

A NOÇÃO DE REPRESENTAÇÃO SOCIAL NA SOCIOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Lília JUNQUEIRA¹

O conceito de representação nas ciências sociais foi usado por Durkheim ao diferenciar representações individuais e coletivas. Esta distinção teórica fazia parte do esforço para construir um objeto específico da sociologia, separando-a da psicologia e da biologia. No desenvolvimento da sociologia clássica, o conceito não teve um lugar central, mas condicionado às determinações epistemológicas e teóricas do estudo da ação social em Weber, ou da sociedade de classes em Marx. Ainda que o conceito de significado ou sentido da ação inclua reflexões sobre as representações dos sujeitos, e o conceito de ideologia, em seus sentidos positivo e negativo, repouse na existência de sistemas simbólicos de referência, é somente no período contemporâneo que as ciências sociais colocam esta noção no núcleo da discussão sobre o objeto sociológico.

Com efeito, nas últimas décadas, a noção de representação social toma novo fôlego a partir da necessidade de explicar a crescente importância da dimensão cultural nos fenômenos sociais de toda ordem. A cultura, a economia e a política são as principais dimensões consideradas para avaliar a realidade social. Os clássicos das ciências sociais trabalharam na interação dessas três dimensões. A partir do século XIX se inicia um processo de especialização que levou a uma ênfase na política e/ou economia. Esta ênfase não conseguiu revelar a realidade social de forma precisa e compreensível. Na segunda metade do século XX a ênfase passa a ser dada na dimensão cultural. A partir dos anos 80, essa ênfase atinge sua forma mais desenvolvida (MUKHERJEE, 1998). Com o processo de extensão do mercado e de sua lógica e a conseqüente ampliação do marketing e da publicidade, seja na dimensão política, econômica ou social, torna-se imprescindível o exame daquilo que parece se constituir, cada vez mais, e em mais alto grau, a própria sociedade, ou seja, o seu sistema de representações simbólicas. A importância crescente do papel da tecnologia no fluxo mundial de informações, cujo volume e velocidade atinge níveis inéditos na

¹ Departamento de Sociologia – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPE – 50970-901 – Recife – PE.

história da humanidade configurando uma revolução (SHAFT, 1995) obriga os cientistas sociais a observar as novas formas pelas quais a sociedade, os grupos e os indivíduos pensam a si mesmos e aos outros e como, a partir disso, o consenso e o conflito, as identidades sociais e individuais são construídos, mantidos ou transformados.

Neste contexto, a idéia de representações sociais é acessada com frequência cada vez maior por várias áreas dos estudos sociais, sobretudo a partir dos anos 80. Segundo Cardoso (2000), apoiando-se em Nietzsche e Heidegger, o pós-modernismo pode ser subdividido em duas vertentes. De um lado, influenciados sobretudo por Derrida, estariam aqueles que reduzem os fenômenos sociais aos fenômenos lingüísticos: a realidade à representação, produzindo uma visão fortemente idealista (no sentido de reificação das representações), adotando um método baseado na “desconstrução” que é, na realidade, uma “demolição de categorias, objetos, teorias e opiniões” pouco preocupada com a construção de alternativas, ou até mesmo “em suas formas mais radicais comprometidas com a opção pela não proposição de alternativas” (CARDOSO, 2000, p. 31). De outro lado estão autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Jacques Donzelot que, mesmo dando ao discurso um papel central, optam pelo desenvolvimento da relação entre o poder e o conhecimento.

Essa relação envolve o discursivo, mas também elementos não-discursivos, o dito e não-dito que se articulam nos **dispositivos** ou **aparatos** que, para Foucault, por exemplo, constituem um corpo social como conjunto heterogêneo – discurso, instituições, formas artísticas, regulamentos repressivos, medidas administrativas, elaborações científicas, proposições morais ou filosóficas, etc. (CARDOSO, 2000, p. 31; grifos do autor).

Para o autor, essa segunda vertente seria a responsável pela retomada da noção de representação coletiva ou social nas ciências humanas, nas últimas décadas. A primeira vertente, por limitar seu escopo às interpretações textuais, à limitação “da ciência social a um conjunto de representações” (CARDOSO, 2000, p. 32) fornece um menor espectro metodológico.

Uma observação das correntes em voga nas ciências humanas indica esta tendência. Foi a história que, na década de 80, deu o pontapé inicial no que diz respeito à noção de representações, colocando no centro de seus estudos a avaliação da realidade social a partir da cultura. Na história, a chamada “virada lingüística” levou à configuração de uma “nova história cultural a qual, na contramão de Marx e dos *Annales*, tende a inverter os pressupostos estruturais e explicativos de tais correntes:

a realidade é construída culturalmente e as representações do mundo social é que são constitutivas da realidade social” (CARDOSO, 2000, p. 11).

Na antropologia, o desenvolvimento da concepção de “imaginário social” teve origem com a obra de Michel Maffesoli e em trabalhos inspirados em Castoriadis. Na ciência política, Stuart Hall e os Estudos Culturais colocam as representações na base imediata das identidades culturais e políticas. Ernesto Laclau sublinhou o descentramento da identidade social e política e do correspondente sistema de representação que lhe dá suporte. Na psicologia, Lacan lançou luz sobre a importância da linguagem na construção da identidade individual e a psicologia social se dedicou mais fortemente ao desenvolvimento desta noção, gerando a teoria das representações sociais de Serge Moscovici, cujo objetivo é estudar a dimensão social e individual das representações sociais, com um edifício teórico e metodológico transdisciplinar, efetivo, que tem dado lugar a inúmeros trabalhos importantes na área. Na comunicação, autores como Lucien Sfez retomam o veio filosófico de Platão e afirmam que não é mais possível separar representações e realidade.

Esta lista se limita a apontar alguns autores, mas é suficiente aos objetivos deste texto, ou seja, o de mostrar que, seja da perspectiva idealista, seja da realista (cujo escopo das representações somente se manifesta através das práticas sociais), o cientista da área de humanidades que se ocupa dos fenômenos sociais da sociedade contemporânea dificilmente conseguirá escapar do desafio de pensar a cultura e as representações sociais.

Diante destes fatos, pode-se perguntar, como o faz Malerba (2000), se estaríamos diante de um novo campo de conhecimento transdisciplinar. E no que se refere à sociologia, cujos autores têm servido de referência a todas essas transformações nas outras ciências, mas cujo tratamento das representações é fluido e disperso nas obras sobre os fenômenos sociais, como se poderia buscar um delineamento concernente ao tema das representações? Este texto tentará contribuir para esse esforço a partir do exame de alguns conceitos que me pareceram centrais para a compreensão do tema na sociologia contemporânea, ou seja o conceito de **simulacro** em Baudrillard e o conceito de *habitus* em Bourdieu e Elias.

A ordem dos simulacros ou o fim da representação

No livro *O sistema dos objetos* (1968), Baudrillard apresenta o sistema simbólico subjacente às relações entre os homens e os objetos na sociedade de consumo. O exame desta relação busca não só superar a classificação dos objetos por seu

padrão técnico, chegando a suas segundas significações dadas a partir do sistema cultural, mas também aponta seus reflexos sobre a relação dos homens entre si na sociedade contemporânea.

Ao comparar o uso dos objetos domésticos na sociedade do século XIX e na sociedade de consumo, o autor observa diferenças estruturais relativas à própria carga de sentido e de valor moral incorporado nesse uso. Se no passado a relação com os objetos era definida a partir da relação dos homens com a natureza, hoje ela é meramente funcional. O homem mantinha com o objeto manual uma relação profunda, gestual “na qual se resume a integração do homem ao mundo e às estruturas sociais.” Era uma relação de “conformidade” entre o objeto e o corpo humano e a natureza que é admirável, mas que consiste num obstáculo à eficácia da produtividade (BAUDRILLARD, 1968, p. 58) Na atualidade, esse tipo de relação diminui sensivelmente sobretudo no período da sociedade de consumo avançado, caracterizado pela difusão massiva de eletrodomésticos, vídeos-cassete, computadores, HDs, televisão a cabo, etc. Os objetos passam de uma constituição baseada na mecânica para o princípio técnico da automatização. Esse fato revoluciona a relação entre homens e objetos. O controle substitui o gestual. Alguns toques com a ponta dos dedos bastam para colocar em funcionamento as estruturas técnicas complexas da nova tecnologia, enquanto para fazer funcionar uma carroça ou um moedor de café, todo o corpo era chamado a empregar energia. O homem passa de ator do cotidiano, quando a máquina completava seu esforço físico e libidinal para espectador encantado com a capacidade da técnica. “Os objetos, hoje, tornaram-se mais complexos que os comportamentos do homem relativos a esses objetos. Os objetos são cada vez mais diferenciados. Nossos gestos o são cada vez menos.” (BAUDRILLARD, 1968, p. 58).

A questão do gestual é apenas uma das tantas envolvidas na transformação observada pelo autor. O uso das cores, a iluminação, os materiais, paredes, todo um conjunto de elementos apontam na mesma direção: todo o sistema repousa na funcionalidade, mas não a funcionalidade definida como a satisfação das necessidades humanas, em outras palavras em exata correspondência com o mundo real.

Funcional não qualifica absolutamente o que é adaptado a um objetivo, mas o que é adaptado a uma ordem ou a um sistema: a funcionalidade é a faculdade de se integrar a um conjunto. Para o objeto, é a possibilidade de ultrapassar precisamente sua ‘função’ em direção a uma função segunda, de tornar-se um elemento de jogo, de combinação, de cálculo num sistema universal de signos. (BAUDRILLARD, 1968, p. 77).

Ao mesmo tempo, a relação simbólica desaparece. No exemplo do investimento de energia física, o gestual tradicional do trabalho se perdeu. É um vazio que não pode sequer servir como referência à atual manipulação pelo controle. A potência do homem, na realidade, foi substituída pela potência da máquina. Há um vazio simbólico de nossa potência. A mediação gestual tem também uma dimensão libidinal do homem com a natureza e com o seu próprio corpo, que também se perdeu, e não pode mais ser simbolizada. “Tudo o que era sublimado (portanto investido simbolicamente) no gestual do trabalho, hoje é recalcado” (BAUDRILLARD, 1968, p. 66).

Segundo o autor, estamos diante da presença “ultrapassada” da natureza. A cultura sempre produziu essa ultrapassagem, mas hoje temos, pela primeira vez, um sistema totalmente autônomo internamente, chegando a uma “sincronia perfeita entre o homem e o objeto pela redução de um e de outro a signos e a elementos simples” (BAUDRILLARD, 1968, p. 79). O sistema cultural do nosso tempo é fundado no consumo compreendido, não como o “modo passivo de absorção que se opõe ao modo ativo da produção” (1968, p. 232) mas como a “totalidade virtual de todos os objetos e mensagens constituídos desde já num discurso mais ou menos coerente. O consumo, apesar de ter um sentido, é uma atividade de manipulação sistemática de signos” (1968, p. 232). A relação humana que se produz nesse sistema também é de consumo, no sentido de “completar-se” ou “abolir-se” nos e pelos objetos que se tornam um signo substitutivo, um “álibi” da relação real (1968, p. 239).

No livro *Para uma crítica da economia política do signo* (1995), Baudrillard radicaliza o projeto esboçado em “o sistema dos objetos”, construindo teoricamente a idéia de simulacro a partir da crítica, de um lado, à teoria marxista do valor, e de outro, à teoria do signo de Saussure e Benveniste.

A teoria marxista estabelece a diferença entre valor de uso e valor de troca, definindo o primeiro como o valor intrínseco à mercadoria, determinado pela necessidade humana que essa mercadoria venha a suprir. O valor de uso é do domínio da troca entre homem e natureza, uma dimensão idealizada, porque ela estaria protegida do risco de fetichização, ou seja, da redução do valor ao que ele significa no mercado, em relação ao sistema de trocas como um todo.

Para Baudrillard, esta idealização da relação entre homem e objeto baseada no valor de uso impede os marxistas de perceberem que a própria dimensão do valor de uso já foi fetichizada. A pureza do valor de uso é uma utopia, porque as próprias necessidades humanas são, desde sempre, também definidas pelo sistema simbólico dentro do qual ocorrem as trocas.

Em Saussure e Benveniste, o autor critica o fundamento da relação de significação na “motivação psicológica”, que seria também uma dimensão intrínseca ao

contato entre o real e a mente. A mesma idealização deste contato primário entre a psique e o real subjaz na idéia da relação homem-objeto em termos de valor de uso. Essas idéias são, no fundo, míticas e se baseiam numa nostalgia glorificada da relação entre o homem e a natureza que, na verdade, nunca houve em sociedade.

Para Baudrillard, o início das trocas econômicas intermediadas pelo capital quebram de uma vez por todas, a ligação entre objeto e funcionalidade, e entre o significante e o significado. Em outras palavras, o referente, o real, esvai-se da relação de troca de mercadorias e do sistema lingüístico. O signo torna-se a unidade de um sistema que engloba objetos, homens e linguagens numa só operacionalização. Na produção e consumo, os objetos são signos vazios de sua funcionalidade primordial, na qual o valor de uso e o valor simbólico estão em segundo plano. Na relação de significação, o significado não tem mais função, já que o significante conduz o processo de geração de sentido. Ambos, objeto e signo se tornam simulacros a partir deste processo. Os simulacros são unidades sociais (de troca econômica ou de sentido) que perdem o referencial, seja na natureza, seja no próprio homem, e passam ao sistema operacional dos signos característicos da sociedade de consumo. O sentido não é mais dado pelo real, mas pela sua operacionalidade segundo o código geral dos signos. Este código opera no nível inconsciente. Os sujeitos sociais não percebem este desligamento, e justamente nesta inconsciência é que repousa a eficácia do código.

No livro *A troca simbólica e a morte* (1996), o autor aprofunda a noção de simulacro por meio de sua aplicação nas dimensões as mais diversas do mundo social, como a crise do trabalho que leva o sistema produtivo a se abster do trabalho humano progressivamente, à crise da representação política tradicional, em que o conhecimento e o contato entre representantes e representados deixa o nível do real para o de código através do *marketing* político, a crise do mundo econômico, em que o capital especulativo se reproduz quase que automaticamente, independente da produção e da forma “virtual” e a crise do mundo cultural com a fragmentação do sentido, desenraização e hibridização de estilos, estéticas e práticas.

Ao descrever esta desreferencialização do mundo, Baudrillard traça uma espécie de evolução do simulacro em três fases, que ele chama de espiral. Cada volta da espiral do simulacro se refere a uma ordem. A primeira ordem caracteriza-se pela ética, pela metafísica do homem e da natureza e pelo valor de uso. Nela, o valor emana das qualidades divinas ou naturais. A primeira ordem coincide com a “epistême da similitude” de Foucault, na qual o sentido do mundo e das coisas era retirado diretamente da natureza. Não havia separação entre o homem e a natureza. A segunda ordem é a da economia política, regida pela lei mercantil do valor. A ciência se instala como detentora do poder de definir “o real” da produção, da significação, da

consciência e do inconsciente. Nesta fase tem origem a reprodução, a produção em série manifestada na moda, nos meios de comunicação de massa, na publicidade, nas redes de informação e de comunicação. Por fim a terceira ordem, na qual o capital usa a economia política como modelo de simulação. Ordem do código, da cibernética, ordem aleatória das mutações. A lei fundamental é a lei estrutural do valor. A objetividade da fase anterior cede à lei da indeterminação. Tudo é concebido a partir de sua reprodutibilidade mesma. A unidade de reprodução não é mais o real, mas o modelo. Era do DNA, da configuração operacional, da digitalidade, do código binário. O capital é o motor da espiral dos simulacros. Ele opera através da manipulação, assimilação, ciclagem e reciclagem em todos os níveis. É o capital que impele a relação de representação para o seu fim.

Na terceira ordem não é mais possível a representação porque não existe mais equivalência. As equivalências semiológicas entre significante e referência; a de sentido do valor entre mercadoria e trabalho não existem mais, e reunidas, essas faltas operam uma verdadeira revolução que desemboca no fim da era da representação. O simbólico é substituído pelo código. O código como sistema social se reproduz sozinho. Ele não necessita se apoiar no uso dos objetos, na sua relação com os homens. O homem torna-se um elemento dispensável na designação do sentido para os signos. Ele é apenas um consumidor passivo e impotente diante do poder do código que movimenta a sociedade de consumo. Nem sequer as práticas sociais são capazes de reformular mesmo a longo prazo qualquer relação de significação. O código ocupa todo o espaço entre o homem e a natureza e esse processo não tem volta porque a espiral não retrocederá jamais.

Este poder do código é chamado por Baudrillard de “tautologia”. Ela corresponde à imposição de significação totalmente aleatória ao indivíduo, às regras da lógica racional ou a qualquer reação do pensamento humano. A fórmula $A=A$ tenta dar conta desse vazio de significado. A significação enquanto trabalho da mente e da vida humana não existe. Ela é imposta de fora e fala sozinha, sem necessidade de correspondência, monológica. É uma comunicação em que o sistema dialoga consigo mesmo e a humanidade assiste.

Embora o nihilismo de Baudrillard o impeça de buscar saídas para a situação sem saída que ele descreve, em alguns pontos da obra ele indica possibilidades de reversão. Por exemplo, a análise dos efeitos da prática do *grafiti* em Nova Iorque mostra que a juventude do subúrbio conseguiu reverter o código opondo a ele uma tautologia própria que não pode ser decifrada pelo sistema. A solução apontada pelo autor não vai no sentido de uma volta à significação nem a uma luta pela legitimação de significações humanas, mas à reversão através do código. Em outras palavras, é preciso sair da lógica imposta pelo código criando outro código cujos

sentidos dos signos sejam contrários ao anterior. Só isso pode fazer o mecanismo do código entrar em pane.

As representações sociais e o conceito de *habitus* na teoria simbólica de Bourdieu

Bourdieu é hoje reconhecido como um autor importante para o pensamento pós-moderno, embora ele não tenha feito parte das correntes filosóficas citadas na introdução. Em sua obra encontram-se passagens de diálogo com Foucault, um autor que Bourdieu admirava pela contribuição dada no âmbito dos fenômenos simbólicos, embora não compartilhasse com a tendência para o apagamento do sujeito. Os autores da corrente idealista, segundo ele, davam uma contribuição menos importante ao desligar completamente o imaginário e a vida social. Dentro do debate pós-moderno, portanto, a posição de Bourdieu é clara: as representações se materializam nas práticas sociais e nas instituições, mas elas não possuem autonomia com relação às mesmas.

Trabalhando com pensamentos diferentes, como a fenomenologia de Husserl e o estruturalismo de Lévi-Strauss, Bourdieu é considerado como parte da corrente pós-estruturalista francesa assim como Baudrillard, ambos fazendo parte do esforço para repensar os sistemas simbólicos, operado pela sociologia francesa como um todo nos anos 45-90. Ambos partem dos conceitos de sistema e estrutura e colocam em questão a “realidade” das instituições e da vida social contemporânea. Os dois autores também têm em comum a forte influência da teoria de Marx. Segundo Ansart (1990, p.35), as análises de Bourdieu conduzem a dar relevo à divisão social em classes. Os trabalhos sobre as práticas e conhecimentos culturais dos estudantes (1964) como as pesquisas sobre a frequência aos museus (1996) ou sobre as escolas superiores especiais (1989), mostram uma repartição de práticas fortemente diferenciadas segundo a origem e o pertencimento a uma classe. Nesse sentido, sua contribuição pode ser pensada como uma continuação da tradição marxista. O fator que impede que essas análises sejam consideradas marxistas é a importância dada às relações de sentido, aos bens simbólicos e à dominação simbólica nas relações de classe. Nesse sentido, por dar importância ao simbolismo e ao sentido, Bourdieu poderia se inscrever na tradição Weberiana. De Durkheim, Bourdieu herdou o cuidado de diferenciar o social das ilusões como as opiniões (crítica aos meios de comunicação de massa e à pretensão à cientificidade dentro desses meios) e o princípio da objetividade do social, mesmo se para isso é preciso um trabalho constantemente renovado. Sua influência mais forte, no entanto, foi Lévi-Strauss, e mesmo as lições dos clássicos são integradas e repensadas à luz do estruturalismo.

Bourdieu pensa o objeto da sociologia através de três conceitos básicos: o sistema de posições, o *habitus* e a reprodução social. O sistema de posições é premissa básica do estruturalismo, segundo o qual o objeto não deve ser buscado como substantivo, portador de uma essência particular, mas definido dentro de uma perspectiva relacional. É a partir de uma rede de relações que aparece o objeto sociológico.

O conceito de *habitus* mostra como as aprendizagens sociais (formais e informais) inculcam modos de percepção e de comportamento aos agentes sociais. O *habitus* é o conjunto das disposições adquiridas no contexto e momento social particular. Por outro lado, o *habitus* é produtor de práticas novas: É uma matriz, uma gramática geradora, espaço a partir do qual torna-se possível uma exteriorização da interiorização, de modos diferentes ou novos.

A reprodução social é o fenômeno segundo o qual os princípios de distinção e modos de reconhecimento são assegurados. Essa reprodução não se limita aos fatos tradicionais econômicos, mas sobretudo explora as conseqüências da reprodução cultural.

O *habitus* é um conceito fundamental para entender a idéia de representações sociais em Bourdieu porque é o conceito que articula os dois elementos da oposição dentro da qual a idéia de representações aparece no pensamento filosófico e sociológico: as idéias e as práticas sociais. Se de um lado ele permite prever uma determinada maneira de agir, por outro ele é o lugar do “vago e do fluido” (BOURDIEU, 1990, p. 98), onde é possível o confronto entre a regra e o improvisado. Em cada situação da vida cotidiana a realização destas disposições é diferente, já que ela se adapta à irregularidade do imprevisto.

Segundo o autor, essa parcela de indeterminação presente no *habitus* varia numa escala que divide “graus de codificação” e de indeterminação nas situações sociais:

Essa parcela de indeterminação, de abertura, de incerteza é o que faz com que não seja possível remeter-se inteiramente a ele (*habitus*) nas situações críticas, perigosas. Como lei geral pode-se afirmar que, quanto mais perigosa for a situação, mais a prática tenderá a ser codificada. O grau de codificação varia de acordo com o grau de risco. Isso fica bem claro no caso do casamento: desde que se examinem os casamentos e não mais o casamento, percebe-se que ele possui variações consideráveis, em particular sob o aspecto da codificação: quanto mais adaptados pelo casamento, maior será o lucro simbólico, mas também o risco. É nesse caso que se terá um altíssimo grau de formalização das práticas; aqui surgirão as fórmulas de polidez mais refinadas, os ritos mais elaborados. (BOURDIEU, 1990, p. 98)

Dentro da teoria do poder simbólico, o *habitus* é o elemento que articula “os sistemas simbólicos como estruturas estruturadas (passíveis de uma análise estrutural)” e as estruturas estruturantes, ou seja, a “concordância das subjetividades estruturantes” (BOURDIEU, 1998, p.8). Bourdieu realiza sínteses entre essas duas dimensões do poder simbólico que correspondem, no pensamento sobre as representações sociais, às dimensões opostas de idéia/conhecimento e realidade. A primeira é a dimensão do sujeito. O sujeito pensa, conhece, deseja e tem vontade que se refletem na estrutura social conservando-a ou modificando-a. A segunda é a dimensão da estrutura social. A realidade é aquilo que se opõe ao conhecimento, ao desejo e à vontade, ou seja, a estrutura com a qual o sujeito se depara durante a vida social e que já estaria constituída antes mesmo de sua existência. É a lógica pré-estabelecida do mundo, são as regras de comunicação e as normas de ação moral que devem orientar a sua ação individual e coletiva e todos os dispositivos de coerção individual e coletiva que daí são derivados. As determinações da ação vindas da estrutura ou da realidade são mais fortemente codificadas. Aquelas vindas da dimensão do sujeito ou da idéia/pensamento o são em menor grau.

O *habitus* articula, portanto, sujeito e estrutura, e conhecimento e realidade. Não é possível, como em Baudrillard, a separação completa entre o signo e o real. Para Bourdieu ainda vivemos no mundo dos símbolos e eles são os instrumentos por excelência da “integração social”: “enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’” (1990, p. 10).

O poder simbólico é fundado no reconhecimento pelos sujeitos e pela sociedade da norma e do consenso. Muito diferente do poder do simulacro que se instaura pela ausência total de reconhecimento, ou seja, pela tautologia, que é o poder do capital e do mercado na sociedade de consumo, de justificar e explicar asserções e lógicas por elas mesmas, sem o aval do reconhecimento humano.

O *habitus* em Norbert Elias ou a superação da oposição entre representação e realidade

O sociólogo alemão Norbert Elias dedicou-se ao estudo dos processos de evolução das sociedades ocidentais em conexão com a evolução dos costumes e da moral dos indivíduos nestas sociedades. Enfrentou grandes desafios na área da sociologia do conhecimento e da sociologia geral. Na primeira, trabalhou para religar conheci-

mento e linguagem. Na segunda, retomou os conceitos abandonados pela tradição científica de evolução e desenvolvimento, e buscou superar a dicotomia entre agência e estrutura. Esses desafios foram vencidos e proporcionaram uma obra extremamente rica em elementos para pensar as representações sociais no mundo contemporâneo.

Para entender esta contribuição é necessário partir da perspectiva social dos processos de longo prazo. No livro “*Towards a theory of social processes*” (1997), os autores, citando Elias, afirmam que a rejeição das teorias evolucionárias pelas ciências humanas durante o século XX ocasionou uma perda fundamental para a sociologia. Ainda segundo os autores “Uma preocupação vital para a sociologia que é observar e explicar os processos de longo prazo foi rejeitada junto com elementos que eram demonstravelmente etnocêntricos, teleológicos e metafísicos que foram corretamente descartados” (DUNNING & KRIEKEN, 1997, p.353)

Elias apresenta uma distinção entre teorias “evolucionistas” e “evolucionárias”. As primeiras são um esforço para entender o desenvolvimento social em termos da revelação de um plano cósmico; têm, por isso características teleológicas e metafísicas e, apesar da contribuição dada pelos autores que as adotaram (entre outros Comte e Spencer), merecem ser descartadas. As segundas “analisam a mudança social em termos de respostas sucessivas a condições históricas particulares” (DUNNING & KRIEKEN, 1997, p. 354), são baseadas em fortes evidências empíricas e “separam claramente a evolução biológica e o desenvolvimento social e histórico” (1997, p. 354). As teorias evolucionárias são, por isso, indispensáveis para a sociologia como instrumento da compreensão da evolução de padrões de ordem social que se sucedem a partir de um desenvolvimento “cego” ou não planejado dos processos sociais.

Dentro desta perspectiva, no livro *O processo civilizador* de 1994b, o autor mostra como, através das consequências inesperadas da interação social no ocidente, os padrões de condicionamento evoluem de coletivos para individuais. Em *A sociedade dos indivíduos* indica que a tendência à individualização crescente é consequência de uma predisposição ou *habitus* que, a partir do século XVII separa radicalmente o indivíduo da natureza e concomitantemente, o conhecimento da realidade. Para o autor essa predisposição está fortemente arraigada nos nossos padrões de percepção psicológica e afetiva do mundo, e para superá-la é necessária uma transformação da gnose ou dos padrões de percepção e de construção lógica do mundo:

nosso equipamento cognitivo tem um ‘vício’ que precisa ser superado: o de reduzir processos a condições estáticas antitéticas. Assim fizemos com o ser humano, dividindo-o em duas entidades ontológicas separadas: uma concreta, visível, e seu oposto, uma entidade abstrata e intangível. É o que ocorre com a separação entre ‘corpo e alma’, ou ‘matéria’ e ‘espírito’ ou ainda entre ‘ser’ e ‘consciência’. (MALERBA, 2000, p.205)

Este vício pelas dicotomias atingiu seriamente a visão da sociedade moderna, afastando de forma irremediável o sujeito e a estrutura, fenômeno que se traduz no infundável debate sociológico sobre agência e estrutura.

A retomada da perspectiva dos processos de longo prazo permitiram que o autor avançasse na elaboração de uma concepção de “sociedade mundial”, vislumbrando, a partir de evidências empíricas a superação das sociedades organizadas em Estados – nação. “Nesse sentido, junto com autores como Wallerstein, Elias antecipou o interesse sociológico contemporâneo da globalização” (MALERBA, 2000, p. 353). Este é o tema central da obra *A sociedade dos indivíduos* na qual ele retoma as análises elaboradas em *O processo civilizador* para cristalizar o seu conceito de habitus.

No estudo da evolução dos costumes na sociedade de corte, o conceito de *habitus* como sinônimo de costumes aparece se transformando no processo e distanciamento entre homem e natureza. Por exemplo, a mudança dos hábitos à mesa feita a partir da análise de uma obra de aconselhamento para cortesãos, mostra que o conjunto de padrões de condicionamento evoluem de coletivos (comer juntos no mesmo prato, com os mesmos instrumentos) para individuais (cada pessoa usa seu próprio prato e instrumentos). Uma série de outros hábitos da “*civilité*” são, segundo o autor, pouco a pouco individualizados.

Em *A sociedade dos indivíduos* há um refinamento do conceito a partir da sua definição como “estrutura social da personalidade”, situando-o num meio campo entre as ordens social e psicológica. Assim definido, o *habitus* permite observar as oscilações durante o processo de desenvolvimento social do ocidente, entre a predominância seja do elemento psicológico, seja do elemento social. A partir da figura da “balança nós-eu”, o autor mostra como até o século XVII a noção de indivíduos era utilizada de forma difusa para definir todas as criaturas e coisas da natureza. Na antiguidade e na idade média, a balança nós-eu pedia portanto, para o nós. Este período corresponde à epistême da similitude descrita por Foucault em *As palavras e as coisas*, ambos concordam que este período se caracteriza pela ausência de uma objetivação do mundo e do homem, tendo ambos sua existência regulada pela natureza.

No renascimento, o conceito de indivíduo passa a se restringir ao humano, no período que corresponde ao “aumento das oportunidades sociais e do progresso individual” (ELIAS, 1994b, p.134). Progressivamente, a balança nós-eu começa a pender para o “eu”. Com Descartes a noção do eu se torna independente. “Penso, logo existo” possibilita o esquecimento do “nós”. A partir de então, “a percepção de si mesmo como um eu desprovido de um nós difundiu-se ampla e profundamente” (ELIAS, 1994b, p. 134). Em Foucault, esta mudança corresponde à epistême da

idade moderna que instala a separação entre as palavras e as coisas ou entre a representação e a realidade. Esta mudança submeteu o *habitus* da idade média a uma transformação que nem sempre é espontânea no nível individual. A mudança da posição do indivíduo na sociedade não se afigura como uma questão só de ordem racional ou simbólica. Há uma carga afetiva muito forte que se assemelha, nos casos de maior resistência do *habitus* anterior, a uma ameaça de morte, a uma destruição coletiva, já que o indivíduo, alienado da visão processual de sua sociedade, percebe apenas o vazio que resulta do esforço de muitas gerações. Este fenômeno é desenvolvido a partir do conceito de “efeito de trava”:

Ao estudar os processos de desenvolvimento social, defrontamo-nos repetidamente com uma constelação em que a dinâmica dos processos sociais não-planejados tende a ultrapassar determinado estágio em direção a outro, que pode ser superior ou inferior, enquanto as pessoas afetadas por essa mudança se agarram ao estágio anterior em sua estrutura de personalidade, em seu *habitus* social. Depende inteiramente da força relativa da mudança social e do arraigamento – e portanto da resistência – do *habitus* social saber se e com que rapidez a dinâmica do processo social não-planejado acarretará uma reestruturação mais ou menos radical desse *habitus*, ou se a feição social dos indivíduos logrará êxito em se opor à dinâmica social, quer tornando-a mais lenta, quer bloqueando-a por completo. (MALERBA, 2000, p. 172).

Atualmente, as sociedades ocidentais passam por uma nova mudança que corresponde à transformação do padrão da ordem social de Estados nacionais para Estados continentais e à germinação da sociedade mundial. O final do século XX conclama a uma nova transformação do *habitus* social que impele novamente a balança para o lado do “nós”. É necessária uma adaptação ao novo patamar de desenvolvimento social, que seria mais fácil se as sociedades dispusessem de alguma noção de “nós” enquanto humanidade. Mas segundo o autor essa noção desapareceu por completo e começa a ser reconstruída com grande dificuldade a partir de instituições mundiais como os direitos humanos e o controle da violência.

Considerações finais

O conceito de *habitus* em Bourdieu e Elias tem mais pontos comuns do que diferenças. A existência do indeterminado, do improvisado e do não-planejado presente nas relações sociais e no desenvolvimento social é uma forte marca do reconhecimento epistemológico da importância da noção de “inconsciente” que permeia a elaboração conceitual dos dois autores.

A recusa do determinismo de um lado e do voluntarismo de outro, e a busca da superação de dicotomias arraigadas no senso comum e na ciência são um outro ponto comum. A noção de campo em Bourdieu, *locus* da luta simbólica e da reprodução e geração de novos *habitus* aparece na teoria simbólica de Elias através da noção de “configuração”. Ambas são definidas como dimensões em que as regras de conduta, as disposições adquiridas, são usadas como capital e como instrumento de distinção e de luta, e ambas são caracterizadas como espaço ocupado pela percepção e ação conscientes e inconscientes dos atores sociais. As diferenças não tornam as duas teorias excludentes, mas as apresentam como complementares. Uma delas é que, em Bourdieu, a dimensão histórica fica em suspenso, atendendo a um princípio de origem estruturalista da análise relacional. Em Elias, o foco central é a evolução histórica, na qual vemos as formas sucessivas que toma o *habitus* social. Poderíamos imaginar a sociedade contemporânea como uma fruta, cuja trajetória no tempo é estudada pela evolução do processo de amadurecimento da fruta em relação com a árvore da qual ela é uma parte. Aqui prevalece a noção de tempo. Essa seria a perspectiva de Elias. Se, por outro lado, cortássemos a fruta ao meio, poderíamos observar a profundidade do processo de amadurecimento, as áreas mais e menos atingidas, e poderíamos tirar todas as conseqüências do estudo das relações entre as partes constituintes, suas posições na estrutura num dado momento da evolução do processo. Prevalecem as noções de espaço e de relação. Esta seria a perspectiva de Bourdieu. Temos duas dimensões de um mesmo processo que são analisadas a partir de pontos de vista diferentes.

A principal contribuição destes autores para pensar o conceito de representações sociais é o esforço para superar a separação entre representação e realidade reforçada na nossa percepção e razão científicas pelas sucessivas ondas filosóficas que não só separaram as duas de modo definitivo, como afirmaram a inacessibilidade do pensamento ou das representações ao real. Através da síntese entre estrutura estruturada, estrutura estruturante e ideologia, Bourdieu opera uma forte tentativa de superação desta dicotomia. Seu trabalho enfatiza a transformação de representações no real através da *doxa*, da naturalização que inscreve as representações na natureza para torná-las naturais e reproduzíveis pelo *habitus*. Por meio da concepção unitária entre conhecimento e linguagem e entre sujeito e objeto, Elias conclui o trabalho quando afirma que tudo o que é representação é real e tudo o que é real é representado, embora, assim como Bourdieu, tenha consciência de que para superar esse *habitus* perceptivo e cognitivo de um período passado do desenvolvimento seja necessária a superação das formas tradicionais da gnoseologia.

O conceito de simulacro de Baudrillard, embora não seja construído a partir do mesmo fenômeno que o de *habitus*, revela-nos uma outra dimensão contemporâ-

nea da questão que envolve as representações sociais. Nela a perspectiva estrutural, a consideração do inconsciente e a ligação entre realidade e representação estão presentes. A perspectiva quanto à ligação é diferente. Enquanto para Bourdieu e Elias representações se separaram da realidade e devem ser religadas, para Baudrillard a religação jamais será possível. O homem está definitivamente separado da natureza num processo irreversível. A idéia de que, em certas áreas do mundo social, a relação estrutural do código superou a relação simbólica é reveladora, e serve muito bem à explicação de fenômenos novos como o mundo do mercado e das transações financeiras, a representação da política e a publicidade feitas pela mídia, a dinâmica da informação nas novas tecnologias de comunicação e no mundo virtual. Nestas áreas, sobretudo, a discussão sobre o fundamento sócio-psicológico e histórico das representações parece perder todo o sentido. Aqui estamos, de fato, na dimensão do hiper-real.

Embora esse conceito possa ser considerado como idealista, no sentido em que libera a dimensão estrutural de toda amarração na realidade ou no mundo das práticas sociais (é como se, no esquema do poder simbólico de Bourdieu a estrutura estruturada tomasse a dianteira sobre os outros e se tornasse totalmente autônoma) a meu ver o conceito de simulacro não pode ser colocado de lado sobretudo no que diz respeito às representações sociais como elas são produzidas pela mídia e consumidas nas sociedades contemporâneas. Todos os fenômenos que envolvem o conceito de representação não podem ser explicados pelo conceito de simulacro, mas há alguns cuja reflexão à luz da ótica do simulacro somente contribui para esclarecer sua natureza. A atitude bastante comum de rejeitar completamente o conceito de simulacro dada a sua natureza extremamente idealista, priva o pesquisador de um instrumento importante para entender as representações na sociedade contemporânea. O pesquisador corre o risco, ao ignorar o fato da existência dos simulacros, de estudar representações a partir da perspectiva simbólica, quando na realidade, trata-se já de um fenômeno da ordem do código.

Referências

ANSART, P. **Les sociologies contemporaines**. Paris: Seuil, 1990.

BAUDRILLARD, J. **Le système des objets – la consommation des signes**. Paris: Gallimard, 1968.

BAUDRILLARD, J. **Para uma crítica da economia política do signo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

- BAUDRILLARD, J. **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Loyola, 1996.
- BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: MALERBA, J.; CARDOSO, C. F. (Org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papyrus, 2000.
- DUNNING, E.; VAN KRIEKEN, R. Towards a theory of social processer: a translation. **British Journal of Sociology**, v.48, 1997.
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MALERBA, J. As representações numa abordagem transdisciplinar: ainda um problema indócil, porém bem equacionado. In: MALERBA, J.; CARDOSO, C. F. (Org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papyrus, 2000.
- MALERBA, J.; CARDOSO, C. F. (Org.). **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papyrus, 2000.
- MUKHERJEE, R. Social reality and culture. **Current Sociology**, London, v.46, n.2, p.39-50, 1998.
- SHAFT, A. **A sociedade informática**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

— ** —

RESUMO: O texto indica a importância de se investigar a noção de representações sociais na sociologia, devido ao deslocamento do interesse epistemológico, em diversas ciências humanas, das dimensões econômica e política para a dimensão cultural. Analisando sua presença, desde a teoria clássica até os conceitos contemporâneos de simulacro de Jean Baudrillard e de *habitus* em Pierre Bourdieu e Norbert Elias, conclui-se que ambos os conceitos são indispensáveis, dentro de suas abordagens específicas, para explicar os fenômenos sócio-culturais contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura; contemporaneidade; representações sociais.

A noção de representação social na sociologia contemporânea

ABSTRACT: This text points out the importance of investigating the meaning of social representations in sociology because of the epistemological interest displacement in many human sciences, from the economical and political dimensions to the cultural one.

KEYWORDS: Culture; contemporaneity; social representations.