem, ao que ele passa a ser diante de um “novo modus de relações mútuas do homem com o homem” (Bakhtin, 2013, p. 152).

A noção de excentricidade pode ser relacionada à discussão de Bakhtin sobre a existência de duas forças atuantes na língua, ou melhor, nas línguas. Segundo o autor, “em cada momento da sua formação, a linguagem diferencia-se não apenas em dialetos lingüísticos, no sentido exato da palavra (formalmente por indícios lingüísticos, basicamente por fonéticos), mas, o que é essencial, em línguas sócio-ideológicas: sócio-grupais, ‘profissionais’, ‘de gêneros’, de gerações, etc.” (Bakhtin, 2002, p. 82, grifos nossos). Tal reconhecimento de Bakhtin se baseia na sua compreensão de língua como lugar privilegiado da ideologia, como enunciação concreta sobre a qual agem duas tendências opostas. Essas tendências são as forças centrípetas, que atuam unificando a expressão verbo-ideológica em torno de um núcleo único, rígido e fechado, e as forças centrífugas, que, mediante o plurilinguismo vivo social e histórico, promovem as estratificações linguísticas já citadas. Assim, o mito, como uma forma absoluta ou dogmática de pensamento, corresponderia ao primeiro tipo de força.

Logo, na literatura, Bakhtin (2002) dá exemplos de gêneros nos quais prevalece uma ou outra tendência. O autor identifica, ao lado das variantes básicas poéticas desenvolvidas na corrente das forças centralizadoras, o romance e os gêneros que ele atrai para si como constituídos historicamente das forças dispersantes. O filósofo afirma a existência de dois planos, quando explica que “enquanto a poesia, nas altas camadas sócio-ideológicas oficiais, resolia o problema da centralização cultural, nacional e política do mundo verbal-ideológico, por baixo, nos palcos das barracas de feira, soava um discurso jograesco, que arremedava todas as ‘línguas’ e dialetos” (Bakhtin, 2002, p. 82).

Nesses mesmos palcos, Bakhtin (2002) assinala o desenvolvimento da literatura das fábulas e das *soties*, das canções de rua, dos provérbios, das anedotas, bem como a completa ausência de centros linguísticos onde o jogo vivo se fazia nas línguas dos poetas, dos sábios, dos monges ou dos cavaleiros, por exemplo. Outro ponto comentado pelo autor acerca desses palcos de rua é a sua relatividade, uma vez que, segundo ele, nenhum aspecto seu era verdadeiro e indiscutível, o que se liga à excentricidade como fator da vida carnavalesca existente nas celebrações de rua acima listadas.

A ideia de arremedo de todas as línguas – “língua do dia, da época, de um grupo social, de um gênero, de uma tendência, etc. [...]” (Bakhtin, 2002, p. 82) – evocada pelo conceito de plurilinguismo pode ser exemplificada concretamente pela terceira categoria carnavalesca, as *mésalliances*. Nela, há a união de todas as coisas, dentre as quais aquelas a princípio inconciliáveis, pois as diferenças, antes consideradas e aplicadas à regulação das normas para o comportamento social, são inutilizadas. Logo, é próprio do carnaval realizar aproximações vistas como inadequadas e mesmo sacrílegas, como entre

o sagrado e o profano, o elevado e o baixo, o grande e o insignificante, o sábio e o tolo, etc. (Bakhtin, 2013).

Esse contexto enseja as condições para a apresentação da quarta e última categoria, a profanação. Nesse estágio, cabem as prendas carnavalescas, promotoras da derrião dos elementos sagrados normalmente por meio de paródias a textos religiosos. Dessa forma, entende-se aqui que o plurilinguismo, na condição de linguagens sócio-ideológicas que personificam as forças centrífugas (Bakhtin, 2002), toma corpo nessas manifestações. Assim como ocorre nos discursos produzidos nos palcos das barracas de feira referidos anteriormente, por não apenas operar o distanciamento de um único centro de valor – ou, como o autor nomeia, de uma língua única –, mas também agir parodicamente e polemicamente contra ela, tal plurilinguismo revela-se também dialogizado.

A partir do olhar ampliado para “línguas” ou “linguagens” (o autor usa indistintamente os dois termos neste momento), Bakhtin (2002, p. 99-100) afirma que elas podem ser entendidas como pontos de vista específicos sobre o mundo e podem travar entre si relações dialógicas particulares. O autor ainda ressalta sobretudo a importância do elemento expressivo (intencional) no processo de sua estratificação. Nesse ponto, nota-se o encaminhamento à afirmação da dupla realidade que caracteriza a linguagem: ela é a um só tempo individual e social. Em última análise, é *semialheia*. Nas palavras do filósofo, a linguagem possui uma “saturação (relativamente) longa, socialmente (e coletivamente) significativa, realizada por intenções e acentos determinados (e consequentemente restritivos).”

Tal aspecto é trazido aqui ainda a propósito da relação entre Bakhtin e Eliade, mas, dessa vez, como último trecho do percurso desenvolvido, propõe-se um lugar mais específico para observação das fronteiras e comunicações entre os dois pensadores, também a propósito da categoria de profanação carnavalesca. Qual é a condição do homem não religioso para Eliade e o que essa tem a ver com a concepção dialógica de Bakhtin? É o que se discute a seguir.

4 O HOMEM MODERNO ANTE O SAGRADO

O interesse de Eliade pelo estudo da ontologia arcaica não constituiu um fim fechado em si mesmo, isto é, voltado exclusivamente às culturas primitivas. A construção de sua teoria mitológica esteve validada também em exemplos do comportamento das sociedades modernas, e, nessa condição, do homem não religioso. Uma das primeiras influências que Eliade (1992, p. 29) apresenta dos arquétipos sagrados sobre esse está na linguagem utilizada com referência a potenciais perigos à civilização:

Toda destruição de uma cidade equivale a uma regressão ao Caos. Toda vitória contra o atacante reitera a vitória exemplar do Deus contra o Dragão (quer dizer, contra o ‘Caos’). Notemos que nos nossos dias ainda são utilizadas as mesmas imagens quando se trata de formular os perigos que ameaçam certo tipo de civilização: fala-se do “caos”, de “desordem”, das “trevas” onde “nossa mundo” se afundará. Todas essas expressões significam a abolição de uma ordem, de um Cosmos, de uma estrutura orgânica, e a re-imersão num estado fluido, amorfo, enfim, caótico. Isto prova, ao que parece, que as imagens exemplares sobrevivem ainda na linguagem e nos estribilhos do homem não religioso. Algo da concepção religiosa do Mundo prolonga-se ainda no comportamento do homem profano, embora ele nem sempre tenha consciência dessa herança imemorial.

O homem moderno tem, pois, uma constituição ambivalente. Ele assume o destino de despir a sua existência de tudo o que é sagrado, colocando-se como a própria origem de suas ações. No entanto, ele se enxerga assim somente à contraluz do homem religioso, aquele que definitivamente não quer ser, mas que inevitavelmente está presente em seu comportamento, embora nem sempre percebido como tal. Logo, o drama do homem moderno carrega o preço de sua vida, já que, negando todos os influxos religiosos que lhe advêm de um modelo mítico indesejado, ele coloca-se juntamente em risco. Como sintetiza Eliade (1992, p. 98), esse homem

se constitui por oposição a seu predecessor, esforçando-se por se “esvaziar” de toda religiosidade e de todo significado trans-humano. Ele reconhece a si próprio na medida em que se “liberta” e se “purifica” das “superstições” de seus antepassados. Em outras palavras, o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado: É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo de seu ser.

À vista disso, percebe-se, já em termos bakhtinianos e conforme a discussão desenvolvida mais acima, que, para o homem moderno, o sagrado e o profano constituem duas línguas sociais incomunicáveis e com diferenças bem-marcadas. Por tal razão, o seu esforço por afastá-las compreende antes um esforço para recriar um mundo livre da língua sagrada, sem notar que o sagrado está a recortar o seu olhar para o mundo. Contrariamente, para o homem arcaico, o profano não tem existência *per si* e a princípio, de modo que, praticamente, ele é uma criação das sociedades modernas. A relação entre essas duas modalidades de existência para o homem não religioso pode ser lida agora, para além do contexto dialético eliadiano, pela chave dialógica.

Na última citação acima, fala-se de visões de mundo que se opõem entre si, bem como da simultânea influência que elas exercem na consciência do indivíduo, embora uma delas se faça de maneira indireta, na sensação (“ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se [...] no mais profundo de seu ser”). Em Eliade, lê-se a ideia de que a condição profana decorre da sagrada, quando o homem depura a si mesmo dos símbolos extraterrenos. Em outras palavras, o homem não religioso se vê assim precisamente no espelho da religião, o que confirma o primado bakhtiniano do diálogo na construção da identidade das partes. Nesse aspecto, a ideia da aproximação do conceito de diálogo ao de antagonismo proposta por Gatti (2016, p. 63) adequa-se bem à perspectiva de Eliade. Baseando-se na descrição de Laclau e Mouffe, Gatti conclui que, numa relação antagonística, a mera manutenção de uma parte depende da continuação da outra. Isso equivale, em sua visão, a dizer que as partes antagonísticas envolvidas num diálogo não submergem, e sim navegam na relação e produzem os meios necessários para se autorreconhecerem durante a operação.

De modo semelhante, o sagrado e o profano definem mutuamente os seus contornos. Pode-se recobrar a metáfora da folha utilizada no início deste trabalho, já que essa, possuindo apenas dois lados, tem seu verso definido justamente por não ser o anverso ou simplesmente por fazer face a ele. Tal é a imagem do sagrado e do profano em Eliade que a noção de diálogo subjacente à visão carnavalesca bakhtiniana vem iluminar.

Ademais, a análise de Bakhtin (2013, p. 292, grifos nossos) sobre a função do diálogo na obra de Dostoiévski é particularmente significativa quando relacionada à manifestação da realidade absoluta original aqui discutida. Observe-se o que diz o autor:

Compreende-se perfeitamente que no centro do mundo artístico de Dostoiévski deve estar situado o diálogo, e o diálogo não como meio mas como fim. Aqui o diálogo não é o limiar da ação mas a própria ação.[...] Ser significa comunicar-se pelo diálogo. Quando termina o diálogo, tudo termina. Daí o diálogo, em essência, não poder nem dever terminar. No plano da sua concepção de mundo utópica-religiosa, Dostoiévski transfere o diálogo para a eternidade, concebendo-o como um eterno co-júbilo, um eterno co-deleite, uma eterna concórdia. No plano do romance isso se apresenta como inconclusibilidade do diálogo, apresentando-se primariamente como infinidade precária deste.

Dessa maneira, se, conforme Eliade (1992, p. 101), “o modo de ser do mito é justamente que ele se revela como mito, ou seja, proclama que algo se manifestou de maneira exemplar”, pode-se propor uma relação entre o funcionamento do mito e o do diálogo. Reitera-se: fora da imitação de um arquétipo, um objeto ou um ato não tem realidade, e essa é a condição basilar para o “ser” em Eliade. Nesse sentido, a repetição de um sacrifício coincide com a sua realização primeira, de modo que todos os sacrifícios “são levados a cabo no mesmo instante mítico do princípio.” (Eliade, 1969, p. 37).

Diante disso, tanto o mito quanto o diálogo, ao se atualizarem em um dado momento e lugar, lidam com a história, pois os eventos que os concretizam estão inextricavelmente ligados a um “sempre já-lá” (no primeiro caso, da eternidade; no segundo, do discurso), estendido *ab origine e ad infinitum*. A forma dessa abordagem, no entanto, é diversa, pois se, para Bakhtin, o diálogo é inherentemente histórico, por envolver enunciados que se realizam por meio de situações únicas de comunicação, para Eliade, o mito é, em certo sentido, *anti-histórico*, já que esse autor valoriza, no lugar da história, o sentido das narrativas fundantes, reinterpretando a história como o conjunto dessas narrativas situado em um determinado tempo, uma representação ideal das origens (Souza, 2023).

Paralelamente a esse pressuposto, no excerto acima, Bakhtin coloca em perspectiva a interconstituição dos sujeitos pelo diálogo, ao mesmo tempo ressaltando o caráter singular e concreto desse – “[...] se torna pela primeira vez [...].” A ideia de concretude é recorrente em sua obra e marca a distinção fundamental entre a língua (enquanto sistema) objeto da linguística e essa mesma língua encarnada em enunciados sob a forma de posições de diferentes sujeitos (Bakhtin, 2013). Com “concreto”, portanto, o autor se refere à língua materializada, personificada, e não às unidades formais dessa língua com significado potencial e reiterável. Somente na primeira acepção pode-se falar em relações dialógicas.

Ainda, o eu só se percebo como tal pelo encontro com o outro, que lhe dá acabamento, ou melhor, quando se enxerga pelos seus olhos. Em outros termos, como já anteriormente apontado, “aquel que é” para os outros e para si é o que o diálogo lhe mostra ser. Com isso, tem-se em vista não apenas as vozes alheias atuantes sobre o dizer do indivíduo, mas também o modo específico como ele reage a elas, pois ser pelo diálogo não implica, de nenhum modo, o assujeitamento de seus participantes.

Em suma, tanto em Bakhtin quanto em Eliade o sentido e o ser reais de um acontecimento estão voltados para fora. Em se tratando do primeiro autor, isso se prova pela impossibilidade de se apontar o primeiro enunciado na esteira de todos os demais elos dialógicos sobre um dado assunto. No segundo, pelo fato de os eventos pontuais remeterem a uma duração cosmológica eterna, isto é, a um tempo fundamental cuja

origem é indefinida. Assim sendo, salvaguardando-se os diferentes campos teóricos de produção dos dois autores (metalinguística e teoria da religião), enquanto em Eliade um evento só passa a ter realidade pela repetição de um modelo exemplar divino, em Bakhtin o enunciado apenas pode ser compreendido à luz das relações dialógicas, tanto das que lhes sucede quanto das que ele suscita (antecipa) como parte semelhantemente de uma cadeia temporal ininterrupta.

Eliade (1992) avalia a existência do homem não religioso como trágica, pois, ao rejeitar o vínculo com o passado mítico, ele vai de encontro a uma tendência que, a princípio, lhe permite significar os acontecimentos: a repetição. É como se esse homem se fizesse, de saída, um errante, um ser cujos atos estão fadados ao não ser, ao vazio. Curiosamente, onde o sagrado menos aparece, é onde mais é possível perceber o seu papel na ordenação do mundo. Melhor explicando, conforme Eliade (1969), a visão do real para a mentalidade arcaica se manifesta como força, eficácia e duração. Por isso, o sagrado é entendido como único plano de realidade verdadeira, já que só ele o é de maneira absoluta, agindo com eficiência, criando coisas e fazendo-as perdurar. Assim sendo, qualquer modo de existência que se afaste desse plano mostrar-se-lhe-ia ainda dependente, pois não é, a despeito do quanto se queira, completamente autorreferente.

Portanto, ao rejeitar o sagrado, o homem não religioso não está ainda isento de agir sob influências exteriores à sua própria vontade. Há uma parte de si que não é racional, mas inconsciente, na qual estão registradas diversas experiências marcantes esquecidas que orientam seu comportamento. Eliade (1992, p. 101) as chama de “mitologias” privadas do homem moderno – seus sonhos, devaneios, fantasias etc.”, uma vez que essas funcionam de modo semelhante ao mito e têm uma aura religiosa. Não obstante, o autor reconhece a intransponibilidade dos símbolos do inconsciente ao regime ontológico dos mitos, pois esses não são vividos pelo homem total e não transformam uma situação particular em uma situação exemplar, o que permitiria a tal homem alcançar o universal (o mundo espiritual).

Nesses termos, o homem não religioso revela-se, de uma maneira geral, precário, inconsistente e equívoco. Como alternativa às consequências de sua rejeição ao sagrado, “o inconsciente oferece-lhe soluções para as dificuldades de sua própria existência e, neste sentido, desempenha o papel da religião, pois, antes de tornar uma existência criadora de valores, a religião assegura-lhe a integridade” (Eliade, 1992, p. 102). Portanto, entende-se que há sempre uma via potencial de acesso ao sagrado, se não em sua essência, na figura de estruturas do interior do próprio homem.

5 ENTRE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA: PALAVRAS FINAIS

Bakhtin e Eliade são pensadores cujos trabalhos alcançaram um amplo escopo de contribuição na área das ciências humanas. O acompanhamento de suas trajetórias intelectuais revela uma diversidade de experiências teóricas, que não são, no entanto, incompatíveis. Como exemplo, nota-se que ambos os autores estudaram épocas específicas, procurando traçar as bases de uma cultura ou de um comportamento. Eliade menciona esse trabalho na introdução de *O Mito do eterno retorno* (1969), ao afirmar que o ensaio “examina os conceitos fundamentais das sociedades arcaicas”, especificamente a sua revolta contra o tempo concreto e histórico. Já em Bakhtin, isso pode ser visto em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1987), onde o autor centra-se no estudo da obra de François Rabelais e sua relação com

a cultura popular na Idade Média e no Renascimento e, nesse contexto, apresenta o riso como um importante elemento de diálogo com a cultura oficial presente na obra desse escritor.

A propósito da relevância da obra desses dois pensadores, este trabalho objetivou, de modo geral, tecer relações entre a visão carnavalesca de mundo discutida em *Problemas da Poética de Dostoiévski* (2013) e os modos sagrado e profano de existência tal como definidos em *O sagrado e o profano* (1992). Nesse fim, buscamos particularmente entender alguns pontos da teoria eliadiana sobre essas duas formas de realidade; avaliar seus desdobramentos a partir das categorias carnavalescas de Bakhtin; e observar em que consiste a existência profana em Eliade e a sua possível intersecção com a noção de diálogo constitutiva da visão de mundo carnavalesca, ambos conceitos de Bakhtin.

Como resultado da investigação, chegou-se a algumas conclusões. Atendendo ao objetivo específico 1, a pesquisa mostrou que, em Eliade, o tempo e o espaço são duas dimensões distintivas das realidades sagrada e profana. O sagrado corresponde a um plano de existência temporalmente e espacialmente destacado em relação aos outros, responsável por instaurar a ordem e a própria realidade – o ser. Assim, ao surgir no mundo natural e no tempo histórico, o sagrado os quebra, porquanto funda um outro espaço e um outro tempo. Isso é evidenciado mediante a demarcação de zonas (tomadas como centro e ponto inicial de desenvolvimento da civilização) e de períodos isolados, nos quais cada ato religioso reproduz-se a cada vez como se estivesse sendo feito no princípio, isto é, no tempo e espaço míticos.

De maneira diametralmente contrária, o profano eliadiano é a forma de vida marcada pela não manifestação do sagrado. Nela, portanto, há apenas o caos, e qualquer matéria é “sem forma e vazia”, para utilizar a metáfora bíblica. Logo, o profano não reconhece regiões especialmente diferentes, pois, para ele, o espaço é neutro. Do mesmo modo, apesar de perceber, assim como o sagrado, durações distintas no tempo, não há o reconhecimento de um tempo supra-histórico, que implicaria uma dimensão sagrada.

Ainda, com base no objetivo específico 2, observou-se que as categorias carnavalescas bakhtinianas são profundamente inter-relacionadas entre si. Na ótica de Bakhtin (2013), elas não são ideias abstratas, mas sim concreto-sensoriais e espetacular-rituais vivenciáveis e representáveis na forma da própria vida. Transpostas de seu contexto original de discussão (a relação entre a cultura popular e a cultura oficial) para o plano de diálogo com a obra de Eliade aqui delineado, verificou-se que tais categorias operam um afrouxamento quanto à rígida separação ocorrida na mentalidade religiosa entre o sagrado e o profano.

Em primeiro lugar, discutiu-se o *livre contato familiar entre os homens*, momento da igualdade dos sujeitos em seus papéis sociais, do não monitoramento das formas de tratamento com os pares, da livre intimidade. A partir dessa categoria, verificou-se que a relação entre o sagrado e o profano em Bakhtin distingue-se da visão de Eliade também em termos dialéticos, por não se assentar sob a lógica da mútua exclusão das duas realidades polarizadas, mas, contrariamente, de conservação dos termos antagônicos – como herança da dialética hegeliana, uma das bases fundamentais de Bakhtin.

Com base na definição de língua proveniente da filosofia de linguagem bakhtiniana, entendeu-se, na consciência não religiosa discutida por Eliade, o sagrado e o profano como duas línguas sociais em permanente confronto, de modo que o homem moderno deve sua condição a tal diálogo. Embora Eliade admita que, entre si, o sagrado

e o profano realizem uma espécie de diferença significativa responsável por fazer, por exemplo, que o primeiro irrompa no segundo, o autor toma essa contraposição em termos de virtualidade, ao mostrar que o sagrado pode atualizar-se no simples fato da denegação de sua presença pelo profano. Dessa forma, para Eliade, o sagrado é estruturante da experiência humana, estando presente mesmo na condição de forma de vida voluntariamente rejeitada.

De forma um tanto distinta, viu-se que a mistura de ritos na visão carnavalesca de mundo bakhtiniana fundamenta-se na manutenção de uma relação entre planos opostos de existência, o que foi exemplificado, a partir da comparação presentemente traçada, com os modos de existência sagrado e profano eliadianos. Tomando-se esses dois modos como duas diferentes linguagens, viu-se que o sagrado e o profano passam a ser, nesse plano relativo, representantes do plurilinguismo social vivo, na condição de pontos de vista sobre o mundo que se encontram, existem na consciência das pessoas, vivem verdadeiramente, lutam e evoluem. (Bakhtin, 2002).

Logo, para Bakhtin, na celebração e vida carnavalescas, o sagrado e o profano não entram como partes que se vencem entre si, mas que se combinam sem se anular. Tal aproximação de realidades disípares impulsiona a suspensão de toda forma de ordem e de separação social. Certamente a mescla entre tais modalidades de existência presente no carnaval não as torna menos diferentes, antes as integra como elementos indissociáveis de uma vida alternativa uma, mas complexa. Por tal razão, o carnaval, em comparação com as leis comuns da vida cotidiana, pode ser associado ao burlesco e ao *nonsense*.²

Em seguida, viu-se que a excentricidade diz respeito ao estado de completa anarquia, em que o sujeito, longe de leis e de autoridades, pode ser, agir e falar o que quiser. Essa categoria, portanto, designa o estado do indivíduo no regime não oficial da vida carnavalesca, condição que aflora uma expressividade atípica e inusitada diante da ordem oficial. Tendo em vista tal peculiaridade, a excentricidade foi lida no quadro do desenvolvimento teórico bakhtiniano das forças centrípetas e centrífugas, as quais individual e respectivamente atuam sobre os gêneros para reuni-los e conservá-los em torno de um centro linguístico consagrado na voz da tradição (literária, por exemplo) e para desagregá-los desse núcleo cristalizado, promovendo a sua dispersão em muitas línguas sócio-ideológicas.

As forças centrífugas são as responsáveis por operar a excentricidade, pois, ao funcionarem deslocando o eixo linguístico centralizador na direção de muitas outras línguas que inclusive se imitam entre si, abrem espaço para o questionamento e a estranheza. Não há, nesse sentido, uma verdade absoluta. Tal dimensão aberta pela excentricidade se coaduna com a lógica de Eliade (1992) de que, na sociedade moderna, não é a imanência do sagrado que impera, mas sim a sua relativização, pois elementos religiosos aparecem combinados com formas profanas de tal modo que as diferenças, os privilégios e as hierarquias são subvertidos.

Nessa mesma esteira da neutralização das diferenças, do plurilinguismo e, dentro dele, do arremedo de todas as línguas, o estudo abordou as *mésalliances*, esclarecendo o seu aspecto grotesco (não condizente com a realidade comum). Isso porque elas

² Os dois conceitos são intimamente relacionados e se referem a estilos da composição artística (literária, teatral, musical, entre outras formas) humorística. Segundo o dicionário Aulete Digital, o termo “burlesco” pode ser equivalente tanto ao cômico, de uma maneira geral, quanto a uma produção que faz rir por acentuar, sob o exagero, aspectos grotescos, extravagantes e grosseiros da realidade. Já o *nonsense* consiste em um tipo de humor ilógico e absurdo. Nesse contexto, o *nonsense* revela-se também uma estratégia artística de crítica, na medida em que é a arte de produzir sentido a partir da confusão da cultura e para ela (Villas Bôas, 2016).

significam a colocação, num mesmo plano, de elementos normalmente incomunicáveis entre si, haja vista, na ótica maniqueísta oficial, constituírem planos contrários de existência. É o caso citado do sagrado e do profano, ou do glorioso e do vil, realidades duais que são entrelaçadas no carnaval, resultando nas peças e apresentações caricatas, inverossímeis e bizarras tão típicas desse rito.

Por fim, apresentou-se a quarta e última categoria carnavalesca, a profanação. Essa é realizada por meio de prendas construídas sobre a sátira de ícones sagrados realizada principalmente com paródias de textos religiosos. Devido a isso, pôde-se observar um ponto de contato entre a profanação e o plurilinguismo, especialmente em sua versão dialogizada, já que a irreverência no tratamento dos elementos sagrados pressuposta na profanação incorpora o confronto entre linguagens sócio-ideológicas polêmicas e polemizadoras dos discursos sagrados os quais essas buscam subverter.

Por fim, o estudo contemplou as condições de existência do homem não religioso apresentadas por Eliade e considerou-as sob o conceito bakhtiniano de diálogo, cumprindo o objetivo específico 3. Foi observado que o homem profano, para Eliade, é o homem moderno, que luta por desvincular suas ações de todo e qualquer sentido sobrenatural ou mítico. Contudo, ele ainda carrega inevitavelmente vestígios de um comportamento religioso, por ser esse ser a referência e o ponto de partida (embora negativas) pelos quais se constitui.

Diante do exposto, acredita-se que este estudo pode contribuir a pesquisadores interessados à interseção entre linguística e religião, funcionando como uma evidência da comunicação que pode ser estabelecida entre Bakhtin e Eliade. Espera-se que o artigo traga esclarecimentos úteis à operacionalização dos conceitos de sagrado e de profano em novas pesquisas, inspirando, semelhantemente, diálogos produtivos entre os dois filósofos abordados e também outros pensadores das ciências humanas. Como pontuado inicialmente, há uma seara pouco explorada quanto à aproximação de Bakhtin a Eliade, e, por conseguinte, trabalhos que promovam a continuação desta pesquisa com a correlação de seus conceitos tomados da interface entre os estudos da linguagem e da religião sem dúvida se mostrarão pertinentes a uma abordagem menos compartmentada do conhecimento científico.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais.** Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.

BAKHTIN, M. M. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance.** Tradução de Aurora Bernardini et al. 5. ed. São Paulo: Annablume, 2002.

BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski.** Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BURLESCO. In: **Aulete Digital.** Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2024. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/burlesco>. Acesso em: 30 nov. 2024.

ELIADE, M. **O mito do eterno retorno.** Tradução de Manuela Torres. São Paulo: Gallimard, 1969.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FÉRRANDIZ, R. S. Mircea Eliade, o homem que converteu o espaço e o tempo em algo sagrado. **Esfinge**, 2023. Disponível em:

<https://www.revistaesfinge.com.br/2023/05/02/mircea-eliade-o-homem-que-converteu-o-espaco-e-o-tempo-em-algo-sagrado/>. Acesso em: 30 nov. 2024.

GATTI, J. Dialogismo e sincretismo: (re)definições. **Bakhtiniana**, v. 11, n. 3, p. 59-79, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/24843>. Acesso em: 18 dez. 2023.

MARQUES, E. L. M.; FRANCELINO, P. F. Os Simpsons vão para o Brasil: uma análise dialógica a partir da expressividade da carnavalização e da refração na linguagem.

Diálogo das Letras, v. 13, p. 1-19, 2024. DOI: <https://doi.org/10.22297/2316-17952024v13e02408>. Disponível em:

<https://periodicos.apps.uern.br/index.php/DDL/article/view/5957>. Acesso em: 14 out. 2025.

MOURÃO, R. B. F. **O espaço sagrado em Mircea Eliade**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2013.

OLIVEIRA, V. H. N. O corpo da fé: estudos sobre o sagrado e o profano. **Revista Nures**, n. 20, p. 1-13, 2012. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/15238>. Acesso em: 18 dez. 2023.

SOUZA, V. C. Ser, sentido e verdade: a atualidade do conceito de religião em Mircea Eliade. **Reflexão**, v. 48, p. 1-15, 2023. DOI: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48a2023e8620>. Acesso em: 2 mar. 2025.

VILLAS BÔAS, A. Nonsense: uma operação modeladora do estético contemporâneo.

Medium, 2016. Disponível em: <https://medium.com/@adrianovboas/nonsense-uma-oper%C3%A7%C3%A3o-modeladora-do-est%C3%A9tico-contempor%C3%A2neo-b8bbb96fd4e3>. Acesso em: 30 nov. 2024.

VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. Ensaio introdutório de Sheila Grillo. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2021.

Declaração de uso de IA

A autora declara que não utilizou ferramentas de Inteligência Artificial (IA) na produção deste artigo científico.

Agradecimentos

Agradeço aos pareceristas que avaliaram o trabalho. Suas sugestões teóricas e metodológicas contribuíram para o aprimoramento do texto.

Artigo recebido em: 06/03/2025

Artigo aprovado em: 30/08/2025

Artigo publicado em: 22/10/2025

COMO CITAR

DIAS, A. M. B. da S. O sagrado e o profano sob a ótica carnavalesca: encontro entre Bakhtin e Eliade. **Diálogo das Letras**, Pau dos Ferros, v. 14, p. 1-18, e02517, 2025.