

IDEOLOGIA, MENTALIDADES E IMAGINÁRIO: CRUZAMENTOS E APROXIMAÇÕES TEÓRICAS

Márcia Janete Espig

Um problema delicado e usual no trabalho historiográfico diz respeito à definição de conceitos. Seja o caso de termos que são tomados como evidentes por si mesmos, seja o de categorias forjadas através de um longo período de maturação, a confusão em algumas apropriações tem sido freqüente. Exemplo privilegiado de tal afirmação é a utilização de conceitos como ideologia, mentalidades, imaginário, tratados por vezes como noções de senso comum, cujo sentido seria dado e unívoco. A falta de uma reflexão mais detalhada sobre o conteúdo atribuído a tais conceitos não apenas dificulta a compreensão dos textos, como também os empobrece significativamente, uma vez que não contribuem analiticamente para a respectiva temática. Trabalhos como o conhecido artigo de Georges Duby aumentam ainda mais a confusão. Partindo de um conceito de ideologia extremamente vago, o autor aproxima-se perigosamente do conceito de imaginário.¹ A relação entre ideologia e imaginário, porém, bem como a diferença atribuída pelo autor a ambos os termos, permanece como uma curiosidade para o leitor, já que aquele não se detém sobre estes aspectos.

Faz-se necessário, portanto, um retorno crítico a certos conceitos que vêm tratando das relações entre o objeto e o sujeito que o apreende. O conceito de ideologia remete-nos à questão da falsa consciência, alienação e luta de classes; o nebuloso conceito de mentalidades preocupa-se com estruturas mentais mais amplas; enquanto isso, o relativamente recente conceito de imaginário coloca, com maior ênfase, a valorização dos aspectos subjetivos de apreensão do objeto. Distintos entre si, estes conceitos se distanciam, se cruzam, por vezes se unem, em relações que podem ser opostas ou complementares. Alguns aspectos deste relacionamento ambíguo e complexo será nosso objeto nas páginas que seguem.

O termo ideologia, não obstante ser empregado com grande fre-

Márcia Janete Espig é Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

quência na linguagem política, filosófica, sociológica e histórica, carece de um significado unívoco. Mesmo entre autores tributários da tradição marxista, no interior da qual o conceito tem sido refinado e amadurecido ao longo de várias gerações, sua utilização é cercada de imprecisões. Acerca do conceito de ideologia, um sem-número de páginas já foram escritas, em um debate no qual, como observa Michel Vovelle, a última palavra está evidentemente longe de ser dita.²

Embora este termo não tenha sido originalmente cunhado por Marx e Engels, foi apenas a partir da utilização dada por ambos que o vocábulo assumiu uma conotação crítica e negativa. A concepção original de Marx e Engels sobre ideologia expressaria aquilo que Norberto Bobbio denominou “significado forte” do conceito,³ no qual a palavra ideologia expressaria uma relação de “inversão” entre a consciência e a existência material dos homens, referindo-se a uma distorção do pensamento que nasce das contradições sociais e, ao mesmo tempo, as oculta.⁴ Enquanto isto, em seu “significado fraco”, a ideologia perderia seu caráter negativo e assumiria um caráter neutro, como um conjunto de idéias e valores cuja função é orientar os comportamentos coletivos.⁵

Após a morte de Marx, o conceito de ideologia foi paulatinamente assumindo um novo significado, no qual a conotação crítica passou a ser, tendencialmente, colocada em segundo plano. De acordo com Jorge Larraín, os novos significados tomaram principalmente duas formas: a) ideologia como a totalidade das formas de consciência social, expressa pelo conceito de “superestrutura ideológica”; b) ideologia como as idéias políticas relacionadas com os interesses de uma classe.⁶ Este abrandamento deu-se no interior da própria tradição marxista, tendo contribuído para tanto algumas ambigüidades na interpretação de certos trechos de obras de Marx e Engels, bem como o desconhecimento do texto de *A ideologia alemã*, que só veio a público na década de 1920.

A partir de um retorno ao conceito crítico e “forte” de ideologia, elaboraremos nossa análise centralizada, sobretudo, nas características apontadas por Marx para a ideologia. Será nosso objetivo perceber as implicações de seu uso e as críticas possíveis, cotejando-a com outros conceitos.

O termo ideologia surge na obra de Marx e Engels dentro do contexto de crítica ao idealismo, concentrada especialmente sobre Hegel e seus discípulos. Embora Larraín reconheça pelo menos três fases distintas no desenvolvimento intelectual e marxista do conceito, considera também que não existe qualquer “ruptura epistemológica” radical entre as mesmas. Na verdade, existe uma notável coerência na concepção de ide-

ologia de Marx, que conserva sua conotação crítica e negativa, ligada às distorções relacionadas ao ocultamento de uma realidade contraditória e invertida.⁷ Apesar desta tendência básica, alguns textos apresentam ambigüidades e afirmações pouco claras, que possibilitaram aquele abrandamento do conceito ao qual nos referimos. Entretanto, uma das criações mais originais de Marx repousa justamente sobre sua percepção crítica de ideologia.

Uma característica básica da ideologia, para Marx, é a separação operada entre a produção das idéias e as condições sociais e históricas nas quais são produzidas. As idéias aparecem, assim, desvinculadas do mundo que procuram explicar, como entidades autônomas, descobertas por determinados homens predestinados – os pensadores. Este idealismo não vem a ser uma teoria específica, mas sim um ponto de vista, uma disposição mental para ver o mundo e o homem de determinada maneira, que parte do que imaginam e pensam os homens para chegar ao homem de carne e osso. Ao contrário, acredita, deve-se partir do homem real para chegar-se à sua consciência.⁸

Inicialmente, Marx apontou a presença do idealismo no hegelianismo e na religião, porém, posteriormente, reconheceu este estilo de pensar em vários outros campos, como a filosofia, o direito, a política e a economia. O desvendamento da natureza destas idéias “coisificadas” e a recuperação do homem como livre produtor de suas próprias crenças pressupõe a percepção da ideologia como uma “crença não justificada”, sem fundamentos racionais.

Mais, porém, do que uma crença injustificada, a ideologia também é, para este autor, uma crença falsa. Os homens imaginam representar, através de suas idéias, a realidade de suas condições materiais de existência. No entanto, a forma inicial da consciência destes indivíduos encontra-se alienada, isto é, alheia ou estranha ao processo histórico real. Neste sentido, a representação operada não dirá respeito à realidade, mas ao modo como esta realidade se mostra em sua aparência imediata e alienada.

Outro fator importante é seu caráter de inversão. Para ele, algumas idéias deformam ou invertem as relações entre a mente e a realidade, colocando como origem ou causa aquilo que é efeito ou consequência. Assim, a sociedade aparece como um dado natural, necessário e eterno, e não como resultado da práxis humana e passível de alterações a partir desta. O estabelecimento desta forma de pensar torna necessária a demonstração de sua falsidade. Isto se dará apenas através do abandono da maneira ideológica de apreender o mundo e da conquista de uma perspectiva não ideológica, ou seja, de um saber sobre o real que seja científico.

Marx se propõe a estabelecer este tipo de conhecimento, pois entende que a ideologia atua como um obstáculo para a compreensão científica – que se ocuparia, justamente, do estabelecimento da “essência” do real que se esconde sob uma falsa “aparência”. O desaparecimento completo dos pressupostos ideológicos daria lugar, portanto, à teoria científica da realidade. Nesta busca por um conhecimento científico será central a vinculação estabelecida entre o real e o ideal. As representações e pensamentos dos homens são percebidos por Marx como emanação direta de seu comportamento material; as idéias nada mais serão do que o material traduzido e transposto para a mente humana.

São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias, etc., mas os homens reais, actuates e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde, incluindo até as formas mais amplas que estas possam tomar.⁹

Desta forma, Marx está rejeitando a existência de um homem abstrato, visto apenas como consciência e livre-arbitrio, preferindo vê-lo como um ser imerso em certas relações sociais e atuante sobre determinadas condições materiais.

A percepção de Marx acerca da falsidade da ideologia abre espaço para algumas considerações. Obviamente suas observações devem ser entendidas no contexto histórico-teórico do qual fazem parte, isto é, um momento de crítica ao idealismo e à autonomização das idéias com relação ao real. Neste sentido, Marx tenta estabelecer uma ruptura com as representações primeiras dos indivíduos – invertidas, alienadas e falsas – a fim de substituí-las por um conhecimento verdadeiro e científico. Para ele, o homem faz as idéias, as idéias não fazem o homem,¹⁰ e estas idéias serão reflexo dos aspectos materiais transpostos para a mente humana.

No entanto, a crítica marxista acabou por desconsiderar alguns importantes aspectos referentes ao processo de criação das representações.

O primeiro deles é o fato de que as representações acerca do mundo objetivo, embora não sejam o retrato fiel e transparente deste, serão o modelo através do qual as pessoas orientarão seu agir na sociedade real. Além disto, estas representações não serão mera emanação do mundo material, mas estarão ligadas a formas culturais, tradições, estruturas mentais anteriores – e, neste sentido, tanto o homem faz as idéias quanto as idéias fazem o homem. Os indivíduos ou grupos, via de regra, não apreendem o mundo de forma científica. Para eles, sua representação

acerca do mundo não será falsa ou alienada, mas a criação possível e aceitável no grupo ao qual pertencem e no momento histórico em que vivem. Para o pesquisador, é necessário perceber tais conexões, pois o estudo destas representações e de seus efeitos sociais possibilita uma melhor compreensão acerca da própria ação social destes grupos.

Assim, a busca de um certo tipo de cientificidade, para o qual importa separar, no comportamento dos agentes sociais, o verdadeiro do ilusório ou quimérico, acaba por revelar algumas falhas. Isto porque os agentes sociais não se apresentam “desnudados” de seus sonhos, máscaras, representações, ilusões, etc. – ou seja, como um homem “real”, desprovido de seu imaginário.¹¹ Quando nos referimos a imaginário, queremos designar o conjunto mais amplo de representações, imagens e idéias de um determinado grupo social, aspecto que será explorado na terceira e última parte deste artigo.

Em Marx, o vocábulo “imaginário” denota um processo de criação subjetiva de falsidade. Para ele, o homem, alienado e sujeito à ideologia, cria uma representação imaginária, fundamentalmente falsa e não científica, e a esta o autor atribui um estatuto de irrealidade.¹² Daí a importância, para ele, do emprego de um método que parta não do que os homens dizem, imaginam ou representam, mas sim dos homens reais e atuantes.

No campo do real, no entanto, esta separação não acontece de forma tão clara – e desconhecer o que os homens imaginam pode, em alguns casos, tornar sua ação histórica incompreensível. De acordo com esta concepção, aspectos não racionais, como por exemplo o caráter religioso de movimentos messiânicos, seriam reduzidos a uma espécie de “epifenômeno encobridor dos fatos objetivos”, que alienaria os agentes sociais do verdadeiro móvel de sua ação – a luta de classes.¹³

A finalidade da ideologia, em seu significado “forte”, é justamente ocultar e dissimular a dominação de classe. O modo de pensar ideológico leva a que se convertam algumas idéias, que correspondem a uma situação histórica particular, em pressupostos válidos universalmente. Estas idéias correspondem ao interesse de uma classe, expressas de forma a se apresentarem como as únicas racionais e válidas, a fim de que sejam aceitas e interiorizadas pelas demais classes.¹⁴ A ideologia seria, portanto, um mecanismo de legitimação das classes dominantes (ou em luta para se tornarem dominantes) que possibilita que a dominação seja vista não como de fato é – a violência de uma classe sobre as demais –, mas como algo “natural” e correto.

Através da ideologia, as idéias da classe que domina no plano ma-

terial (econômico, social e político) transformar-se-iam em idéias dominantes para a sociedade como um todo, garantindo àquela também a dominação no plano espiritual. Para que este processo seja bem-sucedido, é necessário que os membros da sociedade não se percebam divididos em classes, mas sim como possuidores de algumas características humanas e de idéias comuns a todos. Assim, a classe dominante apresentará suas idéias como sendo as únicas válidas, verdadeiras e racionais para toda a sociedade.¹⁵ Como observa Marx:

*Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder material dominante numa dada sociedade é também a potência dominante espiritual. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual estão submetidos igualmente à classe dominante.*¹⁶

A partir desta passagem, algumas questões colocam-se para discussão, a começar pela noção de que às classes dominadas faltam os meios de produção intelectual. Ao atrelar tão fixamente as idéias da classe dominante à dominação material, Marx acaba colocando a classe dominada em uma penosa situação de passividade.

Carlo Ginzburg já observou, com muita oportunidade, a ineficácia de uma percepção que relegue às classes subalternas tão-somente uma “passiva adequação aos subprodutos culturais distribuídos com generosidade pelas classes dominantes”.¹⁷ Relacionando tal postura a uma concepção aristocrática de cultura, entende ainda que esta teria como desdobramento a noção de que as idéias teriam seu estado “original” ou “puro” nas classes dominantes, e sua apropriação pelos dominados seria qualificada por uma deterioração ou deformação empobrecedora. Segundo Ginzburg, entre a cultura das classes superiores e as classes subalternas acontecem trocas bastante significativas, de influências recíprocas, através do processo que denomina circularidade cultural.¹⁸

Caso negássemos à classe dominada a “produção espiritual”, retratando-a como mera receptora passiva de idéias da classe dominante, estaríamos conferindo-lhe um estatuto de inferioridade cultural que não corresponde à realidade. Através do trabalho de Ginzburg, podemos perceber como se dá a criação cultural e de idéias no âmbito das classes dominadas. Compreender esta criatividade e a circulação de idéias en-

tre as diferentes classes, superando a dicotomia entre classe hegemônica e subalterna como entidades autônomas culturalmente, é também perceber as formas pelas quais se cria a própria resistência no seio das classes dominadas.

Embora a percepção de Marx acerca das idéias dominantes não tenha contemplado a questão colocada acima, é inegável o valor de sua contribuição ao perceber a importância daquilo que denominou “produção intelectual”. Rompendo com a noção idealista que atribuía às idéias uma existência autônoma do mundo material, Marx destacou não apenas que estas estão necessariamente vinculadas com as condições históricas nas quais foram produzidas, como também percebeu sua importância no plano da dominação de classe. Não apenas uma dominação física, material e violenta, mas também subliminar, espiritual e subjetiva – eis aí o aspecto mais interessante de sua colaboração.

A história das mentalidades é, no dizer de seus próprios defensores, ambígua, vaga, inquietante, “o não sei o que da história”. Assim como o conceito de ideologia, o conceito de mentalidades encontra-se claramente posicionado em uma determinada tradição intelectual. Philippe Ariès, em texto clássico,¹⁹ liga o nascimento da história das mentalidades à fundação, em 1929, dos *Annales d'histoire économique et sociale* e a historiadores como Lucien Febvre e Marc Bloch, entre outros. O elemento de ligação entre todos, que qualifica, para Ariès, a história das mentalidades, é o reconhecimento de um domínio diverso daquele ao qual a história se encontrava limitada – ou seja, o domínio das atividades conscientes, voluntárias, orientadas para a ação política. Outros domínios – como o do imaginário, do sentimento, da gratuidade – serão, a partir daí, considerados tão importantes quanto o da economia.²⁰ As mentalidades são definidas a partir do que não são – ou seja, não são história social, história política ou econômica. Na verdade, esta será a única conceituação para o termo colocada por este autor.

Embora o texto de Ariès seja uma interessante cronologia que pretende resgatar os antecedentes da história das mentalidades, praticada a partir dos anos 60 na França, estabelecendo algumas de suas características, é possível sentir a ausência de uma definição mais clara para o objeto que discute. Possuindo afinidades com a história cultural e com a história psicológica, é difícil perceber como as suas mentalidades se diferenciam. Ariès evita apresentar definição mais precisa para o objeto. Ao final do texto, o autor aproxima o interesse pelas mentalidades a um apelo do inconsciente coletivo, no qual se buscariam as oralidades reprimidas de modo não consciente, sob a forma de sobrevivências camufladas.²¹

Jacques Le Goff, em texto conhecidíssimo acerca do assunto, cuja publicação é anterior ao já citado artigo de Ariès,²² traça alguns dos limites e características próprias da história das mentalidades. Inicialmente, o autor destaca a importância – e mesmo a necessidade – da confluência da história com outras ciências humanas. Segundo ele, o estudo das mentalidades aproximaria o historiador do etnólogo, do sociólogo e do psicólogo – aquilo que Ariès mais tarde denominou “feliz indecisão das fronteiras”.²³

Ao mesmo tempo, para Le Goff, os vínculos com a etnologia permitiriam à história das mentalidades recorrer a outro importante arsenal das ciências humanas: os métodos estruturalistas. Pergunta-se: “A mentalidade, ela mesma, não é uma estrutura?”²⁴ Desdobram-se daí vários aspectos da história das mentalidades. Embora Le Goff afirme que esta situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, do tempo longo e do cotidiano, do estrutural e do conjuntural, não resta dúvida de que a ênfase estrutural é dominante. O interesse do historiador, segundo ele, centralizar-se-ia sobre as heranças, continuidades, a tradição, a reprodução mental das sociedades. Mesmo as rupturas buscariam a continuidade, ao inserir sua motivação na longa duração, na tentativa de entender de onde vem determinada expressão ou gesto. Enfim, busca-se a inércia. Conclui Le Goff: “A mentalidade é aquilo que muda mais lentamente. História das mentalidades, história da lentidão na história”.²⁵

A ênfase nas permanências e nas constâncias inscreve-se em uma tendência própria dos *Annales*. A radicalização de uma história estrutural, profundamente influenciada pela teorização de Braudel acerca dos tempos históricos, levou a exageros, nos quais o evento tendeu a ser praticamente ignorado ou imobilizado no interior de uma muito longa duração.²⁶

A história das mentalidades nutriu-se bastante da abordagem estruturalista, advindo daí um de seus principais problemas: como explicar a transformação, a mudança de uma mentalidade para outra? Le Goff reconhece esta dificuldade, e afirma: “A mentalidade não é reflexo”,²⁷ ou seja, não manifesta imediatamente as transformações pelas quais a sociedade passa, pois sofre a ação da inércia. Eis aí um dos limites do conceito. Ao situar-se na longa duração, a história das mentalidades encontra sérias dificuldades para explicar períodos de mudanças rápidas – como, por exemplo, um momento de revolução ou de comoção das estruturas, nos quais a dialética com a conjuntura e com o evento deve ser valorizada. A percepção apenas da inércia cultural acaba por desconsiderar o aspecto da criação ativa que se manifesta cotidianamente entre os atores sociais. Estes são apresentados como seres passivos em frente das grandes estruturas de pensamento.

Quanto à relação do sujeito com estas estruturas, afirma Le Goff:

*O nível da história das mentalidades é aquele do quotidiano e do automático, é o que escapa aos sujeitos particulares da história, porque revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento, é o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum.*²⁸

Ao tomar, porém, o “conteúdo impessoal” do pensamento dos agentes sociais, parece-nos que o autor acaba admitindo a existência de um “sujeito universal”, e de visões de mundo que serão comuns a toda uma sociedade. Pierre Bourdieu nos recorda que a construção de visões de mundo – e, poderíamos dizer, de mentalidades – é feita a partir da posição ocupada pelo agente no espaço social e operada a partir de coações estruturais.²⁹ Embora admita a existência, em uma mesma sociedade e em uma mesma época, de mentalidades diferenciadas, Le Goff volta seu olhar para o que há de comum entre grupos ou classes sociais diversas. Esta abordagem interclassista provocou a crítica de Carlo Ginzburg. Para este, as investigações na área da história das mentalidades são legítimas, porém apresentam um grande risco de levar a extrapolações indevidas. Citando o exemplo de uma obra de Lucien Febvre, Ginzburg afirma:

Graças à noção interclassista de “mentalidade coletiva”, os resultados de uma investigação conduzida sobre um pequeno extrato da sociedade francesa [...] são tacitamente ampliados até abarcar completamente um século inteiro.³⁰

Outra importante crítica de Ginzburg à história das mentalidades diz respeito à preferência por temas ditos irracionais. Le Goff afirma: “A mentalidade parece revelar-se, de preferência, no domínio do irracional e do extravagante”.³¹ Esta preocupação, segundo Ginzburg, com os “elementos inertes, obscuros, inconscientes de uma determinada visão de mundo” desconhecera os componentes racionais presentes em alguns casos – como em sua investigação sobre Menocchio.³² O caso de Menocchio, na verdade, é exemplar. Após o esforço explicativo operado por Ginzburg, aquilo que parecia inicialmente um delírio sem sentido do moleiro friulano apresenta-se a nossos olhos como uma complexa reelaboração cultural possuidora de uma singular racionalidade interna. Caso tivesse optado por evidenciar seus elementos irracionais, deixando em segundo plano os aspectos racionais da visão de mundo de Menocchio, Ginzburg teria deixado seu magnífico trabalho pela metade.

A relação entre “mentalidades” e outros conceitos faz-se complexa não apenas pela dificuldade óbvia em comparar conceitos vindos de tradições intelectuais diferentes, mas também devido à dificuldade em estabelecer uma definição mais precisa para o mesmo. Michel Vovelle confrontou-se com tais problemas ao tentar estabelecer nexos entre mentalidades e ideologia.³³

A preocupação implícita de Vovelle é demonstrar que ambos os conceitos são compatíveis, ao contrário do que afirmam críticos posicionados nesta ou naquela corrente. Reconhecendo uma área de superposição entre ambos, este autor parte de definições, a nosso ver, vagas para ambos os termos. Ideologia seria, em sua acepção, o conjunto de representações e práticas, bem como de comportamentos conscientes e inconscientes, enquanto as mentalidades proporcionariam uma história das visões de mundo, uma história das atitudes, dos comportamentos e das representações coletivas inconscientes.³⁴

O maior problema das apreciações teóricas de Vovelle encontra-se já em seu ponto inicial. Ao partir de um conceito de ideologia vago, o autor o aproxima deliberadamente ao conceito de mentalidades. Vovelle toma a ideologia em seu sentido “fraco”, no qual ela pouco se distingue de um conjunto de idéias, e neste caso uma análise como a nossa, que tenta determinar os limites e diferenças entre os termos, fica bastante dificultada.

A falta de solidez teórica da história das mentalidades não escapa aos historiadores que a praticam. Afirma Le Goff: “Apesar, ou melhor, por causa de seu caráter vago, a história das mentalidades encontra-se em vias de estabelecer-se no campo da problemática histórica”.³⁵ Para alguns, o caráter vago, difuso e inquietante das mentalidades tem sido teoricamente útil, pois permite uma flexibilidade impossível em sistemas conceituais rígidos. Um de seus comentaristas, Elias Saliba, reconhece que apesar da diluição dos eixos teóricos, e talvez até por causa dela, esta tendência tem sido bastante fecunda no incentivo ao trabalho do historiador.³⁶

Mesmo assim este autor quer nos alertar para a importância da reflexão teórica e seu papel indispensável na produção de um conhecimento legítimo – papel que não estaria sendo cumprido: “Para compensar a falta de um eixo teórico intersubjetivo mínimo, usa-se a estratégia do deslocamento: da história social passamos às ‘mentalidades’, das ‘mentalidades’ passamos ao ‘imaginário’, sem contabilizar nenhum avanço interdisciplinar aproveitável.”³⁷

Ao historiador é necessário pensar teoricamente seu objeto de es-

tudo. O reconhecimento das fragilidades teóricas de um conceito como mentalidades pode ensejar seu abandono em detrimento de outro mais sólido, como é o caso de imaginário. Mais do que uma “estratégia de deslocamento”, porém, a passagem ao conceito de imaginário vem incorporando um debate mais frutífero do que aquele realizado em torno do conceito de mentalidades.

Não há como negar certo parentesco entre o *conceito de imaginário* e o de mentalidades. Como costuma acontecer em algumas famílias, porém, trata-se de uma relação ambígua. Ao mesmo tempo em que se coloca como tributário do alargamento de problemas suscitado pelas mentalidades, o conceito de imaginário distancia-se visivelmente da frágil construção teórica proposta para aquele.

É difícil reconstruir o histórico do termo. Tomado em um sentido amplo, os estudos sobre o imaginário talvez possam ser remontados ao século 19, com Michelet ou James Frazer, como deseja Evelyne Patlagean.³⁸ Outros creditam seu sucesso inicial a Bachelard, que já nos anos 30 trabalhou com a categoria de imaginação.³⁹ Bronislaw Baczko entende que seria possível retrocedermos a um passado distante para examinar as reflexões sobre os imaginários sociais – em autores tais como Aristóteles, Maquiavel, Rousseau e Michelet.⁴⁰

Mesmo que inexista um consenso acerca de prováveis “pais fundadores” para os estudos sobre o imaginário, é indiscutível o fato de que sua valorização como objeto de estudo é relativamente recente. Baczko, embora perceba as atuais questões de imaginário como uma renovação de problemas bastante antigos, acredita que os imaginários sociais como objeto de estudo surgiram da fragmentação daquilo que denomina discurso científico unitário sobre o homem e a sociedade global – ou seja, teorias universais, “modelos” de análise que abarcariam todas as variáveis sociais.⁴¹

Inúmeros têm sido os autores que, nas últimas décadas, vêm preocupando-se com a construção teórica deste conceito. Uma de suas características mais importantes é a nova perspectiva conferida à relação entre o real e o imaginário. Diferenciando-se enormemente de ideologia, segundo a qual o imaginado conduziria ao erro, à ilusão e à alienação, o conceito de imaginário aponta uma relação circular ou mesmo dialética entre a produção de idéias e o real.

De acordo com Roger Chartier, as representações do mundo social são produzidas a partir das disposições estáveis e partilhadas, próprias de determinado grupo. Tais esquemas intelectuais incorporados criam as figuras através das quais o mundo ganha sentido. Estas representações

“[...] à revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse”.⁴² Para Baczko, o conceito de imaginários sociais designará justamente o conjunto de representações e idéias-imagem de uma sociedade e de tudo que com ela se relaciona. Já o qualificativo “social”, segundo este autor, insere a atividade imaginante individual em um fenômeno coletivo, que diz respeito a uma sociedade ou comunidade determinada.⁴³

Ao estabelecer uma “identidade” para uma sociedade, bem como códigos de comportamento coletivamente aceitos, o imaginário assume uma realidade específica, não podendo ser percebido tão-somente como um tipo de “adorno” de relações econômicas, políticas, etc., como se estas fossem as únicas “reais”.⁴⁴ Referindo-se ao real, o imaginário social não será mero reflexo deste, mas sim um conjunto de representações elaboradas a partir de materiais tomados de aspectos simbólicos existentes em determinada sociedade ou grupo. As lutas e conflitos estabelecidos em torno destes bens simbólicos comprovam, segundo Baczko, seu caráter imaginário, mas não ilusório. O exercício do poder passa pelo imaginário coletivo, sendo reforçado e multiplicado através da conjugação das relações de sentido e pela apropriação de símbolos.⁴⁵

Chegamos, assim, à constatação de que o imaginário e o real não devem ser percebidos como elementos opostos. Como afirma Tânia Navarro Swain, “[...] o imaginário formula o real e pelo real é trabalhado, num constante movimento de circularidade”.⁴⁶ No mesmo sentido, Eduardo Diatahy de Menezes avalia que o imaginário é tanto produto quanto produtor da história, em uma relação que veio superar a perspectiva que o percebia tão-somente como um fenômeno superestrutural.⁴⁷ Buscar esta construção imaginária da sociedade não significa, porém, negar a existência de uma realidade objetiva, concreta. Trata-se, isto sim, de uma forma de entendimento que encara a realidade não somente como o que aconteceu, mas também como o que foi pensado ou o que se desejou que acontecesse.⁴⁸

O imaginário de uma sociedade ou grupo será parte fundamental de sua existência, uma vez que o próprio sentido conferido ao universo social encontra-se a ele ligado. Obviamente o exercício do poder passará pelo imaginário coletivo. Através dos imaginários sociais, um grupo não apenas designa sua identidade e elabora uma representação sobre si mesmo, como também distribui papéis e funções sociais, expressa crenças comuns e fixa modelos. Pode-se, através do imaginário, criar uma “ordem social” – daí sua importância como dispositivo de controle da

vida coletiva e de exercício do poder.⁴⁹ Às relações de força e poderio agregam-se relações de sentido, através das quais confere-se legitimidade ao poder.

Além do poderio físico, coercitivo, é necessário que o poder possua relações que lhe confirmem sentido diante da sociedade. Seja através do direito divino, ou de leis constitucionais, a legitimidade do poder será conferida a partir da crença dos dominados de que tal dominação é justa, boa ou legal. Porém a legitimidade do poder é uma mercadoria particularmente escassa no mercado dos bens simbólicos, sendo por este motivo freqüente objeto de lutas e conflitos.

Daí a importância do controle dos circuitos de produção e difusão dos imaginários sociais como um passo fundamental para o êxito da dominação simbólica. A possibilidade de manipulação, porém, é restrita. A criação de imaginários sociais será eficaz apenas quando repousar naquilo que Baczko denomina “identidade de imaginação” – ou seja, quando possuir a capacidade de fazer sentido para um determinado grupo social.⁵⁰ Caso esta identidade falhe, a linguagem e o imaginário tenderão a desaparecer ou reduzir-se a funções meramente decorativas, que não terão eficácia como canalizadores de ações sociais.

De acordo com Baczko, as pesquisas sobre o imaginário devem muito ao que chama de campo “clássico” de investigações sobre o social – ou seja, os estudos de Marx, Durkheim e Weber. A contribuição de Marx deu-se especialmente a partir do conceito de ideologia e sua pretensão desmistificadora dos interesses ocultos da classe dominante. Neste sentido, o conceito de imaginário é tributário de algumas considerações teóricas ligadas à categoria de ideologia.

Ao destacar a possibilidade de manipulação nos imaginários sociais, os autores retornam à problemática da dominação ideológica, proposta por Marx. Entretanto, esta retomada também supera, em alguns aspectos, as considerações anteriores. Isto porque a ideologia, como assinalávamos anteriormente, possui um sentido negativo e crítico, conferindo à classe dominada singular passividade na produção de idéias, colocando-a na condição de mera receptora da ideologia da classe dominante.

O conceito de imaginário destaca a criação social de sentido e a transformação inerente a este processo, no qual atua o dinamismo de determinada conjuntura. Sendo assim, o imaginário não funciona apenas como reforço aos sistemas vigentes e instituídos, mas também age como uma poderosa corrente transformadora. Neste sentido, parece-nos que este vai além do conceito de ideologia, pois atribui papel essencial, na criação e manutenção das idéias, às classes dominadas. Para Swain,

esta característica apresentaria também uma importante distinção em relação às mentalidades – uma vez que estas representariam apenas o domínio do adquirido, transformável na longa duração, não apresentando esta idéia de força transformadora/sancionadora.⁵¹

Outro aspecto importante a destacar é o tratamento que, por meio do conceito de imaginário, é dado à questão da temporalidade histórica. Como já vimos, o conceito de mentalidades revelou-se insuficiente para explicar as mutações das estruturas de pensamento, conformando-se com a constatação da existência de lentas mudanças dentro de um processo de longa duração. Os processos históricos que apresentassem mudanças mais bruscas deveriam ser inseridos na longa duração, ou então esquecidos.

Os estudos sobre o imaginário tentam conjugar a esta temporalidade estrutural a possibilidade de explicar como se dão as mudanças na curta ou na curtíssima duração. Baczko destaca a presença de *una dosis de inercia* nas representações simbólicas e, ao mesmo tempo, postula a existência daquilo que denomina “tempo quente” na produção de imaginários,⁵² durante o qual a imaginação social sofre um ímpeto particular.

Trata-se, em nosso entender, de uma modalidade de análise extremamente interessante, uma vez que consegue conjugar aspectos estruturais e conjunturais de dada realidade histórica. Ao percebermos a inércia nos imaginários sociais, estamos destacando não apenas a continuidade e as permanências culturais existentes em um grupo, mas também suas estruturas de pensamento mais duráveis, que possuem um peso considerável na constituição destes imaginários. O “tempo quente”, por sua vez, introduz na mesma as mudanças, o dinamismo de uma determinada conjuntura e seu poder de transformar formas de pensamento a partir da experiência vivida coletivamente.

As relações entre o imaginário e o ideológico são extremamente complexas. Seriam os sistemas ideológicos também sistemas imaginários? Tanto os sistemas ideológicos quanto os imaginários têm sua eficácia determinada através da crença de um grupo; ambos devem fazer sentido para quem os recebe; caso contrário, não serão socialmente aceitos. O imaginário de um grupo, assim como a ideologia, possui pretensões universalistas de explicação do real e, ao mesmo tempo, não é um reflexo deste real, mas uma leitura possível acerca do mesmo. Talvez a diferença essencial entre ambos resida na conotação negativa trazida pelo vocábulo ideologia: a ideologia é uma crença falsa, alienante e que serve aos interesses de dominação de uma determinada classe social sobre as demais.

Já o imaginário é, neste sentido, um conceito que não traz em seu horizonte analítico a questão do verdadeiro ou falso daquilo que foi ima-

ginado, mas tenta perceber sob que condições se criou determinada “comunidade de imaginação” que tornou possível sua aceitação por determinado grupo. Talvez por isso o conceito de imaginário seja virtualmente mais apropriado quando se trata de perceber a riqueza da diversidade social. Ao não dividir a sociedade meramente em classe dominante *versus* classe dominada, mas destacando a existência de grupos diferenciados e de imaginários diferentes no seio de uma mesma sociedade, o conceito de imaginário parece ampliar a possibilidade de análise em relação ao conceito de ideologia. Ao mesmo tempo, recoloca a própria questão da dominação, ao perceber as classes subalternas como elementos ativos na construção de imaginários e na possibilidade de resistência cultural e objetiva diante das idéias vindas das classes dominantes.

Com relação ao conceito de mentalidades, parece-nos que o conceito de imaginário veio superar alguns dos problemas e limites que destacávamos anteriormente. Este não se restringe à longa duração e a uma abordagem estrutural, mas tenta explicar como acontecem as mudanças e transformações no âmbito do pensado. Ao mesmo tempo, não desconhece a importância de uma análise de classes, mas vai além ao perceber outras diferenciações no seio de dada sociedade. O imaginário de um grupo não será determinado por sua situação de classe apenas, mas podem entrar em jogo variáveis outras, tais como a nacionalidade, etnia, religião, sexo, etc. Neste sentido, cabe destacar que o conceito de imaginário terá melhor aproveitada sua virtualidade analítica caso determine com precisão o grupo ao qual se refere – de forma oposta ao conceito de mentalidades, que costuma ser ampliado de maneira indevida até abarcar grandes populações.

Pensar acerca do parentesco entre os três conceitos discutidos – ideologia, mentalidades e imaginário – é, como vimos, um trabalho complexo. No entanto, é uma tarefa indispensável aos que se propõem investigar os objetos representados por tais conceitos, a fim de que se percebam seus contornos mais específicos. A escolha teórica por um ou outro deve certamente vir acompanhado de uma reflexão que vá ao encontro das próprias especificidades do objeto de estudo do qual se tratará.

NOTAS

1. Duby apropria-se do conceito de ideologia de Louis Althusser, que pouco se diferencia do conceito de imaginário tal como o entendemos. Ideologia seria, sob sua acepção, um sistema de representações, com uma existência e um papel histórico específicos. Duby, Georges. História social e ideologias

- das sociedades. In: Le Goff, Jacques; Nora, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p.130-145.
2. Vovelle, Michel. Ideologias e mentalidades: um esclarecimento necessário. In: _____. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.09-25.
 3. De acordo com Stoppino, Mário. Ideologia. In: Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola e Pasquino, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986. p.585-597.
 4. Larrain, Jorge. Ideologia. In: Bottomore, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993. p.183-187. Consultar ainda o próprio Marx. Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. Volume I. Porto: Editorial Presença, 1974, p.25.
 5. Stoppino, Mário. Op. cit., p.585.
 6. Larrain, Jorge. Op. cit., p.185.
 7. Ibid., p.184-185.
 8. Marx, Karl; Engels, Friedrich. Op. cit., p.26.
 9. Ibid., p.25.
 10. Marx afirma: "Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência." Ibid., p.26. Consultar também Villoro, Luis. El concepto de ideología en Marx y en Engels. In: OTERO, Maris (org.) *Ideología y ciencias sociales*. México: Unam, 1979, p.13.
 11. Como destaca Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales – memorias y esperanzas coletivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991, p.12-13.
 12. Baczko, Bronislaw. Imaginação social. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985. p.296-332. Marx pensa que a história não deve ser apreendida como a ação imaginária de sujeitos imaginários. Marx, Karl; Engels, Friedrich. Op. cit., p.27.
 13. Sobre este aspecto, consultar Monteiro, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.
 14. Marx, Karl; Engels, Friedrich. Op. cit., p.40.
 15. Ibid., p.57.
 16. Ibid., p.56.
 17. Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.24.
 18. Ibid., p.15-34. Prefácio à edição italiana.
 19. Ariès, Philippe. A história das mentalidades. In: Le Goff, Jacques (org.) *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p.153-176.
 20. Ibid., p.155.
 21. Ibid., p.175.
 22. Le Goff, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: Le Goff, Jacques; Nora, Pierre. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p.68-83.
 23. Ariès, Philippe. Op. cit., p.163.
 24. Le Goff, Jacques. Op. cit., p.70.

25. Ibid., p.72.
26. Vovelle afirma: "Destas estruturas tão bem fechadas e arrumadas, já não se sabe direito como sair, e essa nova história corre o risco de ser tão estorvada pelo movimento quanto a outra o era pelas inércias." Vovelle, Michel. *A história e a longa duração*. In: Le Goff, Jacques (org.) *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.84.
27. Le Goff, Jacques. Op. cit., p.78.
28. Ibid., p.71.
29. Bourdieu, Pierre. Espaço social e poder simbólico. In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.149-168.
30. Ginzburg, Carlo. Op. cit., p.32.
31. Le Goff, Jacques. Op. cit., p.74-75.
32. Ginzburg, Carlo. Op. cit., p.31.
33. Vovelle, Michel. Ideologias e mentalidades: um esclarecimento necessário. In: *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.9-25.
34. Ibid., p.11 e 16.
35. Le Goff, Jacques. Op. cit., p.78.
36. Saliba, Elias Thomé. Mentalidades ou história sociocultural; a busca de um eixo teórico para o conhecimento histórico. *Revista Margem*, São Paulo, v.I, n.1, 1992, p.35.
37. Ibid., p.36.
38. Patlagean, Evelyne. A história do imaginário. In: Le Goff, Jacques (org.) *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.292-293.
39. Swain, Tânia Navarro. Você disse imaginário? In: Swain, Tânia Navarro (org.) *História no plural*. Brasília: Ed. UNB, 1994. p.43-67.
40. Baczko, Bronislaw. Op. cit., p.19-20.
41. Ibid., p.24 a 26.
42. Chartier, Roger. *A história cultural – entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 1990, p.19.
43. Baczko, Bronislaw. Op. cit., p.8.
44. Ibid., p.14.
45. Ibid., p.16.
46. Swain, Tânia Navarro. Op. cit., p.52.
47. Menezes, Eduardo Diatalhy de. O imaginário popular do sertão: rumos para uma pesquisa em antropologia histórica. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. XXIII / XXIV, n.1-2, 1992/1993, p.159.
48. Pesavento, Sandra. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.15, n.29, 1995, p.17.
49. Baczko, Bronislaw. Op. cit., p.28 e seguintes.
50. Ibid., p.45.
51. Swain, Tânia Navarro. Op. cit., p.52.
52. Ver Baczko, Bronislaw. Op. cit., p.16 e 39. Porém em alguns autores, como Patlagean, o imaginário parece dizer respeito a temas estruturais e de longa duração. Patlagean, Evelyne. Op. cit., p.294 e 310.