

AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NO CAMPO DA CULTURA*

Denise Jodelet*

Resumo:

A interrogação sobre as articulações possíveis entre as noções de representação social e de cultura constitui a estrutura deste artigo. Depois de considerar as razões que, na evolução das disciplinas psicológicas e antropológicas demandam uma tal reflexão, ele se atem: de um lado a precisar como, para S. Moscovici, o recurso à noção de representação social permite superar as contradições que apareceram no tratamento da noção de cultura; de outro lado a colocar em evidência as afinidades e as contribuições mútuas que existem entre as abordagens das representações pelas ciências sociais (antropologia, sociologia) e pela psicologia social. As primeiras vêm fundar a consideração da história, do simbólico e das relações sociais na análise das produções mentais sociais; a segunda permite ultrapassar as aporias de certas versões excessivamente individualistas e a-sociais dos processos de pensamento em antropologia.

Palavras-chaves:

Antropologia - Cultura - Indivíduos e Grupos - Psicologia - Relações Sociais - Representações Sociais.

Abstract:

The question concerning the possible articulations between the notions of social and cultural representation constitutes the structure of

* Este texto foi originalmente publicado com o título "Les représentations sociales dans le champ de la culture" em *Information sur les Sciences Sociales*, SAGE Publications (Londres, Thousand Oaks, CA et New Delhi), Vol. 41 (1), pp. 111-133. Traduzido por Marilena Jamur.

* Denise Jodelet é Doutora em Psicologia Social e foi Diretora de Estudos na Escola de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris - França; vem trabalhando na formação de pesquisadores no campo de estudos das representações sociais no Brasil há mais de vinte anos. E-mail: jodelet@ehess.fr.

this article. After considering the reasons which, in the evolution of the psychological and anthropological disciplines require, such a reflection, it restricts, itself: on one side, to define, how, for S. Moscovici, the resource of the notion of social representation is able to overcome the contradictions which appeared in the treatment of the notion of culture; on the other side to put in evidence the mutual affinities and contributions which exist between the approaches of the representations by the social sciences (anthropology, sociology) and by social psychology. The former establishes the consideration of history, the symbollic, and the social relations in the analysis of social mental productions: the latter allows us to go beyond the aporias of certain versions which are excessively individualist and a-social of the processes of thought in anthropology.

Keywords: Anthropology - Culture - Psychology - Individual and Groups - Social Relations - Social Representations.

Para os psico-sociólogos que se dedicam ao estudo das representações sociais, uma reflexão sobre a articulação entre esse domínio e o campo de estudos da cultura se impõem por várias razões:

1. A existência de uma relação de alguma forma originária entre representação social ou coletiva e cultura, pois o primeiro pensador em ciências sociais a elaborar a noção de representação coletiva ou social, Durkheim, baseou-se para isso sobre materiais etnológicos referentes a sociedades tradicionais, colocando imediatamente a questão da relação entre o individual e o coletivo no funcionamento do pensamento.
2. A existência de uma tradição de pesquisa abordando o estudo das representações sociais numa perspectiva antropológica, perspectiva amplamente reivindicada por Moscovici, como veremos mais adiante.
3. O desenvolvimento de uma forte corrente de pensamento centrada na "psicologia cultural", seja como estudo das significações trazidas pela ação humana cuja intencionalidade é subentendida pelos sistemas culturais de interpretação (Bruner, 1991), seja como estudo das psicologias ingênuas próprias de diferentes povos, aproximando-se nisto dos estudos das psicologias autóctones (Heelas e Lock, 1981; Kim e Berry, 1993), seja como estudo da marca cultural dos processos cognitivos, aproximando-se nisto tanto da psicologia intercultural, quanto dos trabalhos realizados em "antropologia cognitiva".

4. A interrogação atual (Jahoda, 1989) sobre o fato de saber se os indivíduos reproduzem efetivamente em sua forma de pensar as representações coletivas, ou se estas formas de pensar se apoiam no cultural (como recurso ou organização), sem ser entretanto determinadas por ele, o que coloca em novos termos a relação entre representação e cultura, pensamento individual e pensamento coletivo.

Esta reflexão sobre representações sociais e cultura, como objetos de pesquisa, implica uma reflexão sobre as relações entre disciplinas. Não é inútil lembrar que aos olhos dos psicólogos (Jahoda, 1989; Camilleri e Vinsonneau, 1996), tanto quanto de certos antropólogos (Bastide, 1965; Kluckhohn, 1965), as aproximações entre psicologia e antropologia foram historicamente mais freqüentes e as afinidades mais marcadas que aquelas existentes entre antropologia e ciências sociais, particularmente na primeira metade do século XX. Desde a segunda guerra mundial, com o fim do período das colonizações, o encontro entre psicologia e antropologia tornou-se cada vez menos evidente, em razão da diversificação de correntes de pensamento em antropologia (Laplantine, 1987) e da multiplicação das especializações em psicologia.

Entretanto, com a emergência de novas sub-disciplinas em antropologia (etnociências, antropologia médica, cognitiva, etc.), a atenção dada aos processos cognitivos ao nível individual, e ao papel da cultura na organização do conhecimento (Holland e Quinn, 1987), observa-se hoje uma renovação do interesse pela relação entre psicologia e cultura, notadamente no campo dos estudos interculturais e do estudo comparativo do desenvolvimento e do funcionamento cognitivos. Desenvolve-se, então, o que Shweder (1977) chama de uma "antropologia do pensamento", levando a se colocar questões, tais como: "o desenvolvimento é universal?" (Bril e Lehalle, 1988) ou "será que os membros de diferentes culturas pensam diferentemente?" (Cole e Scribner, 1974), ou ainda "como abordar os conhecimentos de uma outra cultura quando eles nos parecem falsos?" (Shweder, 1977). Nessa aproximação, a psicologia social enquanto tal não foi diretamente tocada, exceto na corrente de estudos das representações sociais, iniciada em 1961 por Moscovici, e que se consagra especificamente aos fundamentos, ao funcionamento e às funções psicológicas e sociais do pensamento do senso comum.

Sobre representação social e cultura

Ora, acontece que justamente num artigo que publica em 1988, Jahoda critica Moscovici por não haver formulado asserções explícitas

sobre as relações entre representações sociais e cultura. Pode-se fazer inferências, diz esse autor a partir do que ele diz da cultura. Assim, esta última aparece como um agente ativo distinto das representações sociais, na medida em que Moscovici coloca que o pensamento é organizado ao mesmo tempo pela cultura e pelas representações sociais, ou que “a cultura nos incita” a pensar, agir, etc. Essa distinção entre as duas entidades que são cultura e representações sociais deveria ser explicitada analisando a diferença entre os dois conceitos e suas relações. Entretanto, acrescenta Jahoda, a questão das suas relações deveria ser eliminada porque essas duas entidades se recobrem de maneira extensiva, como acontece aliás, com as noções de ideologia e de sistemas de crença. E sugere uma aproximação com o que se chama hoje em antropologia cognitiva, os “modelos culturais” e os sistemas de crença.

Mas, essa idéia de recobrimento extensivo é uma maneira de fugir do problema. Como ocorre com a noção de ideologia, como mostrei (Jodelet, 1991), ainda é necessário que se defina o que se entende por cultura, que determina amplamente o estatuto e o lugar reservado às representações sociais, para decidir o debate e tirar todas as implicações que supõe a diferenciação ou a indiferenciação entre as noções. Daí a importância, para nós, de considerar as relações entre cultura e representações sociais num quadro disciplinar, ao invés de considerar *in abstracto*, esses dois objetos de pesquisa. Não se trata, com efeito, de saber a que acepção da noção de cultura nós nos vinculamos, sabe-se que a noção é vaga e suas definições numerosas (Kroeber, em 1948, levantou mais de 150), e se pode dizer o mesmo da noção de representação social. É mais instrutivo compreender como a noção de cultura trabalha ou é trabalhada nas disciplinas psicológicas e antropológicas, quando ela é colocada em relação com a noção de representação. É o que tentarei fazer mais adiante, antes lembrando o ponto de vista de Moscovici. Para explicar a posição que este último adota em face da relação cultura/representações sociais, no contexto atual da reflexão sobre as relações entre processos cognitivos e cultura, poder-se-ia colocar uma citação de Durkheim e Fauconnet (1903: 491). Referindo-se à descoberta feita pela antropologia e a etnologia jurídica, da existência de paralelismos na vida jurídica de todos os povos, eles reconhecem: “*esta descoberta confirma uma das proposições mais fundamentais da etnologia moderna, a saber, que não somos nós que pensamos, mas é o mundo que pensa em nós*”.

Razão e culturas

Na conferência sobre “Razão e culturas”, que pronunciou ao receber o título de Doutor *Honoris Causa* em Sevilha, Moscovici (1993) retoma certos problemas da cognição e da cultura, lembrando que abordando-as, há 30 anos, ele ousou transgredir a interdição de se interessar aos fatos culturais que pesava sobre os psicólogos, antecipando a preocupação com a cultura que se registra, desde então, na psicologia contemporânea.

Ele reafirma, por um lado, que a psicologia social enquanto trata das representações sociais e das comunicações é uma antropologia da nossa cultura, aproximando-se de uma das correntes atuais da antropologia que se dedica aos “mundos contemporâneos” (Augé, 1994). Por outro lado, reafirma que ela tem por vocação tornar-se uma psicologia da cultura, na medida em que o estudo das representações sociais trata do senso comum, dos saberes populares, das linguagens e das crenças que fazem os seres humanos viverem e agirem juntos.

Debruçando-se sobre as razões do retorno à cultura em psicologia, Moscovici sublinha inicialmente que, de uma maneira geral, este conceito assume as funções preenchidas no passado pelas idéias de “natureza, de estado, e de sociedade” que não desempenham mais um papel de valor, de conceito supremo. Além disso, ele lembra que a ascensão da visão culturalista encontra sua justificação em psicologia no fracasso que conheceu a revolução cognitiva. Mas, diz ele, esse fracasso não justifica plenamente essa volta para a cultura. Existem razões intrínsecas às nossas “próprias marcas intelectuais”, que fazem com que devamos considerar o pensamento, a significação e as crenças como obras da cultura, mesmo que a revolução cognitiva houvesse tido sucesso.

O recurso às noções de representação social ou representação coletiva tal como foram elaboradas por Durkheim e Lévy-Bruhl permite superar alguns dos paradoxos que marcam hoje os debates sobre a relação entre cognição e cultura. Examinando as contribuições desses autores, Moscovici opera uma série de inversões, que fundam sua abordagem como ultrapassagem dos paradoxos que pesam sobre a reflexão contemporânea.

O primeiro paradoxo concerne à oposição entre conhecimento e crença e a oposição entre a suposta irracionalidade das culturas e a racionalidade dos indivíduos. O debate contemporâneo ao qual se refere

Moscovici, relacionado às “irracionalidades coletivas” (Drozda-Senkowska, 1995), considera o fato de que os indivíduos não se comportam sempre como “sábios ingênuos”, dando um tratamento racional e imparcial da informação, em seus julgamentos, mas que eles são sujeitos a “vieses e erros” resultando de idéias preconcebidas e servindo para manter ou formar suas crenças. Os pré-construídos culturais viriam reforçar as disfunções da cognição individual. É preciso notar, também, que este debate atravessou as primeiras correntes da antropologia: certos pioneiros, como Tylor e Frazer consideraram as crenças, principalmente mágicas, como erros intelectuais devidos a uma mentalidade cujo subdesenvolvimento correspondia a um estágio cultural inferior. Durkheim superou o paradoxo da irracionalidade da cultura como sede de ilusões, mostrando como uma cultura, através das suas crenças e de seus ritos tem uma função de representação do social. Obra da coletividade, a representação, pela limitação que ela exerce sobre os indivíduos, permite a manutenção e o respeito de uma ordem social. A razão privada é impossível sem a linguagem e os rituais das representações coletivas. A cultura mune as sociedades de representações (de causalidade, do tempo, etc.) que permitem a sua sobrevivência.

O segundo paradoxo, chamado por Moscovici de paradoxo da similitude, confronta as representações coletivas particulares às culturas em função de sua situação e de sua história, e de um critério de racionalidade que seria comum a essas representações e, portanto, independente delas. É a hipótese da “unidade psíquica da humanidade” - todos os homens dispõem das mesmas aptidões mentais para se adaptarem ao seu meio ambiente, mas seu nível de domínio técnico desse meio ambiente, que varia segundo o estágio cultural atingido, leva a uma diversidade psicológica. A hipótese da unidade psíquica do homem, retomada sob diferentes formas ao longo da história da antropologia, conduziu a concepções evolucionistas radicais estabelecendo uma hierarquização das sociedades em função de seu nível de evolução, numa direção linear que vai da “selvageria” à “civilização” encarnada nas sociedades ocidentais.

Segundo Moscovici, este paradoxo pode ser resolvido referenciando-se em Lévy-Bruhl, que se recusava a avaliar as sociedades em função de sua distância ou de sua similitude com as sociedades ocidentais. Propondo-se a descobrir em que as sociedades pensam e sentem diferentemente, ele orientava a pesquisa para a originalidade das representações que, próprias às sociedades situadas em áreas culturais diferentes, orientam a vida

afetiva, mental e ativa dos indivíduos. É, portanto, num sistema global de crenças e de idéias que se encontra a inteligibilidade de uma crença ou de uma idéia particular. A racionalidade de cada sociedade aparece, assim, como uma norma inscrita na língua, nas instituições e nas representações de uma cultura determinada. Sabe-se, além disso, que Moscovici se inspirou em Lévy-Bruhl para distinguir, entre as representações coletivas, aquelas que são fundadas na crença e aquelas que o são no conhecimento. Distinções que ele desenvolveu no seu modelo sobre as “formações mentais”: magia, ciência, religião e ideologia (Moscovici, 1992).

Ele propõe, também, superar um terceiro paradoxo: o da incomunicabilidade entre os grupos culturais quando são concebidos como coletividades fechadas nelas mesmas. Sabe-se que o pluralismo cultural numa mesma sociedade pode engendrar, nos contatos entre grupos culturais distintos, uma forma nova de racismo, “o racismo cultural” que remete à alteridade e à rejeição dos indivíduos de uma raça a uma genealogia e a uma cultura diferentes. Por outro lado, Geertz (2000) mostrou como uma aplicação errada da idéia de que o sentido é socialmente construído (através dos jogos de linguagem, das comunidades discursivas, dos sistemas de referência intersubjetivos, etc.), conduz a conceber as comunidades humanas como sendo ou devendo ser mônadas semânticas sem contato entre elas. Para Moscovici, torna-se possível superar esta incomunicabilidade, se conferimos à cultura, através das representações, um papel distinto daquele da sociedade, quando ela oferece aos indivíduos um espaço de reflexividade para pensar seus sentimentos, seus atos e estabelecer relações com os membros de outros grupos.

Se minha leitura do texto da conferência de Sevilha é correta, pode-se concluir que Moscovici vê a cultura como sistema englobante das representações sociais, das instituições, dos rituais. Esse sistema deve ser compreendido segundo sua lógica própria, que conduz a diferentes tipos de racionalidade, não incompatíveis entre eles. Além disso, em seu poder vicariante de representação do social, estabelecido por Durkheim, e em seu poder constitutivo da realidade, estabelecido por Lévy-Bruhl, as representações sociais e coletivas ocupam um lugar específico no seio da cultura. Convém acrescentar que esta proposição teórica tenta ultrapassar uma outra dificuldade levantada pela oposição entre racionalidade científica e irracionalidade do conhecimento corrente, inerente a toda perspectiva puramente cognitiva, pois ela inscreve o pensamento do senso comum num quadro cultural com uma racionalidade própria e uma pluralidade de modos de pensamento.

A teoria das representações sociais permite, assim, pensar diferentemente os dilemas relativos à cultura, particularmente aquele entre conhecimento e crença, quando em nome da razão se elimina as experiências que uma sociedade acumula e integra ao seu modo de vida. É desencarnar a representação, não ver aí a não ser um solipsismo coletivo, a única perspectiva de uma coletividade fechada nela mesma. Assim também é preciso se esforçar para compreender as funções mentais dos homens comuns imersos no universo das crenças cotidianas, compreender a comunicação entre os grupos e as transformações das representações, aceitar a dualidade da racionalidade numa mesma cultura.

Representações coletivas e representações sociais

Num comentário feito por ocasião de um Colóquio organizado na Suécia sobre “representações e processos” (cf. Chaib e Orfali, 2000), Farr indicou como, o fato de que Moscovici tenha definido a representação como social, torna difícil o isolamento do cultural e a distinção entre o que provém da cultura e da cognição. Ele assinalava a importância de voltar à noção de representação coletiva. Eu não compartilho dessa posição, por várias razões. Primeiro, pode-se entender “coletivo” numa acepção fraca ou forte. A acepção fraca, da forma que foi desenvolvida pela escola inglesa, desde Bartlett, remete a conjuntos articulados de papéis e de comunicações resultando em co-construções de significações, por uma atividade de troca coletivamente realizada. Isso conduz a apreender produções limitadas no espaço e no tempo, sem permitir articular as formas de pensamento à organização da sociedade, ao sistema de normas, de valores e de crenças que lhe correspondem e às relações sociais resultantes. A acepção forte remete à concepção durkheimiana de sistema de representações e de normas que se impõem aos indivíduos. Moscovici (1989) mostrou os limites de uma tal concepção, em razão da hipótese da imposição exercida pelas representações coletivas sobre os indivíduos. Além disso, essa concepção foi derrotada e abandonada pelas ciências sociais, por supor um determinismo rígido a orientar formas de conduta e de pensamento dos membros de um grupo social.

Moscovici insistiu igualmente sobre os riscos de fechamento que contém essa visão da cultura, como acabamos de ver, que caracteriza uma coletividade fechada nela mesma. Foi essa a razão pela qual ele propôs a substituição da noção de representação coletiva pela de representação social. Essa substituição, ao lado das mudanças induzidas

pelo pluralismo de idéias, pela mobilidade social e pelas evoluções técnicas e científicas nas sociedades modernas, permite dar conta da parte ativa que desempenham os sujeitos sociais, grupos ou indivíduos, na adoção das representações que circulam no espaço cultural.

Por isso, me parece essencial manter o conceito de representação social, para perceber como ele foi articulado ao conceito de cultura em certas tendências das ciências sociais, e como ele permite ultrapassar certos limites dos atuais modelos utilizados em antropologia cognitiva. Examinar o lugar e o papel das representações sociais em face da cultura e sua influência recíproca, significa considerar as relações entre esses objetos de pesquisa, tal como foram definidas nas disciplinas sociais e psicológicas. Isso conduz a considerar as relações entre disciplinas, para buscar os pontos de contato entre a noção de representação social e as proposições das correntes vizinhas da psicologia social, que tratam da forma como opera o conhecimento comum em contextos culturais diferentes.

Não tenho intenção de apresentar aqui um panorama completo dessas correntes antropológicas, pois isso ultrapassaria minha competência na matéria e minha capacidade de síntese. Vou tentar apenas apontar algumas perspectivas que dão destaque à noção de representação e permitem estabelecer uma ponte com a abordagem das representações sociais, mostrar o caráter heurístico desta última ou dar uma contribuição que enriqueça o tratamento das produções mentais sociais.

Por produções mentais sociais, termo retomado de Durkheim, designarei aqui especificamente as representações sociais tais como foram elaboradas na tradição de pesquisa aberta por Moscovici e que estão em articulação com as perspectivas adotadas nas ciências sociais, em razão das seguintes propriedades, consideradas estabelecidas, a saber: as representações sociais se relacionam com o saber do senso comum, utilizado na experiência cotidiana; elas constituem programas de percepção, "constructos" com estatuto de teoria ingênua, servindo de guia de ação e de guia de leitura da realidade, sistemas de significações que permitem interpretar acontecimentos e relações sociais; elas exprimem a relação que os indivíduos e os grupos estabelecem com o mundo e com os outros; elas são forjadas na interação e em contato com discursos circulando no espaço público; elas estão inscritas na linguagem e nas práticas e funcionam como uma linguagem, em razão de sua função simbólica e dos quadros que elas fornecem para codificar e categorizar

aquilo que povoa o universo de vida. Levando em conta essas características, é possível considerar que as representações sociais fazem parte desses “instrumentos mentais” dos quais falam os historiadores e podem ser colocados na classe das “mediações simbólicas” das quais fala Vygotski (1978), partes integrantes da cultura.

Ciências sociais, cultura e representação

Na abordagem da cultura pelas ciências sociais, pode-se distinguir várias correntes, sendo pertinente, do ponto de vista da relação entre cultura e representações sociais, levá-las em consideração. Uma primeira corrente, dominante sobretudo em sociologia, considera a cultura como sistema de valores e de normas, modelos de pensamento e de conduta que orientam a atividade mental e prática dos indivíduos. Uma segunda corrente, dita “clássica” em antropologia, considera a cultura um fenômeno mental, um saber comum constituindo o que se deve saber ou crer para agir de maneira aceitável para os membros de uma mesma cultura (Agar, 1986). Uma terceira corrente, de tipo interpretativo, dá atenção às significações que envolvem as instituições, os usos, as imagens, as ações, os discursos próprios de uma cultura, para aqueles que dela participam. A interpretação das significações dá lugar a uma tradução que tem em vista vincular a ação ao seu sentido, mais do que os comportamentos aos seus determinantes. Uma quarta corrente, que se poderia qualificar de simbólica, ao abordar a cultura como sistema de articulação e de organização das diferentes ordens (cósmica, econômica, etc.) da realidade social. Uma quinta corrente se refere à antropologia cognitiva, que se interessa pela forma como aqueles que são “apenas pessoas comuns” - “*just plain folks*” segundo Rogoff e Lave (1984) - sujeitos médios de uma cultura, adquirem, memorizam e aplicam o saber cultural na vida cotidiana e em diferentes contextos. Seria fácil mostrar que estudos empíricos e teóricos sobre as representações sociais encontram eco nessas diferentes correntes, ou se situam em posição de complementaridade ou de crítica com relação a elas.

No que se refere à primeira corrente, ilustrada entre outras, pela obra de Thomas Znaniecki (1958) sobre a cultura dos imigrantes poloneses nos Estados Unidos, está claro que a cultura, entendida como sistema de atitudes e valores, é colocada em relação direta com as representações sociais. O mesmo ocorre com o modelo de Parsons (1964), que distingue três sistemas reguladores da ação, o sistema cultural constituído pelos valores e normas, o sistema social que inclui os estatutos e

os papéis dos indivíduos e o sistema de personalidade referente às características psicológicas dos atores. Convém lembrar, a esse respeito, que o primeiro estudo sobre as representações sociais, anterior a publicação da obra *princeps*¹ de Moscovici (1961) foi realizado, na Itália, pela filha de Parsons.

Ann Parsons se inspirou nos trabalhos e publicações de Moscovici, para propor uma concepção da cultura como representação social, da qual só se tomou conhecimento através de uma obra póstuma (1969). Estudando sobretudo as crenças mágicas e tentando apreender-lhes a especificidade, através de uma comparação com as construções delirantes da patologia mental, ela retoma da teoria da ação, uma distinção entre os componentes cognitivos e expressivos das crenças. Este caráter dual dos sistemas de pensamento é congruente com as análises das construções e da eficácia do senso comum em termos de representações sociais. A comparação feita entre as crenças mágicas e os delírios paranóides permite articular a cultura, o conhecimento e a psicologia. Assim, a construção da feitiçaria e da pessoa qualificada de feiticeira é uma elaboração que se apóia num fundo comum de saberes que fornecem uma definição da situação à qual é confrontado alguém que acredita na feitiçaria. Essa construção permite igualmente controlar a ansiedade suscitada pela situação, adotando medidas preventivas ou rituais de defesa *post facto*. A dimensão cognitiva do simbolismo se refere a uma situação objetiva em termos que são partilhados por um mesmo grupo cultural. A dimensão expressiva do simbolismo permite canalizar a situação para um conjunto de expectativas convencionais, que aliviam a ansiedade. Além disso, Ann Parsons mostra como a figura e as características do feiticeiro são construídas segundo processos de diferenciação que regem o pensamento estereotipado, como o descrito no modelo moscoviciano (1961) dos sistemas de comunicação (difusão, propagação, propaganda).

A título de ilustração desses processos, permitam-me evocar rapidamente um caso apresentado num dos meus seminários por uma psicanalista que tratava de distúrbios ligados a crenças parapsicológicas (Jodelet, 1992). Uma paciente sofria de uma depressão grave, depois de dar à luz uma criança sem condições de vida e com deformações monstruosas. Originária de uma pequena cidade da Córsega, onde as cren-

¹ Foi conservada a expressão em latim usada pela autora, para significar primeira, inaugural. (N.T.)

ças mágicas eram muito enraizadas, ela se acusava pelo estado da criança, por duas razões: pelos poderes mágicos dos quais era acusada pelos seus e por uma tentativa de aborto que fracassara. A terapeuta só pode descobrir um núcleo depressivo resistente, ligado à culpabilidade pela tentativa de aborto, evocando os dons de vidência que a paciente reconhecia ter. Apoiando-se nessa crença, ela a tranqüilizou, explicando que essa tentativa teve uma justificação louvável: ela teria desejado evitar um nascimento cujo caráter catastrófico havia pressentido.

Esses exemplos são importantes por remeterem ao que Searle (1995) designa como *pano de fundo* cultural de informação, que faz da cultura uma instância decisiva para a compreensão dos discursos, e para a criação de um espaço de interlocução. Este fundo comum de representações partilhadas, num nível mais ou menos consciente, constitui a referência cultural indispensável à comunicação social.

Ordem simbólica, representações e cultura

Se nos voltarmos agora para o que eu chamo de corrente simbólica da antropologia, particularmente representada pela escola francesa que se situa na linhagem dos trabalhos de Lévi-Strauss, vemos que as representações desempenham um papel decisivo na construção do mundo social. Vou me deter um pouco mais nisso, porque esta ótica permite uma articulação verdadeira entre as dimensões sociais, culturais e históricas das produções mentais. De maneira geral, é possível reintegrar a dimensão social na abordagem dos sistemas simbólicos, considerando as condições de produção, de inculcação das representações que fornecem uma visão da ancoragem dos indivíduos na sua sociedade. Para dar uma prova disso, a propósito de um objeto familiar à nossa escola de pensamento, o corpo, tomarei o caso de um conjunto de trabalhos sobre as representações do corpo, apresentados por ocasião de um colóquio interdisciplinar, que deu origem a uma obra "*La reproduction du corps*" (Godelier e Panoff, 1998).

Esse procedimento tem por objetivo compreender como as sociedades se representam a produção do corpo humano, "*com a intenção de fabricar um homem e uma mulher que ocupem seu lugar numa certa ordem social e cósmica*". A ordem social se refere à inscrição dos indivíduos nas relações de parentesco e nas relações de poder político e religioso. O estudo das representações do corpo humano, como sistema de saberes, permite reconsiderar todos os aspectos das definições relativas ao indivíduo e à pessoa, correntes numa sociedade, levando em

conta, principalmente, as emoções, as paixões, os encontros entre o consciente e o inconsciente, buscando apreender como o imaginário, que forma o conteúdo das instituições de uma sociedade e a trama necessária de sua cultura e dos seus ritos, se inscreve na intimidade de cada um. Essa inscrição coloca o indivíduo num duplo sistema de relações: relação de apropriação num sistema de parentesco, relações de subordinação e de dominação justificadas pelo sexo da criança e pelo pertencimento político, econômico e religioso.

Representações sociais, história e cultura

Assim, o estudo das representações que concernem à fabricação, à gestação, ao crescimento, à modelagem física e mental do corpo, evidencia que a lógica sociológica dá sentido ao simbolismo próprio de cada cultura e permite desvelar o funcionamento do “pensamento selvagem” em contextos particularizados historicamente. Augé (1984) já havia mostrado que as lógicas que regem as construções simbólicas se referiam a um estado do social e ao regime histórico. Ele havia proposto de abordar as construções sociais da doença, e de maneira geral os modos de pensar a desgraça e o mal, a partir de uma tríplice lógica que dá coerência aos discursos. A lógica da diferença que se apóia numa diferença primeira, biológica, a diferença de sexo, reproduzida nos sistemas de classificação binária. A lógica da referência que introduz nos sistemas culturais, o lugar das relações sociais e de poder. A terceira lógica, a do tempo, a cronológica, referente à posição dos acontecimentos na história dos indivíduos e dos grupos.

Numerosas pesquisas sobre as representações sociais colocaram em evidência sua historicidade e seu vínculo com a cultura e as relações sociais (Jodelet, 1990). São ilustrativas desse ponto de vista, as pesquisas sobre o corpo e as práticas de prevenção ou de promoção da saúde (Jodelet, 1984; Jodelet e Ohana, 1996) que foram realizadas no laboratório de psicologia social da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, fundado em 1965 por Moscovici. Algumas dentre elas deram origem a estudos comparativos realizados no contexto latino-americano.

Mas, para ilustrar a fecundidade da abordagem das representações sociais, tomarei aqui o exemplo de uma pesquisa de campo mostrando a ligação entre história e cultura, utilizando a análise de similitude que permite identificar os elementos centrais e periféricos de uma representação social. Esta, infelizmente não publicada, foi realizada em Aix-

en-Provence, por uma estudante orientada por Flament (Flament, 1981), com objetivo de examinar as representações das relações na sociedade madagascarenha, de onde provinha a estudante. Diversos trabalhos antropológicos haviam colocado em evidência um conjunto de cinco noções que, organizadas em torno de “*boas relações*”, fundamentalmente na tradição, definiam as relações com os outros: os *pais* (ou antigos, supondo o respeito e a submissão), a *comunidade* (exprimindo a solidariedade na organização de base, o vilarejo), os *camaradas* (os pares com os quais se estabelecem relações de amizade e de cooperação); e dois traços caracterizando, sem nenhuma conotação moral, o sujeito: a *culpabilidade* (modo de designar a responsabilidade) e o *castigo* (referente tanto aos efeitos positivos quanto negativos que se voltavam sobre o sujeito em função de sua ação). Essas noções foram utilizadas numa tarefa, por ocasião de um primeiro estudo realizado junto a estudantes madagascarenses, visando a estabelecer sua proximidade e suas significações. Este estudo mostrou que as significações associadas à comunidade e aos pares conferiam um lugar importante a um termo novo o *comitê* (designando uma forma de organização política estabelecida depois da revolução em Madagascar, e associando à comunidade local a um *kolkhoze*); um segundo estudo foi realizado junto aos habitantes das comunidades dos vilarejos em Madagascar, integrando ao grupo de termos precedentes, diferentes termos associados pelos estudantes inclusive o de comitê.

Revelou-se, então, que as representações das relações sociais haviam sido profundamente modificadas pela mudança histórica, percebendo-se, entre outras: os antigos haviam perdido sua preponderância em proveito dos pares; o respeito hierárquico que lhes era concedido fora substituído pelo respeito à autoridade encarnada pelos representantes políticos; as noções de culpabilidade e de castigo haviam assumido uma forte conotação moral e religiosa. Assim, uma modificação política ligada à história da independência madagascarense, orientada pelo modelo marxista, inscrevendo-se no âmago de uma estrutura social tradicional, veio transformar um esquema cultural que havia perdurado por séculos e resistido às influências do período colonial. Somente um estudo em termos de representações sociais possibilita identificar essa transformação e sua dinâmica, através da exploração de sistemas de significação cultural, colocando-os em relação com um contexto local historicizado.

A corrente interpretativa é familiar a muitos psicossociólogos (ver sobretudo as escolas inglesa e alemã: Duveen, Flick, Jovchelovitch) que abordam as representações sociais como sistemas de significações. A correspondência entre essas perspectivas é evidente, mas não deixa de suscitar controvérsias no campo de estudos das representações sociais, em razão do caráter intuitivo da postura hermenêutica. As discussões em torno da abordagem interpretativa e dos seus fundamentos interessam, portanto, diretamente ao campo das representações sociais, exigindo um trabalho teórico importante e ainda por fazer, concernente, em particular, ao que convém entender com as noções de significação (“*meaning*”) e de sentido (“*sense*”). Poder-se-ia sugerir nessa perspectiva, juntamente com Tolman (1990), reservar o termo “*meaning*” às significações coletivamente partilhadas e o termo “*sense*” à significação construída por um sujeito num contexto definido de interação, de ação e de produção de sentido.

Desse ponto de vista, a elaboração feita por um sujeito inscrito num dado contexto social, que a teoria das representações sociais permite tratar, parece suscetível de ultrapassar as críticas da abordagem interpretativa em antropologia, encarnada por um autor como Geertz (1973). A concepção da cultura como texto a interpretar e traduzir foi criticada, principalmente, por não colocar em evidência os códigos pelos quais os sujeitos culturais comunicam sentido em seus atos (Schneider, 1987). Parece-me que o recurso à noção de representação social concebida não apenas como sistema de significação, mas como procedimento de codificação e de classificação, permite ultrapassar essa dificuldade.

A característica comum às perspectivas que acabei de apresentar, reside no fato de que os autores vêem a atividade mental como respondendo a uma necessidade de compreender e dar sentido à vida cotidiana e aos acontecimentos que a atravessam, portanto, dar sentido à experiência humana. Essa ótica é radicalmente diferente daquela da antropologia cognitiva, que remete a atividade cognitiva à necessidade de colocar ordem no caos, e de prover recursos para a resolução de problemas da vida cotidiana. De um lado, tem-se construções teóricas que ajudam a construir um mundo sensato; de outro lado, tem-se processos de tratamento da informação que são utilizáveis pragmaticamente no aqui e agora da ação no mundo. De um lado, as representações encontram lugar e funções sociais plenas e inteiras, de outro lado, elas se reduzem a cognições distribuídas num grupo mais ou menos amplo. Isso não deixa de ter conseqüências para a abordagem da cultura.

Modelos culturais e antropologia cognitiva

Sabe-se que a atual corrente da antropologia cognitiva pretende ultrapassar as dificuldades da concepção dita "clássica" da cultura como saber coletivo, como gramática cultural, constituídos por um conjunto de regras que permitem comunicar, fazendo da linguagem um meio de codificar o saber e uma via de acesso aos fenômenos mentais, fazer inferências sobre os processos cognitivos. A crítica dessas premissas da antropologia cognitiva levou a uma mudança de paradigma caracterizada pela orientação na direção do indivíduo (Wassmann, 1995). O conhecimento não seria mais a expressão de uma cultura como totalidade, não poderia ser abstraído de um material lingüístico; ele corresponderia à atividade cognitiva dos indivíduos que aplicam, ativamente em diferentes contextos, o saber que a cultura lhes transmitiu.

O interesse dessa perspectiva, desenvolvida sobretudo nos Estados Unidos, reside na sua contribuição para uma teoria cultural da construção de conhecimentos, na medida em que coloca que os modelos do conhecimento cotidiano são culturalmente construídos, graças à linguagem e à metáfora, e colocados em funcionamento ao nível cognitivo individual. Ela também não deixa de ser objeto de um certo número de questões, evocadas aqui rapidamente, porque acentua a dificuldade de pensar de forma não redutora as relações entre um *nível global* constituído pelo conjunto de saberes e de modos de entendimento de uma comunidade, codificados numa linguagem particular, e um *nível individual e interindividual* onde as versões conhecidas desses saberes servem para perceber, agir e interagir.

Muitas concepções foram propostas para superar essa dificuldade. Uma primeira concepção já examinada a respeito da perspectiva interpretativa, considera os modelos convencionais da realidade cotidiana como textos culturais a serem interpretados, na sua coerência como sistemas de significações partilhadas. Mas, neste caso, confronta-se com o risco de se referir a um sujeito abstrato e idealizado, o informador, tratado como representante da comunidade à qual ele pertence. Uma segunda concepção considera esses modelos como códigos cognitivos, esquemas inscritos na linguagem, mas refletindo variações individuais, coerências parciais e contradições. Nesse caso, refere-se à produção realizada por sujeitos particulares em interações contextualizadas. Quanto à terceira ótica, ela se desvia desses dois níveis, global ou coletivo, para considerar as estratégias cognitivas que permitem aos indivíduos ajusta-

rem os modelos incorporados na linguagem, coletivamente partilhados, às situações encontradas no curso da vida cotidiana.

Essas questões se referem à relação entre o individual e o coletivo, um importante problema ainda não resolvido aos olhos dos adeptos da antropologia cognitiva, que é pensar a produção dos modelos culturais de forma a integrar, ao mesmo tempo, sua apropriação ao nível particular e sua distribuição ao nível coletivo. Note-se que, em todos os casos, permanece o risco que essas concepções apresentam de esvaziar a dimensão social, na medida em que elas supõem implicitamente que as regras culturais geram a conduta e a interação social e que as estruturas institucionais da sociedade resultam das mesmas regras culturais.

Privilegia-se aqui, o pólo cultural de uma oposição antiga, hoje ultrapassada, entre duas concepções da antropologia: de um lado uma “antropologia social” acentuando o social como sistema de relações sociais e distinguindo-se, entre outras, de uma “antropologia cultural” que remete o social às condutas distintivas e culturalmente informadas, dos membros de um determinado grupo. Como dizia Lévi-Strauss (citado por Mercier, 1968) por ocasião do primeiro simpósio internacional sobre antropologia, realizado em 1952 em Nova Iorque:

“O homem pode ser definido como um animal fazedor de instrumentos ou como um animal social. Se o consideramos como um animal fazedor de instrumentos, parte-se dos instrumentos e se vai em direção às instituições, enquanto instrumentos que tornam possíveis as relações sociais. É a antropologia cultural. Se o consideramos como animal social, parte-se das relações sociais para alcançar os instrumentos e a cultura, no sentido amplo do termo, enquanto meio pelo qual as relações sociais são mantidas.”

Voltar à primeira perspectiva, que subordina o estabelecimento das relações sociais ao funcionamento cultural, só pode levar a um tratamento a-histórico da cultura, designado por Keesing (1987) como “uma estranha inocência da sociedade”.

As correntes de pesquisa que se interessam à intervenção dos modelos culturais na linguagem e no pensamento se aproximam, em certos aspectos, da abordagem das representações sociais, mesmo se elas pretendem ignorá-la ou a consideram menos legítima. Ora, pode-se perguntar, sem cair numa visão essencialista da cultura, como esses

autores concebem a relação entre os modelos culturais descobertos nos discursos e o fundo comum cultural que lhe serve de recurso. A perspectiva das representações sociais poderia ser aqui um grande recurso. Por outro lado, esses trabalhos tendo por questão dar conta da construção dos conhecimentos e das representações em função de uma perspectiva puramente cognitiva e lingüística, deslocam a questão de seu caráter social desde a produção de representações até o processo de sua difusão, pela qual elas se tornam públicas e sobretudo partilhadas, portanto, coletivas (Sperber, 1989). Vale a pena examinar a contribuição de Sperber, que propõe fazer uma *epidemiologia* das representações, estudando os micro-fenômenos de produção das representações mentais e de comunicação e os limites ecológicos para a sua difusão. Sperber afirma que todo exame do conteúdo das representações coletivas implica necessariamente uma interpretação, mas ele nega todo valor de explicação causal à interpretação. Ele preconiza, então, o estudo dos processos de difusão e de transformação para explicar como uma representação mental, necessariamente individual, torna-se pública e, ao se difundir conduz a versões coletivas de interpretação da realidade. Entretanto, essa busca da causalidade a todo preço, essa vontade de se afastar dos conteúdos para apreender os processos deixa intacta a questão da construção social das representações. Estamos frente a uma visão individualista, pois, é para os indivíduos que pensam e agem que é preciso se voltar. Esse ponto de vista deixa em aberto a questão da relação entre cultura e pensamento. Isso porque, como diz o próprio Sperber, a distribuição dos pensamentos e das condutas individuais deve ser explicada, de um lado, pelos fatores psicológicos, em particular, as crenças cujo papel na vida cognitiva precisaria ser melhor estudado; e, por outro lado, os fatores ecológicos que dão conta da construção das crenças. Dito de outra forma, a cultura enquanto sistema de crenças desempenha um papel de mediador entre o mundo e o aparelho cognitivo, mas escapa à compreensão do pesquisador. Ora, se considerarmos as asserções da abordagem das representações sociais, está claro que elas autorizam na análise, uma complexidade que permite superar as dificuldades mencionadas e os riscos de obliteração do social. Isso porque elas fornecem os quadros para examinar o papel dos fatores sociais na formação e o funcionamento do conhecimento comum e identificar os sistemas de interpretação e de pensamento coletivos, nos sujeitos que são sempre sociais por seus vínculos de intercomunicação e sua localização num contexto sócio-cultural e num quadro histórico.

A abordagem das representações sociais em sua gênese, sua estrutura e sua transformação, é o caminho para compreender o papel da inscrição dos sujeitos em uma ordem social e numa historicidade, e dar conta da construção, necessariamente social por seus pertencimentos e suas comunicações, das interpretações que eles produzem no quadro de uma cultura. Os historiadores introduziram recentemente a noção de “regime de historicidade” (Detienne, 2000), para abordar a forma como o desenvolvimento histórico é afetado por uma dada organização social e cultural, especificar as relações que os indivíduos, engajados num presente, estabelecem com a história da sua sociedade. Proponho que nos inspiremos desse procedimento, em sintonia com as pesquisas de Doise e Mugny (1997) sobre a marca social das atividades cognitivas, para colocar em evidência “regimes de socialidade”, ou seja, as formas como as relações sociais entre indivíduos e grupos são organizadas no seio de uma formação social ou de um determinado grupo, afim de tratar das relações entre cultura e pensamento, sem abstração nem cisão em relação ao social e à história.

Para ir mais longe

Para terminar, eu gostaria de tirar algumas conseqüências de uma abordagem antropológica das representações sociais. Num comentário já antigo sobre as relações entre conhecimento e realidade, Neisser (1975) assinalava que o estudo do tratamento da informação, por mais ativo e prestigioso que ele seja, ainda não produziu uma concepção da natureza humana que seja aplicável para além dos limites do laboratório. O modelo computacional não permitiria dar conta da forma como as pessoas agem e interagem com o mundo comum. Isso conduziu a psicologia cognitiva a uma falta de validade ecológica, a ser indiferente à cultura e mesmo a eludir as características do funcionamento mental na vida cotidiana. A questão da contextualização, questão recorrente na literatura psicológica, referindo-se à produção de significações e às relações entre cognição e realidade, permite mostrar o caráter heurístico da abordagem das representações sociais, que nos situa no quadro do que Geertz (1983) chama “uma psicologia ao ar livre”, necessária para tratar do pensamento que é *“espetacularmente múltiplo enquanto produto, maravilhosamente estranho enquanto processo”*. Produtos e processos cujo vínculo não pode ser esclarecido por modelos do tipo daquele do pensador solitário de Rodin. Isso implica, para esse autor, que o pensamento deve ser analisado como uma atividade pública dependente do acesso às estruturas simbólicas societais.

Bibliografia

- AGAR, M. H. *Speaking of Ethnography*. Beverly Hills, CA: Sage, 1986.
- AUGÉ, M. Ordre biologique, ordre social; la maladie, forme élémentaire de l'événement. In: AUGÉ M. e HERZLICH, C. (Eds.) *Le sens du mal*. Paris: Édition des archives contemporaines, 1984, p. 195-213.
- _____. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.
- BASTIDE, R. *Sociologie des maladies mentales*. Paris: Flammarion, 1965.
- BRIL, B. e LEHALLE, H. *Le développement psychologique est-il universel?* Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- BRUNER, J. *Car la culture donne forme à l'esprit*. Paris: Eshel, 1991.
- CAMILLERI, C. e VINSONNEAU, G. *Psychologie et culture: concepts et méthodes*. Paris: Armand Colin, 1996.
- CHAIB, M. e ORFALI, B. *Social Representations and Communicative Processes*. Jönköping: Jönköping University Press, 2000.
- COLE, M. et SCRIBNER, S. *Culture and Thought*. New York: Wiley, 1974.
- DETIENNE, M. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.
- DOISE, W. et MUGNY, G. *Psychologie sociale et développement cognitif*. Paris: Armand Colin, 1997.
- DROZDA-SENKOWSKA, E. *Irrationalités collectives*. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1995.
- DURKHEIM, E. e FAUCONNET, P. Sociologie et sciences sociales. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 1-6: 465-97, 1903.
- FLAMENT, C. L'analyse de similitude: une technique pour les recherches sur les représentations sociales. *Cahiers de Psychologie Cognitive* 1: 423-9, 1981.
- GEERTZ, C. *The Interpretations of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- _____. *Local Knowledge; Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- _____. *Available Light: Anthropological Reflexions on Philosophical Topics*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- GODELIER, M. E PANOFF, M. (Orgs). *La reproduction du corps: aproches anthropologiques et historiques*. Amsterdam: Archives Contemporaines, 1998.
- HEELAS, P. e LOCK, A. (Eds). *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self*. London: Academic Press, 1981.
- HOLLAND, D. e QUINN, N. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- JAHODA, G. Critical Notes and Reflections on "Social Representations". *European Journal of Social Psychology* 18: 1988, p. 195-209.
- _____. *Psychologie et anthropologie*. Paris: Armand Colin, 1989.
- JODELET, D. The Representation of the Body and its Transformations. In: FARR R. e MOSCOVICI, S. (Eds.) *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 211-38.
- _____. Historicité et pensée sociale, *Technologies. Idéologies. Pratiques*. (Numéro spécial) 1-4: 1990, p. 395-405.
- _____. L'idéologie dans l'étude des représentations sociales In: AEBISCHER, V., DECONCHY J.P., e LIPIANSKY, J.M. (Eds). *Idéologies et représentations sociales*. Cousset: Delval, 1991, p. 15-33.

- _____. Connaître sans savoir et savoir prendre: un art populaire d'emprise sur la folie. In: GROSSEN, M. e PERRET-CLERMONT, A.N. (Eds.) *L'espace thérapeutique. Cadres et contextes*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1992, p. 37-62.
- JODELET, D. e OHANA, J. L'allaitement maternel: une pratique entre nature et culture. In: Petrillo, G. (Ed.) *Psicologia sociale della salute. Salute e malattia come costruzioni sociali*. Naples: Liguori. (Tradução francesa: *Santé et société. La santé et la maladie comme phénomènes sociaux*. Paris: Delachau-Niestlé, 1996.
- KEESING, R.M. Models, 'Folk' and 'Cultural': Paradigms Regained? In: HOLLAND D. e QUINN, N. (Eds). *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 369-98.
- KIM, U. e BERRY, J. *Indigenous Psychologies*. Londres: Sage, 1993.
- KLUCKHOHN, C. *Culture and Behavior*. New York: The Free Press, 1965.
- KROEBER, A.L. *Anthropology - Culture Patterns and Processes*. New York: Harcourt, Brace and World, 1948.
- LAPLANTINE, F. *Clefs pour l'Anthropologie*. Paris: Seghers, 1987.
- MERCIER, P. Anthropologie sociale et culturelle. In: J. Poirier (ed.) *Ethnologie Générale*. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1968.
- MOSCOVICI, S. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- _____. Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire. In: JODELET D. (Ed.) *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 62-86.
- _____. La nouvelle pensée magique. *Bulletin de Psychologie. Voies Nouvelles en Psychologie Sociale* 405: 1992, p.301-24.
- _____. Razon y culturas. In: *Universidad de Sevilla. Acto solemne de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Sevilla*. Sevilla: Extension universitaria, 1993, p. 44-94.
- NEISSER, U. *Cognition and Reality*. San Francisco, CA: Freeman, 1975.
- PARSONS, A. *Belief, Magic and Anomie*. Toronto: The Free Press, 1969.
- PARSONS, T. *Social Structure and Personality*. New York: The Free Press of Glencoe, 1964.
- ROGOFF, B. e LAVE, J. *Everyday Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- SCHNEIDER, M. A. Culture-as-Text in the Work of Clifford Geertz. *Theory and Society*, 16: 1987, p. 809-39.
- SEARLE, J. *The Construction of Social Reality*. Londres: Allen Lane, The Penguin Press, 1995.
- SHWEDER, R.A. Likeness and Likelihood in Everyday Thought: Magical Thinking. In: Judgments about Personality. *Current Anthropology* 18:1977, p. 637-58.
- SPERBER, D. L'étude anthropologique des représentations. In: JODELET D. (Ed.) *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 115-30.
- THOMAS, W.I. e ZNANIECKI, F. *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Dover, 1989.
- TOLMAN, C.W. Sense and Meaning. In: HIMMELWEIT H. e GASKEL, G. (Eds.) *Societal Psychology*. Newbury Park, CA: Sage, 1990, p. 123-39.
- VYGOTSKI, L.S. *Mind in Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- WASSMANN, J. The Final Requiem for the Omniscient Informant? An Interdisciplinary Approach to Everyday Cognition. *Culture and Psychology* 1:1995, p. 167-201.