

**Aspectos comunicacionais da religião como sistema mediador das vivências:  
a religião segundo o conceito de ideologia em Paul Ricoeur**

Frederico DUARTE<sup>1</sup>

**Resumo**

O presente trabalho se dispõe a considerar algumas das possibilidades de relação entre a comunicação – como sendo aquela operação específica que visa resolver o problema da alteridade – e a religião, enquanto um sistema simbólico, mediador da experiência do real. A tese que se sustenta é a de que a comunicação, e seus meios, cumpre a função não apenas de dinamizar e manter enérgico o sistema, mas também, é o seu próprio ambiente e sua condição estrutural de permanência. Presume-se, afinal, que um sistema simbólico, se preserve como tal, a medida que há uma condição comunicacional que pleiteie por sua manutenção.

**Palavras-chave:** Comunicação. Ideologia. Linguagem. Religião. Sistemas simbólicos.

**Abstract**

This paper seeks to consider some of the possibilities of relationship between the communication – as being that specific operation aimed at solving the problem of otherness – and the religion, while a symbolic system, mediator of the experience of the real. The thesis argued here, is that the communication and its medias, not only has the function of making dynamic and energize the system, but also, is its own environment and its structural condition of permanence. It's supposed by this way, that a symbolic system is preserved as such, the extent that there is a communicational condition favoring for its maintenance .

**Keywords:** Communication. Ideology. Language. Religion. Symbolic systems.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás – FIC UFG. Pesquisador do Grupo de Estudos em Narrativas e Entretenimento – GENE, também vinculado a FIC - UFG. E-mail: fredericodsousa@gmail.com

## Introdução

É um fato facilmente observável o modo como as instituições religiosas contemporâneas, sobretudo as de lógica monoteístas, estão cada vez mais recorrendo aos espaços de comunicação disponibilizados pelas mídias e demais tecnologias de contato para continuidade e conservação de sua lógica de produção de sentido. Só na rede aberta de televisão brasileira, são pelo menos 8 canais<sup>2</sup>, quase metade do total de todos os outros tipos de canais. Acrescente-se ainda que mesmo na programação dos demais canais, é comum se ter um ou outro programa religioso. O resultado é visível:

O gênero que mais ocupou as grades de programação em 2012 foi o religioso, responsável por 13,55% do tempo médio das grades, com destaque para a Rede TV! (38,08% do tempo dedicado ao gênero religioso), Rede CNT (36,67%), e Record (23,33%). Na sequência vêm os gêneros variedades, com 10,45% do tempo médio, e telejornalismo, ocupando 10,43% do tempo médio das grades<sup>3</sup>.

E é um fato ainda mais facilmente observável, o modo como a religião se organiza enquanto um espaço de sociabilidades, caso com isso tenha-se em mente a uso que Maffesoli<sup>4</sup> faz do termo. Mas também de socialidades: naquelas práticas de interação e comunicação, que dentro do grupo, escapam ao controle rígido da instituição, se caracterizando antes pelo “estar junto” do que por qualquer outro fator. E pode-se, além do mais, considerar um ponto já levantado por Gerardus van der Leeuw<sup>5</sup>: a religião é uma experiência a ser vivida. E se assim o é, tem-se aqui motivos para ao menos supor que esta experiência a ser vivida que é a religião, se autonomiza no sujeito a partir da rede de sentidos que lhe é constitutiva. Isto é, seu próprio universo simbólico de significados e significações, que se instituem no religioso e que culminam por fim numa visão específica da realidade, a partir da qual um dado grupo pode mediar suas

---

2 Considerando os de âmbito nacional, são eles: TV Aparecida, Rede Boas Novas, TV Canção Nova, Rede 21, Rede Gospel, Rede Vida, RIT, TV Século 21.

3 Pesquisa disponível em: LAUTERJUNG, Fernando. Religioso é o gênero mais presente na TV aberta. **Observatório da imprensa**. São Paulo, 4 jul. 2013. Disponível em < <http://www.biturls.com/QOIIW> > Acesso em: Jan 2014

4 Isto é, aquelas relações e interações, que dentro de um dado grupo, se institucionalizam. Ver mais em: MAFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

5 Para ver mais a respeito: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

relações com o mundo.

E se religião é ainda um espaço, seja de sociabilidades, seja de socialidades, este espaço se dá e se ambienta na comunicação. Comunicação esta que assume diversas faces e níveis, dos quais cita-se simploriamente como exemplo, o modo como os adeptos se relacionam uns aos outros, como se colocam em diálogo com a instituição religiosa, com outras instituições e espaços sociais, com os “não-fieis” e mesmo entre a instituição religiosa com outras instituições. Essas relações comunicacionais são, de um modo geral, interpeladas pelos diversos “mundos” simbólicos. Se dirá mais a respeito disso e o que se pretende considerar com tal afirmação ao longo desta discussão. O que se deve ter mente, nesta breve reflexão introdutória, é o fato de que a religião é constantemente, para não dizer totalmente, permeada por diferentes aspectos de ordem comunicacionais. Ao se organizar enquanto uma rede simbólica, capaz de se legitimar enquanto “visão de mundo”, esta precisa se ambientar no espaço das comunicações. Ainda que por vezes, dogmáticas.

É a partir deste quadro de considerações que este trabalho parte com o intuito de ponderar algumas das possibilidades da relação entre comunicação e religião, tendo-se aqui a ciência, de que ao se levar em conta a religião enquanto ambiente simbólico de mediação com o mundo, não há como fugir da questão da comunicação e de suas tecnologias neste processo. Assim, primeiramente discutir-se-á a ideia que se faz de comunicação – ainda que se considere a comunicação do ponto de vista conceitual ao longo de todo o trabalho – aderindo em alguns momentos, sobretudo, às teorizações de Hans R. Jauss (1994) e Wolfgang Iser (1996). A partir das implicâncias do que será aí debatido, irá se adotar algumas das considerações de Ernst Cassirer (2005), para se refletir a faculdade simbólica do ser humano, tópico que aqui será central. Posteriormente, se proporá uma visão de religião tendo como mediador o conceito de Paul Ricoeur (1983) de ideologia.

Outros autores serão recorridos ao longo deste trabalho e colocados em diálogo, mesmo que no todo de suas teses, estes se contradigam. O intuito é antes ilustrar ou discutir um ou outro conceito, sem que com isso se assuma a pretensão de adotar a teoria dos autores selecionados em sua totalidade. Por fim, para aqui se apontar alguns dos possíveis pontos de problematização, buscar-se-á elaborar uma reflexão desta

interface, tendo em mente não a essência do que seria o religioso ou do que seria o comunicacional, mas do papel do comunicacional no religioso, sobretudo no modo como a religião se dispõe de situações comunicacionais, não apenas para veicular seus sentidos, mas também para própria manutenção e atualização destes.

### **1 Primeiros delineamentos das operações comunicacionais**

Há basicamente dois caminhos, ou pode-se ao menos assim se supor, para se colocar a comunicação na qualidade de objeto epistemológico. Um primeiro, e talvez o mais comum, considera o fenômeno comunicacional enquanto aquele processo no qual, mediante situações contextuais específicas, ocorre uma transação/transição de uma informação de uma parte a outra. Em resumo, a comunicação considerada como sendo o fluxo das mensagens, em uma lógica bem próxima do princípio da ação e reação. E nesse caso, comunicação poderia ser uma operação estendida aos demais organismos vivos além do ser humano, ou mesmo há coisas materiais, tais quais as máquinas. Uma segunda possibilidade leva em conta a comunicação como sendo um tipo específico de interação entre os seres humanos que é mediada a partir de suas faculdades simbólicas.

Ambas as faces da moeda, não estão necessariamente em contradição uma com a outra, apesar das possíveis críticas a serem elaboradas, são apenas modos distintos de se colocar em cheque a maneira como um indivíduo se coloca em jogo com outro e com o mundo, seja a partir de mensagens codificadas, seja a partir de interações simbólicas.

E independentemente das linhas que se escolha seguir, é possível observar uma certa historicidade evolutiva das interações comunicacionais. Caso, por exemplo, se chame de comunicação apenas as interações mediadas pela faculdade simbólica humana – que aqui, como se discutirá logo adiante, assumiu-se com sendo a linguagem – isso não implica no fato de que ainda com menor grau de complexidade e em uma dimensão interativa totalmente diferente, os animais não disponham de uma espécie de “comunicação” condizente com a sua condição. A emissão de feromônios por parte de uma fêmea a fim de atrair o macho capaz de decodificar tal estímulo, o medo diante de um predador, a “leitura” que algumas espécies podem fazer de si enquanto indivíduo e do que lhe é externo, do outro, ainda que não passe por articulações simbólicas de

significação, por uma espécie de conscientização ou racionalização, os animais em maior ou menor grau, são capazes se reconhecerem mutuamente como sendo entidades diferentes e externas umas as outras. A partir daí, são capazes de agirem uns sobre os outros visando seus diferentes objetivos.

Outro aspecto interessante é o fato de que mesmo que as interações em nível animal sejam sobretudo mediadas pelo instinto, as experiências anteriores e o contexto situacional diz muito as partes envolvidas sobre as possibilidades de ação naquela “conjectura comunicacional” específica, tal qual ocorre ainda com a comunicação simbólica humana. O que se pretende colocar em questão, é o fato de se supor aqui, que a comunicação humana não surgiu *fiat lux*. É fruto de uma linha evolutiva, uma verdadeira resposta adaptativa às adversidades, tal qual outras faculdades humanas, e cuja atual manifestação culminou na comunicação mediada pela linguagem. Mais a respeito será dito no próximo tópico.

Mas o ponto-chave é entender que se a comunicação é o modo com o qual um indivíduo resolve o problema da alteridade, do outro, que lhe é externo e desconhecido, que pode tanto lhe oferecer perigo quanto auxílio, esta o é, como uma tentativa de acordo, sem qualquer promessa de que tal acordo possa de fato vir a se constituir. A linguagem, enquanto a faculdade que permitiu ao ser humano as articulações simbólicas, surgiu, pode-se ao menos fazer essa leitura, entre outras razões, para resolver os limites de comunicação que até então não se conseguiria de outro modo. E a partir da técnica, o ser humano foi aprimorando e aperfeiçoando não apenas a própria linguagem, com cuja qual o homem foi capaz de instituir um mundo novo, um mundo de significados, mas a própria comunicação. Pela técnica, o homem cria extensões para os seus limites, autonomiza novos recursos e novas possibilidades seja para sua locomoção ou para qualquer outro fim, como no caso da comunicação. E essa é a natureza humana, a técnica. Heidegger (1997) e McLuhan (2002) são bastantes esclarecedores neste ponto. Assim, a técnica, ou para colocar em termos mais adequados, as mídias, são facilitadores, acrescentadores e agregadores dos processos comunicacionais, funcionando em conluio a faculdade simbólica humana, expandindo seu limites, dando-lhe novos contornos, novas formas de se perceber e se interagir com as possibilidades comunicacionais.

Para se seguir em frente com o escopo deste trabalho, por motivos metodológicos e conceituais, recortes teóricos se farão necessários, e para tal, se adotará as ideias de comunicação trabalhadas pelos dois principais pensadores da escola de Constança: Hans Robert Jauss (1921-1997) e Wolfgang Iser (1926-2007). Apesar de serem autores sobretudo de teoria da narrativa e da literatura, o trabalho de ambos é de grande interesse para o estudo da comunicação, uma vez que deram novos contornos aos modos de se considerar a figura do receptor na operação comunicacional. São bastante influenciados pela fenomenologia alemã, sobretudo pelas obras de Martin Heidegger (1889-1976) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002), filósofos dos quais Jauss fora aluno. Jauss e Iser se diferenciam em alguns aspectos de suas teorias, e ainda que se complementem, serão considerados em suas respectivas particularidades.

## **2 Jauss e o encontro dos horizontes**

Jauss, insatisfeito com as metodologias dos estudos literários de seu tempo, que basicamente se resumiam a abordagens formalistas, marxistas e aos modelos canônicos – baseados na vida e obra dos autores estudados – se dispôs a aplicar o método fenomenológico no estudo do discurso literário ao considerá-lo enquanto fenômeno, algo que só o é a medida que se manifesta, e se o manifesta, é por que alguém o percebe. Esse fora o ponto de partida epistemológico para que Jauss começasse a se interessar pela figura ativa do leitor/receptor numa situação de comunicação. Então, este volta-se a alguns aspectos teóricos presentes nas obras de Heidegger, e sobretudo Gadamer, para começar a delinear sua própria metodologia do estudo literário.

Heidegger já dizia em *Ser e Tempo* (2006) que a compreensão, no sentido do entendimento, é contextualizada temporalmente, pertence a um horizonte histórico específico em que tal entendimento é autonomizado. Gadamer (2005) por sua vez, acrescentava ao afirmar que o indivíduo é um ser historicamente prefigurado, seus conceitos, sua interpretação é prefigurada pela seu horizonte histórico. E assim, de um ponto de vista hermenêutico, quando um indivíduo de um dado tempo entra em contato com discurso de outras épocas, novas leituras emergem, “Quando a obra passa de um contexto histórico para outro, novos significados podem ser dela extraídos”

(EAGLETON, 1997, p.98), por que o texto, apresenta seu horizonte próprio de interpretações, historicamente constituído e este funde-se e reconfigura-se junto a consciência histórica do leitor. De modo tal, que para Gadamer, a compreensão tem uma condição *sine qua non*: a fusão dos horizontes entre as partes em questão: “A fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) entre texto e leitor é, segundo Gadamer, incontornável, uma vez que não podemos deixar nossas condições históricas nem transcender a historicidade dos objetos culturais.” (MELO-FRANCO; SPERBER, 2008, p.03).

É deste lugar teórico-conceitual que Jauss irá falar, se interessando sobretudo pela ideia de fusão de horizontes de Gadamer, e a partir do qual irá elaborar as sete teses fundamentais de sua teoria, as quais se dispôs aqui brevemente resumir:

1) A historicidade da literatura deve ser levada em consideração não por aspectos cronológicos, mas pelo modo como uma obra pode sempre se atualizar e se ressignificar frente ao dialogismo com seus leitores, é justamente a interação entre texto e leitor, isto é – a comunicação entre estes – que interessa a Jauss.

2) Todo leitor carrega consigo sua própria experiência anterior, suas outras leituras e vivências de mundo, que em conjunto constituem um verdadeiro “saber prévio” que sempre entra em jogo, de diferentes formas, nas situações comunicacionais, para Jauss é esse saber prévio, ou para usar seu termo, esse “horizonte de expectativas”<sup>6</sup> que determina, ou dita o tom da recepção. Assim, cada obra ao seu modo ativa esse saber prévio, com lembranças, com expectativas, com sugestões que em conjunto “conduz o leitor a determinada postura emocional e, com tudo isso, antecipa um horizonte de compreensão.” (JAUSS, 1994, p.28).

3) Um discurso pode tanto corresponder ao horizonte de expectativa daquele indivíduo que o recebe, legitimando-o, quanto causar choque, estranhamento, indo ao

---

6 Horizonte de Expectativas, do alemão *Erwartungshorizont*, é um conceito-chave na obra de Jauss, e que já aparece antes nas teorizações de Edmund Husserl (1859 – 1938) e na hermenêutica Gadameriana. Dentro da visada fenomenológica, o horizonte é o meio na subjetividade, o caminho, o filtro da realidade a partir do qual o indivíduo se realoca frente ao mundo, para então apreendê-lo. Para Jauss, o horizonte de expectativas é também o “(...) sistema de referências que se pode construir em função das expectativas que, no momento histórico do aparecimento de cada obra, resultam do conhecimento prévio do gênero, da forma e da temática de obras já conhecidas, bem como da oposição da linguagem poética e a linguagem prática”. (JAUSS, 1994, p.27). É importante esclarecer, que segundo o autor, o horizonte de expectativas é aquilo que irá intermediar o primeiro contato do indivíduo com a obra, com o discurso: “O horizonte de expectativas é responsável pela primeira reação do leitor à obra, pois encontra-se na consciência individual como um saber construído socialmente e de acordo com o código de normas estéticas e ideológicas de uma época”. (COSTA, 2011, p.04)

embate com aquele horizonte já instituído. Para Jauss, tal qual para Gadamer, é justamente deste processo de embate entre o horizonte de expectativas do indivíduo com o da obra, que se pode instaurar outros níveis de percepção da realidade. A essa relação, Jauss deu o nome de “distância estética”.

4) Segundo o autor, o modo como um texto se significa, como constrói seus sentidos, é um processo histórico. Cada vez que um a obra é lida, ela é interpelada pela consciência histórica de quem a lê. A este respeito, acrescenta Costa:

A possibilidade de distintas interpretações entre a recepção do passado e a atualização do presente, com diferentes respostas oferecidas a novas perguntas, em épocas distintas, é a marca de sua historicidade; de uma história atuante em oposição à existência de em espírito de época homogeneizante. Assim, o modelo proposto por Jauss “liberta” a literatura do confinamento das obras de um determinado período. (COSTA, 2011, p.05)

05 e 06) Jauss está de acordo que, metodologicamente, um discurso literário não pode ser tomado apenas a partir das reações que este suscitou inicialmente em seu tempo. O sentido da obra está em movimento, e a cada nova leitura se acrescenta, se institui novos significados ou se nega outros sentidos anteriores. Estas modificam a obra e a obra, modifica a leitura dos indivíduos quanto ao mundo. Assim, para o autor, a obra está em aberto, em suas significações, em suas produções de sentido, sendo justamente cada ato de leitura em cada tempo que irá concretizar/atribuir estas diferentes possibilidades ao discurso. A obra também deve ser considerada em seu aspecto diacrônico e em seu diálogo com as outras leituras do indivíduo. Deve-se levar em conta que ainda que haja múltiplas possibilidades de leituras de um dado texto, estas são coordenadas pelos limites da estrutura textual. Assim as leituras podem até serem múltiplas, mas não infinitas, a ponto de se tornarem incongruentes.

07) Por fim, Jauss chama atenção para o aspecto transformador da literatura na vida cotidiana. Seu caráter emancipador, comum as demais artes, capaz de rearticular os horizontes de expectativas dos indivíduos, causar rupturas com visões de mundo já institucionalizadas, despertar a consciência crítica social:

A relação entre literatura e vida, explicitada na sétima tese de Jauss (1994), pressupõe uma função social para a criação literária, pois,



devido ao seu caráter emancipador, abre novos caminhos para o leitor no âmbito da experiência estética. O fato de o leitor ser capaz, por meio da literatura, de visualizar aspectos de sua prática cotidiana de modo diferenciado é justamente o que provoca a experiência estética, pois “a função social somente se manifesta na plenitude de suas possibilidades quando a experiência literária do leitor adentra o horizonte de expectativas de sua vida prática.” (COSTA, 2011, p.06).

Há muito sobre as teorizações de Hans R. Jauss que ainda poderia ser discutido, mas aqui se manterá apenas neste breve resumo de suas principais teses. Não interessa nesse primeiro momento ir a fundo no pensamento de Jauss. E o mesmo não o poderia ser feito sem que antes se discutisse conceitos centrais na filosofia de Husserl, Heidegger e Gadamer, espaço do qual não se dispõe no presente trabalho. Mas antes de se adentrar na obra de Iser, recorre-se uma vez mais a uma citação do artigo de Márcia Costa, que é bastante ilustrativa de um dado aspecto da teoria de Jauss que aqui é importante que se faça certa alusão:

A experiência estética, segundo Jauss (1979), torna-se emancipadora na medida em que abarca três atividades primordiais, que, embora distintas, relacionam-se entre si: a *poesis*, a *aisthesis* e a *katharsis*. A *poesis* compreende o prazer do leitor ao sentir-se co-autor da obra literária; a *aisthesis*, o prazer estético advindo de uma nova percepção da realidade, proporcionada pelo conhecimento adquirido por meio da criação literária e a *katharsis*, o prazer proveniente da recepção e que ocasiona, tanto a liberação, quanto a transformação das convicções do leitor, mobilizando-o para novas maneiras de pensar e agir sobre o mundo. (COSTA, 2011, p.06)

## 2.1 Iser e o ato da leitura

Wolfgang Iser (1996), menos influenciado por Gadamer do que Jauss, irá chamar atenção para o papel participativo do receptor (leitor) no processo de compreensão da interação entre leitor e texto, isto é, na operação comunicacional. Ao tomar por objeto a literatura, em sua narratividade, Iser irá considerar o fato de que uma mensagem textual, carrega lacunas discursivas em sua composição, que podem ter sido ou não intencionadas por parte do emissor, de modo tal, que para o texto poder fazer sentido enquanto comunicação, depende da intuição do leitor que não apenas preenche essas lacunas – a partir de seu horizonte de expectativas e vivências – mas também

atribui um sentido ao material da comunicação. Afinal, deve-se ter também em mente, que toda comunicação é um ato conjunto de duas partes, que ao se colocarem em jogo com o processo, trazem consigo todo seu repertório de referências e experiências socioculturais, e a partir dele, traçam interpretações. Quando o leitor preenche as lacunas textuais, este torna-se “co-autor” da comunicação desencadeada, de modo que o receptor antes de comunicar-se com o emissor, comunica-se, em si, com texto, uma vez que “o texto ficcional deve ser visto principalmente como comunicação, enquanto a leitura se apresenta em primeiro lugar como uma relação dialógica.” (ISER, 1996, p.123). Algo próximo a *poesis* de que falou Jauss. Zilberman complementa: “São as indeterminações que permitem ao texto 'comunicar-se' com o leitor, induzindo-o a tomar parte na produção e compreensão da obra.” (ZILBERMAN, 2001, p.51).

De modo análogo, qualquer tipo de mensagem comunicacional, apresenta limites de compreensão e lacunas discursivas. Mesmo com a complexidade de códigos linguísticos e imagens simbólicas, dificilmente uma pessoa será capaz comunicar uma mensagem absolutamente equivalente ao pensamento que a formulou, e ainda mais difícil será pretender uma compreensão equivalente. Toda informação codificada em mensagem comunicacional, pode-se presumir a partir desta linha de raciocínio, não existe em si e para si, uma vez que faz parte de uma realidade comunicacional e linguística muito maior. Da mesma forma que emissor e receptor, interagem, suas comunicações anteriores e posteriores, também se “comunicam”.

Assim por “suscitar respostas” na fonte receptora, não se deve ter em mente a plena compreensão da mensagem, mas sim um meio termo, ou melhor, um direcionamento a partir do qual o receptor, com base em seu quadro de referências socioculturais extra-comunicacional – o que Iser chama de repertório – possa ser capaz de traçar uma interpretação mais ou menos esperada. Iser (1996) usa o conceito de *leitor implícito* para trabalhar esta ideia, ao considerar a existência de uma estrutura no próprio texto/mensagem que conduz o ato da leitura/recepção apesar de todas as lacunas e interpretações possíveis, ditando o rumo e o ritmo da compreensão. Portanto, para Iser, tal como para Jauss, mesmo diante de toda multiplicidade de interpretações, existe um caminho estruturado para uma compreensão presumida, ainda que de maneira alguma o emissor possa controlar as respostas do receptor.

É tendo esse quadro geral em mente, que pode-se considerar o papel participativo do leitor no ato da comunicação, uma vez que para a concretização do processo comunicacional, este deve desempenhar a função de agente a procura de sentidos a serem atribuídos e cujo diálogo com o emissor, se intercede a partir da mensagem codificada. É o ato receptivo de se intuir na mensagem, que para Iser, conclui e assegura a comunicação enquanto operação de sentido. O discurso textual não é uma “realidade” comunicacional só por ter se pretendido como tal, e a menos que seja lido, acessado, nunca se concretizará. O mesmo ocorre com os demais discursos comunicacionais.

O que aqui interessa, na perspectiva tanto de Jauss quanto de Iser, é sobretudo, o papel que ambos atribuem ao receptor frente a construção de sentido numa situação comunicacional. Ao que parece, para os dois teóricos – cientes das incertezas da comunicação, das polissemias de uma circunstância de interação e da própria linguagem – a comunicação deve ser entendida como um processo complexo, sempre em movimento e sempre aberto a plurissignificações. Como uma verdadeira tentativa de acordo, um fenômeno tal, em que as partes em questão se intuem, se abrem e se colocam em jogo. A comunicação humana, simbólica, se concretiza justamente na movimentação dos sentidos. Para Jauss e para Iser, fenomenólogos por essência, a comunicação não existe até ser ativada, intuída pelo receptor, “A obra é o ser constituído do texto na consciência do leitor.” (ISER, 1996, p.51). Ela existe na atribuição do seu sentido<sup>7</sup>, no momento em que um receptor escolhe um significado em detrimento de outro, um caminho de interpretação em lugar de outro. Barthes, pode ajudar aqui para concluir:

Sabemos agora que um texto não é feito de uma linha de palavras, libertando um sentido único, de certo modo teológico (que seria a «mensagem» do Autor-Deus), mas um espaço de dimensões múltiplas, onde se casam e se contestam escritas variadas, nenhuma das quais é original: o texto é um tecido de citações, saídas dos mil focos da cultura (...) Regressemos à frase de Balzac. Ninguém (isto é,

---

<sup>7</sup> Não se tem qualquer pretensão, aqui, de se desconsiderar a importância e o papel do emissor frente a comunicação. Tem-se claramente em mente o quão fundamental é a sua função dentro de uma interação deste tipo. É justamente este agente que dá início ao processo, que seleciona e dá estrutura a forma da comunicação. No entanto, por fins metodológicos, o presente trabalho precisa recorrer as concepções de Jauss e Iser para se chegar ao objetivo proposto com esta reflexão.

nenhuma «pessoa») a disse: a sua origem, a sua voz não é o verdadeiro lugar da escrita, é a leitura. Um exemplo, bastante preciso, pode fazê-lo a compreender: investigações recentes (J.-P. Vernant) trouxeram à luz a natureza constitutivamente ambígua da tragédia grega; o texto é nela tecido com palavras de duplo sentido, que cada personagem compreende unilateralmente (este perpétuo mal-entendido é precisamente o «trágico»); há contudo alguém que entende cada palavra na sua duplicidade, e entende, além disso, se assim podemos dizer, a própria surdez das personagens que falam diante dele: esse alguém é precisamente o leitor (ou, aqui, o ouvinte). Assim se revela o ser total da escrita: um texto é feito de escritas múltiplas, saídas de várias culturas e que entram umas com as outras em diálogo, em paródia, em contestação; mas há um lugar em que essa multiplicidade se reúne, e esse lugar não é o autor, como se tem dito até aqui, é o leitor: o leitor é o espaço exato em que se inscrevem, sem que nenhuma se perca, todas as citações de que uma escrita é feita; a unidade de um texto não está na sua origem, mas no seu destino, mas este destino já não pode ser pessoal: o leitor é um homem sem história, sem biografia, sem psicologia; é apenas esse alguém que tem reunidos num mesmo campo todos os traços que constituem o escrito. (BARTHES, 1987 p.51-53)

### **3 *Animal symbolicum***

Em algum momento da contínua luta por adaptação frente as dificuldades impostas pelo ambiente e por sua complexidade, seja pela necessidade, ou por qualquer outra ordem de fatores externos ou internos, o *Homo sapiens* enquanto espécie, se viu dotado de possibilidades de interação para com os seus semelhantes e com o mundo para além do nível interacional instintivo. Foi a partir de suas faculdades linguísticas e comunicacionais que o homem pode-se por em jogo não apenas com o outro, mas com seu “eu mais próprio”. O homem se percebeu como sendo um ser de linguagem e a partir daí, instituiu uma realidade sua frente ao ambiente natural. Cassirer vai dizer:

É óbvio que esse mundo não é nenhuma exceção às regras biológicas que regem a vida e todos os demais organismos. No entanto, no mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. [...] O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como *sistema simbólico*. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* de realidade. Existe uma diferença

inconfundível entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, uma resposta direta e imediata é dada a um estímulo externo; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e é retardada por um lento e complicado processo de pensamento. [...] Não estando mais meramente num universo físico, o homem vive em um universo simbólico. (CASSIRER, 2005, p. 47 e 48)

Como entidades de discurso, de diálogo, os humanos passaram a mediatizar a experiência do real a partir dos conjuntos de sentidos, significados e significâncias, em suma, por todo essa rede simbólica a qual se deu o nome de mundo dos homens. Deve-se fazer algumas considerações quanto desta fala de Cassirer. Aqui, está-se de acordo, tal qual coloca o autor, que o homem vive simultaneamente em uma dupla dimensão da experiência do real, uma física e outra simbólica, sendo a primeira mediatizada pela segunda. A capacidade do homem de criar símbolos e poder pensar a partir deles é o ponto crucial da história das espécies, cujo qual, segundo Cassirer, o fez diferenciar de todos os outros animais, de tal modo, que o homem deveria ser definido antes por ela do que pela razão:

A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização. (CASSIRER, 2005, p.50)

No entanto, para Cassirer, não é exatamente a linguagem e a comunicação que instituem esse mundo simbólico, para o autor, a faculdade simbólica humana precede a linguagem, sendo ela, apenas mais uma de suas possíveis manifestações. Para ele “A linguagem, o mito, arte e a religião são parte desse universo. São variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece.” (CASSIRER, 2005, p.48). Ao considerá-la assim, o autor coloca a linguagem no mesmo patamar dos discursos simbólicos que por ela podem ser elaborados. De fato, arte, religião e mito são símbolos de mediação da realidade, mas o modo de sua estruturação enquanto símbolo é um processo de ordem discursiva, é uma sistematização, quase narrativa, do mundo simbólico. O caso da religião em específico, por exemplo, é um discurso de ordem

ideológica, no sentido que Paul Ricoeur (1983) atribui ao termo, enquanto filtro de sistematizações discursivas e simbólicas das experiências sociais e culturais. Os discursos simbólicos, são as faces do mundo simbólico de cada povo, de cada tempo, são os seus mediadores de experiência da realidade, o sentido que atribuem em comunidade não apenas a ideia do real, mas ao próprio grupo. E se por um lado, se media o mundo físico a partir de um mundo simbólico, os discursos simbólicos, instituem o sentido e a lógica do mundo simbólico de acordo com as experiências de cada grupo.

É justamente por isso que aqui, ao menos assim se considera, que a linguagem precede tanto os discursos, quanto o mundo simbólico. Ela é a condição de ser do símbolo, é a partir dela que se acessa seu significado e que se estabelece sua significância. A natureza do pensamento é a linguagem, a natureza das simbolizações é a linguagem. Ricoeur irá dizer em a Simbólica do Mal (2013) que é o símbolo que leva ao pensamento, querendo com isso considerar, como esclarece posteriormente, que o *cogito* é uma mediação simbólica, isto é, que a própria consciência do homem é mediatizada pelo universo dos signos – que aqui se considerará enquanto o mundo simbólico – de modo que, a consciência não é uma entidade em si, uma fonte imediata, mas antes uma operação mediata, isto é, a continua tarefa de tornar-se consciente. Gilbert Durand também parece estar de acordo ao afirmar que “Todo pensamento humano é uma *re*-representação, isto é, passa por articulações simbólicas.” (DURAND, 2004, p.41).

Quando Durand, Ricoeur e mesmo Cassirer vão afirmar que o pensamento, as ideias, são estruturadas e mediadas por símbolos, pois esse é o modo de torná-los cognoscíveis e inteligíveis a quem os formular – pois pensa-se antes para si do que para o outro – e se aqui irá se afirmar que a linguagem precede o símbolo, é devido acreditar que o símbolo é a matéria da linguagem. De tal modo que assume-se aqui por linguagem, a capacidade humana de construir e compreender símbolos.

Toda linguagem é uma expressão, e toda expressão, é em essência, representação e comunicação. O conteúdo linguístico é a representatividade do mundo conceitual das ideias. A linguagem é a condição a priori do pensamento, a forma de toda e qualquer mensagem simbólica se fazer presente, ou nas palavras de Kristeva (2007,

p.17), “[...] a linguagem é simultaneamente o único modo de ser do pensamento, a sua realidade e a sua realização”. Portanto, a linguagem está bem além de ser apenas o código a partir do qual se comunica e transmite uma mensagem, sendo que é somente por existir uma linguagem que se pode pensar em uma mensagem – no sentido humano de mensagem simbólica – e não o inverso, por que é o processo cognitivo da linguagem que permite estruturar, organizar e sistematizar pensamento abstrato em material de comunicação. E acrescenta a autora: “Se a linguagem é a matéria do pensamento, é também o próprio elemento da comunicação social. Não há sociedade sem linguagem, tal como não há sociedade sem comunicação. Tudo que se produz como linguagem tem lugar na troca social para ser comunicado”. (KRISTEVA, 2007, p.18).

É tendo estes aspectos da linguagem em mente, que se dispôs aqui a considerá-la, *a priori*, como aquilo que permitiu a espécie humana uma realidade comunicacional além do nível instintivo da ação e reação, tomando assim a linguagem como a faculdade que viabilizou o nível simbólico dos processos comunicacionais, ao se atribuir a ela a capacidade cognitiva de abstração, de representação e de expressão, e em última instância, da experiencição (mais ou menos coesa) daquilo que o outro experiencia. A linguagem, é a possibilidade de se (re)apresentar e se experienciar simbolicamente, aquilo que não se pode fazer de outro modo. De tal forma que esta habilidade se fez imprescindível na história da evolução humana, não apenas por se tratar de um elemento chave na luta do homem contra complexidade das forças externas do ambiente, mas por ao possibilitar um novo sentido nos processos de interação, permite não somente que um individuo fale e interaja com os demais, mas que fale também consigo mesmo, e ao ser capaz de compreender o objeto desta fala, torna-se apto a comunicar, registrar e transmitir conhecimentos uns aos outros, em suma, institui e perpetua suas culturas. Tattersall (2006, p. 73) complementa: “[...] se estamos procurando um único fator de liberação cultural que abriu caminho para a cognição simbólica, a invenção da linguagem é a candidata mais óbvia.”.

Do ponto de vista estrutural, Saussure (2006), por sua vez, ao considerar a linguagem como operação, irá chamar atenção para o fato de que, esta, enquanto um instrumento de interação e dominação, existe e se enraíza, apenas, na mente daqueles que a compartilham. Não sendo em essência uma concretização, mas sim uma abstração

da realidade que, para se concretizar, depende do ato comunicacional (a fala). Nesse sentido, se a comunicação concretiza a linguagem, a primeira só se manifesta em sua forma simbólica, enquanto e a partir, do acervo linguístico. A linguagem funciona, portanto, como uma espécie de arcabouço partilhável de significados e significantes, de nomes e sentidos, aos quais se atribuí as coisas e sensações, situações – em suma, em todas as manifestações da realidade ao homem, no modo como a vida se abre a ele – a fim de com isso melhor compreender e compartilhar a experiência que se tem de mundo.

A linguagem, deve-se por fim dizer, coloca em jogo não apenas a possibilidade de processos exponencialmente mais complexos de interação, não apenas viabiliza a capacidade de memorizar e comunicar saberes, mas acima de tudo, é pela linguagem que o homem pode tomar noção de si, enquanto ser. Se o *Homo sapiens* sabe que sabe, isso é antes qualidade da linguagem. A linguagem é o próprio contexto do existir humano. Se a comunicação simbólica institui o seu mundo, a linguagem o humaniza.

#### **4 A religião enquanto sistema simbólico: o conceito de ideologia em Paul Ricoeur**

No tópico anterior, se delineou brevemente a respeito da religião enquanto um sistema ideológico, tomando emprestado o conceito de Paul Ricoeur (1983) de ideologia. Disponha-se, de antemão, realocar tais considerações. Muito foi dito da capacidade humana de produzir símbolos e de a partir deles, mediar suas relações, seja consigo mesmo, seja com os outros, seja com o mundo. O homem nomeou o mundo, e ao fazê-lo, instituiu sua própria dimensão do real. A Bíblia possui uma excelente passagem a este respeito: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Tudo foi feito por ele; e nada do que tem sido feito, foi feito sem ele. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens.” (João 1:1-4)<sup>8</sup>.

Mas um símbolo carrega muitos sentidos. A linguagem é polissêmica e assim também o são os discursos e as situações que se constroem a partir dela. Um mero “bom

---

8 BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: *Encyclopaedia Britannica*, 1980. Edição Ecumênica.



dia” pode carregar várias interpretações em si, desde uma saudação formal até uma constatação de que o dia, de fato está bom, ou que o dia, é para se estar bem. Ou para usar um exemplo de Ricoeur (1983), uma ordem tal qual “pule no lago!” pode tanto estar levando em conta a ideia, de que alguém, fora do lago, se direcione a ele e pule dentro, ou de que alguém, já dentro do lago, comece a pular. Ou poderia ser ainda uma metáfora. A questão é que não há meios para garantir com total certeza que uma mensagem seja apreendida tal qual for intencionada. Iser (1996) já considerara isso, como se constatou anteriormente. Por mais que se possa tentar, sempre haverá muitos desvios de sentido e muitos ruídos em uma situação comunicacional.

Deve-se supor que ao menos ao homem, o mundo simbólico atribuiu um sentido ao caos do mundo natural, ao seu modo, o ordenou, e assim este se realocou na realidade. Mas o mundo simbólico não é uma entidade fechada em si, estático e unívoco em todas as partes em que se manifesta. O mundo simbólico é uma trama em movimento, sempre se diferenciando, sempre construindo novas possibilidades de sentidos a serem atribuídos, cada povo, cada tempo lhe institucionaliza de uma forma que lhe for própria. Assim, ao fazê-lo, este passa a se organizar em sistemas, sistemas de mediação, nos quais os indivíduos se organizam social e culturalmente, diante de si mesmos e dos outros. O sistema simbólico, é um verdadeiro espaço, um ambiente de mediação, que se dá na sociabilizações e socializações dos indivíduos. Ou para usar um conceito de Paul Ricoeur (1983), uma ideologia<sup>9</sup>.

Para Ricoeur, o termo ideologia, em síntese – além de tudo que já foi dito a respeito do tema até aqui – refere-se a um sistema tal, que se definiria a partir de cinco pontos característicos:

1) Justificação: cada grupo social necessita de uma imagem capaz de lhe expressar, cada grupo carece de auto-representatividade, não apenas para se diferenciar de outros grupos, mas também para poder se enxergar enquanto tal. A auto-representatividade cria a sensação de pertença, a coesão interna entre as partes, ela legitima o grupo e o institucionaliza. Assim fazendo, justifica-o.

---

<sup>9</sup> O termo ideologia pode gerar algumas controvérsias em seu uso, tendo muitas vezes uma conotação negativa, tal qual aparece na corrente marxista, como uma representação alienante da sociedade e do real e que legitima a lógica dominante das elites. Não é o objetivo aqui discutir a noção de ideologia e seus sentidos, adota-se a concepção de Ricoeur muito mais pela definição que ele atribui ao termo – que é bastante ilustrativa do que aqui se quer levar em questão – do que pelo próprio termo.

2) Dinamismo social: “A ideologia depende daquilo que poderíamos chamar de uma teoria da motivação social. Ela é a práxis social, aquilo que é, para um projeto individual, um motivo – um motivo é ao mesmo tempo aquilo que justifica e compromete. Da mesma forma a ideologia argumenta”. (RICOEUR, 1983 p.68).

3) Simplificação: a partir da ideologia, o grupo tem acesso a um filtro da realidade, capaz de esquematizar, codificar, simplificar e oferecer uma visão de mundo, representativa não apenas do grupo em si, mas do própria mundo em sua totalidade, e assim, a ideologia se torna o ambiente aonde ocorre o fluxo das ideias. Dirá Ricoeur:

Esse terceiro traço permite-nos perceber o que chamarei de o caráter dóxico da ideologia: o nível epistemológico da ideologia é o da opinião, da *doxa* dos gregos. Ou se preferirmos a terminologia freudiana, é o momento da racionalização. É por isso que ela se exprime preferencialmente por meio de máximas, de *slogans*, de fórmulas lapidares. Também é por isso que nada é mais próximo da fórmula retórica – arte do provável e do persuasivo – que a ideologia. Essa aproximação sugere que a coesão social não pode ser assegurada a não ser que seja ultrapassado o *optimum* dóxico que corresponde ao nível cultural médio do grupo em questão. Todavia, ainda uma vez, não devemos ser demasiadamente apressados em denunciar a fraude ou patologia: esse esquematismo, essa idealização, essa retórica, são o preço a ser pago pela eficácia social das ideias. (RICOEUR, 1983, p.70)

4) Ideologia enquanto mediadora: Ricoeur irá aqui chamar atenção para como a ideologia, enquanto código interpretativo, adquire os contornos de um verdadeiro ambiente, no qual os homens passam a habitar. De modo tal, a ideologia não pode ser levada em consideração como sendo apenas um objeto a ser analisado friamente, mas como um verdadeiro sistema de pensamento, no qual, ainda que o não se tome sempre consciência da ideologia enquanto tal, sempre se pensa a partir dela e consequentemente, se recorre a ela nas relações com os outros, “Para utilizar outra linguagem, direi que uma ideologia é operatória e não temática. Ele opera atrás de nós, mais do que a possuímos como um tema diante de nosso olhos. É a partir dela que pensamos, mais do que podemos pensar sobre ela” (RICOEUR, 1983, p.70) complementa o autor.

5) Por fim, o aspecto temporal da ideologia: diz respeito aos modos como o sistema simbólico se mantém no seu fluxo de produção de sentido, negando e

retardando os fluxos de outros espaços. É um princípio de tendência inerte, a medida que a ideologia busca permanecer-se enquanto um sistema fechado e diferenciado, em que esta se preserva a mesma, alheia as mudanças e fatos sociais em trânsito. Ela se renova pelo típico, altera a forma e a significância, mas mantém o sentido:

Tudo indica que esse traço é o aspecto *temporal* específico da ideologia. Significa que o novo só pode ser recebido a partir do típico, também oriundo da sedimentação da experiência social. Aqui pode ser inserida a função de dissimulação. Ela exerce sobretudo em relação a realidades efetivamente vividas pelo grupo, porém inassimiláveis pelo esquema diretriz. Todo grupo apresenta traços de ortodoxia, de intolerância à marginalidade [...] A intolerância começa quando a novidade ameaça gravemente a possibilidade, para o grupo, de reconhecer-se, de reencontrar-se. (RICOEUR, 1983, p.70 e 71)

Esses, seriam segundo Ricoeur, os traços constituintes da ideologia em seus aspectos fenomenológicos. A partir deles – que no seu conjunto Ricoeur denominou sendo a “função geral da ideologia” – o autor vai dando sequência a sua reflexão ao considerar as funções de dominação e deformação da ideologia. Para Ricoeur, estas se dão quando o equilíbrio entre as cinco características da função geral entram em desacordo e sobrepõem-se umas sobre as outras. No entanto, não se tem o interesse de discutir essas funções aqui. Apenas se delineou esse breve resumo do fenômeno ideológico em Ricoeur, para que se possa considerar a religião como tal. Como dito logo no início deste trabalho, não é aqui o foco discutir a religião em sua essência, ou na essência daquilo que é o religioso, ou mesmo em sua transcendência. Recorre-se a religião aqui, para poder se considerar um problema específico de comunicação. Assume-se então, a religião enquanto sistema simbólico – e ideológico – ou ainda, em última instância, sistema de pensamento. Um sistema tal, que atenda, em maior ou menor grau aos cinco pontos da função geral da ideologia de que fala Ricoeur.

Enfim, se a religião é um sistema simbólico, tal qual se supôs aqui, que se institucionaliza enquanto ideologia, o que se pode considerar a respeito da comunicação neste cenário? Qual a sua função, sua relação com esse processo? Para início de discussão, retome-se um dos aspectos da ideologia: mediação. Pode-se supor, como exposto anteriormente, que a faculdade simbólica do homem, o permitiu uma outra dimensão, não só da comunicação, mas também dos modos de interação com o mundo.

Sendo os símbolos, sentidos e significados instituídos na linguagem, traços de uma sociabilização, uma vez que a linguagem não deixa em momento algum de ser fato social, é cabível considerar que está só autonomiza-se *a partir da* comunicação e justamente *na* comunicação. Independentemente das demais funções e atribuições que se possa dar a linguagem, não se pode deixar de levar em conta a importância fundamental de sua prerrogativa comunicacional. Atreveria-se a dizer aqui, ser esta sua razão de ser. Pela linguagem, o homem constrói uma outra versão do real, dotada daquela que é a sua lógica e sentido.

Com o advento da linguagem, homem busca dar ordem ao caos do mundo natural, criando assim um mundo nomeado. Também é cabível pressupor que o modo como o homem acessa esse mundo simbólico, seja especificamente a partir de suas faculdades linguísticas e comunicacionais, ou para dizer em um termo, naquela comunicação especificamente humana: a comunicação simbólica<sup>10</sup>. Pela comunicação simbólica, o homem continua e perpetua seu mundo nomeado, ele o coloca em contínua manutenção e atualização, sempre resincronizando, criando, produzindo novos e velhos sentidos. Assim, a realidade humana, pode ser considerada como sendo uma rede de sentidos em trânsito.

O fato de o homem formar grupos, sociedades, de produzir cultura é fundamental para esse processo. Se o mundo simbólico deriva da comunicação simbólica, esta advém da necessidade de sujeitos, diferentes em suas individualidades e vivências, precisarem se colocar em acordo um com a existência do outro a medida que passam a viver em conjunto. O indivíduo é dotado de consciência de si e de consciência da individualidade do outro. Na impossibilidade de se experienciar o outro a fundo, surge uma necessidade de ao menos se supor a natureza dessa experiência. A essa impossibilidade, de se compreender e conhecer o outro, de se ter o entendimento a respeito deste – seja em sua essência, seja em sua natureza, seja em suas intenções, seja em suas ações, seja em suas reações, enfim, em todos os modos como este outro pode se

---

10 Que fique claro não se ter a pretensão aqui de desconsiderar o fato de o homem dispor de outras possibilidades de comunicação em outros níveis de complexidade. No entanto, supõe-se no contexto desta discussão, primeiramente, que estas “possibilidades comunicacionais”, caso as considere enquanto comunicação, não são exclusividade do homem, como seria o caso de uma comunicação mediada apenas pelo instinto e por experiências anteriores; E em segundo lugar, essas “comunicações” que não ocorrem na linguagem e nem derivam dela, não poderiam instituir o *mundo da linguagem*, ainda que possam pertencer a tal mundo ou nele de algum modo se realocar.

manifestar e vir de encontro ao indivíduo – tal qual se tem de si, chamou-se aqui, de o *problema do outro*, ou de o *problema da alteridade*.

De um modo geral, por isso, aqui supõe-se ser a comunicação, aquela operação tal, em que indivíduos, em suas individualidades, se colocam em jogo, a partir dos meios e modos de que dispõem, numa tentativa de se chegar a um acordo a respeito do problema do outro. Esse acordo, não é necessariamente uma situação de equilíbrio e pleno entendimento entre as partes, mas talvez, antes uma relação de reconhecimento entre estas<sup>11</sup>. Mas enfim, o que interessa aqui, é que a comunicação deve ser considerada antes pela tentativa do que pela concretização do acordo.

Numa situação social, tal qual a condição humana, as comunicações, enquanto tentativas de se resolver esse problema do outro, ganham outros contornos. Primeiramente, estas são tão múltiplas e contínuas, que raramente se cessam. O homem está constantemente em jogo com o outro, outro esse que passa a ser não apenas um outro indivíduo, mas todas aquelas estruturas que ele dotou de sentidos tais, que passaram a influir diretamente na sua constituição enquanto sujeito. Assim, o homem não está apenas em diálogo com outros homens, mas também, por exemplo, com construções discursivas, com sistemas de significações, tais quais a religião ou mesmo com a sua cultura. Iser (1996) e Jauss (1994)) por exemplo, pareceram considerar algo a este respeito.

Mas disponha-se a retomar a questão específica da religião. Enquanto sistema simbólico, esta passa a ser mediadora das relações dos indivíduos. Entre si e entre o mundo. A partir daquela visão da realidade oferecida pela religião, quase tal qual um código hermenêutico, os sujeitos passam a interpretar suas vivências e as dos outros. Assim, é como se um sistema simbólico, fosse um segundo nível de mediação da comunicação humana. Primeiramente, a comunicação humana é mediada pela linguagem, depois, filtrada pelos sentidos legitimados pelo sistema simbólico cujo qual o indivíduo pertença.

Outro aspecto interessante a ser considerado, sobretudo no caso da religião, é que por mais que um sistema simbólico possa se manifestar no mundo sensível, isto é,

---

11 Deve-se ter em mente, que esse conceito de comunicação que se tentou trabalhar aqui, ainda está em construção, e ainda há muito a ser refletido. O que considerou aqui neste trabalho, deve ser tomado apenas como uma breve introdução de uma reflexão futura.

ganhar materialidade, a partir de imagens, de símbolos físicos, actanciais, discursivos e outros – na lógica religiosa por exemplo: na forma de imagens sagradas, sejam pinturas, sejam esculturas de dados momentos que na historicidade ou cosmogonia mítica de uma dada religião, são tomados enquanto sagrados e dignos de representação ou ainda na forma dos locais sagrados ou mesmo pessoas sagradas, tais quais santos e místicos etc., enfim no modo como o sagrado se manifesta imagetivamente no plano do visível; em formas discursivas: tais quais os mitos, hinos, orações, preces, códigos normativos e as escrituras sagradas, que sistematizam e organizam aquela dada visão simbólica da realidade, enquanto um todo de sentido discursivo, quase nos moldes de uma narrativa; em formas actanciais: os modos de agir conforme a visão proposta pela religião, os ritos e atos de atualização dos mitos, re-encenações de momentos míticos e sagrados, etc. – ele existe antes na mente de seus membros. É no diálogo que os indivíduos podem manter com tal sistema, ao se verem ali representados e/ou identificados, no modo como os indivíduos atribuem valor de crença e sentido a esse sistema, que mantém este enquanto estrutura dinâmica e viva. Um religião precisa de fiéis tal qual uma ideologia precisa de adeptos, para de fato existirem fora do plano da abstração.

Diante desta condição, a religião, como qualquer sistema, incessantemente buscará manter sua condição enquanto tal, pleiteando sempre por sua manutenção. Para isso, entre outras possibilidades um tanto mais dogmáticas e ortodoxas – sobretudo contemporaneamente – o sistema ideológico irá por vezes recorrer a “comunicação” com aquele grupo que representa, dando-lhe uma voz, uma imagem, entre outras formas, a partir daquelas manifestações sensíveis que se considerou agora a pouco. Outra estratégia viável é a negação do novo, do marginal e a diferenciação com outros grupos. O sistema intui-se por se manter fechado, uma vez que esse é o caminho mais viável para a permanência de sua essência.

No entanto, um indivíduo não se mantém fechado numa realidade aberta, como é o caso das sociedades contemporâneas. Ele dialoga com outros espaços. Pertence simultaneamente a vários grupos, vai de encontro com distintos discursos, entra em contato com diferentes culturas. A vivência do sujeito, dificilmente é fechada em um único espaço simbólico. Seu horizonte de expectativas é fruto do trânsito constante de diferentes ideias, advindas de suas múltiplas experiências.

É claro, que a religião, enquanto grupo, busca por se apropriar e ocupar destes outros espaços, como por exemplo, os pertencentes a escola, a mídia, a música, a política etc. a partir de suas “versões” destes. Ela procura se fazer presente enquanto instituição em outros espaços, para não perder seu próprio espaço interno. Como bem colocou Ricoeur (1983), para um sistema ideológico, o novo só pode se manifestar a partir do típico. Assim, o modo como a religião busca se manifestar ao indivíduo, pode se alterar ao longo da história, ainda que seu sentido e sua proposta, permaneça a mesma. O caso do cristianismo é exemplar, ao longo de toda a sua história, agregou símbolos, e até ritos, de outras culturas religiosas – sobretudo dos povos germânicos – aos seus, mas a partir de significados cristãos. Contemporaneamente, vê se justamente na cultura cristã, esse processo em pleno curso de acontecimento<sup>12</sup>.

### **Considerações finais**

Há algumas interessantes pontuações a serem colocadas aqui. Primeiramente, todos os discursos, todas as comunicações, chegam ao indivíduo a partir de uma interação entre o horizonte de expectativas deste e aquele advindo do discurso a ser consumido, conforme se adote o que fora proposto por Jauss (1994). A comunicação, seria justamente o *Horizontverschmelzung* de que fala Gadamer (2003), isto é, o cruzamento dos horizontes. O que não difere muito da ideia de comunicação exposta agora a pouco, enquanto tentativa de acordo. Um sistema simbólico, tal qual a religião, funciona a medida que consegue se apropriar ou mesmo ditar os contornos de um horizonte de expectativas de um indivíduo ou grupo social. Tem se afirmado constantemente aqui essa função mediadora do sistema simbólico.

Ainda que uma ideologia, tenda para uma inércia social, retardando as diferenciações, estas diferenciações podem de alguma forma influenciar o indivíduo. De um modo geral, instituições religiosas, tais quais as igrejas evangélicas por exemplo, reivindicam para que seus membros se mantenham dentro daquele círculo simbólico

---

12 É observável a forma como aqui no Brasil, dentro das igrejas evangélicas, tem se tornado, até certo ponto, uma prática legítima a recorrência de modos de produção de sentido, sobretudo musicais, de outros âmbitos discursivos – geralmente tidos enquanto “profanos” e “seculares” – como ferramenta para, dentre outros fins, propagação da “palavra”.

específico que é a instituição religiosa, e que todo aquele consumo discursivo de que um indivíduo possa dispor, advenha preferencialmente de uma lógica discursiva ligada a igreja ou a religião. É o caso da diferenciação entre o secular/profano – aquilo que não é vinculado a igreja – e o sagrado/religioso.

Há casos é claro, em que aqueles indivíduos mais antigos no grupo, conseguem com certas concessões, seguir essas regras institucionais. E é notório que quase sempre serão justamente estes que terão a maior aversão quando se tentar dentro da instituição religiosa, se inserir as formas e estruturas de outros espaços, ainda que para os fins do sistema religioso. Mas não se poderia supor o mesmo de todos os membros. Se disse anteriormente, algo a respeito das múltiplas vivências sociais de um indivíduo. De como seu horizonte de expectativas, ou repertório, segundo Iser (2006), é formado a partir da convergência de ideias de diferentes espaços. Assim, por mais que se possa haver certa predominância da religião na formação de um indivíduo ou grupo, seria perigoso assumir ser esse o único fator constituidor de sua identidade. Há outros traços que compõem a identidade de uma pessoa que apenas o discurso tradicional da religião não é capaz de captar. Mesmo em um sistema ideológico, há lacunas com as quais o adepto não consegue dialogar e vice-versa.

Muitos indivíduos que frequentam ou pertencem a uma religião, pertencem também, ou convivem com quem pertença, as realidades retratadas em outros discursos, que não exclusivamente o discurso religioso. Seja em novelas, em livros, seja em filmes, seja na música ou qualquer outra face da cultura midiática, estes indivíduos irão projetar suas ânsias, não apenas de se verem retratados, em aspectos que não necessariamente religiosos, mas também pela possibilidade, e mesmo curiosidade, de se experienciar uma outra realidade, diferente da qual se acostumaram. Assim, surge uma lacuna de representatividade, quando os horizontes de expectativas, do indivíduo e do discurso religioso deixam de se cruzar. Para tal problemática, surge uma dupla possibilidade de acordo que aqui se supõe: uma primeira, o indivíduo irá na medida do possível, fazer concessões e procurar em outros discursos, as respostas para suas lacunas, e aí, até aonde for possível, manterá o diálogo com diferentes espaços simbólicos – o que pode, em alguns casos, causar uma ruptura entre indivíduo e religião; outra possibilidade, são aqueles indivíduos, conscientes destas lacunas,



buscarem nas estruturas discursivas de outros espaços simbólicos, entre outros aspectos, significarem o religioso, isto é, recorrem por exemplo, a um gênero musical tido como profano, para construírem músicas de temáticas religiosas.

Para o sistema simbólico, enquanto a primeira possibilidade, pode ser perigosa para sua manutenção enquanto tal, ao permitir que o diferente, que o externo, influa no indivíduo – e retome-se as teses de Jauss (1994) quando este considera o fato de que o emparelhamento entre o horizonte de expectativas do indivíduo e da estrutura discursiva, o transforma, emancipando-o e lhe despertando a consciência crítica, se este processo ocorre fora do espaço da religião, isto é, se o emparelhamento ocorre a partir de um discurso, que não o religioso, essa emancipação, pode vir a ser, uma ruptura com o religioso – a segunda possibilidade atualiza o sistema, lhe dando novas faces, congruentes com a realidade do grupo que representa, dialogando com o indivíduo naquela que é a sua “língua” naquela conjectura. A um só tempo, nessa situação, estão em jogo a *poesis*, a *aisthesis* e a *katharsis* de que fala Jauss.

Talvez, por isso, o religioso tenha migrado para as mídias, não apenas trazendo a realidade da igreja para o espaço midiático, mas por vezes adotando fórmulas que não são necessariamente religiosas para falar do religioso. Para um sistema simbólico, produtor e veiculador de sentidos tal qual a religião, é interessante a manutenção de sua dinâmica, e para tal, o diálogo e o fluxo de comunicação entre as suas partes, é fundamental. A comunicação, é o ambiente de manutenção de um sistema simbólico, tal qual se considerou aqui a religião. É preciso que a religião dialogue com o indivíduo, com o grupo e o indivíduo se volte para ela.

Para concluir, um ponto de dúvida que poderia colocar a respeito do que foi dito até aqui, seria recorrer autores tais quais McLuhan (2002), para então questionar se essa transição do religioso para outros espaços, tais quais o midiático, não impactariam no sentido do religioso. Se McLuhan estava certo, então de fato o meio influi na mensagem. No entanto, o autor considerava que o meio influenciava no modo de se organizar a mensagem e no modo de percebê-la, no modo de construí-la e no modo de assimilá-la, mas aquele sentido específico, o objetivo por traz da elaboração discursiva em sua essência, em seus aspectos fenomenológicos, não chegou a ser um tópico considerado por McLuhan, pelo menos não em toda a sua complexidade. Portanto,

afirmar que o religioso altera sua essência ao transitar por outros meios e espaços simbólicos com base nas teses McLuhanianas, poderia ser um risco desmedido, e que aqui não se tem a pretensão de pagar tal preço. Claro, tais disposições, podem alterar as formas de atualizar o sentido do religioso, as formas de se significar e comunicar o religioso, bem como de se colocar em contato o religioso com o indivíduo. Mas nos modos como se dispôs a refletir essa relação, a partir da visão de ideologia de Ricoeur e da visão de comunicação, de Jauss sobretudo, não se teria meios para afirmar uma mudança na lógica essencial do religioso apenas decorrente de mudanças nas estruturas discursivas e comunicacionais na maneira de se comunicar o religioso. Até por que, se a religião for um sistema ideológico tal qual descreve Ricoeur, esse sistema não permitiria uma mudança na sua essência sem correr o risco de cair em um princípio de contradição. Obviamente, o sistema precisa se atualizar, ele precisa estar em diálogo com o momento histórico e social no qual se manifesta, ele precisa recorrer as possibilidades de contato que dispôr para os seus fins. Não se pode dizer que uma religião, qualquer que seja, permaneceu inalterada ao longo da história em suas estruturas e sistematizações discursivas, em suas formas de significar aquele sentido transcendental que lhe é próprio.

O fim desta discussão, era o seu próprio meio, isto é, a reflexão. Reflexão essa, sobre caminhos teóricos que colocam em cheque a realidade do ser humano com o mundo. Há muito ainda a ser considerado, em qualquer aspecto do que foi aqui abordado, e o presente trabalho se pretendeu apenas a ser uma breve, e talvez introdutória, discussão acerca do tema. Outros caminhos, a partir de outras visões, seja de religião, seja de comunicação, seja de sistema simbólico, poderiam ter direcionado o que aqui fora considerado para um outro norte. O que não seria menos interessante. Há pontas soltas e lacunas que ficarão em aberto a discussões futuras, uma vez que um trabalho desse porte não possui estrutura para responder. Tudo o que aqui se supôs, para adquirir algum valor de empiria, precisaria ser levado a campo, algo do que não se dispõe no presente instante. Mas há o valor de reflexão, na tentativa de chamar atenção para certos traços da relação entre comunicação e sistema simbólico, que por vezes, por sua cotidianidade, não são tão comumente percebidos.

## Referências

- BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- COSTA, Márcia Hávila Mocci da Silva. **Estética da Recepção e Teoria do Efeito**. Disponível em: < <http://tinyurl.com/mh3pwub> > Acesso em: jan. 2014.
- DURAND, Gilbert. **O Imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg; FRUCHON, Pierre (Org.). **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Cadernos de tradução**, n.2. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, 1997. P.41-93.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2002
- ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**. v. 1. São Paulo: Editora 34, 1996.
- JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994.
- KRISTEVA, Julia. **História da linguagem**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- MAFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.
- MELO-FRANCO, Lenon Rogério de; SPERBER, Suzi Frankl. Hermenêutica e estética da recepção: uma leitura produtiva. In: Congresso Internacional da ABRALIC, 11, 2008, São Paulo. **Anais eletrônicos...** São Paulo: USP, 2008. Disponível em em: < [http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/044/LENON\\_FRANCO.pdf](http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/044/LENON_FRANCO.pdf) > Acesso em: jan.2014.
- RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**; organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu, 4.ª ed., Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1983.

SAUSSURE, F. de. **Curso de linguística geral**. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

TATTERSALL, Ian. Como nos tornamos humanos. **Scientific American**. São Paulo: Duetto, 2006. Edição Especial no. 17, p. 68-75.

ZILBERMAN, Regina. **Fim dos livros, fim dos leitores?** São Paulo: Senac, 2001.