

Representação e ciências sociais

Drance Elias da Silva¹

DOI 10.20399/P1982-999X.2016v1n1pp109-126

RESUMO: O presente Artigo situa-se no campo da relação entre Filosofia e Ciências Sociais em busca do conceito acerca de representação. Para a filosofia, de uma forma geral, o conceito de representação há muito foi entendido como um caminho através do qual se chegaria a ter acesso ao real ou ao verdadeiro. A representação enquanto forma de expressão de conteúdos do pensamento não fora compreendida pela filosofia como uma barreira contra a objetividade do conhecimento. A representação na sua gênese esteve constituindo uma reflexão cognitiva imanente relacionada à subjetividade interna da consciência. Mas o jogo, do ponto de vista epistemológico, não foi tão fácil para o campo das ciências da cultura como um todo. Em teoria do conhecimento, o campo das Ciências Sociais e, mais especificamente, na análise dos aspectos constitutivos da dimensão simbólica da vida humana, foi, muitas vezes, recepcionado negativamente como porta de entrada para o conhecimento da realidade histórico-social. Hoje, conclui-se que os conteúdos da cultura estão profundamente enraizados no real histórico, o que redimensiona a leitura sobre a dimensão simbólica da vida humana, no sentido de que o simbólico não é o que não existe, como a cultura dominante Ocidental intelectualista deixou entender que fosse.

Palavras chave: Representação; Representação social; Simbolismo; Semiótica.

ABSTRACT: This Article may be situated within the rapport field between Philosophy and Social Sciences, at the search regarding to the concept concerning the Representation. Regarding to Philosophy, under a general view, the concept, concerning Representation, has been, since a long time, understood as a trail which one would get through reaching to the real and true ones. Representation, as the thought contents expression form had not been known departing from Philosophy as a barrier against the objectivity concerning the knowledge. Representation, in its source, has been constituting itself a cognitive, immanent reflection, related to the conscience inner subjectivity. But departing from the epistemological point of view, it has been not so easy for the campus concerning the Culture Sciences as a totality. In the theory regarding to knowledge, the Social Sciences campus and, more specifically, in the human life Symbolic dimension constitutive aspects, it has been, often, accepted negatively as an entry door for the historical social reality. Nowadays, one may conclude that the contents concerning the Culture are deeply rooted within the historical reality, which may present new dimension the reading regarding to the Symbolical side concerning the human life, under the view regarding to the unseen aspect, such as the intellectualistic Western dominant Culture allows understanding the way which could be in.

Key words: Representation; Social Representation; Sybolism; Semiotics.

109

1 INTRODUÇÃO

A relação com a natureza está na origem do filosofar, tanto para os gregos como para outros povos do Médio-Oriente. E a Filosofia, tanto para Platão como para Aristóteles, nasce do impacto do maravilhoso na consciência da pessoa humana. A “maravilha” constituiu para Aristóteles, o primeiro ato de aguçamento da consciência

¹ Drance Elias da Silva (dranceelias1991@gmail.com). Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente professor do Mestrado de Ciências da Religião e do Curso de Teologia da Universidade Católica de Pernambuco.

humana para pôr questões acerca das coisas existentes no mundo: “A maravilha sempre foi, antes como agora, a causa pela qual os homens começaram a filosofar: a princípio ficando surpresos pelas dificuldades mais comuns; depois, pouco a pouco, avançando mais, propuseram problemas cada vez mais importantes” (MONDOLFO, 1973 p.14).

Partindo desse pressuposto, constata-se que, a primeira forma de reflexão desenvolvida pela pessoa humana concretizou-se no mito. A forma mítica como possibilidade de apreensão do real, correspondeu, para Aristóteles, a um estágio primitivo da filosofia, no sentido de que a pessoa humana, mesmo que sob uma forma teológica de pensar – podendo ser assim chamado esse primeiro estágio do pensar filosófico –, passou a tomar para si as coisas do mundo, e a se perguntar por suas origens. Em se tratando do mundo grego, o pensamento mítico chegou a desenvolver-se em duas etapas: uma primeira, como divinização das forças terrestres; e, numa segunda, como antropomorfização dos deuses. Expliquemos sucintamente esse processo, como meio de entendimento da relação homem-mundo-sociedade. O fator mais interessante nesse processo de mudança está ligado à civilização Micênica, que floresceu no Peloponeso do séc. XVI ao XII séc. a.C.

A vida social dos micênicos centralizava-se ao redor do palácio do rei, cujo papel era, ao mesmo tempo, político-administrativo, religioso e militar. O rei concentrava todos os poderes: uma realeza religioso-burocrática, que, apoiada numa numerosa classe sacerdotal, controlava o conjunto da vida econômica e social do Estado.² As antigas cosmogonias gregas deixavam transparecer a proximidade com a organização social micênica, sobretudo a partir de três elementos bem característicos: **I** - O universo ou cosmo era um conjunto de forças hierarquicamente ordenadas, sob a soberania de um rei, o que refletia nela a organização do Estado micênico; **II** - essa ordem hierárquica teria sido o resultado da ação vencedora de um agente, que saíra vitorioso do conflito, ao conseguir estabelecer uma relação de equilíbrio entre forças divinas; **III** - o cosmo ficara, então, sob o poder vigilante de um “*Deus ordenador*”, que governaria o mundo como um monarca desafiado pela rebeldia de um ou outro elemento, assim como também pelas ameaças do “*caos*”, nunca definitivamente domado.

E aconteceu que, no séc. XII a. C. a invasão dos Dórios provocou a ruína do Estado micênico e do culto oficial. Liberada, então, dos controles sacerdotal e régio, a

² Para maiores informações sobre a Realeza Micênica, cf., Vernant, J. P. 1984, pp. 15-25

teologia cósmica perdeu coerência, e os mitos foram-se desenvolvendo em formas antropomórficas. Assim, já não seriam mais as forças cósmicas os agentes, mas deuses personificados e antropomorfos, que assumiriam a iniciativa e entrariam em conflito com as forças da natureza.

O que essas observações pretendem indicar é que a mentalidade subjacente a um momento histórico como esse, em que o desconhecido, o medo e o terror deveriam não só ser enfrentados como também compreendidos, teria que dispor de uma determinada forma de saber. Nesse sentido, verificou-se historicamente que, por exemplo, as diferentes manifestações de religiosidade, bem como os mitos e as lendas foram-se constituindo formas de saber, que, sem dúvida alguma, se mostraram como formas de ultrapassagem do senso comum. Mais precisamente, a **representação** como forma de saber já estava presente no mundo antigo. Assim, não podemos ver no mito tão somente um gênero literário, mas imagens que, uma vez retidas na mente, jogam com a direção do olhar, apontando para a realidade, tentando vê-la diferentemente e, portanto, entendê-la melhor. Nesse sentido, a representação há muito tem sido compreendida como um caminho através do qual se chegaria a ter acesso ao real ou ao verdadeiro.

No campo filosófico, constata-se uma discussão que, além de antiga, sinalizou acordos e desacordos. Segundo Abbagnano, o termo **representação** é de origem medieval. Indicava a imagem ou a ideia ou ambas as coisas:

O uso do termo foi sugerido aos escolásticos pelo conceito de conhecimento como ‘semelhança’ do objeto. Representar algo, dizia S. Tomás, significa conter a semelhança da coisa. Mas foi precisamente o fim da escolástica que pôs na moda o termo, às vezes indicando a significação das palavras. Ockham distinguia três significações fundamentais. Representar - dizia - tem vários sentidos. Em primeiro lugar, entende-se por esse termo aquilo por meio do que se conhece algo e nesse sentido o conhecimento é representativo e representar significa ser aquilo por meio de que se conhece alguma coisa. Em segundo lugar, entende-se por representar o fato de se conhecer alguma coisa, conhecida a qual se conhece outra coisa; e neste sentido a imagem representa aquilo de que é imagem, no ato da lembrança. ‘Em terceiro lugar, entende-se por representar causar o conhecimento, da maneira como o objeto causa o conhecimento’ (1982, p. 820).

Em síntese, o que constata Abbagnano, é que o termo representação encerra três sentidos: primeiro, a ideia no sentido mais geral; segundo, é imagem; terceiro, o próprio objeto. Porém, esses três sentidos, mesmo em Filosofia, não esgotam as possíveis compreensões a respeito do termo. Em filosofia, o esforço humano sempre esteve imerso numa constante busca de apreender o real. E “nada foi tão mais frágil do que a

faculdade humana de admitir a realidade, de aceitar sem reservas a imperiosa prerrogativa do real” (Cf. ROSSET, 1988, p. 11). No jogo filosófico, o conhecimento sempre foi, então, o cerne da questão; isto é, o cerne de uma questão fundamentalmente humana. E isso se verifica desde a pré-história da Filosofia Grega (do Mito à Filosofia), passando por todo o período clássico (séc. V - IV a. C.). Não é propósito nosso traçar uma visão – mesmo que panorâmica – das teorias do conhecimento que estiveram subjacentes à história humana. Porém o termo *representação* leva-nos necessariamente a uma discussão sobre consciência e cognição, e deveríamos nos ater em, pelo menos, uma parte do período filosófico, enfocando alguns aspectos que sugerem aproximação/ relação com o termo, e que teve de uma forma ou de outra, certo peso no desencadeamento do processo de produção de uma “teoria” da representação.

2 ALGUNS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS

Na visão hegeliana, por exemplo, identificamos interessantes elementos que articulam uma compreensão, do ponto de vista filosófico sobre Representação. Bem diferentemente de Kant, que entende o conhecimento como relação de sujeito e objeto (este, na dupla acepção de coisa em si e fenômeno). Para Hegel, o conhecimento começa com o indivíduo imerso na natureza, *na coisa em si*, não como um estranho, e sim como “a criança no seio materno”. (Cf. HEGEL, 1995, p. 115). A consciência é o “lugar” no qual o sujeito diferencia-se do objeto, o “eu” do “tu”! Como tal, é inicialmente consciência sensível, com a qual o “animal” aprende a distinguir o real do não real, o amigo do inimigo. A consciência, em si, nada é. Ela passa a existir na “confrontação” com o mundo externo, que é o seu mundo como “outro”; e com essa atividade abre-se o longo processo do conhecimento que leva o homem até à Razão. Este processo, na visão de Hegel, se dá por etapas (Cf. ROUANET, 1987, p. 56).

Em Hegel, a certeza sensível é o primeiro passo na evolução da consciência humana, e corresponde à certeza de ter diante de si um “objeto exterior”. Ter algo diante de si parece a forma mais segura e rica de conhecimento, e, no entanto, para o homem, isto é profundamente questionador. Para Hegel, o que acontece nesta fase é que um “este aqui” (= consciência sensível) está frente a um “isso aí” (= objeto). Ora, o “isso aí” é verdadeiro, mas quando se quer expressar verbalmente o que é a “certeza” perturba-se, pois esse não pode ser um ato imediato. Isto é, a certeza sensível passa pela

mediação do universal. Em Hegel a mais simples certeza está além do sensível e do imediato: "ela implica que nós conservamos o objeto, mesmo quando ele não está mais aí, física ou imediatamente presente". (Cf. GARAUDY, 1983, p. 47).

Assim, a procura volta-se para o outro polo da consciência: se a verdade não está no objeto, isto é, no "isso aí", estará no sujeito, ou seja, no "este aqui"? A força da verdade está agora no eu, enquanto imediatamente sente e vê; portanto, os objetos são "meus", pois eu retenho a verdade deles, quando desaparecem da minha presença. Porém, em Hegel, isso também é problemático, pois a certeza tampouco reside no "eu singular".

Conclui-se, então, que a verdade da certeza sensível, por não se encontrar no objeto, nem no sujeito, deve estar fora dela, numa determinação do pensamento que já conhecemos: o universal, que é o reino da percepção. Assim, a conclusão a que chegamos, é que a dialética da certeza sensível, na concepção hegeliana, força a superar o singular para afirmar a verdade do universal permitindo, também, a passagem dos sentidos ao intelecto, que se manifesta como percepção. Em teoria do conhecimento, isso constitui um momento importante da consciência, isto é, quando ela entra verdadeiramente no reino do entendimento. Assim, na análise hegeliana, o momento da percepção levou à afirmação do desdobramento da "coisa" em ser-para-si e ser-para-o-outro; isto é, chegou-se a compreensão de que a relação da coisa com o sujeito cognoscente é algo essencial: e, por isso, um dos primeiros passos para o entendimento. Mas, o reino do entendimento não é o reino da verdade absoluta sobre o que a coisa é, da apreensão do real como algo definitivamente dado e apreendido em sua totalidade.³

A percepção, tão bem esgrimida pelos filósofos antigos, com suas reflexões cada vez mais refinadas, foi-se mantendo sempre como um termo em debate dentro do campo filosófico. Até o século XVI, pelo menos, ela compunha a *epistémé* desse referido século. Percepção, semelhança, imagem, similitude são termos que foram sendo usados para descreverem o início da consciência, como predisposição para o entendimento acerca das coisas humanas e não humanas. Por exemplo, Foucault, ao analisar a gênese e a Filosofia das Ciências, em "*As Palavras e as Coisas*", fez essa constatação:

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou

³ Da noção de "coisa" passa-se para a compreensão da relação, isto é, a uma fase superior do conhecimento. A percepção colheu bem a complexidade da "coisa", ao mesmo tempo una e múltipla, mas por atribuir ora ao objeto e ora à consciência seja a unidade, seja a multiplicidade, não conseguia captar a verdade da coisa.

o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las (1987, p. 33).

Tanto em Aristóteles como em Foucault, constata-se que a percepção, assim como a representação nunca constituíram uma barreira contra a objetividade do conhecimento (Cf. ROUANET, 1987, p. 37). Ao referir-se ao saber do séc. XVI, Foucault assinala que a semelhança, nesse momento historicamente determinado, indicava a forma do conhecimento e a riqueza do seu conteúdo. Porém é bem verdade que a percepção, a semelhança, a representação como forma de saber travaram uma batalha⁴ contra a tendência de considerar essa forma um meio de alcançar a verdade sobre a realidade (Cf. ROUANET, 1987, p. 39).

Contudo, a percepção, como dimensão sensitiva, não poderia encerrar na forma do pensamento a dimensão representativa, e isso B. Russel teria deixado claro em seus estudos sobre processos mentais, como observa Spaniol (1989, p. 34):

Na execução da primeira parte de sua tarefa, ou seja, analisar 'o que realmente acontece quando, p.ex., acreditamos ou desejamos', Russel se depara com a necessidade de 'representações' (images): 'o uso de palavras, no pensamento, depende, ao menos na origem, de representações (images), e não pode ser explicado plenamente numa linha behaviorista'. Isso porque o objeto, ao qual se refere o pensamento, deve, de alguma forma, estar presente em nível mental. E isto se dá através da 'representação' (imagem): 'tendo admitido representações (images) podemos dizer que a palavra 'caixa', na ausência da caixa, é causada por uma representação (imagem) da caixa'. Devido a esta função das "representações" (images), Russel pode dizer: 'creio que o estofado de nossa vida mental, enquanto oposto a suas relações e estrutura, consiste inteiramente de sensações e representações (images)'. E para Russel estas 'representações' (images) parecem ser tudo o que é necessário, além das sensações: 'penso que os únicos ingredientes da vida mental exigidos, além das sensações, são representações (images)'.

Assim, num primeiro instante, Russel deixa claro que as "representações" (images) se apresentam como necessárias nas diversas formas de conhecimento. Reconhece, porém, também nesse primeiro instante seu limite, no sentido de que, como processo mental, não abarca com bastante propriedade o significado mesmo dos conteúdos presentes na mente. Essas aproximações com o termo representação em filosofia não param por aqui. O processo é complexo, mas foi ainda nesse século que a

⁴ Durkheim havia enfrentado esse debate, referindo-se ao processo mental de associação, colocando que, na busca do conhecimento acerca da realidade, as representações, não podiam ser tomadas como algo inexistentes, pois elas desenvolvem propriedades *sui generis*, estando por isso, tomadas como fenômenos reais (Cf. DURKHEIM, 1994, p. 29).

filosofia deu outros saltos em busca de uma concepção do conhecimento sensível. Novas concepções foram trazidas pela fenomenologia de Husserl e pela Psicologia da Forma ou teoria da Gestalt.⁵ O conhecimento sensível foi sendo configurado como uma dimensão qualitativa, mas estruturado e não passivo ante o mundo e as coisas por acontecer: “O mundo percebido é qualitativo, significativo, estruturado e estamos nele como sujeitos ativos, isto é, damos às coisas percebidas novos sentidos e novos valores, pois as coisas fazem parte de nossas vidas e interagimos com o mundo” (CHAUI, 1994, p. 123).

⁵ Palavra alemã que significa configuração, figura estruturada, forma.

3 REPRESENTAÇÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS

Vimos, anteriormente, que o esforço filosófico, a partir de aspectos de Teoria do Conhecimento, foi de refletir sobre os dados e conteúdos presentes na mente, o que, de certa maneira, nos levou a um primeiro estágio de reflexão sobre representação. Nesse sentido, poderíamos concluir que a Representação, na sua gênese, esteve constituindo uma reflexão cognitiva imanente relacionada à subjetividade interna da consciência. Mesmo com todo o materialismo presente na dialética hegeliana, de onde advém a compreensão de que a relação da coisa com o sujeito cognoscente é algo essencial para o entendimento, a percepção como forma de saber não conseguia captar a verdade da coisa. A representação, em seu processo de aprofundamento, vai sofrendo mudanças na forma de sua concepção. Ela evolui e desloca-se para outros espaços: o espaço do signo e seu objeto.

E, a propósito dessa questão, convém, desde já, apresentar algumas definições plausíveis sobre *signo*, haja vista ser uma entidade central na semiótica. Porém, é importante lembrar que definição única sobre signo é problemática, pois as classificações propostas dos signos, conforme Isaac Epstein (1997) "são contingentes e freqüentemente contraditórias", devido à falta de uma nomenclatura unívoca e universalmente aceita. Mas nada impede de apresentar aqui algumas definições como norteadoras do entendimento sobre signo subjacente à nossa pesquisa. Epstein (1997, p. 17) faz algumas apreciações vindas de filósofos e estudiosos da linguagem sobre o signo:

Três coisas, segundo os estóicos, estão mutuamente ligadas: 1) o significante ou signo; 2) o significado; e 3) aquilo que existe. O significante é o som, por exemplo, o som *dion*. Aquilo que existe é o objeto externo, que no mesmo exemplo seria o próprio *dion*. Estes dois - o som e aquilo que existe - são corpos ou objetos físicos. O terceiro fator, no entanto, não é um corpo. É descrito como uma entidade indicada ou revelada pelo som e que aprendemos como subsistindo em nosso pensamento.

- Qualquer objeto material, ou propriedade de tal objeto, ou um evento material transforma-se em signo quando, no processo da comunicação, serve, dentro da estrutura da linguagem adotada pelas pessoas que se comunicam, no propósito de transmitir certos pensamentos acerca da realidade, isto é, acerca do mundo exterior, ou acerca de experiências interiores (emocionais, estéticas, volitivas, etc.) de qualquer das pessoas que participam do processo de comunicação.

- Signo - junto com Peirce, entendemos por signo algo que responde por outra coisa, que representa outra coisa, e que é compreendido ou

interpretado por alguém. Assim, um signo é uma relação de três membros, ou triádica, composta pelo signo como meio (relação signo-meio M), pelo objeto designado (relação signo-objeto O) e pela consciência interpretadora, o intérprete ou signo interpretante (relação signo-interpretante). O signo não é pois um objeto com propriedade, mas uma relação.

Voltando à observação de que a representação evolui para outros espaços, o campo acadêmico, nesse processo, compactua como sujeito nesse processo de evolução, pois vai tomando para si aos poucos como desafio, a reabilitação dessas dimensões gnosiológicas da existência humana acerca de representações, símbolos, signos. Elas se mantiveram prisioneiras durante muito tempo, nas cadeias soerguidas por uma concepção antropológica e psicológica, em que a infraestrutura econômica determinava o modo de ver e conceber a realidade das coisas existentes no mundo. Em síntese, essa concepção, como dizia Castoriadis (1982, p. 41):

Faz do desenvolvimento da técnica o motor da história ‘em última análise’, atribuindo-lhe uma evolução autônoma e uma significação fechada e bem definida; tenta submeter o conjunto da história a categorias que só têm sentido para a sociedade capitalista desenvolvida e cuja aplicação às formas precedentes da vida social coloca, mais do que resolve, problemas; é baseada no postulado velado de uma natureza humana essencialmente inalterável, cuja motivação predominante seria a motivação econômica.

117

Assim, todo esse arcabouço filosófico presente na concepção materialista dialética marxista, para expor uma tese sobre “o que é a história”, se apresentava profundamente reducionista, lançando também a ordem simbólica “aos efeitos de um sistema de forças submetidas a leis palpáveis e definíveis”. É importante observarmos, no entanto, que a tradição marxista sempre privilegiou, com relação aos sistemas simbólicos, as funções políticas, deixando de lado sua estrutura lógica e sua função gnoseológica. A dimensão simbólica da vida humana, portanto, até certo período desse presente século, não gozava de status epistemológico, isto é, o simbólico não constituía porta de entrada para o conhecimento da realidade histórico-social. No mundo acadêmico atual, podemos ainda identificar resquícios, de uma concepção de ciência que prescindia, ao estudar seu objeto de interesse, da ancoragem subjetiva no processo de análise, embora tímida a sua expressão.

Contudo, não podemos deixar de admitir, é patente certa evolução no campo das ciências sociais e humanas; e, como exemplo dessa evolução, Alexander (1997, p. 13) identificou que "O interacionismo simbólico e a etnometodologia realizaram estudos inovadores do desvio, do comportamento coletivo e dos papéis sociais. Além disso, as

polêmicas metodológicas associadas a esses estudos convenceram muitos sociólogos de que abordagens mais individualistas e naturalistas podiam permitir melhor acesso à realidade".

Outro exemplo ainda pode ser encontrado na Antropologia, para a qual o conceito de representação é refletido da seguinte maneira:

A consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo. Uma, direta, na qual a própria coisa parece estar presente na mente, como na percepção ou na simples sensação. A outra, indireta, quando por qualquer razão, o objeto não pode se apresentar à sensibilidade “em carne e osso”, como por exemplo, nas lembranças de nossa infância, na imaginação das paisagens do planeta, na inteligência da volta dos elétrons em torno de um núcleo atômico ou na representação de um além-morte. Em todos esses casos de consciência indireta, o objeto é re-(a) apresentado à consciência por uma imagem, no sentido amplo do termo (DURANT, 1988, p. 11).

Poderíamos talvez, formular um exemplo prático à luz desse pensamento. Acreditamos que a cruz, para os cristãos, tem um significado de fundamental importância. Ao se relacionarem com ela, vêm à tona “coisas ausentes” ou impossíveis de serem percebidas concretamente. Nesse sentido, essas “coisas ausentes” que chegam até a mente dos fiéis através da relação com o signo, acabam por se transformar nos próprios assuntos de que tanto se quer falar. É o símbolo que já começa a processar sua função, ou seja, como uma realidade aberta, ele evoca, através de uma relação, algo de ausente ou impossível de ser percebido, trazendo um sentido à realidade histórica. Os conteúdos da cultura não são poções mágicas. Eles estão profundamente enraizados no real histórico. Assim, não é verdade o que se parece crer, ou seja, que símbolo significa algo não real, que o simbólico é o que não existe:

Um símbolo nem se impõe com uma necessidade, nem pode privar-se em seu teor de toda referência ao real (somente em alguns ramos da matemática se poderia tentar encontrar símbolos totalmente 'convencionais'- mas uma convenção que valeu durante muito tempo deixa de ser pura convenção). Enfim, nada permite determinar as fronteiras do simbólico (CASTORIADIS, 1982, p. 144).

O simbólico, para certos indivíduos e instituições, como bem denuncia Castoriadis: “pode ser visto como simples revestimento neutro, como instrumento perfeitamente adequado à expressão de um conteúdo preexistente, da verdadeira substância de relações sociais, que nem acrescenta nem diminui nada” (1982, p. 144). Assim, a ideia de que o simbólico é perfeitamente “neutro” ou totalmente “adequado” ao funcionamento dos processos reais, é inaceitável, sem sentido. Isso porque os signos

não podem ser tomados em qualquer lugar e nem tampouco se tornar em qualquer signo, em outras palavras: "nada permite determinar a priori o lugar por onde passará a fronteira do simbólico, o ponto a partir do qual o simbólico invade o funcional" (CASTORIADIS, 1982, p. 150). Assim, não podemos fixar, segundo esse autor, nem o grau de simbolização, variável segundo as culturas, nem os fatores com que a simbolização se exerça com uma intensidade particular sobre tal aspecto da vida da sociedade. Por tudo isso, e sem querermos medir grau de simbolização e nem fatores de intensidade, o símbolo interessa como aspecto da sociedade, essa capacidade que ela tem de simbolizar, de não viver sem símbolos.

Tecendo ainda um pouco mais nossa fala sobre os símbolos, poderíamos concordar em parte com o filósofo P. Ricoeur, pois ele afirma que todo símbolo autêntico possui três dimensões concretas, quais sejam: a) é ao mesmo tempo "cósmico", pois retira toda a sua figuração do mundo visível que nos rodeia; b) é "onírico", assim, enraíza-se nas lembranças, nos gestos que emergem de nossos sonhos; c) é "poético", o símbolo apela também para uma linguagem (Cf. RICOEUR, apud DURANT, 1988, p. 13) Porém, apelarmos para uma linguagem não quer dizer que o simbólico encontra-se só na linguagem, mas também nas Instituições. E quanto a isso, diz Enriquez:

A organização não pode viver sem segregar um ou mais mitos unificadores, sem instituir ritos de iniciação, de passagem e de execução, sem formar os seus heróis tutelares (colhidos com freqüência entre os fundadores reais ou os fundadores imaginativos da organização), sem narrar ou inventar uma saga que viverá na memória coletiva: mitos, ritos, heróis, que têm por função sedimentar a ação dos membros da organização, de lhes servir de sistema de legitimação e de dar assim uma significação preestabelecida às suas práticas e à sua vida. Ela pode então se oferecer como objeto a interiorizar e a fazer viver (ENRIQUEZ, 1982, p. 34).

Nesse sentido, o simbólico se coloca como algo material e imaterial, vez que ele se crava no natural e se crava no histórico. Disso decorre o surgimento de encadeamento de significantes, de relações entre significante e significado, conexões e conseqüências. Assim, Enriquez reflete sobre a necessidade que uma determinada organização tem de interiorizar valores e assim fazer com que aqueles que são seus membros possam desenvolver sentimentos de pertença, fazer experiência de admiração como também de temor. Não há como negar: toda essa necessidade de sacralidade é parte constitutiva do

ser das sociedades, desde as primitivas às mais complexas. "Toda sociedade exige, para se instaurar e se perpetuar, se referir a uma ordem legitimadora de sua existência". Basta conferir, a título de exemplo, o que diz Durkheim (1996, p.159) sobre a natureza do totem, quando esse é uma expressão coletiva, dizendo-o "parte do estatuto legal de cada indivíduo" e que, "geralmente é hereditário".

Para explicar, sagrado e profano, em "As Formas Elementares da Vida Religiosa", primeiro que tudo, Durkheim (1994, p.10) procura um caminho plausível pela via da Sociologia do Conhecimento, tomando como discussão central as noções de representações individuais e coletivas, e constata que, as representações são partes constitutivas tanto da vida coletiva como da vida mental de cada indivíduo; e não só isso, são comparáveis entre si. Não há uma batalha entre a concepção durkheimiana e a psicologia individual, mas tão somente uma postura metodológica diferenciada, que não chega a ferir a autonomia da Sociologia e da Psicologia. Assim, a postura metodológica de Durkheim começa, em primeiro lugar, tratando o fenômeno das "representações" como algo existente. Para ele as representações coletivas, que se caracterizam como expressões dessa realidade *sui generis*, são fatos sociais, isto é, coisas reais por elas mesmas. Para entender assim o conceito, tal visão parte do seguinte pressuposto sociológico:

 120

A sociedade tem por substrato o conjunto de indivíduos associados. O sistema que eles formam, unificando-se, varia segundo sua própria disposição sobre a superfície do território, a natureza e o número de vias de comunicação, tudo o que constitui a base sobre a qual se edifica a vida social. As representações, que são sua trama, originam-se das relações que se estabelecem, tanto entre os indivíduos, de tal forma combinados, quanto entre os grupos secundários que se interpõem entre o indivíduo e a sociedade total (DURKHEIM, 1994, p. 41).

Isso quer dizer, em síntese, que não são os indivíduos em relação que detêm e fazem uso das representações coletivas. O salto durkheimiano é para fora dos indivíduos, ou seja, as representações não são puramente algo interno da vida mental de cada indivíduo. A expressão de relação entre eles (indivíduos) que torna visível o tecido social é que torna legítimo o existir desse fenômeno. Nesse sentido, para Durkheim, a sociedade, como sendo uma totalidade, constitui-se como algo que se antecipa ao indivíduo. Isso explica por que buscava enfatizar a especificidade e a primazia do pensamento social em relação ao pensamento individual. Para esse autor, assim como a

representação individual deve ser considerada um fenômeno psíquico autônomo não redutível à atividade cerebral que a fundamenta, a representação coletiva não se reduz à soma das representações dos indivíduos que compõem a sociedade. Ela é também uma realidade que se impõe a eles: as formas coletivas de agir ou pensar têm uma realidade fora dos indivíduos que, em cada momento, conforma-se a elas. São coisas que têm existência própria. O indivíduo as encontra formadas e nada pode fazer para que sejam ou não diferentes do que são.

A partir de 1961, com a publicação da obra de Serge Moscovici, sobre a representação social da psicanálise, essa noção ganha não só um novo enfoque, mas uma nova dimensão:

As representações em que estou interessado não são as de sociedades primitivas, nem as reminiscências, no subsolo de nossa cultura, de épocas remotas. São aquelas da nossa sociedade presente, do nosso solo político, científico e humano, que nem sempre tiveram tempo suficiente para permitir a sedimentação que as tornasse tradições imutáveis. E sua importância continua a crescer, em proporção direta à heterogeneidade e flutuação dos sistemas unificados - ciências oficiais, religiões, ideologias - e às mudanças pelas quais eles devem passar a fim de penetrar na vida cotidiana e se tornar parte da realidade comum. (apud SPINK, 1993, p. 22).

Sabe-se, que o objetivo de Moscovici era contribuir para uma psicologia do conhecimento e a questão das representações sociais tem grande importância e ele passa a entendê-las como uma modalidade específica de conhecimento, cuja função é a elaboração de comportamento e comunicação entre indivíduos no plano da vida cotidiana. Isso, porém, não acontecia com Durkheim, para quem o conceito de Representação Social era bastante abrangente e compreendia mitos, lendas, concepções religiosas de todas as espécies, as crenças morais, etc., através das quais poderíamos encontrar parte significativa da história da humanidade.

As representações coletivas eram vistas, na sociologia durkheimiana, como dados, como entidades explicativas absolutas, irreduzíveis por qualquer análise posterior, e não como fenômeno que deveriam ser eles próprios explicados; à psicologia social, pelo contrário, segundo Moscovici, caberia penetrar nas representações para descobrir a sua estrutura e os seus mecanismos internos (Cf. SPINK, 1995, p. 23). Pelo exposto, Moscovici foi até Durkheim, ou melhor dizendo, foi até a sociologia durkheimiana, buscar as bases para um fundamento sobre Representação Social. A preocupação de Moscovici, por certo, passava na visão de alguns atentos estudiosos da

Representação Social, em responder às suas objeções ao excessivo individualismo da Psicologia social americana.

4 O REAL E A AÇÃO DE REPRESENTAR

Através dos estudos feitos por Serge Moscovici, destacou-se uma maneira de como uma Ciência pode penetrar na Sociedade e perceber, então, o processo que se dá na construção de representação a partir do social e de como esse mesmo social é transformado. Esses dois processos são por ele denominados de OBJETIVAÇÃO e ANCORAGEM.

O processo de Objetivação, como aspecto responsável pela formação das representações sociais, consiste em uma “operação imaginante e estruturante”, pela qual se dá “forma”- ou figura - específica ao conhecimento acerca do objeto, tornando concreto, quase tangível, o conceito abstrato, “materializando a palavra”. Segundo Moscovici, “objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma idéia ou ser impreciso, reproduzir um conceito em uma imagem”. Como um segundo processo responsável pela formação das representações sociais, vem a ancoragem, que, conforme Jodelet, “se refere à integração cognitiva do objeto representado dentro do sistema de pensamento preexistente e às transformações derivadas deste sistema, tanto de uma parte como de outra. Já não se trata, como no caso da objetivação, da constituição formal de um conhecimento, senão, de sua inserção orgânica dentro de um pensamento constitutivo” (s/d p. 474).

De um modo geral, o processo de ancoragem é responsável pelo enraizamento social das representações e de seu objeto. Assim, para Moscovici, ancorar é “classificar e denominar coisas que não são classificadas nem denominadas, são estranhas, não existentes e ao mesmo tempo ameaçadoras”. Esse processo de ancoragem, se colocado de lado do processo de objetivação numa verdadeira relação dialética, articulará, sem sombra de dúvidas, certas funções, que, a nosso ver, são próprias da representação, quais sejam: função cognitiva de integração, função de interpretação da realidade e função de orientação das condutas e as relações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos ter deixado entendido que as imagens simbólicas tomam parte dos processos de construção da realidade social, e não só delas, como também das

convicções e das definições que os indivíduos partilham em relação às suas posições sociais, ao seu grupo e a sua sociedade de pertença. Portanto, quando buscamos uma definição para representações sociais não se quer algo meramente teórico, mas, desde já, conhecer tais representações sociais, e ver que elas se colocam, por exemplo, a propósito do nosso estudo, como essenciais para explicarem/compreenderem as dinâmicas em ato num dado contexto social.

Denise Jodelet, importante colaboradora e continuadora do trabalho de Moscovici, designa Representação Social como uma forma de conhecimento específico, o saber de sentido comum, cujos conteúdos manifestam a operação de processos gerativos e funcionais socialmente caracterizados; designa ainda, uma forma de pensamento social. As Representações Sociais, nesse sentido, constituem modalidades de pensamento prático orientados para a comunicação, a compreensão e o domínio do social, do material e do ideal. Essas representações, na visão de Jodelet, apresentam características específicas no nível da organização dos conteúdos, as operações mentais e a lógica.

Portanto, a noção de Representação Social implica uma forma de conhecimento sobre a realidade social; um tipo de conhecimento particular que, em síntese, se expressa como “teorias” sobre saberes populares e do senso comum, elaboradas e partilhadas coletivamente, com a finalidade de construir e interpretar o real. Mas o que está na base desse processo é a fala, pois as representações são apreendidas através da fala. Diz-se normalmente, e com razão, que a representação social é apreendida na conversa da vida cotidiana e é, por isso, que uma das suas características fundamentais é a de ser um conhecimento prático, que se elabora segundo uma lógica própria, no sentido de uma ação. Nesse sentido, as representações sociais, ao se expressarem dinâmicas, colocam os indivíduos a produzirem formas criativas de relacionamentos com o meio em que vivem. Portanto, a noção que se apreende de Representação Social é a de que tal modalidade de conhecimento orienta o pensamento para atividades práticas e de comunicação, cheio de sentido e conteúdos manifestando na sua totalidade, uma dimensão histórica e transformadora. Nesse sentido, as representações incidem sobre o tecido social, podendo configurar-se assim, em objeto de estudo: “(...) são metamorfoses da realidade, revelando o sentido de um mundo invisível, projetado feito sombra nas nossas mentes. São, igualmente, fatos sociais, por isso, podem ser tratadas

como “coisas”⁶, possíveis de observação exterior e experimentação” (PERRUSI, 1992, p. 44).

Uma segunda questão, diz respeito à relação representação social e ideologia. Primeiro que tudo, ainda é importante nesse momento que estamos vivendo, deixar pontuadas algumas ideias acerca do que se entende por ideologia. Alguns autores recentemente têm refletido que, a palavra ideologia, foi muito utilizada como sinônimo de "consciência falsa da realidade", que apenas serve para esconder a realidade mesma das coisas, impondo aos indivíduos, uma atitude de alienação perante o mundo. A ideologia é elaborada e manipulada com o fim de esconder os mecanismos de exploração que regem a sociedade capitalista, contribuindo, assim, com a perpetuação do poder da classe que se apresenta hegemônica num dado momento histórico (Cf. CRESPI, 1997, p. 37). Mas essa visão não é mais predominante, ou seja, esse sentido negativista da ideologia. Encontramos numa outra concepção, que ela pode "designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que reconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as idéias que legitimam um poder político dominante" (ZIZEK, 1996, p. 9).

A propósito da concepção de Zizek, poderíamos formular a seguinte pergunta: os evangelhos, expressões mais diretas da fé cristã, podem ser considerados livres de ideologias? E poderíamos responder, simplesmente, que não é possível, por exemplo, para a fé religiosa, expressar-se ou transmitir-se a não ser mediante fatos, que, ao mesmo tempo, são o resultado dos valores que se pretendem transmitir, e das técnicas empregadas para realizá-los. O sentido de ideologia aqui é, pois, o de fazer com que um crente, um fiel que participa assiduamente de sua religião, adira, de modo eficaz, a certos valores e o leve à prática. Acreditamos ser esse o sentido da afirmação de Durkheim (1996, p. 63), quando diz: "(...) a religião parece dever necessariamente se

⁶ Entre vários significados sugeridos na reflexão, uma se apresenta bastante interessante, pelo fato de se definir de forma genérica: "Coisa" designa qualquer objeto ou termo, real ou irreal, mental ou físico etc., de que de um modo qualquer, se possa tratar. Nesse significado, a palavra é um dos termos mais frequentes da linguagem comum e é também copiosamente empregada pelos filósofos. "Coisa" pode ser o termo de ato de pensamento ou de conhecimento ou então de imaginação ou de vontade: de construção ou destruição etc. Pode-se falar de uma Coisa, que existe na realidade como também de uma Coisa que está na imaginação, ou no coração, ou nos sentidos etc. Assim, pode-se dizer que nesse significado Coisa significa um termo qualquer de um qualquer ato humano ou, mais exatamente, qualquer objeto que de qualquer modo se depare a alguém. É o significado incluído na palavra grega *pragma*. Cf. Abbagnano, Op. Cit. p. 138.

apresentar, não como um vago e confuso devaneio, mas como um sistema de ideias e de práticas bem fundamentadas na realidade". Esse 'vago e confuso devaneio', é para dizer que, as coisas da religião, não se passam nem do lado e nem acima da realidade, mas só podemos entendê-las e interpretá-las, se for a partir dessa realidade mesma. E desse modo, não podemos imaginar a religião, a fé, prescindindo da ideologia, como forma de fazer atuar, determinados valores na história (Cf. SEGUNDO, 1985, p. 146). Essa noção de ideologia, portanto, toma-a como uma instância social, o que nos faz ver, com relação à representação social, que ela faz parte da dimensão ideológica, embora sejam distintas. E o que poderíamos considerar de uma forma geral, como distinção entre ideologia e representação social, é que a ideologia se localiza perfeitamente no campo da língua, já quando nos referimos às representações sociais, elas se situam no campo da fala. O "pulo", a "passagem" da ideologia à representação não é simples e direta, como se não houvesse uma ponte a estabelecer o passe. Acontece, porém, que, se a ideologia está inscrita no material significante, a sua expressão como representação necessita de um canal adequado. Essa intermediação seria realizada pelo discurso que, apesar disso, não se esgota como mero lugar de passagem de sentido do campo ideológico para o da representação. O discurso se coloca, então, como uma realidade intermediária, que se situa entre a língua e a fala.

E ainda. Dizer que a representação social faz parte da dimensão ideológica, é porque, sendo a representação social uma modalidade de conhecimento particular (Moscovici) que recobre a noção de opinião, atitude, imagem, ou seja, recobre um conjunto de informações, ela não fica só na dimensão da cognição. Ela é uma predisposição para a ação. Tal sentido perpassa nossa preocupação, quando nos propomos estudar representação religiosa, colocando sobre nós o desafio de identificarmos, por baixo desta representação religiosa, uma dada realidade que se configuram e lhe dá certa significação. E, com certeza, as diversas formas representacionais que buscamos com o proceder de nossa análise, implicarão desde necessidade humana a impulso para ação sobre a realidade. E isso se deve ao fato de serem os conteúdos dessas representações individuais / coletivas e sociais.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ALEXANDER, Jeffrey C. **O Novo Movimento Teórico**. Revista Brasileira de Ciências Sociais n.º 4, Vol. 2 junho, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.
- CRESPI, Franco. **Manual de Sociologia da Cultura**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: ÍCONE, Coleção Fundamentos de Direito, 1994.
- DURANT, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- EPSTEIN, Isaac. **O Signo**. São Paulo: Ática, 1997.
- ENRIQUEZ, E. **L'Organisation en Analyse**. Paris, Puf, 1992. (da edição em Português)
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1987.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. São Paulo: Loyola, Vol. III 1995.
- GARAUDY, R. **Para Conhecer o Pensamento de Hegel**. São Paulo: L.P.M., 1983.
- JODELET, Denise. **La Representación Social: Fenômenos, Concepto y Teoría**. Pensamento e Vida Social .
- MONDOLFO, R. **O Pensamento Antigo**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- MOSCOVICI, Serge. **A Máquina de Fazer Deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- PERRUSI, Arthur Fragoso de Albuquerque. **Toda Loucura Será Castigada**. Recife: UFRP, 1992.
- ROSSET, Clément. **O Real e Seu Duplo**. São Paulo: L.P.M., 1988.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SEGUNDO, Juan Luis. **Fé e Ideologia**. São Paulo: Paulinas, v. II / I, 1985.
- SPANIOL, Werner. **Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein**. São Paulo: Coleção Filosofia, Loyola, 1989.
- SPINK, Mary Jane (org.). **O Conhecimento no Cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- VERNANT, J. P. **As Origens do Pensamento Grego**. São Paulo: DIFEL, 1984.
- ZIZEK, Slavoj. (org.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Recebido em maio de 2015

Aprovado em novembro de 2015