

Ideologia e Transgressão

Ideology and Transgression

Ideología y Transgresión

Alípio Sousa Filho*
alipio@ufrnet.br

Resumo

O artigo procura abordar a problemática teórica em torno do conceito de ideologia – o abandono do seu emprego por certos autores e sua confinação a uma definição restrita em termos marxistas (a ideologia como ponto de vista de uma classe particular) –, destacando sua importância para as análises da cultura, do simbólico, do imaginário social. Procura igualmente trazer a contribuição dos estudos antropológicos e sociológicos para pensar a ideologia como fenômeno de cultura (o modo de operar de todo sistema cultural), ligado aos efeitos de significação/simbolização de toda estruturação social, ao cada uma delas ratificarem-se no simbólico como ordens de caráter natural, universal, necessário, divino, negando-se como ordens contingentes, culturais, históricas, particulares, humanas. O artigo aborda ainda o fracasso de toda ideologia em sua pretensão em fazer a realidade contingente, arbitrária e convencional aparecer como uma realidade-toda ou uma verdade-toda, fracasso que se expressa nas diversas formas de transgressão da realidade e nas redefinições do simbólico que se vão produzindo na dinâmica das transformações sociais.

Palavras-chave

Ideologia, Discurso Ideológico, Simbólico, Transgressão, Epistemologia.

Abstract

The article seeks to approach the theoretical issue that is around the concept of ideology – the renouncement of its employment by some authors and its confinement to a strict definition into marxist terms (the ideology as a particular social class viewpoint) –, by emphasizing its importance for the analyses of

* Doutor em Sociologia pela Sorbonne – Paris V.- França. Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil.

Sousa Filho, Alípio. (2011). Ideologia e Transgressão. *Psicologia Política*, 11(22), 207-224.

the culture, the symbolic, the social imaginary. It also seeks to bring the contribution of anthropological and sociological studies for thinking the ideology as a phenomena of culture (the modus operandi of every cultural system), linked to the effects of signification/symbolization of every social structure, each of them ratifying themselves onto symbolic as natural, universal, necessary, divine orders, denying one another as contingent, cultural, historical, particular, human orders. The article still discusses about the failure of all ideology, in its profound intention, that makes the contingent, arbitrary and conventional reality appear as a full-reality or a full-truth, a failure that is expressed in various ways of reality transgression and symbolic redefinitions which are being produced on the social changing dynamics.

Keywords

Ideology, Ideological discourse, Symbolic, Transgression, Epsitemology.

Resumen

El artículo busca abordar la problemática teórica en torno del concepto de ideología – el abandono de su empleo por ciertos autores y su confinación a una definición restricta en términos marxistas (la ideología como punto de vista de una clase particular) –, destacando su importancia para los análisis de la cultura, del simbólico, del imaginario social. Procura igualmente traer la contribución de los estudios antropológicos y sociológicos para pensar la ideología como fenómeno de cultura (el modo de operar de todo sistema cultural), ligado a los efectos de significación/simbolización de toda estructuración social, a cada una de ellas ratificarse en el simbólico como ordenes de carácter natural, universal, necesario, divino, negándose como ordenes contingentes, culturales, históricas, particulares, humanas. El artículo aborda aun el fracaso de toda ideología en su pretensión en hacer la realidad contingente, arbitraria y convencional aparecer cómo una realidad-toda o una verdad-toda, fracaso que se expresa en las diversas formas de transgresión de la realidad y en las redefiniciones del simbólico que se vá produciendo en la dinámica de las transformaciones sociales.

Palabras clave

Ideología, Discurso Ideológico, Simbólico, Transgresión, Epsitemología.

“O pluralismo não é uma vã questão: é, ao contrário, a chave da compreensão de toda organização social.”

(Michel Maffesoli. *A sombra de Dionísio*)

1. Que é Ideologia?

Ao se ter por assunto a ideologia, ainda é preciso apontar – e talvez por algum tempo – que não se trata mais de pensá-la como um sistema filosófico ou sistema de ideias políticas sobre como o mundo deveria ser organizado ou, ainda, como constituindo a produção arbitrária de ideias por uma “classe dominante”, visando perpetuar sua dominação. Esses entendimentos são ainda muito comuns, seja no senso comum social, seja no senso comum douto (o marxismo, em particular), mas não são especialmente úteis. De alguma maneira, até atrapalham compreender o que seja, de fato, o fenômeno do discurso ideológico na cultura – ou, numa palavra, a ideologia.

Outro aspecto do problema é o entendimento de importantes autores que descartaram inteiramente o conceito de ideologia por acreditar que, diante da referência à ideologia como existindo, haveria uma análise da vida social que transformaria os indivíduos em meros “joguetes”, “fantoques”, “idiotas sociais”, “alienados” ou que a análise em termos de ideologia reduziria todos os fenômenos a supostos “interesses de classe”. Nesse sentido, fizeram observações autores tão diferentes como Michel Foucault, Michel de Certeau, Pierre Bourdieu, Michel Maffesoli (embora as obras de todos eles carreguem consigo análises da vida social em que a ideologia está claramente presente e sendo analisada, apresentada de outras maneiras, e mesmo que tenham concluído por concepções diferentes). Hoje, essa compreensão espalha-se cada vez mais. Ora, como procurarei demonstrar, para aqueles que compreendem a existência da ideologia, sua gênese, estrutura e funcionamento, não se trata de pensar os indivíduos como meros *sujeitos e suportes passivos* da ideologia, nem esta como constituindo o discurso de uma classe particular no exercício de sua dominação. A relação entre discurso e ideologia é de uma outra ordem, e abordarei o assunto mais adiante.

A compreensão da ideologia como algo realmente existente na cultura, e sua atuação e eficácia, não pretende estabelecer que os indivíduos nada podem e que estes apenas reproduzem as representações ideológicas da realidade, sem mais, sem acréscimos. Bem ao contrário, uma teoria da ideologia concebe igualmente o fracasso de parte da tentativa de toda ideologia em controlar, homogeneizar, impor seus monoteísmos morais, sociais ou políticos à existência individual ou coletiva. Os indivíduos, embora sob o domínio do discurso ideológico em todas as culturas e sociedades, e em todas as épocas históricas, a esse domínio resistem, reinterpretem a realidade, ressignificam códigos, práticas, tornam-se pontos de resistência às formas da dominação e da sujeição que a ideologia visa universalizar e naturalizar, resistência, pois, à própria ideologia enquanto discurso.

Desde Marx (1845 [1986]), o sentido outorgado ao termo ideologia o tornou sinônimo de uma *inversão* produzida na imagem que a realidade social oferece de si mesma quanto aos seus fundamentos e corresponderia às ideias que ocultam a *dominação* na qual a ordem social se converte na relação com os indivíduos. Esse sentido para o termo ideologia nunca mais foi abandonado e conserva sua importância até hoje. Deve-se assinalar, todavia, que, nas reflexões de Marx, como inversão e dominação, a ideologia corresponderia a um conjunto particular de ideias na sociedade burguesa moderna: sociedade capitalista, cindida em

interesses antagônicos de classe e dotada do Estado. A ideologia seria a representação da realidade que a classe econômica e politicamente dominante nesta sociedade produziria e procuraria impor a todas as demais classes, com o objetivo de garantir sua posição de classe dominante. Objetivo que realizaria, ao dissimular, justo através da representação ideológica que oferece da realidade, a exploração e a dominação que especialmente pratica sobre a classe trabalhadora. Embora o fenômeno da ideologia adquira também essa forma específica na sociedade em questão, e não há que se esquecer disso, é importante assinalar que se torna necessário acrescentar novas considerações sobre o fenômeno da ideologia.

À reflexão pioneira de Marx novas considerações sobre o fenômeno da ideologia se seguiram. Contribuições como a de Louis Althusser (1974; 1985), Maurice Godelier (1980; 1996), John Thompson (1995), Claude Lefort (1979), Slavoj Žižek (1996), Terry Eagleton (1997) e, no Brasil, Marilena Chauí (1980; 1981) trouxeram elementos novos para o estudo da ideologia, embora contribuições que permaneceram nos marcos da análise marxista, com menos ou mais modificações e acréscimos.

Considerando essas contribuições, e somando a elas os próprios estudos antropológicos e sociológicos das culturas humanas, torna-se possível pensar o fenômeno da ideologia para além do aspecto específico e limitado do “ponto de vista de uma classe particular”. Pensar a ideologia como fenômeno ligado aos efeitos de sentido de toda estruturação social, ao cada uma delas ratificarem-se no simbólico como Ordens de caráter natural, divino, universal, necessário. Portanto, um fenômeno que não é exclusivo da sociedade fundada na divisão de classes e na separação entre sociedade e poder do Estado, sociedades capitalistas ou outras. Nem fenômeno cuja natureza se restrinja à justificação das relações de produção e para a reprodução do modo de produção, como pretendem as análises marxistas.

Anterior a toda outra coisa, a ideologia assegura, por meio de representações imaginárias, crenças coletivas e certas ideias sociais, que todos os sistemas de sociedade, mesmo naqueles nos quais não há classes nem Estado, funcionem e durem como realidades que existiriam sem vestígios da ação humana, da cultura, da história. Resultado que a ideologia procura obter invertendo e ocultando o caráter de coisa construída, arbitrária e convencional de toda ordem social-cultural e suas instituições, e cujo efeito é a eficácia de sua dominação sobre os indivíduos, engendrada e reproduzida sem o recurso da força.

Nesses termos, a ideologia constitui o modo de operar de toda cultura (enquanto sistema de sociedade), ao procurar naturalizar-se, universalizar-se e eternizar-se, e atua por meio dos discursos sociais (variando do mito ao discurso que se pretende científico) que oferecem os sentidos e as significações legitimadoras do que em cada cultura está instituído e aceito. A ideologia não se encontra em posição de exterioridade com respeito às relações de produção ou outros tipos de relações, ela não é “instância” da “superestrutura”, a ideologia age por todas as partes, possui um papel diretamente produtivo, ao constituir os indivíduos em sujeitos sociais de normas, valores, convenções morais, crenças, práticas.

A ideologia produz encadeamentos de significantes, relações de significantes e significados, atrelamentos, alusões, citações, significações que se tornam hegemônicas, orientam condutas, ações. Necessário acrescentar aqui, e como desenvolveremos mais adiante, que, embora toda tentativa da ideologia de estabelecer sua hegemonia e obter o conformismo dos indivíduos aos seus desígnios, essas significações conhecem recusas, contestações, resistências, reinterpretaciones, rupturas.

Assim, a ideologia constitui uma *imagem* que a realidade oferece de si própria e pela qual é percebida e um *discurso* que esta realidade sustenta sobre si mesma, apresentando-se de

uma maneira invertida quanto à sua natureza, ao que lhe funda. Nela, o que é um produto da ação humana aparece como produto da ação de forças não humanas, objeto divino, o que é um produto cultural ganha a aparência de um dado da natureza, aquilo que é um resultado da história adquire o aspecto de algo eterno e imutável, aquilo que é contingente toma a forma de algo inevitável e necessário, o que é forma e ato adquire o sentido de substância, essência. Aqui, quando, desde Marx, falamos de *inversão da realidade*, mas, diferentemente do que entende a maior parte dos autores marxistas (e mesmo não marxistas), inversão que não se destina precipuamente a encobrir as relações de produção (capitalistas ou outras) e a dominação política de classe.

A ideologia, em primeiro lugar, preserva as crenças, ideias e representações que asseguram a consagração simbólica de normas, padrões, instituições, costumes, convenções de cada ordem social, dando-lhes legitimidade, permitindo sua assimilação, incorporação – o que não constitui um fenômeno específico desta ou daquela expressão social, mas é inerente a todo sistema de sociedade, e só secundariamente (por extensão de seus efeitos) podemos pensar que concorre para a reprodução das relações de produção.

Enquanto um fenômeno de cultura – da ordem de um acontecer anônimo, involuntário, impessoal, coletivo –, a ideologia é um trabalho de toda ordem social na procura de se sancionar no simbólico. Do ponto de vista de sua determinação ontológica, gênese e função, a existência da ideologia e a existência da organização social humana são inseparáveis. A ideologia, assim, não é algo que venha a ser acrescido à vida social tardiamente e por uma classe na história, mas constitui um dado antropológico do fenômeno da estruturação social. E como ideias, representações, discursos, que ocultam a dominação praticada na sociedade, a ideologia não tem existência a partir do trabalho consciente e voluntarioso de uma classe, ela é antes um efeito de significação ou sentido da estruturação social, isto é, efeito, na representação da realidade que fazem os indivíduos, a partir das imagens desta própria realidade. Além da atividade consciente que faz parte do processo de toda institucionalização (para esse conceito, é esclarecedor ver Berger e Luckmann, 1966 [1985]), as instituições sociais encontram sua fonte na ideologia – que funciona igualmente como uma espécie de *inconsciente* social-cultural-histórico. A noção de um *inconsciente social*, com esse sentido, aparece em diversos autores. A título de exemplo, lembro aqui os escritos de Marcel Mauss (1997), Jung (1987), Norbert Elias (1994), Lévi-Strauss (1975, 1982), Pierre Bourdieu (1998, 1999), entre outros.

Torna-se importante ressaltar, a ideologia constitui o canal de ingresso do indivíduo na cultura. Aquilo que as ciências humanas chamam de *socialização* e *endoculturação* somente são compreensíveis, em seus efeitos duráveis, se entendemos por esses mecanismos o trabalho de *inculcação* de “disposições duradouras” de agir, pensar, maneiras de ser (que, numa longa tradição, de Aristóteles a Pierre Bourdieu, passando por Thomas de Aquino, David Hume, Marcel Mauss, entre outros, chamou-se de *héxis* ou *habitus*), desconhecidas, pelos sujeitos que as incorporam, como padrões sociais, culturais, instituídos por um “arbitrário cultural” (Bourdieu, 1989; 1998), e ao mesmo tempo vividas como coisas naturais e universais: coisas de natureza social com propriedades de “natureza natural” (Bourdieu, 1998:97-106).

Toda endoculturação é resultado de um processo de socialização que, em última instância, significa a interiorização das convenções culturais, sociais, morais, através de diversos ritos e instituições, tornando-se a via pela qual se tornar membro da sociedade é não apenas a efetivação de uma destinação forçada a que o ser humano está obrigado (para se constituir como humano), mas também a via de sua constituição na alienação e na sujeição, sem que o

sujeito disso se dê conta. Uma teoria adequada da socialização dos indivíduos se obriga a pensar o trabalho de interiorização como o próprio trabalho pelo qual a ideologia se torna a realidade do pensar e do agir dos sujeitos, mas sem que nem esse trabalho nem a ideologia apareçam como existindo. Podemos apontar que a eficácia da ideologia decorre, dentre outros mecanismos, de sua ancoragem nas esferas psíquica, emocional e cognitiva do indivíduo – a “subjetividade” de cada um, produzida nos processos de *subjetivação* nos diversos “dispositivos” de poder, para cuja compreensão são esclarecedoras as análises de Michel Foucault (Foucault, 1977; 1979; 1985; 2004), embora suas análises se voltem apenas para práticas nas sociedades modernas –, ancoragem que produz o indivíduo submetido à sua cultura, e produz a própria alienação do indivíduo que se crê uma natureza também fixa, uma substância inata, ignorando-se como uma construção social-cultural: o sujeito particular como efeito do sujeito ideológico universal. Quando escreveu o seu “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado” (1974), Louis Althusser apontou, como um dos importantes efeitos da ideologia, “a transformação do indivíduo em sujeito”, tese que não pode deixar de ser lembrada, pois fala-se aí também de “subjetivação”, ainda que o autor a encerre em um conceito para o qual a ideologia está reduzida à “ideologia de uma classe dominante” em cada sociedade, cuja transmissão e prática ocorrem através e nos “aparelhos de Estado”. De todo modo, uma redução do fenômeno do ideológico que não se torna mais pertinente repetir.

Outro ponto fundamental a destacar é que a ideologia transforma a dominação dos indivíduos, pelo cultural-social, em algo que estes próprios ignoram como dominação. A experiência de estar submetido a normas, costumes, padrões, crenças, convenções sociais e morais – experiência da sujeição do indivíduo humano à Cultura – é representada como outra coisa diferente que a sujeição humana a instituições sociais, culturais e históricas. Essa é experiência vivida como necessária e universal (a começar pela sujeição do indivíduo a uma língua, e esta como uma expressão particular da linguagem), tudo isso se conformando à observação imediata e empírica da visão que o indivíduo passa a ter da vida, experienciada como um dado fixo intransponível, como algo universal e imutável.

Como a ideologia é capaz de tornar invisível a dominação ou sujeição que implica sempre já a ordem cultural-social? Ocultando o caráter arbitrário (alheatório, imotivado e impositivo) de sua construção social e, portanto, seu caráter convencional e particular e não natural e universal, maneira como o cultural-social é vivido pelos próprios indivíduos. Agarrando-se ao “natural” (ao que já estava “antes”), assim como se valendo do “histórico” (o que “já estava lá”), a ideologia assume a forma do mitológico, do teológico, do imaginário, do irracional, do inconsciente, mas igualmente do racional, do consciente, do científico, variando com as culturas, a história, etc., mas se constituindo sempre na via do engano imaginário que atrela o indivíduo a um espaço e a um discurso que é o seu, irreconhecíveis em seu caráter cultural-social-histórico, representados e aceitos como universais, naturais, eternos ou mesmo divinos, tanto quanto o próprio indivíduo se desconhece como artefato também cultural, social e histórico. (Toda a obra de Michel Foucault, dedicada a uma arqueologia e a uma genealogia dos discursos de poder, das verdades generalizadas, dos “dispositivos” históricos etc., nada mais é que uma investigação e denúncia do caráter singular, particular e de invenção sócio-histórico-humana de *discursos* – sobre as coisas, e estas próprias, e esses próprios discursos como “entidades”, “verdades” – que, embora não o sendo, apresentam-se como universais, atemporais, naturais, necessidades. Realidades construídas que se apresentam como substâncias, essências. O que Foucault chamou *discurso* é propriamente o que, com o mesmo sentido, pode-se chamar *ideologia*, descartado o sentido marxista estrito do termo, e não se

deixando de observar aqui que o próprio autor descartou o seu uso, o que não nos obriga a segui-lo quanto a isso).

Ao inscrever os indivíduos em um conjunto de convenções (normas, padrões, costumes, instituições), mas sem que estes tenham consciência que estão sendo inscritos – e que se trata sempre de *convenções humanas, culturais e históricas* – e sem que eles possam escolher livremente se se submeterão ou não a essas convenções, e porque, na longa duração histórica e antropológica, desaparecem todos os vestígios do caráter arbitrário e convencional da ordem social, o trabalho da cultura sobre os indivíduos transforma-se na produção do *desconhecimento* desse caráter de toda ordem humana e seus consequentes efeitos de dominação. Um desconhecimento que é a fonte da produção de representações que *autonomizam* como *natural, única, inevitável, universal, sagrada, eterna e imutável* a ordem humana instituída, socialmente construída. Esse desconhecimento e essa autonomização do instituído caracterizam a situação de alienação e de sujeição vividas pelos sujeitos humanos na própria experiência da cultura, independente de modo de produção e de realidades sociais específicas (existência de classes, Estado, etc.). A ideologia é propriamente esse trabalho da cultura sobre os indivíduos, que é fonte das representações que estes constroem da realidade. A ideologia, ao mesmo tempo em que procede do desconhecimento dos indivíduos sobre o que funda a realidade, nutre esse mesmo desconhecimento.

Mais de um estudioso se ocupou com esse assunto, embora não necessariamente se referindo à ideologia como existindo. Ressaltando a importância das descobertas de Durkheim e de Freud a propósito da existência de uma “estrutura comum” Do desconhecimento, da não consciência, por parte dos indivíduos, dos fenômenos que governam seus modos de pensamento e conduta, Michel Foucault assinalou:

Os psicólogos, os psicanalistas, e mais precisamente Freud, descobriram que, para além da consciência, há algo que é o inconsciente. Os sociólogos como Durkheim e, em um sentido mais moderno, Lévi-Strauss, descobriram que vivemos os fenômenos coletivos que guiam nossa conduta individual sem que tenhamos consciência deles. Haveria, pois, um inconsciente de nossa conduta coletiva como há um inconsciente de nossa conduta individual. (Foucault, s.d:2)

Em grande medida, a ideologia se vale desse inconsciente de nossa conduta coletiva e individual, tornando-se ela própria uma parte desse inconsciente.

Deve-se, pois, evitar todos os mal-entendidos de se pensar que a ideologia “mascara”, “oculta”, “dissimula” porque “enganaria”, “iludiria”, ora como mentira, ora como propaganda de grupos, classes, partidos, mídias. A ideologia não é a mentira voluntariosa e racional do poder, “falsificação” gratuita dos fatos. Aqui, mais uma vez, esta concepção não é pertinente. Embora os diversos poderes sociais tenham na ideologia a inesgotável fonte de produção de significações que lhes interessam e que os legitimam, a ideologia como tal não corresponde nem nasce dos procedimentos deliberados (táticas, estratégias) desses poderes. Se, em diversas circunstâncias, torna-se os seus discursos, não é, contudo, uma fabricação intencional, maquínica, voluntariosa desses poderes.

No longo e anônimo acontecer social e histórico, no qual as coisas acontecem, as práticas sociais fazem nascer setores específicos da vida social, surgem instituições, ideias se afirmam, crenças se sedimentam, não se pode imaginar a ação de “magos” da vida coletiva ou deliberações racionais, conscientes, como o fundamento primeiro do que funda a realidade e a

ideologia como parte dela. Mesmo na situação de regimes totalitários, uma parte do sucesso do que é “fabricado” pelo regime e mantido pela força somente se torna possível porque *há um antes de ideologia*, solo fértil no qual a invenção totalitária prospera e sem o qual certamente teria dificuldade de fincar suas raízes.

A ideologia não “esconde” nada, ela é os enunciados que afirma. Não há o que “esteja por trás” da ideologia, como tantas vezes se disse, tudo está bem à vista e “dito” (ainda que uma parte dela se expresse através de “não ditos”, que a análise pode enxergar). O caráter ideológico de um enunciado é definido por suas relações com práticas de poder, sujeição, dominação e, em vista disso, pelo que afirma sobre a realidade, pelo que pretende estabelecer como verdade. Quando os altos representantes da Igreja Católica declaram que “a homossexualidade é um mal que não se pode institucionalizar”, ou que a igreja que representam “propõe a moral e esta não pode justificar eticamente a homossexualidade como tal” ou ainda que se opõem às decisões dos “parlamentos das chamadas nações civilizadas onde leis contrárias à natureza do ser humano são promulgadas, como a aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo”... ou, igualmente, quando toda uma sociedade crê que “o indivíduo criminoso o é por índole natural” ou que “mulheres são mais afeitas às atividades delicadas” ... não há nada “por trás” dessas palavras, nada há além do que já dizem: elas dizem tudo! O ideológico é isso mesmo que se afirma no enunciado. O que cabe à análise demonstrar são os efeitos de sentido que essas afirmações produzem, as representações que veiculam e procuram fixar como verdades e o modo como se articulam a outros sentidos socialmente compartilhados e, ainda, como tudo isso se torna o fundamento de práticas sociais de poder, sujeição, dominação, discriminação nas nossas sociedades.

A ideologia é uma construção (representacional) da realidade, compartilhada coletivamente (processo no qual ninguém é menos responsável), que tem o poder de constituir o dado pela enunciação da representação (poder de fazer ver e fazer crer), que, apoderando-se dos indivíduos, torna-se a própria consciência social, o senso comum, de uma dada sociedade, de uma dada época, tornando-se igualmente práticas sociais, práticas de poder, práticas de sujeição, dominação.

Nesse sentido, Foucault se enganou ao separar poder e ideologia. Afinal, o que ele chama de poder – ao menos em um dos sentidos e o mais forte do termo, como ele o concebe e aplica (poder como sinônimo de “práticas de sujeição”, “dominação”); deixarei de fora o sentido de poder como “potência”, “força”, que aparece nas análises do autor quando trata de “relações de poder”, “relações de força” –, numa tentativa de se afastar da concepção liberal e marxista, nada mais é que a ideologia em ato e em sua natureza própria. O poder (aqui como Foucault o concebeu) não “usa” a ideologia para se exercer, nem esta tampouco se “acrescenta” ao poder como uma “outra coisa”, porque, quando o poder se exerce, já o faz como ideologia, e esta já é, ela própria, um exercício de poder. E se é no corpo que o poder se ancora, materializa-se, atravessando-o, fazendo-o agir agido por ele, é porque a ideologia fornece a garantia da naturalização, da universalização e, em certos casos, da divinização dos saberes, dos *habitus*, das práticas, apoiados que estão em instituições (pedagógicas, religiosas, judiciárias, médicas, etc.) que levam os indivíduos a se reconhecerem como portadores de essências, substâncias, dados, mandatos, desígnios, etc. naturais, invariáveis, supra-humanos (“consciência”, “fé”, “sexualidade” etc.).

A ideologia não é uma representação sem corpo, práticas, ações, ela é constituída de ideias e de práticas. Práticas discursivas, em primeiro lugar, é certo!, mas ela produz indivíduos ideologicamente ativos, sempre novos e ávidos sujeitos participantes de relações de sujeição:

opressão, discriminação, preconceito, exclusão. Assim, admitindo o poder com as características propostas pelo próprio Foucault, e parafraseando-o, direi: a ideologia circula, se exerce, é capilar, está nas extremidades, atravessa os indivíduos, fabrica-os, ela produz “múltiplas formas de dominação que podem se exercer na sociedade”, tanto quanto está constituída de todas elas. Pode-se ainda acrescentar, a relação intrínseca entre ideologia e poder está igualmente dada no fato que a ideologia transfigura “relações de força” em “relações de sentido” (nesse ponto, as análises de John B. Thompson são auxiliares – Thompson, 1995), assim como poderíamos aqui recorrer, mais uma vez, a Pierre Bourdieu, para afirmar, recobrando palavra por palavra o que escreveu sobre o “poder simbólico”, que a ideologia realiza “o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de eufemização) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força, fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram” (Bourdieu, 1989:15).

Em qualquer sociedade em que se manifeste, a ideologia assegura os vínculos que unem os indivíduos às normas e aos papéis que lhe são atribuídos. Em termos durkheimianos, tratar-se-ia do “cimento social” de toda ordem, pois permite que os membros de uma sociedade (qualquer sociedade) aceitem, sem maiores resistências, como coisas naturais, universais e imodificáveis (ou mesmo como “culturais”, sentido não menos ideológico!), as crenças, os conceitos morais, as tarefas, os papéis e os lugares sociais que lhe são atribuídos, no que se engendram as condutas, as ações, as opiniões. Nesses termos, os efeitos de significação da ideologia intensificam a aura de “magia social” (os termos são de Marcel Mauss (1950 [1997]) e empregados também por Bourdieu) da qual se revestem as instituições sociais, ao transfigurarem-se em coisas diferentes do que são em sua natureza de “coisas sociais”, transfigurando a própria realidade, e fornecem à ordem social um recurso que a ela torna possível afastar o perigo da tomada de consciência do seu caráter arbitrário (convencional, particular, histórico), que representa, ao mesmo tempo, o risco da recusa das estruturas, dos padrões sociais, dos conceitos morais, das condutas aceitas. Poderíamos aqui afirmar, a tomada de consciência do caráter arbitrário da ordem social é um interdito e medida sobre a qual todos os outros interditos da cultura se apoiam. Se voltarmos a Durkheim, equivalendo à crítica, a tomada de consciência do arbitrário “é interdito como os outros”: “como consagra os homens, a sociedade também consagra as coisas, principalmente as idéias. Se uma crença for unanimemente compartilhada por um povo, ..., será proibido tocá-la, ou seja, negá-la ou contestá-la” (Durkheim, 1989:268).

A ideologia funda o *consensus omnium*, ao mesmo tempo em que nele se apoia, cumprindo as funções de uma “consciência coletiva” – tal como Durkheim pensou o assunto para o caso das chamadas “sociedades primitivas” –, ao menos quanto a uma aproximação que se pode fazer entre as funções do imaginário social e do simbólico nas “sociedades primitivas” e nas chamadas “sociedades complexas”: produção da coesão social, produção da coerção simbólica (da Lei Social), cujo efeito maior é o de converter a todos em sujeitos (dessa Lei) – os sujeitos sociais. Num e noutro casos, com diferenças importantes que não irei tratar aqui, a ideologia, enquanto consciência social, enquanto senso comum social, funda o “conformismo lógico” e o “conformismo moral”, que lhe é correspondente, transformando os sujeitos sociais em prisioneiros daquilo que, no entanto, eles são os criadores e os modelos (Durkheim, 1989).

A ideologia, como os mitos, e está claro o componente mítico de toda ideologia, nasce de uma falta, constituinte do ser humano: a ausência de “especialização biológica” da espécie (características inatas, aptidões naturais, equipamento biológico autossuficiente), que a lança

em ter que se construir pelas suas próprias mãos, ao mesmo tempo em que necessita produzir um mundo próprio no qual poderá constituir-se, torna o filho do homem dependente do espaço da cultura e da aprendizagem do que será, peça por peça, pela mão de um Outro (cultural, socializado). Essa dependência ontológica lança o ser humano na condição forçada a ter que se constituir pela via da transmissão da linguagem, *a via do simbólico*, e de sua consequente submissão à cultura e, nesse processo, desconhecendo os fundamentos dessa sua inscrição forçada no espaço da cultura e, portanto, ignorando igualmente como se funda como sujeito, o ser humano mantém uma relação de alienação com as condições de sua própria existência, em que, principalmente, desaparece como autor de seu próprio mundo e de si mesmo. Toda cultura, ou todo sistema de sociedade, apropriando-se desse dado antropológico do “desamparo da espécie”, molda seus indivíduos à sua maneira e fixa suas crenças, mas sem que esse processo apareça como tal. Todo indivíduo humano, nascido como mero exemplar biológico da espécie, torna-se a imagem e semelhança de seu grupo cultural pelas razões adiantadas acima. Se se trata de manter uma concepção materialista, essa é a base material da ideologia. De Freud a antropólogos como Clifford Geertz, passando por Durkheim, Henri Bergson, Melville Herskovits, Lévi-Strauss ou Gilbert Durand, o tema do “desamparo” da espécie, como fundante de condições que se tornam elas próprias a experiência de sujeição e alienação do ser humano à cultura, é recorrente.

Através da via do simbólico, a ideologia outorga validade à realidade, justifica seus imperativos. O simbólico é a matriz de todos os significados que legitimam a realidade. Por isso, o simbólico se constitui na *esfera da estruturação e da tomada de sentido* dos fenômenos, fatos, instituições, ritos que constituem o que, para um grupo e para os seus indivíduos, é a realidade. Construído por meio de objetivações sociais, o simbólico, tornando possível a atividade da ideologia, *autonomiza* a realidade, fazendo-a parecer algo diferente de uma construção humana e histórica, como se fosse um *fato da natureza, resultado de leis cósmicas ou manifestação de vontades divinas, realidade eterna, necessária, imutável*. Essa *ficção simbólica*, na medida em que regula e oferece uma imagem da realidade, fazendo-a desaparecer como produto, convenção, escolha, contrato, construído, é também o que oculta as possibilidades de mudança, transformação dessa mesma realidade – daí porque o caráter ideológico do simbólico. A ideologia tem ainda a seu favor o benefício do *imaginário* – e não há ideologia sem um imaginário no qual existe e sobre o qual se apoia –, ao tornar possível uma representação da realidade que, não sendo nem fantasia nem delírio, a recobre com imagens, menos ou mais arquetípicas, altamente prenhas de *simbolismo*, capaz de torná-la algo diferente do que é quanto ao processo que lhe funda e sustenta. Teorias do imaginário como propostas por Gilbert Durand (1992) e Cornelius Castoriadis (1982) são esclarecedoras a esse respeito.

A propósito ainda da relação entre ideologia e mito, existe sempre um fundo ideológico no mítico, do mesmo modo como existe um fundo mítico na ideologia, mesmo quando esta se pretende “racional”, ou aparece travestida no discurso “científico”. Como se sublinhou tantas vezes (Eliade, 1989, 1991; Lévi-Strauss, 1975, 1986), os mitos fornecem explicações sobre as origens e, dessa forma, asseguram o fundamento das coisas existentes, tanto quanto as justificam. O mito é a forma paradigmática da ideologia. Contando uma “história verdadeira” e primordial, os mitos conseguem fazer com que homens e mulheres de uma dada sociedade se entreguem a crenças e práticas dotadas de sentidos que as tornam naturais, únicas, universais e sagradas e, por isso mesmo, fixas, inquestionáveis, imutáveis. Essa função do mito – derivada da própria estrutura do pensamento mítico como narrativa do fabuloso, dos

começos, da noite dos tempos... quando os seres sobrenaturais criaram o mundo e depois desapareceram – torna possível pensá-lo como cumprindo sua função ideológica. Deixarei de fora, por enquanto, a função de integração e harmonia da comunidade que o mito também cumpre nos casos das sociedades “primitivas”. Assim, uma parte do mito nunca existirá sem sua função ideológica, isto é, de consagração simbólica do existente – “a realidade” é natural, necessária, universal e imutável! –, caucionada no desconhecimento do homem sobre o que funda sua própria existência e sobre o que funda a realidade do mundo no qual a existência humana se realiza. Problemática que não se “resolve” no nível puramente “racional” do social ou da política ou mesmo do conhecimento.

2. Ideologia e Transgressão

A compreensão da ideologia como existindo na cultura e sua natureza antes delimitada não pretende estabelecer que os indivíduos nada possam e que estes apenas reproduzem – sem mais nada – as representações ideológicas da realidade e ajam por elas comandados. Bem ao contrário, uma teoria da ideologia concebe igualmente o *fracasso* de parte da tentativa da ideologia em homogeneizar, controlar, colonizar a vida individual e coletiva. Os indivíduos, embora sob o domínio do discurso ideológico, reinterpretem e ressignifiquem a realidade, tornam-se pontos de resistência às ideias e às instituições sociais dominantes que representam controle, sujeição, dominação, enquanto realizadoras da moralidade aceita, de padrões culturais, estruturas sociais. Todavia, apontar que a ideologia fracassa em algum ponto não deve levar a pensar que ela não se realiza na cultura ou que não se torna mais objeto de interesse. Ao tornarem-se pontos de resistência à dominação, à sujeição, aos poderes, os indivíduos não deixam, por isso, de ser ao mesmo tempo objetos do discurso ideológico.

São essas resistências que consideraremos como transgressões à ideologia. Isto é, ações humanas que representam ultrapassagens do discurso ideológico, que podem assumir diversas formas. Por sua natureza, a transgressão se manifesta no que vai dos atos considerados crimes, atos contrários a interdições culturais, às revoltas, rebeliões, passando pelas interrogações da filosofia, da ciência e da arte que põem em xeque as representações que sustentam uma dada representação da realidade, pelos atos transgressivos, que, no anonimato da vida cotidiana, podem ser os atos de caráter mais ou menos clandestino, secreto, passageiro, nômade que conduzem ao ilegal, ao criminoso, mas igualmente ao prazer, ao gozo, à fruição hedonista. Ainda, as transgressões assumem as formas dos movimentos políticos que reivindicam transformações sociais que implicam modificações simbólicas importantes (movimento feminista, movimento *gay*, lutas contra o racismo, lutas dos trabalhadores etc.)

Com efeito, que se saiba ou não, as transgressões constituem uma materialização do fato que a “realidade” (por sua própria natureza e em sua representação ideológica) não é nem *toda* nem *única*, embora a tentativa da ideologia no sentido de convencer a todos do contrário. O modo como a ideologia ordinariamente representa a realidade é uma tentativa de fazê-la aparecer como uma *realidade-toda*, e assim, igualmente, como uma *verdade-toda*, obscurecendo a existência do que lhe escapa e extrapola, uma infinidade de elementos *foraclusos* da estruturação social, que se torna uma potência perfurante da realidade instituída e que lhe desvela como *não toda*, incompleta, falha, realidade de *faltas*. Pensar a existência de elementos *foraclusos* da realidade, como constituindo uma potência perfurante do instituído e desestabilizante da representação ideológica da realidade, não é estranho às

análises em ciências sociais. Pode-se aproximar essa ideia das observações de Durkheim (1978, 1989), primeiro, e, depois, notadamente da tradição estruturalista na definição dada de estrutura como um “arbitrário”, uma “combinação de dados”, “seleção”, “escolha”, realizada sempre pela exclusão de outros dados (Lévi-Strauss, 1975, 1982; Héritier, 1996).

Assim é que, não podendo ser uma *verdade-toda*, a representação ideológica fracassa. A ficção ideológica (da realidade) não consegue anular nem a existência dos elementos que permanecem foracluídos da instituição social (estes configuram um lastro mais amplo de possibilidades, nem todas incorporadas pela “realidade”, mas lastro sobre o qual esta se apoia), nem anular suas *aparições*, que investem, como transgressões (criadoras ou destruidoras), contra a (imagem da) realidade fixada como única, necessária, inevitável, universal e eterna. Talvez convenha mencionar aqui Slavoj Žižek (1996), que deu um toque estritamente lacaniano à análise de ideologia, ao sugerir, e a partir de considerar o Real (lacaniano), que “não existe realidade sem espectro”: “(o que vivenciamos como) realidade não é a própria coisa, é sempre já simbolizado, constituído e estruturado por mecanismos simbólicos – e o problema reside no fato de que a simbolização, em última instância, sempre fracassa, jamais consegue “abarcar” inteiramente o real [...] esse real (a parte da realidade que permanece não simbolizada) retorna sob a forma de aparições espectrais” (Žižek, 1996:26). Sem pretendermos aqui maiores aproximações teóricas com uma abordagem que nos tem parecido destinada a conclusões, em certo sentido, opostas ao que buscamos, não deixamos de aproximar – ainda que talvez ao preço de modificar o pensamento original – essas “aparições espectrais” das formas pelas quais as transgressões se apresentam em ato.

Não sendo nossa intenção traçar as linhas gerais de uma problemática bem mais complexa, reconhecemos as transgressões em termos de afirmações positivas (criativas) do desejo. Acreditamos que seja possível contrapor à concepção da transgressão como coisa negativa, fundada na ideia da renegação da ordem e na destruição, uma concepção baseada na afirmação positiva da diversidade, da pluralidade e da diferença do desejo, a qual se caracterizaria pelo que poderia ser chamado de *transgressão criadora*, positiva. Se transgressão significa a ação humana de ultrapassar, atravessar, exceder, o ato transgressor opera a ruptura com algo do mundo estabelecido, instituído, construído. Cada um, ao inventar, ao buscar, ao experimentar o ainda-não tentado, incorre em transgressão, implementação, criação do novo. Mudança da realidade, mudança do mundo humano.

Dessa forma, afastando-nos de toda consideração que pensa as transgressões apenas em sua relação com a “lei proibitiva” (Normalidade, Castração, Lei do Pai, etc.), que não é senão uma maneira ideológica de interpretação da realidade, que reifica e confirma sua hegemonia, e de outro, e no essencial, uma leitura do desejo em termos negativos (desejo como falta, atividade incansável da insatisfação absoluta, carência, decepção – variantes das psicologias e psicanálises, mas igualmente algumas sociologias e ciências políticas, não cessam de propor essa visão).

Tomo para mim a perspectiva de Gilles Deleuze e Félix Guattari, ao formularem a crítica do discurso sobre o desejo como algo negativo, propondo uma concepção alternativa, o desejo como vitalidade, atividade produtiva e criativa. Em *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia* (Deleuze e Guattari, 1972), e mais tarde, em *Micropolítica: cartografias do desejo* (Guattari e Rolnik, 1986), fazendo a crítica do discurso histórico hegemônico sobre o desejo, visto como negatividade (desejo-pulsão, desejo-desordem, desejo-morte, desejo-agressão, contraposto à ideia de simbólico, lei do pai, poder, funções de Estado) e expondo o caráter ostensivamente ideológico desse discurso, reacionário e contrário à vida, os autores apresentam o desejo como

algo de outra ordem: emancipador, gerador de vida. Retomando a “vontade de potência” nietzschiana, e igualmente o “vitalismo” de Bergson (1940), postos a serviço de uma teoria positiva do desejo, Deleuze e Guattari enfraquecem as teorizações reacionárias em sociologia ou psicanálise que teimam em ver as transgressões criativas do desejo como “excessos” a disciplinar. Embora reconhecendo a hegemonia da “lei proibitiva”, e todos os seus avatares, e suas tentativas de “disciplinarização do desejo”, Deleuze e Guattari sugerem que ela pode e deve ser quebrada, acreditando no valor positivo do vitalismo da transgressão criadora. Em Guattari, o desejo (“o desejo é sempre o modo de produção de algo, o desejo é sempre o modo de construção de algo” – Guattari, 1986:216) revela-se como atividade vital de resistência e subversão da “concepção dominante de ordem social”, subversão da ideologia (que, aliás, traduz o desejo de uma maneira “bastante nefasta”: “fluxo que terá de ser disciplinado, de modo que se possa instituir uma lei para estabelecer seu controle” ... “figura bestial do desejo” – Guattari, 1986:216-17). *Transgressão criadora*, positiva, vitalista, produtora de diferenças, de diversidade, criadora de novas possibilidades estéticas e éticas de existência.

Raros são, contudo, os pensadores que, como Michel Maffesoli, pensam o tema das transgressões como ultrapassagem da ideologia em minuciosas análises da vida cotidiana. E não podemos deixar de pensar aqui numa aproximação de sua sociologia com uma teoria do *desejo criativo* (e transgressivo) como a que foi mencionada antes. É nessa perspectiva que interpretamos sua já extensa obra, não menos apontadora das tentativas fracassadas da ideologia em impor seus monoteísmos à existência e, por isso mesmo, igualmente uma obra com inúmeros exemplos do que é a ideologia e como esta atua na vida social. Aqueles que leem os seus textos sabem que o autor, não fazendo um uso copioso do termo, faz suficientemente referências à ideologia em suas modulações: “prometeísmo”, “energetismo”, “produtivismo”, “intelectualismo”, “cientificismo”, “moralismo”, “normalidade”, “lógica da dominação”, “progressismo”, “injunções morais dominantes” etc.

Michel Maffesoli vê, no anonimato do cotidiano, a atuação de uma “potência subterrânea” (Maffesoli, 1985, 1987), sempre contra o social instituído, potência dos atos *transgressivos*. É por essa razão que classifico sua sociologia como, antes de tudo, uma sociologia das *transgressões perfurantes* das normalidades instituídas, que se apresentam como verdades absolutas, irreversíveis, eternas. Assim é que a sua ideia da “potência subterrânea” deve ser entendida como metáfora de uma outra metáfora: a atuação, no que chamamos de “realidade”, de desejos criativos, vividos pelos indivíduos sem os constrangimentos da ideologia da normalidade, da universalidade, do único, do natural, do verdadeiro ou mesmo do sagrado.

Poderíamos arriscar dizer que as análises de Michel Maffesoli, sobre a vida cotidiana, partem de uma hipótese central: é erro supor que a relação dos anônimos sujeitos do cotidiano com as ideias, valores, instituições e produtos culturais é uma prática passiva, uniforme, feita de puro conformismo às imposições sociais. O que sua sociologia oferece, como conhecimento da realidade da relação dos indivíduos com a ideologia (enquanto discurso dessas imposições), é que estes não se deixam inteiramente dominar, tornando-se ativos sujeitos de ressignificações imprevisíveis, incontroláveis, modificadoras de pretensões previstas na origem, no planejamento, na idealização das coisas, notadamente pretendidas pelos diversos poderes sociais.

As “astúcias” cotidianas dos indivíduos compõem uma potência de vida, uma potência de mais-querer, animadora da socialidade, que se manifesta como “afirmação da vida”, desejo do “querer-viver” humano. Potência transgressiva, resistência às inércias e aos constrangimentos sociais, que esvaziam todas as pretensões de uniformização e obediência mantidas pelos

gestores da vida social (governos, igrejas, mercados etc.). Assim, na perspectiva dessa sociologia, embora a ideologia faça seu trabalho (e este visa conservar a dominação, naturalizando-a, ocultando-a), não sendo “idiotas”, os indivíduos vão vivendo a vida agindo como toupeiras, minando os edifícios bem instalados da moral e da lei e seus discursos moralistas tonitruantes. Nas criações anônimas cotidianas, na produção dos “espaços heterotópicos” (Maffesoli prossegue Foucault...) os indivíduos da anônima massa dão mostras que proliferam na vida social resistências ao que a ideologia pretende apresentar como irremovível, único, universal, absoluto.

Se a ideologia representa às injunções morais, e parte dela toma a forma do “fantasma do Um” (Maffesoli, 2002): Deus Único, a Verdade Única, a Natureza Humana, e outras maiúsculas, que ignoram a pluralidade da coisa humana e o politeísmo de valores reinante do espaço social, como repetidamente alerta Maffesoli, as transgressões anunciam o seu contrário, trazendo à tona a diversidade, a pluralidade, a variabilidade humana dos desejos, práticas, culturas, imaginários etc. Como observa, “não obstante o imperativo categórico da moral estabelecida, esta perde espaço, cada vez mais, e em seu lugar são postas em prática pequenas liberdades intersticiais nas quais domina uma forma de imoralismo alegre”.

As análises de Michel Maffesoli sobre o cotidiano, orientadas por sua hipótese central, revelam – na realidade da vida coletiva e sob a vigilância dos diversos poderes e instituições, mas demonstrando o *quantum* de ilusão sobre o qual repousam – as resistências que operam nos interstícios, nas brechas, nas sombras, que produzem, ao mesmo tempo, espaços e experiências de liberdades (ainda que precárias, provisórias). Liberdades que sabem mobilizar recursos (astúcias, táticas) inimagináveis, escondidos em gente simples, comum. Recursos ocultos muitas vezes bem debaixo do nariz do poder, dando força à massa anônima e a sua subversão silenciosa. Pequenas subversões sem propósitos, mas que pontuam o cotidiano de imaginação, alegrias, festas, efêmeras que sejam, rivalizando com a tentativa da ideologia de tudo controlar, domesticar. Assim, no próprio interior da ordem instituída, anunciam-se as resistências à reprodução uniformizante, como clareiras na noite, surpreendes, perturbadoras. O autor não deixará de indicar também a pretensão que conservam os poderes de todas as épocas de colonizar as resistências. É certo que de mil maneiras o sistema e seus poderes procuram domesticar essa potência de “astúcias” e “táticas”, aliás, vista como coisa “popular”, comportamentos da “massa”, ou em outros discursos práticas de “perversões”. De fato, práticas que são saberes sem as legitimações dos discursos institucionais, práticas sem escritura e registro, excluídos pelos saberes da administração e do controle, que guardam um profundo impulso criador e subversivo.

Os mecanismos de resistência são semelhantes numa época histórica e noutra, pois as desigualdades e os discursos morais permanecem os mesmos, e (velha fórmula para os de baixo: “os príncipes mudam, mas a dominação permanece a mesma”) os procedimentos de resistência transgressiva, servindo aos mais fracos e submetidos em diferentes períodos históricos ou situações existenciais, são as estratégias que lhes sobram para a construção das pequenas liberdades. Driblar a autoridade, as verdades dogmáticas, os juízos aceitos, os espaços controlados, a rotinização da existência, funcionando como uma espécie de “respiração”, “respiração do mundo” (Maffesoli, 1985:64), necessária para instalar o desejo, instalar vida, onde as injunções mortíferas dominam – tema caro a Michel Maffesoli. Desejo de ser e viver que decreta a falência de uma ideologia moral que se ocupa de impor uma existência fechada sobre si própria.

Na sociologia de Michel Maffesoli, sociologia filosófica, temos um bom exemplo da análise da tensão agonística entre ideologia e transgressão. Ao lado de precisar as pretensões da ideologia oficial da ordem aceita, apresenta como os indivíduos resistem a ela nas “táticas” articuladas nos detalhes da vida cotidiana, numa espécie de “sabedoria trágica dos limites” (Maffesoli, 2001): orientando o enfrentamento da uniformização e do controle, pretendidos pelos poderes e administradores que intentam governar a vida de todos, em nome de “verdades”, do “interesse comum”, da “natureza humana”, mas sem que se pretenda confrontos abertos e diretos com o poder, ou com a própria ideologia, “faz-se de conta” que se aceita o discurso ideológico dominante, “faz-se de conta” que se admite as verdades do poder, “faz-se de conta”!, mas a vida corre nas margens, alegre ou triste, mas sem se deixar abater, sem se deixar domesticar inteiramente. Sabedoria, táticas, artes de ser, éticas particulares, estéticas da existência, eruditas ou populares, maneiras de utilizar-contornar o sistema e suas imposições dogmáticas, constituindo resistências, transgressões, ou ao menos “manobras” entre forças desiguais.

Nem conformismo nem cinismo, o autor-ator-criador das pequenas liberdades cotidianas enfrenta a ideologia de modo trágico. Atitude face à vida que é também criadora de uma *suprarrealidade* ou uma *sobrerrealidade* existentes para além do social institucionalizado, visível, aparente. Em Maffesoli, essa “*surréalité sociétale*” corresponde às dimensões inconscientes, imaginal, virtual, lúdica, onírica, tão bem integradas à realidade social quanto as diversas outras dimensões (econômica, política etc.), complementando (e igualmente, rivalizando com) a vida social e coletiva.

Assunto por demais extenso, é preciso aqui propor uma conclusão provisória. Definidas como o fizemos, as transgressões criativas não suprimem a ideologia, rivalizam com ela. Assim, diferentemente de descartar a análise da ideologia como válida, tratar-se-ia de demonstrar que ela não está só e que, em algum ponto, fracassa. O intento, todavia, não pode servir a negligenciar na análise a demonstração de sua força e seus modos de agir. Se as transgressões anunciam o fracasso da ideologia em algum ponto, não a tornam, contudo, um mero discurso sem efeito, “fraseologia oca”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, Louis. (1974). *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes.
- Althusser, Louis. (1985). *Freud e Lacan/Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal.
- Berger, Peter, & Luckman, Thomas. (1985). *A construção social da realidade* (6ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- Bergson, Henri. (1940). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- Bergson, Henri. (1982). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bourdieu, Pierre. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- Bourdieu, Pierre. (1998). *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp.
- Bourdieu, Pierre. (1999). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Caillois, Roger. (1979). *O mito e o homem*. Lisboa: Edições 70.
- Castoriadis, Cornelius. (1982). *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Certeau, Michel de. (1990). *L'invention du quotidien: 1. arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Chauí, Marilena de S. (1980). *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Chauí, Marilena de S. (1981). Crítica e ideologia. Em *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Félix. (1972). *O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Edições Assírio e Alvim.
- Deleuze, Gilles, & Rolnik, Suely. (1986). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Durand, Gilbert. (1992). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.
- Durkheim, Émile. (1989). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- Durkheim, Émile. (1978). *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural.
- Eagleton, Terry. (1997). *Ideologia*. São Paulo: Boitempo; EdUNESP.
- Eliade, Mircea. (1989). *Origens*. Lisboa: Edições 70.
- Eliade, Mircea. (1991). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Elias, Norbert. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Foucault, Michel. (1977). *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, Michel. (1978). *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, Michel. (1979). *Microfísica do poder* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel. (1985). *História da sexualidade I: a vontade de saber* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel. (2004). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, (Ditos e escritos; V).

- Foucault, Michel. (2005). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, (Ditos e escritos; II).
- Foucault, Michel. (2006). *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, (Ditos e escritos; IV).
- Foucault, Michel. (s.d.). *La inquietud del otro*. Em Cuaderno Trashumantes. Medellín.
- Freud, Sigmund (s.d.). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, (Obras Completas).
- Freud, Sigmund. (1974). *Mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, (Obras Completas).
- Geertz, Clifford. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Godelier, Maurice. (1980). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (3ª ed.). México: Siglo Veintiuno.
- Godelier, Maurice. (1996). *La production des grands hommes*. Paris, Fayard.
- Guattari, Félix, & Rolnik, Suely. (1986). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Guattari, Félix. (1976). *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Porto: Assírio e Alvim.
- Héritier, Françoise. (1996). *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
- Herskovits, Melville. (1963). *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou.
- Jung, Carl. (1987). *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes.
- Lefort, Claude. (1979). *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense.
- Lévi-Strauss, Claude (1975). *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, Claude. (1972). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- Lévi-Strauss, Claude. (1986). *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense.
- Maffesoli, Michel. (1985). *L'ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris: Méridiens, Klincksieck et Cie.
- Maffesoli, Michel. (1998). *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Maffesoli, Michel. (2002). *La part du diable: précis de subversion postmoderne*. Paris, Flammarion.
- Maffesoli, Michel. (1992). *La transfiguration du politique: la tribalisation du monde*. Paris: Grasset et Fasquelle.
- Maffesoli, Michel. (1987). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Marx, Karl, & Engels, Friedrich. (1986). *A ideologia alemã* (5ª ed.). São Paulo: Hucitec.
- Mauss, Marcel. (2001). *Sociologie et antropologie*. Paris: PUF.
- Sousa Filho, Alípio. (2001). *Medos, mitos e castigos*. São Paulo: Cortez.
- Sousa Filho, Alípio. (2003). *Cultura, ideologia e representações sociais*. Em Maria do Rosário Carvalho, Maria da Conceição Passeggi, & Moisés Domingos Sobrinho (Orgs.), *Representações sociais*. Mossoró: Fundação Guimarães Duque.

Sousa Filho, Alípio. (2006). Mito e ideologia. Em *Comunicologia: revista de comunicação e epistemologia da Universidade Católica de Brasília*, 0(1). Acessado em: 28 de abril de 2011, de: <http://www.cchla.ufrn.br/alipiosousa/index_arquivos/ARTIGOS%20ACADEMICOS/ARTIGOS_PDF/MITO%20E%20IDEOLOGIA.pdf>.

Thompson, John B. (1995). *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes.

Veyne, Paul. (2008). *Foucault: sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel.

Zizek, Slavoj. (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

• Recebido em 28/01/2011.

• Revisado em 28/04/2011.

• Aceito em 25/05/2011.