

Comunicação, identidade e performance: análise categorial de transições simbólicas religiosas como método de estudo dos ambientes de comunicação

Communication, identity and performance: categorical analysis of religious symbolic transitions as a study method for communication environments

Luiz Signates

signates@gmail.com

Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFG e do Doutorado em Ciências da Religião da PUC-GO.

João Damasio

jooadamasio16@gmail.com

Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Goiás (UFG), graduado em Jornalismo pela Faculdade Araguaia (FARA). Assessor de Comunicação na Comissão Pastoral da Terra – Nacional.

Resumo

Com uma preocupação epistemológica, este texto propõe a centralidade das transições simbólicas para criar categorias de análise nos ambientes de comunicação, tomando como exemplos dois estudos sobre mídia e religião. Discute a relevância do método para a delimitação do objeto comunicacional e confronta as noções de sistema, ambiente e símbolo. Nas situações religiosas estudadas, a cidade espírita de Palmelo (GO) e a igreja *Church in Connection*, identidade e performance se especificaram como categorias descritivas das transições simbólicas.

Palavras-chave: metodologia, ambientes de comunicação, sistemas simbólicos, identidade, performance.

Abstract

Based on an epistemological concern, this text shows the centrality of the symbolic transitions to create analytical categories in communication environments, taking as examples two studies on media and religion. It discusses the relevance of the method for the delimitation of the communicational object and contrasts the notions of system, environment and symbol. In the religious situations studied, the spiritualist village of Palmelo (GO) and *Church in Connection*, identity and performance were specified as descriptive categories of the symbolic transitions.

Keywords: methodology, communication environments, symbolic systems, identity, performance.

1 Introdução: relevância do método no estudo da comunicação

Este trabalho trata da análise de uma questão de método a respeito da elaboração de categorias de análise, com base em ambientes de comunicação entre sistemas simbólicos, sendo o método aplicado empiricamente no campo de interface entre comunicação, mídia e religião em dois estudos empíricos diferentes, o primeiro sobre

a representação de cidade espírita em Palmelo (GO) e o segundo sobre a igreja de matriz presbiteriana renovada *Church in Connection*. A proposição metodológica que se elabora problematiza a própria noção de sistemas simbólicos diante de processos midiáticos.

De que modo é possível analisar os ambientes de comunicação sem torná-los sistemas fechados? E, neste sentido, até que ponto podemos concretizar uma análise categorial por meio das transições simbólicas como

especificidade do método comunicacional? Noções úteis para identificar tais categorias são a identidade e a performance culturais, como se ilustra nos exemplos empíricos a seguir neste artigo.

A identidade, como um problema moderno, trata de uma sutura que demarca um conteúdo simbólico (Hall, 2006). E a performance cultural, diferenciando-se (mas, por vezes, abrangendo) da *performance art* (movimento artístico muito específico), é necessariamente um conceito interdisciplinar que aponta para uma metodologia de análise comparativa do simbólico – especialmente entre ato e representação (Camargo, 2013). Tais conceitos exigiriam aprofundamento específico, o que não é o objetivo aqui.

O método de pesquisa em comunicação, sob os olhares que buscam a especificidade de seu conceito, é trabalhado por muitos autores brasileiros, que alcançam formulações teóricas originais, mas nem sempre chegam a uma unidade sobre a especificidade da comunicação. Podemos destacar, dentre as principais abordagens, que Braga (2004) adota códigos e inferências para descrever o processo comunicacional a partir de uma perspectiva da interação. Marcondes Filho (2012) recorre a fontes psicológicas e filosóficas para restringir a comunicação a um fenômeno realmente significativo e transformador da subjetividade. Sodré (2014) se inspira nos *bios* aristotélicos para teorizar o *bios* midiático, como um mais recente âmbito de vida estabelecido pela mídia e que atualmente permite perceber o papel que a comunicação sempre exerceu como organizadora do comum humano.

Embora reconhecendo a relevância da temática das conformações disciplinares do campo científico da comunicação, este texto considera produtivo estabelecer algo que parece ser epistemologicamente anterior: o estudo de certas categorias de análise, com o objetivo de sondar a possível especificidade metodológica da comunicação.

O método, mais do que as nucleações teóricas, é chave possível para especificar uma ciência. Martin Jay (2008) historiografou a sociologia da primeira fase da Escola de Frankfurt não a partir de suas hipóteses, mas do desenvolvimento da imaginação dialética e da crítica radical como método próprio. Laplantine (1995, p. 16), na antropologia, observa que esta ciência “afirma a especificidade de sua prática, não mais através de um objeto empírico constituído (o selvagem, o camponês), mas através de uma abordagem epistemológica constituinte”. Tais exemplos parecem típicos para destacar a relevância da análise metodológica para a pretensão especificamente científica, no campo das ciências sociais.

Assim, é legítimo perceber a busca sobre o que constitui a imaginação comunicacional, e é a partir desse pressuposto que ensaiamos um percurso metodológico na construção de algumas categorias de análise que nos podem ser fundamentais. Antes, sinalizaremos o campo

conceitual que limita nosso campo de visão e servirá às pesquisas empíricas relatadas ao final, aplicando a proposta metodológica.

2 Comunicação, cultura e os sistemas sociais

As últimas teorias de sociedade gestadas no final do século XX, a Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas (2012), e a Teoria dos Sistemas Sociais, de Niklas Luhmann (1997), constituem, ambas, a noção de comunicação como categoria central de compreensão das sociedades contemporâneas, como já destacamos (Signates, 2009).

Para Luhmann, comunicação é a troca de informações que constitui o próprio modo de ser dos sistemas sociais. O conceito de comunicação é tão caro para Luhmann que este autor chega a dizer que uma sociedade não é feita de seres humanos (os homens são sistemas próprios, os orgânicos, que se relacionam conflitivamente com os sistemas sociais, mas não os integram, e sim os ameaçam, porquanto, para estes, funcionam como “entornos”). Uma sociedade é feita de comunicações.

Em Habermas, a noção de comunicação perde a dimensão técnica que tem em Luhmann e adquire, fiel à tradição frankfurtiana, uma envergadura ética: comunicação é um tipo de relação social, aquela que engendra uma “situação ideal de fala”, isto é, aquela na qual os falantes se relacionam em regime de igualdade formal e argumentam sem reservas entre si na busca do entendimento mútuo (essa inflexão ética é tão relevante para Habermas que ele a identifica com a própria racionalidade: razão é uma ocorrência intersubjetiva, caracterizada não teórica, mas pragmaticamente pelo atingimento do consenso).

Habermas aproveitará, à sua maneira, a teorização luhmanniana de sistemas, ampliando-a no sentido de uma fenomenologia social, ao substituir com vantagens a noção cibernética de “entorno” pelo conceito filosófico de “mundo da vida”, onde situará o lugar da produção e da reprodução comunicativa das simbólicas não sistêmicas: a esfera pública, entorno do sistema do Estado, e a esfera privada, entorno do sistema econômico. Na visada habermasiana, a palavra “esfera” constitui, na verdade, uma metáfora da circulação simbólica própria dos ambientes comunicacionais.

Evidentemente, o conceito de sistema não se aprisiona aos moldes habermasianos e, menos ainda, aos luhmannianos. Antes deles, a antropologia já falava em sistemas culturais, sobretudo enquanto foi limitada pelos moldes estruturalistas, os quais mimetizaram a ideia de sistema no conceito de estrutura. Essa, por exemplo, foi a noção admitida por Lévi Strauss, conforme Velho e Castro (1978, p. 4):

Claude Lévi-Strauss pode ser apontado como o Antropólogo que elaborou mais detalhadamente esta noção vinda da linguística, mas ela surge na obra de vários cientistas. A noção de cultura como código – conjunto de regras de interpretação da realidade, que permitem a atribuição de sentido ao mundo natural e social – implica fundamentalmente a ideia de sistema.

A percepção estruturalista da cultura como sistema advém de uma reação dos antropólogos à ideia de que as culturas eram estudadas a partir de seus “traços”, como se não houvesse significado interno que os explicasse. Admitir uma cultura como um sistema é pressupor uma racionalidade interna coerente, na qual os sentidos simbólicos pudessem ser explicados pela relação entre eles, e não externamente, a partir de um olhar etnocêntrico. Noções correlatas, como a de “matriz cultural”, “códigos culturais” ou mesmo as aplicações psicanalíticas de inconsciente às interpretações culturais na antropologia, vicejaram a partir de então, superando a falta de complexidade das análises de tipo eurocêntrico, que visualizavam as manifestações não ocidentais como “irracionais” ou “bárbaras”.

A noção de sistema, nesse sentido, não deixa dúvidas quanto ao lugar do simbólico: trata-se do próprio constituinte dos sistemas culturais, na medida em que são inteiramente simbólicos os “códigos” culturais. Em outras palavras, uma cultura se processa e se transmite simbolicamente, sendo o “sistema cultural” o “todo complexo”, no sentido de Tylor (1874, p. 1):

Cultura ou civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade.

Evidentemente, embora não esteja à flor do texto, a noção de todo complexo é relacional. Não são apenas os elementos que integram a cultura, e sim a interação complexa entre eles que engendra uma espécie de totalidade não completamente definida e jamais estagnada ou estagnável em uma descrição antropológica ou sociológica. A cultura é obra coletiva em contínua movimentação simbólica. Toda cultura é, portanto, feita de comunicações.

Seja, portanto, na concepção sistêmica (num sentido amplo, para além do habermasiano, que denomina “sistêmicas” apenas as ordens estrategicamente produzidas), seja na de mundo da vida (ou ambiente comunicacional, na qual a sociabilidade, a politicidade e a cultura são coletivamente construídas), comparece obrigatória e necessariamente a noção de circulação ou de movimentação

simbólica como operador metodológico da descrição comunicacional básica para a vida social.

Desse modo, os processos de simbolização não se dissociam na verdade dos sistemas sociais, embora, num certo sentido, possamos pensar os sistemas sociais como aqueles autônomos e institucionalizados (a mídia como um deles) e os entornos ou ambientes desses sistemas como redes de relações específica ou autenticamente constituídas por tais processos de simbolização. A diferença entre tais referenciais obedece à teorização que esteja em curso: se em Luhmann, trata-se de uma distinção técnica, na medida em que a simbólica é uma operação em curso, a serviço da lógica do sistema e, na relação com o entorno, conflitiva com ele; se em Habermas, é a disjunção entre uma simbólica do controle e da dominação, instituinte e garantidora da operação sistêmica, e outra movimentada pelas pessoas, nas situações sociais de fala que constituem as relações comunicativas. Na corrente antropológica estudada, não há uma distinção simbólica nesses níveis conceituais, pois o que ali se denomina sistema é a própria rede de elementos culturais em relação, na configuração da própria cultura.

No campo da comunicação, para Sodrê (2014, p. 284), o aspecto de destaque é a organização simbólica do comum, em detrimento da visão puramente informacional. Assim, a comunicação pode ser entendida como o processo cultural que aparece de certo modo como central nas teorias sociais. É o aspecto da liminaridade entre os sistemas, que é identificado nas transições simbólicas. De modo semelhante, Braga (2010) apoia-se em Castoriadis para afirmar que “só existe história porque os homens comunicam e cooperam num meio simbólico. Mas esse simbolismo é ele próprio criado. A história só existe na e pela linguagem (todas as espécies de linguagem)” (Castoriadis, *apud* Braga, 2014, p. 45).

Nos exemplos empíricos a seguir, os conceitos de identidade e de performance representam exemplos como vias de análise categorial destas transições simbólicas, pois permitem descrevê-las e interpretá-las em seus próprios ambientes de comunicação.

3 Caminho metódico: os processos simbólicos definem os ambientes de comunicação

A articulação metodológica deste texto se centra na identificação dos processos simbólicos com os ambientes dos sistemas. Assim, de que modo é possível analisar os ambientes de comunicação sem concebê-los como sistemas fechados? A preocupação contida nesta questão-problema é a de que, ao identificar, recortar ou nominar o ambiente do sistema, se possa evitar atribuir aos ambientes de comunicação a autonomia e a integridade de um sistema. Os ambientes não são de todo identificáveis,

mas podem-se, a pretexto metodológico, encontrar neles categorias de análise da comunicação entre sistemas simbólicos.

Se o sistema social é feito de comunicação, mas os sistemas são propriamente incomunicáveis, então a matéria-prima para análise da comunicação entre eles é o símbolo que os vincula. “As coisas, as diferenças aproximam-se como entidades comunicantes porque se encadeiam no vínculo originário (uma marca de limites, equiparável ao sentido) estabelecido pelo *símbolo*” (Sodré, 2014, p. 15).

O símbolo estabelece a comunicação na incerteza estrutural dos sistemas sociais. Se os sistemas simbólicos são “estruturas estruturantes” (Bourdieu, 2009), é o caráter estruturante do símbolo que nos permite formular categorias de análise dos ambientes nos quais as estruturas (ou sistemas) se impõem. Vejamos esta hipótese metódica pragmaticamente em dois estudos empíricos sobre comunicação, mídia e religião:

3.1 Primeiro caso: Entre a cidade e a identidade religiosa

O primeiro caso, remontando à dissertação de mestrado de um dos autores (Damasio, 2016), parte da realidade simbólica de uma cidade do interior goiano, Palmelo, a “cidade espírita”, única cidade no mundo que surgiu e se emancipou em torno de um centro espírita, o Centro Espírita Luz da Verdade, fundado em 1929.

O objetivo foi averiguar até que ponto os sistemas simbólicos da cidade e da religião se comunicam na representação historicamente constituída de “cidade espírita”. O que torna ainda mais especial este objeto de estudo é que os espíritas constituíram ao longo do tempo um imaginário espírita do urbanismo e a cidade de Palmelo tem seu cotidiano estabelecido por este imaginário, como um pronto-socorro espiritual.

Há em Palmelo um movimento espírita historicamente justificado. Considerando a região do sudeste goiano, na qual se localiza, a cidade se destaca por ter um desenvolvimento atípico até sua rápida emancipação. Apesar de registrar o mesmo passado de ocupação das terras por remanescentes do período colonial no estado de Goiás, as fazendas da localidade atraíram e reuniram fazendeiros simpáticos ao espiritismo e aos fenômenos mediúnicos, principalmente a partir do contato com Jerônimo Candinho, vindo de Sacramento (MG), como aluno e discípulo de Eurípedes Barsanulfo, um dos grandes nomes do espiritismo brasileiro.

A movimentação no local, à beira do Córrego Kayapó, contribuiu para uma ocorrência geográfica de assoreamento ou de “esbarrancado”, abrindo voçorocas no terreno à margem da cidade. Os espíritas afirmam que, assim como há notícias recebidas pelo médium Chico Xavier sobre a cidade espiritual Nosso Lar sobre uma região

carioca, também sobre a cidade de Palmelo haveria uma cidade espiritual que, de tão próxima, provocaria tais efeitos físicos na terra. Assim, a “Colônia Espiritual Nova Esperança” integra fortemente o imaginário espírita local. Imagina-se uma cidade espírita e uma cidade espiritual em complementação.

Metodologicamente, identificamos que o tipo de simbolização em jogo nessa representação é o da formação identitária. A identidade religiosa espírita centraliza e se constitui nas relações de comunicação entre o sistema citadino e o religioso. Em nosso caso, recorremos a Maurice Godelier (2012) quando afirma que há três modos de entender a dinâmica e os conflitos identitários: a sociedade, a comunidade e a cultura. No mesmo sentido, segue a análise cultural, como método de procedimentos em pesquisas, baseado em Raymond Williams (Coiro Moraes, 2016).

Com a teoria de sistemas culturais, esses “modos de entender” tornaram-se três ambientes de comunicação, constituintes do “todo complexo” da cultura palmelina. Por meio de entrevistas em profundidade, análise documental e observação participante, foi possível acessar relevantes transições simbólicas (comunicação) entre os sistemas da cidade e da religião. Sem que se abordem os detalhes, foi possível mapear algumas transições simbólicas em curso:

1) No ambiente de comunicação da sociedade, verificamos a condição socioeconômica, legislativa e patrimonial da cidade. No que se refere à demografia, constatamos comparativamente que o perfil do espírita palmelino é praticamente o oposto do espírita brasileiro em economia e escolaridade.

Em termos legais, analisamos a lei orgânica do município, em suas duas edições: na original do ano de 1959 a cidade tem a missão espírita, e em sua revisão, em 2011, pelas normas constitucionais brasileiras, isso se transforma na valorização da vocação para a cultura local e o turismo religioso que deveria favorecê-la economicamente.

As instituições propriamente culturais como os tombamentos e o projeto de um museu onde antes fora o Sanatório Espírita Eurípedes Barsanulfo também demonstram a hegemonia espírita, com inúmeros conflitos de ordem simbólica, que vão desde o estigma da loucura sobre os habitantes até a transformação de visitantes em turistas.

Assim, as transições simbólicas analisadas no ambiente da sociedade mostraram que o vínculo identitário entre a cidade e o espiritismo em Palmelo é societária e demograficamente frágil, apesar de presente em instrumentos legislativos – como a Lei Orgânica do Município e os tombamentos de patrimônio cultural –, sobretudo porque o perfil do espírita palmelino difere significativamente da identidade espírita brasileira.

2) No ambiente de comunicação da comunidade, registramos como o cotidiano de Palmelo é marcado e ritmado

pelas atividades espíritas que não são de modo algum restritas ao centro espírita, mas estão presentes nos hotéis, casas de apoio, escolas, comércios e até mesmo nas instituições do poder público e nos lares, na vida privada.

De outro modo, o diálogo inter-religioso pode ser amplamente percebido, apesar de nem sempre nítido em seus reais termos. Existe uma copresença entre os médiuns umbandistas e kardecistas, uma negociação exe-gética com os católicos que fez com que a igreja católica mudasse a santa padroeira da cidade (anteriormente Nossa Senhora de Fátima, depois Santa Maria Madalena) para convergir com a que os espíritas consideram mentora espiritual e um tensionamento entre os vários perfis evangélicos, amplamente presentes com dez igrejas numa cidade com onze ruas.

Além do religioso, o aspecto comunitário permite perceber outras nuances muito fortes. Há outras faces da comunidade, como a tradicional “Festa do Mané do Gato”, onde há benzeção e batizado durante a festa junina. A comunidade se reafirma como um vínculo que, ainda que indiretamente, trata de origens espirituais.

Assim, o vínculo neste ambiente de comunicação é comunitariamente tensionado, marcado por negociações simbólicas e exegeses entre as instituições religiosas e internamente no próprio movimento espírita, mas com aberturas a outros aspectos específicos ao local, processos que vinculam o espiritismo à cidade.

3) No âmbito de comunicação da cultura, o destaque são as variantes da identificação espírita: as especificidades ritualísticas palmelinas; a postura diante de outras religiosidades; diante do movimento espírita brasileiro; e diante das institucionalidades da urbe.

Dentre vários aspectos, chama a atenção o rito da “corrente magnética” que, em Palmelo, é um dos principais demarcadores simbólicos em todas estas relações. Trata-se de uma prática mediúnica coletiva, em que os médiuns se dão as mãos em semicírculo e “incorporam” (com tremores e resmungos ou até falas) espíritos e fluidos negativos focando a desobsessão espiritual. O desenvolvimento deste rito é atribuído ao grupo de Palmelo. Parte do movimento espírita brasileiro busca sua legitimação enquanto método justificando ter sido realizado por médiuns como Eurípedes Barsanulfo e embasado em pesquisas de cientistas franceses à época de Allan Kardec (codificador da doutrina espírita). Outra parcela do movimento espírita desconhece, conhece sem comentar ou até combate o método por ser muito ritualístico para o projeto antiritualista do espiritismo brasileiro desde o Pacto Áureo, um marco que delimitava certa unificação.

Portanto, neste ambiente de comunicação, o vínculo identitário entre os sistemas citadino e religioso é culturalmente forte pelo mito fundador, pelos ritos e pela ação recursiva dos atores sociais com relação à identidade

espírita, mas relativamente deficiente em relação às heranças e aos patrimônios culturais.

Os resultados desta pesquisa se deram através das categorias de análise (sociedade, comunidade e cultura) próprias ao tipo de comunicação observado entre dois sistemas simbólicos: o identitário entre a cidade e a religião. Assim, tais ambientes de comunicação revelaram as movimentações simbólicas em curso.

3.2 Segundo caso: Entre as mídias locativas e a instituição religiosa

O segundo caso é um estudo conjunto em andamento sobre uma igreja renovada de matriz presbiteriana que surgiu recentemente em Anápolis (GO), a *Church in Connection*. O termo dúbio da “igreja em conexão” revela tanto a conexão com Deus quanto aquela dos dispositivos técnico-informacionais. Nosso projeto trata de saber de que modo se configura a relação entre a mídia e a religião neste tipo de “igreja em conexão”. Como se trata de uma pesquisa em andamento, a análise que se segue assume mais as características de projeto e de hipóteses.

A *Church in Connection* é uma igreja que, pode-se dizer, é direcionada ao público jovem, agregando-se, portanto, ao movimento carismático, mas que, por outro lado, aparentemente busca manter a teologia que a inspira – o presbiterianismo. O colega pesquisador que nos permitiu colaborar parcialmente durante uma etapa das reflexões iniciais em seu estudo doutoral sobre esta igreja assim a descreve em termos gerais:

A Church in Connection é fiel a um novo tempo de integração de setores e de circulação global de mercadorias. A Igreja promove uma série intensa de atividades, que são dignas desses novos tempos econômicos/culturais/performativos. Inspirada numa Igreja em Miami, trabalha os cultos de forma performática, dinâmica e com muitos recursos visuais. [...] As pregações são organizadas a partir de temas específicos: “caminho das águas”, “super-heróis”, “guerras”, etc., que são apresentados numa ambientação/decoração correspondente para cada temática. Um verdadeiro show (Sahium, 2015, p. 5).

Pela descrição de Sahium (2015, p. 1), ficam evidentes as duas conexões acima mencionadas (com Deus e com o mundo virtual). A hipótese que ele aventava até o momento tem sido a de que a igreja deliberadamente alia sua teologia ao cerne do capitalismo em busca de efetividade perante o que denomina de um “rebanho eletrônico” em um contexto de “globalização religiosa”. Para ele, “o modelo, de inspiração norte-americana, incorpora à performance cültica o espetáculo midiático, as técnicas refinadas da comunicação visual e imagética e faz

uso constante da tecnologia informática e da Internet no decorrer dos seus cultos”.

Se considerarmos a análise categorial das transições simbólicas nos ambientes de comunicação descritos nos tipos de relações sociais aqui entendidos como sociedade, comunidade e cultura, poderemos, no momento, descrever o objeto e posicionar o estado da análise aos moldes de hipóteses.

1) No vínculo entre o sistema midiático e o sistema religioso, no caso desta igreja, o ambiente de comunicação da sociedade compreende algumas relações de ordem institucional e sociológica dos fiéis. Pelo que nos consta, a igreja se desvinculou formalmente da matriz que lhe deu origem, a presbiteriana, para inaugurar sua própria matriz. Esta decisão recém-tomada parece, em um primeiro momento, ter ocorrido pelas práticas que lhe são próprias, já que o corpo teológico (conteúdo e estrutura interna da organização religiosa) permanece.

2) O ambiente de comunicação da comunidade apreende as práticas e experiências em comum. Para impressões iniciais ao adentrar uma sede desta igreja¹, há uma calorosa recepção individual, e a livre locomoção por todo o ambiente é logo percebida, já que as cadeiras, apesar de sempre mudarem de lugar, estão dispostas em diversas conformações permitidas pelo espaço de um galpão no qual funciona a igreja. A integração ocorre o tempo todo com música e estímulos estéticos com bailarinos e dramatização até que o pastor, sempre presente junto aos fiéis, se estabeleça com a mensagem evangélica traduzida para uma linguagem jovem.

Mas seria pouco considerar que o ambiente comunitário se resume a isto. A experiência do fiel é maior, às vezes, no ambiente virtual. Há o já mencionado canal #falecomopastor pelo aplicativo WhatsApp² (a propósito, o pastor envia tranquilas mensagens de áudio *one-to-one* a cada fiel ou visitante desde o primeiro culto). A conexão do fiel, do pastor e da igreja por meio das mídias locativas, como o Periscope³, é também muito utilizada pela igreja, extracultos. Virtualmente, configura-se provavelmente

1 Havia apenas a matriz na cidade de Anápolis (GO). Há, contudo, um projeto de expansão em andamento e já funciona pelo menos a sede em Goiânia (GO), cidade vizinha, que, apesar de manter a proposta, tem menos recursos midiáticos em ação pelo que se pôde acompanhar entre os anos de 2015 e 2016.

2 O aplicativo WhatsApp, popularmente conhecido, é usado para troca de mensagens instantâneas e privadas ou em grupos por meio de conexão móvel (celular) com a internet.

3 “O Periscope é um aplicativo móvel que permite ao usuário transmitir e assistir a *streamings* de vídeo em tempo real, usando a câmera do celular. O programa ainda permite que os usuários que assistem à transmissão façam comentários em tempo real e deem ‘corações’ aos vídeos, como o ‘curtir’ do Facebook. É possível seguir um usuário para ser notificado sempre que ele (a) iniciar uma nova transmissão, mas os vídeos não ficam salvos no serviço – após o prazo de 24 horas, as transmissões são deletadas dos arquivos do Periscope” (Solarevsky de Jesus, 2016, p. 158-159).

uma experiência comunitária de constante e inusitada presença.

3) O ambiente de comunicação da cultura permite perceber as direções identitárias abertas nos sistemas religioso e midiático. Estar “em conexão”, como o próprio nome da igreja sugere, é também estar em processo, em uma lógica de atualização constante. O cultivo da alegria, do contato, da proximidade e da inovação e o acompanhamento das novas tecnologias promovem uma cultura religiosa aparentemente específica desta denominação religiosa.

Fica sempre a questão dialética sobre a permanência do conteúdo teológico diante de tudo isto, mas também sobre o estado de midiatização alcançado. Percebe-se o fenômeno da midiatização da religião, que consideramos um forte indício de comunicabilidade entre estes dois sistemas simbólicos; afinal, a mídia também é transformada pela igreja, pelo menos em suas formas de uso.

Na condição de hipóteses, portanto, somam-se as seguintes observações: Socialmente, as práticas da *Church in Connection* a separaram formalmente de sua matriz presbiteriana. Comunitariamente, a configuração dos espaços físicos e virtuais de convivência promove a comunhão de tipo religioso no público jovem. Culturalmente, registra-se a abertura que o fiel promove com relação ao uso religioso da mídia e ao uso midiático da religião, constituindo uma espécie de processualidade “em conexão”.

Acreditamos que seja possível ir além da perspectiva de que esta igreja atua como atua atendendo à pressão mercadológica, como consta aparentemente em Sahium (2015). Estamos de acordo quando o autor adjetiva sua análise sobre a “performance cültica” da *Church in Connection*. Pois falar em diferentes espacialidades, temporalidades e experiências remete à noção de performance como categoria analítica orientadora destas transições simbólicas. Conforme Camargo (2013), a performance cultural é uma metodologia de análise especialmente comparativa, entre a espacialidade, a temporalidade e, primordialmente, a experiência.

No que se refere ao interesse específico do projeto entre os sistemas da mídia locativa e da religiosidade presbiteriana, em acompanhamento, mas menor que o projeto doutoral de Sahium, o objetivo é entender até que ponto a mídia locativa integra a religiosidade dos fiéis da *Church in Connection*; como esta igreja proporciona experiências religiosas com aumento significativo de adeptos, já que nasce midiática; e, enfim, como se dá o processo de comunicação entre estes sistemas simbólicos.

4 Comunicação como transição simbólica

O caminho seguido, tomando a centralidade do símbolo para os termos da análise, coloca, por fim, uma questão central: o conceito de sistema simbólico, conforme as

formulações atuais (considerando, além das teorias acima mencionadas da sociologia e da antropologia, principalmente a noção de estrutura estruturante de Bourdieu, 2009), é adequado ao método da comunicação? A noção sociológica de sistema social diz muito sobre a incomunicabilidade e a noção antropológica de símbolo diz a respeito da cultura que se comunica. Pelos referenciais apresentados, a ação comunicativa de Habermas e a teoria de sistemas sociais de Luhmann complexificam as relações sociais, mas são pouco operacionais se comparadas à noção de sistema cultural da antropologia. Assim, até que ponto temos uma noção de sistema simbólico que expõe adequadamente os ambientes de comunicação?

Como corolário metodológico, este trabalho procura demonstrar que, por meio de uma tipificação das operações simbólicas em análise, é possível categorizar os ambientes de comunicação na relação entre dois ou mais sistemas simbólicos.

Identidade e performance se especificaram como categorias descritivas das relações culturais surpreendidas nas situações religiosas analisadas. Em cada um dos casos, pôde-se observar o modo como processos de simbolização contribuíram para fazer diferir os elementos de temporalidade e espacialidade das vivências culturais específicas. Em Palmelo, as condições históricas de atribuição de sentido do local como que se cristalizaram na formação identitária, em contínua negociação dos sentidos da comunidade espírita com a sociedade palmelina. E na *Church in Connection*, de forma inteiramente diversa, os sentidos do jogo simbólico de presentificação, típicos da experiência performática, tornam possível um modelo altamente midiaticizado e intenso de religiosidade.

Em ambos os casos, aparentemente díspares, surpreende-se a centralidade da comunicação como elemento constituidor da experiência religiosa, seja a presentificada no culto midiaticizado, seja a estabelecida na tradição identitária. E é nessa condição que se evidencia o operador metodológico que “faz ver” a comunicação: a transição ou a processualidade dos símbolos em movimento. O contínuo vir-a-ser dos elementos culturais, seja operando para manter uma tradição, como em Palmelo, seja para produzir constantes mutações vivenciais, típicas da performance, como na *Church in Connection*, é o que torna visível à observação, em contexto de pesquisa, o objeto comunicacional.

Importante inferir que essa visibilização, operada pelo método de observar a transição simbólica, suas permanências e transformações, igualmente evidencia a centralidade da comunicação, na estruturação das culturas em movimento. Com o uso das categorias relacionadas às transições simbólicas, o conceito de comunicação não comparece teoricamente como simples elemento integrante do arranjo descritivo da cultura em estudo, e nem mesmo tão somente como “instrumento” que conduza

a conceitos de caráter antropológico, cuja tradição tem sido estabelecida nas teorizações sobre a cultura, como as noções de identidade ou mesmo a mais recente de performance. Definida como transição simbólica, a comunicação passa a ser constitutiva da ação cultural e de suas conformações históricas e empíricas.

Outro aspecto de elevado interesse teórico e metodológico é a possibilidade, aberta pela abordagem apresentada e devidamente demonstrada pelos exemplos avaliados, de distinguir traços conceituais de vínculo entre situações sociais inteiramente diferentes. Apesar de ambos os casos trazidos à análise representarem, em linhas gerais, relações entre religião e sociedade, ou, se recuperarmos a tradição socioantropológica dos estudos de cultura religiosa, diferentes modos de interação entre sagrado e profano, são os processos comunicacionais, isto é, as transições simbólicas identificadas e registradas como tais aquilo que “faz ver” a cultura em sua dinamicidade.

Mais do que isso, o registro comunicacional assim abordado excede as tentações estruturalistas que não raro visitam estudos semelhantes, na medida em que a noção de comunicação impede a cristalização teórica dos bens simbólicos. As identidades, mesmo que demarcadoras de tradições que se especificam e ganham permanência temporal, são surpreendidas em negociação de sentidos, em transmutação simbólica, cuja descritibilidade depende radicalmente da visada empírica da pesquisa. E as performances estudadas, nos casos em que a tradição se deixa absorver pela busca midiaticizada do novo e do espetáculo, encontram nos operadores simbólicos – também apenas surpreendíveis empiricamente – os elementos de conexão entre o que se transforma e o que se repete (performance *versus* ritualidade), momento em que a comunicação é, em si, o que estrutura e descreve (“faz ver”) a cultura.

Não se reduz, pois, a comunicação a sistemas fechados – nem mesmo os midiáticos –, nos ambientes em que os elementos simbólicos estruturam a vivência, a cultura e a experiência humana. Não há como nem por que identificar um único conjunto lógico ou sistêmico. Evidentemente, isso não significa que os sistemas comunicacionais não existam, e tampouco que a noção de sistema, seja a utilizada no sentido de Luhmann, seja no de Habermas, deixe de ser um operador metodológico útil para a abordagem de certos aspectos do objeto comunicacional, especialmente os modelos institucionais e, no caso das religiões, as lógicas rituais ou de crença, sobre as quais pesem preocupações dogmáticas de caráter vital para as identidades em jogo. Em outras palavras, a relação sistema/entorno ou sistema/mundo-da-vida pode ser um bom dispositivo metodológico para certas situações em estudo.

A análise comunicacional, contudo, na medida em que centrada nas transições simbólicas, como este trabalho pretendeu demonstrar, deve manter-se aberta para extrapolar os esquematismos preconcebidos advindos de outras

teorizações científicas, a fim de permitir que o objeto da comunicação se manifeste em sua ipseidade teórica.

Referências

- BOURDIEU, P. 2009. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 424 p.
- BRAGA, J.L. 2004. Os estudos de interface como espaço de construção do campo da Comunicação. *Contracampo (UFF)*, 10/11(2):219-235.
- BRAGA, J.L. 2010. Comunicação é aquilo que transforma linguagens. *ALCEU*, 10(20):41-54.
- CAMARGO, R.C. 2013. Milton Singer e as performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise. *Karpa – Journal of Theatricalities & Visual Culture*, 1(6):1-15.
- COIRO MORAES, Ana Luiza. 2016. A análise cultural: um método de procedimentos em pesquisas. *Questões Transversais: Revista de Epistemologias da Comunicação*, 4(7), jan./jun.
- DAMASIO, João. 2016. *A cidade espírita em Palmelo (GO): comunicação entre sistemas simbólicos*. Goiânia, GO. Dissertação de mestrado. UFG, 257 p.
- GODELIER, M. 2012. *Comunidade, sociedade, cultura: três modos de compreender as identidades em conflito*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 77 p.
- HABERMAS, J. 2012. *Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 704 p.
- HALL, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro, DP&A, 64 p.
- JAY, M. 2008. *A imaginação dialética: a história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais – 1923-1950*. Rio de Janeiro, Contraponto, 444 p.
- LAPLANTINE, F. 1995. *Aprender antropologia*. Trad. Marie-Agnès Chauvel. São Paulo, Brasiliense, 205 p.
- LUHMANN, N. 1997. *A nova teoria dos sistemas*. Trad. Eva Machado Barbosa Samios. Porto Alegre, UFRGS, Goethe Institut/ICBA, 111 p.
- MARCONDES FILHO, C. 2012. *Fascinação e miséria da comunicação na cibercultura*. Porto Alegre, Sulina, 183 p.
- SAHIUM, P.F. 2015. Globalização religiosa e rebanho eletrônico numa igreja presbiteriana carismática. In: *Congresso ANPTE-CRE*, 5:ST306.
- SIGNATES, Luiz. 2009. *A sombra e o avesso da luz: Habermas e a comunicação social*. Goiânia, Kelps, 374 p.
- SODRÉ, M. 2014. *A ciência do comum: notas para o método comunicacional*. Petrópolis, Vozes, 323 p.
- SOLAREVISKY DE JESUS, R. 2016. Periscope e o instante: comunicação e espaço na crise de refugiados na Europa. In: J.A.F. CIRINO; C.F. BRAGA (org.), *Mídias e desigualdade*. Goiânia, PPGCOM/UFG, 218 p.
- TYLOR, Edward B. 1874. *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. vol. I. New York, Henry Holt and Company.
- VELHO, G.; CASTRO, E.V. 1978. O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. *Revista Artefato*, Rio de Janeiro, ano I. Disponível em: <<https://goo.gl/w2bXHm>>. Acesso em: 24/01/2017.

Artigo submetido em 28-01-2017

Aceito em 20-08-2017