



14th International Lab Meeting
15th Edition of the International Summer School

European Ph.D. on
Social Representations and Communication
At the Multimedia LAB & Research Center, Rome-Italy

Social Representations in Action and Construction
in Media and Society

"Cultural and cross-cultural
approaches to social representations:
The implications of the globalised/localised cultural scenario"

24th - 29th August 2009

http://www.europhd.eu/html/_onda02/07/16.00.00.00.shtml

Scientific Material

European Ph.D

on Social Representations and Communication

International Lab Meeting Series 2009

www.europhd.psi.uniroma1.it
www.europhd.it
www.europhd.net
www.europhd.eu



Mito, ciência e representações sociais¹

*Annamaria Silvana de Rosa**

* Professora de Psicologia das atitudes e representações sociais na Universidade de Roma Sapienza, Itália. Coordenadora do Doutorado Europeu em Representações sociais e Comunicação.
annamaria.derosa@uniroma1.it



1. Introdução: uma pergunta intrigante¹

As notas desenvolvidas neste capítulo sobre a dimensão persistente do Mito na era da Ciência, como uma dimensão-chave entre as representações sociais e a memória coletiva, não têm uma natureza especulativa. Elas estão fundamentadas em uma questão – movida por dados empíricos – que me intriga desde a época em que fui afrontada pela força impressionante do imaginário da *loucura* e sua galeria polimorfa, que vai de uma rica variedade de imagens fantástico-mágicas até representações criminalizadas ou medicalizadas da pessoa *louca*².

A pergunta é a seguinte: como representações arcaicas e míticas, não-socializadas (pertencentes ao domínio de representações coletivas), tomam forma no imaginário contemporâneo e, especialmente, como elas se manifestam em crianças pequenas com uma autonomia tão surpreendente da socialização, transmissão e elaboração do conhecimento? Como podemos explicar representações sociais fora dos círculos visíveis da gênese social e da elaboração do conhecimento?

Para responder a esta questão precisamos trabalhar mais nas dimensões imaginativas (ou imaginárias, como diriam os psicanalistas) das representações sociais, ao invés de tratá-las de uma maneira descritiva, reduzindo a pesquisa a mostrar o que já é evidente (DE ROSA, 2006; DE ROSA; FARR, 2001).

2. A persistência do mito na era da ciência

Se consultarmos a coleção das cinco melhores definições, hoje acessíveis a qualquer um que procurar na *Web*, o mito é defi-

nido como: “uma narrativa tradicional *aceita como história*; serve para explicar a visão de mundo de um povo”³; “uma história sobre seres sobrenaturais de uma era mais antiga, geralmente acerca de como fenômenos naturais ou costumes sociais passaram a existir”⁴; “uma crença ou narrativa popular que ficou associada a uma pessoa, instituição ou evento, para ilustrar um ideal cultural”⁵;

uma narrativa em geral tradicional de eventos ostensivamente históricos que serve para desvendar parte da visão de mundo de um povo ou explicar uma prática, crença ou fenômeno natural⁶;

“uma crença popular ou tradição que cresceu em torno de algo ou alguém; *especialmente*: algo que incorpore os ideais e as instituições de uma sociedade ou segmento de uma sociedade”⁷.

Todas essas definições dos estudos clássicos e contemporâneos sobre o mito – fornecidas por historiadores especializados e também por cientistas sociais⁸ – sobre o mito compartilham alguns pontos-chaves relacionados à articulação do mito com a história, fazendo uma *história tradicional ser aceita como história*, e conseqüentemente com a memória cultural, social e coletiva.

Sua existência imaginária ou difícil de verificar está sempre conectada ao inacessível passado longínquo em um tipo de *tempo eterno suspenso primordial atemporal*; entretanto, sua força na memória cultural é projetada sobre o tempo histórico e até mesmo sobre o presente e futuro, modelados e transformados pelas diferentes formas de transmissão oral de uma geração para outra com sua mistura de crenças e lendas verdadeiras e falsas, validadas socialmente, negociadas e manipuladas através das interações sociais e da comunicação. Similar a outras culturas e formas sócio-cognitivas



do pensamento, sua função social é a de servir para desvendar parte da visão de mundo de um povo ou explicar uma prática, crença ou fenômeno natural. Pertence basicamente à esfera da ontologia do pensamento social fundamentado no princípio: racionalmente as pessoas não *acham* que seja verdade, mas de alguma forma, e sem estar cientes de sua força, elas passam a *acreditar*. Não é por acaso que a Psicanálise deu muito mais atenção ao mito do que o faz qualquer outro ramo da Psicologia.

Agora a questão é: *qual o lugar do mito na sociedade contemporânea*, onde há múltiplas formas de comunicação (oral, escrita, visual, virtual e mediada tecnologicamente) e onde existem maneiras canônicas e formalizadas, contextos, agentes, ferramentas de construção e validação de conhecimentos dominados pela ciência?

Roland Barthes em seu famoso livro *Mitologias* (1993a) e em um ensaio posterior (1993b) ofereceu uma resposta à questão relativa ao *mito na atualidade*. Ele parte da suposição de que o mito na sociedade contemporânea é uma *linguagem* – uma *langage volé* – (BARTHES, 1993a, p. 204), uma forma de comunicação, uma mensagem com uma natureza peculiar *à la fois: imperfectible et indiscutable* onde nem o tempo nem o conhecimento adicionam ou tiram nada (BARTHES, 1993a, p. 204), “[...] um sistema semiológico observado e sobreposto como sistema factual” (BARTHES, 1993a, p. 207). Ele pode ser analisado como qualquer outra forma de comunicação para entender fenômenos sociais relacionados a pessoas, objetos, artefatos, eventos particulares, etc., que pertençam ao imaginário coletivo. Claro que a revolução da mídia ocorrida nos últimos 20 anos – que expandiu a comunicação virtual em escala global e gerou vários novos ambientes digitais diferentes para a interação social com suas próprias regras e limites – impôs

novos estudos e modelos nas investigações do processo de gênese, transformação e circulação dos mitos contemporâneos.

3. O mito: a dimensão chave articulando representações sociais e memória cultural coletiva.

Neste capítulo, as perguntas se focalizam em: há relações entre o *mito* e a *representação social*? As dimensões míticas ainda estão vivas no processo dinâmico de produção e troca do conhecimento entre a gênese reprodutiva e criativa do pensamento social? Em caso afirmativo, como detectar estas dimensões míticas e como estabelecer o nível de consciência? As dimensões míticas estão acessíveis apenas dentro dos contextos culturais *primitivos* e *arcaicos* – ainda não dominados pela ciência⁹ – ou é possível identificá-las mesmo em nossas sociedades contemporâneas avançadas, onde a ciência e sua vulgarização são muito influentes? Inspirada pela teoria das representações sociais a literatura já produziu diferentes respostas para tais perguntas.

De modo oposto à impressão de que o mito é uma *noção* (e mesmo uma *dimensão*), quase completamente desconsiderada na literatura das representações sociais, dados empíricos baseados na análise meta-teórica de 2.116 artigos e capítulos de livros, extraídos de um grande inventário bibliográfico especializado em representações sociais, incluindo 5.680 artigos¹⁰, mostram que em 14.275 construtos e conceitos, encontrados ao analisar esse corpus específico, a palavra *mito* aparece 108 vezes (5,1%). É interessante notar que ele surge imediatamente antes do construto de memória social, presente em 101 fontes de codificação (4,8%).

**Tabela 1 Distribuição de construtos e conceitos (em F e %),
surgidos da análise meta-teórica de 2.116 textos**

Construtos e conceitos	F	Presença	Ausência	%
Atitude	878	41,5	58,5	100
Conhecimento cultural	756	35,8	64,2	100
Sistema de crenças e ideologia	694	32,8	67,2	100
Esquemas cognitivos e processos	690	32,6	67,4	100
Imagem	654	30,9	69,1	100
Processos sociais	641	30,3	69,7	100
Prática	623	29,5	70,5	100
Valor	614	29,0	71	100
Comportamento	595	28,1	71,9	100
Opinião	554	26,2	73,8	100
Identidade	539	25,5	74,5	100
Comunicação	535	25,3	74,7	100
Ação	453	21,4	78,6	100
Linguagem	438	20,7	79,3	100
Senso comum	426	20,2	79,8	100
Norma	409	19,3	80,7	100
Ideologia	399	18,9	82	100
Estereótipo	396	18,7	81,3	100
Categorização	366	17,3	82,7	100
Contexto	357	16,9	83,1	100
Símbolo	351	16,6	83,4	100
Percepção	293	13,9	86,1	100
Emoções e sentimentos	267	12,6	87,4	100
Representações coletivas	233	11,0	89	100
Mudança	229	10,8	89,2	100
Atribuição	217	10,3	89,7	100
Julgamento	203	9,6	90,4	100
Self	194	9,2	90,8	100
Desenvolvimento	144	6,8	93,2	100
Consenso	131	6,2	93,8	100
Protótipo	130	6,1	93,9	100
Preconceito	114	5,4	94,6	100
Representações individuais	110	5,2	94,8	100
Mito	108	5,1	94,9	100
Memória social	101	4,8	95,2	100
Motivação	86	4,1	95,9	100
Metáfora	58	2,7	97,3	100
Themata	52	2,5	97,5	100
Estigma	51	2,4	97,6	100
Assimilação	48	2,3	97,7	100
Habitus	29	1,4	98,6	100
Representações cognitivas	23	1,1	98,9	100
Cognemas	22	1,0	99	100
Arquétipos	20	0,9	99,1	100
Projeção	16	0,8	99,2	100
Enfrentamento	14	0,7	99,3	100
Representações individuais	9	0,4	99,6	100
Triângulo semiótico	5	0,2	99,8	100
Total	14275			

Se olharmos para o objetivo de referência do mito em relação às representações sociais, na maioria dos casos os autores adotam uma perspectiva integrada e apenas em poucos casos diferenciam ou comparam os dois conceitos-construtos. Veja gráfico 1, a seguir.¹¹

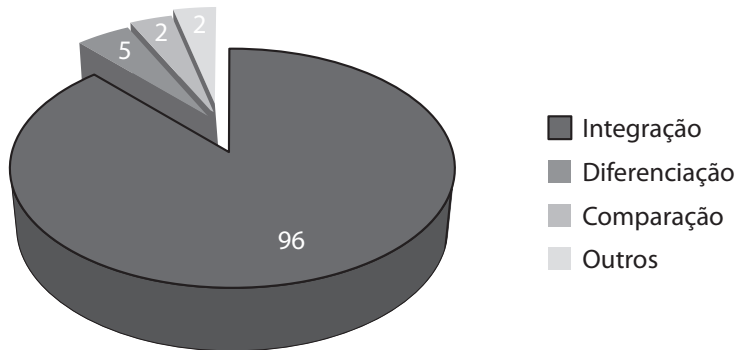


Gráfico 1 – Distribuição de freqüências de acordo com a intenção do autor

Na maioria dos casos, quando os autores referem-se ao construto, conceito ou dimensão de mito, eles também levam em conta a memória social e a história, embora o mito não seja história, mas ele pertence a ela e até mesmo a influencia, tornando-se algumas vezes uma ferramenta poderosa de identidade do grupo e do processo de identificação. Echebarria Echabe e Gonzales Castro (1988, p. 96), no capítulo dedicado à *Memória Social: aspectos macro psicológicos* dão ênfase ao papel do mito em tornar mais fácil a reelaboração do passado através de uma comemoração quando o personagem ou evento a ser lembrado foi transformado num mito em vez de ser apenas um objeto científico.

A transformação mítica adiciona um número de potencialidades que não saem, mas que deixam a porta aberta para qualquer recriação ao longo das lembranças que podem ocorrer durante o



século seguinte ou até mesmo no próximo milênio. (ATLAN; MORIN, 1988, p127).

Kalampalikis, em seu livro *Les Grecs et le mythe d'Alexandre* (2007), examina as relações entre as múltiplas versões da história, das memórias coletivas, incluindo a dimensão do mito e as representações sociais com suas funções identitárias. Contextualizando o mapa das investigações das representações sociais dentro da intervenção da cultura e, conseqüentemente, dos mitos da ciência dentro do conhecimento do senso comum, Jodelet (1989) tem contribuído para esclarecer o *status* epistemológico das representações sociais com relação ao valor da verdade (relações entre o pensamento natural e científico, difusão de conhecimento, transformação de um conhecimento em outro, epistemologia do senso comum) e numa palavra referente às relações entre representações e ciência de um lado e representações e realidade de outro (implicando o valor da realidade em relação ao processo da representação e suas distorções). Ela também encarou o problema da articulação das representações sociais com mitos em várias investigação empíricas, dando grande atenção às dimensões históricas e simbólicas de um tipo de conhecimento tácito embutido na experiência e práticas, bem diferente de uma forma científica racional de conhecimento. Neste cenário, a dimensão *mítica* e sua força na tensão entre experiência racional e dimensão imaginária cultural é evidente na própria gênese do processo de construir e estruturar uma representação social, referindo-se, por exemplo, ao *núcleo figurativo* da Psicanálise proposta por Moscovici (1961/1976):

L'émergence du conscient et de l'inconscient comme termes du noyau figurative tient, nous l'avons vu, à leur résonance existentielle. Ils font écho à une ex-

périence conflictuelle intime dont ne sont absent ni la dimension imaginaire, ni la dimension mythique, avec l'image d'une lutte entre 'puissances' ou 'forces antagoniques'. Ainsi certains éléments du fond culturel présent dans l'univers mental des individus et des groupes peuvent être mobilisés dans l'activité de structuration et recevoir saillance au titre de référents idéologiques ou de modèles culturels. (JODELET, 1984, p.370).

A visão dinâmica das representações sociais baseada na tensão derivada das formas de pensamento entre *coexistência*, em vez da *separação* entre o racional e o irracional, verdadeiro e falso, moderno e tradicional, científico e pré-científico (e até mesmo mágico e mítico), é um dos aspectos fascinantes da teoria das representações sociais no entendimento da gênese social, circulação e transformação do pensamento cotidiano, entre conhecimento e crenças, ciência e senso comum. Seu valor heurístico torna-se imediatamente evidente e poderoso frente ao fenômeno, no qual modelos puramente racionais e cognitivos não bastam para explicar, quando eles expulsam qualquer elemento irracional da mente social como simples preconceito e erro a ser erradicado. De fato, desde sua concepção, a noção da representação social foi confrontada com a dimensão ancestral do mito incorporado na concepção de Durkheim (1898) de representações coletivas. Na maioria dos casos, a literatura tende a simplesmente enfatizar a divergência entre o conceito estático das representações coletivas, comparada ao dinâmico e contemporâneo das representações sociais. É por isso que o tipo de versão mais difundida da teoria – às vezes na forma da vulgata que foi elaborada em torno deste conceito em quase 50 anos de difusão e desenvolvimento desta teoria – enfatiza, desde o seu nascimento no seminal trabalho de Moscovici na imagem da Psicanálise (1961), o *modelo substituição*, onde as representações



sociais simplesmente substituem as representações coletivas, como o presente substitui o passado, a ciência substitui o senso comum, a história substitui o mito, etc.

Podemos encontrar no modelo de Flick um esforço (1998) para exemplificar esta evolução indo da visão estática de Durkheim com relação às representações coletivas para a visão dinâmica de Moscovici das representações sociais (FARR, 1993; MOSCOVICI, 2001). Este modelo é organizado de acordo com duas dimensões básicas: - uma *dimensão vertical* mudando do *coletivo* (em termos de herança cultural e patrimônio coletivo supra-individual) para a *vida cotidiana* (em termos de espaço social para elaboração do conhecimento e troca intra-individual entre pessoas comuns); - uma dimensão horizontal mudando do passado para o presente, numa sucessão temporal diacrônica, onde *mito e religiões* são substituídos pelo conhecimento científico, que é influenciado pela *ideologia*, e onde o senso comum pré-científico é substituído pelas *representações sociais*. A primeira entra numa era dominada pela *ciência*, mas esta interligada – num espaço circulante para produção de conhecimento, difusão e estoque – com influências mútuas entre conhecimento científico e representações sociais. Estas influenciam o *conhecimento cotidiano*, que é influenciado pela *ideologia* e até mesmo pela força residual na vida cotidiana do *mito e religiões* antigas, pertencentes – de acordo com este modelo – à era pré-científica da produção cultural.

Flick evita cair na visão muito simplificada do *modelo de substituição* ao conceder um espaço interativo para produção, circulação e estoque do conhecimento, onde as diferentes formas também se influenciam mutuamente e não simplesmente substituem as velhas formas (eixo horizontal) ou a perspectiva especializada (eixo vertical).

Neste sentido, ele também restabelece a coexistência das formas arcaicas de conhecimento no domínio do conhecimento cotidiano. A necessidade de introduzir o conceito do conhecimento cotidiano no modelo de Flick é impelido por seu objetivo de integrar o interesse inicial de Moscovici no estudo da transformação do conhecimento científico nas representações sociais com a perspectiva de estudo de Schützian e Heiderian na transformação e transformabilidade do conhecimento cotidiano em conhecimento científico, teorias. Uma perspectiva que, de fato, não era desconhecida para Moscovici, mas que ele intencionalmente queria superar.

Em primeiro lugar nós devemos estar atentos ao fato de que ele não se aproxima desta questão crucial das relações de senso comum e ciência apenas a partir da perspectiva da Psicologia Social (como a maior parte de seus comentários fazem), mas também como um intelectual que tem contribuído significativamente para a *história da ciência*. Esta contribuição (quase nunca referida por psicólogos sociais) mostra que seu interesse pelo processo da construção da ciência e pela dinâmica criativa em vez do pensamento re-produtivo (não muito distante de seu interesse pela influência da maioria-minoria) não é nem marginal, nem menos preocupada pela ciência como ele é pelo senso comum.

Agora a pergunta é: tendo como base sua complexa contribuição entre disciplinas, mesmo se desenvolvendo ao longo do tempo, é possível assumir uma *divisão* radical ou um modelo de *inter-relação* entre noções e domínios como: ciência e senso comum ou conhecimento cotidiano e entre representações coletivas e representações sociais? Os esforços de Moscovici em dar ênfase às diferenças entre seu conceito inovador de *representações sociais*, comparado ao conceito anterior de Durkheim de *representação coletiva*



não implica necessariamente em negar nenhum tipo de continuidade e dimensões inter-relacionadas entre os dois conceitos, assim como entre os dois domínios diferentes da ciência e do senso comum. Em muitas ocasiões ele tem enfatizado as diferenças, movido por sua missão de identificar no novo conceito de teoria das representações sociais uma base sólida para uma nova disciplina (a Psicologia Social) e mesmo um novo escopo unificador do cenário super fragmentado das ciências sociais. Entretanto, *diferenças* e *descontinuidade* não são a mesma coisa e esta não pode implicar necessariamente naquelas, tampouco justificar o que chamamos de *modelo de substituição*. A diferença entre ciência e mitos não implica necessariamente em que a ciência substituiu o mito, se é verdade que a mentalidade pré-lógica existe entre as pessoas civilizadas (MOSCOVICI, 1991, 1993) e diferentes formas de pensamento *simbólico* e *estigmatizado* coexistem. (MOSCOVICI, 2002). Pelo menos dois ensaios – entre sua impressionante produção – devem ser reconsiderados mais atentamente no sentido de entender este ponto e para assumir a incompatibilidade da posição de Moscovici com o simplista *modelo de substituição*, baseado na visão iluminista da ciência como o conhecimento *verdadeiro*, substituindo os *falsos* mitos e religiões, com todas as conseqüências que isso implica em termos de desvalorização do senso comum. Estes ensaios são: *The Psychology of Scientific Myth* (MOSCOVICI, 1992) e *The history and actuality of Social Representation*. (MOSCOVICI, 1998).

Nós vivemos, e isso tem de ser dito em voz alta, num mundo no qual os mitos são superabundantes e se proliferam livremente. Sua visão nos fascina, nós falamos sua linguagem. Mas por que somos atraídos em direção ao mundo das imagens em vez de na direção do mundo dos conceitos? (MOSCOVICI, 1992, p. 3).

Nós não queremos entrar aqui na questão (discutida em outro lugar: DE ROSA; FARR, 2001) se a separação entre *imagens* e *conceitos* pode ser assumida como a separação entre *falsidade* e *verdade*. Aqui estamos focados na *compatibilidade-incompatibilidade* na sociedade contemporânea entre *mito* e *ciência* e entre a *continuidade-descontinuidade* entre as representações coletivas e as representações sociais. Resumindo sua visão crítica em duas palavras *mito científico*, paradoxalmente associadas, Moscovici considera o novo cenário de conhecimento construído no topo da ciência difundida dentro da sociedade, mostrando o *efeito boomerang* do universo racional revertido em representações sociais.

A frase ‘mitos científicos’ confunde da mesma forma que um quadrado redondo ou uma religião ateuista. Ela aponta para o paradoxo que temos de considerar como sendo o ponto de partida desta psicologia. Na verdade, gostamos de relegar mitos ao passado. Nos gabamos pelo fato de eles terem sido eliminados pela ciência. Eles são os resquícios de um sistema de pensamento arcaico que tentou classificar a informação da realidade e aplicar suas próprias explicações como origens e personificações: agora podemos explicar muito melhor os fenômenos. (MOSCOVICI, 1992, p. 3).

Apesar do extraordinário progresso e difusão das ciências, os mitos que se acreditava terem sido substituídos não só não foram eliminados como estão prosperando atualmente. [...] A morte térmica universo, a dualidade entre as partes esquerda e direita do cérebro, Homem neural, com H maiúsculo, a morte do pai: sabemos que estas não são descobertas científicas mas mitos e derivações e não desvios dos anteriores. Quanto aos criadores de mitos no mundo moderno, um belo grupo de ganhadores do Prêmio Nobel pode ser encontrado entre eles. Tudo isso pode ofender, eu sei. Vamos confessar que as coisas



seriam mais fáceis se alguém pudesse dizer que existem os mitos, que retrocedem por um lado, e a ciência, que avança por outro. Aqui, a banalização e o homem na rua elaborando mitos; ali, a ciência lutando contra eles. Mas nós temos de encarar os fatos. O mesmo homem que produz mito e também descobertas científicas acaba sendo um paradoxo que se apresenta à psicologia. (MOSCOVICI, 1992, p. 4).

Nós podemos citar esta última sentença selecionada pelo primeiro ensaio ao qual estamos nos referindo para assim recontextualizar no aparecimento do paradoxal *mito científico* a questão sobre as relações entre mito e ciência, *não como uma substituição* da vida mental pré-racional pela racionalidade:

Se acreditarmos firmemente que estamos libertos dos mitos, isto é porque eles se baseiam na mesma premissa que a ciência, mas não respeitam os limites fixados por ela. (MOSCOVICI, 1992, p. 5).

Entre os ramos do dilema '*nada além da ciência*' e '*a ciência do nada*', i.e ignorância, há espaço para muitas outras alternativas. Vimos que as regras servem para criar frases alternativas e imagens compartilhadas por cientistas e não-cientistas também. [...] A psicologia dos mitos científicos, se isso é algo que merece ser visto, deve abrir uma janela na inteligência pós-racional que não é menos misteriosa já que intervém toda vez que temos de passar os limites do que conhecemos e do que fazemos. (MOSCOVICI, 1992, p. 9).

Não é um rompimento nem uma renúncia, mas uma continuação da ciência por outros meios quando ela atingiu um certo estágio e suas descobertas são indispensáveis se alguém quer ir além, enriquecendo o cognitivo e possibilidades práticas da maioria das pessoas. (MOSCOVICI, 1992, p. 9).

Se o foco aqui está especialmente nas relações entre mito e ciência, no ensaio intitulado *The history and actuality of Social Representation*, Moscovici (1998) trata novamente, de maneira extensa, a dimensão do mito discutindo especialmente as relações entre representações coletivas e sociais. Uma vez mais para nós – e tentamos aqui mostrar que isso é verdade para ele – não é *descontinuidade, nem substituição* do anterior pelo último e as diferenças entre eles não implicam incompatibilidade para co-existir. Novamente defendemos nossa tese citando algumas sentenças-chave que podem provar sua visão. Apenas, aparentemente, o *modelo de substituição* encontra apoio no título de uma seção do ensaio chamado *From collective representations to social representations*. Isto parece confirmar a visão em seqüência linear que implica no desenvolvimento das representações coletivas – especialmente baseadas nos mitos e religião, como conjunto de crenças partilhadas por todas as sociedades tradicionais, e, portanto, enfatizando sua natureza estática e fechada (para as representações sociais) como “[...] uma ‘rede’ de idéias, metáforas e imagens, mais ou menos atadas, e assim mais móveis e fluidas do que teorias.” (MOSCOVICI, 1998, p. 244). Elas são formadas dinamicamente transformando as representações científicas em representações comuns através de influências recíprocas e negociações implícitas no curso da conversação entre pessoas e grupos para reduzir o *indefinido* através do grau de consenso entre seus membros, e para adquirir repertórios comuns de interpretações e explicações, regras e procedimentos servindo desta maneira a várias funções cognitivas e sociais. Como Moscovici declara neste ensaio, sua:

[...] intenção original não era introduzir a um conceito derivado de Durkheim e Lévy-Bruhl dentro da psicologia social e nem tentar



distingui-lo no sentido de se adaptar ao *Zeitgeist*. Pelo contrário: era o problema da transformação da ciência no curso de sua difusão e o nascimento de um sentido comum pós-científico, conseqüentemente da nossa psicologia. (MOSCOVICI, 1998, p. 240).

Se o ponto de partida foi o interesse na investigação da gênese, formas, funções e processos da formação de representações partilhadas “[...] a partir do momento em que elas não mais são consideradas indiretamente através da religião, mitos e assim por diante” (MOSCOVICI, 1998, p. 241), isso não implica um corte claro entre representações coletivas e sociais ou uma substituição das antigas pelas mais novas. Representações coletivas continuam a co-existir com as representações sociais, na maioria dos casos tendo seu conhecimento tácito implícito e irresistível força, exatamente como acontece com o mito e o senso comum que continuam a co-existir com a ciência.

Conhecimento comum não apenas contém crenças científicas ou religiosas. Ele também as transporta para imagens familiares, como se a possibilidade da representação das noções abstratas dominassem o processo. Além disso, as representações sociais de diferentes origens estão condensadas no conhecimento comum de tal maneira que, de acordo com as necessidades, algumas podem ser substituídas por outras. Se voltarmos ao exemplo da AIDS, sugerido anteriormente, ele pode estabelecer que as representações religiosas com relação à liberdade sexual combinam com representações médicas sobre a causa da doença, ou representações políticas sobre a fabricação do vírus pela CIA no sentido de eliminar certas populações. Isso dá a impressão de uma miscelânea cognitiva e social. Mas é uma impressão falsa, já que assim como nossa linguagem habitual apóia-se sobre o valor polissêmico das palavras e uma linguagem *créole* é tão rigorosa quanto qualquer

outra, então representações populares têm sua própria coerência e rigor. (MOSCOVICI, 1998, p. 238-9).

Esta última citação é crucial para o entendimento de que Moscovici nunca pretendeu adotar o *modelo de substituição* quando analisou as diferentes maneiras de funcionar e validar a produção do conhecimento *através, por e para* os universos materializados comparados ao conhecimento construído *através, por e para* os *universos consensuais*. E, o mais importante é que fazendo isso, ele reabilitou o conhecimento comum ao *status* de conhecimento, apagando dele o *status* inferior e até mesmo a desvalorização implícita ou explícita atribuída a ele comparado à ciência na era da racionalidade moderna. O senso comum, assim, não é um *erro* da ciência, a seqüência de vieses de um cientista *ingênuo* ou *sovina cognitivo*, que é condenado a falhar no sentido de economizar recursos cognitivos (como na metáfora tão usada pelos paradigmas cognitivos sociais); ao contrário, “[...] permanece na base de todos os processos cognitivos”. (MOSCOVICI, 1998, p. 236). Para deixar mais claro:

[...] parece-me legítimo supor que todas as formas de crenças, ideologias, conhecimento, incluindo até a ciência, são, de um jeito ou de outro, representações sociais. [...] Deve-se talvez tentar classificar as formas de crença e conhecimento de acordo com o lugar designado a elas na hierarquia, as formas concretizadas sendo prontamente consideradas como mais altas em valor e força do que as formas consensuais. Nada nisso justifica colocá-las onde elas poderiam estar isentas da dependência do social. Para me repetir, é claro que elas compartilham de algumas representações sociais. Conseqüentemente, a condição da reutilizabilidade, isto é, o postulado de uma eliminação das crenças e conhecimento comum pela ciência como um *velos* de indivíduos e desenvolvimento cultural deve ser rejeitado. Assim, neste sentido, em um



sentido social, ciência e senso comum – crenças em geral – são irreduzíveis na medida em que são maneiras de entender o mundo e de se relacionar com ele. Embora o senso comum mude em conteúdo e maneiras de raciocínio, não é substituído pela lógica e teorias científicas. Ele continua a descrever as relações comuns entre indivíduos, explica suas atividades e comportamento normal, forma suas transações na vida cotidiana. E resiste a todas as tentativas de reificação que poderiam mudar os conceitos e imagens fundamentadas em linguagem para regras e procedimentos explícitos. (FARR, 1993, p. 235).

Uma vez que esclarecemos o ponto de vista teórico e epistemológico que guiaram Moscovici na elaboração de sua teoria das representações sociais, podemos voltar ao suporte empírico do *modelo da coexistência* fornecido pelos resultados de nossa investigação empírica sobre a loucura e a doença mental através do tempo e dos contextos culturais. Para esclarecer este tópico, do ponto de vista teórico, precisamos analisar mais profundamente as relações entre mito, ciência, representações sociais, memória cultural coletiva e *themata*.

4. Dos limites do modelo de substituição ao modelo de coexistência: mito, ciência, representações sociais, memória cultural coletiva e *themata*.

A noção de *themata* é crucial para entender a articulação inspirada pelo *modelo coexistente* de mito, ciência, representações sociais e memória cultural coletiva. Ela é central no estudo das representações sociais de Moscovici (1993, 2000), do filósofo da ciência Holton (1982), e desenvolvida por Moscovici e Vignaux

(1994, 2000), como um todo de concepções primárias, de idéias de força, de arquétipos, profundamente arraigados na memória social de um grupo, relevando-se nas noções comuns altamente ancoradas e partilhadas dentro de uma dada cultura.

Themata são unidades cognitivas permanentes e estáveis que formam representações científicas particulares e as transformam. [...] O que a experiência nos diz? Ela mostra que um objeto em sentido amplo – conseqüentemente a loucura, identidade ou AIDS – entra no campo de nossas trocas com a condição de que consultemos o registro de themata para que assim escolhamos o que – anomalia, desvio comportamental, contágio – nos permita representá-lo para nós mesmos, nada mais. Uma vez que o objeto está preso a um thema que é radicalmente impronunciável, porque seu único conteúdo é potencial – digo potencial, não tácito ou implícito – ele se torna o conteúdo real de uma representação quando fica ancorado em um contexto, uma rede de significados. Estar ancorado significa que tem uma referência e recebe um determinado valor semântico. (MOSCOVICI, 1993, p. 162-63).

Indo para um exemplo concreto, não há dúvida de que a loucura e a doença mental são *themata*, por serem tópicos de natureza altamente simbólica e metafórica. A natureza simbólica e as raízes históricas da loucura e da doença mental tornam inadequado estudá-las através de uma abordagem tradicional apenas em termos de *crença, atitude, opinião, estereótipos*, de acordo com os construtos clássicos e paradigmas da Psicologia Social, ou apenas em termos de *distanciamento social*, de acordo com a abordagem tradicional behaviorista, ou em termos de protótipos, esquemas, roteiros etc., de acordo com o método cognitivo mais recente focando interesse no *processo (know how = saber como)* em vez de *conteúdo (know what = saber o que)* de co-



nhecimento. Todas essas abordagens desconsideram componentes simbólicos e dimensões históricas que precisam ser investigados sob uma perspectiva integrada e multi-dimensional assim como o paradigma da representação social reivindica que seja feito.

Loucura (como *themata*) e Doença Mental são objetos privilegiados para estudar as *dimensões míticas e simbólicas das representações sociais* ligadas à *memória coletiva e social*. Nesta contribuição nós vamos tentar mostrar *por que e como*, ao colocar como subjacente o polimorfismo das *representações coletivas* da loucura e doença mental na história (com vários núcleos figurativos arcaicos pré-científicos e científicos), e suas re-atualizações e coexistência nas representações sociais expressas por diferentes grupos sociais em diferentes contextos sócio-geográficos¹². Há inúmeras referências bibliográficas clássicas para a percepção social da loucura e atitudes e opiniões de indivíduos¹³, sejam eles *ingênuos* ou mais diretamente envolvidos no problema como pacientes/ex-pacientes de hospital psiquiátrico, ou como membros do corpo profissional. Por outro lado, pesquisas em imagens e atitudes com relação à doença mental e ao mentalmente doente que estão direcionadas para o entendimento – em termos de gênese e desenvolvimento – dos processos e conteúdos nos quais representações sociais da doença loucura-desvio-mental desenvolvem-se a partir da infância até a vida adulta, são ambas recentes e raras quando comparadas à vasta quantidade do trabalho feito com adultos. Isto é um grande descuido considerando que o estudo da gênese e construção das atitudes sociais na infância – uma idade quando o conteúdo e estruturação das crenças estão sendo articulados e são, por isso mesmo, mais sensíveis à mudança – seria um jeito de explorar o processo da mudança em atitudes discriminatórias.¹⁴

5. Olhando por trás da superfície: o louco e o centauro.

Muitos pesquisadores inspirados pela teoria das representações sociais mencionam a relevância de estudar suas articulações com a dimensão histórica, mas na maioria dos casos isso permanece como uma expectativa baseada numa declaração de princípios. Entre os pioneiros em superar uma abordagem individualista e puramente cognitiva de memória em Psicologia Social (MIDDLETON; EDWARDS, 1990; BILLIG, 1990), Jodelet (1992) investigou as *articulações entre memória social, representações coletivas e representações sociais*: ela tem o mérito de ter promovido amplos programas de pesquisa e também envolver equipes de pesquisa de diferentes países. Várias investigações foram direcionadas para explorar as articulações entre *memória social, pensamento social e identidade social*. Ela não restringe sua análise para re-avaliar aqueles estudos sobre memória social, os quais – dos estudos clássicos de Bartlett (1932) e Halbwachs (1950) às contribuições mais recentes (NAMER 1987; MIDDLETON; EDWARDS 1990) – nos permitiram ir além do horizonte meramente intra-individual ou interpessoal da abordagem cognitivista, baseado numa perspectiva isolada e descontextualizada da mente humana, ao demonstrar o caráter ideológico da memória coletiva (BILLIG 1990), ou sua construção social nas práticas sociais do discurso e conversação (MIDDLETON; EDWARDS, 1990). De acordo com sua perspectiva, discurso e conversação não são as únicas práticas sociais que definem a natureza social da memória, e a linguagem verbal não é a única atividade simbólica que revela as relações entre memória social, pensamento social e identidade social. (DE ROSA, 2008).



Desenvolvendo esse ponto, iremos mostrar não apenas como *ações simbólicas e práticas sociais* podem fornecer mais informações na construção da memória social e das representações sociais, mas também como diferentes canais de expressar representações, como os *códigos verbal* e os *figurativos*, mostram caminhos diferentes e muito independentes de representações do mesmo objeto (em nosso caso a loucura e a doença mental) pelos mesmos assuntos. Vamos mostrar como o *código iconográfico* é capaz de revelar as dimensões mais arcaicas das representações sociais, ligadas à memória social; enquanto o *código verbal* é mais adequado para revelar elementos periféricos do sistema representacional.

Para começar com um exemplo, vamos pegar o caso da representação do *louco* como um *centauro*, uma das mais populares figuras da mitologia grega representada como um meio homem, meio cavalo, sempre um homem violento, irascível, selvagem e brutal, apontando seu arco e flecha. Aos centauros pertenceram todos os méritos extremos e falhas, eles aparecem na mitologia em papéis muito contrastantes: da extrema sabedoria até a incrível crueldade. Durante a Idade Média, a imagem do centauro foi atribuída aos hereges e suas dissociações internas meio cristãs meio pagãs. Dante colocou-os no Inferno (XII) em seu papel de carrasco guardião das pessoas violentas contra a humanidade, devido às suas personalidades violentas durante a vida.

A figura mostrada a seguir foi escolhida de uma coleção de milhares de desenhos representando uma pessoa *louca*, em particular o centauro, feito ainda mais monstruoso pela adição de deformações e contaminações na parte superior do desenho, representando um homem com duas cabeças (uma similar à figura humana, outra mais parecida com a de um animal), um crocodilo

em vez de uma mão ligada ao seu braço e um gancho ligado ao outro braço. Nesta imagem de um tipo mitológico a pessoa louca, em oposição a uma normal, é representada na forma de um centauro, no qual também a parte superior do ser humano é contaminada com aparência animal.

Não podemos suspeitar que pais, professores ou médicos tenham socializado uma criança usando a representação de uma pessoa louca como sendo um centauro ou uma figura teriomórfica. Ao mesmo tempo não poderíamos esperar jamais que representações arcaicas similares ainda emergiriam entre adultos na sociedade contemporânea, os mesmos adultos que expressam uma alta tolerância para uma visão moderna das doenças mentais. Seria muito fácil tomar como certa a ligação entre representações coletivas e sociais, e eventualmente aludir à noção junguiana de *inconsciente coletivo*, ou aquela muito difundida na linguagem cotidiana do *imaginário coletivo*. Ou ainda referir-se às estruturas simbólicas imaginárias universais conforme concebidas por Durand (1972). Afastando-se da visão analítica psicológica e irracional do imaginário, o historiador Le Goff, baseado nos arquétipos, prefere atribuir os modelos do imaginário ao mundo da ciência, e os arquétipos a um julgamento severo de pensamentos mistificados. Reconhecendo a relevância que o campo do imaginário assume para os historiadores, ele diferencia claramente o *imaginário*, o *simbólico* e o *ideológico* como três dimensões distintas relacionadas às representações. Em particular a *dimensão imaginária* é considerada parte do campo da representação, que toma o lugar de uma tradução *não reprodutiva*, que não é simplesmente transferida para a imagem do espírito devido à sua força criativa e poética (no sentido etimológico). Embora seja uma parte do território representacional, o imaginário vai além. A



fantasia arrasta a representação puramente intelectual. A *dimensão simbólica* relaciona o objeto com um sistema de valor histórico ou ideal. A dimensão ideológica sobrepõe à representação um significado que distorce tanto a realidade material quanto a realidade imaginária. Além disso, Le Goff enfatiza que dentro do *imaginário* há *imagem*, e que isso faz uma distinção clara das ideologias e das representações puramente intelectuais. De acordo com ele, há um progresso extraordinário da *iconologia* que recentemente substituiu a *iconografia*: é suficiente pensar nos trabalhos de Panofsky (1955) e Shapiro (1973), que introduziram as análises estruturais e a semiologia no estudo das imagens dentro do seu ambiente cultural histórico e intelectual.

As imagens ‘não’ são apenas aquelas inscritas na produção iconográfica e artística. Não devemos nem cair no oceano de um psiquismo ilimitado se é verdade que ele não existe sem imagem. As imagens que interessam o historiador são imagens coletivas re-embaralhadas a partir das vicissitudes da história. Elas são formadas, mudam e se transformam. Elas se expressam com palavras e *thema* (*themata*, podemos adicionar). Elas são transmitidas das tradições, emprestadas de uma civilização para outra, circulam no mundo diacrônico das classes e sociedades humanas. Além disso, elas pertencem à história social sem ficar fechada nela. [...] O imaginário nutre e impulsiona o homem para a ação. Uma história sem imagem é aleijada, é história sem um corpo (LE GOFF, 2007, XIII).

Nós podemos e devemos afirmar o mesmo para a Psicologia Social: uma Psicologia Social sem imagem é uma Psicologia Social aleijada e sem corpo.



Ilustração 1 – O mítico centauro, em um desenho de pessoa louca, feito por uma criança italiana.

O desenho do *louco* como um centauro é *único* em sua evocação mitológica, mas não está *sozinho* ou *isolado*: muitos outros exemplos, seguindo em outras categorias codificadas como representações *míticas* (como *androginia*, *teriomorfismo*, *dismorfismo* ou *polimorfismo*, *monstruosidade*, *figuras demoníacas*, *bufão-contente*, etc.) foram encontradas no programa da pesquisa-matriz feita nos anos 80 e 90, ilustrados nos próximos parágrafos, e também em sua recente continuação (ambas na Itália e no Brasil) em 2006-2008. Tais exemplos fornecem uma evidência empírica impressionante da emergência da dimensão mítica na representação da loucura.



É bem conhecido que a definição do “[...] conceito das representações sociais envolve o *núcleo figurativo (noyan figuratif)*” (MOSCOVICI, 1976, p. 123); isto não deve apenas ser considerado como uma maneira de organizar e estruturar a informação, mas também como o resultado da coordenação que torna concreto cada termo da representação como uma “[...] *estrutura imaginária* que é capaz de produzir uma estrutura conceitual de uma maneira visível”. (JODELET, 1984, p. 368). À parte das várias definições na literatura do conceito de *núcleo* representacional, uma pergunta do método também foi levantada com relação às estratégias para acessá-la. Levando em conta a Teoria da Dupla Codificação (pensamento visual e pensamento verbal) de Paivio (1986) e algumas sugestões da abordagem semiótica de Eco, desenvolvemos mais a concepção de Abric (1993, 1994, 2003) ao reconhecer o *núcleo figurativo* nas representações transformado numa imagem (considerado como veículo privilegiado dos componentes simbólicos e emocionais de representações sociais) e os elementos periféricos nas representações expressas verbalmente, mais sensíveis aos processos cognitivos do racionalismo, aos efeitos do critério do desejo social e dos processos sócio-normativos da identificação vinculados ao pertencer a um grupo.

Mencionamos em outras oportunidades (DE ROSA, 1987a, 1987b, 1997, DE ROSA; FARR, 2001) a relação entre *pensamento visual* e *pensamento verbal*, sua distinção e sua ênfase como aspecto crucial para estudar a articulação das representações sociais e memória social, e individualizar os diferentes papéis desempenhados por estas duas faces do sistema representacional simbólico. Aqui é o bastante lembrar que, como aprendemos da Semiologia e da Psicologia Cognitiva – que compartilham interesse em investigar as

modalidades de perceber/atribuir significação à realidade – imagens não são apenas materializadas na expressão das representações: elas são também maneiras de mobilizar os processos da memória e reativar o conhecimento social. A antiga tradição da *arte da memória* (YATES 1966) e a recente pesquisa cognitiva e neuropsicológica focada na memória e nos processos imaginativos oferecem sugestões interessantes no sentido de investigar o papel da imagem em estabelecer a ligação entre o sistema representacional simbólico e memória. Infelizmente, a maioria dessas contribuições não atinge uma perspectiva integrante entre as dimensões individuais, sociais e coletivas envolvidas nos processos de pensamento e lembrança e elas ainda estão aprisionadas dentro de uma perspectiva individualista, descontextualizada e não-social, numa suposição básica do *simbólico* como *cognitivo* (ou, mais precisamente, como processamento de informação).

Aqui nós queremos mostrar a evidência empírica sobre como o *polimorfismo* das imagens sociais da *loucura*, depositado no curso da história e gravado nas imaginações coletivas, é revivido através da elaboração dinâmica das representações sociais. Representações sociais são, na verdade, produzidas pela (e por seu turno produzem) influência recíproca entre o conjunto de argumentos tirados do *universo reificado* (teorias científicas e suas codificações institucionais e legislativas) e o conjunto dos argumentos tirados dos *universos consensuais* (sistema de crenças amplamente difundidas, teorias ingênuas e de senso comum, que podem ser vistas em impressos populares, arte iconográfica, provérbios, transcrições na forma de anedotas de eventos significantes na vida social e em qualquer documento que transmite imagens, símbolos, opiniões e atitudes conectadas com o *objeto* da representação social).



Sem uma perspectiva histórica, seria difícil reconhecer a ligação que conecta os vários núcleos temáticos de diferentes atitudes, (expressas em discurso e em imagens, em conversas e em desenhos, e produzidas em várias outras maneiras verbais e não-verbais) observadas em crianças e adultos, ao polimorfismo das representações sociais da loucura como é mostrada na iconografia, literatura, filosofia e em várias fontes históricas normalmente disponíveis. Estamos tão acostumados a raciocinar de acordo com os cânones vigentes em nosso próprio contexto cultural (em nosso caso, a avançada sociedade ocidental industrializada) que tendemos a projetar a epistemologia do presente de volta ao passado para presumir, por exemplo, que a *história da loucura* coincide com a *história da psiquiatria*. Tendemos a nos aproximar da última como se ela sempre tivesse existido, perdendo de vista o fato que se formou apenas no fim do século dezoito, quando o paradigma de Pinel foi estabelecido, e então, como uma parte separada da ciência, legitimando institucionalmente a associação indissolúvel da psiquiatria com os sanatórios. Se podemos nos libertar da influência distorcida das perspectivas epistemológicas do presente, devemos estar mais bem capacitados a reconhecer a representação social da loucura como um objeto poliédrico com muitas facetas que se cruzam entre si, não mostrando nada daquele desenvolvimento linear tão importante para certas tradições de historiadores que vêem a medicina de um ponto de vista cumulativo e diretamente progressivo.

Na perspectiva histórica de longo prazo, o co-sistema de representação e jeito de lidar com a loucura na história do ocidental mostram:

- de um lado um movimento distante da *criminalização* dos doentes mentais, que eram simplesmente colocados junto com

perversos, vagabundos, indigentes, leprosos, aleijados e devedores (até o ponto em que, ao final do século, dezoito a história da loucura se juntou com a história da *segregação* daqueles que estão à margem da sociedade). *Tratamento pedagógicos reeducativos* (como: isolamento, trabalho duro, choque, a lei do silêncio e a inflexibilidade de horários para disciplinar a mente) foram seguidas por curas inspiradas pelo *tratamento moral da loucura* (baseadas na auto-disciplina, auto-repressão e controle de comunidades de pacientes). (RUSH 1809; TUKE 1813; CONNOLLY 1856). A *medicalização* progressiva dos mentalmente doentes, que foram submetidos a uma forma fisicamente violenta de tratamento *médico* como purgação, sangramento, inatividade forçada, mergulho em banhos com água alternadamente quente e fria, etc., são elementos que evoluíram para *métodos psiquiátricos* baseados no *modelo médico positivista* que respeitava estritamente os cânones do organicismo. Finalmente, a psicoterapia baseada em vários *modelos de abordagens psicodinâmicas, relacionais, behavioristas, comunidade cognitiva*, etc., foram desenvolvidas do início do século passado em diante.

- de um outro lado, uma perspectiva menos linear e interpretação histórica revelam a coexistência, por vezes submersa ou ambígua, das representações sociais da loucura na história. E aqui, modelos *científicos, popularizações* deles e as imagens amplamente aceitas inspiradas pela atual metafísica são todos misturados juntos, dotando a loucura com uma multiplicidade de facetas. Assim, há *loucura* vista como *possessão sobrenatural*, loucura como *doença* (ora do corpo, ora da mente e ora da psique), loucura como uma *forma pronunciada de desvio*, como *ironia trágica* prevalecendo sobre o tema racional da vida: todos os núcleos representativos que sempre *coexistiram* na consciência coletiva, muito embora codificados diferentemente de acordo com um grupo social e contexto na vida. Não é preciso se



referir aos resultados da pesquisa etno-psiquiátrica ou fazer um salto mental para fora do contexto cultural da civilização industrializada para encontrar formas *mágicas/sagradas de loucura* como, por exemplo, possessão por uma força externa acompanhada por paroxismos que começam abruptos e dão as mais inesperadas reviravoltas: o *amok* dos malaios, ou sua versão feminina, *latab*, o *koro* dos chineses do sul, o *berserk* dos *vikings*, o *windigo* de algumas tribos indígenas do Canadá, o *macumbeiro* no Brasil, etc. Mesmo hoje, no sul da Itália (um dos sete países mais industrializados do mundo) fenômenos de histeria coletiva ainda ocorrem entre as pessoas do campo, como as cenas de possessão atribuídas ao *tarantola*. Onde a expressão ritual dessa condição segue uma cerimônia socialmente codificada de acordo com sua significância catártica ancestral. (DE MARTINO 1976; FERNANDEZ; SCIASCIA 1977).

Entretanto, mesmo nas culturas pré-industriais, e desde tempos remotos, a interpretação mágico-religiosa da loucura tem coexistido com a interpretação 'médica'. Ambas as interpretações são aplicadas às curas baseadas no 'ajude a pessoa' e no 'proteja a sociedade' ao mesmo tempo. Em todos os lugares (e – devemos enfatizar o ponto – mesmo entre povos 'primitivos' e aqueles do mundo clássico) certos indivíduos, nem sempre necessariamente os mesmos, foram rotulados como 'doentes no espírito', ou na 'alma', ou ainda mais brutal, como 'doente da cabeça'. As teorias da psiquiatria moderna surgiram quando a interpretação mágico-religiosa da loucura não era mais sustentável, quando surgiu o desejo por um critério sistemático para distinguir mais claramente, dentro do vasto magma do comportamento considerado fora dos padrões, aquelas formas que seriam tratadas pelas autoridades religiosas, sujeitadas à repressão judiciária ou para receber tratamento médico-psiquiátrico. (JERVIS, 1975, p. 42-3, tradução para o inglês da autora).

Assim, o polimorfismo que caracteriza as representações sociais da loucura ligado com a visão mágico-religiosa ou com a abordagem médica tem coexistido desde a época de Hipócrates e Platão. Uma interpretação puramente linear da evolução das representações sociais da *loucura* na história – sejam elas coletiva e social, ou formando parte do desenvolvimento individual – mostra uma transição da visão mágica/sagrada da loucura para uma visão *criminalizada*. A última torna-se cada vez menos criminalizada na medida em que a visão *médica* emerge e prevalece, primeiro em termos estritos de *organicismo*, depois em termos que tendem a hipóteses explanatórias, em algumas vezes *psicossomática*, em outras *psicodinâmica, relacional, genético-social* e assim por diante. Na verdade, um exame mais profundo da estrutura dinâmica do *campo representacional* da loucura – que pode ser deduzida a partir de muitas fontes históricas, tais como em documentos escritos no campo institucional-legislativo, literatura, filosofia, ciência, etc., oral figurativa, evidência material, etc., e a partir de muitos níveis investigados (icônico/simbólico e prescritivo/comportamental) através de vários métodos (verbal e não-verbal, direto e indireto, estruturado e projetivo) – revela núcleos figurativos ainda ligados com diferentes tipos de concepção de pessoa louca, como vamos demonstrar a seguir.

6. A polifasia cognitiva: um conceito heurístico apoiado por evidência empírica

Esta seção apresenta alguns dos resultados obtidos ao longo de um grande programa de pesquisa¹⁵ que fizemos durante os anos



80 e 90, e, na sua seqüência, entre 2006 e 2008 e traça o diagrama de desenvolvimento das representações sociais da loucura da infância até a maturidade que é relativamente invariável de uma perspectiva trans-cultural (se compararmos os resultados apresentados pelos exemplares italiano e suíço nos anos 90, e também os resultados italiano e brasileiro em 2006 e 2008).

Em nosso programa de pesquisa, de um *ponto de vista puramente metodológico*¹⁶, usamos diferentes técnicas indo do verbal (questionários estruturados e escalas de distância social) até instrumentos não-verbais (desenhos e testes de pirâmides de cor). Os resultados gerais, tirados da análise das estatísticas para cada uma das técnicas usadas mostraram que a escolha dos instrumentos investigativos tiveram um efeito notável no nível da representação deduzida. Como é impossível fornecer aqui um comentário analítico ao grande número de tabelas estatísticas, vamos nos restringir aos resultados que dizem respeito ao material não-verbal, para o qual foi empregado um esquema extremamente analítico de codificação¹⁷, apresentando apenas poucos exemplos que ilustram três categorias de imagens que se referem a: 1) tipos mágico-fantásticos de representação, 2) representações da loucura como um desvio, 3) representação médica da loucura. Estas imagens serão comparadas com material iconográfico de vários períodos para mostrar a perspectiva histórica.

Os resultados mostram que imagens evocadas pelas ilustrações são um veículo essencial para o estudo das representações sociais, especialmente quando utilizadas para projetar estruturas simbólicas latentes (frequentemente refratárias à expressão verbal) num sistema de representação mais articulado. Fritz Saxl, um conhecido historiador da arte, apontando o papel ativo e construtivo

(e não meramente documentário) das imagens no curso da história afirmou que:

[...] as imagens que expressam um significado particular no tempo e no lugar onde foram concebidas e atraem outras idéias como um ímã para suas esferas, após serem criadas; e elas podem ser repentinamente esquecidas e então convocadas novamente para a memória depois de séculos de esquecimento. (SAXL, 1957, p. 2-3, tradução para o inglês da autora).

O fato de alguns *gestalten* perceptivos terem este poder de formar um agrupamento tão simbólico de conteúdos – ao ponto em que possam ser atraídos novamente em contextos e períodos diferentes e amplamente variados, embora a aparência da imagem permaneça a mesma – pode nos ajudar a entender a recorrência de algumas formas figurativas representando o *monstro* e o *louco* em ilustrações e fotos produzidas por adultos e crianças hoje, bem como em vários tipos de material iconográfico impresso, artístico, antropológico e documentos mitológicos de vários períodos.

Representações mágico-fantásticas do *louco* são polarizadas com *conotações positivas* (o louco como um palhaço, bufão, bobo da corte, gênio artístico, libidinoso ou um objeto fantástico como uma fada, ou um animal imaginário engraçado) ou com *conotações negativas* (o louco como demônio, monstro: teriomórfico, deformado, hipertrofiado, polimorfo, regredido, contaminado com partes animais e vegetais). Mas, ambos os tipos de conotação confirmam o sentido de algo além da normalidade ou da razão.

Para ter acesso ao núcleo figurativo recorrente da pessoa louca, usamos três testes de ilustração: A (*desenhar uma pessoa*, assumida como teste de controle para desenhar a figura humana normal); B



(*desenhar uma pessoa louca*); C (*desenhar uma pessoa do jeito que um louco desenharia*). A hipótese atrás da escolha dos três testes de desenho (A, B, C) era que, ao passar pelo desenho de um louco (teste B), e então pela ilustração como se fosse feita por uma pessoa louca (teste C), o fenômeno projetivo seria estimulado (provavelmente de maneira mais intensa no teste C, através da queda regressiva das inibições), quando comparadas com o teste A. A força projetiva do teste B, e especialmente do C, poderiam levar a uma reflexão do núcleo figurativo arcaico na representação do louco, como objeto do preconceito social, para graus significativamente diferentes, dependendo da idade e de outras variáveis.

Essa hipótese foi confirmada. Nos poucos casos nos quais o teste A produziu um núcleo figurativo, a *normalidade* da figura humana foi mostrada pelo aspecto de um *cavalheiro*, com guarda-chuva, chapéu-coco e jornal ou pela personificação de um *papel social típico* (e.g. mostrando uma *enfermeira*). Numa grande porcentagem dos desenhos *do* louco, e naqueles feitos *como* um louco faria, as representações cobriram um total de vinte núcleos figurativos pertencentes às três categorias mais amplas.

1). As modalidades mágico-fantásticas das representações apresentaram dois pólos: um ambigualmente positivo, o outro explicitamente negativo. Eles revelaram uma vez mais a dupla face da loucura na história; uma *alegre* e do tipo *bobo da corte*, reconhecendo a liberdade de expressão e oportunidades criativas do louco que não são experimentadas por indivíduos normais. A outra, aterrorizadora e monstruosa, vendo dentro do louco sinais de uma natureza diabólica e possessão pelas forças do mal, ou, de qualquer forma, algo indo contra a natureza. Cores brilhantes, posturas dinâmicas, gestos e roupas extravagantes animam o núcleo figurativo do louco

como *bufão* e em outros desenhos mostram o louco como *palhaço*. Em outros desenhos aparecem núcleos figurativos representando o louco como *artista* (um pintor, por exemplo) ou como um *intelectual*, uma espécie de gênio. Aqui nós temos a representação social da loucura (e, ao mesmo tempo, da cultura) baseada no duplo conceito loucura-arte, arte-loucura, loucura-genialidade, que são tema recorrente na cultura ocidental, nas quais uma grande ênfase é dada nas tradições humanísticas e românticas e que são até mesmo admitidas em certas áreas da psiquiatria. De Esquirol, um pupilo de Pinel e fundador da Escola Francesa de Psiquiatria, a Lombroso (1864), um influente psiquiatra italiano da última parte do século dezanove; bem como em trabalhos muito mais recentes na história da psiquiatria dedicados ao tema da loucura na arte ou a produção artística da pessoa louca (CASSINELLI, 1964; PRINZHORN, 1922, 1984).

Os desenhos exemplificando a representação mágico-fantástica da loucura expressam, pelo menos superficialmente, conotações positivas através da atribuição de formas de comportamento social divertidos, ou um tipo criativo de papel social. Mas, outros desenhos, em um tom ainda mais fantástico, representam a loucura substituindo as feições humanas por *objetos*, por vezes *antropomorfizando*, *expressando desejo*, denotando uma fonte de *prazer* (como em um desenho representando um louco como um enorme cone de sorvete antropomorfizado, com olhos fixos arregalados, uma boca sugerindo impulsos orais libidinosos e cabelo na forma de um creme de chantili com sabores sortidos), ou com um claro *símbolo mágico* (a *fada* ou *figuras de animais brincalhões*, como o esquilo contente desenhado para o teste C). Explorando os traços para um possível discurso sobre a loucura no material iconográfico



histórico de vários períodos, não é difícil encontrar alguns motivos semiológicos e estruturas que combinam para formar a face *positiva* da loucura, vista como um meio de escapar da seriedade da rotina comportamental (*o louco bufão*) e das limitações dos padrões normais de pensamento (*o louco sábio*).

O Louco das cartas de Tarô, uma figura característica em jogos, representa, de fato, algo livre das regras do jogo¹⁸. De acordo com uma forma iconográfica especialmente conhecida no norte da Europa, com sua aparência de palhaço, a túnica cheia de franjas com sinos pendurados, orelhas de burro, calças apertadas e um pedaço de pau segurado como se fosse um cetro, tende a parecer com um bufão. Mesmo hoje em dia, em muitas celebrações de carnaval, a figura do louco aparece com as feições de um palhaço. Enquanto é freqüentemente associado a um burro, um símbolo de possível degradação da condição humana ao nível animal, o louco – como, por exemplo, é mostrado em *Wheel of fortune* de Dürer – é favorecido pela fortuna, que é também cega e louca, como uma expressão do reino da desordem e do acidental¹⁹. Ao mesmo tempo, e não apenas num nível folclórico, (basta mencionar Erasmus em *Praise of Folly*, 1509) a liberdade dos códigos normais de comportamento apreciadas pelo louco também emerge como liberdade da prisão da mente racional. “O louco, ‘bufão de Deus’, caçado pelo mundo, é na verdade o único homem que conhece a divindade, ocultada da humanidade.” (TRONCARELLI, 1981, p. 85; tradução para o inglês da autora).

A inversão dos pólos loucura-razão, tolice-sabedoria²⁰ é um motivo recorrente em todas as tradições iconográficas e literárias inspiradas pelo tema do *le monde a l'envers* (estudos especializados: COCCHIARA, 1963). Em um tipo de galeria de imagens, ditados

e provérbios – derivando da cultura ou do folclore – podemos traçar um alfabeto de símbolos tecidos juntos *ex contrario*, categorias invertidas, anti-modelos e contra-valores. Eles são expressões de uma contracultura a qual, através da simbolização da troca de papéis sociais e da inversão de polarização da lógica binária (feio-bonito, sábio-tolo, normal-anormal, sadio-louco), parece tender em direção à mudança social. Além disso, também como um veículo de “[...] projeções de uma visão estática do universo no qual a tradição é identificada com a natureza e a história deve ser representação de um programa estabelecido *ab aeterno*”. (CAMPORESI, 1981, p. 8), este repertório de imagens dito *o mundo de cabeça para baixo* dá à loucura uma ampla área para representação. *O mundo é uma gaiola de loucos* é, na verdade, o sujeito de uma impressão escolhida entre muitos pertencentes à mesma tradição iconográfica, que era particularmente rica do século dezesseis ao dezoito, simbolizando a *loucura* da *normalidade* cotidiana. Se *o mundo das pessoas normais* é mostrado como uma *gaiola de loucos*, e a cultura é representada como o reino supremo da loucura (como nas figuras nas quais estudiosos e astrônomos são associados a loucos e trancados numa gaiola do mundo, ambos do século dezessete), a função do *louco* é agir como a *consciência infeliz* dos homens, personificando o sentido trágico da vida, com uma aparência que é, por vezes, uma farsa.

Ele tem o infeliz privilégio de ver o mundo de cabeça para baixo; ele pode mostrar aos outros a inversão do mundo. Como um tipo de Sibilla, sua existência atesta a existência de um mundo superior àquele criado pela arrogância humana. Um anjo da natureza, ele lembra aqueles que são escravos da ‘cultura’ o quão precária realmente é nossa separação da Era Dourada original. (TRONCARELLI, 1981, p. 84; tradução para o inglês da autora).



Muitos provérbios e ditos populares têm contribuído para passar através dos séculos um núcleo representando o louco como um *sábio*²¹. Como pudemos ver, não falta na história individual ou social do núcleo figurativo a apresentação da figura do louco com conotações positivas, atribuindo à loucura uma dignidade misteriosa, sagrada-mágica (o louco como intermediário do sagrado, como uma expressão das razões secretas escondidas das pessoas normais), ou vendo nisso a conseqüência extrema do sublime, forças emocionais extraordinárias (sendo *loucamente apaixonado* uma condição típica nas tradições culturais e folclóricas européias, sua mais alta expressão artística estando no personagem de TASSO - *Orlando Furioso*). Ao mesmo tempo, estas representações evocam sentimentos ambíguos, com a felicidade do *louco-palhaço-bufão* misturada ao escárnio (e o trágico palhaço é um arquétipo que pode ser encontrado na visão artística, poética e literária em todos os períodos: STAROBINSKI, 1983), e com respeito pela *expressão de divindade do louco-xamã*, inspirada pelo medo.

A conotação negativa das representações mágico-fantásticas que aparecem em desenhos dos testes B e C mostram a pessoa louca como um *demônio*, ou como uma *figura mitológica* como um *centauro* ou um *dragão*, como um *andrógino*, ou como vários tipos de monstros: *figuras teriomórficas, híbridos meio-homem meio-animal*²², *figuras polimorfas* com elementos parasitários, vários membros e cabeças ou vice-versa, com uma cabeça ou braço mutilados, com um olho de Ciclope, esqueletos, figuras sem carne, figuras mecânicas e robóticas, figuras com uma mistura de animal, humano e elementos vegetais, etc. As conotações negativas são mais explícitas nos desenhos que simbolizam o louco como um *demônio*, a tensão simbólica vista na representação de Dürer do conceito medieval duplo do *louco-demônio*,

loucura-pobreza-praga-desastre natural ou na representação de Matthias Grünewald da loucura como tentação diabólica. Estas representações demoníacas da loucura – surgidas a partir do fervor místico-apocalíptico da mentalidade medieval e ainda eram muito agressivos durante o período do Iluminismo – pegavam certos tipos sociais particulares como vítimas de sacrifício²³ e continuaram até o fim do século dezoito²⁴. Elas ainda mostraram sua influência na psiquiatria do século dezoito no diagnóstico da *demonomania*²⁵.

Ainda mais explícitas, até mesmo *prototípicas*, são as representações do louco como *monstro* nas várias conotações da palavra, que formam um *agrupamento de significados simbólicos míticos nas imaginações coletivas*. Elas não apenas emergem na tradição iconográfica europeia em vários períodos (com intensidade particular naqueles, como na Idade Média, nos quais a relação entre o homem e o universo de outro mundo, ou do universo invisível, é sentida mais dramaticamente), mas também nos desenhos dos dias atuais das crianças, e mesmo de adultos, vivendo em nosso contexto de metrópole urbana com todo seu avanço tecnológico. As feições monstruosas caracterizando o louco são extremamente variadas, mas todas têm uma poderosa valência de formação de imagem. Aparte das figuras cujas *feições antropomórficas* são tão *distorcidas* a ponto de serem *indefiníveis* (por exemplo, considerando o aspecto da *identidade sexual da figura*), aparecem figuras *teriomórficas* mostrando os efeitos da contaminação humano-animal na forma de um *homem-galo*, uma *mulher-galo*, um *homem-macaco*, uma *mulher-sapo*, um *homem-urso* e outros desenhos similares. Eles mostram toda a inventividade do simbolismo animal, se é verdade, como escreveu Gilbert Dürand, que “[...] o Bestiário parece estar firmemente instalado na linguagem e na mentalidade coletiva como em fantasias individuais” (DURAND 1972, p. 62;



tradução para o inglês da autora). A contaminação humano-animal sempre teve um papel nas representações do *monstro*²⁶.

Em outros desenhos a representação do louco mostra feições monstruosas na evocação das figuras mitológicas: o *centauro* (como no desenho apresentado acima), o *andrógino* (como no desenho em que fez este comentário: *é meio-homem e meio-mulher.*), ou o *ciclope* que um menino adolescente fez no teste C como um louco caolho deformado com um braço muito mais comprido que o outro. Nestes desenhos, a ativação simbólica da *gestalten* representacional também emerge como parte de nossa herança²⁷ histórico-icnológica. Outras maneiras em que a natureza monstruosa da *pessoa louca* é mostrada por crianças e adultos são as figuras *deformadas*, como naquela com cabeça e braços invertidos, ou com uma cabeça parecida com um balão separada do corpo, ou com a cabeça carregada embaixo do braço. Ainda há outras ilustrações sem pescoço, com a cabeça e o tronco unidos lembrando *blenny* de Mandeville. Em outros casos o aspecto monstruoso da *pessoa louca* é representado com feições *polimorfos* mostrando figuras com mais de uma cabeça ou com muitos membros²⁸. Um símbolo da ausência da proporção e equilíbrio pode ser visto na representação do louco como partes do corpo monstruosamente *hipertrofiadas*, como num desenho mostrando o louco com uma cabeça enorme. Em outros casos a falta de proporção entre cabeça e corpo é mostrada com formas *hiper-distorcidas*, acima de tudo no teste C, produzindo figuras humanas traçadas com meros segmentos de linhas²⁹. Desenhos mostrando o louco como um *esqueleto*, sem *carne* (um atributo metafórico do vivo) é usualmente o mediador mais tangível da imagem do corpo, e o elemento envolvido no contato direto. A monstruosa valência deste esqueleto-louco é ainda mais enfatizada pela maneira disforme através da qual os

membros são mostrados, com pés no lugar dos braços, uma mão no lugar do esterno e a outra anexada ao crânio.

Mas a representação mágico-fantástica do *louco* encontra outras formas de expressão em tipos de *contaminação* das feições antropomórficas com elementos do *mundo vegetal* (o desenho feito por um adulto que desenhou uma maçã no lugar de uma mão), ou com *partes mecânicas* (o desenho de um menino que comentou em seu trabalho: *mãos mecânicas, dois trompetes, uma varinha mágica, um sorvete, binóculos e um ferro; é a fada mágica*; um desenho feito por um adulto romano de classe alta, que no C mostrou o louco como um cartão perfurado de leitura do Univac; outros desenhos mostraram o louco como um robô-foguete, com várias conotações jocosas mais ou menos agressivas). Estas representações da figura humana contaminada em parte com elementos vegetais e mecânicos também têm pontos de contato com a iconografia da arte³⁰.

Indubitavelmente, desenhos são um meio particularmente apropriado para eliciar núcleo mítico-arcaico fantástico da representação, mesmo no caso de adultos apresentarem conteúdos latentes da representação social da loucura que não teriam emergido. Fornecendo valor empírico ao conceito heurístico de *polifasia cognitiva*, os desenhos produzidos por nossos sujeitos nem sempre revelam um sistema tão arcaico de representação da loucura. A representação do *louco* como um *monstro* levanta uma vez mais a questão da ambivalência do significado etimológico “uma criatura mítica vinda de uma contaminação não-natural de diferentes elementos que desperta admiração e horror” e, ao mesmo tempo, é “maravilhosa e traz presságios”; do latim *monstrum*: sinal divino. (DEVOTO; OLI 1980, p. 182, tradução para o inglês da autora). Muitos sujeitos que Jacques Le Goff (1983) inclui num tipo de “maravilhas do inventário



medieval” aparecem nos desenhos das crianças e adultos (seres humanos e antropomórficos: gigantes, anões, fadas, homens e mulheres com singularidades físicas, monstros humanos; animais imaginários, *mischwesen*; criaturas meio humanas, meio animais, robôs, seres que estão meio vivos, seres pela metade). Le Goff vê em tais *maravilhas* e na distinção entre *mágica* e *miraculoso* uma função compensatória.

[...] contrabalançando a rotina diária, a tendência para ocupar um tipo de mundo de cabeça para baixo, um tipo de resistência à ideologia oficial do cristianismo, uma desumanização do universo escorregando em direção ao universo animalístico, em direção a um universo de monstros e feras, um universo mineral, um universo vegetal, um tipo de rejeição do humanismo, um dos grandes estandartes do cristianismo medieval baseado na idéia do homem criado à imagem de Deus. (LE GOFF 1983, p. 12-13; tradução para o inglês da autora).

2). As representações da loucura como *desvio* são encontradas sobretudo no teste B, onde os desenhos mostram a projeção dentro da representação de um sentido de *desvio* alinhado com a tendência amplamente difundida de ver a doença mental como intrusa, interpretando a doença mental como uma *categoria residual do desvio* (SCHEFF, 1966). Isso aparece em vários núcleos estereotipados: há o indivíduo com *comportamento incongruente*, quebrando normas sociais formais ou informais, ou simplesmente não se adaptando ao seu contexto situacional; por exemplo, andando com o guarda-chuva aberto quando o sol está forte; ou impedindo um motorista de seguir adiante ao ficar tocando um trompete na frente de seu carro; ou tirar a roupa na rua; praguejando e delirando, ou de ficar de quatro em cima de um carro em movimento, ou como podemos ler nos comentários fornecidos por outros desenhos não mencio-

nados aqui por falta de espaço, *vestir calças compridas e camisa de manga curta no inverno; ficar no meio da pista quando um ônibus está vindo; bater num ônibus ao invés de comprar uma passagem; pedir um cigarro a um amigo e, ao mesmo tempo, dizer que não fuma; jogar vinho na cabeça de alguém; fazer karatê mesmo sendo incapaz; pilotar uma moto enquanto ouve música com fones de ouvido*, etc. Impressos populares circulavam amplamente pela Europa entre os séculos dezesseis e dezoito, com o tradicional tema de *o mundo de cabeça para baixo*, novamente mostram a visão antiga da loucura como um tipo de subversão das normas e libertação das amarras do dia-a-dia.

Uma ampla quantidade de imagens refere-se ao núcleo figurativo da loucura como *desvio*, expressando em particular: a) uma visão *criminosa* mais violenta (e.g. desenhos mostrando a pessoa louca como um *assassino*, alguém que corta as cabeças das pessoas, ou atira, ou bate, ou joga pedras, um terrorista com uma bomba ou faca); b) uma visão da loucura como rompimento das regras sociais formais e informais, ou como simplesmente sendo *inadequada ao contexto social*^{B1}. Desenhos deste tipo mostram a pessoa louca como um indivíduo de comportamento incongruente, e.g. andando de guarda-chuva em dia de sol, tirando suas roupas na rua ou ficando na pista na frente de um bonde e daí por diante; c) uma visão mais próxima da visão difundida da pessoa mentalmente doente como uma figura marginalizada (a pessoa louca como um viciado em drogas, um beberrão, um vagabundo, uma aberração, um travesti, a vítima de uma sociedade que o rejeita, etc.).

Nestes casos de desvios criminosos, os desenhos mostram uma violência maior, até mesmo uma visão criminalizada; conseqüentemente o estereótipo do assassino louco, representado como alguém que *corta as cabeças das pessoas*, ou, como lemos nos comentá-



rios, *alguém que atira* ou *alguém que mata crianças*, *alguém que joga pedras*, ou até mesmo *um terrorista com faca e bomba*. Chama a atenção que um louco em alguns desenhos é vestido como um *presidiário* (o típico pijama com listras), e é ainda mostrado acorrentado num lugar muito mais parecido com uma prisão do que com um hospital. Isso tudo sem dizer que o estereótipo do louco-criminoso tem crescido tanto na história ocidental, antes e depois do início da psiquiatria, concedendo mérito a várias formas de *confinamento* por meios das quais os desvios têm sido *isolados*³².

Mas o repertório de imagens que representa a loucura como desvio tem um alcance bem maior. Em alguns desenhos, a loucura é na verdade associada com novas formas de rótulos sociais de desvio de comportamento, assim como o *viciado em drogas*, ou o ainda mais popular *beberrão*. Um elemento transgressivo comum na dimensão psicológica da loucura é o recurso incontinente e ilimitado de substâncias causadoras de prazer, como drogas, álcool, etc. Em outros desenhos a representação do desvio de loucura assume várias implicações da condição da pessoa afastada da sociedade, com as visões complementares do louco como sujeito, protagonista e causa de seu estado e, como objeto, ou vítima, do ostracismo. Este é o caso de um menino de 12 anos de idade que desenhou, por exemplo, um homem todo esfarrapado ao lado de uma pilha de lixo com a palavra *refugio* sobre ele, ou com uma placa em sua mão dizendo *Eu estou neste mundo também!* Entretanto, em muitos casos a degradação pela qual passa o louco em sua condição improdutiva e mendiga, geralmente sujo e vestido em roupas remendadas, é representado com as feições do *maltrapilho* e do *mendigo*. Nesta categoria, exemplos impressionantes são oferecidos através de desenhos mais imaginativos, apresentando um núcleo figurativo mais próximo ao

drogado, ao *hippie* excêntrico ou ao anti-conformista do que próxima do *excluído*. As feições que eles apresentam sugerem, no entanto, *um desejo de quebrar regras sociais*.

Como sociólogos preocupados com os costumes bem sabem, estar vestido é símbolo de *status*. (FIRTH, 1973). Em outros desenhos, a representação da loucura como desvio é conseguida através das roupas: o vestido de uma mulher e a maquiagem na figura de um homem, por exemplo, representam os ingredientes do estereótipo do louco como *travesti*, evocando o nível de ligação entre loucura e sexualidade (o homem que quer parecer com mulher), e os elementos de palhaço e de arte teatral, que temos visto serem atribuídos à loucura através da história. Por outro lado, é a falta da roupa e a exibição das partes privadas que enfatiza, em outros desenhos, a representação do louco como um indivíduo *sexualmente desinibido*. Uma vez mais, isso demonstra a ligação entre Eros e a loucura, com sua natureza transgressora.

3). *A representação medical da loucura*. Enquanto os núcleos figurativos das representações sociais da loucura como desvio são, como temos visto, numerosas e recorrentes, as imagens que podem ser classificadas como *representações médicas* da loucura não são tão variadas, nem tão freqüentes nas fantasias figurativas dos desenhos de crianças e adultos.

O núcleo figurativo, vendo a loucura como uma doença, pode ser: a) *orgânico* (como nos desenhos que adicionam à deficiência física sinais de deficiência social, com o louco vestido em trapos, sonhando com uma cadeira de rodas, *um subnutrido com uma cabeça grande*, *um esqueleto*, uma figura *hiper-distorcida* com alterações visíveis na estrutura do corpo, uma pessoa com um membro faltando, etc.); b) *psíquico* (como nos desenhos que mostram a pessoa louca



como *mentalmente doente*, um indivíduo *perturbado intelectualmente*, com *comportamento intelectualmente incongruente e sujeito a delírio e alucinação*: e.g. vestindo roupas de padres e fingindo ser Satã, ou como um megalomaniaco que pensa ser Napoleão, como uma pessoa retardada mental que pensa estar vivendo na época de Nero, como alguém que pensa estar em casa quando está no jardim num tipo de casa a céu aberto, como uma pessoa *depressiva* com tendências auto-destrutivas, e.g. puxando suas orelhas, cortando sua cabeça, batendo em sua própria cabeça com um cassetete ou martelo, ou jogando-se de cima de uma ponte, como um neurótico, indivíduo com dificuldades que fica remoendo seus próprios problemas, como um indivíduo internado num asilo, etc.). No último caso, os desenhos apresentam o louco *internado*, com clara referência aos asilos para lunáticos em vez de uma prisão (como no caso da representação da loucura como desvio e criminalidade).

Junto com o *mentalmente doente*, ou o *perturbado intelectualmente*, a categoria das representações médicas da loucura inclui outras figuras patológicas de acordo com a nosologia psiquiátrica: um núcleo figurativo representando um louco como um *indivíduo neurótico obcecado por problemas*, envolto em si mesmo, procurando eternamente as razões das coisas e o sentido da existência. Isso apareceu em vários desenhos, a maioria feita por adolescentes, confirmando a peculiaridade da *metafísica contemplativa* – alinhada com a definição de Maurice Debesse – mostrando o louco com desenhos sombreados, cheios de perguntas (como no desenho que representa um rosto envolto numa sombra grossa, como se numa névoa, adicionando a legenda: *Pessoa normal vista por um louco. Pergunta: indiferença da pessoa normal?* Outro exemplo, expressando este núcleo figurativo, pode ser encontrado em outro desenho de um adolescente que levantou

questões tipo Hamlet para o teste C: *Pensar? Por quê? Como?* escrito em bolhas em meio ao cabelo de uma pessoa numa postura oracular, meio parecida com a Esfinge. Então, há a pessoa louca vista como uma *pessoa deprimida* com tendências suicidas, ou com algum grau de auto-flagelação (como no desenho que mostra um louco jogando-se da sacada no teste B, ou no desenho mostrando o louco como *alguém que dá marteladas em sua própria cabeça*). A quantidade de formas de comportamento auto-destrutivo é considerável; outros desenhos carregam comentários do tipo: *ele está atirando em si mesmo, ele está se jogando de cima de uma ponte, ele está arrancando suas orelhas, ele está cortando sua cabeça fora, ele está batendo em sua cabeça com um porrete*, etc.

Finalmente, incluímos na categoria da representação medicalizada os desenhos mostrando o louco como *uma pessoa com uma cabeça enorme, super desenvolvida*, ou *formas esqueléticas hiper-distorcidas*. Mostrando alterações visíveis na estrutura do corpo, ou representação regressiva da figura humana, eles manifestam um estereótipo do louco como um indivíduo organicamente distinto. Desenhos mostrando a cabeça de um louco com camadas multicoloridas numa estrutura de corpo extremamente subdesenvolvida são exemplos típicos de como a cabeça é representada como o lugar da loucura. É significativo que uma pintura do século dezesseis, feita por Bosch, mostra uma tentativa de extrair a pedra da loucura de seu lugar no crânio.

A grande gama de núcleo figurativo na questão do louco, em desenhos de crianças e adultos, corresponde a uma riqueza de concepções através da história e dentro da sociedade. Isso também atesta a precocidade do processo de diferenciação entre *normalidade* e *desvio*, ao mesmo tempo demonstrando a natureza arcaica das representações da loucura que persistem na imaginação figurativa do adulto.



De um *ponto de vista cognitivo*, a formação estereotipada figurativa do núcleo da loucura (bem como do desvio em geral) tem uma função de *contraste* na assimilação das normas, que resulta nos parâmetros para orientação cognitiva e julgamento moral que são baseados nas estruturas bipolares de normal-anormal, saudável-doente, bonito-feio etc. – de acordo com a estrutura bipolar que caracteriza a *themata*. De um *ponto de vista psicossocial*, já que a atribuição de sua classificação bipolar para vários *temas sociais* é definida de acordo com a forma e o conteúdo das normas sociais do contexto no qual crianças progressivamente se socializam, o processo da classificação dos elementos sociais na relação com a representação social tem um papel no desenvolvimento da identidade social e na consolidação das relações dentro e fora do grupo. Em alguns casos, entretanto, o processo de formação de um núcleo figurativo estereotipado de uma pessoa louca, geralmente encontrado nos testes B e C, é revertido como nos desenhos representando a pessoa como uma figura abstrata, um tipo de fogo de artifício, com o comentário: *pessoa normal vista por uma pessoa normal*; para o teste B a pessoa louca foi desenhada como um perfeito cavalheiro com chapéu-coco e bengala (um protótipo, como vimos, de pessoa normal). Para o teste A, outro adolescente desenhou a pessoa normal como um indivíduo aprisionado num barril, para o teste B o mesmo homem agora tinha saído do barril, como se sugerisse que a loucura era o caminho para a liberdade de circunstâncias concretas.

À parte das funções servidas pelas representações da loucura, devemos, para concluir, enfatizar a natureza peculiar das representações sociais da loucura e da doença mental balanceada entre produção e reprodução de imagens sociais que podem ser seguidas de volta aos arquivos histórico-iconográficos, enquanto as estruturas

semiológicas por vezes revelam similaridades surpreendentes. O material de pesquisa ilustra, por um lado, a variedade das imagens empregadas pelos nossos sujeitos para representar a loucura, e, por outro lado, a constância de certos núcleos figurativos formando representações estereotipadas da loucura através dos séculos e dos contextos sociais. O último aspecto poderia nos levar a supor que lá exista *um universo de elementos representativos de loucura*, enfatizando a natureza *coletiva* (DURKHEIM, 1898) em vez da *social* (MOSCOVICI, 1961-1976) nas representações.

A hipótese de um nível arcaico, transcultural – junto com níveis que tornam-se mais proximamente ligados a mais específicas dimensões individuais, interindividuais e sociais – avançaram também em Scherer (1992), que discute as articulações de diferentes dimensões (estereótipos, protótipos e arquétipos) em representações sociais de experiência emocional. Esta hipótese não deve, entretanto, nos levar a impor uma dimensão estática na estrutura peculiarmente dinâmica das representações sociais como foram definidas por Moscovici. (MOSCOVICI, 1984, p. 18-9).

Esse repertório de amplo alcance do núcleo figurativo da pessoa louca que aparece em todo o nosso programa de pesquisa provou, assim, ser uma tradução figurativa importante dos muitos significados da loucura na sociedade. Similaridades surpreendentes emergiram com estruturas iconográficas no material (impressos populares e artes figurativas e esculpidas) escolhido para pesquisa comparativa na imagem representando a pessoa louca na história, como mostramos, referentes a resultados já publicados. (veja DE ROSA 1987b, 1997).

Do ponto de vista histórico, imagens *polimorfos* da loucura têm coexistido tanto na ciência como no senso comum; seus caminhos



são igualmente tortuosos do ponto de vista do desenvolvimento da construção das representações sociais da doença mental, da infância até a vida adulta, mostrando que a questão é manejada a partir de uma perspectiva multidimensional. O caminho duplo – surgido a partir das descobertas de nosso programa de pesquisa³³ – no processo de estereotipar a pessoa louca (a qual *em palavras* move-se na direção das representações com conotações positivas e de acordo com o modelo de conhecimento científico e em *imagens* cristaliza a persistência no tempo dos símbolos arcaicos) não significa que exista uma contradição na representação, mas que elas são representações de um objeto social que é fortemente contraditório, porque é diferentemente interpretado de acordo com vários pontos de vista do mundo.

Os resultados apresentados sobre as representações sociais da loucura e doença mental, com o objetivo de discutir a co-existência das visões míticas, mágico-fantásticas, criminalizadas e médicas mesmo na sociedade contemporânea, fornecem uma confirmação empírica de uma noção heurística introduzida por Moscovici e que muito raramente é objeto de investigações empíricas: a *polifasia cognitiva*.

Finalmente, eu sugeri cautelosamente a hipótese da polifasia cognitiva. Basicamente pensei que, assim como a linguagem é polissêmica, então o conhecimento é polifásico. Isso significa, em primeiro lugar, que as pessoas são capazes, de fato, de usar diferentes modos de pensamento e diferentes representações de acordo com o grupo específico ao qual pertencem, o contexto no qual estejam no momento etc. Não é necessário outra investigação para perceber que mesmo cientistas profissionais não são inteiramente absorvidos no pensamento científico. Muitos deles têm uma crença religiosa, alguns são racistas, outros consultam

as ‘estrelas’, têm um fetiche, amaldiçoam seu aparato científico quando se recusa a funcionar, o que não é necessariamente algo muito racional. E como alguns estudos têm demonstrado, quando é pedido para explicar algum fenômeno físico comum, eles fazem até uso da física Aristotélica em vez da física de Galileu que aprenderam na escola e na qual confiam. Se estas várias e até mesmo conflitantes formas de pensamento não coexistem em suas mentes, elas não seriam mentes humanas, suponho.

[...] Primeiro, indivíduos não são monofásicos, capazes de apenas uma maneira privilegiada de pensamento, com outras maneiras sendo acessórios, perniciosos, e até inúteis sobreviventes dos anteriores. Segundo, em nossa teoria psicológica, supomos, como fez August Comte, que eventualmente uma simples forma de pensamento, que seja, a ciência, irá prevalecer e o resto irá morrer. Assim é a lei do progresso e do racionalismo. Agora não há motivo para que, no futuro, apenas uma forma de pensamento ‘verdadeiro’ predomine, logos sendo definitivamente substituído por *mitos*, já que em todas as culturas conhecidas, várias formas de pensamento co-existem. Resumindo, a polifasia cognitiva, a diversidade de formas de pensamento, é a regra, não a exceção. (MOSCOVICI; VIGNAUX, 2000, p. 241-2).

Concluindo, a *polifasia cognitiva*, como mostrou o conceito heurístico de Moscovici apoiado por nossos dados empíricos, fornece a base teórica ao modelo de *coexistência* das representações mítica e científica, como foi extensamente discutido neste capítulo.



NOTAS

- 1 Tradução de Odila Maria de Azevedo Watzel, do Instituto de Linguagens da UFMT.
- 2 Veja nota explicativa 15 e a bibliografia de referência inclusa nela.
- 3 Fonte: WorldNet 3.0 2008 (Princeton University, Farlex Inc.). Disponível em: <<http://wordnet.princeton.edu>> Acesso em: 4 jan. 2009.
- 4 Fonte: Colin Essential English Dictionary (2 ed. 2006) Disponível em: <<http://www.collinslanguage.com/>>. Acesso em: 4 jan. 2009.
- 5 Fonte: *The American Heritage@ Dictionary of the English Language* (4 ed., 2003 por Houghton Mifflin Company). Disponível em: <<http://www.bartleby.com/61/>>. Acesso em: 4 jan. 2009.
- 6 Fonte: *Merriam-Webster Online Dictionary*. Disponível em: <<http://www.merriamwebster.com/dictionary/myth>>. Acesso em: 4 jan. 2009.
- 7 Fonte: *Merriam-Webster Online Dictionary*. Disponível em: <<http://www.merriamwebster.com/dictionary/myth>>. Acesso em: 4 jan. 2009.
- 8 Entre contribuições clássicas e recentes veja: Armstrong, 2006; Barthes, 1957,1971, 1993; Bierlein, 1994; Cassirer, 1953; Cousineau; Larsen, 2003; Eliade, 1998; Finley, 1981; Le Goff, 1977/1988; Campbell; Moyers, 1991; Mauss, 1908/1969; Scott, McClure; L. McClure, M. , 2003; Segal, 2004; Smith, 1974; Stephenson Bond, 2001; Vernant, 1959, 1996; Veyne, 1983; Von Henty, 2002; Wessels, 2006.
- 9 Veja como exemplo as séries em vídeos com os Kamaiurá, realizadas por Eugenia C. Paredes e editadas por Maria Antonia M. Galeazzi, 2007.
- 10 Estes inventários bibliográficos – bem como os ligados a Virtual Library on Social Representations – foram criados por de Rosa (<http://www.europhd.eu/cgi-bin/WebObjects/europhd.woa/wa/biblio>) e são desenvolvidas continuamente. As análises estatísticas aqui apresentadas referem-se a uma exportação da informação retiradas em 24 de julho de 2008.
- 11 Nos três casos – entre os 108 artigos e capítulos no qual a construção do mito foi detectada – não foi possível identificar nenhum dos objetivos de referência (integração, comparação, diferenciação). Por esta razão, as frequências totais mostradas neste gráfico são 105, em vez de 108.
- 12 Veja nota explicativa 15.
- 13 Para uma análise veja: de Rosa 1994a.
- 14 Sobre o interesse para uma abordagem de desenvolvimento ao estudo sobre representações sociais veja: de Rosa, 1990a, 1993; Duveen; de Rosa, 1992.
- 15 O programa de pesquisa foi conduzido na Itália por de Rosa (1987a, 1987b, 1988a, 1988b, 1988c, 1990b, 1994a, 1994b, 1995; DE ROSA; IACULO, 1988) numa população de quase 4.000 participantes entre eles *profissionais* (psiquiatras, psicólogos, enfermeiras psiquiátricas), *profissionais em formação* (estudantes universitários de psiquiatria, psicologia e enfermagem psiquiátrica) e *leigos*, incluindo 320 crianças italianas com idades entre 5/6, 8/9, 12/13, 15/16 e seus *pais e professores*, distribuídos em variáveis sócio-demográficas: idade, sexo, classe social e residentes das áreas metropolitana/rural). O estudo abrangeu outros países europeus, num estudo das populações da Espanha e Itália (AYESTARAN; DE ROSA; PAEZ, 1987) e na Suíça (DE ROSA, A.; SCHURMANS, M. N. 1990, 1994). Esta *pesquisa-mãe* foi repetida na Itália num seguimento apoiado pela Fundação Balzan depois de quase 30 anos da Lei Basaglia anti-manicômio, no sentido

- de comparar os resultados que surgiram no contexto cultural italiano atual com aqueles obtidos nos anos 80-90 num clima sócio-político pós 68 caracterizado pelo movimento anti-psiquiátrico (DE ROSA, A.; BOCCI, E., 2006) e estendida ao Brasil visando comparações entre culturas (DE ROSA; BOCCI, E.; PEDREIRA, T., 2007a, 2007b).
- 16 Como mostrado em outros lugares (DE ROSA, 1990b, 1993), o programa de pesquisa multi-método envolveu o uso simultâneo de uma variedade de técnicas incluindo:
- a) *instrumentos verbais* como:
- entrevista profunda semi-estruturada, para extrair informação que diz respeito ao campo das representações sociais,
 - *questionários*, para analisar níveis de informação e opinião,
 - *escalas de distância social*, para analisar modelos relacionais num encontro imaginário com uma pessoa louca,
 - *diferencial semântico*, para diferentes avaliações da pessoa normal, pessoa louca e de personalidade,
 - *técnica de livre associação*; para individualizar a estrutura e conteúdos do campo semântico associado a 5 palavras de estímulo: a) pessoa normal, b) pessoa louca, c) pessoa doente, d) mentalmente doente, e) si mesmo;
 - grupo focal (adicionado na continuação da pesquisa)
- b) *instrumentos não-verbais* como:
- *três testes figurativos* (desenhar uma pessoa normal, desenho de uma pessoa louca e desenhar uma pessoa como um louco a teria feito) para núcleo figurativo individual de uma pessoa louca comparada à imagem de uma pessoa normal;
 - *testes psicométricos*, tais como a composição de uma pirâmide colorida, teste de Pfister (desenhe uma pirâmide bonita, uma feia e uma pirâmide como uma pessoa louca o faria) para controle de algumas das dimensões que surgiram a partir dos desenhos (i.e. decomposição cromática, alteração de forma-simetria, etc.)
- 17 58 variáveis para cada teste analisado de acordo com critério de espaço, figurativo e expressivo elaborado em casos particulares para o propósito. O objetivo aqui era verificar uma série de sub-hipóteses detalhadas, formuladas dentro da estrutura da hipótese principal, como: a) redução progressiva do Q.I. passando do teste A para o C; b) Posição ambígua no espaço – de perfil, de lado, de trás, etc. – da figura do louco comparada a uma pessoa normal; c) identidade sexual invertida ou ambígua do louco, diferente da identidade sexual da pessoa normal que geralmente corresponde à da pessoa desenhada; d) miniaturização ou aumento das figuras *de e como* louco comparadas com a de homem *normal*; e) um aumento no número de detalhes refletindo atitudes agressivas nos testes experimentais: olhos parados, cabelos arrepiados, dentes à mostra, armas e objetos simbólicos, detalhes sexuais claros, conflito gráfico etc.; f) esquisitice de vestimenta, de postura e comportamental; g) mudanças na forma e destruição da simetria axial, segmentação do tronco-abdomen, mutilação/adição de partes anatómicas, contaminação com partes animais, vegetais e mecânicas; h) imagens estereotipadas: 21 *núcleos figurativos categorizados de acordo com as três principais categorias*: mágico-fantástica, desvio, núcleo figurativo medicalizado; i) comportamento de desvio social.
- 18 A expressão italiana *Essere come il matto nei tarocchi* (Ser como o louco nas cartas de Tarot) significa se sentir à vontade em qualquer lugar.
- 19 Esta representação de aspectos de sorte conectados à condição da loucura aparece na cultura popular em vários provérbios, entre os quais: *La fortuna aiuta i pazzi perché pazza*. (A sorte ajuda o louco porque é louca.), *Fortuna amica d'asini e di pazzi, de li virtuosi nimica murtali*. (Sorte, amiga dos burros e dos loucos, inimiga dos virtuosos.), ou como o velho ditado napolitano: *Pazzi e creaturi Dio l'aiut*. (Deus ajuda as crianças e os loucos.).

- 20 “O louco, em sua inocente tolice, possui este inacessível e assustador conhecimento. Enquanto o homem racional entende apenas fragmentos dele, o que é ainda mais perturbador, o louco mantém tudo numa esfera intacta: esta bola de cristal, vazia para todos os outros, é, para seus olhos, cheia de conhecimento invisível.” (FOUCAULT, 1963, p. 36: tradução para o inglês da autora).
- 21 *Saepe etiam stultus valde opportuna locutus est.* (ARTHABER 1952, p. 517); *Plura interrogantur a stulto, quam queant a sapiente dilui.* (SENECA: 10); *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit.* (Cecchi, 1585, p. 2); *Sa meglio il matto i fatti suoi, che il savio quelli degli altri.* (O louco sabe de si próprio melhor do que o homem normal sabe dos outros.) (LASSO, 1821, p. 328); *Da' fanciulli e da' matti si scuoprono i fatti.* (Loucos e crianças revelam a verdade.) (CECCHI, 1585, p. 2); *Passasi il folle con la sua follia e passa un tempo, ma non tuttavia.* (O louco não diferencia nada mas, nem sempre.) (SACCHE'TTI, 1860, p. 93); *Il matto ha il cuore sulla lingua, il savio la lingua nel cuore.* (O louco tem seu coração em sua língua, o homem sábio tem sua língua no coração.) (STRAFFORELLO, 1883, p. 189); *La pazzia ha l'ale d'aquila, ma occhi da gufo.* (Loucura tem as asas de uma águia, mas os olhos de uma coruja.) (STRAFFORELLO, 1883, p. 186).
- 22 Figuras teriomórficas, híbridas de homens e animais, tem sempre, e nas mais diferentes culturas, enchido as galerias iconográficas, se aproximando das representações do monstruoso; um elemento que é – visto como algo contra a natureza – a própria essência da desordem e do mal, o desatino da imaginação e da razão, como a legenda para uma famosa gravura (1799) de Goya. *O sono da razão gera monstros.* Há muitos exemplos históricos de figuras teriomórficas pertencentes a diferentes períodos e culturas: dos monstros da mitologia nórdica em baixo relevo de Wiligelmo em Modena aos vários monstros, também teriomórficos, por Conrad Von Megenberg às figuras com cabeças de cães e homens ou com longos pescoços de pássaros na *Chronica Mundi* de Hartmann Schedel, Nuremberg, Anton Koberger, 1493. Há também as representações clássicas do Minotauro e os cinocéfalos de Mandeville em *Der Bilderschmuck der Frubdrucke* em Albert Scramm, Leipzig, 1921, e porcos com cabeças humanas em *Prodigiorum AC ostentorum chronicon*, Première édition de Henricpteri, Bâle, 1557.
- 23 E.g., a caça às bruxas defendida por Sprenger e Kraemer em *Malleus Malleficarum* 1486-7.
- 24 Veja Zilboorg, Henry, 1941.
- 25 Fontes históricas, como os registros de *Case de Matti* (Hospícios) de Aversa, fornecem vasta informação dos manicômios italianos que ainda têm de ser explorados: Picone 1982a, 1982b, 1983, 1984; Carotenuto; Picone 1985; Catapano, 1986.
- 26 Em um dos seus 2 volumes da pesquisa histórica, iconográfica e literária sobre a monstrosidade, Kappler escreveu que este é “*um exemple de fonctionnement symbolique du psychisme*” (KAPPLER 1980a, p. 280). A semelhança extraordinária entre núcleo figurativo referindo-se ao *louco* e ao *monstro* é mais adiante confirmada se compararmos o material tirado de nossa pesquisa empírica com as imagens pertencentes à iconologia histórica apresentada por Kappler em seu livro *Le monstre. Pouvoirs de l'imposture* (1980b) com base no material de pesquisa inspirado no estudo prévio de Gilbert Lascault chamado *Monstre dans l'art occidental* (1983). Junto disso, numa escala maior, estão desenhos feitos por meninos e meninas de várias idades para algumas pesquisas sobre a representação de *a questão do monstro na idade de crescimento*. É surpreendente como a mesma tarefa de desenhar um *monstro* dada a crianças para a pesquisa de Kappler na França, e para crianças na Itália, produza não apenas o mesmo núcleo figurativo, mas de que elas realmente se assemelham a algumas representações *de e como* um louco: figuras polimórficas com mais de uma cabeça, figuras teriomórficas, meio homem meio animal, ou animais míticos como dragões.
- 27 É adequado comparar estes desenhos com a representação clássica da *Esfinge* ou do Minotauro. Ou redescobrir o híbrido homem-mulher na figura dos andróginos, de *Chronica Mundi* de Schedel

- (1493). Ou na figura de um ciclope de Mandeville, ou no Ciclope de Odilon Redon (1895-1900), Otterlo, Rijksmuseum Kroller-Muller: óleo sobre madeira, 64x51 cm).
- 28 Estes desenhos lembram as figuras de monstros de duas cabeças, ou figuras com vários membros em *Chronica Mundi* de Schedel ou no *Buch der Natur*, de Conrad Von Megenburg, Augsburg, 1478.
 - 29 Estas figuras rudimentares, com sua falta de detalhes ou senso de forma, correspondem a um Q.I. muito baixo, por vezes abaixo dos níveis mínimos geralmente considerados em grupos-etários de acordo com as normas estabelecidas por Goodenough; Harris (teste DHF, 1963; padronização italiana por POLACKEK; CARLI, 1977). Vale a pena notar que as diferenças entre os testes – até onde o Q.I. pode ser atribuído aos desenhos de um louco e como um louco comparado com o da pessoa normal – mostre variações significativas ($p < 0.0001$) tanto no caso de área metropolitana-urbana quanto em áreas rurais, seja na Europa ou no Brasil. Isso apóia nossa hipótese de empobrecimento progressivo nos testes B e C comparados com o teste A, de elementos representando e articulando o corpo humano (proporção, coordenação, vestuário, feições etc.). Este resultado pode ser interpretado com base no processo da *identificação projetiva*, levando os sujeitos a oferecer uma atribuição cognitiva mais baixa às figuras relacionadas à loucura, associada com os estereótipos latentes ou implícitos do *louco deficiente*, o *louco da cabeça grande*, o mentalmente *subdesenvolvido* ou, de algum modo, *retardado*.
 - 30 Imagens similares podem ser vistas nas pinturas do século dezesseis de Giuseppe Arcimboldi, L'Ortolano (Cremona: Museo Civico) e em *Homme de ménage* de um pintor anônimo do século dezessete. Elas também podem ser encontradas na representação de monstro, formando uma categoria própria com uma extensão de feições pinçadas por Kappler que chama isso de um *mélange des règnes animal, végétal, minéral* (KAPPLER, 1980b, p. 135-43).
 - 31 Esta visão também está presente na história, como é mostrada por toda a tradição dos impressos populares em *o mundo de cabeça para baixo* que se espalhou pela Europa entre os séculos dezesseis e dezoito.
 - 32 Ainda não progredimos da completa identificação do louco com delinquentes e renegados em geral para uma imagem de doente mental livre de estereótipos de desvio criminal, apesar do aparecimento das representações médicas da loucura e da diversificação das formas institucionais de internação (QUINNEY, 1970; MILES, 1981; HILL, 1982; HOWELLS, et al, 1983). Mesmo hoje ainda há *manicômios judiciais* – e relatos de crimes na imprensa, junto com várias formas de transgressão de normas – que são meios poderosos de perpetuação da representação criminalizada da loucura. Tampouco a iconografia da arte também está livre disso (como na pintura a óleo de Antoine Wiertz chamada *Hunger, madness, crime*, Bruxelas, Musées Royaux des Beaux- Arts). O núcleo figurativo do louco como um vagabundo tem também sido propagada na história através da imaginação de artistas, como pode ser visto na pintura de Pieter Brùghel the Elder, chamado *Mad Greta*, e a famosa pintura de Hieronymus Bosch mostrando a *stultifera navis*, na qual o louco era compelido a ficar à deriva nos rios da Renânia e nos canais Flemish, como era o costume nos séculos catorze e quinze.
 - 33 De fato, os resultados selecionados de outro conjunto de pesquisa empírica sobre amostras ingênuas e especializadas demonstram as dinâmicas das representações sociais da loucura e da doença mental, que podem variar significativamente de acordo com: níveis de investigação, métodos e técnicas utilizados, população variável como índice de identificação social de sujeitos (DE ROSA, 1987a, 1987b, 1990a, 1990b, 1995, 1997). Os resultados destas séries de estudos mostraram claramente que:



- *Os instrumentos verbais* (particularmente os questionários estruturados e escalas de distanciamento social) mostraram um quadro do desenvolvimento das representações sociais da infância até a idade adulta que era compatível com a da pesquisa prévia, com a variável da idade tendo um papel mais importante do que as outras variáveis (sexo, classe social, lugar em que reside); houve uma modificação progressiva da representação com idade – da criminal (loucura-desvio), à médica (loucura-doença) e, na adolescência, à psicológica (loucura – confusão psicológica de um tipo sócio-relacional). Os modelos relacionais de avaliação na escala de distanciamento social foram consistentes com isso; usando o encontro hipotético com uma pessoa louca em vários contextos eles mostraram uma distância maior (medo, fuga, escape) para sujeitos mais jovens e uma abertura maior ao contato social por adolescentes. Os adultos (particularmente os professores) expressaram atitudes similares às atitudes tolerantes dos adolescentes.

- *Os instrumentos não-verbais* tais como desenhos e os testes da pirâmide colorida produziram um núcleo figurativo incluindo também os símbolos arcaicos da loucura (como também foi sublinhado neste capítulo). Apenas aparentemente os resultados derivados dos instrumentos não verbais contradizem os sujeitos de representações verbais. Eles mostram uma evolução linear da loucura nas representações mágica, médica e psicológica. Pelo contrário, elas fornecem suporte empírico e confirmação ao modelo co-existente, traduzido em conceito heurístico da *polifasia cognitiva*.