

Ciber-Religião: O sacrifício do corpo na cibercultura.¹

Jorge Miklos²

Entre dúvidas espantos e vazios.

Na abertura da *Metafísica* encontramos a primeira das mais famosas afirmações de Aristóteles: “*Todos os homens desejam por natureza saber*”. Mais adiante, nesse mesmo livro lemos a segunda de suas afirmações célebres: “*Pois todos os homens começam a começaram sempre a filosofar movidos pelo espanto.*” (Aristóteles, 1990: 32).

Início com essa notável afirmação para pontuar o que moveu a pesquisa em questão. Primeiro é sempre o desejo de saber e, por isso, o reconhecimento da ignorância acerca do tema, (é sempre bom pontuar que só há desejo onde há vazio). Isso parece óbvio, mas como disse Clarice Lispector “o óbvio é a verdade mais difícil de enxergar”. O vazio é motivador do espanto ao qual se referia o peripatético de Estragira. Espanto (*To thaumàzein*) é também admiração, contemplação (*theoria*). E do desejo, do vazio, do espanto, da admiração e da contemplação emerge a dúvida.

Pode-se dizer que, aliás, que a perspectiva da dúvida era um importante componente do pensamento do filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser, apresentado em um artigo chamado *Da Dúvida*, publicado em um livro *Da Religiosidade* (1967):

A dúvida é um estado de espírito polivalente. Pode significar o fim de uma fé, ou pode significar o começo de outra. Pode ainda, se levada ao extremo, ser vista como ‘ceticismo’, isto é, como uma espécie de fé invertida. Em dose moderada estimula o pensamento. Em dose excessiva paralisa toda atividade mental. [...] A dúvida, aliada à curiosidade, é o berço da pesquisa, portanto de todo conhecimento sistemático (Flusser, 1967:17).

Flusser estava convencido que: “a dúvida da dúvida não é mais um passatempo teórico, mas uma situação existencial” (Flusser, 1967:19). A gênese de uma pesquisa é sempre uma dúvida acerca de um tema que por sua vez está intrinsecamente ligada a uma

¹ Este texto foi publicado no livro: [CISC 20 Anos: Comunicação, Cultura e Mídia](#).

² Jorge Miklos é Doutor em Comunicação e Semiótica e Mestre em Ciências da Religião pela PUC/SP. Graduado em História. Pesquisador do Grupo de Mídia e Estudos do Imaginário (UNIP) e do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (PUC/SP) do qual é o atual Diretor Presidente. Atualmente é Pesquisador e Professor Titular e no PPG em Comunicação e Cultura Midiática da Universidade Paulista (UNIP). Pesquisa a Cibercultura, com os seguintes enfoques: Teorias do Imaginário, Mídia e Religião, Comunicação Cultura e Sociedade, Comunicação e Processos Socioculturais, Comunicação e Movimentos Sociais Contra-Hegemônicos. É autor do livro: [Ciber-Religião: A Construção de Vínculos Religiosos na Cibercultura](#).

dúvida existencial. Afinal toda pesquisa é sempre um caminho de autoconhecimento. No caso particular trata-se de uma busca pelo sagrado, tema da vida deste pesquisador.

O que moveu nosso espanto?

Novas cenas religiosas

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 brasileiro³. 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.saofregalvao.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.

Essa notícia acendeu a curiosidade do pesquisador que se pôs a averiguar o que estava acontecendo. Velas Virtuais? Milagre Virtual? Algo de novo aparecia no cenário religioso e comunicacional.

Midiatização e Ubiquidade

“antes da midiatização da sociedade só Deus tinha o poder imediato, global e instantâneo.”
Muniz Sodré

³ 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).

Para tentar aplacar o vazio e a dúvida nossas hipóteses apontam que o milagre virtual está inscrito no contexto civilizatório denominado de mediatização da sociedade. Muniz Sodré define o fenômeno como:

(...) a articulação do funcionamento das instituições sociais com a mídia. Fruto das transformações nos modos de urbanização e no advento das tecnologias da informação e da comunicação, vetorizadas pelo mercado capitalista. Trata-se da telerrealização das relações humanas é a redefinição dos modos de constituição da comunidade humana.

Em outras palavras o fenômeno do milagre virtual está inserido no “*Zeitgeist*” de uma sociedade notadamente marcada pela presença massiva de tecnologias em particular os meios de comunicação eletrônicos interativos (mais precisamente, os computadores e outras tecnologias capazes de rede) no cotidiano humano. Essa ubiquidade da tecnologia comunicacional acarreta mudanças profundas na sociedade atual, à qual o ser humano 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 Eric Felinto:

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. (Felinto, 2005 :7).

Lucien Sfez aponta que a expressão “sociedade da comunicação” revela que o interesse da comunicação é promover a si mesma. 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: 7):

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: 71-72).

Sfez toca no ponto crucial acerca da questão do poder e da dominação, ou seja, dos mecanismos de controle desde sempre presentes na sociedade. A cultura digital deu às tecnologias comunicacionais a devida proeminência em relação aos processos sociais.

Ora se todas as esferas da vida social foram abarcadas pelo tecnológico, a notícia do milagre virtual aponta que a experiência religiosa não passa incólume a essa mediação. 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*⁴.

Mídia e Religião Mútua Contaminação

A mediação da sociedade traz efeitos interessantes para o cenário religioso. Malena Contrera (2006) pondera que o fenômeno da mediação comunicacional e da ubiquidade da comunicação agencia uma dupla contaminação entre a esfera do religioso e a esfera do midiático, isto é, os formatos midiáticos se apropriam de elementos do ritual religioso, submetendo-os a uma estética própria, e, simultaneamente, a religião media-se.

Malena Contrera considera que o processo de dessacralização do mundo desembocou na sacralização da mídia (2006). Esse fenômeno promove uma dupla contaminação entre religião e mídia, isto é, os formatos midiáticos se apropriam de elementos do ritual religioso submetendo-os a uma estética própria. A religião se media e simultaneamente os meios eletrônicos de comunicação são sacralizados.

Ainda de acordo com Malena Contrera (2010), o universo midiático contemporâneo constrói seu imaginário rerepresentando, recontando e resignificando os mitos originais que habitam o inconsciente coletivo, mas de forma deturpada, distorcida e cada vez menos fiéis aos arquétipos originais, já que tem como referência as imagens midiáticas e não as experiências do mundo real.

⁴ 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) e, assim, transformado em coisa social tacitamente aceita, restando olvidada a natureza de sua procedência e de seus vínculos originais.” (Trivinho, 2007, p. 67).

Na mesma medida em experiências religiosas assimilam processos midiáticos em busca do *religare*⁵, os aparatos tecnológicos comunicacionais abarcam valores religiosos apresentando a tecnologia como religião, conforme considera Eugênio Trivinho:

Desde os apontamentos de Heidegger acerca da técnica como metafísica realizada no século XX, constata-se, na fase atual da sociedade tecnológica, em função da dependência da máquina, uma intensificação da característica da tecnologia como religião. O processo de reversão apontado por Feuerbach, pressuposto em todo impulso de transformação de algo em religião, também se aprofundou. Em relação ao presente, ele pode ser resumido em três momentos, a grandes traços: A partir do hipostasiamento materializador das habilidades técnicas humanas em forma de objetos tecnológicos num momento inicial, projetam-se, na sequência, os atributos e as aspirações propriamente humanos para o ente criado, ao ponto, num terceiro momento – obliterada a razão crítica capaz de abranger todo o processo-, haver o culto sub-reptício da máquina e a consequente subordinação do ente humano a ela. Esse processo de reversão é notável tanto em relação aos sistemas automatizados de produção, quanto aos eletrodomésticos, automóveis e, principalmente, computadores, que, tomados como “segundo eu” em algumas áreas, condiciona a formação de um público cativo que não o larga nem mesmo nas horas das refeições. Vê-se, não só a ciência e a técnica são uma nova religião, a máquina também a enseja. O objeto tecnológico, de extensão do ente humano, passou a ser vetor de processos, ocupando por isso o centro da cena, enquanto o ente humano, em mais uma de suas frustrações antropológicas, acabou por figurar na história como um de seus anexos. Se o processo ocidental de racionalização, operado pelo desenvolvimento das técnicas no capitalismo, havia promovido o desencantamento iluminista do mundo, os objetos tecnológicos, e mais ainda os informáticos em tamanho míni, reencantam-no. Novos fetiches, vigoram como coisas dignas de consideração mítica cotidiana e articulam uma devoção em geral verbalmente silenciosa, mas emocionalmente intensa. Diante delas, a consciência comum acostumou-se a se deslumbrar e sorrir. Recebe-as pelo crivo do imaginário, da obsessão pelo uso imediato e do desejo de conforto e distinção social. (Trivinho, 2001: 83-84).

A aproximação semântica entre as concepções de *religare* e de rede não pode passar despercebida quando analisamos a transferência das práticas de *religare*, ou seja, religiosas e religadoras, para o espaço da rede. Esse deslocamento já por si só evidencia as profundas afinidades que podem ser encontradas na base desse processo.

Nota-se que o uso dos meios eletrônicos de comunicação tornou-se uma condição fundamental de existência e manutenção das atividades religiosas da cultura digital. Tais

⁵ O sentido de *religare* é da experiência religiosa que busca o vínculo definido também por Flusser como Religiosidade: “Chamarei de religiosidade a nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo. Embora não seja ela uma capacidade que é comum a todos os homens é, não obstante, uma capacidade tipicamente humana.” (Flusser, 1967:12).

episódios expuseram as imbricações entre os meios de comunicação eletrônicos e a religião, conforme assinala Norval Baitello Jr.:

A eletricidade possibilita o nascimento da mídia terciária, que requer o aparato emissor e codificador da mensagem e outro aparato receptor e decodificador. Com a mídia terciária ampliam-se ainda mais as escalas espaciais e de impacto receptivo. O impacto é tão forte que as velhas formas de encantamento – os mitos, rituais e as crenças – migram para a mídia terciária, dando espaço para dois fenômenos gêmeos: a mídia religiosa e a religião midiática. O primeiro é a transformação da tecnologia em objeto de idolatria e 'culto, com a conseqüente perda da distância crítica. (Baitello Jr., 2005 :74).

Se por um lado 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 respondê-las é preciso antes responder a dois motes: Primeiro: o que entendemos experiência religiosa? Quais os elementos constituem os rituais religiosos? O Segundo: quais as alterações que a chamada cibercultura promove não apenas no cenário comunicacional, mas no cotidiano social? O que acontece então quando esses rituais (experiências de *religare*) se deslocam para o campo da cibercultura e acontecem no *cyberspace*? Dúvidas que constituem certamente o alimento e o espanto do pesquisador.

Homo Religiosos

De todas as experiências humanas a religião é a mais arcaica. Antes do ser humano ser um *homo-sapiens* era um *homo-religiosus*.

Max Weber (2006) considerou que, ao problema humano do sentido e significação existencial, as religiões tradicionais, de maneira eficaz, ofereciam uma resposta final. Para Weber, as concepções religiosas sempre foram cruciais e estiveram na gênese das sociedades

humanas, pois o homem, como tal, sempre esteve à procura de sentido e de significado para a sua existência, não simplesmente como questão de ajustamento emocional, mas de segurança cognitiva ao enfrentar problemas de sofrimento e morte.

A partir do momento em que a morte é entendida como fator irreversível e inevitável da vida, inicia-se o processo de reconhecimento da vulnerabilidade humana diante da presença de um tempo futuro, das imposições naturais e da transformação de um estado em outro. Encarada como impura e ameaçadora, a mortalidade relaciona-se ao medo primitivo do homem e, por isso, a sepultura indica o primeiro sinal de consciência primária, fazendo da “morte grande propulsora da humanidade” (Contrera, 2002:118).

A consciência angustiante da morte promove a invenção da cultura. A cultura é uma invenção que consegue transformar o horror da morte na força motriz da vida que por meio do despropósito da morte constrói a expressividade da vida como sugere o sociólogo francês Edgard Morin:

A consciência surge a partir da pré-história do sapiens, como testemunha daquilo a que quisemos chamar precisamente a consciência da morte (...). Existe uma ansiedade animal ligada à vigilância, e que desperta ao mínimo sinal de perigo. Ao que parece, a vigilância é menor no homem do que nos primatas (Gastaut) e a ansiedade propriamente humana está menos ligada ao perigo imediato do que à emergência da consciência. (Morin, 1998: 135).

Pelo artifício da complexidade humana, a estrutura psíquica do homem intercala a função das imagens e os códigos de comunicação à consciência da mortalidade e ao medo primitivo da morte. No caminho à totalidade, a participação mística, desenvolvida a partir da magia do mito e do ritual de dimensão coletiva, foi criada pelo homem como forma de digerir sua angústia, impotência e ansiedade diante dos mistérios da existência. Essa conscientização de perda de unidade da psique (consciente/inconsciente) envolve uma questão social e cultural que fundamenta toda a história da humanidade conforme sugere Norval Baitello Jr:

A percepção humana tende a polarizar os fatos da natureza, culturalizando-os. Assim, dois momentos distintos de uma sequência de eventos bioquímicos são classificados pelos mecanismos semióticos da cultura como polos opostos nascimento e morte. A própria cultura elabora mecanismos de superação para estas dualidades, criando mitos, rituais mágicos e similares. (Baitello Jr., 1997: 72).

A religião nasce da experiência humana. Carl Gustav Jung considerava a religião ou a religiosidade como uma função natural e inerente à psique, uma atitude do espírito humano:

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: "*religio*", poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (Jung, 1995:10).

Dito de outra forma, a experiência religiosa é mais importante que a própria religião e seu caráter institucional, pois o seu valor humano está em proporcionar às pessoas os vínculos materiais e imaginários para que as mesmas possam viver e alcançar a realização pessoal.

Corpo e ritual

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. O ritual esboça comportamentos de troca que ganham valor comunicativo desenvolvendo uma linguagem na qual o espaço, o tempo e o corpo são aspectos fundamentais.

Estudos de Antropologia Cultural (Moura, 2004) demonstram as muitas formas de pensamento mítico praticadas pelas civilizações ao longo da história que possuem importantes características em comum. Uma delas é o fato de que cada ritual mítico procura reafirmar um significado profundo do real através da invocação de forças poderosas, provenientes de seres sobrenaturais. Cada complexo de ações deverá instaurar, no momento presente, no âmbito da vida cotidiana, um vínculo com aquilo que garante a permanência da vida, do movimento, da natureza, de tudo o que a realidade tem de válido, quanto também do que a poderia colocar em xeque, mas é necessário para que uma ordem geral do mundo permaneça.

Nesse cenário, quero ressaltar 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.

O corpo constitui um elemento importante para compreendermos a relação intrínseca entre homens e deuses:

Decorre daí a grande importância outorgada ao corpo. O fato de ser o corpo um lugar de inscrições da representação não faz dele objeto inerte de uma posse por palavras. Nós não “temos” simplesmente um corpo, já que “somos” igualmente um corpo. Para além do corpo inerte e do corpo em movimento, há nas culturas tradicionais o “si mesmo” corporal, que consiste na sua potência afetiva de ação, na dimensão tácita, e não-sígnica, de seu funcionamento. Para além da carne, o corpo e suas representações (portanto, a corporalidade) podem ser concebidos como um território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos e se erigem fronteiras e defesas. No interior da diáspora escrava (bantos, iorubas ou nagôs) nas Américas, a presença do paradigma africano é atestado pelo posicionamento do corpo no primeiro plano das cosmologias negras. A experiência sacra é mais corporal do que intelectual, mais somática do que propriamente psíquica, quando se entende psiquismo como um registro de interioridade não ritualístico. Na Arkhé, o corpo define-se ritualisticamente, resolvendo a dicotomia entre singular e plural, integrando-se ao simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, direções do olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais, que apontam para outras formas perceptivas. O ritual é o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo. Diferentemente da teologia cristã ou da meditação oriental, ele não racionaliza os seus conteúdos, mas constitui, em última análise, o modo de ser reflexivo da comunidade. O ritual é uma forma somática de pensar. (Sodré, 2000 :178).

A experiência religiosa (religiões) é vivenciada nos rituais, que na maioria visam à transcendência e que por isso tem como principal plataforma o corpo. Não poderia ser de outra forma, já que não se pode conceber a transcendência sem a experiência da imanência, ou seja, só é possível transcender a partir de uma realidade espaço-temporal específica. A experiência da transcendência está ligada à experiência da imanência:

Somos seres de enraizamento e de abertura. A raiz que nos limita é nossa dimensão de imanência. A abertura que nos faz romper barreiras e ultrapassar todos os limites, impulsionando a busca permanente por novos mundos, é nossa transcendência. (...) Nessa experiência emerge aquilo que somos seres de imanência e de transcendência, como dimensões de um único ser humano. Imanência e transcendência não são aspectos inteiramente distintos, mas dimensões de uma única realidade que somos nós. (Boff, 2000: 34).

Dito de outra forma nos ritos arcaicos o corpo é a expressão do divino. A pergunta persiste: o que ocorre quando as experiências do religare atravessam para o âmbito do *cyberspace*?

O Sacrifício do Corpo

As experiências religiosas midiáticas são algo tão antigo quanto às próprias manifestações religiosas já que as cerimônias místicas arcaicas utilizavam centralmente o corpo em seus rituais. Norval Baitello Jr. em seus estudos sobre comunicação, na esteira de Harry Pross, explica que há três tipos de mídia: a primária, a secundária e a terciária.

Segundo a classificação de Pross (Pross, Beth, 1987), a mídia primária é o próprio corpo. A partir de Pross, Baitello Jr. descreve várias possibilidades comunicativas da mídia primária: “O nosso corpo é de uma riqueza comunicativa incalculável (...) sem sombra de dúvida, é esta a mídia mais rica e complexa (...) a voz, o cheiro, o gesto (...)” (Baitello Jr, 2005: 32). Ainda sobre a mídia secundária e terciária:

Ocorre que o homem, em sua inquietude e criativa operosidade, procura aumentar sua capacidade comunicativa, criando aparatos que amplifiquem o raio de alcance de sua "mídia primária". Inventa a máscara, que lhe acentue não apenas traços faciais, mas também lhe amplifique a voz; as pinturas corporais, as roupas, os adereços e depois os aparatos prolongadores e/ou substitutos do próprio corpo inauguram um quadro de mediação mais complexo, o da "mídia secundária". Aí não podemos nos esquecer da escrita e todos os seus desenvolvimentos, carta, imprensa, livro, jornal; tampouco se podem deixar de fora as técnicas de reprodução da imagem. A "mídia secundária" requer um transportador extracorpóreo para a mensagem, vale dizer, precisa de um aparato que aumente o raio de ação temporal ou espacial do corpo que diz algo, que transmite uma mensagem ou que deixa suas marcas para que outro corpo, em outro espaço ou em outro tempo, receba os sinais. Já a "mídia terciária" requer não apenas um aparato para quem emite, mas também um aparato para quem recebe uma mensagem. Para que se possa alcançar alguém e enviar uma mensagem é preciso que os dois lados possuam os respectivos aparelhos: telefone, rádio, fax, disco, vídeo, televisão, correio eletrônico são os exemplos evidentes. (Baitello Jr, 2005: 81).

É neste cenário de mudanças que Baitello Jr. (2005) nos descreve que, com o passar dos tempos, muita coisa modificou-se nesse caminhar. Antes, o homem que se comunicava presencialmente inscrevia seu pensamento e sentimento em figuras na caverna, na parede, na rocha, querendo significar. Discutindo o conceito de “escalada da abstração” de Flusser, Baitello Jr. (2005), mostra-nos que, no percurso das imagens construídas no escuro pelo sujeito para a visibilidade por meio da luz algo se perdeu, sobretudo ao se transportar para as telas. O homem perde, assim, a tridimensionalidade do corpo. Baitello Jr., refletindo a partir de Flusser, diz:

Aqui perdemos a dimensão de profundidade e nos deixamos contaminar pela ocupação das imagens, nos transformado em aparência sem substância, em formas sem história” (Baitello Jr., 2005: 77).

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.

Assim Baitello Jr. (2005), citando os estudos de Flusser, explica que nesta escalada da abstração – da tridimensionalidade a nulodimensionalidade –, o sujeito foi perdendo sua profundidade ao se projetar em imagens. A primeira perda se deu ao projetar as imagens nas paredes, assim reduzindo-se ao bidimensional. Estas imagens bidimensionais inscritas na parede da caverna se tornam linhas. O sujeito torna-se unidimensional. A escrita entra aqui, otimizando a linguagem, não a linguagem oral, mas vem civilizar o homem, transformando nossas vidas em vidas lineares (carreiras), conseqüentemente alternando nossa linguagem oral.

Como aponta Baitello Jr. (2005), a vida perdeu a profundidade e a temporalidade multidirecional com as histórias, vivências e experiências adquiridas na interação com o grupo, transformando-se em narrativas facilmente transportáveis e acessíveis a um maior número de pessoas. Aqui, observamos a presença da mídia secundária, tão bem apresentada por Harry Pross, nos estudos de Baitello Jr. (2005), na qual um aparato mediador deu corporalidade física às ideias, aos sonhos e sentimentos humanos, conferindo maior transportabilidade às imagens e às informações, na intenção de aumentar os vínculos e vencer a barreira do tempo e do espaço.

Nesta última etapa da escalada da abstração, Baitello Jr. (2005) descreve- nos o caminhar da linearidade da escrita para a realidade nulodimensional. As linhas, as narrativas transformam- se em imagens, nas quais os corpos e a realidade não são mais um dado preciso na construção imagética. As imagens, como bem diz Baitello Jr., adquirem autonomia, se auto-referenciam.

“Afim, se os sentidos estão no corpo, quem vai abdicando da comunicação primária (em prol das maravilhas da comunicação virtual) vai perdendo também a capacidade semiótica, e passa a se mover num mundo em que tudo, literalmente, não tem nem faz sentido. E o argumento de que a sinestesia provocada pelas linguagens visuais seria capaz de recontactar a homem a essa estética viva sobre a qual vimos falando resulta muito duvidoso. Nossa sociedade segue rejeitando a ideia de que há algo de único

que perdemos ao abdicarmos da presentidade corporal”. (Contrera, 2002: 68).

Consideraram-se, na linha de Harry Pross, que: “Toda comunicação humana começa na mídia primária (corpo), na qual os participantes individuais se encontram cara a cara e imediatamente presentes com seu corpo; toda comunicação humana retornará a este ponto” (Pross apud Baitello Jr., 1971: 128). A dúvida: como pode voltar algo que não foi?

A vela virtual tornar-se uma imagem com fim em si mesmo. A experiência religiosa no *cyberspace* implica um metabolismo. 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 midiaticização 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 o deslocamento do lugar antropológico do corpo para o “não-lugar”⁶ 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, segundo o autor. 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 socialibilidade 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. Sai o corpo entra a imagem que é devorada e que, simultaneamente devora seus interlocutores. A concretude da experiência humana é deixada no passado para emergir no presente uma sociedade escravizada pelos signos da sua visibilidade. Vive-se em um mundo no qual tudo o que o compõe deixa de ser valorizado pelo seu sentido real para ser vangloriado pelo seu valor no mercado. Enquanto construção semiótica, o valor simbólico da informação mercadoria segue a lógica hierárquica, que é ditada pelo discurso midiático.

⁶ Como explicou Marc Augé (2007), por meio dos não-lugares se descortina um mundo provisório e efêmero, comprometido com o transitório e com a solidão. Os não-lugares são 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.

O senso comum ao demonstrar uma fé na cibercultura leva-nos dúvida: Essa é a natureza da ciber-religião? Um *religare* sem corpo, sem memória e sem lugar antropológico?

Acreditamos que é urgente uma análise não complacente, mas crítica do fenômeno da ciber-religião. O crítico aqui não significa a condenação da ciber-religião, mas a busca de um exercício intelectual que busca ir além do descritivo e que assume uma atitude ética, especialmente em relação ao imperialismo tecnológico tornado planetário e pode por em risco a própria existência humana.

São questões que temos de enfrentar para não resvalarmos em dois riscos comuns quando tratamos desse tema: a credulidade ingênua na cibercultura, e o determinismo tecnológico que despreza o potencial inversor e transgressor do imaginário.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro I). Porto Alegre, Globo, 1969.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. *A Era da Iconofagia: ensaios de comunicação e cultura*. São Paulo: Hackers, 2005.
- _____. *O animal que parou os relógios*. Annablume, São Paulo, 1997.
- BETH, Hanno; PROSS, Harry. *Introducion a la ciência de la comunicacion*. Barcelona: Antropos, 1990.
- BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência: o ser humano como um projeto infinito*. São Paulo: Editora Sextante, 2000.
- CONTRERA, Malena Segura. *Mediosfera: meios, imaginário e desencantamento do mundo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. A dessacralização do mundo e a sacralização da mídia: consumo imaginário televisual, mecanismos projetivos e a busca da experiência comum. In: BAITELLO JUNIOR, Norval et alii (Org.). *Os Símbolos vivem mais que os homens: ensaios de comunicação cultura e mídia*. São Paulo: Annablume, 2006. (p. 107-120.).
- _____. *Mídia e Pânico: Saturação da Informação, Violência e Crise Cultural na Mídia*. São Paulo: Annablume, 2002.
- FLUSSER, Vilém. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Comissão Estadual de Cultura, 1967.
- FELINTO, E. *A Religião das Máquinas*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- JUNG, C.G. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. Publicações Europa-América, 1998.
- MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2004.
- SFEZ, Lucien. *Crítica da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1990.
- SODRÉ, Claros e Escuros: *Identidade, Povo e Mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- TRIVINHO, Eugênio. *O mal-estar da teoria: a condição da crítica na sociedade tecnológica atual*. Rio de Janeiro: Quartet, 2001.
- WEBER, Max. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.