

Baczko, Bronislaw. "A *imaginação social*" In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

IMAGINAÇÃO SOCIAL

Está na moda associar a imaginação e a política, o imaginário e o social. Estas associações e os problemas que elas traduzem tem feito uma carreira rápida e brilhante, quer nos discursos políticos e ideológicos, quer nos das ciências humanas.

Qual é o partido que não se reclama hoje da imaginação política e social de que dá provas? A imaginação própria é exaltada, enquanto é denunciada a sua ausência ou a sua mediocridade nos adversários. Os meios de comunicação de massa contribuíram de maneira particular para a inflação destes termos. Não páram de repetir que é preciso imaginação social para controlar o futuro, para enfrentar problemas e conflitos inéditos, para se adaptar ao "choque do futuro", etc. Os actores políticos, em especial os "chefes", são julgados não só pelas suas competências, mas também pela imaginação política e social que lhes é atribuída ou recusada.

O discurso contestatório do ano de 1968 é um exemplo flagrante desta deslocação da imaginação no campo discursivo. Lembramo-nos ainda das inscrições que ornavam as paredes de Paris: "A imaginação no podem; Sejamos realistas, exijamos o impossível". Aquilo que chama a atenção nestes slogans não é apenas um deslize semântico, que não nos deve admirar se tivermos em conta a história desta palavra cuja polissemia é notória. A associação entre *imaginação e poder* continha algo de paradoxal, ou mesmo de provocatório, na medida em que um termo, cuja acepção corrente designava uma faculdade produtora de ilusões, sonhos e símbolos, e que pertencia sobretudo ao domínio das artes, irrompia agora num terreno reservado as coisas "sérias" e "reais". Do mesmo passo, estes slogans elevavam a própria *imaginação* ao nível de um símbolo. Em 1968, o termo funciona como elemento importante de um dispositivo simbólico, através do qual um certo movimento de massas procura dar-se a si próprio identidade e coerência, permitindo reconhecer e designar as suas recusas bem como as suas expectativas. Mais surpreendente é que as referências a imaginação ocupem lugar tão importante na mitologia produzida pelos acontecimentos de Maio de 1968. Nos testemunhos e memórias, Maio de 68 é frequentemente evocado como um tempo' de explosão do imaginário, como a irrupção da imaginação na praça pública. Pouco importa saber se Maio de 68 foi realmente muito "imaginativo": nas mentalidades, a mitologia que nasce a partir de determinado acontecimento sobreleva em importância o próprio acontecimento. A mitologia de Maio de 68, sobretudo quando vivida de modo nostálgico, amplifica ainda mais o simbolismo de que a *imaginação* foi carregada. Este simbolismo concentra numa totalidade a recordação de ter vivido um sentimento de libertação relativamente a pesados constrangimentos quotidianos,

bem como as expectativas, muitas vezes latentes e imprecisas, de que essa ruptura se perpetuasse em situação “normal, “não-imaginativa”.

Se nos virarmos para as ciências humanas, é fácil verificar que a imaginação, acompanhada pelos adjectivos “social” ou “colectiva”, ganhou também terreno no respectivo campo discursivo e que o estudo dos imaginários sociais se tornou um tema na moda. As ciências humanas mostravam porém que, contrariamente aos slogans que pediam “a imaginação ao poder”, *esta sempre tinha estado no poder*. O paradoxo é apenas aparente. Os slogans exaltavam somente as funções criadoras da imaginação e, ao investirem o termo com funções simbólicas, concentravam nele as aspirações a uma vida social diferente, *outra*. Os antropólogos e os sociólogos, os historiadores e os psicólogos começaram a reconhecer, senão a descobrir, as funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida colectiva e, em especial, no exercício do poder. As ciências humanas punham em destaque o facto de qualquer poder, designadamente o poder político, se rodear de representações colectivas. Para tal poder, o domínio do imaginário e do simbólico é um importante lugar estratégico.

Contudo, não era possível insistir nas múltiplas funções do imaginário na vida social sem pôr em causa uma certa tradição intelectual. Foi sobretudo na segunda metade do século XIX que se afirmaram correntes do pensamento que aceitavam como evidências afirmações do gênero: “Não são as idéias que fazem a história. A história verdadeira e real dos homens está para além das representações que estes têm de si próprios e para além das suas crenças, mitos e ilusões”. Tratava-se, pois, de uma tendência cientista e “realista” que pretendia separar na trama histórica, -nas acções e comportamentos dos agentes sociais, o “verdadeiro” e o “real” daquilo que era “ilusório” e “quimérico”. A operação científica era assim concebida como uma operação de “desvendamento” e de “desmistificação”. Retrospectivamente, há dois elementos próprios a esta abordagem que chamam em especial a nossa atenção. Em primeiro lugar, a confusão entre a operação científica propriamente dita e o objecto que ela inconscientemente constrói. É certo que só há ciência daquilo que está escondido e, neste sentido, toda a ciência é “desvendante”. Todavia, na óptica cientista, a parte “escondida” do imaginário social não se encontrava nas estruturas que o organizam, nem nos seus modos de funcionamento específicos. Por detrás dos imaginários, procura-vam-se os agentes sociais, por assim dizer, no seu estado de nudez, despojados das suas máscaras, das suas roupagens, dos seus sonhos e representações, etc. Ora, a abordagem cientista não observava realmente esses agentes sociais “desnudados”; era ela que os construía. Existiriam eles, aliás, fora da finalidade que se propunha a própria abordagem cientista? É singular, também, que a tendência para reduzir o imaginário a um real deformado se impusesse ao espírito numa época em que a produção de ideologias e mitos políticos modernos se tornava particularmente intensa, implicando desse modo a renovação do imaginário colectivo tradicional, bem como os seus modos de difusão. A construção de objectos como o “homem *real*” e os “grupos sociais *verdadeiros*”, isto é, despojados do seu imaginário, conjuga-se perfeitamente com o sonho colectivo de uma sociedade e de uma história finalmente transparentes para os homens que as constituem. Esta conjunção, que só a primeira vista pode parecer paradoxal, é particularmente nítida no caso do marxismo, ao qual teremos oportunidade de voltar adiante.

Quanto mais não seja pela sua repetição, os lugares-comuns impoem-se como outras tantas evidencias. A carreira recente dos termos que nos interessam aqui está sem dúvida ligada ao facto de terem sido postas em causa certas “evidencias”. Será que a moda vai durar muito tempo? Tratar-se-á apenas de uma moda? É demasiado arriscado avançar um prognóstico. Qualquer moda é, por definição, um fenómeno passageiro. Pode muito bem acontecer que a promoção simultânea da “imaginação social” - isto é, da palavra e das idéias muito diferentes que evoca em vários campos discursivos resulte apenas de um concurso de circunstâncias. É certo que não há impermeabilidade entre saber e mentalidades. Contudo, cada um dos domínios evolui segundo o seu ritmo próprio, sendo cada um deles trabalhado pelas suas forças e tendências. Aquilo que constitui actualmente um lugar de encontro pode amanhã transformar-se numa encruzilhada de que partem caminhos divergentes. Mas também pode acontecer que uma modalidade terminológica corresponda a um índice revelador de alterações profundas que se estão a operar no campo do saber e/ou das mentalidades. A história das palavras tem conhecido épocas em que elas sofrem viragens, mudando de significados e deslocando-se da “periferia” para o “centro” de um campo discursivo. Não está pois excluído que seja este o caso da “imaginação” e do “imaginário”, no discurso actual das ciências humanas. Com efeito, é de sublinhar que, naquele discurso, o “imaginário” se dissocia cada vez mais de significados tradicionais, tais como ‘ilusório’ ou ‘quimérico’. É também de assinalar que os termos ‘imaginação’ e ‘imaginário’ sejam cada vez mais utilizados fora do domínio a que tradicionalmente o seu uso se limitava, como seja o das belas-artes.

Seja qual for o futuro prometido ao conjunto semântico da “imaginação”, a sua história recente revela uma problemática que se procura e define para lá das flutuações e ambigüidades semânticas. O imaginário social é cada vez menos considerado como uma espécie de ornamento de uma vida material considerada como a única “real”. Em contrapartida, as ciências humanas tendem cada vez mais a considerar que os sistemas de imaginários sociais só são “irreais” quando, precisamente, colocados entre aspas. É banal, por exemplo, verificar que os percursos imaginados pelos agentes sociais para si próprios e para os seus adversários só raramente se cumprem. *A posteriori*, os próprios agentes ficam muitas vezes surpreendidos com os resultados das suas acções. Este desfasamento nada tira, porém, as funções reais desses percursos imaginários. Pelo contrário, apenas as põe em realce (não discutire-mos aqui nem os limites nem as deficiências da previsão: trata-se de outro problema).

Em qualquer conflito social grave-uma guerra, uma revolução - não serão as imagens exaltantes e magnificentes dos objectivos a atingir e dos frutos da vitória procurada uma condição de possibilidade da própria acção das forças em presença? Como é que se podem separar, neste tipo de conflitos, os agentes e os seus actos das imagens que aqueles têm de si próprios e dos inimigos, sejam estes inimigos de classe, religião, raça, nacionalidade, etc.? Não são as acções efectivamente guiadas por estas representações; não modelam elas os comportamentos; não mobilizam elas as energias; não legitimam elas as violências? Evoquemos sumariamente outro exemplo. Não será que o imaginário colectivo intervém em qualquer exercício do poder e, designadamente, do poder político? Exercer um poder simbólico não consiste

meramente em acrescentar o ilusório a uma potencia “real”, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada tem de irrisório e não existem, efectivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objecto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras. Os dispositivos de repressão que os poderes constituídos põem de pé, a fim de preservarem o lugar privilegiado que a si próprios se atribuem no campo simbólico, provam, se necessário fosse, o carácter decerto imaginário, mas de modo algum ilusório, dos bens assim protegidos, tais como os emblemas do poder, os monumentos erigidos em sua glória, o carisma do chefe, etc. Limitámo-nos a lembrar alguns exemplos de uma problemática. Antes, porém, de a abordar de modo mais sistemático, não é talvez inútil que nos interroguemos sobre a sua história.

1. Elementos para uma história

Tratar-se-á de uma problemática verdadeiramente nova ou, antes, da renovação de problemas bastante antigos? A resposta não pode deixar de ser matizada. Ao instalar-se, qualquer novo campo de pesquisas constitui, do mesmo passo, a sua própria tradição. A atenção que hoje é dedicada a certos problemas e fenómenos induz a busca, no passado, das observações, intuições e interrogações que eles suscitaram anteriormente. A existência e as múltiplas funções dos imaginários sociais não deixaram de ser observadas por todos aqueles que se interrogavam acerca dos mecanismos e estruturas da vida social e, nomeadamente, por aqueles que verificavam a intervenção efetiva e eficaz das representações e símbolos nas práticas colectivas, bem como na sua direcção e orientação. A história destas observações, intuições e esboços de teoria está ainda por fazer a partir de uma releitura de textos muito diversos: filosofia e moral, retórica e antropologia, etc. Com efeito, foi muitas vezes nos confins de discursos tradicionalmente isolados uns dos outros que surgiram os problemas mais interessantes do nosso ponto de vista. Releitura de textos, pois, mas também interpelações de um certo *savoir faire* passado.

O *savoir faire*, a elaboração e aprendizagem das práticas e técnicas de manejo dos imaginários sociais, tem prioridade sobre qualquer reflexão teórica. Malinowski reconhece, em cada *corpus* de mitos, o equivalente a um verdadeiro mapa social que representa e legitima eficazmente a formação existente, com o seu sistema de distribuição do poder, dos privilégios, do prestígio e da propriedade [cf. Malinowski 1936; Balandier 1976]. Ora, ao produzir um sistema de representações que simultaneamente traduz e legitima a sua ordem, qualquer sociedade instala também “guardiões” do sistema que dispõem de uma certa técnica de manejo das representações e símbolos. E certo que devemos ter cuidado ao aplicar um vocabulário moderno as sociedades “primitivas”, designadamente as que não conhecem um poder estatal. Nestes casos, tanto o imaginário social como as técnicas do seu uso são produzidos espontaneamente, confundindo-se com os mitos e os ritos.

Do mesmo modo, os guardiões do imaginário social são, simultaneamente, guardiões do sagrado. A margem de liberdade e inovação na produção de todas as representações colectivas, em especial na dos imaginários sociais, é particularmente restrita. O simbolismo da ordem social, da dominação e submissão, das hierarquias e privilégios, etc., é quantitativamente limitado, ao mesmo tempo que se caracteriza por uma fixidez notável. Por fim, também as técnicas de manejo destes símbolos se confundem com a prática de ritos que reproduzem o fundo mítico, tratando-se tanto de técnicas corporais como da arte e da língua [cf., por exemplo, Mauss 1934; Heusch 1964]. Só com a instalação do poder estatal, nomeadamente o poder centralizado, e com a relativa autonomia a que acede o domínio político, é que as técnicas de manejo dos imaginários sociais se desritualizam, ganhando em autonomia e diferenciação. No decurso do longo caminho histórico que conduz dos mitos com implicações ideológicas as ideologias que escondiam uma parte dos mitos seculares, formou-se progressivamente uma atitude instrumental e utilitária perante os imaginários sociais. As situações conflituais entre poderes concorrentes estimulavam a invenção de novas técnicas de combate no domínio do imaginário. Por um lado, estas visavam a constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar a sua legitimidade; por outro lado, exaltavam através de representações engrandecedoras o poder cuja causa defendiam e para o qual pretendiam obter o maior número de adesões (assim sucedeu, por exemplo, no conflito entre a realeza e o papado [cf. Bloch 1924; Lagarde 1934]). A Invenção de novas técnicas, bem como o seu refinamento e diferenciação, implicavam a passagem de um simples manejo dos imaginários sociais a sua manipulação cada vez mais sofisticada e especializada. A partir desse momento, a história do *savoir-faire* no domínio dos imaginários sociais confunde-se em grande parte com a *história da propaganda*, isto é, a evolução das suas técnicas e instituições, a formação do seu pessoal, etc., campo este que continua ainda mal estudado [cf. Ellul 1967]. O desabrochar das técnicas de propaganda nos tempos modernos e a importância cada vez maior que esta ganhava no conjunto da vida pública estimularam consideravelmente a reflexão teórica e sistemática. Todavia, só no decurso do último meio século é que o *savoir faire* e as técnicas mais ou menos artesanais da propaganda acederam ao nível da “cientificidade”, problema ao qual teremos oportunidade de voltar mais adiante.

Evoquemos, antes disso, alguns pontos de referência que marcam as rupturas mais significativas na história dos discursos de algum modo “sistematizados” sobre o imaginário social [cf. Ansart 1977].

Platão e Aristóteles traduzem, cada um a sua maneira, a experiência, adquirida na *polis* ateniense, de um universo de debates, de inversões de atitude provocadas pelo poder do verbo e pela sua capacidade de influenciar as decisões e práticas colectivas. Com o advento da democracia, a assembléia deixa de ser um lugar onde se exercem os ritos e onde são reproduzidos os mitos, para se tornar num lugar de deliberação e confronto de rivais que visam tanto o poder efectivo como o controlo dos símbolos. Platão, se bem que denunciando estas novas formas de vida colectiva, põe em realce as funções dos imaginários sociais veiculados pelo mito. Este último, embora não seja mais do que uma ilusão, assegura a coesão social ao legitimar em especial as hierarquias sociais rigorosamente definidas. Quanto a Aristóteles, passa sistematicamente em revista as técnicas de argumentação e persuasão

(*Retórica*), realçando a influência exercida pelo discurso sobre as “almas” e, nomeadamente, sobre a imaginação e os juízos de valor [cf. Finley 1965].

Maquiavel [1513; 1513-19], conquanto inspirando-se na tradição antiga, retoma amplamente a experiência da propaganda real contra o poder eclesiástico (especialmente o dos legistas) e daí elabora a sua teoria. A famosa frase: “Governar é fazer crer” põe em destaque as relações íntimas entre o poder e o imaginário, ao mesmo tempo que resume uma atitude técnico-instrumental perante as crenças e o seu simbolismo, em especial perante a religião. Encontramos em Maquiavel toda uma teoria das aparências de que o poder se rodeia e que correspondem a outros tantos instrumentos de dominação simbólica. As “aparências” fixam as esperanças do povo no Príncipe, permitindo mobilizar e aumentar a energia daquele, fazer medo aos adversários, etc. O Príncipe, rodeando-se dos sinais do seu próprio prestígio e manipulando habilmente toda a espécie de ilusões (símbolos, festas, etc), pode desviar em seu proveito as crenças religiosas e impor aos seus súbditos o dispositivo simbólico de que retira o prestígio da sua própria imagem.

Quando as antigas legitimidades foram postas em causa e dessacralizadas no século XVIII, criou-se a necessidade de pensar e imaginar novos objectivos legítimos, assim como os meios de os inculcar nas mentalidades. A atitude técnico-instrumental perante os imaginários sociais alimentava-se muito da crítica racionalista contra a Igreja. Esta apenas teria conseguido implantar os “preconceitos” e o “fanatismo” nos espíritos graças a fraude e a manipulação particularmente hábil das palavras, signos, cerimônias, etc. Esta crítica aplicava-se também, e cada vez mais, ao poder monárquico absoluto, bem como ao universo simbólico que o rodeava. Simultaneamente, o pensamento político e social das Luzes interrogava-se acerca do problema mais geral do papel do imaginário na vida colectiva. A atitude técnico-instrumental prolonga-se através de teorias que concebem o imaginário como um artifício arbitrariamente fabricado e manipulável até ao infinito. Daí a idéia de colocar o imaginário ao serviço da razão manipuladora. Daí, também, a idéia de dar batalha aos “preconceitos” e ao “despotismo” no terreno que eles haviam açambarcado. Pensa-se então em fabricar um contra-imaginário, arma de combate, mas também instrumento de educação destinado a inculcar no espírito do povo novos valores e novos modelos formadores. É assim, por exemplo, que Rousseau [1762] procede a uma reflexão sistemática sobre a “linguagem dos signos”, que “falariam mostrando” e que teriam, deste modo, uma influência muito especial sobre a imaginação. Ora, é próprio desta última transportar o homem para fora de si próprio. Nenhuma relação social e, por maioria de razão, nenhuma instituição política são possíveis sem que o homem prolongue a sua existência através das imagens que tem de si próprio e de outrem. O princípio que leva o homem a agir é o “coração”, são as suas paixões e os seus desejos. A imaginação é a faculdade específica em cujo lume as paixões se acendem, sendo a ela, precisamente, que se dirige a linguagem “enérgica” dos símbolos e dos emblemas. Rousseau esboça uma teoria da utilização desta linguagem no âmbito de um sistema de educação pública cuja pedra angular é constituída pelos ritos e pelas festas cívicas. É desse modo que se propõe instalar, no coração da vida colectiva, um imaginário especificamente político, que traduziria os princípios legitimadores do poder justo do povo soberano e dos modelos formadores do cidadão virtuoso [cf. Baczko 1964].

Durante a Revolução Francesa, o combate pelo domínio simbólico traduziu-se, entre outros factos, pela batalha encarniçada contra os símbolos do *Ancien Régime*. Um ensaio de teorização acompanhou essas práticas as quais voltaremos adiante. Mirabeau foi um dos primeiros, com a sua habitual intuição política, a captar a novidade do problema, concebendo o objectivo segundo uma fórmula que chama a atenção pela sua inovação. Apoiando-se em toda uma antropologia política e filosófica, ele exige que o novo poder “se apodere da imaginação”. O homem, na sua qualidade de ser sensível, é muito menos guiado por princípios generosos do que por “objectos imponentes, imagens chamativas, grandes espectáculos, emoções fortes”. Sendo esta “nova consideração” rigorosamente aplicável aos indivíduos, é - o ainda mais “as nações encaradas no seu conjunto”. Assim, o poder deve apoderar-se do controlo dos meios que formam e guiam a imaginação colectiva. A fim de impregnar as mentalidades com novos valores e fortalecer a sua legitimidade, o poder tem designadamente de institucionalizar um simbolismo e um ritual novos [Mirabeau 1791]. As experiências revolucionárias encontram os seus prolongamentos, por um lado, nas técnicas da propaganda napoleónica e, por outro, nas reflexões dos ideólogos (Destutt de Tracy, Cabanis), que se propõem explorar sistematicamente o universo simbólico e pôr em evidência as “leis” que o regem.

A primeira metade do século XIX abunda em idéias e sugestões sobre a imaginação em geral e as suas funções sociais em particular. A reformulação da problemática impunha-se sob o impacto dos factos revolucionários e da mitologia colectiva que aqueles haviam produzido, bem como da evidenciação da luta entre as classes sociais, cuja presença se faz sentir nos grandes enfrentamentos políticos, e ainda sob o impacto da produção acelerada de ideologias que caracteriza o período em questão. As idéias e as práticas orientam-se nas direcções mais diversas, senão opostas, contribuindo em conjunto para alargar o campo das interrogações e das reflexões. Podemos extrair algumas tendências gerais, correndo naturalmente os riscos inevitáveis de uma esquematização excessiva.

Nos conflitos sociais e políticos da época, uma responsabilidade cada vez maior vem a caber a intervenção activa de grandes formações ideológicas modernas (liberalismo, democracia, socialismo, etc.). O próprio termo 'ideologia', de origem recentíssima, adquire o seu sentido contemporâneo por volta de 1850. Os debates ideológicos, incidindo designadamente sobre a legitimidade da ordem social estabelecida, a qual se opõem outras ordens possíveis e imagináveis, põem em destaque as relações tão íntimas quanto complexas que ligam os imaginários aos interesses e reivindicações de grupos sociais antagonistas. O desabrochar das utopias de tendência socialista (o saint-simonismo, o fourierismo, o proudhonismo) levanta o problema das relações entre a aparição de uma nova classe e a produção de imaginários colectivos. Os novos sonhos sociais são considerados, por uns, como outras tantas antecipações do futuro, inscritas numa evolução histórica inexorável, e por outros, em contrapartida, como quimeras particularmente perigosas para a ordem social devido a sua incontestável força de sedução. Uma e outra óptica coincidem, contudo, quanto a valorização do peso do imaginário sobre as práticas colectivas. Os sistemas utópicos oferecem, aliás, prolongamentos, por vezes paradoxais e surpreendentes, a atitude técnico-instrumental perante a imaginação social. Há quem pense, como Fourier por exemplo, em

instalar nas cidades ideais dispositivos simbólicos complexos e requintados, aos quais competiria um papel essencial na formação do homem novo. Mas esta mesma atitude inscreve-se também num campo intelectual e epistemológico renovado em que a imaginação é valorizada.

Os romantismos, na esteira da obra de Kant, exaltam o poder criador da imaginação e, a partir daí, a autonomia do universo dos signos e símbolos que ela produz. Para alguns deles, a criação imaginária só encontra um terreno de exercício privilegiado na poesia e nas belas-artes; para outros, porém, ela impregna com a sua actividade toda a vida colectiva e, em especial, a política. Assim, a historiografia romântica explora as imagens colectivas do passado, interroga-se acerca das suas origens e funções, procurando fazê-las “reviver” como parte integrante da sociedade medieval. No âmbito dessa produção historiográfica, a obra de Michelet goza de um lugar absolutamente excepcional pelos horizontes que abre. Michelet põe em destaque a produção contínua, ao longo de uma história milenar, do imaginário pelo povo. Define o imaginário como sendo o lugar de expressão das expectativas e aspirações populares latentes, mas também como o lugar de lutas e conflitos entre o povo dominado e as forças que o oprimem. Na sua *Histoire de la Révolution [1847-53]*, Michelet sublinha com uma mestria e uma intuição inigualáveis as dimensões simbólicas do facto revolucionário, bem como o peso do imaginário sobre o político e o social. Fazer a revolução implica necessariamente abrir-se ao imaginário que ela produz, partilhar os mitos e as esperanças que dela brotam, vive-la como um momento único em que “tudo se torna possível”.

Numa perspectiva metodológica completamente diferente, que se demarca dos romantismos, Tocqueville [1835-40; 1856] mostra como a queda do *Ancien Régime* foi preparada pela elaboração de uma utopia colectiva: a visão de uma sociedade imaginária onde tudo parece simples, coordenado e equitativo. Por outro lado, Tocqueville interroga-se sobre as conseqüências do nivelamento da imaginação que inevitavelmente implicariam as relações sociais e morais próprias a democracia igualitária.

Lembremos, finalmente, que os grandes sistemas filosóficos marcados por um certo historicismo procuram integrar o imaginário nas suas sínteses especulativas sobre a história. Assim, a filosofia hegeliana esforça-se por demonstrar essa sucessão necessária de “falsas consciências” através da qual se realizaria a marcha da Razão ao longo da história. No sistema de representações produzido por cada época e no qual esta encontra a sua unidade, o “verdadeiro” e o “ilusório” não estão isolados um do outro, mas pelo contrário unidos num todo, por meio de um complexo jogo dialéctico. É nas ilusões que uma época alimenta a respeito de si própria que ela manifesta e esconde, ao mesmo tempo, a sua “verdade”, bem como o lugar que lhe cabe na “lógica da história”.

Contra a corrente das idéias que valorizavam a autonomia, senão a criatividade, do imaginário, começam a afirmar-se cada vez mais, sobretudo na segunda metade do século XIX-na psicologia, sociologia e antropologia-, as tendências positivistas e cientistas que já acima evocamos. Abordar cientificamente o imaginário corresponde, segundo estas últimas tendências, a apreendê-lo como epifenómeno do real e a opô-lo rigorosamente aos conhecimentos e ao saber. Cabe as ciências positivas explorar, por um lado, as faculdades e mecanismos psicológicos que provocam a deformação do real

mediante a produção das ilusões; e por outro lado, descobrir os determinismos sócio-culturais através de cujo jogo os homens confundem o real e o imaginário nos seus mitos e preconceitos, crenças e práticas. O evolucionismo impregnado de eurocentrismo incitava a situar as épocas e os povos, onde tais confusões sobrelevam os conhecimentos positivos, nos estádios menos “civilizados” da evolução humana. O impacto dos imaginários sobre os comportamentos dos agentes sociais explicar-se-ia apenas pela ausência ou insuficiência dos seus conhecimentos positivos.

A obra de Marx, conquanto alimentando-se das idéias que proliferam em meados do século XIX, marca um dos momentos mais significativos no estudo dos imaginários sociais. A contribuição de Marx resume-se, sumaria-mente exposta, a dois pontos: a elaboração de um esquema global de interpretação dos imaginários sociais a partir da análise das ideologias; o estudo dos casos concretos que, embora aplicando aquele esquema, o tornam mais matizado e maleável. Não é necessário expor aqui esse esquema global, que corresponde, no fundo, ao do materialismo histórico. Bastar-nos-á lembrar que, para Marx, a ideologia, em sentido lato (embora Marx chegue a hesitar sobre a definição desse termo ao qual conferiu o seu significado moderno), engloba as representações que uma classe social dá de si própria, das suas relações com as classes suas antagonistas e da estrutura global da sociedade. É através das suas representações ideológicas que uma classe exprime as suas aspirações, justifica moral e juridicamente os seus objectivos, concebe o passado e imagina o futuro. A luta das classes passa necessariamente pelo campo ideológico. Em cada formação social, as representações ideológicas da classe dominante constituem, também, a ideologia dominante, no sentido em que esta é veiculada e imposta por instituições tais como o Estado, a Igreja, o ensino, etc. A classe dominada só pode opor-se a classe dominante produzindo a sua própria ideologia, elemento indispensável da sua tomada de consciência. A ideologia assume, assim, uma dupla função: por um lado, *exprime e traduz* a situação e os interesses de uma classe, mas, por outro lado, isso só pode fazer-se *deformando e ocultando* as relações reais entre as classes e, nomeadamente, as relações de produção, que constituem, precisa-mente, o objecto da luta de classes. Factor *real* dos conflitos sociais, a ideologia não opera senão através do *irreal*, que são as representações que ela faz intervir. As estruturas e as funções das ideologias mudam consoante o contexto histórico em que se inscrevem. É assim que a burguesia, na sua fase ascendente, se serve da ideologia para denunciar a ordem feudal, revelar o carácter de classe do Estado feudal, atacar a sociedade que dele deriva e o seu sistema de valores, etc. Uma vez chegada ao poder, a ideologia da burguesia dissimula as relações de dominação e de exploração capitalista, apresentando o Estado burguês como a expressão do interesse geral e a propriedade privada dos meios de produção como fundamento e símbolo, simultaneamente, da justiça, igualdade, etc. Assim, cada classe social é, ao mesmo tempo, produtora e prisioneira da sua ideologia. Esta impoe-se necessariamente como esquema interpretativo global das realidades sociais. O advento da classe operária assinala uma ruptura na história das ideologias. A tomada de consciência, por parte da classe operária, implica não só um combate contra a força da ideologia burguesa, mas também, e sobretudo, a desmontagem de todo e qualquer dispositivo ideológico, bem como dos seus modos de produção e funcionamento. Devido ao seu lugar nas relações de produção capita-

listas e a sua missão histórica, que consiste na supressão dos fundamentos económicos da exploração do homem pelo homem e, a partir daí, de qualquer sociedade dividida em classes, o proletariado não precisa de alimentar “ilusões” a respeito de si próprio, nem de camuflar ou embelezar os seus interesses e objectivos. O seu combate prenuncia a libertação de qualquer controlo ideológico. Para Marx, a sua própria teoria, ao traduzir os interesses do proletariado e ao combater a ideologia burguesa, não era ela própria uma ideologia, mas justamente uma crítica das ideologias. Ao mesmo tempo, esta teoria transformava em ciência aquilo que não passava de utopia, isto é, os sonhos socialistas que apenas exprimiam de modo ideológico as aspirações do proletariado.

Marx aplica o seu esquema global a análise de casos concretos. O esquema ganha então em riqueza e maleabilidade, mas, ao mesmo tempo, estas análises evidenciam as ambigüidades e os escolhos da teoria marxista das representações colectivas. Por um lado, Marx considera estas representações, e as ideologias em especial, como parte integrante das práticas colectivas; por outro lado, porém, ao referir-se ao jogo das relações entre infra-estrutura e super-estrutura, atribui-lhes apenas um estatuto de irrealidade, isto é, de reflexos que deformam a realidade última, essa “última instância” que são as relações sócio-económicas. Por um lado, Marx demonstra que qualquer grupo social fabrica imagens que exaltam o seu papel histórico e a sua posição social, não se definindo senão através dessas representações; mas, por outro lado, Marx faz- intervir a imagem do proletariado, classe perfeitamente transparente para si própria, e interpreta essa representação como uma não-imagem, isto é, como a simples verificação de um estado de coisas. Contentar-nos-emos em lembrar dois exemplos clássicos destas análises de Marx. Em *O Capital* [1867], Marx mostra de que modo as relações mercantis generalizadas implicam, necessariamente, a produção de um sistema de representações colectivas dessas mesmas relações: o “feiticismo da mercadoria”. As pessoas que trocam as mercadorias só podem perceber-se através dos bens trocados, representando-as como outros tantos seres animados que se trocam entre si. Do mesmo modo, o ouro é “feiticizado” como símbolo globalizante do valor de troca. Contrariamente, portanto, aquilo que o esquematismo da relação entre infra e super-estrutura sugeria, os símbolos e as representações colectivas não se limitam a sobrepor-se a prática económica, mas intervêm directamente nessa prática da qual são parte integrante, senão mesmo condição de possibilidade. No ensaio *Dezoito de Brumário de Luís Napoleão* [1852], Marx examina as funções das máscaras e das roupagens envergadas pelos actores sociais durante as crises revolucionárias, designadamente as funções do “hábito romano” de que os revolucionários se serviram para magnificar as suas lutas e exaltar os seus objectivos reais durante a Revolução Francesa. Embora ponham em destaque o papel do imaginário, estas análises clássicas hesitam entre duas tendências. Por um lado, Marx demonstra que estas imagens exaltantes e engrandecedoras são inseparáveis dos actores sociais e dos seus comportamentos. Se os revolucionários “burgueses” e “pequeno-burgueses” eram constantemente surpreendidos pelos resultados das suas acções, isso devia-se a eles só serem capazes de apreender os seus objectivos “reais” através do imaginário que os guiava. Por outro lado, a crítica de Marx pretende-se desmistificante, procurando identificar, por detrás das máscaras e disfarces, os actores, por assim dizer

desnudos, que personificam os interesses da burguesia. As hesitações de análises contrapõe-se a idéia, que Marx elabora, da revolução proletária. A classe operária não se “disfarçará” na revolução que pretende levar a cabo; não dissimulará de modo algum a si própria os seus objectivos. O proletariado revolucionário não precisa de passar pelo imaginário e pelo ilusório, pois percebe as suas tarefas tal como elas são “objectivamente” determinadas pela história. A utopia do proletariado, classe transparente para si própria, constitui um todo com a imagem da sociedade socialista vindoura, sem classes nem Estado e assinalando o termo da preponderância dos mitos e das ideologias.

Insistimos durante algum tempo sobre a obra de Marx, pois ela é exemplar quanto ao seu impacto na instituição e estruturação de um poderoso sistema de imaginários sociais cuja importância histórica é inútil sublinhar. Evoquemos agora mais sucintamente duas outras contribuições fundamentais para a elaboração do campo de investigação sobre a imaginação social, a saber, as de Emile Durkheim e de Max Weber. É desnecessário insistir nas pronunciadas oposições metodológicas entre os três autores. Isso não exclui, no entanto, a fecunda complementaridade das interrogações e hipóteses que as suas obras colocam. Marx sublinha as origens dos imaginários sociais, designadamente as ideologias, bem como as funções que desempenham nos grandes conflitos sociais. Durkheim põe em relevo a correlação entre as estruturas sociais e os sistemas de representações colectivas, ao examinar o modo como estas fornecem uma instância que assegura o consenso senão a coesão social. Quanto a Max Weber, coloca o problema das funções que competem ao imaginário na produção do sentido que os actores sociais atribuem necessariamente as suas acções [cf. Ansart 1977, pp. 64 ss.].

Durkheim bem como Marcel Mauss (que desenvolveu de forma particularmente fecunda e original as idéias do seu mestre) esforçam-se por clarificar a subordinação do psicológico ao sociológico. A fim de que uma sociedade exista e se mantenha, assegurando um mínimo de coesão, é preciso que os agentes sociais acreditem na superioridade do facto social sobre o facto individual, que se dotem de uma “consciência colectiva”, isto é, um fundo de crenças comuns que exprima o sentimento da existência da colectividade. Ora, só é possível comungar ou comunicar entre os homens através de símbolos exteriores aos estados mentais individuais, através de signos posteriormente concebidos como realidades. Um dos caracteres fundamentais do facto social é, precisamente, o seu aspecto simbólico. Na maioria das representações colectivas, não se trata da representação única de uma coisa única, mas sim de uma representação escolhida mais ou menos arbitrariamente a fim de significar outras e de exercer um comando sobre as práticas. Frequentemente, os comportamentos sociais não se dirigem tanto as coisas em si, mas aos símbolos dessas coisas. As representações colectivas exprimem sempre, num grau qualquer, um estado do grupo social, traduzem a sua estrutura actual e a maneira como ele reage frente a tal ou tal acontecimento, a tal ou tal perigo externo ou violência interna. Existe uma relação íntima e fatal entre o comportamento e a representação colectiva [cf. Mauss 1927, ed. 1966 pp. 210-11]. É assim que o facto religioso constitui uma expressão simbólica do facto social. Através dos deuses que os homens criam, estes dão corpo a consciência de pertencerem a um todo comunitário, enquanto as representações colectivas reconstituem e perpetuam as crenças

necessárias ao consenso social. Qualquer sociedade é capaz de se erigir em deus ou de criar deuses, isto é, produzir representações carregadas de sagrado. Na época moderna, as crenças e expectativas propriamente políticas sofrem transformações simbólicas análogas. A Revolução Francesa, em particular, constitui um exemplo notável da instalação de um novo imaginário social que, através dos seus símbolos, cultos e ritos, simultaneamente traduz e guia o fervor colectivo, ao mesmo tempo que consolida o novo consenso estabelecido com base numa nova organização social. (As sugestões de Durkheim foram retomadas por Mathiez [1904] nos seus estudos sobre o simbolismo e os cultos revolucionários, questões estas as quais teremos oportunidade de voltar mais a frente).

Os princípios metodológicos de Max Weber [cf., em particular, 1904-905] e as suas aplicações ao estudo de casos específicos sugerem outras abordagens dos imaginários colectivos. A estrutura inteligível de toda a actividade humana provém do facto de os agentes sociais visarem um *sentido* na sua conduta, regulando os seus comportamentos recíprocos em função desse. O social produz-se através de uma rede de sentidos, de marcos de referencia simbólicos por meio dos quais os homens comunicam, se dotam de uma identidade colectiva e designam as suas relações com as instituições políticas, etc. A vida social é produtora de valores e normas e, ao mesmo tempo, de sistemas de representações que as fixam e traduzem. Assim se define um código colectivo segundo o qual se exprimem as necessidades e as expectativas, as esperanças e as angústias dos agentes sociais. Por outras palavras, as relações sociais nunca se reduzem aos seus componentes físicos e materiais. Do mesmo modo, as relações políticas, enquanto dominação dos homens por outros homens, não se reduzem a simples relações de força e de poderio. Os três tipos de dominação política enunciados por Weber, a saber, a dominação tradicional, a carismática e a burocrática, exercem-se através de diferentes sistemas de representações colectivas nos quais se fundamenta a legitimidade dos respectivos poderes. Do mesmo passo, estes sistemas regulam e orientam eficazmente as atitudes e comportamentos de obediência, ao mesmo tempo que motivam os dominados no sentido de obedecerem ao poder. O peso das representações e dos símbolos varia de um tipo de poder para o outro. Por exemplo, esse peso é particularmente importante no exercício do poder carismático. O sistema simbólico instalado pelos agentes sociais dá lugar, frequentemente, a conseqüências imprevistas pelos criadores de tal simbolismo. O estudo das relações entre a ética protestante e o espírito do capitalismo mostra, por exemplo, como um sistema de representações religiosas, que define as condições de salvação da alma, leva os actores sociais a comportarem-se segundo novas exigências solidárias com as estruturas económicas capitalistas. A compreensão das estruturas inteligíveis das actividades sociais passa, pois, necessariamente, pela reconstrução do sistema de representações que aí intervém, bem como pela análise das suas combinações e funcionamento.

As idéias de Marx, Durkheim e Weber definem aquilo a que podemos dar o nome de campo clássico das pesquisas sobre os imaginários sociais. Os contributos recentes não se limitaram a alargá-lo, tendo alterado esse campo de modo mais ou menos profundo. A psicanálise pôs em evidencia que a imaginação não é uma “faculdade”, nem um poder psicológico autónomo, mas sim uma actividade global do sujeito para organizar um mundo ajustado

as suas necessidades e aos seus conflitos. No domínio social, as produções imaginárias, em particular os mitos, constituem outras tantas respostas dadas pelas sociedades aos seus desequilíbrios, as tensões no interior das estruturas sociais e as eventuais ameaças de violência. A antropologia estrutural pôs em destaque o facto de qualquer cultura poder ser considerada um conjunto de sistemas simbólicos e de todos estes sistemas procurarem exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social; e, mais ainda, as relações que estes dois tipos de realidades mantêm entre si, bem como aquelas que os sistemas simbólicos tecem entre eles. A antropologia política sublinhou as relações entre sentido e poderio, entre sistemas simbólicos e estruturas de dominação. A história das mentalidades, na esteira da escola dos “Annales”, pôs em relevo a longa duração em que a imaginação social opera, assim como o peso da inércia dos imaginários nos comportamentos económicos, demográficos, etc., bem como a especificidade dos períodos “quentes” em que a produção dos imaginários se acelera e intensifica. *Last but not least*, as pesquisas sobre a propaganda mostraram os meios técnicos e científicos de que as sociedades contemporâneas dispõem no domínio da produção e manipulação dos imaginários sociais. Os poderes que conseguem garantir o controlo, senão o monopólio, destes meios apropriam-se assim de uma arma tanto mais temível quanto mais sofisticada. É difícil sobrestimar as possibilidades que se abrem, deste modo, as iniciativas de tipo totalitário que visam anular os valores e modelos formadores diferentes daqueles que o Estado deseja, bem como condicionar e manipular as massas, bloqueando a produção e renovação espontâneas dos imaginários sociais.

2. Marcos para um campo de pesquisas

Rápido como foi, este sobrevôo da história da problemática tinha por objectivo, entre outros, fazer ressaltar a complexidade dos problemas que se colocam ao estudo da imaginação social, o seu carácter necessariamente pluridisciplinar e a diversidade das abordagens e tendências metodológicas que aí se cruzam e contrapõem. A ausência de uma teoria do imaginário social não pode, portanto, deixar de nos surpreender. As pesquisas partem em diferentes direcções. É mais fácil verificar a complementaridade das questões que as orientam do que integrar num conjunto coerente as respostas hipotéticas avançadas. O ecletismo que caracteriza este domínio é, talvez, revelador do estado actual das ciências humanas. É certo que não faltam os fundadores de capelas e os pretendentes ao título de legítimo herdeiro de tal ou tal linha de pensamento. Contudo, os “marxistas” de hoje passaram já pela leitura de Weber e os “freudianos” trabalharam as obras estruturalistas. A época das ortodoxias parece, pois, ultrapassada; vivemos, muito feliz-mente, na época das heresias ecléticas. Contentar nos erros portanto, nesta parte da nossa exposição, em colocar alguns marcos que balizam o actual campo de pesquisas. A apresentação de algumas investigações concretas - *case-studies* - tem por objectivo completar o carácter- fatalmente lacunar e demasiado abstracto desta parte da exposição.

Começemos pela terminologia e, designadamente, pelas palavras-chave: 'imaginação', 'imaginário'. Devido, quanto mais não fosse, ao seu passado remoto, estes dois termos estão marcados por uma polissemia notória, senão

inevitável. Remetem, com efeito, para um dado fundamental da condição humana, e é por isso que a sua definição nunca pode ser considerada adquirida. Cada geração traz consigo uma certa definição do homem, simultaneamente descritiva e normativa, ao mesmo tempo que se dota, a partir dela, de uma determinada idéia da imaginação, daquilo que ela é ou daquilo que deveria ser [para a história destes conceitos, cf. Starobinski 1970]. O adjectivo “social” poucas precisões acrescenta. Com efeito, designa um duplo fenómeno. Por um lado, trata-se da orientação da actividade imaginativa em direcção ao social, isto é, a produção de representações da “ordem social”, dos actores sociais e das suas relações recíprocas (hierarquia, dominação, obediência, conflito, etc), bem como das instituições sociais, em particular as que dizem respeito ao exercício do poder, as imagens do “chefe”, etc. Por outro lado, o mesmo adjectivo designa a participação da actividade imaginativa individual num fenómeno colectivo. Com efeito, todas as épocas tem as suas modalidades específicas de imaginar, reproduzir e renovar o imaginário, assim como possuem modalidades específicas de acreditar, sentir e pensar. Seria talvez mais operatório eliminar os termos ambíguos 'imaginação' e 'imaginário', que projectam atrás de si a sombra da sua longa história. Todavia, eles estão demasiado enraizados na nossa tradição lingüística e intelectual para que não ressurgam na primeira oportunidade, carregados de novo com conotações diferentes.

Conservando, a falta de melhor, estes termos, devemos insistir no facto de os estudos sobre a imaginação social, contrariamente a uma orientação tradicional, não se proporem fixar uma “faculdade” ou um “poder” psicológico autónomo. Trata-se, sim, de um aspecto da vida social, da actividade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade dos seus produtos. Os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referencia no vasto sistema simbólico que qualquer colectividade produz e através da qual, como disse Mauss, ela se percepção, divide e elabora os seus próprios objectivos. É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súbdito”, o “guerreiro corajoso”, etc. Assim é produzida, em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma “ordem” em que cada elemento encontra o seu “lugar”, a sua identidade e a sua razão de ser [cf. Ansart 1974, p. 14]. Porém, designar a identidade colectiva corresponde, do mesmo passo, a delimitar o seu “território” e as suas relações com o meio ambiente e, designadamente, com os “outros”; e corresponde ainda a formar as imagens dos inimigos e dos amigos, rivais e aliados, etc. O imaginário social elaborado e consolidado por uma colectividade é uma das respostas que esta dá aos seus conflitos, divisões e violências reais ou potenciais. Todas as colectividades tem os seus modos de funcionamento específicos a este tipo de representações. Nomeadamente, elaboram os meios da sua difusão e formam os seus guardiões e gestores, em suma, o seu “pessoal”.

O imaginário social é, deste modo, uma das forças reguladoras da vida colectiva. As referencias simbólicas não se limitam a indicar os indivíduos que pertencem a mesma sociedade, mas definem também de forma mais ou

menos precisa os meios inteligíveis das suas relações com ela, com as divisões internas e as instituições sociais, etc. [cf. Gauchet 1977]. O imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controlo da vida colectiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objecto dos conflitos sociais.

Com efeito, é no próprio centro do imaginário social que se encontra o problema do poder *legítimo*, ou melhor, para ser mais exacto, o problema da *legitimação* do poder. Qualquer sociedade precisa de imaginar e inventar a legitimidade que atribui ao poder. Por outras palavras, o poder tem necessariamente de enfrentar o seu *arbitrário* e controlá-lo reivindicando uma legitimidade. Efectivamente, nenhuma cultura e, por conseguinte, nenhum poder podem ser deduzidos de qualquer princípio universal-físico, biológico ou espiritual, - visto não estarem ligados por qualquer espécie de relação interna a “natureza das coisas” ou a “natureza humana” [Bourdieu e Passeron 1970]. Em contrapartida, todo o poder tem de se impor não só como poderoso, mas também como legítimo. Ora, na legitimação de um poder, as circunstâncias e os acontecimentos que estão na sua origem contam tanto, ou menos, do que o imaginário a que dão nascimento e de que o poder estabelecido se apropria. As relações de força e de poder que toda a dominação comporta, acrescentam-se assim as relações de sentido. Qualquer instituição social, designadamente as instituições políticas, participa assim de um universo simbólico que a envolve e constitui o seu quadro de funcionamento.

Como já indicamos, os bens simbólicos que as sociedades produzem não são ilimitados. Ora, a legitimidade do poder é um bem particularmente raro e asperamente disputado. Constitui, muito em especial, o objecto dos conflitos e lutas entre dominantes e dominados. O poder estabelecido protege a sua legitimidade contra aqueles que a atacam, quanto mais não seja pondo-a em dúvida. Imaginar uma contra-legitimidade, um poder fundado numa legitimidade diferente daquela que se reclama a dominação estabelecida, é um elemento essencial do acto de pôr em causa a legitimidade do poder. Estes conflitos só são “imaginários” no sentido em que tem por objecto o imaginário social, ou seja, as relações de força no domínio do imaginário colectivo, e em que exigem a elaboração de estratégias adaptadas as modalidades específicas desses conflitos. A prova disso, caso seja necessário dá-la, reside no facto de os poderes terem inventado ao longo da história, a fim de proteger esses bens raros, um conjunto de dispositivos extremamente variados e bem “reais” de protecção, senão de repressão, com vista a assegurar-se do lugar privilegiado no domínio dos imaginários sociais. Outra prova é o facto de as épocas de crise de um poder serem também aquelas em que se intensifica a produção de imaginários sociais concorrentes e antagonistas, e em que as representações de uma nova legitimidade e de um futuro diferente proliferam e ganham difusão e agressividade. Consideremos outra situação. Quando uma colectividade se sente agredida pelo exterior - por exemplo, uma comunidade de tipo tradicional agredida por um poder centralizado moderno de tipo burocrático-, ela põe em marcha, como meio de autodefesa, todo o seu dispositivo imaginário, a fim de mobilizar as energias dos seus membros, unindo e guiando as suas acções. (Voltaremos adiante a estas situações, que correspondem a outros tantos “cenários” de comportamentos colectivos possíveis, com a análise de alguns exemplos concretos).

O imaginário social torna-se inteligível e comunicável através da produção dos “discursos” nos quais e pelos quais se efectua a reunião das representações colectivas numa linguagem. Os signos investidos pelo imaginário correspondem a outros tantos símbolos. E assim que os imaginários sociais assentam num simbolismo que é, simultaneamente, obra e instrumento [cf. Castoriadis 1975; Malrieu 1967]. A construção do símbolo e dos sistemas de símbolos, que se revelam fortemente estruturados e dotados de notável estabilidade, bem como as relações entre imaginário e símbolo, constituem problemas tanto para os psicólogos como para os sociólogos do conhecimento. O símbolo parece ser o intermediário entre o sinal e o signo: concreto como o primeiro; inscrito numa constelação de relações como o segundo. O signo objectiva mais do que o símbolo pode fazer-lo, e cada signo está inscrito numa rede de signos, só adquirindo o seu significado em relação a eles. Em contrapartida, o símbolo designa tanto como o objecto as reacções do sujeito perante esse objecto; os sistemas de símbolos não tem a coerência própria as totalidades de signos. O processo de significação por meio da projecção é, neles, menos controlado; as oposições entre domínios são muito menos precisas do que nas linguagens. A função do símbolo não é apenas instituir uma classificação, mas também introduzir valores, modelando os comportamentos individuais e colectivos e indicando as possibilidades de êxito dos seus empreendimentos [cf. *ibid.*, pp. 76-128; Berger e Luckmann 1966, pp. 140 ss.].

Os mais estáveis dos símbolos estão ancorados em necessidades profundas e acabam por se tornar uma razão de existir e agir para os indivíduos e para os grupos sociais. Os sistemas simbólicos em que assenta e através do qual opera o imaginário social são construídos a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir dos seus desejos, aspirações e motivações. Qualquer campo de experiências sociais está rodeado por um horizonte de expectativas e de recusas, de temores e de esperanças [cf. Desroche 1973]. O dispositivo imaginário assegura a um grupo social quer um esquema colectivo de interpretação das experiências individuais, tão complexas quanto variadas, quer uma codificação das expectativas e das esperanças. Um só e mesmo código permite fazer concordar as expectativas individuais, exprimir as coincidências e as contradições entre as experiências e as esperanças, e ainda sustentar os indivíduos em acções comuns. Os imaginários sociais fornecem, deste modo, um sistema de orientações expressivas e afectivas que correspondem a outros tantos estereótipos oferecidos aos agentes sociais: ao indivíduo relativamente ao seu grupo social; aos grupos sociais relativamente a sociedade global, as suas hierarquias e relações de dominação, etc.; a sociedade global relativamente aos (<outros” que constituem o seu meio envolvente [Ansart 1977, pp. 228-29]. A potencia unificadora dos imaginários sociais é assegurada pela fusão entre verdade e normatividade, informações e valores, que se opera no e por meio do simbolismo. Com efeito, o imaginário social informa acerca da realidade, ao mesmo tempo que constitui um apelo a acção, um apelo a comportar-se de determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma acção comum. Por exemplo, as representações

que legitimam um poder informam acerca da sua realidade e comprovam-no. Do mesmo passo, constituem apelos imperativos ao respeito e a obediência. O controlo do imaginário social, da sua reprodução, difusão e manejo, assegura em graus variáveis uma real influencia sobre os comportamentos e as actividades individuais e colectivas, permitindo obter os resultados práticos desejados, canalizar as energias e orientar as esperanças. Sendo todas as escolhas sociais resultantes de experiências e expectativas, de saberes e normas, de informações e valores, os agentes sociais procuram, sobretudo em situações de crise e conflito graves, apagar as incertezas que essas escolhas necessariamente comportam. É assim que estas escolhas são muitas vezes imaginadas como as únicas possíveis e mesmo como impostas por um destino inelutável. Uma das funções dos imaginários sociais consiste na organização e controlo do tempo colectivo no plano simbólico. Esses imaginários intervêm activamente na memória colectiva, para a qual, como dissemos, os acontecimentos contam muitas vezes menos do que as representações a que dão origem e que os enquadram. Os imaginários sociais operam ainda mais vigorosamente, talvez, na produção de visões futuras, designadamente na projecção das angústias, esperanças e sonhos colectivos sobre o futuro.

Graças a sua estrutura complexa e, em especial, graças ao seu tecido simbólico, o imaginário social intervém a diversos níveis da vida colectiva, realizando simultaneamente várias funções em relação aos agentes sociais. O seu trabalho opera através de séries de oposições que estruturam as forças afectivas que agem sobre a vida colectiva, unindo-as, por meio de uma rede de significações, as dimensões intelectuais dessa vida colectiva: legitimar/in-validar; justificar/acusar; tranquilizar/perturbar; mobilizar/desencorajar; incluir/excluir (relativamente ao grupo em causa), etc. Esta enumeração é, naturalmente, tão abstracta quanto esquemática. Na realidade, estas oposições raramente estão isoladas, antes se articulam umas com as outras. As suas junções e disjunções efectuaem-se segundo diversas modalidades, diferenciadas consoante as características específicas de um dado campo social e mental (estruturas sociais, sistemas de poder, intensidade dos conflitos sociais, sistemas de valores dominantes e concorrentes, simbolismo e ritual instalado, meios e técnicas de difusão das informações e símbolos, etc.). Seria tão prematuro como pretencioso arriscar, nesta fase da pesquisa, uma tipologia daquelas modalidades. Alguns exemplos de situações históricas concretas, que examinaremos de seguida, permitir-nos-ao evidenciar a complexidade e diversidade dos problemas que se impõem a nossa consideração.

Os imaginários sociais e os símbolos em que eles assentam fazem parte de sistemas complexos e compósitos, tais como, nomeadamente, os mitos, as religiões, as utopias e as ideologias. Não nos compete analisar aqui a parte que corresponde aos imaginários sociais nesses sistemas de símbolos, ritos e crenças. Apenas insistimos no facto de os imaginários sociais não funcionarem isoladamente, entrando, sim, em relações diferenciadas e variáveis com outros tipos de imaginários e confundindo-se por vezes com eles e com a sua simbologia (por exemplo, a utilização do simbolismo do sagrado a fim de legitimar um poder). Não esqueçamos também que, nos tempos modernos, os mitos políticos propriamente ditos [cf. Tudor 1972], as ideologias e as utopias formam lugares privilegiados em que se constituem os discursos que veiculam os imaginários sociais. Por fim, não esqueçamos que estes imaginários empregam facilmente as linguagens mais diversas: religiosa e filo-

sófica, política e arquitectónica, etc. Apenas um último exemplo: todas as cidades são, entre outras coisas, uma projecção dos imaginários sociais no espaço. A sua organização espacial atribui um lugar privilegiado ao poder, explorando a carga simbólica das formas (o centro opõe-se à periferia, o “acima” opõe-se ao “abaixo”, etc.). A arquitectura traduz eficazmente, na sua linguagem própria, o prestígio que rodeia um poder, utilizando para isso a escala monumental, os materiais “nobres”, etc.

A influência dos imaginários sociais sobre as mentalidades depende em larga medida da difusão destes e, por conseguinte, dos meios que asseguram tal difusão. Para garantir a dominação simbólica, é de importância capital o controlo destes meios, que correspondem a outros tantos instrumentos de persuasão, pressão e inculcação de valores e crenças. É assim que qualquer poder procura desempenhar um papel privilegiado na emissão dos discursos que veiculam os imaginários sociais, do mesmo modo que tenta conservar um certo controlo sobre os seus circuitos de difusão. As modalidades de emissão e controlo eficazes alteram-se, entre outros motivos, segundo a evolução do suporte tecnológico e cultural que assegura a circulação das informações e imagens. Nesta evolução, há dois momentos que marcam rupturas significativas: a passagem da cultura oral à cultura escrita, que se efectua graças, sem dúvida, à tipografia, mas ainda mais decisivamente graças à alfabetização [cf. Goody 1968; Furet e Ozouf 1977]; e a implantação duradoura dos meios de comunicação de massa. Entre as múltiplas conseqüências deste último fenómeno, convém lembrar rapidamente aquelas que dizem respeito às relações entre informação e imaginação, das quais derivam as novas possibilidades que se oferecem à propaganda.

Como já observamos, os meios de comunicação de massa garantem a um único emissor a possibilidade de atingir simultaneamente uma audiência enorme, numa escala até então desconhecida. Por outro lado, os novos circuitos e meios técnicos amplificam extraordinariamente as funções performativas dos discursos difundidos e, nomeadamente, dos imaginários sociais que eles veiculam. Tal facto não se deve apenas à natureza audiovisual das novas técnicas, mas também, e sobretudo, à formação daquilo a que se dá o nome, a falta de melhor, de “cultura de massa”. Tecem-se ao nível destas últimas relações extremamente complexas entre informação e imaginação. Os *mass media* não se limitam a aumentar o fluxo de informação; modelam também as suas características. A informação é recebida de forma contínua, diversas vezes por dia, englobando o planeta inteiro, conjugando os dados estatísticos com as imagens e afectando todos os domínios da vida social, etc. A informação está centrada na actualidade, sendo portanto necessariamente atomizada e fragmentada: o acontecimento que é hoje posto em foco, amanhã será esquecido e recalçado. Devido tanto à sua quantidade como à sua qualidade, esta massa de informações presta-se particularmente às manipulações. A sua transmissão impõe inevitavelmente uma selecção e uma hierarquização por parte dos emissores. Nos sistemas sociais em que o Estado se apoderou do monopólio da emissão, é particularmente fácil exercer uma censura rigorosa, suprimir qualquer informação considerada indesejável, ao mesmo tempo que se pode continuar a distribuir ondas de palavras e imagens. Todavia, a informação moderna é ainda manipulável por outras formas além do mero exercício da censura, que é aliás um fenómeno bem antigo. Pelo simples facto de as informações serem atomizadas e não constituírem um todo,

dando permanentemente lugar a inquietações e tensões, elas reforçam duas necessidades: a necessidade de unificação e a de valorização. Por outras palavras, os indivíduos já não são capazes de dominar a massa fragmentada e dispersa de informações, sentindo assim uma maior necessidade de representações globais e unificadoras. Num só movimento, os meios de informação de massa fabricam uma necessidade, que abre possibilidades inéditas a *propaganda* e encarregam-se, simultaneamente, de satisfazer essa necessidade. Com efeito, aquilo que os *mass media* fabricam e emitem, para além das informações centradas na actualidade, são os imaginários sociais: as representações globais da vida social, dos seus agentes, instâncias e autoridades; as imagens dos chefes, etc. Em e mediante a propaganda moderna, a informação estimula a imaginação social e os imaginários estimulam a informação, contaminando-se uns aos outros numa amálgama extremamente activa, através da qual se exerce o poder simbólico [cf. Ellul 1962; Domenach 1954; Schramm e Roberts 1965]. Daremos um exemplo apenas: ao longo da história, o poder carismático assenta em imaginários sociais que o grupo social projectava sobre o chefe carismático; este último amplificava-os e redistribuía-os, oferecendo ao grupo uma certa identidade colectiva, orientando e canalizando as suas esperanças e angústias, etc. Ora, a propaganda moderna goza de possibilidades técnicas, culturais e políticas que permitem fabricar e manipular as emoções e imaginários colectivos em que assenta o carisma. Em certas condições, a propaganda consegue fazer subir as angústias e esperanças colectivas, levando-as a histeria, ao mesmo tempo que projecta constantemente, sobre o chefe, os imaginários que se confundem na representação global do salvador supremo, instrumento eleito pela Nação e a História, etc. Nesta óptica, poderíamos definir os sistemas totalitários como sendo aqueles onde o Estado, graças ao monopólio dos meios de comunicação, exerce uma *censura* rigorosa sobre o conjunto das informações e a conjuga com a contaminação e manipulação das informações admitidas na circulação pela *propaganda* política e ideológica omnipresente. O objectivo visado seria o de garantir ao Estado o controlo total sobre as mentalidades e, designada-mente, sobre a imaginação social; por outras palavras, tratar-se-ia de bloquear eficazmente qualquer actividade espontânea, não-controlada, da imaginação social. Conjugando o monopólio do poderio e do sentido, isto é, da violência física e da violência simbólica, o Estado totalitário procura suprimir a própria lembrança de qualquer imaginário social, de qualquer representação do passado, presente e futuro colectivo, diferentes daqueles que confirmam a sua legitimidade e poderio, caucionando o seu controlo sobre o conjunto da vida social e glorificando tanto os seus fins como os seus meios.

3. "Case-studies"

Insistamos mais uma vez nas reservas já formuladas: não está nas nossas intenções mais do que colocar alguns marcos para uma problemática que se procura a si própria na encruzilhada de diversas disciplinas e de diversas abordagens metodológicas. Daí o carácter demasiado lacunar e abstracto da anterior exposição. Em vez de fazer o inventário dessas lacunas, pareceu-nos mais frutífero apresentar alguns exemplos que concretizam o nosso modo de abordar a questão. Esta apresentação tem, pois, de ser sucinta. Pirose

apenas iluminar, através de determinadas situações históricas, alguns caracteres e modos de funcionamento dos imaginários sociais que acabamos de evocar de maneira global.

3.1. Imaginários sociais e violências nas revoltas camponesas do século XVII e durante o “Grande Medo” de 1789

As revoltas camponesas que a França conheceu no decurso do século XVII e no fim do *Ancien Régime* são exemplos flagrantes, a diversos títulos, do papel desempenhado pelos imaginários sociais nas mentalidades e práticas colectivas. Por um lado, elas põem em relevo a intervenção activa desses imaginários na cristalização das recusas e das esperanças que as grandes crises de violência popular alimentam. Por outro lado, manifesta-se na sucessão destas crises uma notável resistência desse imaginário, reproduzindo no longo prazo a solidariedade entre tais imaginários colectivos e um modo de vida, uma cultura e um dispositivo simbólico determinados.

Recordemos, rapidamente, a cronologia das revoltas do século XVII. Entre 1624 e 1675, a França assistiu periodicamente a vagas de levantamentos populares e, em especial, levantamentos camponeses; esta vaga far-se-á ainda sentir na última grande revolta da “série”, isto é, a de Maio-Junho de 1707. Depois desta última data, as vagas de revoltas camponesas desaparecem durante mais de três quartos de século. Isto não significa, bem entendido, que o século XVIII esteja isento de outras formas de violência popular, mas tão-só que a tradição dos levantamentos camponeses foi extirpada, durante algum tempo, pela repressão terrorista e sistemática. As grandes vagas de revoltas do século XVII são aquelas que conhecemos sob o nome dos *cróquants* (Quercy, Primavera de 1624; Guyenne, Maio-Junho de 1635; Sain-tonge, Abril-Junho de 1636; Gasconha, 1638-1645; Périgord, 1637); dos *nus-pieds* (Normandia, julho-Novembro de 1639); dos *sabótiers* (Sologne, Agosto de 1658); dos *lustucru* (Boulonnais, Maio-Julho de 1662); dos *bónnets-rouges* (Bretanha, 1675); dos *tard-avisés* (Quercy, Maio-Junho de 1707). Os maiores destes levantamentos, no auge da vaga, chegaram a reunir algumas dezenas de milhar de camponeses. Na maioria dos casos, os amotinados agrupavam-se em bandos que variavam entre algumas dezenas e alguns milhares de homens juntos, sob o comando de “capitães” escolhidos geralmente no seio dos camponeses, mas as vezes também na nobreza. Os camponeses raramente dispunham de armas de fogo, estando sobretudo munidos das suas armas tradicionais -facas, forquilhas, machados e chuços. Podem-se distinguir quatro tipos de motins, bem como outros tantos tipos de violência colectiva: contra a carestia do pão, contra os aquartelamentos, contra a cobrança dos impostos e contra a cobrança das rendas. As interpretações sobre as causas e a natureza social destas revoltas deram origem a prolongadas discussões que se arrastavam no *beco sem saída* de um debate, simultaneamente metodológico e ideológico, acerca dos caracteres do *Ancien Régime* (enquanto sociedade de classes ou de ordens). Os estudos mais recentes, designadamente os de Bercé [1974a e b], em cujos resultados nos apoiamos aqui, fizeram ressaltar o carácter comunitário das revoltas enquanto reacção colectiva contra a progressão do Estado moderno, burocrático e centralizado, ocupado em especial no século XVII em desenvolver uma

nova organização fiscal. A fim de atingir todos os súbditos, a expansão do fisco foi obrigada a pôr em causa os privilégios, costumes e solidariedades comunitárias que se erguiam entre o Estado e o indivíduo. Deste modo, a pressão fiscal era sofrida e sentida pela comunidade como uma agressão exterior a qual reagia violentamente. Conflito social, portanto, mas que tem de ser dissociado do par miséria-revolta afirmado pela historiografia do século XIX. A tolerância fiscal dos camponeses é, em certos casos limite, relativa. Varia não só consoante a realidade da contribuição, mas também, e sobretudo, consoante a ideia que dela tem os contribuintes. Não há uma relação linear entre a economia e a revolta. Esta última, e especialmente as modalidades segundo as quais rebenta e se desenrola, são também factos culturais nos quais se confundem a condição social, o quadro e estilo de vida, o dispositivo simbólico, etc. Daí um certo ritual da violência, certos traços ritualizados e repetitivos, que se encontram ao longo de centenas de casos. Os imaginários sociais, veiculados tanto pela linguagem dos gestos e dos objectos como pela palavra viva neste meio dominado pela cultura não-escrita, são solidários com o ritual da violência. São aliás raros os casos em que os insurrectos formulam as suas aspirações e os objectivos da revolta através de panfletos. É, pois, ainda mais significativo que os mesmos imaginários sociais se reproduzam, com pequenas diferenças, em centenas de casos.

Os imaginários sociais intervêm continuamente ao longo dos motins e a diversos níveis. As suas funções são múltiplas: designar o inimigo no plano simbólico; mobilizar as energias e representar as solidariedades; cristalizar e ampliar os temores e esperanças difusos. Todos convergem para a legitimação da violência popular.

A fim de esclarecer estas funções, apenas nos referiremos a um esquema geral do ritual das revoltas, o qual está naturalmente submetido a algumas situações-tipo que não nos é possível analisar aqui em pormenor. As revoltas são precedidas de boatos sobre os novos impostos ou sobre a chegada dos cobradores, ou ainda sobre o aquartelamento de soldados na aldeia, etc. As tabernas, as feiras e as festas, bem como os encontros a saída da missa, são outros tantos lugares de reunião a partir dos quais se propagam as informações e boatos. É através destes que se articula a antinomia entre “nós” e “eles”, isto é, duas representações que traduzem e esquematizam, simultaneamente, as recusas, os conflitos e os ressentimentos: “*eles* querem matar-nós a fome”; “*eles* querem roubar-nós”; “*eles* vem instalar-se em *nostra* cada para *nós* tirar o lar”. “Eles” significa os estranhos e os trai-do-res a comunidade; “nós” designa os membros da comunidade por nasce-mento, residência e destino. Pela mesma operação, estas representações globalizantes e unificadoras definem o motim como defensivo, como uma resposta armada contra a chegada de um invasor armado, contra uma agressão caracterizada. É significativo que, no desencadeamento do motim, inter-venha frequentemente o boato (espalhado sobretudo pela mulheres) acerca da introdução de um imposto imaginário, como por exemplo um imposto sobre a vida, sobre os nascimentos, os casamentos e as mortes, que seria preciso pagar sempre que nascesse uma criança. A representação deste imposto tão escandaloso quanto fantástico resume toda a iniquidade com que é visto o fisco, designando-o como um perigo mortal para a comunidade e legitimando, antecipadamente, a violência enquanto autodefesa contra a

última ameaça. Os cobradores de impostos são, por conseguinte, assimilados simbolicamente as forças ímpias e diabólicas que atacam a vida de cada um e de todos, sendo antecipadamente apontados como os bodes expiatórios de todos os males da comunidade.

Quanto ao motim propriamente dito, começa com o rebate dos sinos, cujo toque alarmante é, ao mesmo tempo, meio de informação, convocação e mobilização. O toque a rebate simboliza, por um lado, a solidariedade da comunidade e, por outro, identifica a situação como a de um perigo extremo. Assim inscreve a violência futura no campo das violências legítimas, admitidas pelo direito costumeiro, como por exemplo a defesa contra os salteadores.

A imagem provocatória do imposto sobre a vida liga-se a outros elementos da mitologia dos revoltosos que consolidam o movimento. Contrariamente aos movimentos milenaristas, a dimensão sagrada e apocalíptica está ausente da imaginação social dos amotinados. Esta é comandada por representações ligadas a imagem do rei justo e do fim dos impostos. Imagina-se que o rei foi enganado por maus conselheiros; que ignora a infelicidade do seu povo; que foi roubado por financeiros que pilham o tesouro real do mesmo modo que arruinam os súbditos do rei. A violência camponesa é assim representada de uma maneira tanto mais legítima quanto se identifica com o príncipe real, esse príncipe que ela procura também libertar. A imagem do bom príncipe aliava-se aos sonhos do imposto adiado, senão mesmo do Estado sem impostos, sonhos esses que ofereciam aos revoltosos uma representação positiva da sua recusa. Remete-se também para um passado imaginário no qual se busca o modelo do rei, personificado frequentemente por Henrique IV, que respeitava os antigos costumes, aliviava os súbditos sobrecarregados de impostos e garantia ao bom povo a tranqüilidade, a justiça elementar e a dignidade. Este mito prolongava-se por vezes através de uma utopia, incipientemente esboçada, que concebia uma sociedade diferente cuja idéia e imagem chaves uniam o Estado sem impostos a “liberdade pública”. Assim sucede no poema que circulava durante a revolta dos *nus-pieds*, quando Jean Nu-Pieds, “general do exército do sofrimento” e personagem imaginária que incarna as esperanças dos revoltosos, é apresentado deste modo:

Joao Pé-Descalço é o vosso apoio. Ele vingará a vossa disputa
Libertando-vos do imposto, Fazendo levantar a jogada, E livrando-vos de
toda essa gente Que enriquece a custa Dos vossos bens e da pátria. Foi
ele que Deus mandou Para impor na Normandia Uma perfeita liberdade.

Todos estes mitos, articulando-se entre si, traduzem no plano imaginário a grande mola impulsora da dinâmica dos revoltosos, isto é, a esperança, senão mesmo a certeza, de uma vitória próxima e fácil.

Convém ainda aludir, por último, a alguns elementos do ritual das revoltas, particularmente reveladores quanto a imaginação social em acção e quanto ao dispositivo simbólico utilizado. Falamos já dos sinos que tocam a rebate e do ajuntamento das pessoas, anunciando e traduzindo, ao mesmo tempo, um trajecto com o qual a comunidade se identifica. Quando os revoltosos conseguem aprisionar os culpados, como por exemplo os cobradores de impostos, a multidão procede a “condução do cobrador da gabela”. Trata-se de uma cerimônia punitiva, trágica ou cômica, humilhante ou sangrenta, em que a vítima simboliza todas as forças amaldiçoadas e agressivas. O cobrador de impostos, nu ou em trajos menores, é obrigado a correr pela aldeia fora; é atirado a lama ou ao estrume; lançam-lhe pedras e dão-lhe pauladas. A “condução” termina com a morte, mas por vezes a multidão contenta-se com um assassinio ritual e a expulsão da aldeia.

Quando os rebeldes atacam uma repartição de finanças ou um cartório de notário, estes são entregues a pilhagem, ao mesmo tempo que se abrem os toneis de vinho e a multidão se embriaga, destruindo móveis, estábulos e jardins. A multidão atribui um interesse especial aos papéis que apanha e dá a ler em voz alta, em geral, a um padre. Seguidamente, a papelada é queimada a granel e a multidão dança, por vezes, em torno deste fogo purifica-dor e aniquilador. A revolta vem assim prender-se aos ritos da festa, tornando-se ela própria um ilhéu utópico em ruptura com a vida quotidiana. Do mesmo modo, o facto de os revoltosos as vezes se disfarçarem e mascararem revela todo um jogo imaginário que aproxima a festa e a revolta, desde que, naturalmente, esta triunfe sobre os inimigos, quanto mais não seja temporariamente. Através de todos estes ritos e símbolos, que mergulham num fundo secular, é representada a faceta normativa da violência, isto é, a idéia de uma certa justiça popular.

Como já indicamos acima, depois das revoltas de 1707, a França deixou de assistir, durante cerca de três quartos de século, a novos motins camponeses. Foi na véspera da Revolução e durante o Verão de 1789 que se manifestou novamente um formidável levantamento camponês. Enquanto os movimentos de revolta do século XVII só raramente exibiam imagens manifestamente antinobiliárquicas, estas marcam em contrapartida as insurreições de 1789. Não nos compete analisar aqui as causas deste último facto, que tem que ver, por um lado, com a implantação duradoura do Estado moderno no século XVII e, por outro, com as modificações do lugar do senhor na comunidade rural. Desta vez, os castelos dos nobres tornam-se os alvos directos dos revoltosos. É aos castelos que declaram guerra, pondo em causa os direitos e privilégios senhoriais e recusando o pagamento dos impostos. O movimento inicia-se com uma série de revoltas dispersas. Por volta de julho-Agosto de 1789, generaliza-se de tal maneira que desemboca no bloqueamento completo das trocas comerciais e provoca a paralisia do Estado. Nesta ampliação do movimento, o papel decisivo é desempenhado pelo “grande medo”, cujos epicentros, trajectos e dinamismos conhecemos hoje graças aos trabalhos de Lefebvre [1932]. No contexto que agora nos preocupa, interessa sublinhar certas particularidades desse espectacular pânico colectivo que cobriu a maior parte do país (com excepção da Bretanha, do Nordeste da Lorena e Alsácia, das Landes, do Languedoque e da Baixa Provença). Na segunda quinzena de julho e até finais do mês de Agosto, espalham-se pelas aldeias boatos segundo os quais o país estaria a ser invadido por bandos de soldados e de

salteadores. Esses bandos avizinhar-se-iam pilhando pelo caminho todas as aldeias e massacrando a população. É uma “conspiração infernal”; “querem destruir o povo inteiro”. Mas que bandos? E que conspiração? A imaginação, como em todos os movimentos de pânico colectivo, parece estar marcada pela patologia e não é capaz de produzir senão fantasmas e efabulações. Fala-se sobretudo de “salteadores”, pois naquela época de crise económica e de falta de géneros, os mendigos e vagabundos abundavam, sendo a sua presença pelos caminhos apontada como prova tangível dos boatos. Fala-se de milhares, de dezenas e mesmo centenas de milhares de salteadores vindos das cidades, especialmente de Paris. Noutros locais, fala-se de estrangeiros, de exércitos inimigos, particularmente aqueles de que havia recordações: os Ingleses teriam desembarcado em Brest, os Piemonteses teriam invadido os Alpes. Noutros locais ainda, o inimigo é imaginado sob a sua forma mais mítica: o perigo que ele representa é tanto maior quanto o seu nome designa apenas o desconhecido, o nunca visto. É assim que se teme a invasão dos Polacos vindos por mar, dos Panduros, dos Mouros, dos Suecos... Outras imagens e rumores misturam-se aqueles. Todas estas tropas, quer os salteadores quer os Polacos, estão ao serviço dos aristocratas e levam a cabo uma conspiração diabólica contra o povo que tem por missão punir, senão mesmo exterminar. Encontram-se nestes boatos ecos deformados da tomada da Bastilha e dos rumores que corriam em Paris acerca da “conspiração da fome”.

Frente a estes perigos imaginários, as aldeias põem em acção o dispositivo material e simbólico de que falamos acima. Toca-se a rebate e desencadeia-se uma acção comum: os camponeses armados vão ao encontro do “inimigo” ou em socorro de uma aldeia vizinha. Estas invulgares movimentações de homens armados não faziam mais do que amplificar o pânico. Poder-se-ia pensar que os ajuntamentos se dispersariam quando se verificasse a ausência de qualquer “inimigo”, mas isso raramente sucedia. Pelo contrário, o movimento entrava então numa segunda fase. Os aldeãos não depõem as armas; as guardas nacionais das vilas e aldeias nascem frequentemente deste pânico. Além disso, em vez de regressarem a casa, as tropas camponesas dirigiam-se ao castelo mais próximo, pedindo que lhes entregassem os “papéis”, os arquivos, as cartas fundiárias, os títulos dos privilégios e das contribuições fiscais. Estes eram obtidos pela ameaça ou, em caso de recusa, pelo ataque ao castelo. Seguidamente, queimavam-se os papéis numa grande fogueira que reproduzia um cenário de violência vizinho da festa. Frequentemente, esta “guerra contra os papéis” era acompanhada por pilhagens e não são raros os casos de castelos incendiados, sobretudo se havia resistência as exigências camponesas. Por vezes, o castelo era assaltado, mas se é certo que houve algumas vítimas, o movimento foi em geral pouco sangrento.

Foi assim que o pânico inicial se prolongou através de uma acção revolucionária antifeudal. Com o “grande medo”, a Revolução instalou-se na aldeia. Os mecanismos de passagem do pânico a Revolução nem sempre são muito claros. Em certos casos, os rumores iniciais combinavam-se com boa-tos segundo os quais o rei teria permitido, ele próprio, que se atacassem os castelos e queimassem os “papéis” a fim de evitar uma conspiração aristocrática. Tais boatos materializavam-se mesmo em falsos manifestos reais, escritos a mão, em que se proclama que o rei apela para os seus camponeses se dirigirem aos castelos, fixando mesmo um prazo, geralmente até finais de

Agosto, durante o qual é permitido desembaraçar-se dos “papéis”. A partir de certa etapa do pânico, o exemplo funciona por si próprio: o boato acerca dos salteadores omnipresentes surge contaminado, desde o princípio, pela notícia de que os castelos estão a arder nas redondezas. Todos estes rumores e símbolos combinados levam ao rubro a imaginação popular. Os fantasmas revelam-se particularmente eficazes e “funcionais”. Correspondem a outras tantas telas de projecção para um mal-estar rural generalizado que assim se vê dramatizado e ampliado. Servem de *trampolins* simbólicos através dos quais se opera a progressão conjunta dos medos, ódios e esperanças. Expressão da crise, eles tornam-se depois um factor determinante da dinâmica da própria crise. A tomada de armas e a presença material de tropas populares armadas tornam-se, por sua vez, o símbolo da unidade e da força aldeã. O inimigo fantomático, contra o qual a aldeia se ergueu, reúne numa só representação colectiva, simultaneamente provocatória e mobilizadora, todos os agressores potenciais e reais. Os fantasmas combinam-se num jogo complexo com outros imaginários sociais e designam, no fim de contas, o adversário real, transferindo para ele medos e esperanças difusos. Ao mesmo tempo, a acção colectiva e os seus efeitos-os papéis, senão os castelos, que ardem-comportam eles próprios uma forte carga simbólica. Representam, por um lado, o fim de uma ordem social opressiva e ultrapassada e, por outro, o advento da Nação unida para defender a sua liberdade.

3.2. Imaginários sociais e simbolismo revolucionário

A Revolução Francesa foi, como todas as crises revolucionárias, um “período quente” na produção de imaginários sociais. Uma vez desencadeado, o facto revolucionário dá um ímpeto especial a imaginação social. A própria dinâmica da revolução, a transformação das estruturas políticas e sociais, bem como dos modos de pensar e dos sistemas de valores, e ainda os conflitos políticos e sociais marcados pela presença das massas, em especial as multidões revolucionárias- todos estes factores estimulam a produção acelerada dos sentidos que se procura atribuir a precipitação de acontecimentos cujos efeitos muitas vezes surpreendem os actores políticos e sociais. Os protagonistas, quer aqueles que pretendem radicalizar a revolução, quer os que desejam detê-la em determinado estágio, vêem-se obrigados a esconjurar um destino incerto por meio de programas, senão mesmo visões do futuro; tem de imaginar situações futuras para si e para os adversários; tem de legitimar ou denunciar a violência revolucionária e a nova redistribuição dos papéis sociais; por fim, tem de mobilizar ou canalizar as energias e esperanças das massas, etc. O clima afectivo gerado pelos factos revolucionários, bem como os avanços e recuos do medo e da esperança, animam necessariamente a produção dos imaginários sociais. No começo, a revolução é, para muitos, essa sensação brutal, vaga e exaltante ao mesmo tempo, de estar a viver um momento excepcional durante o qual, para empregar as palavras de Michelet, “tudo se tornou possível”. Subitamente, é como se se adquirisse a esperança, e até mesmo a certeza, de que acabaram de vez os constrangimentos sociais habituais. Está por construir um mundo novo que garanta a liberdade e a felicidade (“idéia nova na Europa”, como dizia Saint Just), e isso só poderá ser feito pela negação desse regime rapidamente valorizado

como “antigo”, inclusivamente nos pormenores quotidianos. O futuro abre-se, assim, como um enorme estaleiro de sonhos sociais de todos os géneros e em todos os domínios da vida colectiva. As imagens, glorificantes ou acusadoras, dos acontecimentos e das forças em presença combinam-se com os conflitos e as estratégias, iluminando-os e ocultando-os simultaneamente. As realidades e as experiências revolucionárias são, muitas vezes, inseparáveis do modo mitológico como são vividas.

A geração dos símbolos e ritos revolucionários é uma das facetas mais significativas da produção intensa de imaginários sociais. Recordamos já as páginas em que Marx opõe a Revolução Francesa, que disfarçava os seus actores com trajos antigos, a sua visão da revolução proletária, cujos actores dispensariam qualquer máscara. Porém, em nenhum caminho da sua história, nem mesmo caminhos da revolução, seja ela “burguesa” ou outra, os homens passeiam nus. Precisam de “fatos”, de signos e imagens, de gestos e figuras, a fim de comunicarem entre si e se reconhecerem ao longo do caminho. Os sonhos e as esperanças sociais, frequentemente vagos e contraditórios, procuram cristalizar-se e andam em busca de uma linguagem e de modos de expressão que os tornem comunicáveis. Os princípios e conceitos abstractos só se transformam em ideias-força quando são capazes de se constituir como poios em torno dos quais a imaginação colectiva se organiza. A extensão das suas auréolas imaginárias faz-lhes ganhar amplitude emotiva. Enganar-nos-íamos sobre o alcance do simbolismo revolucionário se não víssemos nele mais do que um cenário em que se pretende situar qualquer Revolução, como se esta se tratasse de um ente tão puro como transparente. A invenção e a difusão do repertório simbólico revolucionário, a implantação destes novos símbolos e a guerra aos antigos, correspondem a outros tantos “factos” revolucionários. Aquilo que estava essencialmente em causa nesta guerra, sobre a qual os contemporâneos não tinham qualquer ilusão, era um poder real que se exercia no e através do domínio simbólico. O fenómeno é complexo. Recordaremos apenas alguns exemplos tirados dos primeiros anos da Revolução e que mostram duas tendências. Por um lado, trata-se da geração espontânea do simbolismo e do ritual revolucionários; por outro, trata-se da sua transformação em emblemas e instituições que rodeiam o novo poder, glorificando-o e atestando a sua legitimidade. É óbvio que estas duas tendências não se manifestam de modo isolado em relação uma a outra; pelo contrário, combinam-se e entrecruzam-se.

O primeiro exemplo constitui, senão o início, pelo menos aquilo que se tornou o símbolo por excelência da Revolução. O clima de tensão entre o poder real e a Assembléa Nacional, recentemente proclamada, bem como o medo e a cólera provocados pelos rumores acerca da conspiração da fome e da concentração de tropas que se preparariam para tomar Paris de assalto, formam o contexto emotivo em que se inscreve a positividade de um acontecimento: uma fortaleza mal defendida e a multidão que a ataca. O acontecimento “bruto” do dia 14 de julho transforma-se imediatamente no signo de uma coisa diferente do acontecimento em si mesmo. A tomada da Bastilha torna-se obrigatoriamente o objecto de um olhar e de um discurso que procuram atribuir um sentido totalizante a sucessão dos acontecimentos e aos seus múltiplos actores. A multidão revolucionária, enquanto fenómeno novo pressupõe não só uma presença colectiva e um princípio de estruturação, mas também uma *comunidade de imaginação*. Foi assim que a velha

fortaleza, já rodeada de rancores e mitos, se tornou o símbolo por excelência do arbitrário e de tudo quanto o *Ancien Régime* tinha de arcaico, ultrapassado e injusto. A multidão dotou-se de uma identidade ao projectar diante de si uma imagem ideal, isto é, a da Nação que se ergue contra a tirania e a violência incarnadas naqueles muros vetustos e nos seus defensores. (Como se sabe, graças a análise pormenorizada daqueles que tiveram direito ao título de “vencedores da Bastilha”, o grupo que tomou a fortaleza nada tinha de sociologicamente homogêneo: um sexto de burgueses, cinco sextos de “arraia-miúda”, ou seja, artesãos, mestres, companheiros). O dia 14 de Julho acabou, aliás, mais num clima de temor e incerteza do que de alegria. Ele oferece-se as imaginações como, precisamente, o dia em que “tudo se tornou possível”, como o símbolo privilegiado de uma ruptura temporal, momento único em que início e realização coincidem num só tempo. O mito traduz, segundo as suas próprias modalidades, uma experiência particularmente rica em emoções intensas que se confundem com as expectativas e as esperanças de que está rodeada. Experiência colectiva por excelência: vivida *com uns e contra os outros* no calor humano de uma multidão que se está a descobrir a si própria como uma realidade. O indivíduo sente-se apoiado e transformado pelas emoções e forças colectivas que o ultrapassam. As inúmeras narrativas, gravuras, cerimônias comemorativas, etc., ampliam e consolidam ulterior-mente esta mitologia. O 14 de julho torna-se assim a “matriz” de uma jornada revolucionária, do mesmo modo que a Bastilha se tornou o símbolo de todas as outras bastilhas que a liberdade tem constantemente que tomar de assalto. A partir do dia seguinte ao memorável empreendimento, o lugar foi investido de uma carga simbólica extraordinária. A 14 de julho, a Bastilha fora apenas tomada; muito rapidamente, decide-se *demoli-la*, rude labor que exigia muito mais do que um dia. (Um empreiteiro hábil havia de fazer fortuna com estas obras de demolição, vendendo as “pedras da Bastilha”. Este comércio era extremamente próspero e o enorme edifício fornecia pedras que chegavam para satisfazer a procura de relíquias por parte de várias gerações, e mesmo assim ainda houve quem vendesse pedras falsas...) Quanto a praça, uma vez vazia, tornou-se um lugar privilegiado do espaço imaginário projectado sobre a cidade real. Integrando-se no ritual das festas revolucionárias e símbolo do começo, ainda hoje ela é de preferência escolhida como ponto de formação e partida dos cortejos festivos que atravessam a cidade.

Afirmar e consolidar as conquistas da revolução era uma necessidade particularmente viva e muito cedo sentida. A linguagem dos símbolos prestava-se admiravelmente a exprimir a parte de sonho e de esperança veiculada pela Revolução, parte esta que constitui uma dimensão essencial das suas realidades. Foi assim que, desde o início da Revolução, no Verão-Outono de 1789, se assistiu a geração espontânea de um repertório simbólico novo, acompanhado por uma verdadeira guerra aos símbolos, com as suas estratégias próprias. No dia a seguir a 14 de julho, era arvorada a insígnia (*cócarde*) nacional, composta pelas cores de Paris (o azul e o vermelho) e a cor do rei (o branco). A 17 de Julho, Luís XVI, que veio a Paris para se reconciliar com a sua “boa cidade”, arvorava a mesma *cócarde*, gesto que foi acolhido entusiasticamente pela multidão que a havia imposto e a sentia como uma vitória. A partir de Paris, a *cócarde* iniciou uma marcha triunfal através da França. Emblema distintivo da nação, era ao mesmo tempo combatido pelos

aristocratas; daí uma guerra incessante em torno das insígnias. O boato, verdadeiro ou falso, de que os oficiais da rainha tinham espezinhado a insígnia tricolor em Versalhes, para depois arvorarem a insígnia branca, foi um dos factores que mobilizou a multidão nas jornadas revolucionárias de 5-6 de Outubro. A partir daí, assiste-se a uma escalada de decretos que tornam o uso da insígnia obrigatório: a 29 de Maio de 1790 é proibido arvorar qualquer outra insígnia que não fosse a tricolor; a 4 de Julho de 1791, o uso foi declarado obrigatório para todos os homens; a 26 de Setembro, em pleno Terror, a obrigatoriedade foi extensiva as mulheres. (Desta vez manifesta-se uma certa resistência a esta imposição, designadamente nos meios populares). Do mesmo modo, não usar a insígnia tornava-se um sinal distintivo dos inimigos da República.

Recordemos ainda, muito sucintamente, alguns outros elementos deste novo repertório simbólico. No Outono de 1789, durante as Federações, foram construídos um pouco por toda a parte “altares da pátria”. Aí eram depositos germes de trigo, por vezes coroados de chuços encabeçados pelo barrete frígio da Liberdade. O primeiro baptismo civil é celebrado num altar da pátria em junho de 1790. A 26 de junho de 1791, a Assembléa Legislativa decreta que deverá ser erguido em todas as comunas um altar da pátria, no qual deverá ser gravada a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, bem como a inscrição: “O cidadão nasce, vive e morre pela Liberdade”. (Estes altares, em ruínas, sobreviverão até ao Império). Foi também no Outono-Inverno de 1789 que se instalou outro símbolo: a árvore da liberdade, o único, talvez, que retoma uma tradição popular, a saber, a das árvores de Maio. Nos anos seguintes, era nestas árvores que se penduravam símbolos da “feudalidade”, tais como crivos, medidas, “papéis” com títulos e privilégios, cataventos (reservados aos castelões), etc. A plantação das árvores da liberdade será, por sua vez, tornada obrigatória em todas as comunas. Lembremos outros símbolos: o barrete frígio vermelho, o olho da vigilância e o nível (ambos de origem maçónica), o chuço enquanto arma e emblema ao mesmo tempo, etc. Os meios dos *sans-culottes* elaboraram o seu próprio simbolismo, através de um vasto conjunto de signos distintivos relativos ao vestuário, ao comportamento, a maneira de falar (por exemplo, o tratamento por tu obrigatório), etc. A guerra aos símbolos atingiu o auge durante o Terror e a descristianização, com a destruição dos “signos da feudalidade”, a retirada dos sinos, a desfiguração das estátuas, etc.

Na grande maioria dos casos, verifica-se a mesma tendência: os símbolos espontâneos tornaram-se obrigatórios, impostos. As minorias militantes, para não dizer o próprio poder, fazem deles um instrumento efectivo a fim de implantar novos valores, transformar as almas e ligá-las a nova ordem política e social. Havia, aliás, uma tendência para acreditar na eficácia quase ilimitada deste instrumento, donde uma pletora de linguagens simbólicas. Não se tratava, contudo, de símbolos isolados, mas de um sistema global de representações que tinha de impregnar não só a vida pública, como também, e sobretudo, constituir o quadro da vida quotidiana de todos os cidadãos. O exemplo mais flagrante deste empreendimento é, sem dúvida, a introdução do calendário revolucionário. Situando o novo ponto-zero a partir do qual começa a nova era (22 de Setembro de 1792, data da proclamação da República), suprimindo o domingo, estruturando de modo “racional” o tempo quotidiano (mês de trinta dias dividido em três décadas), introduzindo

um sistema de festas cívicas, etc., o novo calendário correspondia, nas intenções dos seus promotores, a idéia de representar permanentemente os novos valores que a República tinha por missão instalar para toda a eternidade. Lembremos, por fim, que a geração espontânea do novo simbolismo está solidariamente associada ao nascimento de um novo ritual, o qual evoluiu também da festa esporádica e espontânea para um sistema institucionalizado de festas. Um dos objectivos que se pretendia atingir com estas festas, nomeadamente as do Ano II, era o de incarnar em imagens e o de dar vida, quanto mais não fosse por um instante, a utopia revolucionária, isto é, a promessa de uma comunidade fraterna de homens iguais. A linguagem simbólica presta-se particularmente bem, senão a corporizar, pelo menos a apresentar a imagem daquilo que poderia ser o triunfo sonhado da Liberdade e da Virtude, da Igualdade e da Nação, da Fraternidade e da Felicidade. Albert Mathiez [1904], na sua perspectiva própria e que exalta as componentes religiosas, quase messiânicas, das mentalidades revolucionárias, pôs admiravelmente em destaque essas expectativas e esperanças que encontram um modo privilegiado de expressão no simbolismo e ritual revolucionários.

O nascimento e a difusão dos signos imaginados e dos ritos colectivos traduzem a necessidade de encontrar uma linguagem e um modo de expressão que correspondam a uma comunidade de imaginação social, garantindo as massas, que procuram reconhecer-se e afirmar-se nas suas acções, um modo de comunicação. Por outro lado, contudo, esse simbolismo e esse ritual fornecem um cenário e um suporte para os poderes que sucessivamente se instalam, tentando estabilizar-se. Com efeito, é significativo que as elites políticas se dêem rapidamente conta do facto de o dispositivo simbólico ser um instrumento eficaz para influenciar e orientar a sensibilidade colectiva, em suma, para impressionar e eventualmente manipular as multidões. Já aludimos a elaboração, durante o período revolucionário, das teorias que valorizam a importância da imaginação colectiva. Do mesmo passo, são também elaboradas as suas técnicas de manejo. Recorde-se a fórmula de Mirabeau, que resume essa dupla tendência: não basta “mostrar ao homem a verdade; a questão capital é levá-lo a apaixonar-se por ela; não basta servi-lo nas suas exigências primárias, se não nos apoderarmos da sua imaginação”. A fim de “cumprir este objectivo político e moral”, é necessário instituir um sistema de “educação pública” distinto da instrução. Esta limita-se a dispensar um saber; a outra tem por objectivo formar as almas. Esta idéia, que então se torna um lugar-comum, fundamenta e justifica o lançamento da propaganda instituída. Esta é concebida como um empreendimento global que diz respeito a todos os cidadãos, formando o seu espírito, orientando as suas paixões, inculcando modelos formadores positivos e apontando os inimigos a derrotar. Trata-se, como dizia Rabaut-Saint-Etienne em 1792, de encontrar um meio infalível de comunicar incessantemente, em pouco tempo, com todos os Franceses simultaneamente, impressões uniformes e comuns cujo efeito os tornará, a todos, dignos da Revolução. Para além das fórmulas grandiloquentes, encontramos também a expressão de problemas precisos numa linguagem quase tecnológica, como por exemplo nas palavras formidáveis da Anacharsis Cloots, quando pedia que a República garantisse o comércio exclusivo das matérias-primas com que se fabrica a opinião pública. A 18 de Agosto foi instituída, aliás por pouco tempo, uma secção do ministério do Interior encarregada da propaganda, cuja designação traduz, preci-

samente, a assimilação do poder central ao supremo ordenador da imaginação colectiva: chamava-se, com efeito, o *"Bureau d'Esprit"*.

Seria demasiado longo discutir aqui a eficácia desta propaganda e o êxito deste empreendimento que visava <apoderar-se da imaginação>. Variando consoante as etapas da Revolução e os meios sociais afectados, esta eficácia foi certamente menor do que desejavam os seus "propulsionadores", isto é, os ideólogos e práticos do manejo dos imaginários revolucionários. Os símbolos só são eficazes quando assentam numa comunidade de imaginação. Se esta não existe, eles tem tendência a desaparecer da vida colectiva ou, então, a serem reduzidos a funções puramente decorativas. Tal foi o destino da maior parte dos símbolos e emblemas da época revolucionária. Aquilo que, em contrapartida, imprimirá uma marca duradoura ao imaginário colectivo, para lá das iniciativas propagandísticas e para lá mesmo da própria sobrevivência da Revolução, é uma narrativa global em que se fundem as esperanças, as utopias e os mitos produzidos pelas experiências revolucionárias. O repertório simbólico contribuiu poderosamente para esta fusão. Trata-se de uma narrativa que, nas suas diferentes versões, descreve os actos e o devir da Revolução segundo o modo específico de um tempo originário, fundador e criador. Glorificando a Revolução como um começo absoluto, esta narrativa apresentava-a, do mesmo passo, como inacabada, como um impulso que não conseguiu realizar o seu objectivo final ou que dele foi desviado. Assim, a narrativa tornou-se a "matriz" de um dos mais poderosos mitos modernos, o mito da revolução, enquanto meio e fim último, simultaneamente capaz de fazer tábua rasa do passado e instalar definitivamente a Cidade Nova para o homem novo. Faltaria ver como é que esta "matriz" opera através dos projectos revolucionários do século XIX e como é que modela a imaginação dos revolucionários mais ou menos "profissionais", essa nova figura histórica que só surge com a Revolução Francesa e, sobretudo, na época que se lhe seguiu.

3.3. O grande terror estalinista: imaginários e poderes totalitários

As realidades do terror estalinista nos anos 30 apresentam-se, antes de mais, como um facto bruto quantificável através do balanço das perdas humanas. No decurso dos anos de 1936-38 terá havido na URSS entre 6 a 8 milhões de pessoas presas, das quais 800 000 a 1000 000 foram executadas. Em finais de 1938, haveria cerca de 8 milhões de pessoas detidas nas prisões e campos de concentração. O número de mortes nos campos é calculado, para os anos de 1937-39, em cerca de 2 milhões. O horror destes números não reside tanto na sua grandeza absoluta, como também, senão ainda mais, no carácter extremamente aproximativo dos diversos cálculos em que se baseiam. O número dos assassinos não pode ser calculado com uma aproximação inferior a cem mil; o número dos presos a meio milhão; e o número dos mortos nos campos de concentração a algumas centenas de milhar. As estatísticas são estabelecidas com base em dados concordantes, mas sempre indirectos: análise dos sucessivos censos da população; estimativas oriundas de antigos prisioneiros; dados sobre a duração média da detenção nas prisões e sobre a taxa de mortalidade média nos campos, etc. As autoridades soviéticas nunca publicaram qualquer estatística sobre o terror. Os arquivos da

polícia e do Partido continuam a conservar o seu segredo, se é que não foram destruídos. O facto de, quarenta anos após o “grande terror”, não se dispor senão de dados aproximativos, cuja margem de erro é da ordem do milhão de vítimas, é duplamente revelador. Por um lado, testemunha a própria amplitude da repressão; por outro, caracteriza o poder, que não só esconde cuidadosamente a verdade, como considera que qualquer investigação sobre o assunto é um crime. O poder erige-se assim em único herdeiro legítimo dessa época, com a incumbência de gerir o seu sinistro património.

O “grande terror” não se limitou a afectar as suas vítimas directas, ou seja, uma família em cada três ou quatro, e uma pessoa em cada quinze ou vinte. Visava também, e talvez sobretudo, os *outros*, aqueles que não conheceram as prisões e os campos. O terror passou por cima da população da URSS como um rolo compressor. E certo que o terror dos anos 30 não era o primeiro que essa população sofria, pois havia já conhecido o terror da guerra civil e passara também pelo sangrento terror do período da coletivização em 1929-30. O dispositivo repressivo, quer a polícia política quer a “infra-estrutura”-os campos e o sistema de trabalho forçado-estavam já instalados antes do paroxismo da violência nos anos 30. Do mesmo modo, a “infra-estrutura” da propaganda fora instalada em anos anteriores: o Estado dispunha do monopólio absoluto dos meios de informação, exercia a mais rigorosa das censuras, aplicava o controlo ideológico a literatura, ao cinema, as ciências, as escolas, etc. Contudo, a estratégia do terror dos anos 30 era diferente das que haviam comandado as vagas de violência anteriores. Desta vez, o poder dava ao terror uma enorme publicidade. A repressão era acompanhada por uma gigantesca encenação e orquestrada por uma propaganda desenfreada, numa escala até então desconhecida, e que se distinguiu por uma virulência excepcional. O terror era, desta vez, oferecido em espectáculo pelo poder. Toda a população foi mobilizada não só para assistir ao espectáculo e para o aplaudir, mas também para se tornar o seu actor colectivo. O carácter espectacular do terror, desejado embora pelo poder, só aparente-mente contradiz a dissimulação da sua verdadeira extensão, dos seus métodos e mecanismos. O jogo entre o visível e o invisível, entre aquilo que é dado em espectáculo e aquilo que é escondido, constitui uma peça essencial da estratégia do poder. Este jogo, que opera, entre outros modos, através de uma ampla manipulação dos imaginários sociais, é o que vai concentrar a nossa atenção nas páginas que se seguem. E evidente, contudo, que se trata apenas de um elemento constituinte de um enquadramento político e social mais amplo. Tanto o “grande terror” como a propaganda que o acompanha se inscrevem no contexto global do funcionamento e da evolução de um sis-tema totalitário cujos caracteres não nos compete discutir aqui. Do mesmo modo, é-nos impossível recordar agora toda a história “factual” do terror, das suas origens e da sua persecução.

A peça mestra da parte visível do terror é esse grande espectáculo dos processos de Moscovo, que se sucedem nos anos de 1936-38 [cf. Kriegel 1972]. Como é sabido, em Agosto de 1936 tem lugar o processo do “centro terrorista trotskista-zinovievista”, cujos principais acusados são Kamenev e Zinoviev. Seguem-se-lhe, em janeiro de 1937, o processo do “centro trotskista antisoviético”, com Piatakov, Sokolnikov e Radék a cabeça de um grupo de dezassete acusados; em Março de 1938, o mais espectacular de todos, o processo do “bloco antisoviético de direitistas e trotskistas, com Bukharin,

Rikov e Krestinski a cabeça de uma lista de vinte e um acusados. (Um outro processo, contra o alto comando do Exército Vermelho- nomeadamente Tukacevski, Jakir e outros-, teve lugar em junho de 1937 a porta fechada; contudo, o objecto da acusação, espionagem e alta traição, bem como a sentença e a sua execução -a pena capital-, foram levados ao conhecimento público). No banco dos réus encontravam-se os chefes históricos do partido e do Estado. Foram acusados de conspiração, assassinato e acções terroristas (assassinato de Kirov e Gorki; tentativas para assassinar Estaline, Molotov, Ezov, etc.); espionagem (por conta dos serviços secretos alemães, japoneses, ingleses, polacos, etc.); alta traição (colaboração com a Polónia, a Alemanha, o Japão, a fim de desencadearem uma guerra contra a URSS e desmembrar o país); sabotagem (incêndios criminosos, destruições de trigo e fábricas, etc.). De um processo para outro assiste-se a uma escalada das acusações. Não só os acusados pretenderam conquistar o poder, como queriam restaurar o sistema capitalista; não só projectaram assassinar Estaline em 1934, como haviam já tentado assassinar Lenine em 1918, etc. Todos os acusados confessaram. Não só confirmaram o auto de acusação, como confessaram os seus crimes com superabundância de pormenores, prosternando-se perante os seus algozes e louvando-os. As confissões, durante os interrogatórios e durante os processos, são aliás as únicas provas de que a acusação dispõe. Quase todos os acusados foram condenados a pena capital e executados; aqueles cuja vida foi então poupada, não sobreviveram as prisões e aos campos.

Parte “visível” do terror, dizíamos, pois ela é a parte “mostrada”, dada em espectáculo. Os processos são verdadeiras obras-primas do realismo socialista, correspondendo a outras tantas representações teatrais monstruosas, que haviam sido múltiplas vezes ensaiadas perante a polícia antes de serem exibidas perante o público. Só depois elas se desenrolam a luz do dia, em lugar solene. Os correspondentes da imprensa estrangeira assistem as sessões, os estenogramas são publicados diariamente na imprensa e difundidos pela rádio. São depois publicados em livros volumosos, traduzidos em várias línguas e distribuídos pelo mundo inteiro. Durante os processos, são organizados comícios em todo o país, desde a mais pequena aldeia até a capital. Os comícios feitos em Moscovo congregam centenas de milhar de pessoas. São concebidos e programados como outros tantos ritos colectivos de unanimidade, ódio contra todos os inimigos abjectos do socialismo e da pátria, bem como de entusiasmo pelo poder, pela polícia, pelo partido, pelo seu grande chefe, etc. A propaganda encarrega-se de tirar as ilações dos processos e de as pôr em destaque num sistema de imaginários sociais que traduz fielmente o universo mental em que o terror se instala.

Será necessário insistir em que esta fidelidade não deve ser confundida com a *veracidade* daquilo que é narrado nos processos? Não subsistem, hoje em dia, quaisquer dúvidas sobre este último ponto. Já ninguém ousa actualmente defender as “encenações” dos processos. Todos esses crimes, envenenamentos, sabotagens, etc., mais não são do que um tecido de efabulações e mentiras; as confissões foram extorquidas pela tortura. O leitor daquelas milhares de páginas de estenogramas mergulha num universo alucinatório e fantasmagórico. E bem conhecido o fenómeno de todo o déspota contaminar a violência de que dispõe e a repressão que exerce com os seus fantasmas, ódios e obsessões. É isto que se confirma, ao mais alto grau, pela contribuí-

ção pessoal, se assim se pode dizer, que o próprio Estaline deu a elaboração deste universo fantasmagórico (como, por exemplo, na escolha das vítimas--vedeta, a invenção das “grandes conspirações”, etc.). Os seus acólitos certamente acrescentaram algo a este “núcleo tenebroso”, mas um sistema totalitário não se reduz de modo algum a uma tirania pessoal. O imaginário colectivo imposto pela violência e a propaganda combinadas não constitui apenas uma tela em que se projectam os fantasmas pessoais do tirano. A prova disso, se fosse necessário, reside em que esses fantasmas foram perfeitamente integrados pela propaganda num sistema de representações sociais que os ultrapassa pelo seu carácter global.

Muitas vezes se disse que a propaganda tinha por objectivo justificar as purgas e o terror, e é certamente verdade. Contudo, o mesmo se pode dizer da afirmação inversa: o terror “justificava” a propaganda, tornando-a particularmente operatória e eficaz. No plano imaginário e simbólico, a propaganda reproduzia e completava o universo do terror através de um sistema de representações fechado, dobrado sobre si próprio, que englobava todos aqueles que não foram ao *gulag* e que davam palmas nos comícios colossais. Quando o paroxismo da violência dos anos 30 atinge o seu termo, estes sistema de representações subsiste e será constantemente reproduzido. Não nos compete analisar em pormenor a troca permanente entre terror e propaganda, entre violência física e violência simbólica. Faremos apenas ressaltar um duplo fenómeno particularmente revelador dos efeitos conjugados do terror areal” e do terror “imaginário”. Um e outro dramatizam em extremo o isolamento de cada indivíduo em relação aos outros, a sua solidão perante o Estado e, do mesmo passo, a omnipresença desse Estado enquanto autoridade final em todos os domínios da vida colectiva e particular. Tanto o terror como a propaganda impõem a uma sociedade atomizada um modelo único de comportamento para todos e cada um, uma identidade colectiva inseparável da dedicação incondicional ao poder, um carisma fabricado que implica a obediência entusiástica [cf. Wolfe 1969].

Os processos destacavam apenas um punhado de homens. A propaganda apresentava-os como um bando de criminosos separados do povo e por este rejeitados. Os acusados repetiam a mesma coisa nos seus depoimentos, aplicando a si próprios os qualificativos mais injuriosos. Os processos traziam, porém, uma outra mensagem também. Os inimigos só se tinham tornado *visíveis* porque foram *desmascarados, descobertos*. Os processos são concebidos como o espectáculo em que as máscaras caem por fim e só então os inimigos mostram a sua verdadeira cara. São então vistos como aquilo que são: “cães raivosos que merecem uma morte de cães”,⁴ (bastardos dos porcos e dos cães”, “monstros abjectos e infames”, de que é preciso purificar o país. A propaganda ultrapassa-se a si própria e desencadeia uma escalada de imagens e metáforas que correspondem a outras tantas ameaças e injúrias. Um cartaz que então aparecera nas paredes representava um réptil fantástico e repugnante que se debatia na mão que o estrangula com luva de ferro, enquanto o sangue derramado pelo monstro formava uma enorme mancha vermelha na parte inferior do cartaz. Se o monstro é fantástico, já o vermelho evoca de uma forma demasiado realista o sangue humano. Só depois do acto desmascarador da polícia, esse inquebrantável braço armado do partido, é que *o inimigo deixa de estar escondido ou invisível*. A grosseira e agressiva violência simbólica que se abate sobre toda a população faz

ressaltar esse acto purificador e desmascarador, através do qual se cumpre a passagem do invisível ao visível, das trevas criminosas a luz cega do castigo. O tema e a imagem da máscara torna-se mais freqüente na propaganda. A lógica da História é tal que, quanto mais o socialismo triunfa, mais a luta de classes toma formas extremas. Os inimigos do socialismo são obrigados a dissimular-se e, em desespero de causa, recorrem aos meios mais secretos: o envenenamento, a conspiração, o ardid e a sabotagem. Inimigos de todo o género-fascistas e trotskistas, espiões e sabotadores-confundem-se na imagem global do Inimigo, força diabólica, escondida e omnipresente, que age tanto no interior como no exterior do país. Os processos põem em evidência o Inimigo que se esconde nos píncaros do poder entre os membros do Politburo, os comissários do povo, os marechais e até os chefes da polícia. O terror, de que a propaganda não fala mas que constitui o seu contexto quotidiano e é acompanhado pelas purgas no seio do partido, demonstra de modo particularmente incisivo que qualquer pessoa-um parente, um vizinho, um amigo, um simples conhecido -pode desaparecer de um dia para o outro e entrar na zona das trevas. Esta pessoa deixa então de existir, torna-se uma “não-pessoa”; recordar o seu nome, interrogar-se sobre as razões da sua ausência, são actos perigosos, constituindo quase que uma prova de contactos suspeitos, senão mesmo de cumplicidade. O terror, desta vez, não visa um grupo social mais ou menos definido, como sucedia nas vagas anteriores (os *ci-devant*, os *kulaks*, etc), e não poupa qualquer sector importante da sociedade. Conjugando-se com a imagem simbólica do Inimigo, tal terror produz sentimentos generalizados de insegurança, impotência e suspeita que impregnam toda a vida quotidiana. Sob a vaga de pânico, denúncia, hipocrisia e intriga, ninguém podia confiar no seu semelhante nem obter a garantia de protecção por parte de qualquer instituição ou indivíduo com quem até então houvesse contado. A atomização da sociedade, a sua decomposição em indivíduos isolados uns dos outros, não começou com certeza nos anos 30. Culminou, contudo, no decurso do terror, quando a realidade se aproximava, por assim dizer, do ideal-tipo da sociedade totalitária. Bem significativo disso é o facto de o poder atribuir uma importância particular a encenação dos actos que simbolizam a ruptura dos laços de solidariedade mais elementares, como por exemplo quando as mulheres são obrigadas a divorciar-se dos maridos “desmascarados” e as crianças a renegar pai e mãe.

O choque maciço e brutal do terror e do medo tinha por contrapartida as imagens tranquilizadoras e unificadoras. Durante os anos do “grande terror”, a propaganda difundia tais imagens com um zelo crescente, permanentemente e em quantidades superabundantes. Elas condicionavam a sociedade atomizada, levando-a a aceitar uma identidade colectiva comandada pela representação de um poder infalível, a admitir como autoridade moral e espiritual o partido e a sua doutrina, a confiar no salvador carismático e protector, a conformar-se ao modelo do homem soviético, de uma pureza doutrinal absoluta, vigilante, entusiástica e fanaticamente dedicado ao poder e ao seu grande chefe. Quanto mais o país era atormentado pela realidade do terror, mais a sua imagem global oferecida e imposta pela propaganda exprimia um optimismo beato. “A nossa vida é hoje melhor e mais alegre”: estas palavras de Estaline, pronunciadas na véspera do terror, tornaram-se uma palavra de ordem omnipresente. Os jornais, a rádio, os comícios, apelavam

para a “purificação do país”, ao mesmo tempo que anunciavam a realização sempre vitoriosa dos objectivos do plano, glorificando as proezas heróicas dos stakhanovistas e dos exploradores do Pólo Norte, e elogiando o Exército Vermelho, baluarte inquebrantável do país do socialismo. Neste conjunto de imagens, o terror apagava-se ou então surgia, quando muito, como a sombra da felicidade, como o silêncio dos clamores entusiásticos. As informações sobre a situação internacional, designadamente acerca do avanço do fascismo, eram cuidadosamente seleccionadas e doseadas, sendo amplamente utilizadas para alimentar a imagem da “fortaleza cercada”, que tinha de se defender contra os inimigos internos e externos, os quais não passavam, no fim de contas, de um só Inimigo. O partido-guia, conduzindo o povo de vitória em vitória e assumindo o papel de grande desmascarador do Inimigo, erigia-se simultaneamente em única instância do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. Todos e cada um tinham, por assim dizer, uma dívida relativamente aquele distribuidor único e último de sentido, medo e esperança, dívida essa que contraíam para a vida inteira.

O desfasamento cada vez mais notório entre as realidades do país e estas imagens exaltantes difundidas pela propaganda era obliterado por uma dupla referencia - a ortodoxia e ao mito. Um e outro, combinando-se e reforçando-se mutuamente, sancionam o imaginário dominante. Sanção pela ortodoxia: pôr em dúvida a imagem exaltante do país era pôr em causa o marxismo-leninismo, a única ideologia científica cujas verdades e valores foram postos em prática com a construção do socialismo. Sanção pelo mito: opor as realidades as imagens era atacar o acto fundador primordial, essa Revolução de Outubro que teria transformado em realidade a utopia de uma sociedade sem exploração do homem pelo homem, dando uma presença física as esperanças seculares. Assim, o “primeiro país do socialismo” estava investido de virtudes únicas - a esperança e a verdade finalmente realizadas - que transcendiam todas as provas dos seus defeitos concretos mas provisórios.

método este sistema de imaginários sociais culmina na fabricação do carisma do grande chefe. Raramente a história forneceu um exemplo de *fabricação* de algo como o carisma. Todos os testemunhos concordam em que as qualidades pessoais de Estaline o predispunham pouco para o desempenho do papel de chefe carismático e para ocupar o lugar vazio após a morte de Lenine, mas que a própria lógica do sistema não permitia que ficasse vago por mais tempo. certo que os ditirambos a glória de Estaline não faltavam já antes do “grande terror”. Contudo, só durante este último período, sobretudo no seu termo, se consolidou a imagem do grande guia, protector e salvador, dotado de qualidades e poderes sobre-humanos, incarnando ao mesmo tempo a ortodoxia e o mito e, a partir daí, o sentido da história. O facto de este carisma ter sido fabricado nada tira a sua eficácia real. Esta revelar-se-á suficiente para conseguir apoderar-se da imaginação colectiva daqueles-os “estalinistas” que, durante duas décadas, se vão reconhecer no sistema e no chefe que o incarnava. Contudo, o carisma fabricado era demasiado frágil para evitar que a “desestalinização”, pela sua própria lógica, se detivesse tão-só na destruição da imagem do chefe carismático, sem que fossem também postos em causa a ortodoxia e o mito, isto é, as matérias-primas que serviram para o fabrico da imagem. [B. B.]

- Ansart, P.
 1974 *Les ideologies politiques*, Presses Universitaires de France, Paris.
 1977 *Ideologies, conflits et pouvoir*, Presses Universitaires de France, Paris. Baczko, B.
 1964 *Rousseau. Samotnołé i wspólnota*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa (trad. franc. Mouton, Paris-La Haye 1974).
- Balandier, G.
 1974 *Anthropo-logiques*, Presses Universitaires de France, Paris. Bercé, Y.-M.
 1974a *Histoire des Croquants. Etude des soulèvements populaires du XVIII^e siècle dans le Sud-Ouest de la France*, Droz, Geneve.
 1974b (org.) *Croquants et Nu-pieds. Les soulèvements paysans en France du XV^e au XIX^e siècle*, Gallimard, Paris.
- Berger, P. L., e Luckmann, T.
 1966 *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, New York.
- Bloch, M.
 1924 *Les rois thaumaturges: etude sur le caractere surnaturel attribué a la puissance royale, particuliere-ment en France et en Angleterre*, Istra, Strasbourg. Bourdieu, P., e Passeron, J.-C.
 1970 *La reproduction, elements d'une théorie du systeme d'enseignement*, Minuit, Paris (trad. port. Vega, Lisboa 1978).
- Castoriadis, C.
 1975 *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris. Desroche, H.
 1973 *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Levy, Paris. Domenach, J.
 1950 *La propagande politique*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. port. Bertrand, Amadora 1975).
- Ellul, J.
 1962 *Propagandes*, Colin, Paris.
 1967 *Histoire de la propagande*, Presses Universitaires de France, Paris. Finley, M.
 1965 *Democracy, Ancient and Modern*, Rutgers University Press, New Brunswick N.J. Furet, F., e Ozouf, J.
- 1977 *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin a Jules Ferry*, Minuit, Paris. Gauchet, M.
 1977 *La dette du seer et les racines de l'Etat*, in "Libres, 1, 2, pp. 5-44. Goody, J.
 1968 (org.) *Literacy in Traditionnal Societies*, Cambridge University Press, London. Heusch, L. de
 1964 *Mythe et société féodale*, in .Archives de sociologia des religions., XVIII. Kriegel, A.
 1972 *Les grands proces dans les systemes communistes. La pédagogie infernale*, Gallimard, Paris.
- Lagarde, G. de
 1934 *La naissance de l'esprit large au déclin du Moyen Age*, Editions Beatrice, Wien; ed. Nauwelaerts, Louvain -Paris 1956³.
- Lefebvre, G.
 1932 *La grande peur de 1789*, Colin, Paris. Maquiavel, N.
 [1513] *Il Principe*, Blado, Roma-Giunta, Firenze 1532; ed. Einaudi, Torino 1977 (trad. port. Amigos do Livro, Lisboa 1977).
 [1513-19] *Discorri sopra la prima deca di Tito Livio*, Blado, Roma-Giunta, Firenze 1531; ed. Feltrinelli, Milano 1977⁵.
- Malinowski, B.
 1936 *The Foundations of Faith and Morals*, Oxford University Press, Oxford. Malrieu, Ph.
 1967 *La construction de l'imaginaire*, Bessart, Bruxelles. Marx, K.
 1852 *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Napoleon*, in Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwangs-
 losen Heftena, I (trad. port. Estampa, Lisboa 1976).
 1867 *Das Kapital*, livro 1, Meissner, Hamburg (trad. it. Einaudi, Torino 1975).
- Mathiez, A.
 1904 *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Bellais, Paris. Mauss, M.
 1927 *Divisions et proportions des divisions de la sociologie*, in .L'Année sociologique., nova série, II;
 actualmente também in *CEuvres, III. Cohesion sociale et division de la sociologia*, Minuit, Paris
 1969. 1936 *Les techniques du corps*, in .Journal de psychologie., XXXII, n.OS 3-4; actualmente também in
Sociologie et anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

Michelet, J.

1847-53 *Histoire de la Revolution francaise*, Chamerot, Paris (trad. it. De Agostini, Novata 1969). Mirabeau, H.-G. de Riqueti de

1791 *Travail car l'éducation publique, trouvé dans les papiers de Mirabeau l'ainé*, Imprimerie nationale, Paris.

Rousseau, J. J.

1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. port. Presença, Lisboa 1977). Schramm, W., e Roberts, D. F.

1965 (org.) *Process and Effects of Mass Communication*, University of Illinois Press, Urbana Ill. Starobinski, J.

1970 *L'Éil vivam*, 11. *La relation critique*, Gallimard, Paris.

Tocqueville, A. de

1835-40 *De la démocratie en Amérique*, Grosselin, Paris (trad. port. Estúdios Cor, Lisboa 1972). 1856 *L'Ancien Régime et la Révolution*, Lévy, Paris.

Tudor, H.

1972 *The Political Myth*, Praeger, New York.

Weber, M.

1904-905 *Die protestantische Ethik an der Geist des Kapitalismus*, in *eArchiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX-XXI (trad. it. Sansoni, Firenze 1965⁴). Wolfe, B. D. 1969 *An Ideology in Power. Reflections on the Russian Revolution*, Stein and Day, New York.

O Cada sociedade produz um sistema de 'representações (cf. representação) que legitima tanto a ordem estabelecida quanto as actividades contra esta dirigidas. Entre estas representações ocupam um lugar a parte os símbolos (cf. símbolo) e as imagens (cf. imagem) veiculados, quer através da linguagem - em particular através da literatura-, quer através das artes. Ali encontramos, portanto, utopias (cf. utopia) que mostram sociedades perfeitas, escatologias (cf. escatologia), que apresentam imagens do fim do mundo; de igual modo, as ideologias (cf. ideologia), particularmente os etnocentrismos, podem em funcionamento sistemas de imagens. Podem-se encontrar imagens seja como expressão formal de conteúdos de propaganda a que recorrem o estado ou os partidos políticos (cf. política), seja nos vários tipos de representação que as nações (cf. nação), os grupos (cf. grupo) e as classes sociais, os partidários de uma religião ou de uma crença (cf. crença) dão tanto de si quanto dos outros. Este papel das imagens manifesta-se sobretudo nas situações de crise social e em particular durante as revoluções (cf. revolução) que são sempre acompanhadas de uma explosão da imaginação social que conduz a modificações nas instituições (cf., por exemplo, calendário, pesos e