



## 16 *Representações sociais e memória: dinâmicas na modernidade*

*(Representaciones sociales y memoria: dinámicas en la modernidad)*

*(Social Representations and Memory: Dynamics in Modernity)*

*Carlos Alberto Sousa Dantas<sup>1</sup> Luci Mara Bertoni<sup>2</sup>*

1. Mestre e Doutorando em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS-UESB) e graduado em Direito (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia). <http://lattes.cnpq.br/3921561404348747> e [orcid.org/0000-0001-7843-208x](http://orcid.org/0000-0001-7843-208x).

2. Doutorado em Educação Escolar (UNESP). Pós-doutorado na Universidade de Brasília (UnB) e na Universidade de Santiago de Compostela (USC/Espanha). Professora Plena do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (UESB) e Docente no Programa de Pós Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. <http://lattes.cnpq.br/8865434608082796> e <https://orcid.org/0000-0002-3100-135>.



**Resumo** – Situado no debate acerca da pertinência das representações sociais em contextos dinâmicos de múltiplas modernidades, o presente artigo apresenta as representações sociais como um fenômeno afluyente de processos mnemônicos. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica, partindo do objetivo de tecer uma leitura sobre alguns aspectos do fenômeno das representações sociais e do conceito de RS (representações sociais), bem como da memória ligada à produção e atualização de tais representações, de modo a refletir algumas de suas relações com a modernidade. Nesse passo, a pesquisa verificou que o estudo dos quadros sociais e da memória coletiva pode ajudar a desvelar o papel latente da memória na dinâmica representacional, bem como, evidenciou que diante das mudanças operadas na sociedade – entre a formulação da Teoria das Representações Sociais (TRS) e a atualidade – cabe adequar a aplicabilidade do conceito, e da sua complementariedade com os conceitos da memória, a um contexto mais heterogêneo e às escalas grupais mais restritas. Por fim, aponta para a vitalidade do conceito de RS na compreensão da ainda fértil dinâmica de familiarização do não familiar.

**Palavras Chave:** Representações sociais; memória; modernidade.

**Resumen** – Situado en el debate sobre la relevancia de las representaciones sociales en contextos dinámicos de múltiples modernidades, este artículo presenta las representaciones sociales como un fenómeno rico en procesos mnemotécnicos. Se realizó una investigación bibliográfica, con el objetivo de leer algunos aspectos del fenómeno de las representaciones sociales y del concepto de RS (representaciones sociales), así como de la memoria vinculada a la producción y actualización de dichas representaciones, con el fin de reflejar algunas de sus relaciones con la modernidad. En este paso, la investigación constató que el estudio de los marcos sociales y la memoria colectiva puede ayudar a revelar el papel latente de la memoria en las dinámicas representacionales, además, demostró que ante los cambios que se están produciendo en la sociedad -entre la formulación de la Teoría de las Representaciones Sociales (TRS) y la actualidad – es necesario adaptar la aplicabilidad del concepto, y su complementariedad con los conceptos de memoria, a un contexto más heterogéneo y a escalas grupales más restringidas. Finalmente, señala la vitalidad del concepto de RS para comprender la dinámica aún fértil de familiarización con lo desconocido.

**Palabras clave:** Representaciones sociales; memoria; modernidad.



**Abstract** – Situated in the debate about the relevance of social representations in dynamic contexts of multiple modernities, this article presents social representations as a phenomenon affluent of mnemonic processes. A bibliographical research was carried out, with the objective of reading some aspects of the phenomenon of social representations and the concept of RS (social representations), as well as the memory linked to the production and updating of such representations, in order to reflect some of its relations with modernity. In this step, the research verified that the study of social frameworks and collective memory can help to reveal the latent role of memory in representational dynamics, as well as, it showed that in the face of changes taking place in society – between the formulation of the Theory of Social Representations ( TRS) and current affairs – it is necessary to adapt the applicability of the concept, and its complementarity with the concepts of memory, to a more heterogeneous context and to more restricted group scales. Finally, it points to the vitality of the concept of RS in understanding the still fertile dynamics of familiarization of the unfamiliar.

**Keywords:** Social representations; memory; modernity.



## Introdução

Possivelmente, em nosso cotidiano, somos interpelados por determinados fatos ou objetos cuja presença nos causa estranheza, mas que uma vez diante de nós vão perdendo pelo menos algumas de suas feições não familiares. Assim parece se passar quando nos deparamos com uma teoria nova ou que veio a ser popularizada, com um acontecimento até então extraordinário que pudemos acompanhar através de alguma mídia, com uma nova doença ou um novo vírus, capazes de ensejar estranhamentos. Nessas ocasiões, como sustenta o psicólogo social Serge Moscovici (2005), mesmo que não sejamos “cientistas” ou “especialistas” em tais assuntos, apresentamos uma tendência para pensarmos sobre os mesmos como se assim o fôssemos. Quer dizer, o fato de não possuímos sempre a competência adquirida para tanto não nos priva de buscarmos por experiências e noções já conhecidas, de procurarmos em nossa memória os meios necessários para tentarmos compreender e nos comunicar sobre as coisas. À nossa memória devemos a familiarização daquilo sobre o que a memória, voltando-se para si, poderia dizer: “não é tão estranho assim”.

Nessa dinâmica de familiarização do não familiar a memória se destaca com o importante papel

de operá-la. Tal dinâmica é a das Representações Sociais, conceito formulado por Serge Moscovici ([1961] 2012) no contexto do pós segunda guerra mundial e descrito por Denise Jodelet (2001, p.22) como:

(...) uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e partilhado, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. Igualmente designada como saber de senso comum ou ainda saber ingênuo, natural, esta forma de conhecimento é diferenciada, entre outras, do conhecimento científico.

Tomando por base a Teoria das Representações Sociais (TRS), acreditamos que pensar a abordagem psicossocial da memória implica, entre tantas questões, em indagar acerca das condições nas quais foi formulado o conceito de RS e seu contraste na contemporaneidade, na qual a não homogeneidade da comunicação põem em questionamento as escalas grupais (Arruda, 2015). Dentro do espectro desse problema, realizamos uma pesquisa bibliográfica na qual tivemos por objetivo tecer uma leitura sobre alguns aspectos do fenômeno das representações sociais e do conceito de RS, bem como da memória



ligada à produção e atualização de tais representações, de modo a refletirmos algumas de suas relações com a modernidade.

### **Representações Sociais: um fenômeno da modernidade**

O conceito de representações sociais foi elaborado por Serge Moscovici (2005) a partir do conceito de representação coletiva formulado pelo sociólogo Émile Durkheim, na medida em que o conceito de RS pretende encarar como fenômeno aquilo que era visto como um conceito por tal sociólogo.

As representações coletivas foram pensadas por Durkheim em um contexto de crítica à psicologia individual – que reduzia a compreensão do funcionamento psíquico ao funcionamento orgânico – e de busca por autonomia da Sociologia. Para a escola psicofisiológica, se uma imagem/ideia deixa de nos estar presente, continuaria existindo sob o rastro das impressões marcadas no organismo pelos estados psíquicos, sua representação. Caso a parte impressionada do sistema nervoso voltasse a se excitar, os estados psíquicos produzidos anteriormente tornavam a aparecer na consciência. Se opondo a essa lógica pela qual a representação só existe na vida material (orgânica), o autor supracitado sustenta que elas existem, se conservam e subsistem em

si mesmas. Desse lado, Durkheim ([1924] 1970, p. 38) postula que as ações e reações produzidas pela interação dos elementos nervosos produzem as representações individuais sem que essas sejam inerentes a tais elementos, argumentando, do mesmo modo, que também as representações coletivas não são uma derivação direta das “ações e reações permutadas entre as consciências elementares das quais é feita a sociedade” (Durkheim, [1924] 1970, p. 38), mas sim relativamente exteriores ao seu substrato, a sociedade, a ponto de se impor sobre ele com uma força coercitiva.

Segundo Moscovici (2005), enquanto as representações coletivas de Durkheim foram exploradas em face de sociedades “primitivas” e seu universo dividido entre sagrado e profano, duas esferas cuja estrutura formada por crenças, mito e religião etc., estava bem sedimentada, o que vemos na nossa sociedade é um mundo dividido em universo reificado (das ciências, tecnologias, dos especialistas) e universo consensual (do senso comum, da comunicação, dos “especialistas amadores”), onde o senso comum encontra-se em constante mutação, pelas inovações e pela influência dos meios de comunicação, de modo que as representações nunca chegam a se sedimentar, melhor sendo encaradas enquanto fenômeno dinâmico próprio de nossa sociedade.



Se de uma perspectiva durkheimiana as “representações coletivas se constituem em um instrumento explanatório”, de uma perspectiva moscoviana é necessário ultrapassar a constatação de existência das representações para “descobrir seus mecanismos internos”, explicá-las em detalhes, cindi-las e descrevê-las, encará-las em suas especificidades, portanto, como “fenômenos específicos” da modernidade, florescente nas comunicações entre indivíduos e grupos (Moscovici, 2005, p.49), ou como pontua Gerard Duveen (2005, p.15), fenômenos que refletem “a falta de homogeneidade dentro das sociedades modernas”.

Tendo Moscovici (2005) visto na modernidade as condições para a emergência de representações sociais, é interessante compreendermos alguns dos desdobramentos da modernidade que resultaram na conformação do mencionado universo reificado (das ciências) e o contrastante universo consensual que progride ao seu lado. Começamos por observar o panorama de Paris no século XIX, seguindo a leitura de Walter Benjamin (2017) quando nos oferece a figura prismática do *flâneur*, pelo qual observamos certos aspectos da modernidade. Benjamin (2017) nos apresenta o *flâneur* mediante a análise de uma literatura “panorâmica” ou “fisiologista” primeiramente ocupada em descrever as figuras humanas

que deambulavam nas cidades (e traçar, desse modo, uma visão “panorâmica” da vida na cidade), progredindo para uma fisiologia das cidades, ao tirar de foco a fisiologia humana, e resultando em uma série de fisiologias; compondo um gênero literário “pequeno-burguês” que punha em detalhes, à conhecimento dos leitores, a vida burguesa. O *flâneur* aparece aí como um “botânico do asfalto”, esse tipo de “fisiologista” que graças às passagens cobertas (*passages*) construídas por Haussman pode passear longa e vagarosamente pelas ruas de Paris (Benjamin, 2017, p.39). Mas ao passo que a cidade passa a conformar mais e mais caminhos irregulares e a insegurança a ser sentida, o público dos “fisiólogos” se direcionou a outro tipo de literatura, a literatura policial, com a qual o *flâneur*, observador, podia seguir de modo detetivesco os rastros deixados pelo indivíduo refugiado na vasta massa citadina (Benjamin, 2017).

Nesse passo, as mudanças na forma da cidade dão o tom da *flanerie*: ser atraído pelo barulho das ruas, mas, sobretudo observá-las, olhar as vitrines, as novidades, as luzes, as pessoas, e ser envolvido pela imantada massa urbana, são alguns dos comportamentos que encontramos na sociedade moderna. Sobre essa atividade da observação, Benjamin (2017) a explica como decorrente de uma inquietação particular da sociedade moderna, qual seja, a de até

então não haver colocado as pessoas por muito tempo defronte as outras, como o fez com os transportes coletivos, por exemplo. É para tratar dessa inquietação, explica o autor supracitado, que aquela literatura fisiologista foi engendrada, para fazer conhecer como simpáticas as figuras que deambulavam pelas cidades, bem como a curiosidade observadora do detetive denota a necessidade da observação para agir na cidade. Nas palavras de Benjamin (2017, p. 71): “Com o *flâneur*, o prazer de olhar celebra o seu triunfo. E ele tanto pode concentrar-se na observação – e então nasce o detetive amador – como pode estagnar no curioso – e então o *flâneur* torna-se basbaque (*babaud*)”.

Queremos chamar atenção para esse *flâneur* que é um detetive amador e que não estando estagnado na simples curiosidade é ainda assim um curioso. Visto na *bohème*, ele está sempre atento as curiosidades, notícias e “informações levianas” e renovadas dos jornais, contribuindo para o elevado número de assinaturas da imprensa parisiense (duzentos mil assinantes em 1846), e presente nos cafés, “onde se viam muitas vezes várias pessoas à volta de um exemplar” (Benjamin, 2017, p.28). Retenhamos, assim, essa imprensa que viria a se tornar massiva junto às massas urbanas: “a atividade dos cafés treinou os jornalistas para acompanharem o ritmo das agên-

cias noticiosas, ainda antes da sua estrutura se desenvolver” (Benjamin, 2017, p.30). Nessa busca por informações “frescas” e satisfação das curiosidades a atividade de observação está de fato a ser treinada, porém pode indicar também a busca por superar aquela inquietação constante de se estar na presença de tantos outros, em suma, para da observação passar (sem excluí-la) à comunicação.

Para compreendermos a travessia da observação para a comunicação é interessante considerarmos como Renato Ortiz (1991, p.31) a existência de um segundo século XIX, ou uma “segunda modernidade”, após a Revolução Industrial, com um “novo sistema técnico” que difere das reformas urbanas de Paris, de suas *passages*, ferrovias, iluminação a gás etc, um século XIX “que tem como substrato outro sistema técnico – automóvel, avião, eletricidade, telecomunicação (rádio), cinema”.

Alguns fatores destacam um século XIX em seu próprio bojo, tais como a mobilidade entre o campo e a cidade, ampliada com o melhoramento das ferrovias, o aumento nos índices de alfabetização que “em 1860 atinge 90 por cento” (resultantes da política nacional inspirada nos ideais republicanos, e refletidos no crescimento exponencial da imprensa): “o camponês se transforma em francês” e uma “cultura ‘média’” que se expressa no mercado, “nos folhetins,



notícias diversas, moda, publicidade, cinema” indica a “modernização da sociedade” francesa (Ortiz, 1991, p.40-41). A publicidade é responsável por inverter a tradicional mediação dos livreiros, de seleção dos títulos ofertados ao público, passando o próprio público a selecioná-los conforme lhe despertam o interesse os anúncios publicitários dos periódicos. Como afirma Ortiz (1991, p.44-45), “a publicidade torna-se o meio através do qual a comunicação se instaura”, e se “consolida uma imprensa de massa, [...] emerge uma cultura de entretenimento que se consubstancia no cinema, nos café-concertos [...]”.

Quando no século XX, em 1961, Moscovici ([1961] 2012) publica seu livro *A psicanálise, sua imagem e seu público*, é com certa continuidade dessa cultura de entretenimento que se depara: com uma imprensa redimensionada e a comunicação instaurada. É desse modo que o autor identifica a disseminação ou a popularização entre os parisienses de noções científicas da ciência psicanalítica (Moscovici, [1961] 2012). Ao estudar o meio de comunicação da mídia impressa, verificava uma pressão por parte dos textos analisados no sentido de familiarizar seu público com os termos da Psicanálise, uma espécie de socialização do conhecimento reificado cujo resultado demonstrou, pela familiarização com o léxico psicanalítico, o emprego de usos e sentidos diferentes

dos assumidos pela ciência propriamente dita. Para citarmos um exemplo trazido pelo autor (Moscovici, 2005), pensemos como no senso comum é possível encontrarmos a familiarização com o relacionamento do psicanalista e seu paciente assimilada como um ato de “confissão”, devido ao estranhamento de um tratamento dito medicinal, mas não necessariamente medicamentoso.

A partir do estudo da popularização da psicanálise Moscovici (2005, p.1999) começa a se opor aquilo que chama de “mito da racionalização total” na racionalidade moderna, observando que o efetivo correspondente da proliferação científica, longe de ser o afastamento das teias da ideologia ou da influência de representações, foi a multiplicação de “mundos” nos quais as informações se tornam mais imediatamente acessíveis. Se “nossos mundos reificados aumentam com a proliferação das ciências”, também “são transferidos a um mundo consensual, circunscrito e re-apresentado”, ou seja, “o senso comum é a ciência tornada comum” – em que pese as representações sociais poderem ser apresentadas também como ciência quando as ideologias delas se apropriam (Moscovici, 2005, p.60).

Para compreendermos o processo de cisão entre uma esfera sagrada e profana e de um universo reificado que faz contrastar o universo cotidiano,





é interessante a leitura sobre o processo de desencantamento do mundo e conseqüente diferenciação das esferas culturais. Desse lado, mediante o conceito de desencantamento do mundo, Max Weber ([1905] 2004) explica o processo de constituição de uma religiosidade ética que, assentada na racionalidade, eliminou a mágica como meio de salvação, para substituí-la por um modo de vida ético. O autor supracitado explica que este processo emergente nas profecias judaicas da Antiguidade realizou suas últimas conseqüências no puritanismo ascético para o qual nenhum meio mágico era capaz de habilitar o homem ao alcance de uma graça divina que Deus não lhe houvesse concedido, uma vez que nenhum meio poderia satisfazer essa expectativa. Sob essa perspectiva, o caminho era a ascese intramunda, baseada na “racionalização ética da vida profissional” (Weber, [1905] 2004, p.269), para a qual a busca de uma salvação por compensação do “sofrimento injusto” e “distribuição desigual da felicidade individual no mundo” (Weber, 1982, p.405) como forma de dar significação ao curso do mundo, tornava-se cada vez mais “irracional” para um mundo que transpirava valores de individualidade e impessoalidade.

Segundo Weber (1982, p.376), quanto mais as religiões foram eminentemente religiões de salvação, mais tensas foram suas relações com “o mundo e suas

ordens”. Essa tensão aumentou no mesmo passo do avanço da “racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares” porque essa racionalização e sublimação impulsionaram um esforço para “tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais”, isto é, para racionalizar e sublimar os valores em termos de suas próprias leis (Weber, 1982, p.377).

O autor supracitado nos conduz a observar essa tensão na insustentabilidade da ética da religião fraterna (fundadora da ética do amor e obrigação para com os próximos) na modernidade, ante as outras esferas culturais (econômica, política, intelectual etc.). Na esfera intelectual a tensão é maior, porque durante o desencantamento do mundo, a racionalidade empírica serviu ao propósito de uma religião ética, e “em princípio, a visão do mundo, tanto empírica quanto matematicamente orientada” refutaram as cobranças intelectuais de “um significado para as ocorrências do mundo interior”, mantendo a salvo “o postulado ético de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e, portanto, significativo e eticamente orientado” (Weber, 1982, p.401). É na toada da ascensão do racionalismo na ciência empírica que o conhecimento racional, antes funcional à religiosidade ética, seguiu em direção à sua autonomia, de modo



que “o cosmo da causalidade natural e o cosmo postulado da causalidade ética, compensatória, mantiveram-se em oposição inconciliável” (Weber, 1982, p.406). Tomando para si uma posição suprema sobre a racionalidade, a Ciência afirma-se como “única visão racional do mundo”, escanteando, sob esse ponto de vista, a religiosidade ética para o espaço da irracionalidade (Weber, 1982, p.406), e criando uma “cultura profana” (Habermas, 2002).

Neste quadro, a modernidade encontra na racionalidade uma possibilidade de afirmação de sua genuína novidade histórica. Explica Jürgen Habermas (2002) que no processo em que a modernidade toma consciência de si (autocompreensão) instaura-se o problema da sua necessidade de autocertificação, quando a modernidade se vê impelida a criar uma normatividade autêntica em relação aos modelos normativos de épocas passadas. Aguçado no século XVIII, tal problema constitui, segundo Habermas (2002), a questão central da filosofia hegeliana. De acordo com o autor supracitado, uma das características dos “tempos modernos” desvendada por esta filosofia consistiu no princípio da subjetividade, ou da liberdade dessa subjetividade. Impulsionado pelos acontecimentos da Reforma Protestante, Revolução Francesa e Iluminismo, a subjetividade<sup>3</sup> passou a conduzir a manifestação cultural moderna

(Habermas, 2002). O exemplo da Ciência que ao tornar o homem ciente das leis da natureza, desencanta este universo e ao mesmo tempo liberta este sujeito, e de outras esferas na qual o princípio da subjetividade se personifica, como a moral (cujos conceitos passam a traduzir a liberdade e a vontade subjetiva) e a arte (de inspiração romântica, com forma e conteúdo pautados na “absoluta interioridade”, é tomada como “forma de vida”, de “auto-realização expressiva”) (Habermas, 2002, p. 27).

Segundo Habermas (2002, p. 29 – em itálico no original), o princípio da subjetividade se expressa, portanto, nas esferas culturais, como a ciência, a arte e a moral, que até o findar do século XVIII não somente diferenciaram-se institucionalmente com seus próprios critérios de validade, respectivamente, verdade, gosto e justiça, como também “por um lado, essa *esfera do saber* se isolara totalmente da *esfera da fé* e, por outro, das relações sociais juridicamente organizadas assim como do *convívio cotidiano*”.

Esse afastamento da esfera do saber em relação às demais esferas é o efeito, em grande parte, das expectativas depositadas sobre a razão na diferenciação das esferas culturais. Como apresenta Habermas (2002, p.31), a filosofia hegeliana postulava que o potencial da cisão entre fé e saber, provocada pelo princípio da subjetividade, para atingir a religião, não era



suficiente para que este pudesse substituir a religião em seu papel – poder – unificador e harmonizador dos “esforços da vida”, cabendo à razão exercer tal papel e à filosofia o encargo e o desafio de alça-la a essa posição. Nesse sentido, o conjunto dessas reflexões nos facilita compreender como a plenitude da racionalização se fixa no horizonte das expectativas da racionalidade moderna, e é dessa expectativa no horizonte que Moscovici propõe desviarmos o olhar.

Ao advogar a “irreduzibilidade do senso comum à ciência”, Moscovici (2005) indica um abandono de uma perspectiva difundida entre algumas ciências humanas, grifada a psicologia, segundo a qual o pensamento dito “primitivo” ascende progressivamente ao “civilizado”. Para o psicólogo social (Moscovici, 2005, p.1999), ocorre o oposto, “vemos uma *descida* de pensamento”, isto é, “à medida que nosso conhecimento e linguagem circulam e se tornam contextualizados na sociedade” assistimos a “um movimento na direção oposta”. Nesse movimento, as representações sociais desempenham um papel de mediar as comunicações entre pessoas e grupos, facilitando a familiarização do não familiar, de “tornar a comunicação, dentro de um grupo, relativamente não problemática e reduzir o ‘vago’ através de certo grau de consenso entre seus membros”, reduzindo, portanto a “margem de não comunica-

ção” (Moscovici, 2005, p. 208). Segundo Moscovici (2005, p. 51), em uma tendente ampliação acelerada pelos meios de comunicação, pela comunicação nos grupos e para sua própria comunicação, as representações sociais se direcionam a comunicação, a “arte da conversação” onde as pessoas se encontram em público e falam como “especialistas amadores” ou “observadores curiosos”, expressando-se em mundos “institucionalizados nos clubes, associações e bares de hoje, como eles foram nos ‘salões’ e academias do passado”, ou mesmo hoje no curso de suas profissões.

### **Memória e Representações Sociais**

A força das representações, conforme Moscovici (2005), decorre de seu caráter prescritivo e convencionalizador por meio de uma estrutura de tradições sobre o que deve ser pensado, composta por sucessivas reelaborações e transmitidas pelas gerações, auxiliando-nos na compreensão que fazemos das coisas, inserindo-as em categorias e modelos onde o desconhecido torna-se “familiar”. Assim, “nós vemos apenas o que as convenções subjacentes nos permitem ver e nós permanecemos inconscientes dessas convenções” (Moscovici, 2005, p.35). Esse processo é despertado toda vez que nos deparamos com algo incomum ou inesperado (ideia, imagem,



3. De acordo com Habermas (2002, p.25-26), a expressão subjetividade assume aqui quatro conotações, sendo compreendida tanto como: “a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões”; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma”.

## CARLOS ALBERTO SOUSA DANTAS E LUCI MARA BERTONI

objeto) e ao lidar com o estranho (não familiar) o transferimos para um contexto familiar onde podemos classificá-lo e nomeá-lo sob a claridade do que é comum (Moscovici, 2005).

O tema da memória na Teoria das Representações Sociais (TRS) começa a ser traçado diante da familiarização ou compreensão do não familiar. Para Moscovici (2005, p.56), o não familiar pode ser entendido como aquilo que estando presente se ausenta, como uma “exatidão relativa”, isto é, quando nos deparamos com algo que não estamos familiarizados tendemos a vê-lo como algo que “não é ‘exatamente’ como deveria ser”. A relativização ocorre justamente pela memória, pelos conhecimentos prévios que nos explicam determinados atributos do objeto não familiar aos quais nos fiamos para não colocarmos em risco os nossos “marcos referenciais”, para não “perder o contato com o que propicia um sentido de continuidade, de compreensão mútua” (Moscovici, 2005, p.56). Por essa lente, a familiarização pode ser pensada como um processo operado pela memória com vistas à proteção dos seus marcos de referência.

Segundo Maurice Halbwachs ([1925] 2004), a memória depende da ancoragem em marcos sociais gerais (a linguagem, o espaço e o tempo) – auxiliares de sua exteriorização e localização em determinados contextos espaço-temporais – e específicos,

como a religião, a classe social e a família, que alcançam os indivíduos em suas relações grupais. Assim, a memória se materializa nos quadros pela atividade reflexiva de recordação, enquanto esforço que busca nos marcos sociais, na sociedade, sua concreticidade. Dessa sociedade e desses quadros nos distanciamos (sem abandoná-los de todo) apenas quando sonhamos, e quando já despertados, na vigília, temos a eles de recorrer se quisermos interpretar ou explicar nossos sonhos.

Tal processo – familiarização – da memória ou do pensamento, impulsionado por pressupostos implícitos na sociedade, por paradigmas e “conclusões passadas”, ativa o funcionamento de dois mecanismos promotores de representações sociais, sem os quais não poderíamos ultrapassar a tensão provocada pelo desconhecido, – chamados, ancoragem e objetivação. Na ancoragem, a memória dirige-se para dentro, pois esse processo transfere aquilo que consideramos estranho para nosso sistema particular de categorias, e o compara com os protótipos e paradigmas previamente estabelecidos (Moscovici, 2005). Ao passo que a objetivação, exterioriza o conteúdo ancorado, reproduzindo-o por meio de imagens e conceitos, dirigindo, portanto, a memória para fora, para o mundo físico (Moscovici, 2005). A memória viabiliza então a criação de representações



sociais, garantindo uma bagagem de ideias, linguagem, experiências e tradições das quais se nutrem as representações para facilitar a assimilação pelos indivíduos de conteúdos novos e estranhos ao seu grupo.

Moscovici (2005, p.207) não nega a possibilidade de que um objeto tido como familiar pelas pessoas ou grupos possa guardar características não familiares a eles, o que o autor sustenta é que durante o processo de ancoragem e objetivação, priorizamos o familiar em lugar do não familiar, e vamos transformando este último no sentido da familiaridade: “algumas vezes de maneira efetiva, outras de maneira ilusória”.

A relação entre memória e representações sociais, como já deixamos entrever, tem sido pensada (Alba, 2014, Jodelet, 2017) mediante a confluência teórica entre os escritos de Moscovici e os de Halbwachs. Para Martha de Alba (2014), a aproximação entre as teorias desses dois autores pode ser verificada na base teórica comum que encontraram na sociologia durkheimiana, aproximando-se ou afastando-se dela. Por essa ótica, o indivíduo, em ambas as teorias, é assimilado com um inteligente papel na criação da memória ou das representações, pois participa de sua confecção, denotando sua autonomia relativa; nesta senda, uma sociedade dinâmica se

apresenta mediante a possibilidade de flexibilizações pelos indivíduos; o destaque para a comunicação ou interação e para a posição do indivíduo enquanto ponto de vista na memória ou representações dos grupos nos quais interage; e por fim, o caráter social de ambas as perspectivas teóricas que buscam nos grupos, na sociedade ou na cultura a ancoragem da memória e das representações.

Para Denise Jodelet (2017, p.205-206), os quadros sociais e suas duas faces, concretas e gerais, se ligam a operação das representações sociais que na familiarização, ao passar de uma imagem a um conceito, e na memória coletiva, ao passar da lembrança a uma “representação nocional”, articulam dois fenômenos coexistentes, a memória e o pensamento; memória e representações articulam vida mental e social, e os caracteres afetivos e identitários que nos permitem ver a memória coletiva como a memória no interior de um acercamento grupal é também o que visibiliza nas representações sociais “a construção cognitiva dos sujeitos sociais” exprimindo a defesa de um grupo, uma identidade grupal, ou melhor, um sentimento de pertencimento; considerando, portanto, homóloga a “concepção do funcionamento da memória” halbwachiana com “a que a teoria das representações sociais propõe para o funcionamento do pensamento social” (Jodelet, 2017, p.206).



Segundo Moscovici (2005), o caráter social das representações deriva do fato destas serem construídas e compartilhadas em grupo. Para Halbwachs ([1950] 1990), uma lembrança recordada por um indivíduo é sempre construída em relação aos grupos dos quais participa. Isso acontece porque sempre estamos acompanhados de testemunhas e depoimentos que nos ajudam a reconstituir os acontecimentos do passado, “porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem” (Halbwachs, [1950] 1990, p. 26). Desse lado, nossas impressões sobre as coisas ao nosso redor evocam em nosso pensamento perspectivas, ideias e leituras adquiridas outrora na interação com outros indivíduos. Mas não é suficiente que testemunhas nos acorram com tais depoimentos, é necessário também que concordemos com suas memórias e tenhamos pontos de coerência com elas, ou seja, é preciso a preservação em nossa memória de traços do acontecimento passado (Halbwachs, [1950] 1990). Afinal, é a participação no grupo, a identificação com ele, o que nos permite construir nossas lembranças a partir de um substrato comum.

Nesse ponto, é interessante questionarmos a ferramenta conceitual da memória coletiva e das representações sociais para o estudo de substratos comuns. Para tanto, propomos a compreensão de tais

conceitos pela lente de Joël Candau (2016): como “retóricas holistas”. A noção de retóricas holistas auxilia na distinção entre retóricas pretensamente científicas e facilitadoras e o exercício retórico necessário ao saber (Candau, 2016). Conforme o autor supracitado, tais retóricas são sempre metáforas referentes a noções de memórias compartilhadas, entre as quais nos interessa destacar, memória coletiva e representações sociais. Como as compreende Candau (2016, p.29), as retóricas holistas seriam termos designadores de “conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogêneos (...) conceituados como *outra coisa* que a simples soma das partes e tidos como agregadores de elementos considerados (...) como isomorfos”.

No caso da memória coletiva, conceitualmente, o componente da estabilidade e homogeneidade pode ser contemplado na ideia segundo a qual a memória individual, localizada como “ponto de vista sobre a memória coletiva”, se constitui na memória coletiva, nos quadros sociais, na posição que se ocupa no grupo e nos grupos mesmos, que podem tornar-se quadros estáveis e duradouros de referência (Halbwachs, [1950] 1990), porém, no caso das representações sociais, essa homogeneidade e estabilidade são ponderadas na medida em que as representações sociais, dinâmicas, pela proliferação das especializações, ciências e pela velocidade dos meios



de comunicação, “nem sempre tem tempo suficiente para se sedimentar completamente, para se tornarem tradições imutáveis” e requerem, tanto para sua emergência ou atualização quanto para sua operação, a heterogeneidade, seja ela a da ciência, a da comunicação (Moscovici, 2005, p.48) ou das próprias representações.

Nesse sentido, a combinação teórica das representações sociais com a memória parece poder levar à leitura da memória coletiva um balanceamento de seu caráter estável e homogêneo, como também pode levar essa estabilidade e homogeneidade à leitura do fenômeno das representações sociais. Se dessa combinação teórica podemos ver as representações sociais, nos termos halbwachianos, como uma dinâmica de recordação que reconstrói socialmente o passado a partir dos interesses de tempos presentes (Halbwachs, [1950] 1990), a TRS ajuda a refletir sobre a memória em contextos mais dinâmicos que aqueles sobre os quais a memória coletiva foi pensada por Halbwachs. Mas é justamente pelo ângulo do contexto no qual, por sua vez, Moscovici refletiu sobre a TRS que se impõe a questão formulada por Candau (2016, p.24): “Qual pode ser a realidade desse compartilhamento de lembranças ou representações do passado?” - quando houve mudanças em nossa época que impactaram as escalas grupais. Mudanças

essas que no campo das representações implica em questionar, como o faz Angela Arruda (2015, p.112), como a modernidade colocada enquanto “condição para a circulação intensa de representações sociais” – entre 1950 e 1960 – contrasta com a atual fase na qual “não existe uma modernidade com letra maiúscula”? Sem a pretensão de respondermos tais questões, procuraremos pontuar algumas dessas mudanças e implicações.

Um dos fatores para a redução do grau de aplicabilidade ou pertinência das “retóricas holistas” seria a “ilusão de uma memória compartilhada” (Candau, 2016, p.34) resultante da confusão que o “entrevistado”, por exemplo, pode fazer ao apresentar uma metamemória, isto é, a memória que pensa ser do grupo ou que a ele atribui, mas que se distingue da memória que de fato seria comum no grupo. Sobre esse apontamento poderíamos opor o argumento de Moscovici (2005, p.209) quando explica que as representações são ditas compartilhadas não porque são “autônomas” ou “comuns”, “mas o fato de seus elementos terem sido construídos através da comunicação e estarem relacionados pela comunicação”, ou pensando na memória coletiva, poderíamos nos colocar do lado daqueles que, como o sociólogo Paolo Jedlowski (2003), consideram que a memória é coletiva não apenas pelo compartilhamento coleti-



vo de seu conteúdo, mas pelo fato deste ser fruto da interação social. Por essa lente, a memória coletiva não é um somatório de memórias individuais, não é simples conjunto, arquivo ou agregado de lembranças.

Ainda assim, a não unanimidade, o dissenso, a relativização das significações entre os membros de um grupo na “constatação” das lembranças, a presença da dúvida nos grupos, podem constituir um re-freamento para a pertinência das retóricas holistas, ao passo que refletem a necessidade de delimitar a escala grupal sobre a qual se dimensionam memórias ou representações (Candau, 2016).

Para Angela Arruda (2015), a fase atual da modernidade, em contraste com a modernidade do pós-guerra na qual a TRS foi criada, apresenta mudanças sociais e culturais como a diversificação grupal e institucional, a diversificação com que as pessoas passam de um grupo a outro e a curta duração de alguns desses grupos; ao olhar para nossa sociedade não vemos “identidades fixas”, mas pessoas mudando de profissão, cidade ou religião “mais de uma vez na vida”; as formas de sociabilidade vão mudando e com a internet a comunicação “íntima” entre pessoas geograficamente muito distantes foi potencializada; a informação pode ser desreguladamente distribuída e disseminada, como “correntes”

que “atravessamos”; em suma, os grupos não são homogêneos e os pesquisadores devem refletir sobre as restrições que o conceito de RS encontra “para lidar com as formas de comunicação emergentes, pensamento social, agrupamento humano e um sentido de pertença (...)” (Arruda, 2015, p.154-155). A heterogeneidade das comunicações reflete, portanto, a heterogeneidade das modernidades que podem coexistir num mesmo espaço (Arruda, 2015).

Sobre essa compreensão não homogênea da modernidade é interessante à noção de modernidades múltiplas, cunhada por Shmuel Eisenstadt (2001). Essa noção reflete uma visão do mundo por uma lente contemporânea, que supera a compreensão da modernidade como a satisfação do programa cultural europeu de modernidade. Sem negar a influência das premissas desse programa, propõe encarar a modernidade como uma “história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais” (Eisenstadt, 2001, p.140). Nesse sentido, se a maioria das sociedades manifestaram uma diferenciação estrutural de suas instituições (família, economia, política etc.), essas arenas foram se organizando distintamente em seu interior e de acordo com cada período, promovendo o aparecimento de “padrões institucionais ideológicos” significativamente distintos em relação às tra-





dições vigentes nessas sociedades (Eisenstadt, 2001, p.140).

O programa cultural moderno foi seio da reflexividade da modernidade, cujo grau fez enxergar a multiplicidade de visões e interpretações e a possibilidade de contestá-las (Eisenstadt, 2001). A essa reflexividade somava-se a ideia de autonomia/emancipação humana, conduzindo a acreditar na atividade humana consciente como forma de construir ativamente a sociedade. Se eram admissíveis múltiplas interpretações e encorajada a ação política, o divórcio com as formas tradicionais de legitimação da ordem política, implicavam em “diferentes possibilidades de construção da nova ordem” (Eisenstadt, 2001, p.143). As antinomias geradas deste processo caracterizaram a modernidade e sua programação política e cultural, tornando-se palco de “padrões de conflito” entre os atores que disputavam essa programação (Eisenstadt, 2001, p.146). Quando um deles obtinha sucesso, cristalizava-se em um padrão ideológico (o exemplo do fascismo ou do socialismo), constituindo-se em “modernidades alternativas”. A partir do momento em que a modernidade estende suas malhas sobre as Américas desenvolvem-se “novos padrões de vida institucional, com novas autoconcepções e novas formas de consciência coletiva” que acusam a emergência de “modernidades distin-

tas” (Eisenstadt, 2001, p.149).

Ao extravasar o Ocidente, a modernidade é incorporada e apropriada em seus termos por diferentes agrupamentos sociais que para tanto não são forçados a abrir mão de seus elementos tradicionais. O processo de expansão moderna estimulou também o aparecimento de movimentos que ultrapassaram o modelo do estado-nação (movimento feminista, ambientalista etc), sem ultrapassar, contudo, as tensões próprias da modernidade. Mantendo fôlego, a globalização contemporânea seguiu com a “contínua reinterpretção do programa cultural da modernidade” (Eisenstadt, 2001, p.157).

Segundo Arruda (2015, p.106), simultaneamente as mudanças que podem restringir o conceito de RS (diversidade grupal, enfraquecimento de fronteiras grupais, novas formas de interação etc), o fenômeno das representações sociais continua a proliferar com a descentralização do “poder de conhecimento legítimo e das crenças”, com a multiplicação de especialidades e destas em fontes capazes de gerar inovação. Assim, mirando a vivacidade das inovações estaremos sempre em busca de nos familiarizarmos com elas. O conforto da alocação do estranho no lugar comum do que já foi previamente comunicado, conhecido e experienciado, isto é, a memória, continua vital para nós, indivíduos e grupos.

## Conclusão

Por um lado, o entendimento do termo modernidade inscrito por Moscovici como condição para produção e atualização de representações sociais implica em conhecer o caráter não homogêneo do mesmo e questionar, diante das mudanças operadas na sociedade, a subsistência desse conceito (RS) na avaliação de uma sociedade que se difere de seu contexto originário. Por outro lado, o fenômeno de valorização das ciências x popularização da ciência e o papel destacado da memória na composição de formas de conhecimento (as representações sociais) que permitem aos indivíduos se comunicar e encararem a não familiaridade no cotidiano de suas relações, são questões ainda latentes na contemporaneidade – para as quais a ferramenta conceitual das RS se mostra “equipada”.

Essa equipagem se dá na medida em que focaliza a heterogeneidade e a dinâmica implicadas nas comunicações e representações. Mas, na busca por certa consensualidade, o conceito de representações sociais se combina com o de memória coletiva e por isso devem refrear-se ante a dilatação dos grupos e da diversidade e heterogeneidade nas relações *intra* e *inter* grupais, isto é, devem reconhecer a dimensão

grupais sobre a qual se atribui a ideia de memórias e representações compartilhadas, ou a própria natureza dessas memórias e representações que em agrupamentos amplos podem compreender dissensos entre seus membros ou serem permeáveis à dúvida.



## Referências

ALBA, Martha de. Representações Sociais e memória coletiva: uma releitura. In: ALMEIDA, Angela Maria de Oliveira; SANTOS, Maria de Fátima de Souza; TRINDADE, Zeidi Araujo (Org.). **Teoria das Representações Sociais: 50 anos**. 2ª ed. Brasília: Technopolitik, 2014.

ARRUDA, Angela. Modernidade & cia: repertórios da mudança. In: JESUÍNO, Jorge; MENDES, Felismina e LOPES, José (Orgs). **As representações sociais nas sociedades em mudança**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BENJAMIM, Walter. **Baudelaire e a Modernidade**. Tradução: João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

DURKHEIM, Émile. Representações Individuais e Representações Coletivas. **Sociologia e Filosofia**. Tradução: J.M. de Toledo Camargo. Forense. Rio de Janeiro, [1924] 1970.

DUVEEN, Gerard. Introdução – O poder das idéias. In: MOSCOVICI, S. **Representações Sociais: investigações em psicologia social**. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

EISENSTADT, Shmuel. Modernidades múltiplas. *Sociologia, problemas e práticas*, Oeiras, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.

HABERMAS, Jürgen. A autocertificação da modernidade. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **Los marcos sociales de la memoria**. Trad. Manuel Antonio Baeza e Michel Mujica. Barcelona: Anthropos, [1925] 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, [1950] 1990.

JEDLOWSKI, Paolo. Memórias. Temas e problemas da sociologia da memória no século XX. *Proposições*. v. 14, n.1, p. 217-234. Campinas, 2003.



JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

JODELET, Denise. **Representações sociais e mundos de vida**. Tradução de Lilian Ulup. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Curitiba: PUCPress, 2017.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MOSCOVICI, Serge. **A psicanálise, sua imagem e seu público**. Petrópolis: Vozes [1961], 2012.

ORTIZ, Renato. (1991). Os dois séculos XIX. **Cultura e modernidade**: a França no século XIX. São Paulo, Brasiliense.

WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, [1905] 2004.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. **Ensaio de sociologia**. 5.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

