



## **Religião e mídia: um ensaio sobre as (trans)formações do sagrado mediaticizado**

Religion and media: an essay on one of the (trans)formations of the mediatized Sacred

Religión y media: un ensayo sobre las (trans)formaciones del Sagrado mediaticizado

**Ronivaldo Moreira de Souza** – Universidade Paulista | São Paulo| SP | Brasil | E-mail: ronivaldomds@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2124-9986>

**Jorge Miklos** – Universidade Paulista | São Paulo| SP | Brasil | E-mail: jorgemklos@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3371-7297>

**Resumo:** Muito se tem estudado sobre como migração da religião para o ambiente midiático transformou a relação do fiel com as práticas religiosas sacralizadas. No entanto, pouco se discute a natureza desse sagrado emergente no espaço midiático. Este ensaio propõe uma reflexão teórica com o objetivo de investigar as mutações de natureza substancial ocorridas nas práticas religiosas mediaticizadas que possibilitaram a migração do sagrado das religiões tradicionais para as religiões midiáticas. Por meio de pesquisa bibliográfica recorreremos a teóricos da religião e da mídia para investigar o fenômeno por esta perspectiva. Concluímos que houve um processo de sublimação que transformou o sagrado sólido e consistente das religiões não midiáticas em um sagrado gasoso que se dissemina nas capilaridades eólicas da comunicação.

**Palavras-chave:** Religião. Mídia. Ciber-religião.

**Abstract:** Much has been studied about how migration from religion to the media environment transformed the relationship of the faithful with sacred religious practices. However, little is discussed about the nature of this emerging sacred in the media space. This essay proposes a theoretical reflection with the objective of investigating the substantial nature mutations that occurred in mediatized religious practices that enabled the migration of the sacred from traditional religions to media religions. Through bibliographical research, we resorted to religion and media theorists to investigate the phenomenon from this perspective. We conclude that there was a process of sublimation that transformed the solid and consistent sacred of non-media religions into a gaseous sacred that spreads through the aeolian capillaries of communication.

**Key words:** Religion. Media. Cyber-religion.

**Resumen** Se ha estudiado mucho sobre cómo la migración de la religión al entorno de los medios de comunicación transformó la relación de los fieles con las prácticas religiosas sagradas. Sin embargo, poco se discute sobre la naturaleza de este sagrado emergente en el espacio mediático. Este ensayo propone una reflexión teórica con el objetivo de investigar las mutaciones de naturaleza sustancial que ocurrieron en las prácticas religiosas mediaticizadas que permitieron la migración de lo sagrado de las religiones tradicionales a las religiones mediáticas. A través de la investigación bibliográfica, recurrimos a teóricos de la religión y los medios para investigar el fenómeno desde esta perspectiva. Concluimos que hubo un proceso de sublimación que transformó lo sagrado sólido y consistente de las religiones no mediáticas en un sagrado gaseoso que se esparce por los capilares eólicos de la comunicación.

**Palabras clave:** Religión. Media. Ciberreligión.

Recebido em 13 de agosto de 2021. Aprovado em 25 de outubro de 2021.

e-issn: 2177-5788. DOI: <https://doi.org/10.22484/2177-5788.2021v47n2p299-318>

©2021. Conteúdo de acesso aberto, distribuído sob os termos da Licença Internacional da Creative Commons –CC BY-NC-SA –Atribuição Não Comercial –Permite distribuição e reprodução, desde que atribuam os devidos créditos à publicação, ao(s) autor(es) e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.



## 1 Introdução

Assistimos a um processo de migração das práticas e ritos religiosos tradicionais para o ambiente virtual. Esse processo pode ser visto na rede de serviços religiosos das mais variadas confissões - cristãs e não cristãs - tais como: confessionário online, velas virtuais, consultas esotéricas e até fazer trabalhos e despachos (Macumba On-line). A procura exorbitante por estes serviços religiosos midiaticizados levou alguns pesquisadores do campo religioso, segundo Maffesoli (1998), à conclusão de que estamos vivendo um processo de reencantamento do mundo. No entanto, a questão mais pertinente para esta pesquisa é analisar: que sagrado é este que emerge na mídia contemporânea?

Partindo de autores como Mircea Eliade e Rudolf Otto propomos recuperar a natureza substancial do sagrado não midiático e analisar como a experiência com esse sagrado estava ancorada no tempo, no espaço e na corporeidade. Em seguida, subsidiados por teorias da mídia analisaremos como a interseção entre religião e mídia alterou o fazer religioso e provocou mudanças nas práticas litúrgicas e rituais das religiões na busca de demarcação de espaços nos meios de comunicação de massa. Esclarecemos que esse ensaio não trata de um estudo de caso específico, ou de um recorte para determinada matriz religiosa, mas aponta mudanças que podem ser vistas no fenômeno religioso midiaticizado em variadas confissões e matrizes religiosas<sup>1</sup>.

Por fim, investigaremos como o *cyberspace*<sup>2</sup> se tornou um ambiente propício para a virtualização das práticas e rituais religiosos dando origem

---

1 Entendemos que as transformações que apontamos são provenientes de uma exigência, de certa forma arbitrária, do processo de midiaticização. Portanto, para legitimar-se no espaço midiático as práticas religiosas passarão pelas mutações que apontamos no decorrer do trabalho, independentemente da confissão religiosa a que pertença.

2 Optamos pelo uso da versão original em inglês em vez de seu correlato em língua portuguesa. A escolha é tributária ao pensamento crítico da cibercultura engendrado por Eugênio Trivinho: "trata-se, a rigor, de política da teoria como forma de rechaço organizado a tão voga sedução da ingenuidade política e histórica. Não merece complacência, a princípio, o que provém do campo bélico e é, depois, levado a território civil, em estado de total reificação (para fazer uso de um desgastado vocábulo marxista)



à ciber-religião. Nesse ambiente virtual ocorre o sacrifício do tempo, do espaço e do corpo. O sagrado sólido e consistente das religiões não midiáticas, tal qual investigado por Eliade e Otto, passa por um processo de sublimação e se transforma em um sagrado gasoso que se dissemina pelas capilaridades eólicas da comunicação.

Entendemos que essa reflexão teórica de natureza bibliográfica contribui para a maturidade epistêmica dos estudos da relação entre religião e mídia, pois, antes de definições conceituais como desencantamento e reencantamento do mundo, há que se verificar a natureza e a substância do sagrado que se investiga.

## **2 O sagrado sólido e sua relação com o tempo, o espaço e o corpo**

Eliade (1992) se ocupou em investigar as formas de manifestação do sagrado na experiência religiosa. Para ele sagrado é tudo aquilo que se opõe ao profano. O sagrado se revela por meio de *hierofanias*, ou seja, a manifestação de algo de ordem diferente, que não pertence ao nosso mundo, em objetos que integram o mundo natural e profano. Esse paradoxo é constitutivo da experiência religiosa:

Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos do ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural [...]. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque 'revelam' algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado (ELIADE, 1992, p. 13).

Na perspectiva de Eliade (1992), qualquer objeto do mundo natural é susceptível de revelar-se como sagrado. Portanto, não se pode opor profano

---

e, assim, transformado em coisa social tacitamente aceita, restando olvidada a natureza de sua procedência e de seus vínculos originais." (TRIVINHO, 2007, p. 67).



e sagrado numa relação entre real e irreal. O sagrado está saturado de ser, equivale a poder, logo, é uma realidade por excelência. Profano e sagrado são dois modos de ser no mundo, duas situações existenciais que o ser humano assume.

## **2.1 O espaço e o tempo como referências para manifestação do sagrado**

A experiência religiosa desenvolve no *homo religiosus* uma maneira diferente de lidar com as dimensões do espaço e do tempo. Para o homem religioso o espaço nunca é homogêneo, pois, há espaços qualitativamente mais significantes que outros. O espaço sagrado é forte e consistente, tem uma estrutura, e isso o distingue do espaço profano que é amorfo, inconsistente, relativo e homogêneo.

Uma igreja, por exemplo, é um espaço diferente da rua onde se encontra e a porta funciona como um limiar que divide os dois mundos, sagrado e profano. Esse limiar funciona como um limite, uma fronteira que opõe os dois mundos, mas, ao mesmo tempo, como o ponto no qual esses dois mundos se encontram e se comunicam. O lugar da passagem de um para outro mundo. Dentro desse recinto sagrado, o profano é transcendido e surge uma abertura para o alto que torna possível a comunicação com a(s) divindade(s). O templo é o lugar onde os deuses descem a terra e o homem sobe simbolicamente ao céu.

O tempo de origem de uma realidade é outro fator fundamental para o homem religioso, uma vez que é a aparição dessa realidade que dá origem ao tempo. Por exemplo, é depois da criação do cosmos que surge o tempo cósmico. Esse tempo que funda a primeira aparição de uma determinada realidade que é atualizada pelo rito. Para Eliade (1992), no universo religioso o tempo é predominantemente o tempo mítico, passível de constante reatualização e tornado sempre presente. O tempo sagrado não flui.



Para o cristão, por exemplo, coexistem duas espécies de tempo. A primeira é o tempo profano medido por instrumentos como o relógio, um tempo fluído subdividido em passado presente e futuro; irreversível e irrecuperável. A segunda e mais importante para o homem religioso é o tempo sagrado que existe como um eterno presente reatualizado e recuperado constantemente pela linguagem dos ritos. O homem religioso recusa-se a viver num presente histórico e busca constantemente unir-se ao tempo sagrado que, nas palavras de Eliade, pode ser comparado à eternidade

Tal como uma igreja constitui uma rotura de nível no espaço profano de uma cidade moderna, o serviço religioso que se realiza no seu interior marca uma rotura na duração temporal profana: já não é o Tempo histórico atual que é presente – o tempo que é vivido, por exemplo, nas ruas vizinhas –, mas o Tempo em que se desenrolou a existência histórica de Jesus Cristo, o tempo santificado por sua pregação, por sua paixão, por sua morte e ressurreição (ELIADE, 1992, p. 39).

Ao atualizar o tempo de origem o homem religioso busca a presença dos deuses, daquele momento da inspiração divina que deu origem à criação de uma determinada realidade. A narrativa mítica conta uma história sagrada, oferecendo explicações para a origem de uma realidade. O mito passa a estabelecer modelos sagrados para o homem nas práticas mais comuns da vida profana. Lavrar a terra, alimentar-se, descansar, viver em família, todas essas ações passam a ser balizadas pelo modelo estabelecido pelos deuses e disseminado por meio da narrativa mítica.

A busca pela transcendência, a manifestação do sagrado agencia o ritual religioso. Os rituais são característicos de quase todas as sociedades humanas conhecidas, arcaicas ou atuais. Os rituais são carregados com ações simbólicas. Esboça comportamentos de troca que ganham valor comunicativo desenvolvendo uma linguagem na qual o espaço, o tempo e o corpo são aspectos fundamentais.



## 2.2 O corpo como meio de experimentação do sagrado

Se uma das principais contribuições de Eliade (1992) foi estabelecer o cotidiano como lugar de manifestação do sagrado, Otto (2007) foi pontual quando sistematizou as reações humanas diante do sagrado. O teólogo alemão se propôs a analisar os aspectos irracionais na noção do divino. E por irracionais, Otto não estava falando daquilo que é desprovido de sentido, ou então, que não possua uma base crível, senão dos aspectos que não se podem traduzir em termos ou conceituar. São esses aspectos “irracionais” que fazem de Deus, Deus. O autor entende que a definição de algo como sagrado se dá pelo reconhecimento de que há algo a mais, cujas palavras e os termos não podem conceituar e que foge a qualquer expressão linguística, mas, que são experimentados pelo religioso. Existem quatro aspectos do sagrado que despertam no ser humano uma efusão de sentimentos. São eles: 1) O aspecto singular do sagrado; 2) O aspecto misterioso do sagrado; 3) O aspecto dessemelhante do sagrado; 4) O aspecto fascinante do sagrado.

O sagrado atua na psique humana provocando uma efusão de sentimentos não descritíveis, uma vez que coloca o homem diante do *mysterium tremendum*, ou mistério arrepiante. Nesse ponto da teoria, Otto harmoniza a divindade com sua natureza sacralizada. O ser humano quando encontra com a divindade percebe-se diante de algo que não se compara a nada com o qual seus sentidos já tenham tido qualquer experiência. O humano se defronta com aquele que é totalmente outro e esse encontro suscita-lhe um assombro provocado por esse mistério arrepiante que o cerca.

O sagrado também possui um aspecto de inacessibilidade absoluta. O encontro com o sagrado desperta no ser humano um senso de criatura, de ser nada diante daquele que é tudo. O humano se anula diante do sagrado, reconhece toda a sua falibilidade e fragilidade diante do aspecto majestoso



e poderoso do sagrado. A dessemelhança entre o humano e o divino evoca naquele, esses sentimentos de autonegação.

No entanto, cada uma destas características suscita no humano um desejo irresistível de se aproximar e conhecer o divino. A isso, Otto denominou de aspecto fascinante do sagrado. O vazio gerado pela desconcertante dessemelhança impele o humano em direção ao sagrado e converte o sagrado em algo cativante, arrebatador e encantador. É o desejo de viver próximo do sagrado que alimenta as práticas cultuais e rituais, sejam individuais, sejam coletivas.

Nesse cenário, ressaltamos a enorme importância do corpo, que funciona como uma espécie de plataforma de suporte para uma quantidade indefinida de mecanismos ritualísticos, isso não apenas pelo fato de sempre estarmos presentes, de uma forma ou de outra, em algum complexo de ação de um ritual, mas pelo fato de ele sempre já ser algo transitivo, como uma ponte entre a interioridade de nosso ser, de nossa consciência, e a realidade externa, o mundo das coisas e das pessoas. Em diversos momentos essa sua condição de via de passagem entre o que pensamos e o que queremos que exista na realidade se torna especialmente significativa.

### **2.3 As relações do humano com o sagrado**

Das considerações de Eliade (1992) e Otto (2007) podemos chegar a três conclusões, que nos permitirá ver com clareza a transformação do sagrado não mediado, a partir de sua interseção com a mídia.

A primeira conclusão é que o sagrado não mediado possui uma estrutura sólida e consistente situada na materialidade de um determinado espaço. A hierofania sempre toma como referente objetos que ocupam espaços do mundo natural e cotidiano. É a partir da materialidade do objeto (árvore, pedra, escultura, etc.) que o homem religioso pode identificar sua



dimensão espiritual, ou seja, aquilo que não é mais o objeto. O sagrado se manifesta em espaços específicos que demandam presença e corporeidade.

A segunda conclusão é que o sagrado não mediados toma o tempo cronológico da vida cotidiana como referência para manifestação do seu caráter eterno. É a partir da sua relação com o tempo cronológico que o religioso transcende o fugidio presente de sua existência e identifica uma outra dimensão do tempo que condensa o futuro (aquilo que ainda não é tempo) e o passado (aquilo que não é mais tempo) em um presente eterno, constantemente atualizado pelos ritos e pelo mito.

A terceira conclusão é que o sagrado não mediados é uma experiência que só pode ser apreendida pelo corpo. Moisés foi convidado a tirar as sandálias e pisar o solo sagrado em torno da sarça ardente; Abraão foi convidado a olhar para as estrelas do céu para receber a promessa de que seria pai de uma nação mais numerosa que elas; Tomé foi convidado a tocar com as suas mãos as feridas no corpo redivivo de Jesus; João foi convidado a degustar um livrinho e experimentar seu sabor doce e depois amargo. Não há experiência com o sagrado sem a mediação do corpo. Fazendo um trocadilho, sem a experiência dos sentidos o sagrado não tem sentido para o religioso.

Sendo assim, chegamos a questão que dá origem a este trabalho: que transformações o sagrado sofreu para adequar-se ao contexto midiático? É o que veremos a partir da próxima sessão.

### **3 A capilaridade elétrica da comunicação e o processo de fusão do sagrado**

Harry Pross (1972) pensou a comunicação a partir de três tipos de mídia: a primária, a secundária e a terciária. A mídia primária é o próprio corpo e Pross é categórico ao afirmar que ele é o princípio e o fim de toda comunicação. É esta mídia que dá sentido à existência de todas as outras, pois, independentemente de quanto aparato tecnológico exista entre os sujeitos, o corpo sempre estará presente nos nós dessa rede. A mídia



secundária surge primordialmente com a escrita e outras técnicas de reprodução de imagens. Ela passa a exigir um elemento extra-corpório para transporte da mensagem e, com isso, promove um deslocamento espaço-temporal entre produção e consumo da mensagem. A mídia terciária, por sua vez, requer que o emissor e o receptor disponham do mesmo aparato tecnológico para que a comunicação se estabeleça: telefone, fax, computador, e etc.

A partir desta proposta, Baitello Junior (2010), em “A serpente, a maçã e o holograma”, desenvolve o conceito de capilaridades da comunicação. Segundo o mesmo autor, existem quatro tipos de capilaridades: 1) a capilaridade presencial – tem o corpo como base e exige presença; 2) a capilaridade alfabética – surge com a escrita alfabética e amplia o raio de atuação natural do corpo; 3) a capilaridade elétrica – envolve todos os impulsos elétricos para transmissão de som e imagem e, com isto, estabelece novas relações com o tempo e o espaço; 4) a capilaridade eólica – trata-se do aperfeiçoamento tecnológico que torna a vida humana porosa e suscetível aos ventos da mídia terciária que nos impõe a obrigação de nunca desligar-se. A capilaridade eólica penetra todas as frestas e buracos permanentemente.

Baitello Junior (2010) propõe uma subdivisão de categorias dentro daquilo que Pross chamou de mídia terciária. Neste caso, a mídia terciária possui uma capilaridade elétrica que tornou possível o surgimento dos meios de comunicação de massa, tais como rádio e TV; e uma capilaridade eólica que surge com o advento da internet, do *cyberspace* e das novas tecnologias da informação. O mundo comunicativo que as redes elétricas tornam possível é dominado pelo som e pela imagem que invade o mundo privado do usuário e “inaugura uma nova capilaridade, uma *permeabilidade quase absoluta*, apenas restrita pelas operações de on-off, ainda presente nos aparatos convencionais” (BAITELLO JR., 2010, p. 111, grifo nosso).

Alberto Klein (2006) desenvolveu uma crítica sobre os efeitos da televisão sobre o corpo e as dimensões de tempo e espaço. A velocidade



com que as imagens desfilam na tela diante do telespectador privam-no da contemplação e da ação reflexiva, pois, corpo e mente não dão conta de processar o turbilhão de informações (KLEIN, 2006, p. 112-113).

Nesta mesma linha, porém numa abordagem menos crítica, Charaudeau (2010) explica como a natureza imagética da televisão mudou o olhar humano sobre a imagem

A imagem televisual é "a-contemplativa", pois para que a contemplação seja possível, é preciso que o objeto olhado se fixe ou se desdobre na espessura do tempo e que o sujeito que olha esteja livre para orientar o seu olhar. Ora, a televisão se inscreve numa sequenciação temporal breve, que se impõe à instância que olha (CHARAUDEAU, 2010, p. 112).

A tela da TV como uma superfície plana mediadora entre o homem e a realidade alterou a noção de tridimensionalidade do mundo e modificou as relações de tempo, espaço e corporeidade. Após seu olhar crítico sobre os impactos do rádio e da TV sobre as relações sociais e humanas, Klein (2006) faz um exímio trabalho de descrição sobre as transformações surgidas na religião quando esta migrou suas práticas para o contexto midiático. A proliferação de pastores, padres e programas evangélicos televisivos resultou não apenas em uma invasão do sagrado no espaço midiático, mas também, uma incorporação da lógica midiática nas práticas litúrgicas. As igrejas foram transformadas em estúdios de TV, e os cultos em programas de auditório. Há uma ênfase na natureza performativa da liturgia e dos apresentadores/evangelistas:

Cantam, dançam, pulam, entrevistam as pessoas na plateia, contam piadas, interagem com o público, buscam as mais diversas alternativas para se fugir da monotonia do rito e da palavra. Esta tele-visão do culto acaba *misturando num mesmo caldo* [grifo nosso] a experiência religiosa e a diversão típica dos programas de auditório (KLEIN, 2006, p. 225).

É instigante como Klein (2006) aponta para um processo de fusão (tomando a física como metáfora) do sagrado. O sagrado sólido da experiência religiosa não midiaticizada perde a sua forma e se torna líquido para se moldar ao universo midiático. Essa transformação reconfigura as

REU, Sorocaba, SP, v. 47, n. 2, p. 299-318, dez. 2021



dimensões de tempo e espaço. O copo com água colocado sobre o televisor ou o rádio torna-se sagrado, adquire propriedades curativas após a oração do pastor feita de um ponto emissor distante e, em alguns casos, gravada e transmitida *a posteriori*. É um sagrado que flui no tempo e no espaço, que liquefaz suas fronteiras rijas com o profano moldando-se a ele.

O templo apontado por Eliade (1992) como o centro do mundo, lugar para onde o fiel ia para encontrar-se com o sagrado, agora se transforma em estúdio repleto de câmeras que possibilitam um melhor ângulo de visão ao telefiel distante geograficamente. Se o sagrado sólido exigia o deslocamento físico do fiel ao seu encontro, o sagrado líquido flui pelos canais de comunicação ao encontro dele. A espetacularização se torna parte do fazer religioso, e ponte de acesso do fiel para o sagrado:

O espetáculo transforma a experiência do culto em imagem. E à imagem está associada a construção de novos ídolos no âmbito religioso, não mais aqueles de escultura ou pintura, agora tratam-se de pastores e padres que foram alçados à condição de astros televisivos (KLEIN, 2006, p. 188).

Se o sagrado sólido convidava o fiel para a experimentação corpórea e contemplativa, o sagrado líquido se molda à mídia e às suas intenções capitalistas transformando-se em um produto para consumo. Bauman (1998) fala desta religiosidade que emerge na sociedade líquida e que existe estritamente como uma experiência de consumo. Como bem constata Klein (2006) resta ao telefiel o consumo das imagens de culto e das cenas do sagrado.

No entanto, no estado líquido do sagrado ainda que as dimensões de tempo e espaço, sagrado/profano se tornam fluídas, o templo ainda funciona como um centro emissor (ou uma fonte?), lugar e tempo de onde o sagrado flui pelos meios de comunicação de massa. Ainda é possível despertar no telefiel um desejo de estar presente fisicamente nesse lugar e maravilhar-se com o sagrado e com a técnica. Mesmo que na condição de figurantes de auditório, a presença física do fiel ainda se faz necessária para construção das cenas de consumo do sagrado.



No último parágrafo de seu livro, Klein (2006, p. 227) faz uma pergunta que tentaremos responder na próxima sessão: “que novos condicionamentos a religião sofrerá em um futuro próximo com a proliferação das mídias virtuais?”.

#### **4 A capilaridade eólica da comunicação e o processo de sublimação do sagrado**

O início do século XXI é marcado pela presença massiva de tecnologias de comunicação no cotidiano humano. A ubiquidade da comunicação acarreta mudanças profundas na sociedade atual, à qual esse homem pertence. O alastramento da cultura digital e sua difusão potencializaram vários comunicadores instantâneos portáteis nos quais os formatos e as linguagens não param de convergir numa velocidade surpreendente. Como sinaliza Felinto (2005, p. 7):

Eles se tornaram tão corriqueiros que muitas vezes nem nos damos conta de sua importância em nossa vida. Porém, nos momentos em que parecem se voltar contra nós – na pane do computador, na má recepção do celular – sentimos o quão dependentes nos tornamos dessas tecnologias.

Desde a sua implantação e popularização no Brasil, na década de 1990, a Internet ganhou relevância potencializando a convergência dos meios eletrônicos de comunicação, a geração de novas dinâmicas socioeconômicas, as tensões e disjunções entre o local e o global, a compressão do tempo-espço. Da cultura digital resultaram negócios, transações financeiras, namoros, amizades, casamentos, encontros, reencontros, desencontros, pequenas empresas virtuais, projetos científicos, redes sociais, redes de conhecimento, ensino a distância, engajamento político e outras experiências sociais. A cultura digital passou a permear todas as esferas da existência humana.

Além do seu alcance quantitativo, a cultura digital representa em muitos setores uma radical ruptura na forma, no modelo e no próprio conceito de relacionamento, tanto social como o das transações



econômicas. A cultura digital afetou a rotina em empresas, casas, universidades, alterando processos de conexões tradicionais. Ela, a comunicação, está presente em nossas vidas de maneira a se confundir com ela própria. Ela se tornou totalitária e se estende cada vez mais na existência social por meio de tecnologias que se apresentam como, muitas vezes, “dotadas de vontade e inteligência próprias” (FELINTO, 2005, p. 7).

Lucien Sfez aponta que a expressão “sociedade da comunicação” mostra que o interesse da comunicação é promover a si mesma

Dizer e anunciar *urbi et orbi*, que é “de comunicação” constitui para a sociedade atual evocar um mal-estar infalível, lutar contra o estilhaçamento e a desvinculação, a atomização possível e avaliar com nostalgia o declínio de certo tipo de ligação social. [...] [Se] se define como “comunicação”, a própria sociedade está submetida em sua base à tecnologia [...] a sociedade produz, ela mesma, sua própria definição, já que é produtora de técnicas que, por outro lado, a definem [...] O que ela faz como o faz como fabrica um objeto lhe servem de determinante e de causa. (SFEZ, 1990, p. 71-72).

As práticas religiosas também não escapam a essas transformações. Se por um lado a midiatização da sociedade imposta pela ubiquidade da comunicação implica a midiatização do *religare* e uma sacralização da mídia nos traz um espanto; por outro, uma dúvida nos atormenta: em que medida e sob quais procedimentos, a comunicação, mediada pelos equipamentos eletrônicos e, mais recentemente, informáticos de tempo real, relaciona-se com as atuais transformações no campo das experiências religiosas? Dada à quantidade de usuários que frequenta a web para comparecer em velórios virtuais, fazer promessas, pedidos, rezar, enviar santinhos, agradecer graças alcançadas e acender velas para santos, vale perguntar que alterações as experiências religiosas tradicionais sofrem quando migram para o *cyberspace*?

Para responder a esta pergunta, tomamos a definição de Baitello Junior (2010) sobre este universo virtual a que chama de capilaridade eólica da comunicação



Com o aperfeiçoamento de seus aparatos elétricos que não se desligam nunca e de suas linguagens cada vez mais rarefeitas, instaura uma capilaridade eólica, como o vento que entra por todas as frestas e buracos permanentemente. É evidente que tal quadro tende a suprimir definitivamente, agora também na esfera dos consumidores, a tecla off (BAITELLO JR., 2010, p. 113).

Diante disto, partimos da hipótese que para demarcar espaços no ambiente virtual, as agências religiosas deram origem a um sagrado gasoso, sem forma e sem densidade, capaz de transitar e assumir substancialmente a natureza eólica do ambiente virtual. Esta prática implica no sacrifício do tempo, do espaço e do corpo, tão essenciais no sagrado sólido.

#### **4.1 O sacrifício do tempo e do espaço no sagrado gasoso**

O ingresso na modernidade e a invenção mais incisiva dela advinda, a cibercultura, implicaram a mudança na relação espaço-tempo. David Harvey (1992) sugere que temos vivido nas últimas décadas numa intensa fase de compressão do tempo-espaço, geradora de um grande impacto nas práticas político-econômicas, no equilíbrio do poder de classe e na vida social e cultural. O conceito de compressão do tempo-espaço para Harvey compreende processos que alteram as qualidades objetivas do espaço e do tempo de maneira tal que modificam nossa forma de representar o mundo para nós mesmos. Com isso Harvey aponta para a aceleração do ritmo de vida associada ao capitalismo e as possibilidades de deslocamento e rompimento de barreiras espaciais de tal modo que por vezes o mundo parece encolher sobre nós (HARVEY, 1992).

Como explicou Marc Augê (2007), por meio dos não-lugares se descortina um mundo provisório e efêmero, comprometido com o transitório e com a solidão. Os não-lugares é a medida de uma época que se caracteriza pelo excesso factual, superabundância espacial e individualização das referências, muito embora os lugares e não-lugares sejam polaridades fugidias.



Porém, este novo espaço midiático proposto fere os princípios da necessidade mítica, pois o tempo e espaço, outrora vivos, réplica do universo criado pelos deuses, surgem como imagens da mídia, quebrando esta unidade ativa da participação de todos num mesmo lugar. Esta quebra, raiz da espetacularização e sua estreita relação com a Cultura de Massa, ao dividir o espaço social do ritual, distancia os interlocutores deste processo social.

A cultura de massa quebra a unidade da cultura arcaica na qual num mesmo lugar todos participavam ao mesmo tempo como atores e espectadores da festa, do rito, da cerimônia. Ela separa fisicamente espectadores e atores. [...] A festa, momento supremo da cultura folclórica, na qual todos participam do jogo e do rito, tende a desaparecer em benefício do espetáculo. Ao homem da festa sucede o "público", "audiência", "espectadores". "O elo imediato e concreto se torna uma teleparticipação mental" (MORIN, 1997, p. 62 - 63).

Se bem observarmos, no ritual primevo, no qual os corpos estavam presentes, a tridimensionalidade estava ali. A aproximação tão necessária à construção do vínculo reforçava os laços da comunidade, mesmo com toda a complexidade inerente ao sujeito. Tudo fazia sentido. A realidade referencializava a vida de todos.

O enfraquecimento dos vínculos sociais, ao passo que constitui uma defesa contra a dependência do outro, aumenta o isolamento e a solidão. Satelitizado pelos meios de comunicação, cercado por aparatos tecnológicos de última geração, o sujeito encontra-se em rede, conectado ao todo, mas opera suas relações sociais a partir de um bunker que revela a natureza dessas: deseja falar ao outro para exhibir-se e até gozar de intimidade instantânea; mas impede a aproximação na esfera presencial.

Da mesma forma como acontece nos ciber-rituais, em diferentes confissões religiosas – cristãs e não cristãs -, a vítima é também o espaço físico. A morte do espaço físico, a desmaterialização, fenômeno típico de nossa era. À desmaterialização do espaço segue-se o sucateamento do corpo que é inerente à cibercultura. Para ser/estar no *cyberspace*, é preciso abandonar o espaço corpóreo multissensorial e privilegiar os sentidos de



distância (visão, audição); a complexidade do sujeito se superficializa em imagens, textos e *hiperlinks*, uma verdadeira escalada da abstração, conforme revela Flusser (1985) e Baitello Junior (2005).

Ressalta-se que não são apenas os rituais religiosos que foram abarcados pelo processo de midiaticização, mas também os conteúdos religiosos. Como pontua Cunha (2019, p. 2-3):

Não se pode mais ignorar ou negar a visibilidade que as religiões alcançaram no espaço público no tempo presente. As religiões estão em evidência seja no âmbito do cotidiano (cultivo da religiosidade e sua pluralidade de práticas), no plano do acesso às mídias e da interação midiática (aquisição de espaços nas mídias tradicionais e digitais, produção e consumo de conteúdos, constituição de suas próprias celebridades, midiaticização da linguagem e das práticas religiosas). Também são objeto da indústria cultural (temas de publicações, filmes, telenovelas), segmento do mercado (consumo de bens, serviços e entretenimento), esfera da representação e da participação política institucionalizada ou não (busca de religiosos e de instituições religiosas pela ocupação de cargos públicos, ativismo político e ações de grupos extremistas, com destaque para o Islã). Além disso, estão presentes nos debates relacionados aos direitos civis (corpo, gênero, sexualidade, reprodução, biopolítica, liberdade de crença).

Resta-nos perguntar: É possível a experiência da transcendência e do *religare* a partir de um ritual no qual o corpo e o espaço não mais são convidados? O *religare* e a transcendência implicam a imanência: o corpo e o espaço. Sem o lugar da imanência, abolido pela ciber-religião, a experiência religiosa não resulta em transcendência, mas apenas em consumo de imagens. Conforme pondera Baitello Junior (2005), ao perceber o fenômeno da iconofagia, não apenas o corpo e o espaço são devorados pela mídia, mas também aqueles que estão envolvidos nela e por ela. A ciber-religião sacrifica, silenciosamente, o *religare*, a transcendência e o humano que há em todos os que buscam o encontro com o sentido maior.

#### **4.2 O sagrado gasoso e o sacrifício do corpo**

Em 2007, a brasileira Ana Maria Chiarella Dykes, moradora em Kengsport, no Tennessee, EUA, ao receber a notícia de que estava com uma



doença grave (o médico suspeitava de câncer no seio, diante da existência de um tumor), ligou para uma amiga no Brasil para contar sua angústia. A amiga, católica devota, sugeriu que Ana Maria tomasse as pílulas de Frei Galvão, santo brasileiro<sup>3</sup>. De acordo com a Igreja Católica, por meio dessas pílulas se alcançou a maioria dos cerca de 28.000 milagres documentados no processo de beatificação do frade franciscano. Entretanto, como Ana Maria não tinha como ter acesso às pílulas de papel em tempo hábil, recorreu então à Internet. No site oficial de Frei Galvão ([www.saofreigalvao.com](http://www.saofreigalvao.com)), ela acendeu velas virtuais e procedeu às orações. Após alguns dias Ana Maria tomou ciência do resultado de outros exames e descobriu que já não mais possuía a doença. Ana Maria relatou o fato, e autorizou sua divulgação.

Atualmente, é cada vez maior o número de pessoas, ligadas ou não a instituições religiosas que lançam mão dos meios de comunicação eletrônicos interativos como mediação para experiências religiosas. Velas virtuais, terços virtuais, velórios virtuais, peregrinações virtuais, são alguns exemplos recentes, mas já conhecidos dessa migração da experiência religiosa para o *cyberspace*. Da passagem da comunicação gestual, corpórea, para a imagem plana e bidimensional.

Na ciber-religião, o corpo é sacrificado, abolido da experiência religiosa. Esse fenômeno reflete o “espírito do nosso tempo”, pois a midiatização despreza cada vez mais os sentidos de proximidade, substituindo-os pelas tecnologias virtuais aplicadas à comunicação. O corpo é encoberto pelo caráter dissimulador das imagens. A ciber-religião implica

---

<sup>3</sup> As pílulas de Frei Galvão, consideradas milagrosas, são minúsculos pedaços de papel de arroz contendo um versículo do ofício da Santíssima Virgem. No passado, Frei Galvão escrevia as orações, para as pessoas que solicitavam sua ajuda, hoje as pílulas são feitas e distribuídas pelas irmãs do mosteiro da Luz. O mosteiro recebe, diariamente, cerca de trezentos fiéis em busca das pílulas de Frei Galvão. Nos finais de semana, esse número sobe para mais de mil pessoas que vêm em busca de cura para problemas de saúde, gravidez ou outro pedido para si ou seus próximos. As pílulas de papel de arroz (reproduções das que o santo dava às pessoas no século XVIII) trazem impresso o versículo do Ofício da Santíssima Virgem: *Post partum Virgo Inviolata permansisti: Dei Genitrix intercede pro nobis* (Depois do parto, ó Virgem, permaneceste intacta: Mãe de Deus, intercedei por nós).



o deslocamento do lugar antropológico do corpo para o “não-lugar” do *cyberspace*. Como sabemos o *cyberspace* existe em uma dimensão sem materialidade física.

Esse conceito de *cyberspace* nos remeteria ao que está no seu “interior” ou àquilo que ocorre por meio de todos esses dispositivos e máquinas, independentemente delas próprias, conforme assinalou Marc Augê (2007). Assim, o *cyberspace* seria algo que as máquinas possibilitariam, mas que dele não fariam parte. O lugar geográfico, máquinas e equipamentos a partir dos quais os usuários se conectam, não teriam importância determinante na criação desse espaço e desse tempo de sociabilidade e de processamento de informações. A distância e a co-presença física dos homens e dos objetos deixariam de ser condicionantes para o estabelecimento de vínculos sociais. Trata-se de uma nova sociabilidade descorporificada. A ciber-religião fundada na comunicação a distância, aboliu o corpo físico e o espaço material promovendo a desmaterialização e o sacrifício do corpo.

## **5 Considerações finais**

Como se pode ver, a relação entre religião e mídia deu origem a um processo de sublimação que possibilitou a passagem de um sagrado em estado sólido – com consistência e densidade – para um sagrado em estado gasoso, sem densidade, consistência e forma, que sacrifica o tempo, o espaço e o corpo.

Na ciber-religião a singularidade, o mistério, a dessemelhança e o aspecto fascinante do sagrado se desloca do objeto para a técnica. A ação de ascender uma vela virtual desperta no ser humano o fascínio pela tecnologia que torna possível essa ação. A técnica se sacraliza.

Por sua falta de densidade e consistência o sagrado gasoso desperta no religioso uma busca nunca satisfeita de tocar o intocável, contemplar o não visível, apreender o não apreensível. A experiência humana na busca pelo sagrado em seu estado gasoso na capilaridade eólica da comunicação,



por lhe faltar a imanência, é uma busca do intangível. Nos apropriando da expressão bíblica do livro de Eclesiastes, “é como correr atrás do vento”. Entendemos que não estamos diante de um reencantamento do mundo, como acreditam alguns autores, mas sim, diante de uma agonia nostálgica de satisfazer a busca ontológica de um sagrado sólido em um meio eólico. Quanto mais rarefeitas nossa experiência do sagrado se torna, mais se intensifica o nosso desejo por um sagrado que nos convida corporalmente para uma experiência contemplativa e sensível.

Se na base das nossas ações religiosas está o desejo de encontrar um sagrado que preencha o nosso vazio existencial, no sagrado gasoso a multiplicidade de experiências revelam a agonia religiosa de algo que enche, mas, não satisfaz; que infla, mas, sem preencher o vazio.

## Referências

AUGÉ, Marc. **Não lugares:** uma introdução à antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 2007.

BAITELLO JR., Norval. **A era da iconofagia:** ensaios de comunicação e cultura. São Paulo: Hackers, 2005.

BAITELLO JR., Norval. **A serpente, a maçã e o holograma:** esboços para uma teoria da mídia. São Paulo: Paulus, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias.** São Paulo: Contexto, 2010.

CUNHA, Magali do N. Os processos de mediatização das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 26, n. 1, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2019.1.30691>. Acesso em: 12 jun. 2021.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FELINTO, Eric. **A religião das máquinas.** Porto Alegre: Sulina, 2005.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta.** São Paulo: Hucitec, 1985.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna:** uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia:** interferências midiáticas no cenário religioso. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos:** o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.



MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**: volume 1 – neurose - o espírito do tempo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PROSS, Harry. **Medienforschung**. Darmstadt: Carl Habel, 1972.

SFEZ, Lucien. **Crítica da comunicação**. São Paulo: Loyola, 1990.

TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural**: lógica da vida humana na civilização mediática avançada. São Paulo: Paulus, 2007.