

*Notas sobre
imaginário social
e hegemonia
cultural*

Dênis de Moraes

Resumo

O objetivo deste trabalho é estabelecer conexões entre o imaginário social e a hegemonia cultural, para elucidar a busca pelo consenso que caracteriza e condiciona a produção de sentido na sociedade contemporânea. Parte do pressuposto de que a hegemonia não é uma construção monolítica, e sim o resultado das medições de forças entre os blocos sociais atuantes em determinado contexto histórico. Nessa perspectiva, avalia-se que as relações de poder estão atravessadas por contradições que favorecem o surgimento de lutas contra as formas de domínio material e imaterial, através de ações nos campos comunicacional e cultural.

Abstract

The aim of this study is to establish connections between the social imaginary and the cultural hegemony, to elucidate the research of the consensus that characterizes and conditions the production about sense in the contemporary society. We take into consideration that the hegemony isn't a monolithic construction, but the result of the force's measurements between social parties in action at a history context. In this perspective, the evaluation is that the power's relationships are crossed by contradictions that enable the appearance of fights against the ways of material and immaterial dominions, with actions at comunicacional and cultural fields.

Notas sobre imaginário social e hegemonia cultural

1. O imaginário social

O imaginário social é composto por um conjunto de relações imagéticas que atuam como memória afetivo-social de uma cultura, um substrato ideológico mantido pela comunidade. Trata-se de uma produção coletiva, já que é o depositário da memória que a família e os grupos recolhem de seus contatos com o cotidiano. Nessa dimensão, identificamos as diferentes percepções dos atores em relação a si mesmos e de uns em relação aos outros, ou seja, como eles se visualizam como partes de uma coletividade.

Bronislaw Baczko assinala que é por meio do imaginário que se podem atingir as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades esboçam suas identidades e objetivos, detectam seus inimigos e, ainda, organizam seu passado, presente e futuro. O imaginário social se expressa por ideologias e utopias, e também por símbolos, alegorias, rituais e mitos. Tais elementos plasmam visões de mundo e modelam condutas e estilos de vida, em movimentos contínuos ou descontínuos de preservação da ordem vigente ou de introdução de mudanças.¹ Como indica Baczko:

A imaginação social, além de fator regulador e estabilizador, também é a faculdade que permite que os modos de sociabilidade existentes não sejam considerados definitivos e como os únicos possíveis, e que possam ser concebidos outros modelos e outras fórmulas.²

Dênis de Moraes é Professor Adjunto do Departamento de Comunicação Social da Uff, Doutor em Comunicação e Cultura pela UFRJ.

A rede imaginária possibilita-nos observar a vitalidade histórica das criações dos sujeitos — isto é, o uso social das representações e das idéias. Os símbolos revelam o que está por trás da organização da sociedade e da própria compreensão da história humana. A sua eficácia política vai depender da existência daquilo que Baczko chama de *comunidade de imaginação* ou *comunidade de sentido*.³ As significações imaginárias despertadas por imagens determinam referências simbólicas que definem, para os indivíduos de uma mesma comunidade, os meios inteligíveis de seus intercâmbios com as instituições. Em outras palavras: a imaginação é um dos modos pelos quais a consciência apreende a vida e a elabora. A consciência obriga o homem a sair de si mesmo, a buscar satisfações que ainda não encontrou.

O imaginário não é apenas cópia do real; seu veio simbólico agencia sentidos, em imagens expressivas. A imaginação liberta-nos da evidência do presente imediato, motivando-nos a explorar possibilidades que virtualmente existem e que devem ser realizadas. O real não é só um conjunto de fatos que oprime; ele pode ser reciclado em novos patamares. Como nos propõe Ernst Bloch ao indicar um nexo entre as potencialidades “ainda-não-manifestas” do ser e a atividade criadora da “consciência antecipadora”. A função utópica da consciência antecipadora é a de nos convencer de que podemos equacionar problemas atuais em sintonia com as linhas que antecipam o futuro.

O “ainda-não-ser” — categoria fundamental da filosofia blochiana da práxis — baseia-se na teoria das potencialidades imanentes do ser que ainda não foram exteriorizadas, mas que constituem uma força dinâmica que projeta o ente para o futuro. Imaginando, os sujeitos “astuciam o mundo”. O futuro deixa de ser insondável, para se vincular à realidade como expectativa de libertação e de desalienação.⁴

Devemos distinguir, como Bloch, a imaginação da fantasia: a primeira tende a criar um imaginário alternativo a uma conjuntura insatisfatória; a segunda nos aliena num conjunto de “imagens exóticas” em que procuramos compensar uma insatisfação vaga e difusa. Só a imaginação permite à consciência humana adaptar-se a uma situação específica ou mobilizar-se contra a opressão.⁵

O ato de imaginar aclara rumos e acelera utopias. Estamos sempre nos deparando com a intenção de refazer percursos, numa busca incessante das

rachaduras e fendas que fomentam as utopias sociais.⁶ Como ativadora do campo do imaginário, a imaginação não pode prescindir de um código operacional de comunicação, ao qual compete perfilar vozes que simulam harmonias no conjunto. Quando o significado não é reconhecido no processo de decodificação, o símbolo cai no vazio, não se efetiva a troca imaginária. Mas os símbolos não são neutros, uma vez que os indivíduos atribuem sentidos à linguagem, embora a liberdade de fazê-lo seja limitada pelas normas sociais. No extremo oposto, a sociedade constitui sempre uma ordem simbólica, que, por sua vez, não flutua no ar — tem que incorporar os sinais do que já existe, como fator de identificação entre os sujeitos.

E o que se troca com os símbolos? Não é a natureza pela convenção, mas uma convenção por outra, “um termo grupal por outro, sob a égide de um princípio estruturante, que pode ser o pai, o ancestral, deus, o Estado etc.” É o símbolo que permite ao sentido “engendrar limites, diferenças, tornando possível a mediação social”, consagrando-o como ordem irredutível a qualquer outra.⁷ O símbolo, por conseguinte, se refere a um sentido, não a um objeto sensível. A foice e o martelo na bandeira da extinta União Soviética não aludiam unicamente a ferramentas de trabalho; transportados para a cadeia de simbolização, formulavam a idéia de que o Estado Soviético perpetrava a aliança de trabalhadores do campo e da cidade. De objetos, tornaram-se signos portadores de mensagem ideológica: a bandeira como tradução da simbiose do socialismo com os interesses dos trabalhadores.

O itinerário simbólico para a construção do imaginário social depende, portanto, do fluxo comunicacional entre o emissor (que irradia uma concepção de mundo integrada a seus objetivos estratégicos) e o receptor (que a decodifica ou não). São pólos inseparáveis do circuito estruturador dos sentidos.

As instituições não se reduzem à dimensão simbólica, mas só existem no simbólico, pois são legitimadas por significações que encarnam sentidos reconhecidos pelas comunidades.⁸ Interface do individual com o institucional, o símbolo é, segundo Yves Durand, a “marca da incessante troca existente, em nível do imaginário, entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as pressões objetivas provenientes do meio cósmico e social”.⁹

Os sistemas simbólicos emergem para unificar o imaginário social. Vale dizer, arquitetam as finalidades e a funcionalidade das instituições e dos processos sociais. Através dos múltiplos imaginários, uma sociedade traduz

visões que coexistem, superpõem-se ou excluem-se enquanto forças reguladoras do cotidiano. O real é, pois, sobredeterminado pelo imaginário, e nisto consiste a transcendência das ideologias: elas expressam as relações vividas pelos homens.

2. A hegemonia cultural

Ao examinar as tensões entre as forças sociais, estamos penetrando no campo das batalhas ideológicas pela conquista da hegemonia cultural. O domínio do imaginário coletivo funda-se na identidade de princípios com as comunidades de sentido, que forjam as linhas de influência em dada conjuntura.

Para Antonio Gramsci, o conceito de hegemonia caracteriza a liderança cultural-ideológica de uma classe sobre as outras. As formas históricas da hegemonia nem sempre são as mesmas e variam conforme a natureza das forças sociais que a exercem. Os mundos imaginários funcionam como matéria espiritual para se alcançar um consenso reordenador das relações sociais, conseqüentemente orientado para a transformação. O caráter processual do conceito gramsciano — o “por vir” — tem conexão com a utopia blochiana do “ainda-não-ser”. Ambos intentam deslocamentos e seqüências acumulativas de posições.

Etimologicamente, hegemonia deriva do grego *eghestai*, que significa “conduzir”, “ser guia”, “ser chefe”, e do verbo *eghemonewo*, que quer dizer “conduzir”, e por derivação “ser chefe”, “comandar”, “dominar”. Eghemonia, no grego antigo, era a designação para o comando supremo das Forças Armadas. Trata-se, portanto, de uma terminologia com conotação militar. O *eghemon* era o *condottiere*, o guia e também o comandante do exército.

A constituição de uma hegemonia é um processo historicamente longo, que ocupa os diversos espaços da superestrutura. Para o filósofo italiano, a hegemonia pode (e deve) ser preparada por uma classe que lidera a constituição de um bloco histórico (ampla e durável aliança de classes e frações). A modificação da estrutura social deve preceder uma revolução cultural, que, progressivamente, incorpore camadas e grupos ao movimento racional de emancipação.

Gramsci supera o conceito de Estado como sociedade política (ou aparelho coercitivo que visa adequar as massas às relações de produção). Ele distingue duas esferas no interior das superestruturas. Uma delas é representada

pela sociedade política, conjunto de mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência, e que se identifica com os aparelhos de coerção sob controle dos grupos burocráticos ligados às forças armadas e policiais e à aplicação das leis. A outra é a sociedade civil, que designa o conjunto das instituições responsáveis pela elaboração e/ou difusão de valores simbólicos e de ideologias, compreendendo o sistema escolar, os partidos políticos, as corporações profissionais, os sindicatos, os meios de comunicação, as instituições de caráter científico e cultural etc.

Sociedade civil e sociedade política diferenciam-se pelas funções que exercem na organização da vida cotidiana e, mais especificamente, na articulação e na reprodução das relações de poder. Em conjunto, formam o Estado em sentido amplo: “sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção”. Na sociedade civil, as classes procuram ganhar aliados para seus projetos através da direção e do consenso. Já na sociedade política as classes impõem uma “ditadura”, ou por outra, uma dominação fundada na coerção.

Segundo Gramsci, as esferas distinguem-se por materialidades próprias. Enquanto a sociedade política tem seus portadores materiais nos aparelhos coercitivos de Estado, na sociedade civil operam os aparelhos privados de hegemonia (organismos relativamente autônomos em face do Estado em sentido estrito, como a imprensa, os partidos políticos, os sindicatos, as associações, a escola privada e a Igreja). Tais aparelhos, gerados pelas lutas de massa, estão empenhados em obter o consenso como condição indispensável à dominação. Por isso, prescindem da força, da violência visível do Estado, que colocaria em perigo a legitimidade de suas pretensões. Atuam em espaços próprios, interessados em explorar as contradições entre as forças que integram o complexo estatal.

Maria-Antonietta Macciocchi sublinha que Gramsci emprega os termos “aparelho” e “hegemonia” em um contexto teórico inteiramente novo: ele fala em “hegemonia no aparelho político”, em “aparelho hegemônico político e cultural das classes dominantes”, em “aparelho privado de hegemonia” ou sociedade civil. O aparelho de hegemonia, segundo Macciocchi, não se refere somente à classe dominante que exerce a hegemonia, mas às camadas subalternas que almejam conquistá-la, relacionando-se à luta de classes.

O conceito de aparelho privado de hegemonia não se confunde com o de Althusser sobre os aparelhos ideológicos de Estado. A teoria althusseriana implica uma ligação umbilical entre Estado e aparelhos ideológicos, enquanto a de Gramsci pressupõe uma maior autonomia dos aparelhos privados em relação ao Estado em sentido estrito. Essa autonomia abre a possibilidade — que Althusser nega explicitamente — de que a ideologia (ou o sistema de ideologias) das classes oprimidas obtenha a hegemonia mesmo antes de tais classes terem conquistado o poder de Estado.

Em condições de hegemonia, a burguesia solidariza o Estado com as instituições que zelam pela reprodução dos valores sociais, conformando o que Gramsci chama de Estado ampliado. Essas instituições se comportariam como aparelhos ideológicos de Estado, de acordo com a visão de Althusser. A distinção importante entre os enfoques de Althusser e as instituições de hegemonia de Gramsci está no fato de o teórico italiano ter salientado que a solidariedade dos aparelhos ideológicos com o Estado não decorre de um atributo estrutural imutável. As classes subalternas podem visar, como projeto político, à separação de determinados aparatos ideológicos da sua aderência ao Estado, a fim de se tornarem agências privadas de hegemonia sob sua direção. Luiz Werneck Viana esclarece:

As classes subalternas, organizadas politicamente com fins próprios, vulneram e até impedem a supremacia burguesa — domínio mais direção — sempre que resgatam a fração dos seus iguais postos sob a influência das classes econômica e socialmente dominantes. Não só podem neutralizar ou remarcar o sentido funcional de certas instituições, antes aparatos ideológicos de Estado, como criar novas instituições que sejam instrumentos para a elaboração da hegemonia, ao mesmo tempo em que situam e isolam o aparelho estatal, tornando viável sua apropriação.

O equívoco de Althusser consiste em não considerar a ideologia como algo determinado no processo de produção, preferindo vê-la como atribuição do Estado, com o objetivo de assegurar a dominação. Como adverte Christinne Buci-Glucksmann, elevando-se os aparelhos ideológicos de Estado à condição de elos principais de reprodução ideológica, “corre-se o risco de ocultar a função ideológica interna às relações de produção, com os modos de reestruturação capitalista próprios às forças produtivas”.

Althusser propõe uma estratégia política que prega a luta a se travar fora do Estado em sentido amplo. Gramsci entende que a conquista do poder deve ser precedida por uma longa batalha pela hegemonia e pelo consenso dentro da sociedade civil, ou seja, no interior do Estado em sentido amplo. Enquanto a vertente althusseriana leva à idéia de choque frontal com o Estado, a teoria gramsciana acentua a noção de uma “longa marcha” através das instituições da sociedade civil.

Ratificando Gramsci, Carlos Nelson Coutinho afirma que a esquerda, se quer ser moderna e eficiente, tem que abandonar o modelo de revolução “explosiva” e violenta dirigida por minorias “iluminadas”. A revolução passa a ser concebida como “uma batalha cotidiana e a longo prazo, travada no seio das instituições, envolvendo a participação consciente da grande maioria da população”.

A notável contribuição de Gramsci sobre o embate pela hegemonia no seio da sociedade civil — a partir de sua teoria marxista ampliada do Estado — permite-nos meditar sobre o desempenho dos meios de comunicação. Devemos analisá-los não apenas como suportes ideológicos dos sistemas hegemônicos de pensamento, mas também como lugares de produção de estratégias que objetivam reformular o processo social. Sem deixar de reconhecer a sistemática reverberação dos discursos dominantes nas mídias, temos que considerar que debates, polêmicas e contradiscursos se manifestam nos conteúdos informativos, ainda que numa intensidade menor do que a desejada, mas em proporção bem maior do que a de décadas atrás. Os aparatos mediáticos não operam full time para mascarar fatos ou distorcê-los. Seria menosprezar a percepção da audiência e desconhecer as exigências da febril concorrência no mercado da comunicação. É evidente que nem tudo o que se divulga está contaminado pelas injunções de uma malha ideológica rígida a ponto de fraudar a vida — afinal complexa e diversificada. Na era da informação abundante e em tempo real, os paradigmas se atualizam e as modalidades de relação com o público se refinam. O reprocessamento ideológico se sofisticou, substituindo formas disciplinares clássicas por um marketing mais macio, sedutor e fascinante, atraindo os cidadãos-consumidores, por exemplo, com apelos à interatividade.

Diante desse quadro, parece-nos essencial valorizar a concepção gramsciana da “guerra de posições”. A conquista do poder do Estado, nas

sociedades capitalistas desenvolvidas, não se dará por um colapso repentino da dominação burguesa. A estratégia da “guerra de posições” reside numa ocupação progressiva (ou processual) de espaços na sociedade civil. A expansão da hegemonia das classes subalternas — tal como entendida por Gramsci — implica o acúmulo de posições por um bloco histórico, que inicialmente modifica a correlação de forças e termina por impor a direção de uma nova classe (ou bloco de classes) no Estado.

A incorporação de consensos importa a desagregação eventual da rede de consensos estabelecidos. A revolução como seqüência de rupturas parciais que ocupam toda uma época histórica não se contrapõe à luta por reformas; ao contrário, é através de reformas (intelectuais, morais e éticas) que se empreendem as batalhas pela mudança radical da totalidade social.

O reformismo não significa, necessariamente, que a classe dominante perca a hegemonia. O que se constata são fissuras nos consensos sobre os quais se apóia a dominação. Fissuras que se cristalizam à medida que se ampliam as conquistas das classes subalternas na direção político-cultural. A revolução como processo global e progressivo rompe, pois, com a “estratégia da derrubada”.

Mais: a “guerra de posições” reinventa a multiplicidade dos poderes que gravitam na sociedade e que muitas vezes se intercalam e colidem. A engrenagem capitalista engloba macros e micropoderes que definem uma cartografia do imaginário coletivo. Na sinuosa mecânica da dominação, que se expande e assume distintas formas, as relações de poder se capilarizam em toda parte. Simultaneamente, descentralizam-se os pontos de resistência, multiplicam-se as brechas para a confrontação de mentalidades e expandem-se as áreas de dissensos. Diferentes horizontes de luta emergem, diluindo a idéia mítica de que a sociedade é administrada por uma fortaleza inexpugnável, infensa a vulnerabilidades.

O paradigma da revolução como processo, inspirado em Gramsci, ampara-se na continuidade orgânica de rupturas parciais que favoreçam reformas radicais na ordem vigente. Um reformismo, convém sublinhar, que se obstina em extirpar as agudas desigualdades e injustiças inerentes ao atual ciclo de reprodução planetária da hegemonia do

capital. Um reformismo comprometido com o humanismo e com o ainda-não-ser transformador. A interferência cada vez maior das forças renovadoras da sociedade civil na execução de uma política conseqüente de reivindicações e avanços sociais constitui, assim, pré-requisito para se vislumbrar o debilitamento e a gradual superação do capitalismo.

Notas:

¹ Bronislaw Baczko. *Les imaginaires sociaux. Mémoire et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984, p. 54.

² Bronislaw Baczko. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, s. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985, p. 403.

³ Idem, ib.

⁴ Ernst Bloch, cit. por Pierre Furter. *Dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, pp. 94-8; por Arno Münster. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Unesp, 1993, pp. 11-9 e 92-3; por Luiz Bicca. *Marxismo e liberdade*. Belo Horizonte: Loyola, 1987, pp. 22-34 e 72-80.

⁵ Idem, ib.

⁶ A categoria *utopia* segue aqui a definição de Ernst Bloch: um *topos* da atividade humana voltada para o futuro, um *topos* da consciência antecipadora. Outro é o entendimento de filósofos da Antigüidade, como Platão, para quem a utopia é, em primeiro lugar, “o lugar celeste onde moram as idéias”. Cf. Arno Münster, ob.cit., p. 25.

⁷ Cf. Muniz Sodré. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983, pp. 49-50.

⁸ Cf. Cornelius Castoriadis. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 142.

⁹ Yves Durand. “A formulação imaginária do imaginário e seus modelos”. In: *Cahiers de recherches sur l'imaginaire* (Methodologie de l'imaginaire). Paris: Meriand, 1969, p. 134.

Instituto de Arte e Comunicação Social da
Universidade Federal Fluminense, IACS-UFF
Rua Lara Vilela, 123 . São Domingos . Niterói
RJ24220-002 . Tel\Fax: (021) 620.6377
Planejamento Visual Gráfico Ildo Nascimento
Produção Gráfica (Alunos Monitores) Eunice
Affonso Rodrigues e Vivian Pereira Nunes.
Rio de Janeiro, junho de 1997.

