

## O Imaginário: em busca de uma síntese entre o ideológico e o simbólico na análise da dinâmica sócio-cultural latino-americana

Luiz Gonzaga Motta\*

Neste trabalho, o conceito de imaginário é tomado como uma categoria de análise das representações sociais de um determinado grupo social no sentido amplo, reunindo todas as imagens que esta sociedade produziu ou produz durante a sua existência enquanto formação social específica. O conceito é tomado emprestado de Gilbert Durand, para quem o imaginário é uma espécie de museu de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir. Para ele, todo pensamento humano é uma re-presentação e o imaginário constitui-se no conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana. Na opinião de Durand, o imaginário é uma “re-presentação incontornável, a faculdade de simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde cerca de um milhão e meio de anos que o *homo erectus* ficou em pé na face da terra” (Durand, 1999, p. 117).

Neste sentido, o imaginário seria uma categoria mais ampla do que aquela utilizada por autores que entendem o conceito a partir da imaginação, apenas como uma representação literária ou ficcional da realidade. Em muitos autores, o imaginário tem sido entendido simplesmente como expressão da imaginação criadora simbólica no sentido estético do termo, expressando manifestações imaginativas da literatura, das artes plásticas, da música, tanto as eruditas como as populares. Este conceito, de certa maneira, fica dependente da intencionalidade de quem produz tal ou qual forma de representação pois o caráter de ficção depende da intenção de quem produz uma obra: um texto ficcional depende da intenção de fingimento do autor, fingimento entendido como fuga do real, e de seu pacto implícito com o leitor, que vai igualmente assumir e aceitar a obra como fingimento. Há um acordo tácito autor-leitor, um jogo consensual. Isto limitaria o imaginário apenas ao imaginado, excluindo o não-ficcional.

Outros autores, sem necessariamente descartar o sentido anterior, privilegiam como imaginário as manifestações mágicas, sagradas ou transcendentais das sociedades humanas. O imaginário se manifesta quando algo sagrado se nos revela (M. Eliade, 1995). Neste caso, o conceito de imaginário está carregado de epifania, quase se opõe ao profano que, por sua vez,

---

\* Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília, E-mail: [baga@tba.com.br](mailto:baga@tba.com.br)

corresponderia às manifestações reais ou históricas. Assim, qualquer ato misterioso, desde a atribuição de um caráter mágico a uma pedra ou a sofisticada hierofania cristã são todos atos “que não pertencem ao nosso mundo”, atos imaginados. Embora uma pedra continue sendo uma pedra com seus atributos físicos, ela paradoxalmente torna-se outra coisa, ela transmuda-se numa realidade sobrenatural. Este sentido sagrado do termo imaginário, assim como o sentido literário de fingimento são recorrentes na literatura. Aqui ousaremos atribuir ao imaginário um significado mais amplo, o tomaremos como uma categoria globalizadora do pensamento humano, incorporando, além das expressões estéticas, também aquelas jurídicas, políticas e jornalísticas. A assunção é a de que todas estas últimas expressões, embora talvez mais presas aos seus referentes empíricos, não deixam de ser igualmente representações simbólicas na medida em que todas conotam, igual que às expressões estéticas, sentidos latentes.

O entendimento do imaginário como uma categoria com essa amplitude ajuda-nos na compreensão do pensamento de uma determinada formação social porque assim concebido, o imaginário transforma-se numa categoria analítica que engloba tanto a contraditória história das representações das relações sociais concretas assim como das complexas manifestações simbólicas de um povo – a complexa potência dramática e poética de cada sociedade. Queremos com isto dizer que o imaginário de um povo abarca tanto as representações e práticas ideológicas que são parte dos confrontos sociais objetivos entre os diversos segmentos e classes sociais num determinado contexto histórico como as alegorias, metáforas e praticas que expressam os sentimentos individuais ou coletivos mais profundos e inconscientes. Assim, o ideológico e o simbólico se tocam e interagem no imaginário, interpenetrando-se e influenciando-se mutuamente, tornando as vezes difícil não só identificar ideologias de classe puras como ideologias sem contradições políticas ou estéticas.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Confesso aqui uma certa impaciência para continuar discutindo algumas visões estruturalistas do conceito de ideologia, como no jovem A. Matellart e no jovem E. Verón, para ficar na América Latina, e como em tantos outros autores, não tão jovens, que insistem em igualar ideologia a conteúdos imanentes. A mesma impaciência tenho com concepções idealistas da ideologia como em J. B. Thompson. Este autor escreveu um longo tratado para chegar a conclusões como esta: “fenômenos ideológicos são fenômenos simbólicos significativos *desde* que eles sirvam, em circunstâncias socio-históricas específicas, para estabelecer e sustentar relações de dominação. *Desde que*: é crucial acentuar, que fenômenos simbólicos não são ideológicos como tais mas são ideológicos somente enquanto servem, em circunstâncias particulares, para manter relações de dominação” (Thompson, 1995, p. 78 – grifos do autor). É preciso perguntá-lo em que circunstância, onde e quando um fenômeno ideológico existe sem servir a determinado grupo ou facção social. Não queremos estabelecer um determinismo mecanicista entre classes e práticas culturais pois existe relativa autonomia na produção do simbólico. Além do que, nas sociedades complexas atuais estes vínculos estão diluídos. Mas, queremos enfatizar que em nenhuma circunstância histórica este vínculo inexistente. Mais adiante, ele brinda-nos com esta passagem: “Vivemos, atualmente, um mundo em que a dominação e subordinação de classe continuam a desempenhar um papel

Além disso, é interessante notar que este conceito de imaginário pode ainda incorporar os desejos latentes, isto é, as utopias enquanto futuros desejados. Não há utopia unicamente política, utopia enquanto desejo de um futuro mais digno no sentido exclusivamente material do termo, expressando apenas conforto material. Toda utopia transcende a realidade concreta e engloba a visão mística de um paraíso desejado, epifanizando o sonho real. Talvez seja na projeção das utopias que ideologia e mitologia claramente se manifestem conjuntamente enquanto imaginário único de uma sociedade porque nelas se juntam história e imaginação, a força do presente com o desejo de algo unicamente imaginado.

Gostaria de citar aqui um trecho de Mircea Eliade ilustrativo do ponto de vista que venho defendendo: "O homem integral conhece outras situações além da sua condição histórica. Conhece, por exemplo, o estado de sonho, ou de devaneio, ou o da melancolia ou do desprendimento, ou da contemplação estética, ou da evasão, etc. – e todos esses estados não são 'históricos', embora sejam, para a existência humana, tão autênticos e importantes quanto a sua condição histórica. Aliás, o homem conhece vários ritmos temporais, e não somente o tempo histórico, ou seja, seu próprio tempo, a contemporaneidade histórica. Basta ele escutar uma bela música, ou apaixonar-se, ou rezar para sair do presente histórico e reintegrar o presente eterno do amor e da religião. Basta ele abrir um romance ou assistir a um espetáculo dramático para encontrar um outro ritmo temporal – o que poderíamos chamar tempo adquirido – que, em todo o caso, não é o tempo histórico" (Eliade, 1991, p. 29).

Com o conceito de imaginário que estamos desenvolvendo aqui queremos contemplar estes dois tempos históricos numa só categoria de análise englobadora tanto do tempo histórico concreto, onde a sub-categoria de ideologia poderia ser conveniente para captar as representações de grupo e classes em conflito, como também a sub-categoria mitologia poderia igualmente dar conta das expressões predominantemente simbólicas. No imaginário estão contemplados o presente histórico e o presente imaginado tanto quanto o futuro místico. O homem tem consciência de uma realidade presente e de uma realidade "ausente", de um

---

importante, mas em que outras formas de conflito são prevalentes e, em alguns contextos, de importância igual ou até maior. Se devemos elogiar a preocupação de Marx com as relações de classes, *devemos, também, cortar o elo entre o conceito de ideologia e o de dominação de classe*" (1995, p. 77 - grifo nosso). Ele volta com o velho argumento de que Marx negligenciou a importância entre os sexos, grupos étnicos, etc. Ora, este autor idealista hegeliano leu mau Marx, senão saberia que antes de outros autores, foi Marx quem chamou a atenção para as divisões sociais do trabalho entre gêneros, idades, etnias, etc., enfatizando que, além de classes, os papéis sociais precisam ser analisados conjuntamente com as posições de classe. É muito comum também autores imaginarem que nas sociedades da informação do século XXI, onde vivemos cada vez mais ao nível do simbólico, inexistem relações concretas de classe, de segmentos de classe, não compreendendo os deslocamentos ideológicos da luta pela hegemonia entre os estados nacionais, as grandes corporações transnacionais, as resistências do movimento ecológico internacional, etc.

tempo presente e de um tempo imaginado, vive e representa a ambos. Gostaríamos de citar uma frase de Durand, no seu esforço para traçar as inter-relações entre o consciente e o inconsciente, que ilustra o raciocínio: “O símbolo, em seu dinamismo instaurativo na busca de sentido, constitui o modelo mesmo de mediação entre o eterno e o temporal” (Durand, 1982, p. 129).

Não sei se este trabalho pode ambicionar inscrever-se na perspectiva que Gilbert Durand chama de sociologia do imaginário. Em todo caso, registro aqui os argumentos de Durand. Para ele, esta sociologia nasce com o trabalho de etnólogos como Lucien Lévy-Bruhl, Claude Lévy-Strauss e Roger Bastide, que recuperaram sociologicamente as culturas “pré-lógicas” ou “inferiores” e o “pensamento selvagem” e se desenvolve desde a prospecção do “longínquo” à prospecção do mais próximo e do mais comum, reabilitando o cotidiano através de autores como Georges Simmel, precursor da sociologia surrealista das futilidades da moda, do galanteio e do retrato, assim como Michel Maffesoli, fundador de uma estética sociológica das menores imagens do cotidiano, do frívolo e do efêmero. Para esta sociologia figurativa teria ainda contribuído a nova crítica literária inaugurada por Gaston Bachelard, que libertou-se da crítica historicista sem cair no canto da sereia estruturalista.

É importante esclarecer que embora o conceito de imaginário de Gilbert Durand seja amplo o suficiente para seu uso em nossa proposta, ele o aplica de forma mais restrita do que iremos proceder. Durand trabalha mais com os elementos oníricos do imaginário, o sonho, o mito, a narrativa de imaginação, provavelmente porque se posiciona nitidamente numa trincheira de crítica frontal ao abandono do imaginário pelo formalismo positivista aristotélico e especialmente pelo estruturalismo linguístico saussureano. Durand faz parte da Escola de Eranos, um centro interdisciplinar de pesquisas fundado por C.G. Jung e outros que se reúne anualmente em Ascona, Suíça, cujo objetivo é integrar os novos conhecimentos de várias ciências numa perspectiva unitária e construir uma perspectiva integral do homem. É a partir desta escola, fortemente influenciada pelas revelações de Jung sobre os significados psicológicos do símbolo que ele elabora a sua hermêutica simbólica. Neste aspecto, a opção pelo onírico por parte do nosso autor é radical. Diz ele que enquanto o estruturalismo se vale das categorias diurnas (externas, racionais, objetivas, conforme a simbólica do vazio), ele prefere as categorias noturnas (obscuras, profundas, simbólicas).

Um último esclarecimento se faz necessário antes de passarmos ao exame da aplicação dos conceitos e sub-conceitos que estamos desenvolvendo. Se o imaginário é tomado aqui como uma espécie de museu onde se concentram todas as representações históricas ou

imaginadas por uma sociedade durante a sua existência passada e presente, assim como suas representações projetadas para o futuro, ele tende a ser identificado como um conjunto de idéias, como um sistema de conteúdos representativo de uma certa sociedade num período histórico determinado. Se isto é verdadeiro, tanto o conceito de ideologia quanto o conceito de mitologia que aqui desenvolvemos tenderão a ser entendidos como conjunto de conteúdos, mensagens, linguagens, enfim. Não é bem assim. Reconhecemos que podem até sê-lo mas, a análise que estamos discutindo toma as linguagens como ponto de partida para chegar ao sistema de produção destas mesmas linguagens e de seus conteúdos, para identificar as regras que operam em instituições que geram estes produtos. Nem a ideologia nem a mitologia enquanto sub-categorias propostas aqui são apenas (nem principalmente) linguagens ou idéias. São, na verdade, sistemas de regras, normas ou padrões estéticos, políticos, morais ou existenciais, ou até mesmo transcendentais, que vão configurar os conteúdos das ideologias em conflito. São ainda modelos e princípios, arquétipos enfim, que vão se cristalizar nos comportamentos, na moral, nas narrativas mitológicas. Analiticamente, os conteúdos narrativos da ideologia e da mitologia vão fornecer as pistas para se chegar às matrizes conformadoras do imaginário. Estas matrizes é que são configuradoras das idéias cristalizadas em representações, elas é que se constituem no cerne das ideologias e mitologias (ver Motta, 2001, cap. 6). É a elas que se pretende chegar. Esperamos que estas questões fiquem mais claras ao longo deste artigo.

### **A Dinâmica do Imaginário Latino Americano**

Poucas culturas têm sido identificadas de forma tão pluralista como as culturas latino-americanas. Não me refiro às várias culturas nacionais conforme os limites políticos atuais. Refiro-me mais à diversidade antropológica instalada na região desde os últimos quinhentos anos que, embora sofrendo um intenso processo de transformação, conserva ainda uma pluralidade de momentos históricos que a faz, por isso mesmo, um laboratório vivo de observação de diversos modos de produção convivendo contemporaneamente. Convivem lado a lado sociedades pré-históricas nômades, tribos indígenas relativamente isoladas, tribos indígenas integradas por baixo no modo de produção agrícola, sistemas de campesinato de subsistência sem nenhuma convivência com o mercado, sistema semi-feudal latifundiário de exploração da terra, enormes massas urbanas periféricas de recém-migrados desempregados, classes emergentes urbanas, classes médias com diferentes graus de integração ao mercado e

classes abastadas absolutamente integradas aos mercados do capitalismo global. Neste aspecto, nenhum outro continente é tão paradoxal.

Sobrepondo-se a estas exóticas cenas, nosso continente detém as taxas de maior concentração de renda de todo o mundo. O Brasil, o país mais populoso da região, é campeão mundial de desigualdade social: os 10% mais ricos detém 55% da riqueza nacional enquanto os 20% mais pobres têm apenas 2.1% desta riqueza. Pior, esta concentração continua aumentando. Comparada com a potencialidade econômica do país, a educação básica brasileira está em último lugar no mundo. Em 1999 o IBGE mostrou que 1 rico ganha o mesmo que 50 pobres: o 1% mais rico da população detém 13.8% da renda total e os 50% mais pobres, 13.5% do bolo. Estas estatísticas, entretanto, não são privilégios do Brasil. Em países como a Bolívia, o Peru, o Equador, El Salvador, Nicarágua, Haiti as estatísticas e as diferenças são semelhantes. Na Guatemala e Panamá, os ricos têm renda 30 vezes superior aos pobres. As diferenças sociais são tão grandes que quase metade da população da região vive próximo ao estado de pobreza absoluta. Os salários em muitos países são tão baixos que a sobrevivência diária é um milagre. São mais de cem milhões de famintos em países exportadores de produtos agrícolas. Outro paradoxo: a miséria convive com abundância.

Esta diversidade antropológica e sociológica produz, naturalmente, contrastes culturais aberrantes. Se por um lado temos a cultura erudita da sofisticada poesia ou literatura de Machado de Assis, Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Jorge Luis Borjes, Cecília Meireles, Guimarães Rosa, Otávio Paz, Garcia Marques e tantos outros, por outro lado temos expressões culturais semi-bárbaras dos rituais religiosos ou profanos arcaicos. Penso na celebração do Quarup pelos índios do Xingu brasileiro ou nas bruxarias das mulheres de grupos indígenas andinos, nas celebrações dos vudus haitianos ou na macumba baiana, por exemplo. Convivem a casa grande e a senzala, o autoritarismo paternalista e caudilhisto com a resistência conformista, o populismo e as revoltas desordenadas das massas. Paradoxalmente produzimos um ideário libertário próprio, originário das ações e idéias de nossos mitos, como Tupac Amaru (morto em 1702), Simon Bolívar (1783-1830), San Martí (1778-1859), Emiliano Zapata (1880-1919), Che Guevara (1928-1967) ou Paulo Freire, produzimos um imaginário revolucionário e contraditório, oriundo das revoluções camponesas mexicanas, do anarquismo urbano de São Paulo, das utopias das esquerdas “vanguardistas” nas décadas de 60 e de 70, entre tantos outros movimentos catalizadores e mobilizadores do pensamento latinoamericano. Convivem com estas utopias revolucionárias as inúmeras estéticas

libertadoras e regionalistas, como a antropofagia nacionalista da Semana de Arte Moderna e o tropicalismo, no caso brasileiro.

O clímax contemporâneo de tudo isso é o presente momento de globalização. Debatendo-se ainda nas contradições inerentes a um capitalismo tardio e selvagem, a sociedade latinoamericana é convocada a integrar-se no mercado monetarista internacional e o faz, como não poderia deixar de ser, de forma submissa mas afirmadora dos nacionalismos decadentes. Penso na Guerra das Malvinas entre a Argentina e a Inglaterra, na guerra da lacosta entre o Brasil e a França, na guerra da vaca-louca entre o Brasil e o Canadá, episódios tragi-cômicos conduzidos pelas retrógradas elites tropicalistas tupiniquins, que nos conduzem em curtos períodos a imaginar uma região livre, como se isso fosse hoje possível. Nestes momentos, esquecemos provisoriamente nossas mazelas, nossos contrastes, nossas misérias e contradições para nos imaginarmos soberanos frente aos tigres internacionais. Ainda não tínhamos consolidado no nosso imaginário os conceitos de nação, de nacional e já somos integrados atabalhoadamente no mundo globalizado. Nossas identidades se perdem e não sabemos onde buscá-las. Se nossa sociedade civil ainda não havia conseguido entender e muito menos amenizar as contradições internas e se consolidar enquanto cidadania, os estados nacionais perdem força e vão transferindo a hegemonia para as corporações transnacionais. Nossa globalização exclui. Novos paradoxos: convivem o ciber e o arcaico, o rural e o cosmopolita, o extrativismo e escambo primitivos com o consumo e a reciclagem modernas, o local e o global.

Para entender a dinâmica dessa complexa e contraditória efervecência socio-cultural latino-americana propomos a aplicação do modelo de Gilbert Durand (1999, 79-116). Não defendemos que este modelo seja o único possível nem que deva ser aplicado de forma esquemática. Apenas entendemos que seja um instrumento útil para ajudar a organizar e a compreender a dinâmica dos fluxos do imaginário, que para nós abarca as relações históricas concretas (o diurno) assim como o transcendental, o absurdo, o mágico e misterioso (o noturno), que é próprio e tão peculiar da cultura latino-americana. E que, de certa maneira, tem escapado de muitas análises anteriores, cuja atenção estava excessivamente concentrada na questão político-ideológica. A razão de propor um modelo único para o entendimento de representações tão diferentes como aquelas vinculadas diretamente às relações político-ideológicas e aquelas do domínio da estética é a crença de que são ambas partes da mesma dinâmica socio-cultural. A prevalência de certos aspectos sobre outros em determinados momentos é apenas reflexo das circunstâncias e conjunturas específicas. A aplicação deste

modelo deverá ir ajustando-o paulatinamente à nossa realidade americana e modificando-o, como veremos.

Durand entende que as mudanças na história ocorrem através de eventos curtos mais ou menos isolados, outros de duração periódica média e mais homogêneos e aqueles que duram por tempos mais longos e permanentes. Estes eventos não necessariamente se sucedem como causa e efeito cronológicos no tempo, embora se possa determinar com certa nitidez movimentos ou ciclos econômicos por um lado e, por outro, conteúdos semânticos (motivos pictóricos, temas literários, figuras míticas predominantes) que marcam estilos de um momento ou de uma época. Para situar estes movimentos ele utiliza a metáfora da bacia fluvial, tomando o termo emprestado das ciências exatas, especialmente da embriologia. Esta bacia fluvial seria semelhante ao curso de um rio e o fluxo de seus afluentes, assim como uma dinâmica socio-cultural é formada por diversas influências (afluentes) e por um curso principal, mas não necessariamente fluindo uma depois das outras. Pode haver, e quase sempre há, uma corrente central, o leito do rio, mas a imagem é a de águas que se interpenetram continuamente, derramando-se umas sobre as outras num fluxo contínuo de inter-influências e contaminações. Para o autor, a vantagem do uso da metáfora é que ela ajudaria integrar as evoluções do imaginário de uma região, seus estilos, estéticas, mitos condutores, utopias, sua moral, motivos pictóricos, modas, temáticas literárias, suas tradições orais.

A partir desta metáfora potamológica (de potamos, rio) ele distingue seis subconjuntos da bacia semântica 1) escoamento: quando transparece, em geral em setores marginalizados, uma eflorescência de pequenas correntes desordenadas e até antagônicas de imaginários localizados; 2) divisão de águas: momento da junção de alguns escoamentos que formam uma oposição mais ou menos acirrada contra os estados imaginários precedentes e outros escoamentos atuais; 3) confluências: correntes socio-culturais diversas fluem para um leito principal, uma corrente nítidamente consolidada começa a receber apoios mais densos, inclusive apoios institucionais; 4) nome do rio: esboça-se quando um personagem principal real ou fictício ou um elemento simbolizador se mitifica (bolivarianismo, zapatismo, peronismo, tropicalismo são exemplos latino-americanos); 5) organização dos rios: consiste numa consolidação teórica dos fluxos imaginários quando ocorrem exageros de certas características da corrente pelos “segundos fundadores”; 6) deltas e meandros: ocorre quando a corrente que transportou o imaginário específico ao longo de todo o curso do rio se desgasta,



satura-se, deixando-se penetrar por novos escoamentos anunciadores de uma outra bacia semântica potencial.

O autor utiliza esta metáfora para entender o barroco e o romantismo europeu – um contexto rico em monumentos e documentos - e aí nos damos conta de como uma análise como esta, aplicada ao nosso contexto, onde as representações são mais efêmeras e fluidas, teria de ser diferente. Adaptada às nossas circunstâncias, entendemos que esta metáfora pode ser utilizada para fluxos maiores e principais assim como para fluxos menores e regionais. Tanto para tempos longos assim como para períodos relativamente mais curtos. É apenas uma questão de ajuste, de reconhecimento, de precisar com exatidão a escala, como diz Durand. Sobre a questão da duração, diz ele que o espaço de uma geração pode significar apenas uma “revolta periódica de pais contra filhos” sendo, portanto, curta demais para cobrir a amplitude de uma bacia semântica. Seriam necessárias aproximadamente três ou quatro gerações (pelo menos 120 anos) para as mudanças políticas (mudanças de regime, guerras, etc.) se transformarem num imaginário menos “familiar”, mais coletivo, e invadir a sociedade.

Entretanto, no meu entendimento, o mais interessante na proposta de Durand não é esta bacia semântica e sim a possibilidade que o autor abre, talvez até sem intenção e sem a especificação necessária, de conciliar num só procedimento analítico as práticas ideológicas (políticas) com a análise das práticas sagradas (transcendentais). Em outra seção do livro citado acima, ele desdobra a sua mitoanálise e desenvolve o que chama de tópica (de topos, lugar) socio-cultural do imaginário de uma dada sociedade (1999, p. 92-99). Copiando as tópicas sucessivas da psique freudiana, Durand diz que se desenharmos um círculo imaginário para representar o conjunto de uma sociedade, podemos dividi-lo em duas fatias na horizontal, as quais correspondem, de baixo para cima, a três instâncias. A instância inferior, mais profunda, representa o inconsciente coletivo junguiano, ligado à estrutura psicopsicológica do homem, onde se configuram as imagens arquetípicas. Na instância intermediária estão os papéis, as máscaras desempenhadas no jogo social, zona onde os papéis são modelados conforme as classes, castas, faixas etárias, sexos, os papéis valorizados e os papéis marginalizados, que tendem a se institucionalizarem em conjuntos de códigos próprios, fermento das mudanças sociais. Na instância horizontal superior estaria o superego da sociedade, que organiza e racionaliza os códigos, planos, programas, ideologias, pedagogias. O imaginário flui do vértice inferior do círculo para cima, empobrecendo-se metaforicamente na medida em que se aproxima do alto. Ou seja, os conteúdos imaginários (sonhos, desejos, mitos, etc) tendem a perder a sua expressividade mitogênica para construções e codificações

filosóficas, ideológicas e pedagógicas. Tendem, igualmente, a receber mais apoios institucionalizados, políticos, econômicos, militares, dependendo das correlações de forças sociais. Os conteúdos imaginários regionais ou coletivos diversos que afloram à superfície social podem ser, portanto, incorporados às práticas e discursos conscientes perdendo a lógica do pensamento selvagem ou permanecerem na sombra, carregados de possibilidades riquíssimas no interior do alógico do mito.

Durand não desenvolve esta tópica socio-cultural tanto quanto se esperava e deixa pontos obscuros. Mas, esta síntese é suficiente para encontrarmos uma certa identidade entre as tensões de suas instâncias e as teorias da ideologia. Estamos a referir-nos não sobre as teorias idealistas de ideologia nem sobre as limitadas teorias da ideologia inerentes às análises estruturalistas que restringem a funcionamento da ideologia a uma camuflagem de visões alternativas nos discursos dominantes (Ver Motta, 2001, cap.6). Estamos falando das teorias da ideologia que partem da análise de classes e que entendem o nível ideológico não como um “corpo coerente de idéias” mas, como um lugar de confronto e enfrentamento entre ideologias opostas. Vejo uma certa coincidência entre a proposta de Durand e a visão de que os conteúdos e práticas ideológicas podem permanecer submissos até que se dêem as condições para o seu afloramento. Algumas ideologias subsistem em certos contextos enquanto respostas e resistências efêmeras e provisórias, que permanecem porém semi-cobertas, só se cristalizando enquanto um corpo coerente de práticas e linguagens se as relações de classe evoluírem até lhe permitirem uma posição hegemônica. Esta(s) ideologia(s) estaria(m) entre a segunda e a terceira instâncias descritas acima. As ideologias se gestariam na segunda instância, nas relações entre as classes e os papéis sociais (modernamente, a divisão social do trabalho entre generos, faixas etárias, ocupações, etc.)

Evidentemente estas questões não são simples. Elas encontram-se no âmago da complexa discussão epistemológica das ciências sociais contemporâneas, na questão da hermenêutica e das teorias da interpretação. Tentar conciliar num mesmo procedimento analítico uma vertente epistemológica que vê uma origem histórica das idéias com outra que localiza a origem destas mesmas idéias e imagens em sentidos afetivos universais (arquetípicos) é tarefa difícil. Laplantine (1996) considera que a corrente neoplatônica de Durand, assim como de M. Eliade e P. Ricoeur, privilegiam excessivamente as estruturas do inconsciente, ou as estruturas biopsíquicas da espécie humana, relegando a um segundo plano as especificidades históricas na medida em que identificam o imaginário ao símbolo (fiz questão de distinguir esses dois planos acima). Sendo o inconsciente depositário dos

significados, caberia à análise a descoberta de sua revelação através das formas em que essas imagens se manifestam. Este autor considera que a indiferenciação conceitual entre imagens e símbolos conduz a impedimentos no conhecimento das diferentes culturas, que passam a ser reduzidas às universalidades de seus fenômenos sociais: “Os agentes das construções míticas tornam-se impessoais e a-históricos. Esses teóricos relegam, portanto, a um segundo plano a diversidade de sentido existente no imaginário das diferentes culturas” (1996, p. 17).

Penso que não é bem assim. Os autores citados por Laplantine não são ingênuos e a contribuição deles é justamente abrir-nos a perspectiva de juntar história e mistério, realidade e ficção. Sem querer aprofundar demasiadamente aqui esta profícua discussão, que fica adiada para um outro momento, não posso deixar de chamar a atenção para alguns argumentos de Eliade quando ele adverte dos riscos de se escrever sobre o comportamento geral do *homo religiosus* como categoria universal. Diz ele: “as reações do homem diante da natureza são condicionadas muitas vezes pela cultura – portanto, em última instância, pela história...Há, portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história. Contudo, entre os caçadores nômades e os agricultores sedentários, há uma similitude de comportamento que nos parece infinitamente mais importante do que suas diferenças: tanto uns como outros vivem num cosmos sacralizado; uns como outros participam de uma sacralidade cósmica, que se manifesta tanto no mundo animal como no mundo vegetal” (Eliade, 1996, p. 21/2).

Não quero evitar aprofundar esta discussão mas, repito que não pretendo envolver-me nela neste momento. Algumas referências sobre o trabalho de P. Ricoeur, entretanto, se fazem necessárias para que não permaneça a menor insinuação de uma visão neoplatônica, justamente a que queremos combater. Citações apressadas podem levar a uma rejeição precipitada de teorias globais ou parciais importantes. Ricoeur (1983, p. 43-139) desenvolve uma vasta obra onde confronta a pertença histórica e o distanciamento alienante a partir de revisões que faz que correntes hermenêuticas e da questão da ideologia, adverte sobre as várias armadilhas que o conceito de ideologia nos arma e insiste no caráter “linguageiro” da experiência humana para preparar a sua discussão sobre o deslocamento do problema do texto em direção ao mundo que a obra literária abre. O mais importante em Ricoeur, para a nossa discussão aqui, sem querer neste momento aprofundar demasiadamente na questão, é o seu esforço para reinserir o texto no mundo da *praxis*. Nos seus últimos trabalhos, o autor afirma que o texto começa não com o autor mas, com o leitor do autor. O que quer isto dizer? Que é o leitor quem responde às exigências do texto e, ao fazê-lo, constrói o mundo textual mediante

a referencialidade levantadas. Assim, o curso do texto não termina com a sua produção já que o leitor prolonga a dinâmica do encontro mais além do texto em si, dentro do mundo da praxis.

Reitero que não me interessa agora avançar esta discussão mas, algumas esclarecimentos são importantes para as pretensões deste trabalho. Diz Ricoeur que o ato de ler ou escutar tem o poderoso potencial de interpolaridade criativa: ao ler, interpelamos o mundo do texto, o mediador do processo de comunicação pode começar com uma resposta imaginativa mas pode continuar com suas respostas na experiência reflexiva da prática contínua da vida, que gera uma refiguração da resposta reflexiva. A refiguração é a realização do potencial mediador liberado pelo texto. Nestes intercâmbios e debates se produz um efeito de acumulação, o sentido que a comunidade tem de si mesmo. Esta matriz coletiva é o prefigurativo e possibilita que o leitor leia o texto e responda a referencialidade implícita e explícita. Para o nosso argumento aqui, é particularmente relevante a afirmação de Ricoeur de que as personagens fictícias têm uma história de vida com um passado real, não menos real que o que têm as pessoas históricas no discurso histórico. O ciclo de fazer-se o mundo é constante: a comunidade cultural vive no discurso e produz textos que incorporam seu discurso (ver Ricoeur, 2000, p. 156).

Retomando a nossa questão inicial, lembramos que o conceito de imaginário está sendo proposto como uma categoria analítica ampla e ousada, através da qual seria possível cruzar Marx e Jung, consciente e inconsciente. Estamos cientes de que teremos certamente de pagar um preço alto por esta nossa ousadia acadêmica. Correremos o risco de permanecer, quem sabe, ao nível descritivo. É assim sempre que se ousa conciliar teorias regionalistas, relativamente mais fáceis de comprovação, com teorias de maior força explicativas e mais amplas. Como nos diz Ricoeur (1983, p. 80), a teoria social está longe de possuir a autoridade que possibilitou a astronomia separar-se da astrologia ou a química da alquimia. Não pretendemos entretanto renunciar a nossa modesta ambição integradora, embora deixando pontos obscuros de interseção dos vários eixos que se entrecruzam obscuros, por força de nossas limitações. A referencialidade maior a tomaremos na história, ainda que nossos objetos de atenção recaia sobre os processos, produtos e reinterpretções das obras explícitas dessa história. É neste sentido que a metáfora da bacia semântica e a tópica socio-cultural de G. Durand acima descritas nos parecem plausíveis e apropriadas para uma aproximação das representações culturais na América Latina. Evidentemente, o foco recai sobre processos, produtos e representações parciais e restritos mas, com a determinada intenção de permanecer

sempre conectado aos escoamentos socio-culturais, à junção ou rejeição destes fluxos e contra-fluxos, às correntes diversas, à bacia principal do rio, a seus afluentes mitológicos e seus deltas históricos.

Os procedimentos metodológicos que tentamos esboçar neste trabalho procuram identificar as matrizes arquetípicas produtoras de conteúdos surrealistas, por um lado, e matrizes ideológicas produtoras de conteúdos políticos, por outro. Quanto falamos em matrizes, estamos enfatizando a nossa preocupação analítica de buscar a presença, no caso das matrizes arquetípicas, de manifestações do inconsciente coletivo latinoamericano que afloram à superfície dos discursos e práticas na forma de representações mágicas e estéticas aparentemente inexplicáveis, tão comuns na cultura e no pensamento latinoamericanos. No caso das matrizes ideológicas, estamos falando de buscar a presença de regras e normas articuladoras de certos conteúdos políticos, programáticos ou pedagógicos. São dois níveis de manifestação do imaginário conforme a descrição de G. Durand na sua tópica: as primeiras, originárias de um nível antropológicamente mais profundo ou arcaico, são as matrizes arquetípicas mitológicas latinoamericanas, os sonhos, desejos e utopias que se misturam ao onírico, ao mágico, ao misterioso, conformando um corpo de representações surrealistas ou fantásticas tão presente na cultura da região. As segundas, originárias de um nível mais superficial, mas guardando inúmeras interseções com níveis mais arcaicos, são as matrizes das contraditórias ideologias latinoamericanas, muitas de matiz autoritário, outras de tonalidades utópicas e libertárias, talvez todas impregnadas de conteúdos paradoxais. São nessas fronteiras e interseções que se entrecruzam as matrizes do tecido cultural do imaginário latinoamericano, ancorados todas na contraditória realidade continental. Como por exemplo entre as utopias ou mitologias oníricas e as ideologias libertárias latinoamericanas.

Quero enfatizar que a nossa busca é pelas matrizes dessas matrizes. Isto é, ainda que se nos escape em alguns momentos em que permanecemos aprisionados pela força e charme dos conteúdos externos, nossa busca é pelas matrizes, modelos e formas que são, em última instância, os determinantes das manifestações e representações manifestas. Porque são estas matrizes que nos impelem rumo a estruturas históricas onde, em última instância, a dinâmica cultural tem a sua origem. Quando falamos em matrizes arquetípicas psico-antropológicas estamos pensando em imagens arquetípicas primitivas, quem sabe universais, substratos de natureza psíquica que existe em cada indivíduo, segundo C. G. Jung: “O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matrizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se

manifesta” (Jung, 2000, p.17)...O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denominada ‘motivos’ ou ‘temas’; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *representations collectives* e no campo das religiões comparadas foram definidas como ‘categorias da imaginação’, ‘pensamentos elementares’ ou primordiais. (Jung, 2000, p. 17 e 53).

As categorias de Jung são hoje amplamente conhecidas e não é preciso ficar insistindo na sua conceitualização. Gostaria apenas, para ratificar o que consideramos fundamental nestes procedimentos que estamos ensaiando, de insistir na busca das matrizes, que nos remetem e que podem ser melhores identificadas, em nosso entender, nas relações concretas dos grupos sociais em cada sociedade. Por isto, julgamos conveniente inserir mais uma citação de Jung, onde a questão das formas anteriores aos conteúdos ficam definitivamente esclarecidas: “Há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas precipuamente apenas formas sem conteúdo, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação. Quando algo ocorre na vida que corresponde a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe a modo de uma reação instintiva contra toda a razão e vontade” (Jung, 2000, p. 58).

Se as categorias de Jung podem ser adequadas para dar conta da nossa busca pelas fontes das fantasias e dos espíritos, categorias de outra ordem são necessárias para complementar a compreensão e trazer ao conjunto da análise as fontes das ideologias políticas e propostas pedagógicas (no sentido mais amplo da expressão). Aqui falamos de afloramentos mais vinculados às classes sociais, menos arcaicos porque mais elaborados. Nos aproximamos do nível consciente, onde as matrizes são de outra ordem e vão produzir imagens e representações mais articuladas e mais programáticas, ainda que muitas vezes sutis. Quando falamos em matrizes ideológicas estamos pensando em visões de mundo, em concepções da realidade que correspondem a certos grupos sociais, certas classes, certos segmentos profissionais. Nas relações de produção estes grupos vão estabelecer regras e modelos no interior de instituições – a mídia, a escola, a igreja, o sistema jurídico - que por sua vez modelam gostos, modas, gestos, comportamentos.

Jaques Rancière diz que a ideologia não existe em um discurso – pelo menos não como um sistema de imagens, signos, etc. Ela existe primeiro e principalmente em

instituições, aparelhos ideológicos. As formas de controle e imposição não se expressam em termos de conteúdos transmitidos mas, sim na estrutura do ambiente em que ele é transmitido: “A ideologia da classe dominante não é simplesmente – diríamos até mesmo essencialmente – expressa em tal ou qual conteúdo de conhecimento mas sim na divisão de conhecimentos, nas formas através das quais eles são apropriados. A ideologia não é uma coleção de discursos ou um sistema de idéias. Ela não é aquilo que Althusser chamou de atmosfera. A ideologia dominante é um poder organizado em instituições – o sistema de conhecimento, o sistema de mídia, etc.” (Ranciére, 1974, p. 4). Assim, a análise ideológica se desloca dos discursos para os processos de sua produção, para os meios de produção dos dizeres, para as condições que determinam estes processos de produção, para os sistemas de regras, as normas, etc., que vão modelar os conteúdos, gostos, comportamentos, etc.

Do ponto de vista da condução das operações de análise empírica, o conceito de mitologema pode ser útil para se chegar a estas matrizes arquetípicas e/ou ideológicas. Mitologema é um termo analítico que corresponde a unidades semânticas recorrentes nas narrativas, conjuntos semânticos que ressurgem da própria análise. G. Durand o toma emprestado de L. Strauss e da crítica literária (G. Durand, 1982, p. 72/3 e p. 85). O termo tem sido mais utilizado pela psicologia analítica. Vamos encontrá-lo, por exemplo, na psicologia analítica de E.C. Whitmont (1995, p. 66). Para ele, mitologemas são imagens e representações que reaparecem em sonhos, fantasias, contos, mitos, histórias em todos os tempos e lugares. São estes mitologemas ou revelações da psique que recontem nas narrativas individuais ou coletivas. Há uma passagem elucidativa deste autor que vale a pena citar: “As imagens mitológicas particulares representam forças religiosas vivas, coletivamente válidas enquanto estiverem de acordo com a essência e as formas das correntes psicológicas que surgem da psique objetiva para a maioria dos indivíduos de um período e ambiente cultural particulares. Toda vez que o mitologema tradicional perde sua adequação como uma representação simbólica, ele parece estar ‘morto’. Não foi Deus quem morreu, então, em nossos dias mas, um mitologema ou uma imagem particular. A força criadora de mitos não morre, pode-se esperar que mitologemas recentemente válidos surjam”. (Whitmont, 1995, p.71/2)

Um esclarecimento importante: nos parágrafos anteriores, para explicar o que entendemos por mitologema, falamos em sentido, em unidade semântica. Talvez seja necessário esclarecer o que pretendemos dizer com a palavra sentido ou semântica. Concernente com o raciocínio que vem sendo desenvolvido neste trabalho, a palavra sentido tem aqui uma implicação diferente daquela que tem nos estudos linguísticos, especialmente

aqueles de influência saussureana. Para nós, o sentido surge no contexto da pragmática como disciplina que complementa a semântica. Em um livro recente, A Chillón (2000, p. 30/3) coloca muito bem a questão: os signos são codificados pelo emissor mediante significantes cujos significados vão mais além das meras convenções léxicas. Ao decodificar, o receptor colabora decisivamente na criação do significado final pois aplica aos signos que recebe suas próprias expectativas, hábitos e crenças, além de uma rede de condicionantes derivadas do cotexto e do contexto, e da circunstância em que se produz o ato de comunicação. Existe, de acordo com a pragmática, um dinamismo semântico onde confluem e entram em diálogo as intenções e expectativas dos agentes comunicativos, não se podendo falar de papéis fixos de emissor e receptor, mas de turnos de fala. Os signos, diz Chillón, têm significados atribuídos convencionalmente, daí a existência dos dicionários. Mas, os enunciados reais que os falantes produzem e reproduzem incessantemente adquirem sentido dialogicamente no ato mesmo da comunicação: se ouve e se lê ante, com ou contra algo ou alguém. O sentido nasce e se cria em sociabilidade, em colóquio permanente, muito pragmaticamente.

Talvez se faça também necessário esclarecer que a análise aqui sugerida deve ser conduzida a partir de textos. Os textos são o testemunho da dinâmica cultural que pretendemos examinar. Mas, se temos insistido tanto na necessidade de se chegar às matrizes dos produtos, porque trabalhar com os textos senão com os processos de sua produção? Pretendemos, de fato, trabalhar com as fontes, com as matrizes arquetípicas e com as regras e normas dos processos de produção ideológica. Mas, não podemos abrir mão do texto enquanto produto, onde se cristalizam as imagens, modas, ideologias. O texto aqui entretanto não se reduz a escrita e sim a tudo o que produz sentido, nos termos que acabamos de colocar. Aqui, texto tanto pode ser a escrita como também os hábitos, gestos, etiquetas, modas, rituais, narrativas da oralidade, tradições, comportamentos. No entanto, mais importante, nenhum destes “textos” poderá ser examinado se não for nas instituições que os operam, como os grupos sociais, a família, a igreja, o estado, a mídia, as instituições educacionais, etc., onde modelos e matrizes mitológicas se combinam com sistemas de regras, normas, valores profissionais e institucionais para produzir conteúdos. G. Durand (1982, p. 89) chama de texto tudo o que se refere a todo conteúdo antropológico de uma sociedade: os objetos, os hábitos de vida, os costumes, as opiniões, os monumentos, os documentos. E no fim conclui com uma frase genial: “a sociologia só tem um texto pelo contexto”.



## Conclusões Provisórias

A dinâmica cultural latinoamericana é extremamente pujante, prolixa e contraditória. Capturá-la, sintetizá-la, entendê-la, descrevê-la tem sido a aventura intelectual de centenas de iniciativas. Nos 500 anos de ocupação desde a chegada nesta parte do planeta de navegantes europeus, construiu-se na América Latina uma cultura de repressão e luta, de ilusão e desconfiança, de alegrias espontâneas e dores lacinantes, de submissão e resistência. Os estudos mais sérios nos mostram que toda a imposição de visões hegemônicas, entretanto, não foi suficiente para padronizar o imaginário latinoamericano. Toda a ciência, toda a técnica, todo o cristianismo, toda a transnacionalização, toda a civilização enfim não foram suficientes para conter a barbárie. Isto não quer dizer que aqui não esteja ocorrendo o mesmo que ocorre em todo o mundo com a intensa globalização pois todos os povos do mundo foram atingidos pelo processo de colonização e pela mundialização contemporânea, que subverteram “as organizações tradicionais da produção e do consumo pelas solicitações do mercado, as leis da concorrência, a violência aberta e a criação de infra-estruturas de comunicação criando um único mercado mundial, integrando comunidades as mais selvagens ao maquinário único” (S. Latouche, 1994, p. 29). Aqui, como alhures, somos parte da ocidentalização agressiva do mundo, internalizada e comandada muitas vezes pela própria cultura local. Nas palavras sintéticas de Castoriadis, citado por Latouche (1994, p. 27): “civilizações fundadas na consciência coletiva do grupo, da tribo, da casta, foram varridas ao contato com o homem ocidental. Não porque ele tinha uma arma de fogo ou um cavalo, mas porque possuía um estado de consciência diferente, tornando-o capaz de se retirar do mundo e o reencontrar através de uma atividade interior”. Mas, o processo não é irreversível nem absoluto. Na medida em que persistem as contradições e diferenças, persistem igualmente as diversas formas de resistência e de utopias libertárias, mais ou menos latentes, aqui e ali manifestas nos processos, nas instituições, e nos conteúdos do contraditório imaginário social latinoamericano.

Se procuramos nestas resistências e utopias algumas representações próximas à metáfora da bacia semântica de G. Durand, vamos encontrá-las de forma dispersa em nascentes, escoamentos e junções provisórias de águas, outras vezes nas confluências ou nos leitos de rios semânticos já definitivamente marcados pelos fluxos contínuos de alguns imaginários consolidados, com nome e localização geográfica definida. Estou pensando, por exemplo, no movimento antropofágico da Semana de 22 no Brasil, que se prolonga de forma

mais ou menos explícita em temáticas estéticas e sociais pelas décadas seguintes até verter no tropicalismo dos anos 60 e 70. Como dizia Durand, é preciso que um certo fluxo imaginário (político, estético, mítico) dure algumas gerações para que se consolide enquanto uma bacia semântica significativa. Tropicalismo pode ser o nome do rio porque tanto a semana de arte moderna de 1922 representa uma ruptura do pensamento e da estética brasileira com a européia como o tropicalismo pode ser entendido como um movimento em busca de uma identidade nacional. O movimento modernista de 22 é um escoamento precursor na medida em que valoriza o Brasil urbano nascente do início do século, devora os imigrantes europeus para fazer deles brasileiros, coloca em primeiro plano uma estética indigenista tupi-guarani. É um movimento que transcende em muito uma ruptura unicamente estética porque funda ou refunda uma sociologia, uma antropologia, um pensamento, uma literatura “autenticamente” brasileira, pretende uma tomada de consciência “nacional”. Algo semelhante vai ocorrer com o tropicalismo dos anos 60, quando era exacerbado o confronto entre esquerda e direita, entre o imperialismo ou a dependência cultural e as idéias revolucionárias socialistas, entre o ufanismo nacionalista do “petróleo é nosso” e a submissão às “idéias alienígenas”.

Nada disso ocorre, evidentemente, sem contradições. Como bem coloca G. Lago (1999): no jogo de contrastes envolvidos no sentimento de identidade da década de 60, além do ‘outro’ estrangeiro existiam os ‘outros’ nacionais, comprometidos com um projeto de identidade política militante que embotava a percepção do rico imaginário nacional. A esquerda estava cega aos valores individuais e coletivos de subjetividade em mutação que incluíam a legitimidade do prazer nas suas reivindicações. Essa esquerda continuava a lutar por pão e a criticar o circo ‘alienante’ do povo desengajado sem refletir sobre a presença na alma brasileira de uma ludicidade com força revolucionária na sua liberdade selvagem (encarada, por exemplo, num de seus ídolos, o velho palhaço Chacrinha, tomado como ícone pelo momento tropicalista). Existiam diversos gostos, mais ou menos determinados pela ideologia estética em voga, que impunham a imagem do Brasil ‘nacional popular’, do Brasil garota zona sul carioca e excluía da representação da cultura nacional diversos ‘outros’ nacionais, tidos como ultrapassados ou cafonas. O tropicalismo, segundo ele, resgata, reinclui, restaura, revitaliza esses diversos ‘outros’ excluídos pelo ideário progressista do modernismo”.

Esta ludicidade revolucionária própria da liberdade selvagem, esta rusticidade do paradoxal imaginário brasileiro e latinoamericano são valorizadas ao máximo por Laplantine (1996, p. 45/54) como uma manifestação surrealista mais autêntica do que o surrealismo

européu. Para ele, os modernistas brasileiros pertencem à mesma família do surrealismo na sua radicalidade de querer mudar as relações entre a arte e o real, a imaginação e a razão, na sua vontade de atingir uma surrealidade, este ponto de espírito no qual a vida e a morte, o real e o imaginário deixam de ser percebidos contraditoriamente. E assim fazendo, mudar o mundo. Mas, os brasileiros vão mais longe do que os surrealistas europeus na sua radicalidade em restituir os direitos do imaginário porque o fazem com maior liberdade e uma aptidão para a criação de imagens ainda maior. Os modernistas brasileiros substituem a lógica francesa pelo instinto, o metafísico pelo concreto, a composição pelo grito, o pensamento pelo corpo, os sentimentos pela sensação, em suma, nada mais surrealista, fazendo os europeus parecerem temerosos, faltando-lhes audácia na transformação imaginária da sociedade.

O imaginário latinoamericano se situa, assim, nos limites do real e da imaginação, do histórico e do onírico, do dia e da noite, do masculino e do feminino. É de novo Laplantine quem diz que existem em nosso continente problemas de fronteira e uma confusão de limites não somente entre o maravilhoso e o fantástico, mas entre o real e o imaginário. A própria realidade parece às vezes ultrapassar a ficção, se apresentando como insólita e incrível. Nas palavras de Borges: “a realidade se confunde com o sonho. Melhor dizendo, o real era uma virtualidade do sonho”. Ou nas palavras de Alejo Carpentier: “quanto mais um acontecimento lhe parecerá inverossímil, mais você poderá ter certeza que ele é exato”. Ou ainda em Guimarães Rosa: “o que nunca se viu, aqui se vê”. Ou em Garcia Marques: “o descomedimento faz parte da nossa realidade”, todas citações retiradas de Laplantine (1996, p.58). Para ele, na América Latina as fronteiras do geológico, do botânico, do zoológico, do climático, do psicológico e do cultural, a realidade das paisagens e dos homens é mais extravagante do que em qualquer outro lugar. O luxo é mais ostentado, a riqueza e a pobreza são mais fortes. O absurdo, o paradoxo e o incrível estão no coração do continente, mas também da história que evolui deste impulso, quer dizer, no registro do excesso e da extravagância, ao qual virá se juntar progressivamente um elemento novo, o grotesco: “compreendemos, nessas condições, que o surrealismo iria encontrar na América Latina o seu continente predileto”

Em nossos atuais estudos buscamos captar estas manifestações do imaginário latinoamericano nas páginas dos jornais diários. Tomamos as notícias de jornal como espaço privilegiado de interseção entre o real e o onírico latinoamericanos. Nossas notícias nos revelam. Obviamente o texto das notícias procura se manter próximo do referente empírico, como um discurso da objetividade. Mas, na verdade, o texto jornalístico revela muito mais um

continuum entre um sentido mais próximo e outro mais afastado do referente, um espaço entre o esforço pela objetividade e a entrega à subjetivação. É apenas uma questão de saber onde localizar cada acontecimento no continuum simbólico. Neste continuum entre o objetivo e o subjetivo, em certos momentos somos impelidos a identificar com maior evidência as manifestações ideológicas, cujos padrões aparecem, com mais ou menos clareza, como regras e modelos das instituições que regem a produção jornalística, enquanto em outros casos o mitológico ou o mágico se impõem como epifanias reais nas entrelinhas das notícias. É impossível trabalhar buscando apenas uma ou outra manifestação pura. Nossa realidade não é assim. No corte ideológico que temos feito do noticiário da imprensa podemos identificar inúmeras representações das visões capitalistas da sociedade de mercado como sociedade natural ou descobrir reforço da ilusão conformista do cidadão como simples consumidor, entre outras tantas coisas. Mas, todos estes cortes se revelam impregnados de realidades místicas, de padrões e modelos arquetípicos, de realidade pseudo-ficcionais onde as fronteiras entre realidade e imaginação são difíceis de discernir, de visões que parecem surrealistas porque é assim que se revela o nosso real.

Impõem-se inúmeras limitações pessoais e institucionais para aprofundar e prosseguir nesta discussão metodológica e epistemológica tanto quanto gostaríamos. Mas é preciso ser sincero e registrar com todas as palavras que sentimos falta da presença da história nas abordagens puramente psicanalíticas, assim como sentimos falta da presença do misterioso nas abordagens materialistas. Não podemos, obviamente, esperar que tenhamos as duas pernas deste enigma completas para poder caminhar. Não se trata apenas de constatar a ausência ou a incompletude de um ou de outro ou de esperar que estejam os dois lados consolidados para prosseguir: sentimo-nos impelidos a seguir adiante mesmo que cada uma das pernas ainda esteja incompleta. Talvez seja preferível caminhar devagar capengando e sofrendo com as duas pernas defeituosas do que sentir-se seguro em saltitar sobre uma perna só. Como diz o batido ditado: *caminante, no hay camino; se hace camino al andar!*

## Bibliografia

- 1) Chillón, Albert (2000): Literatura e periodismo, Aldea Global, Barcelona
- 2) Durand, Gilbert (1999): O imaginário, Difel, São Paulo
- 3) Durand, Gilbert (1982): Mito, símbolo e mitologia, Presença, Lisboa
- 4) Durand, Gilbert (1989): Estruturas antropológicas do imaginário, Presença, Lisboa
- 5) Eliade, Mircea (1995): O sagrado e o profano, Martins Fontes, S. Paulo
- 6) Eliade, Mircea (1991): Imagens e símbolos, Martins Fontes, S. Paulo
- 7) Jung, Carl G. (1993): Civilização em Transição, Vozes, Petrópolis
- 8) Jung, Carl G. (2000): Os arquétipos e o inconsciente coletivo, Vozes, Petrópolis
- 9) Jung, Carl G. (1998): A vida simbólica, Vozes, Petrópolis
- 10) Lago, Gilberto (1999): CD-rom 9<sup>a</sup> Compós, Famecos, Porto Alegre
- 11) Laplantine, François e Liana Trindade (1997): O que é imaginário, Brasiliense, São Paulo
- 12) Latouche, Serge (1996): A ocidentalização do mundo, Vozes, Petrópolis
- 13) Motta, Luiz Gonzaga (2001): Imprensa e poder, Edunb, 2001 (no prelo)
- 14) Rancière, Jaques (1974): On the theory of ideology, Radical Philosophy, no. 7
- 15) Ricoeur, Paul (1977): Interpretação e ideologias, Francisco Alves, Rio de Janeiro
- 16) Ricoeur, Paul e outros (2000): Com Paul Ricoeur, Monte Ávila, Barcelona
- 17) Whitmont, Edward C. (1995): A busca do símbolo, Cultrix, S. Paulo