



ARTIGOS

A disputa do Imaginário e a esquerda: pela reconstrução de um imaginário revolucionário

The dispute of the Imaginary and the left: for the reconstruction of a revolutionary imaginary

Edson Mendes Nunes Júnior*

Luan Cardoso Ferreira**

Resumo

Refletimos sobre o conceito lacaniano de “imaginário” e sua importância na vida humana, considerando-o como marcado por antagonismos conectados ao campo material. Nossa hipótese é a de que tal conceito abrangeria fatores indispensáveis para a luta política, sendo o imaginário uma dimensão que a “esquerda”, resignada e marcada pela “terceira via”, deixou de disputar. Após debatermos – com ajuda da psicanálise – a importância das formações imaginárias, discutimos seu enodamento estrutural com a realidade, nos fazendo chegar a um nível político. Então, apresentamos exemplos históricos da mobilização deste registro pela esquerda – o ideal do revolucionário em Cuba e no Partido dos Panteras Negras, além da produção cultural soviética – sugerindo a necessidade de reconstrução de um “imaginário revolucionário” na sociedade neoliberal.

Palavras-Chave: Esquerda; Imaginário; Neoliberalismo.

Abstract

We reflect on the lacanian concept of “imaginary” and its importance, considering it as marked by antagonisms connected to the material field. Our hypothesis is that such a concept would encompass indispensable factors for political struggle, being a dimension that the “left”, resigned and marked by the “third way”, no longer disputes. After debating – with the help of psychoanalysis – the importance of imaginary formations, we discuss their structural entanglement with reality, bringing us to a political level. We then present examples of the mobilization of this domain by the left – the ideal of the revolutionary in Cuba and the Black Panther Party, as well as Soviet cultural production – suggesting the need for the reconstruction of a “revolutionary imaginary” in the neoliberal society.

Keywords: *Imaginary; Left; Neoliberalism.*

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política na Universidade Federal Fluminense, com mestrado e graduação em Ciência Política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e graduação em Relações Internacionais pelo Centro Universitário IBMR.

** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política na Universidade Federal Fluminense, com especialização em Teoria Psicanalítica pela Universidade Cândido Mendes e graduação em Ciência Política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

1. Introdução

Desde o desmonte da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, o modo de produção existente passou a ser reconhecido como único modelo possível, visto que seu principal país rival teria sido derrotado. A democracia burguesa e o capitalismo passaram a ser entendidos como “fim da história” (Fukuyama, 1992). Dessa forma, o modelo de estrutura social capitalista e neoliberal, representado pelos Estados Unidos, foi estabelecido como a forma predominante de se constituir a sociedade.

Como apontam Karl Marx e Friedrich Engels (2007), em sua obra *A Ideologia Alemã*, as condições materiais têm função de matéria-prima para as ideias dominantes de uma sociedade. Ou seja, podemos compreender que a “derrota” do país tido como modelo para o socialismo significou uma retomada unipolar da hegemonia do capitalismo não só em seus aspectos concretos, mas também no campo espiritual.

Nesse sentido, temos como foco de investigação neste trabalho um registro específico em que, nos marcos da tríade lacaniana de nós constitutivos das relações humanas (Lacan, 2005; 1985), esse controle é exercido: falamos do “imaginário”. Nosso objetivo, portanto, é realizar um estudo acerca da relevância política desse registro como campo de disputa, particularmente em sua importância para a busca por mudança no modo de produção e na estrutura social.

Para isso, mobilizamos a obra de autores como Sigmund Freud, Slavoj Žižek, Pierre Dardot e Christian Laval – além dos já citados anteriormente. Ensaia-mos, assim, debater a importância do imaginário nas formações psicossociais da humanidade, a hegemonia do neoliberalismo e as dificuldades e possibilidades para a esquerda em apresentar uma proposta revolucionária e anticapitalista sob diversos campos da vida humana.

Adotamos como hipótese que a “esquerda” no mundo ocidental contemporâneo, predominantemente marcada pela “terceira via” (Dardot e Laval, 2016) – ou seja, em busca da conciliação entre capital e trabalho –, teria deixado de disputar politicamente o registro do imaginário, aceitando as idealizações e fantasias do capitalismo e da democracia burguesa como o “fim da história” (Fukuyama, 1992) – resignando-se, portanto, ao diagnóstico de classe hegemônico do pós-URSS¹. A atuação deste grupo político tornou-se, então, limitada pela absorção de aspectos da ideologia dominante, com a imagem do que é ideal socialmente tendo sido deslocada para empreendedores de si e minorias com altos salários e

¹ Por isso, sempre que nos referimos à esquerda contemporânea neste trabalho, falamos destes setores, que entendemos – a partir de Dardot e Laval (2016) – como hegemônicos na sociedade neoliberal. Não desconsideramos a existência de heterogeneidade, mas propomos uma análise crítica da vertente que consideramos dominante no referido grupo político hoje, que absorveu aspectos do pensamento liberal e conservador – refletidos, por exemplo, em sua prática política conciliatória.

altos cargos em grandes empresas ou pela ressignificação das representações revolucionárias, de modo a perderem seu caráter político e radical (Dardot e Laval, 2016).

2. A importância do imaginário

A teoria psicanalítica é um campo de saber que engloba grandes elaborações e ferramentas teóricas que podem nos ajudar, visto que ela se propõe a reproduzir idealmente os movimentos da realidade psíquica tal como eles se apresentam. Mais que outras epistemologias, ela é uma teoria que procura enfatizar o papel dos conflitos na estruturação da subjetividade e nas relações sociais nas quais o sujeito se insere, sem medo de questionar a suposta racionalidade humana – tão fundamental para a ideologia burguesa –, destacando a importância do não-saber e dos afetos para a constituição do ser. Portanto, ressaltamos aqui a importância de articularmos estudos da política com a psicanálise para uma compreensão mais ampla das relações humanas, reconhecendo que esta união permite refletirmos com maior profundidade sobre as relações dialéticas entre o funcionamento da psique humana e as ações da vida social. Propomos apresentar alguns debates de tais campos que entendemos como positivos para os fins deste trabalho.

Nesse sentido, podemos começar abordando alguns aspectos do sistema teórico do autor clássico e pai da psicanálise, Sigmund Freud. Aquilo que perpassa praticamente toda sua obra é a importância da articulação de imagens, ideias e representações para a psique humana. Ao aprofundar seus estudos médicos em neurologia, Freud se deparou com o fenômeno das chamadas “histéricas” – mulheres a quem podemos atribuir grande crédito pela consolidação da psicanálise. Elas foram pacientes que não apresentavam sintomas tradicionalmente vinculados a problemas estritamente biológicos e, portanto, os médicos não conseguiam diagnosticar doença física alguma. A maioria deles declarou que tais mulheres eram apenas mentirosas. No entanto, os sintomas, que iam de sofrimento psíquico e pânico às dores e imobilizações físicas, se expressavam independentemente disso, o que levava ao entendimento de que existiriam tipos de adoecimentos em que a mente possui alguma incidência no próprio campo material (Freud, 1987c).

Freud (1987c) – inicialmente, junto de seu companheiro profissional da época, Jean Charcot – tomou a iniciativa de levar a sério as queixas destas pacientes e, partindo da fala delas, iniciou um trabalho de organização e delimitação teórica e metodológica que foram consolidadas nominalmente enquanto “psicanálise”².

² De maneira extremamente esquemática, esta é parte da origem histórica da psicanálise. Para uma análise mais aprofundada, ver, por exemplo, *A história do movimento psicanalítico*, do próprio Sigmund Freud (1987a).

Em seu percurso, o autor foi percebendo questões transformadoras para a percepção da época sobre sintomas e doenças da mente. Por exemplo, Freud (2016) compreendeu que, na relação sujeito-mundo, impactam na psique dois tipos de realidade: a realidade material e a realidade psíquica. No entanto, o autor compreendeu que haveria um nível de indistinção entre ambas para o sujeito: a realidade psíquica teria o mesmo peso para a subjetividade que a outra. Isso explicaria, por exemplo, o fato das questões mentais das “histéricas” conseguirem incidir concretamente sobre seus corpos. Indo nessa direção, Freud consegue complexificar o que alguns entendem como oposição entre as dimensões objetiva e subjetiva da vida humana. Podemos reconhecer, portanto, como os ideais e as fantasias possuem uma forte capacidade de mobilização nos sujeitos.

Em Freud (2016), os aspectos constitutivos da realidade psíquica são também chamados de formações imaginárias (fortemente presentes no inconsciente), sendo estas componentes de um registro que o psicanalista francês Jacques Lacan (2005) nomeará posteriormente como apenas “Imaginário”. Elas conseguiriam gerar pulsões psíquicas que funcionariam na qualidade de forças motrizes do sujeito, fornecendo fundamentos para seu próprio agir, pensar e sentir. Por isso mesmo tais formações seriam parte do que Freud (2016) chama de “processo primário” da mente humana, seu processo fundamental.

De acordo com o psicanalista, a própria constituição do “eu” seria realizada com base na relação idealizada com o outro (Freud, 1987b). Por exemplo, uma criança, ao ver a figura paterna como um representante daquilo que ele quer ser, se identificaria com a imagem que tem dele e tentaria reproduzi-la, reprimindo em si tudo o que divergir da figura tomada como referência. Nesse cenário, a figura paterna constituiria um “ideal do eu” para a criança. Para Freud (1987b), essa relação não se limitaria ao núcleo familiar, mas aconteceria constantemente ao longo da vida: em síntese, o sujeito se identificaria com a imagem que é atribuída a qualquer um que seja reconhecida como ideal do eu – o que coloca em destaque a importância de tal categoria. Nas palavras do autor:

(...) o que induziu o indivíduo a formar um ideal do ego [ideal do eu], em nome do qual sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica de seus pais (transmitida a ele por intermédio da voz), aos quais vieram juntar-se à medida que o tempo passou, aqueles que o educaram e lhe ensinaram, a inumerável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente – seus semelhantes – e a opinião pública (Freud, 1987b, p. 113).

O que buscamos evidenciar é que Freud (1987b) analisa o próprio “eu” não como sendo uma instância inerente ao ser, mas sim uma instância construída também pela articulação imaginária: ou seja, o eu existiria enquanto uma função

imaginária do sujeito – ainda que mediada por uma dimensão do significante, como se percebe na atenção dada pelo autor à “voz” dos pais. Por sua vez, Lacan (1999), ao escrever sobre a constituição do “eu” na vida psíquica, entende que a imagem do outro assume um papel de destaque nesse processo. Para o autor, o sujeito enxergaria o outro como se olhasse um espelho e identificar-se-ia com a imagem que estaria sendo “refletida”. A noção de “estádio do espelho” – que Lacan (1999) apreende e desenvolve do psicólogo marxista Henri Wallon (1989) – visa exatamente apresentar uma representação do que seria a construção subjetiva no campo social: uma multidão de espelhos, portanto, imagens com as quais nos identificamos constantemente para constituirmos nosso eu. Dessa maneira, podemos dizer que estamos no registro em que a idealização, as imagens e as fantasias têm poder estruturante sobre a própria realidade (subjetiva).

Ensaando uma síntese a partir do que foi exposto, talvez o imaginário possa ser entendido como o registro em que as ideias, fantasias e representações exercem um poder de mobilização subjetiva – aqui incluídos afetos, angústias, adoecimentos, ações motoras, formação de opiniões, etc. – sobre a vida psíquica. Assim, dada sua importância, é essencial que este campo não seja ignorado pelas ciências humanas.

Lacan (1995) entende que a dimensão imaginária é marcada, ainda, pela ocorrência do fenômeno da “frustração”. Isto se deve ao fato de que as elaborações fantasiosas presentes na psique não conseguem ser realizadas plenamente – visto seu próprio caráter idealístico – de forma que a consequência lógica das expectativas provenientes de tais idealizações seja a frustração. Entretanto, nem todo sujeito lidará com este fenômeno de maneira a modificar seu desejo com o advento dos impasses determinados pela realidade – em Freud (2016), este seria o período de transição do “princípio de prazer” para o “princípio de realidade” como determinante na subjetividade.

Ou seja, alguns irão insistir na repetição compulsiva tendo em vista um prazer oriundo da satisfação de pulsões imaginárias. Nesse sentido, vale apontar o entendimento de Freud (2016), para quem, muitas vezes, um sujeito adoecido pode se defender da frustração ao tentar sacrificar partes de sua relação com a realidade, se esforçando para manter uma abordagem predominantemente imaginária consigo e com o mundo o quanto for possível. Entendemos, portanto, como a busca por prazer proveniente exclusivamente do imaginário pode, muitas vezes, custar ao sujeito o comprometimento de uma relação verídica com a realidade. A fuga incessante da frustração pode levar a um domínio da fantasia na vida subjetiva, justamente porque ela é o recurso psíquico ao qual o sujeito recorre para “satisfazer” ilusoriamente seus desejos (Freud, 2016). Este é um perigo enfrentado por subjetividades que não aprenderam a lidar com a frustração – encarar a frustração não sendo sinônimo de se resignar ou se apassivar frente à realidade.

Caso admitirmos que o diagnóstico do “Imperativo do Gozo”, sugerido por alguns psicanalistas, contribua para uma análise realista da sociedade contemporânea, conseguiremos identificar um grande problema social. Para Slavoj Žižek (2015), tal diagnóstico indica, em síntese, que todas as relações humanas atuais, seja com o outro ou consigo mesmo, estão determinadas por uma Lei que interpela a subjetividade a obter o máximo de prazer que conseguir: o sujeito deve realizar seus sonhos, deve aproveitar a vida, deve estar feliz, realizar todos os seus desejos, fazer apenas o que dá prazer, etc. A satisfação do imaginário é socialmente difundida não como uma possibilidade, mas como regra geral: o sujeito deve satisfazer-se, ele deve gozar a qualquer custo. Em uma sociedade como esta, tenta-se, de todas as maneiras, desencontrar a frustração e, portanto, a percepção da realidade é comprometida em benefício da satisfação imaginária. Como consequência, assume-se o tipo de relação tamponada pela fantasia enquanto dominante.

Entendendo que não estamos mais discutindo apenas a constituição subjetiva, mas que ampliamos o debate para o campo social, será necessário trazer mais uma reflexão de Lacan. O autor, em seu texto *O simbólico, o imaginário e o real* (Lacan, 2005), aponta outros dois registros essenciais das relações humanas, além do que apresentamos anteriormente. Realizaremos uma breve descrição sobre o que representa cada um desses campos para retomarmos, em seguida, nossa investigação sobre o imaginário à luz das novas contribuições apresentadas.

2.1. A tríade lacaniana: real, simbólico e imaginário

Entendendo que a fala, a articulação significante, é o que introduz o objeto na experiência analítica – ou seja, que apenas pela via do discurso é que se pode reconhecer as formações do inconsciente (atos falhos, lapsos, chistes, sonhos e sintomas), portanto, o objeto da psicanálise –, Lacan (2005) destaca o simbólico como outro importante registro da vida humana. A cadeia significante, as grandes referências, a cultura e a relação com o Outro são exemplos de componentes seus. Este campo, por excelência, é entendido como o campo da linguagem, onde as aparências e as formas assumem importância central.

Podemos relacioná-lo com o imaginário em, pelo menos, dois aspectos. De um lado, o imaginário e a satisfação de seus anseios precisam da mediação da linguagem: os significantes, as referências universais e culturais são inescapáveis. Neste sentido, Lacan (1999), ao compreender o eu como constituído a partir do Outro, estaria dando importância não apenas às imagens, pois a relação com a alteridade é necessariamente mediada pela linguagem. Esta permitiria a comunicação das pulsões existentes no registro do imaginário enquanto, por outro lado, o simbólico precisaria de imagens e fantasias que ajudem a preencher suas formas, para tentar atribuir sentido à relação com o Outro.

O registro do real, por sua vez, apesar de estar sempre relacionado com os

fenômenos psíquicos, pode ser compreendido pelo que, a princípio, escapa ao sujeito. Este é o campo do impossível, aquilo que falha à simbolização por não ser representável pela estrutura significante. Paradoxalmente, Lacan (2005) entende que isto é o que confere a tal registro um estatuto de verdade: ele é entendido como aquele em que a verdade se exprime na qualidade de um trauma, que limita concretamente o ser. Este campo é também compreendido como o registro da “privação”, ou seja, daquilo que compõe negativamente o sujeito, aquela falta que o constitui (LACAN, 2005).

Pensando no aspecto político deste registro, Slavoj Žižek (1999) entende que o “antagonismo” é o fenômeno central da privação quando pensamos no campo social. Assim, podemos recorrer aos escritos daqueles que fizeram a primeira crítica mais contundente à forma como o antagonismo estrutura o social, de maneira a tentarmos caracterizar melhor o real no campo social. Segundo Karl Marx e Friedrich Engels (2007), a irreconciliabilidade dos interesses econômicos entre duas classes fundamentais seriam a base sob a qual se estrutura a sociedade. Antes de quaisquer outras determinações, as disputas materiais devem ser interpretadas como o motor da história, que têm sua existência concreta na luta de classes e nos permite visualizar materialmente as relações humanas. Partindo dela, poderíamos analisar a história com concretude e entender mesmo que as próprias ideias e representações sociais possuem uma matriz material: o antagonismo. Estas questões estão presentes na consolidação, feita por Marx e Engels (2007), do materialismo histórico e dialético.

Portanto, a luta de classes pode ser entendida como a principal ferramenta teórica que permitiria realizar este tipo de análise. Sob sua ótica, entende-se – de maneira muito sintética – a sociedade capitalista como dividida entre duas classes fundamentais, aqueles que possuem como propriedade privada os meios de produção e aqueles que estão privados de tais meios, despossuídos, contando apenas com a venda da sua força de trabalho para suprir as necessidades materiais (Marx e Engels, 2007). Nesses termos, quando se entende o registro do real como aquele caracterizado pela “privação”, podemos nos aproximar da descrição feita por Marx e Engels (2007) sobre a estrutura social: estamos em uma dimensão composta pela falta traumática (o antagonismo, que impõe a despossessão da classe dominada) cujo reconhecimento (conscientização política) implica na possibilidade de desarticulação da estrutura (luta revolucionária). É nesse sentido que falamos do real como aquele fator traumático, desarticulador da cadeia significante que está consolidada, o componente que deve a todo o momento ser escondido para que a estrutura possa manter seu funcionamento, ao mesmo tempo em que é o ponto central em torno do qual a estrutura é constituída – o que lhe confere um estatuto paradoxal.

Uma definição sintética dos três registros é apresentada por Slavoj Žižek (2010) da seguinte maneira:

Essa tríade pode ser precisamente ilustrada pelo jogo do xadrez. As regras que temos de seguir para jogar são sua dimensão simbólica: do ponto de vista simbólico puramente formal, “cavalo” é definido apenas pelos movimentos que essa figura pode fazer. Esse nível é claramente diferente do imaginário, a saber, o modo como as diferentes peças são moldadas e caracterizadas por seus nomes (rei, rainha, cavalo), e é fácil imaginar um jogo com as mesmas regras, mas com um imaginário diferente, em que esta figura seria chamada de “mensageiro”, ou “corredor”, ou de qualquer outro nome. Por fim, o real é toda a série complexa de circunstâncias contingentes que afetam o curso do jogo: a inteligência dos jogadores, os acontecimentos imprevisíveis que podem confundir um jogador ou encerrar imediatamente o jogo (Zizek, 2010, p. 16-17).

Entendemos, portanto, como o jogo de xadrez deve ser analisado sob diferentes óticas para que sua totalidade possa ser abarcada – ainda que não seja necessariamente compreendida por completo. Ao escrever sobre as relações humanas, por sua vez, Lacan (1985) entende que os três registros particulares aqui discutidos coexistem entrelaçados entre si: não é possível conceber a totalidade da vida social sem considerá-los – real, simbólico e imaginário – unidos e interdependentes entre si, cada um conectado aos outros dois.

É nesse sentido que o autor propõe que esta tríade seja representada, topologicamente, através da figura do “nó borromeano”³: nele os três registros encontram-se juntos, entrelaçados, de maneira que, com a soltura de um registro, todos os outros seriam também soltos e o nó como um todo seria desmontado. Tal metáfora nos permite, portanto, compreender melhor o quanto os três campos encontram-se unidos: partindo da tríade lacaniana, entendemos que não há relação humana que não seja cortada por todos estes registros⁴ (Lacan, 1985). Tal percepção, do enodamento, pode ser entendida de maneira análoga à que faz Engels – incisivo ao questionar a validade de pensamentos que considerem apenas a determinação econômica (da privação Real) – ao dizer:

De acordo com a concepção materialista da história, o fator que em *última instância* determina a histórica é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu jamais afirmamos mais que isto. Se alguém o tergiversa, fazendo do fator econômico o *único* determinante,

³ O nó borromeano, ou “enlace Borromeano”, é composto por três círculos, cada um enlaçado aos outros dois, cuja remoção de qualquer um destes enlaces resulta numa separação de todos (LACAN, 1985).

⁴ Certamente, há momentos em que um ou outro registro pode se destacar por algum motivo. Entretanto, para os fins deste trabalho não há necessidade de nos aprofundarmos neste debate.

converte esta tese numa frase vazia, abstrata, absurda (Marx e Engels, 2012, p. 103-104).

2.2. O imaginário como campo de disputa

Dedicaremos este espaço para uma breve discussão sobre como o imaginário é, também, um campo de disputa política. Como observamos, todos os três registros – real, simbólico e imaginário – são marcados, de alguma forma, pela falta – privação, castração e frustração, respectivamente (Lacan, 1995). Entendemos, portanto, que, por exemplo, o antagonismo constitutivo do registro da privação (Zizek, 1999) é refletido também na frustração e ligada ao imaginário: muitas fantasias deixam de ser realizadas por impedimentos materiais. Podemos citar alguns exemplos básicos: quando o sujeito deseja fazer uma viagem dos sonhos, utilizar uma roupa que ‘está na moda’, realizar o sonho da casa própria, etc., porém, não possui condições materiais para tanto – ou seja, falta dinheiro⁵ –, a privação real (desposseção causada pelo antagonismo de classe) está incidindo diretamente sobre a frustração imaginária.

Pode-se notar que a mobilização do imaginário, em si, possui uma conexão importante com as condições materiais da sociedade. Nesse sentido, é bastante conhecida a frase utilizada por Karl Marx e Friedrich Engels (2007, p. 47) em sua obra *A Ideologia Alemã*, onde os autores afirmam que: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante”. Nela, fica explícita uma relação entre representações, fantasias e ideias com a dimensão material e o campo político. Assim, podemos sugerir que deve existir uma dimensão de disputa também no que diz respeito à constituição da subjetividade – na subjetivação.

Compartilhamos este debate com as discussões em torno do conceito de “ideologia” na teoria marxista e marxiana, pois fatores presentes no registro do imaginário também parecem compô-la. Nos escritos de Marx e Engels (2007), a ideologia não possui uma definição final e lapidada. Para a interpretação francesa do conceito, por exemplo, ele se referiria, em síntese, às configurações jurídicas, culturais e de ideias que compõem uma “falsa consciência”, uma “ilusão” no olhar dos sujeitos (Althusser, 1999). Por sua vez, ela partiria da realidade concreta e teria por função mascarar as contradições estruturantes da sociedade. Assim, a ideologia serviria para legitimar o domínio de uma classe sobre outra. Notamos, no entanto, como já em Marx e Engels (2007) podemos reconhecer que haveria

⁵ É importante registrar como muitas vezes objetos materiais e dinheiro são tidos como preenchedores ideais da falta vivida pelo sujeito, e certamente há uma relação entre esta atitude e o fetichismo da mercadoria – sendo a própria categoria de “fetichismo” investigada nos campos de estudo psíquico – característica da sociedade capitalista. Entretanto, não é o objetivo deste trabalho se aprofundar em tal debate, que cabem maiores discussões.

um corte político caracterizando o campo “espiritual” como também uma dimensão de conflito. Assim entendemos, pois a indicação da existência de uma “ideologia dominante” associada a uma “classe dominante” pressupõe também que haveria uma ideologia oposta, não-dominante, associada a uma classe oposta, também não-dominante⁶.

Aprofundando o debate em torno do conceito de ideologia, Slavoj Žižek (1999) entende que a própria realidade já é ela mesma, estruturada por meio de ilusão – no caso do capitalismo, pensa-se nas ilusões da igualdade, da liberdade (formais) e do dinheiro, por exemplo –, de maneira que a ideologia não poderia estar apenas associada a um falso saber, uma máscara ilusória que esconderia as contradições do mundo concreto. E ainda, as pessoas já saberiam da ilusão que as interpela, e, no entanto, ela permanece. Por isso, o autor sugere que a verdadeira ilusão seria dupla, pois reside no sujeito, ao reconhecer a existência de ilusão, achar que em sua prática ele não reproduz mais a realidade ilusória, passando por cima da ilusão que estrutura a própria realidade: estamos na dimensão chamada pelo autor de “fantasia ideológica” (Žižek, 1999).

Em síntese, podemos dizer que a ilusão não estaria no “saber”, mas no “fazer”, e o sujeito agiria de forma cínica ao achar que não está sujeito a tal ilusão após saber que ela existe – a ação cínica é resumida por Žižek (1999) na frase *‘eu sei, mas mesmo assim’*. Nos termos aqui enunciados, sugerimos que a ideologia possa ser entendida enquanto uma força concreta na sociedade – o que pode ser compreendido a partir das discussões de Marx, Engels e Žižek, mas que também é reconhecido por estudiosos da obra marxiana como, por exemplo, Paul-Laurent Assoun (1979).

Ao estudar esta dimensão, portanto, Marx e Engels (2007) não teriam abandonado os preceitos do materialismo, mas eles buscaram uma investigação do poder concreto que as ideias podem ter sobre a sociedade, ou seja, um estudo da ideologia relacionada à sustentação do domínio concreto de uma classe. A manifestação do fetiche na forma mercadoria pode exemplificar a força ideológica na obra marxiana. Através deste fenômeno, o resultado da produção passa a ser algo que esconde o trabalho nele investido. A mercadoria carrega, não em sua utilidade, seu valor de uso, mas em sua forma, seu valor de troca, um “caráter

⁶ É importante ressaltar que a valorização da ideia de “falsa consciência” na interpretação francesa não é a única concepção possível do conceito de ideologia presente nas obras marxianas. György Lukács, por exemplo, entende que a ideologia ultrapassa a simples noção de ilusão, podendo significar justamente seu oposto. Em *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, o autor afirma: “O passado muda, portanto, juntamente com o processo presente, assim como seus conteúdos, formas, valores etc. continuamente ligados a esse processo. Ele é, portanto, no sentido de Marx, uma ideologia: um instrumento social de tomada de consciência e de resolução de conflitos” e “Nesse momento fica claro que a ideologia, de modo algum, é simplesmente um sinônimo de falsa consciência. Ao contrário, esse componente ideológico da ciência da história abriu-lhe, muitas vezes, o caminho para grandes e importantes descobertas” (Lukács, 2010, p. 106).

misterioso” que encobriria características sociais do trabalho humano, resultando em uma supervalorização das coisas em detrimento dos trabalhadores que as produziram (Marx, 2016). Nas palavras de Marx:

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; na medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho, toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho (Marx, 2016, p. 94).

Assim, as próprias relações mercantis, no capitalismo, ocorrem como se estivéssemos trocando coisas que nada teriam a ver com relações humanas de produção: o “trabalho morto”, materializado na mercadoria, é dominante sobre o “trabalho vivo”, o trabalhador (Marx, 2016). Partindo deste debate, Žizek (1999) compreende que a equivalência entre mercadorias por meio do dinheiro e a coisificação das relações de produção, por exemplo, seriam fantasias constitutivas da sociedade capitalista.

Neste momento, podemos afirmar que o imaginário possui uma função primordial na constituição da própria estrutura socioeconômica – além de buscar garantir a sua reprodução. Entendemos que, ao trazer sua contribuição para a análise da ideologia, Žizek (1999) está reconhecendo também o papel que o campo das ideias e representações com o registro do imaginário cumpre para tal finalidade.

Considerando a discussão feita anteriormente sobre a função constitutiva das fantasias e das ideias também para a subjetividade, é possível sugerirmos agora que haveria uma estreita conexão entre a ideologia e a psique humana. Se entendemos, nos marcos teóricos apresentados neste trabalho, que a dimensão da fantasia ideológica é aquela em que a própria realidade se estrutura pela ilusão, devemos indicar que um fenômeno análogo acontece na subjetividade: ou seja, a psique também se estrutura na forma de fantasia, sustentada por ilusões e imagens. Esta relação pode ser descrita tal como faz Louis Althusser (1999) em seu texto *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*: a ideologia é constitutiva do sujeito⁷.

Visto o papel das representações, fantasias e ideias para a constituição de si e da

⁷ Apesar de o autor adotar uma abordagem com alguns pontos divergentes da proposta neste trabalho sobre o conceito de ideologia, entendemos a relevância de sua contribuição.

estrutura social, compreendemos que, ao invés de abandonar o registro do imaginário, buscando enfrentar uma discussão supostamente de maneira exclusiva sobre as privações do real, é preciso recuperar o entendimento de que o campo das imagens é também um construtor da própria realidade e, portanto, não deve ser excluído da disputa política. Assim, em união aos outros registros, o imaginário é trazido para o centro do debate, onde questionamos: é possível construir outro tipo de imaginário, ou seja, um campo das imagens que possa ser subvertido como ferramenta emancipatória e revolucionária com incidência no real “do social”?

3. O imaginário hegemônico

Como discutido na introdução, o fim da União Soviética teve como consequência a auto intitulação do capitalismo como o “fim da história”. Ou seja, segundo Francis Fukuyama (1992), a democracia liberal e o capitalismo seriam a combinação conclusiva da história e do desenvolvimento social da humanidade, visto que todos os outros modos de produção teriam se destruído. Nesses termos, a referida forma de sociedade representaria o auge da civilização, para onde supostamente culminaria a maneira mais elaborada dos anseios sociais. Tal como sintetizado pela máxima atribuída a Margaret Thatcher (*apud* Dardot e Laval, 2016): “*there is no alternative* [não há alternativa]”.

Assim, estabeleceu-se um paradigma geral que associa o socialismo a uma imagem de insustentabilidade político-econômica, forte repressão estatal, falta de democracia, “totalitarismo”⁸, etc. Em suma, a classe dominante constitui e é constituída por uma ideologia dominante que considera o socialismo como representante dos mais terríveis males sociais⁹, sendo, por isso, o sistema do qual deveríamos nos assustar, negar e reprimir. Por fazer parte da ideologia dominante, este imaginário é constitutivo também das subjetividades em geral, perpassando mais de uma classe social.

⁸ Trata-se de um termo com forte conotação política, que busca aproximar experiências socialistas ao autoritarismo existente na Alemanha nazista. Domenico Losurdo (2006), no entanto, apresenta uma crítica ao termo e a necessidade de redefini-lo diante da arbitrariedade em sua aplicação. Afinal, entender o totalitarismo como característico de um governo autoritário que tenta dar uma resposta única e total aos múltiplos problemas sociais em detrimento da submissão de uma sociedade a um pequeno grupo, também implicaria em reconhecer que o apoio e ação dos Estados Unidos em iniciativas ditatoriais e militares na América Latina e no Oriente Médio, por exemplo, justificariam classificá-lo como um sistema totalitário. De acordo com o pensador, a utilização clássica do termo serviria para estigmatizar, principalmente, experiências socialistas e, portanto, legitimar a ordem capitalista dominante como a única possível. Como questiona o autor: “com seus silêncios e suas obliterações, a teoria costumeira do totalitarismo não terá se transformado ela própria numa ideologia da guerra, e da guerra total, contribuindo a alimentar ulteriormente os horrores que pretende, no entanto, denunciar e caindo assim numa trágica contradição performática?” (Losurdo, 2006, p. 79).

⁹ O uso de conotações negativas de tipo moral, subjetivo e de pouco ou nenhum critério, tal como a descrição do socialismo como sendo nada mais que um modelo “ruim”, “mal”, ou “falho”, é comumente difundido pela idealização dominante.

3.1. A fantasia empresarial e a hegemonia neoliberal

Ao investigarem a sociedade contemporânea, Pierre Dardot e Christian Laval (2016), em *A Nova Razão do Mundo*, apresentam uma crítica à naturalização do capitalismo, entendendo tal movimento como necessário para que a “razão neoliberal” se consolidasse enquanto a “governamentalidade” universal, ou seja, enquanto componente da ideologia dominante. De acordo com eles, o neoliberalismo busca legitimar o avanço de políticas de austeridade, diminuição dos direitos de trabalhadores em geral, submissão do Estado cada vez maior ao capital, esvaziamento do campo político, além de aumento das lógicas da competitividade, do individualismo e do consumismo na sociedade. Em síntese, a principal incidência dessa onda neoliberal seria a universalização do “modelo empresarial” enquanto norma em toda a sociedade, tendo em vista a pretensa impossibilidade de superar o capitalismo.

No âmbito público, isto significa que o Estado passa a ser visto como uma empresa, devendo racionalizar seus recursos, enxugar gastos e se “desburocratizar” – assumindo para si a lógica contemporânea de articulação do capital. No campo privado, a figura do empreendedor surge como grande referência, de maneira que a fantasia da meritocracia levaria os sujeitos à ilusão da ascensão social a partir de seu próprio esforço e pela venda de sua força de trabalho – que ocorre em condições cada vez mais precarizadas. Perspectivas minimamente socialdemocratas, visando à construção de um Estado de Bem-estar – por exemplo, a defesa e garantia de direitos sociais –, são taxadas como socialistas ou comunistas e, assim, estigmatizadas com uma imagem negativa (Dardot e Laval, 2016).

Dentro de tal configuração, parece haver um ideal do eu, difundido socialmente, que conseguiria abarcar de maneira sintética as aspirações tidas como positivas para o sistema capitalista. A imagem da pessoa inicialmente pobre, que não teria dependido da “ajuda” do Estado nem de ninguém para se tornar “bem-sucedida”, pois teria trabalhado muito individualmente, parece compor uma referência universal para os sujeitos. Não cabem, na construção dessa imagem, defender mais direitos sociais, se sindicalizar, se filiar a um partido, receber qualquer “auxílio” do governo, enfim, não cabe qualquer reconhecimento da importância do coletivo, pois o “sucesso” deve provir do mérito pessoal (do sujeito “autônomo”). Este é o ideal do eu “empresário”, do empreendedor de si, que participa na composição de todas as relações sociais do momento neoliberal. Nesse sentido, o aumento do número de sujeitos que se identificam com a figura do “microempreendedor individual”, bem como a maior atenção e valorização midiática e popular de sujeitos com histórias de “superação” e “sucesso” supostamente individual parecem ser expressões dessa ideologia (Dardot e Laval, 2016).

Por fundar uma lógica social cultivada e difundida em diversos âmbitos, e pela sua capacidade de mobilização sobre os sujeitos, ou seja, pelo seu caráter estruturante na realidade, talvez também possamos falar dessa ideologia como

um tipo de fantasia, uma fantasia empresarial. Nela, a imagem do empreendedor assume posição de destaque, pois serve como um reflexo para a subjetivação – a constituição de si. Ou seja, ela é a imagem à qual os sujeitos se identificam, olhando-a como se estivessem enxergando a si próprios em um espelho. Dessa forma, as relações humanas como um todo são impostas à sujeição do domínio econômico contemporâneo, absorvendo nas próprias subjetividades e comportamentos a ideologia dominante.

3.2. Neoliberalismo de esquerda

Este eu-empendedor, como imagem dominante em toda uma sociedade, também se reflete nas figuras de setores dominantes da esquerda contemporânea, que parecem já ter abandonado qualquer perspectiva de ação revolucionária. Ela compreende que o que ficou conhecido como ‘derrota do socialismo real’ – o desmantelamento da URSS – representaria a impossibilidade de superação concreta do capitalismo e, dessa maneira, passa a constituir um grupo político baseado na ideologia dominante, o que Dardot e Laval (2016) chamam de “neoliberalismo de esquerda”.

O socialismo, enquanto representante da imagem de um sistema supostamente “totalitário”, caótico e falho, não seria mais uma opção. Os críticos limitam-se, portanto, a buscar tornar o sistema capitalista “mais inclusivo”, pela redistribuição de renda para evitar a pobreza extrema – defendendo, por exemplo, políticas de transferência de renda, que estão presentes até mesmo no pensamento econômico do neoliberal Milton Friedman –, a representatividade de minorias em mídias de massa e a valorização de histórias individuais de pessoas marginalizadas que alcançam cargos altos em grandes empresas (Dardot e Laval, 2016). Esse fenômeno parece consolidar a hegemonização do neoliberalismo no registro do imaginário como um todo.

Assim, através de políticas pretensamente reformistas, esta esquerda parece tentar se posicionar como uma espécie de “terceira via”. Ou seja, tentando ir além do embate entre primeira e segunda via – o modelo capitalista e sua ruptura socialista –, esta esquerda hoje parece apostar em respostas pretensamente conciliatórias entre ambos para os problemas sociais. Slavoj Žižek (2015) entende, no entanto, a terceira via como sendo nada mais que uma primeira via disfarçada, já que ela não propõe qualquer corte com o modelo dominante (capitalismo) e se expressa como uma resignação a ele. Nesse sentido, ao diagnosticar a esquerda como padecendo de falta de propostas concretas em busca de transformações sociais, o autor levanta uma questão fundamental: “onde está a *segunda* via hoje?” (Žižek, 2015, p. 72, grifo do autor).

Essa absorção ideológica, feita pela esquerda, parece ser resultado também do pouco entendimento sobre o significado de “neoliberalismo” – muitas vezes compreendido somente como uma tentativa de retorno ao *laissez faire* – e da

aceitação e naturalização da racionalidade neoliberal e da imagem inerentemente positiva do empreendedor. Esta forma de construção e ação é exemplificada pelos governos que ascendem afirmando-se trabalhistas, socialistas ou simplesmente “de esquerda” quando, na prática, atuam de forma muito próxima aos governos de direita, principalmente na reprodução das políticas econômicas neoliberais (Dardot e Laval, 2016).

Neste cenário de confusão entre aqueles que deveriam assumir posições efetivamente críticas, parece faltar na sociedade a mobilização de ideias e imagens sob uma perspectiva emancipatória e anticapitalista, o que culmina também na falta de um “ideal do eu” revolucionário com o qual as bases sociais poderiam identificar-se. As perspectivas de ação frente aos problemas estruturais inerentes ao capitalismo ficam limitadas a tentativas ideológicas de fomento a um empreendedorismo “inclusivo” ou um “empoderamento” meramente formal e acrítico. Assim, com a falta de disputa efetiva por parte da esquerda no campo das lutas ideológicas¹⁰, suas diferenciações para com a direita, apesar de assumirem uma roupagem de conflito, tornam-se cada vez menores.

4. Pela reconstrução de um imaginário revolucionário

Diante do que foi exposto anteriormente, podemos entender a necessidade de uma reconstrução das representações, imagens e ideais revolucionários para a sociedade como um todo. No caso da esquerda, entendemos que esta reconstrução pode auxiliá-la a se constituir de maneira efetivamente transformadora e, assim, assumir a tarefa de subjetivação emancipatória na sua relação com as bases sociais.

Devemos, portanto, delimitar o que entendemos enquanto “imaginário revolucionário” e buscar compreender qual a sua diferença frente ao imaginário hegemônico. Para tanto, podemos recorrer ao livro *Marx e a repetição histórica* de Paul-Laurent Assoun (1979), que tem como uma de suas propostas estudar de maneira materialista o fenômeno da ideologia. Mais especificamente, fazemos menção ao tópico do “Imaginário Proletário”, que faz parte do capítulo sobre o “Imaginário Ideológico”. Vale reproduzir uma passagem importante deste texto:

A função do Imaginário se desloca e saneia sem extinguir-se. Ela consiste em representar o ideal revolucionário, quer dizer, em conferir-lhe uma forma sensível para a consciência revolucionária e orientá-lo no espaço da práxis: em outras palavras, o Imaginário entretém

¹⁰ Não ignoramos a falta de disputa existente no campo estritamente tido como material, como expusemos ao discutir a tríade lacaniana e o enodamento. No entanto, assumimos como objetivo do trabalho investigar o registro do imaginário.

o heroísmo revolucionário, mas num sentido radicalmente diferente daquele do falso heroísmo burguês, aquele que o Imaginário burguês se cria artificialmente para dar uma imagem épica a essa sociedade burguesa que Marx afirma 'tão pouco heroica' (Assoun, 1979, p. 158).

Partindo de Assoun (1979), entendemos que, enquanto o imaginário burguês, hegemônico, serve para conceder um caráter positivo, "heroico", de cortejo ao sistema capitalista, o legitimando, é possível a existência de outro tipo de imaginário, formado por representações e imagens que atribuem valor positivo às aspirações revolucionárias – o que poderia servir como inspiração e força motriz para a luta política.

Assim, da mesma maneira que este registro é relevante para a sustentação da exploração capitalista, ele também é passível de ser disputado, de modo a expressar imagens de cunho conscientizador, tendo em vista a superação da estrutura social vigente (Assoun, 1979). Entendemos que, unido às disputas nos campos do real e do simbólico, o imaginário possuiria a capacidade de apresentar a realização do que é tido como impossível pela ideologia dominante, e ainda, a capacidade de subjetivação da esquerda em um sentido anticapitalista, sem se deixar iludir pelo neoliberalismo.

Partimos deste debate para reivindicar que seja possível o uso de ferramentas midiáticas e visuais, por exemplo, para a ascensão de um imaginário que apresente um caráter emancipatório, sendo construído com o objetivo de mobilizar a subjetividade numa direção de ruptura com o modo de produção capitalista e de formação de uma mentalidade que valorize a coletividade e suas necessidades estruturais. Nesse sentido, é importante apresentarmos alguns exemplos de usos do imaginário que, por apresentar um caráter subversivo com relação à ordem capitalista e inserirem-se na atuação de movimentos e partidos anticapitalistas, podem ser caracterizados como revolucionários.

4.1. A produção cultural soviética

Um grande exemplo de mobilização imaginária num sentido análogo ao que enunciamos foi feito pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Sendo a maior ameaça do século XX à hegemonia capitalista, por sua organização socioeconômica alternativa e pelo seu arsenal bélico, a URSS expressa a possibilidade de outra forma de sociedade e buscou representar isto também por meio de produções culturais próprias.

Após o processo revolucionário que formou a URSS, entendia-se a existência de uma conservação dos rituais e ideias da época do czarismo, reproduzidos principalmente pelas instituições familiar e religiosa. Leon Trotsky (1923), em *Questões do Modo de Vida*, apresentou como constante preocupação a necessidade de transformação dessas representações, tendo em vista uma mudança no

modo de vida que fortalecesse o desenvolvimento da revolução e a capacidade de autodeterminação social. Nesse sentido:

O Estado operário tem já as suas festas, os seus cortejos, os seus desfiles, as suas paradas, os seus espetáculos simbólicos, a sua teatralidade. É facto que essa teatralidade recorda muito a do passado, que o imita e que dele é em parte continuação direta. Mas o essencial do simbolismo revolucionário é novo, claro e poderoso: a bandeira vermelha, a foice e o martelo, a estrela vermelha, o operário e o camponês, o camarada, a Internacional (Trotsky, 1923).

O autor destaca, nesta passagem, as imagens que passaram a servir como as novas grandes referências positivas para a sociedade, aquelas que auxiliam na tarefa de construção de uma organização social alternativa, fundada em outros valores. Esse outro imaginário, no entanto, “esse modo de vida, essa teatralidade de um gênero novo, só podem desenvolver-se paralelamente ao desenvolvimento da alfabetização e do bem-estar material” (Trotsky, 1923), ou seja, não se devem esquecer os outros registros da vida humana nesta tarefa emancipatória, mas se deve trabalhá-los conjuntamente.

Ainda, não é possível falar de produção cultural na URSS sem mencionar seu destaque na área de produção cinematográfica. Essa foi uma ação que visava fortalecer e cultivar uma consciência social transformadora, combatendo aspirações contrarrevolucionárias e fornecendo outro tipo de ritual para a sociedade soviética (Carvalho, 2011). No que diz respeito ao âmbito nacional, Trotsky (1923) apresenta a justificação dessa atitude também pelo seu grande retorno financeiro, de um lado, e pelo combate a dois grandes “vícios” e hábitos antigos dos soviéticos, a Igreja e o alcoolismo – enquanto na época czarista existia um comércio muito rentável de bebidas alcoólicas comandado pelo governo, a Revolução Russa buscou acabar com este tipo de prática e, portanto, buscou disponibilizar outra atividade, também rentável, como forma de diversão social. Para o autor, a força desses hábitos teria origem no “desejo de distração, de entretenimento, de diversão e de riso”, que é legítimo e deve ser satisfeito, mas de outra maneira. Em suas palavras:

Porque não poderia um governo operário organizar uma rede de salas de cinema, porque não poderia implantar esse modo de distração e de educação na vida popular, opondo-se ao alcoolismo e tornando-o ao mesmo tempo uma fonte de receitas? Será isso realizável? Por que não? Não é decerto empresa fácil, mas é em todo o caso mais natural, corresponde melhor à natureza, às forças e as capacidades de um Estado operário do que digamos, a restauração da rede de lojas de bebidas.

O cinema rivaliza com os bares, mas também com a igreja. E essa concorrência pode tornar-se fatal para a igreja desde que completemos a separação da igreja do Estado socialista por uma união do Estado socialista com o cinema (Trotsky, 1923).

O cinema é enunciado como uma grande alternativa para os antigos hábitos por ser um eficiente difusor de imagens, ideias e informações e, portanto, apresentar um grande potencial conscientizador. Ele foi uma importante ferramenta soviética para a subjetivação, a conscientização, a pedagogia e a alfabetização social (Carvalho, 2011). Nesse sentido, Trotsky entende que:

A paixão pelo cinema é ditada pelo desejo de diversão, de ver qualquer coisa de novo, de desconhecido, de rir a até de chorar, não acerca das infelicidades próprias mas das de outrem. Todas essas exigências o cinema satisfaz de forma mais direta, mas espetacular, mais imaginativa e mais viva, sem que nada se exija do espectador, nem mesmo a cultura mais elementar. Daí esta reconhecida atração do espectador pelo cinema, fonte inesgotável de impressões e de sensações. Tal é o ponto de partida, e não só o ponto de partida, mas o domínio imenso a partir do qual se poderá desenvolver a educação socialista (Trotsky, 1923).

A produção cinematográfica soviética foi amplamente desenvolvida, portanto, em um contexto de reorganização cultural da sociedade. Entre os anos de 1918 e 1930, por exemplo, a quantidade anual de filmes produzidos cresceu de seis para mais de cem filmes, especialmente após a estabilização econômica por volta de 1924, o retorno de intelectuais exilados pelo czarismo e a adoção de políticas de incentivo à produção de filmes. Assim, fomentou-se uma imagem positiva sobre as figuras da revolução, do operário e do camponês, bem como uma valorização do trabalho em prol da coletividade, em detrimento do egoísmo capitalista e das figuras czaristas (Carvalho, 2011). Em síntese, com os filmes soviéticos, procurou-se criar uma cultura que valorizasse as representações e aspirações socialistas e revolucionárias.

Deve-se reconhecer, no entanto, como as condições de produção cultural que enfrenta um grupo que está no poder são diferentes das que enfrenta um que não está. Sendo assim, podemos apresentar outro exemplo de mobilização de um imaginário revolucionário feita por um grupo que não esteve no poder, mas que conseguiu relevante abrangência popular.

4.2. O Partido dos Panteras Negras

O Partido dos Panteras Negras foi um grupo revolucionário anticapitalista que se organizou nos Estados Unidos em meados dos anos 1960. Como apontam

Joshua Bloom e Waldo Martin (2013) no livro *Black Against Empire*, inicialmente atuando como movimento que buscava a possibilidade de autodefesa de pessoas negras diante da repressão policial – através, inicialmente, da atuação de milícias armadas em bairros periféricos – o Partido expandiu-se rapidamente por todo o país, representando uma força revolucionária que afrontava a ordem hegemônica estadunidense (Bloom e Martin, 2013).

Propondo-se como a vanguarda da esquerda negra no seio do império, dentre os objetivos presentes no programa de 10 pontos do Partido dos Panteras Negras estavam, por exemplo: o pleno emprego para a comunidade negra junto à socialização dos meios de produção; uma reestruturação no ensino sobre a história dos EUA, enfatizando o papel do povo negro na construção do país; o fim do roubo capitalista contra a população negra (Bloom e Martin, 2013).

A publicação de seus objetivos e propostas em 1967 – marcadas por um tom anticapitalista e revolucionário – foi acompanhada de uma foto (imagem 1) de um de seus fundadores, chamado Huey P. Newton. Nela, o líder vestia uma jaqueta preta, sentado em um trono e acima de um tapete com estampa animal aos seus pés que relembra os antigos reinos africanos e portava uma arma de longo calibre.

Imagem 1 – Huey P. Newton



Fonte: BLOOM e MARTIN, 2013, p. 165.

A imagem tornou-se um forte símbolo do caráter revolucionário do partido, onde seus seguidores passaram a, de forma geral, vestir-se e se apresentar de forma semelhante: valorização de traços associados à negritude, cabelos *black power*, jaqueta preta, óculos escuros e armas – especialmente fuzis. O uso de seu uniforme e estilo foi uma forte frente de propaganda e aproximação com a população utilizada pelo partido. Nas palavras de Bloom e Martin: “Imagens poderosas

de lindos homens negros e lindas mulheres negras dos Panteras Negras projetaram o apelo do Partido por aliados, apoiadores e recrutas” (2013, p. 96, tradução nossa).

Outras atividades realizadas pelo partido foram: programas sociais para distribuição de roupas e cafés-da-manhã para crianças dos guetos, formação de clínicas populares gratuitas, investimento em jornais e materiais gráficos para divulgar ideias, conscientizar e gerar curiosidade sobre as suas propostas, realizar rondas em bairros marginalizados onde a polícia agia com brutalidade contra a população negra, protestos, marchas, reuniões de estudo e formação (Bloom e Martin, 2013). Assim, a identidade com os Panteras foi difundida entre homens, mulheres, adultos e crianças de todo o país nos diversos registros da vida humana, seja material ou espiritual.

Percebemos que, junto à atuação com base na privação (desposseção em virtude do antagonismo, conforme apontamos anteriormente) ao qual estavam submetidos os negros e periféricos do país – como, por exemplo, pela distribuição de café-da-manhã – e no simbólico – com uma linguagem própria que ajudou na construção de novas formas de se relacionar com o Outro – os Panteras Negras também realizaram uma disputa no registro do imaginário. A criação de um ideal do eu revolucionário, com uma forma de se vestir e portar para afrontar e subverter a ordem vigente, aparece como uma das suas principais características, sendo presente através de panfletos, pôsteres, fotografias, roupas, marchas e reuniões.

4.3. Che Guevara e revolucionários cubanos

Outro exemplo de mobilização imaginária em sentido análogo ao que propomos é a do intelectual e revolucionário argentino Che Guevara, que foi fotografado por Alberto Korda em 5 de março de 1960, ou seja, pouco após o triunfo da Revolução Cubana. A famosa imagem (imagem 2), que rodou e ainda roda o mundo, demonstrava um belo rapaz barbado, com olhar determinado para o horizonte, vestindo uma boina e tornou-se símbolo da ascensão dos ideais socialistas na América Latina.

Imagem 2 – Che Guevara



Fonte: CHEVOLUTION, 2008.

Como argumenta o documentário *Chevolution* (2008), as características de Che passaram a representar o ideal do eu revolucionário latino-americano. Sua

aparência e história de vida acabaram, ainda, sendo romantizados junto à tradição religiosa de povos latinos e periféricos, sendo mesmo associado a figuras sagradas como santos católicos e o próprio Jesus Cristo. Nesta mesma direção, José Saramago (2001) compreende certa aproximação por populares da figura de Che com Jesus, no sentido de que ambos ocupariam um lugar emblemático para a “descrucificação” da humanidade. O autor, por sua vez, acrescenta que a referida fotografia conseguiu exprimir globalmente uma representação da “dignidade suprema” do ser humano, em razão da sua conexão com a sede de transformação das condições concretas dos oprimidos.

A mesma fotografia, no entanto, foi apropriada tanto por empresas capitalistas – utilizada em marcas para vendas – quanto por neoliberais de esquerda – estampando camisetas e sendo erguida em protestos que não carregavam o caráter revolucionário pelo qual lutava Che (Chevolution, 2008). Apesar de reconhecermos esta complexidade, é notável que, em seu contexto histórico, a admiração da imagem de Che comportava mais fortemente uma dimensão de conscientização política, no sentido de fomentar uma aspiração que caminhava na construção do que os revolucionários cubanos chamaram de ‘homem novo’. Tendo tal figura como ideal a se alcançar, o uso do imaginário dava sustentação para uma perspectiva de luta que não só buscava destruir a organização econômica, social e política vigente, mas que visava à construção de uma nova sociedade – jovem, bela e determinada, como o olhar de Che ficou eternizado na foto.

Segundo o documentário *Chevolution* (2008), o governo revolucionário cubano passou a utilizar diversas outras fotografias do argentino – por exemplo, fazendo trabalhos voluntários em plantações e fábricas enquanto ocupava o cargo de Ministro das Indústrias – como forma de propaganda e conscientização na sociedade. Como discute Luiz Bernardo Pericás (2018), o próprio Che entendia a importância de divulgação dessa propaganda como estímulo ideológico para trabalhadores cubanos, inclusive levando intelectuais a realizarem trabalhos braçais. Estes elementos, somados à sua própria história política – marcada por caminhos obstinados, como seu abandono dos privilégios que possuía como homem de Estado para dar continuidade na construção da luta revolucionária pelo mundo (em África e América Latina) –, ajudam a explicar a ascensão de Che como símbolo para aqueles que buscam transformar e superar o modo de produção atual.

A imagem do argentino parece, portanto, ter auxiliado na criação de laços de solidariedade social, fortalecendo e incentivando a participação popular na construção do socialismo.

5. Conclusão

Se o imaginário é, como aponta Lacan (2005), um dos três registros constitutivos da subjetividade e das relações humanas, um dos campos onde o sujeito

compreende e é compreendido na sua relação com o outro, deixar de disputá-lo significa se submeter ao modelo imaginário hegemônico – que constantemente se reafirma e se reforma. As saídas encontradas pelos neoliberais de esquerda, ao limitar seu ideal do eu a minorias inseridas em um capitalismo “inclusivo” e a trabalhadores-empresendedores, é deixar-se levar pela narrativa do fim da história, de que não haveria alternativa. Limitar as imagens de “empoderamento”, “luta” e “representatividade” às figuras que enriquecem no modo capitalista a ponto de “superar as opressões” pelo ganho de altos salários e cargos em grandes empresas é, também, uma ferramenta de manutenção e expansão deste sistema de exploração.

Os exemplos apresentados neste trabalho representam momentos em que houve na esquerda revolucionária uma tentativa de sustentar sua conscientização em um imaginário anticapitalista, unida a ações no registro do real e do simbólico. Se há, hoje, uma crise na esquerda, traduzida pela dificuldade em propor uma superação do capitalismo e organizar movimentos concretos contra a hegemonia neoliberal, esta crise se reflete também no imaginário.

Deve-se notar que, ainda que se mobilizem imagens e representações revolucionárias pela esquerda, existe o risco de apropriação meramente mercantil das figuras enaltecidas, tentando esvaziá-las de seu teor transformativo. Este risco, no entanto, parece ser inerente a um registro que esteja permeado por disputas, tal como parece ser o imaginário em seu enodamento. Exatamente para não se deixar levar pelas ideias e representações hegemônicas é que a esquerda deve incluir na disputa política também este campo, assumindo para si iniciativas de formações culturais, cinematográficas, imagéticas, literárias, etc., com todos os riscos de apropriação capitalística que possa enfrentar.

Referências

- ASSOUN, Paul-Laurent. **Marx e a Repetição Histórica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 105-142.
- BLOOM, Joshua; MARTIN, Waldo E. **Black against Empire: the history and politics of the Black Panther Party**. Berkeley: The University of California Press, 2013.
- CARVALHO, Diogo. **Stalinismo, Cultura e Cinema na URSS**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História ANPUH. São Paulo, julho 2011.
- CHEVOLUTION. Direção de Luiz López e Trisha Ziff. México, RedEnvelopEntertainment, 2008.1, DVD (86 min), son., color.
- DARDOT Pierre; LAVAL Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- _____. **A história do movimento psicanalítico**. Rio de Janeiro: Imago, 1987a. (ESB, v. XIV);
- _____. **Introdução ao narcisismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1987b. (ESB, v. XIV);
- _____. **Estudos sobre a histeria**. Rio de Janeiro: Imago, 1987c. (ESB, v. II);
- FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- LACAN, Jacques. O simbólico, o imaginário e o real. In: LACAN, Jacques. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005, p. 9-54.
- _____. O estádio do espelho como formador da função do Eu. In: ZIZEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 96-103.
- _____. **Seminário 4: A Relação de Objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. **Seminário 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1985.
- LOSURDO, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. **Crítica Marxista**, n. 17, p. 51-79, 2006.
- LUCÁKS, Gyorgy. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **O Capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cultura, arte e literatura: textos escolhidos**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- _____. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PERICÁS, Luiz Bernardo. **Che Guevara e o debate econômico em Cuba**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- SARAMAGO, José. Breve meditação sobre um retrato de Che Guevara. In: PÉREZ, Manolo Monereo. **Che Guevara: Contribuição ao pensamento revolucionário**. São Paulo: Expressão Popular, 2001, p. 7-10.
- TROTSKY, Leon. **Questões do Modo de Vida**. 1923. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/trotsky/1923/vida/index.htm>>. Acesso em: 14/01/2020.
- WALLON, Henri. **As origens do pensamento na criança**. São Paulo: Manole, 1989.
- ZIZEK, Slavoj. **O Absoluto Frágil**. São Paulo: Boitempo, 2015
- _____. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2010.
- _____. Como Marx inventou o sintoma?. In: ZIZEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 297-332.

Recebido em 16 de janeiro de 2020

Aprovado em 26 de setembro de 2020