

# sessões do MAGNÁRIO

VOL. 18 | N. 30 | 2013

CURTA NOSSA  
PÁGINA

**Caravaggio, Rammstein  
e Madonna**

Ticiano Paludo

**P.79**

**Hipermodernidade, sociabilidade  
e tecnologias digitais**

Erika Oikawa

**P.89**

**Manifestações e mídias  
alternativas**

Antonio Brasil e Samira Moratti Frazão

**P.127**

# O imaginário místico do espaço sagrado virtual

*The Mystical imaginary of virtual sacred space*

Carlos Eduardo Souza Aguiar<sup>1</sup> 

## Resumo

O objetivo deste artigo é apontar traços do imaginário místico presente nas experiências dos espaços sagrados virtuais – fruto da digitalização de templos, territórios ou peregrinações – entendidos para além da simples possibilidade de visitação à distância. A proposta é discutir a relação entre mídia, espaço e imaginário, primeiramente tomando como contraponto o exemplo do advento da escrita e sua capacidade de inaugurar novas espacialidades e imaginários, para, em seguida, discutir em torno de três imagens presentes nessas experiências em rede – a autenticidade, a acessibilidade e a desterritorialização – os significados dos espaços sagrados virtuais como vetores de estímulo do imaginário.

## Palavras-chave

Imaginário; misticismo; redes digitais.

## Abstract

The purpose of this article is to point out traces of the mystical imaginary present in the virtual sacred space experiences, as the result of digitization of temples, territories or pilgrimages, understood beyond the simple possibility of online visitation. The proposal is to discuss the relationship between media, space and imaginary, first taking as example the advent of writing and their ability to open new spaces and new imaginaries, to then discuss around three images present in these networked spaces – authenticity, accessibility and deterritorialization – the meanings of virtual sacred spaces as stimulators of imaginary.

## Keywords

Imaginary; mysticism; digital networks.

### Introdução

Dentre as diversas possibilidades de vivenciar cotidianamente a religiosidade nas redes digitais, destacam-se as visitas virtuais a inúmeros templos, arquiteturas e territórios sagrados. Tais possibilidades alcançam um espectro considerável de matizes religiosas, de tradicionais a novos movimentos religiosos, de ocidentais a orientais e, no limite, são experiências cujo significado vão além da simples possibilidade de visitação à distância.

Nossa ambição neste artigo é apresentar alguns questionamentos e apontar pistas para compreendermos como a experiência religiosa vivenciada nas arquiteturas sagradas virtuais implicam mutações no imaginário místico contemporâneo. Defendemos que não só o imaginário tecnológico contemporâneo é de inspiração religiosa, isto é, repleto de elementos e metáforas de origem religiosa, como bem analisa Erick Felinto (2005), como também o imaginário místico e religioso é perpassado por elementos ligados à cultura digital; paradoxalmente, a mística contemporânea é uma mística tecnológica. Acreditamos que nossa contribuição é colocar em evidência o papel ativo das tecnologias digitais nas transformações da religiosidade contemporânea, neste caso especificamente, destacar a participação do digital nas mutações do imaginário místico.

As mídias, para nós, desempenham um papel essencial, não a título de meros meios ou instrumentos, mas enquanto constituintes de uma totalidade cultural e imaginária. O imaginário místico e religioso, neste sentido, nunca é apenas fruto da tradição religiosa e do conjunto de doutrinas e práticas, é também o resultado de um dinamismo complexo no qual participam, inclusive, as mídias. O advento da escrita, por exemplo, teve papel fundamental na construção do imaginário das religiões monoteístas, exercendo uma pressão imaginária comparável com a pressão que o digital exerce contemporaneamente. Assim,

a escrita, o digital e qualquer outra mídia são tecnologias não só de comunicação, mas também tecnologias do imaginário (Silva, 2003).

Um fenômeno privilegiado para reflexão acerca do papel do digital na constituição do imaginário místico contemporâneo são os espaços sagrados virtuais, experiências que nos exigem colocar em conexão a relação entre imaginário religioso, mídia e espacialidades. Nossa opção não foi empreender uma análise de tipo descritiva desse ou aquele espaço virtual disponível nas redes, mas eleger imagens presentes nessas experiências (a autenticidade, a acessibilidade e a desterritorialização) que nos permitem constelar em torno delas os questionamentos que acreditamos ser importantes colocar em evidência.

### Espaço como mídia e imaginário religioso

A distinção clássica proposta por Mircea Eliade (2002) entre espaço sagrado e profano é significativamente fértil, pois sua análise permite uma compressão do espaço sagrado, antes de tudo, como um *medium*. Conforme a interpretação de Eliade, o espaço para o homem religioso não é homogêneo, isto é, para além do espaço caótico profano há espaços sagrados que são qualitativamente diferentes, pois são marcados pela hierofania, ou seja, pela irrupção do sagrado. São nesses espaços consagrados que ocorrem a comunicação entre as três zonas cósmicas: o céu, a terra e o mundo inferior. Os espaços sagrados são mídias por permitirem a hierofania, a manifestação do sagrado e por estabelecer essa relação comunicativa com as zonas cósmicas. No limite, esses espaços possibilitam a circulação ou mediação comunicativa entre dois polos: o céu e a terra; o sagrado e o homem, no limite, uma circulação e uma mediação entre o virtual e o atual.

Esses espaços sagrados, entendidos como mídias,

desempenham um papel não negligenciável na constituição do imaginário místico, sobretudo quando a noção de espacialidade é ampliada graças ao advento de novas tecnologias de comunicação, como a escrita. É o caso das três religiões do livro – judaísmo, cristianismo, e islamismo – nas quais as espacialidades sagradas não se limitam às geográficas ou arquitetônicas, são também espacialidades textuais. Se os espaços sagrados podem ser compreendidos também como mídias, os textos escritos – tais como a bíblia, o corão e a torá –, além de mídias, são igualmente espacialidades, neste caso, ultrageográficas.

Queremos ressaltar com isso que territórios, arquiteturas e textos são, igualmente, mídias e espaços. As religiões monoteístas, por exemplo, são religiões do texto, têm na escrita um dos seus elementos centrais. Contudo, é evidente que as nuances entre as três tradições nessa relação entre espaço sagrado e escrita são significativas. Diferentemente dos judeus, os primeiros cristãos rejeitaram a noção de *loca sancta* (Goody, 2006), isto é, uma separação entre o espaço sagrado e o profano, pois tal separação contradizia a onipresença de Deus que, como podemos ler no ato dos apóstolos (7,46-49) não habitaria templos feitos pelas mãos dos homens.

No cristianismo primitivo, não havia lugar sagrado, a não ser o texto bíblico. Mesmo entre os judeus o papel do templo físico como espaço sagrado por excelência começou a ser minimizado na época da segunda destruição de Jerusalém, em 70 d.C., quando houve a dispersão do povo judeu da Palestina e o texto sagrado se consolidou como lugar central da atividade religiosa de tal modo que a torá substituiu o templo, tornando-se a arquitetura textual dos judeus, sua pátria virtual (Davis, 1999).

Essas nuances ilustram não só como a escrita, antes de ser um mero aparato, é um espaço no qual se habita, inclusive, religiosamente, e revelam também

## O imaginário místico do espaço sagrado virtual

que tecnologias de comunicação e espaços se inter-relacionam de modo complexo. Como analisa Massimo Di Felice (2009), a experiência do habitar está atrelada às alterações nas tecnologias de comunicação e, portanto, à própria alteração da percepção sensorial. De acordo com o autor, as tecnologias transformam as relações que envolvem sujeito, mídia e território e, conseqüentemente, a experiência do habitar.

O habitar dos judeus, o habitar da torá, é, se analisarmos nos termos de Di Felice, um habitar empático, calcado na tecnologia da escrita: “[...] o ambiente, por meio de sua representação escrita, deixou de ser experiência para se tornar texto – realidade conceitual e imaginada” (Di Felice, 2009, p.28). A escrita não só forja espacialidades sagradas nas quais se habita empaticamente, mas condiciona a própria representação do sagrado. Diferente das religiosidades das sociedades sem escritura – que são ligadas ao contexto local e a espacialidade da tribo – nas sociedades letradas, nas quais há o privilégio do sentido visual em detrimento do sonoro (McLuhan 2001), a palavra escrita condiciona a capacidade expressiva e comunicativa da experiência religiosa e permite a normatização do sagrado. Assim, as chamadas religiões reveladas, como as religiões da tradição semita, ao serem estabelecidas em textos escritos, ditam as normas, como os mandamentos. Neste caso, há um ponto de referência externo e permanente que funciona como um mecanismo de regulação autoritária, fixando regras e condutas.

É com a escrita que surgem as religiões universais. É esta tecnologia que muda radicalmente a relação da religião com o espaço por criar as condições de possibilidade para que as religiões não só alcançassem a estabilidade, mas, ainda, o status de religiões universais se emancipando dos contextos particulares. Jack Goody (1986) observa que as religiões letradas estão associadas a diversos lugares,

tempos e povos, bem diferente de um culto puramente local. As religiões universais são, em princípio, independentes do lugar geográfico e dos modos de vida, isto é, são todas baseadas em texto que estabelecem normas aplicáveis a várias sociedades, portanto, são descontextualizadas e sua influência não se limita a um lugar particular. Conforme analisa Goody (1986), foi apenas com a escrita alfabética que algumas religiões quebraram decisivamente as suas fronteiras nacionais para se tornarem religiões de conversão.

A escrita, ao separar as mensagens religiosas das situações nas quais são empregadas e produzidas, suscita a ambição da universalidade. Contudo, vale lembrar, como bem assinala Levy (1999, p.115), “[...] a escrita não determina automaticamente o universal, ela o condiciona (não há universalidade sem escrita). Antes da tecnologia da escrita – havia a plena identificação do local e sua específica religião”. Assim, as religiões do livro escapam da dependência do contexto particular e podem pleitear a universalidade, “[...] graças ao regime de verdade que se apoia num texto-revelação, as religiões do livro se libertam da dependência de um meio particular e tornam-se universais.” (Levy, 1999, p.115). É por essa universalidade que é possível a conversão ao islamismo em Berlim ou em Tóquio. Assim, só com a escrita foi possível a experimentação da fé num espaço ultrageográfico, afinal, emissores e receptores já não comungam, necessariamente, do mesmo contexto.

Como indicamos, a espacialidade midiática da escrita possui uma natureza própria, não sendo neutra em seus efeitos, provocando um impacto no próprio imaginário místico. Conseqüentemente, com o espaço sagrado sofrendo constantes alterações diante do surgimento de novas mídias, há emergência de novos habitares sagrados, igualmente místicos e tecnológicos, tal como podemos observar contemporaneamente em relação ao advento das redes digitais, que permite um novo habitar tecnológico:

Uma vez reproduzido digitalmente o espaço, transformado o mesmo em informação, configura-se a formação de um habitar informativo, pós-arquitetônico e pós-geográfico que, multiplicando os significados e as práticas de interações com o ambiente, nos conduz a habitar naturezas diferentes e mundos no interior dos quais nos deslocamos informaticamente. (Di Felice, 2009, p. 22)

Podemos acrescentar que as arquiteturas digitais podem ser entendidas como espaços sagrados, pois estes também são reproduzidos digitalmente. Nesses metaterritórios, é possível vivenciar inúmeras experiências místicas, como visitas a templos ou arquiteturas sacras ou até peregrinações. Se a abertura de novas espacialidades midiáticas nunca é neutra, os novos espaços sagrados apontam para mudanças significativas no imaginário místico.

### A controvérsia da autenticidade

Uma das imagens que perpassa o imaginário das experiências em espaços sagrados virtuais é a imagem da controvérsia da autenticidade religiosa. A ideia de vivenciar a religiosidade em territórios digitalizados – igrejas, arquiteturas ou peregrinações – é vista com ceticismo. Essas experiências são consideradas como mera simulação ou reprodução de algo real e, portanto, inautênticas. É muito comum em fóruns ou grupos em redes sociais ligados à espiritualidade encontrarmos discussões acerca da validade e eficiência das experiências religiosas on-line, um debate também presente no mundo teológico e acadêmico.

É natural que se questione se uma peregrinação no *Second Life* à Meca para realizar um *hajj* virtual teria a mesma autenticidade que a peregrinação presencial. Essa

## O imaginário místico do espaço sagrado virtual

desconfiança é fruto de uma herança religiosa e do olhar cético que desponta sempre que novas experiências surgem em campos marcados pela tradição, como é o campo da religião. Também nos alerta que o imaginário é algo plural e não coerente, pois, ao mesmo tempo, temos tanto imagens entusiásticas como imagens críticas em relação a essas experiências.

Sobre esta controvérsia, especificamente no caso das peregrinações virtuais, Macwilliams (2004) pondera que a valoração entre autêntico e a mera simulação depende do enfoque dado: ao valorizar os aspectos físicos, sobretudo aqueles ligados ao sacrifício do corpo, o selo de falso será atribuído; ao contrário, ao valorizar os aspectos espirituais, no qual a própria peregrinação ou arquitetura tem antes uma dimensão simbólica do que fatural, o selo de verdadeiro será atribuído. Para ilustrar essa argumentação, Macwilliams recorre ao exemplo da *via crucis* católica, que é uma prática que simula simbolicamente o trajeto seguido por Jesus Cristo carregando a cruz desde o pretório até o calvário. Utilizando esse exemplo, Hill-Smith (2011) pondera que a peregrinação – que, como prática, é variável conforme a tradição religiosa –, é algo negociável, podendo ser concebida, como é o caso da *via crucis*, como uma prática alegórica e virtual, e mesmo assim, o fiel é merecedor de benefícios espirituais.

O exemplo da *via crucis* é interessante, pois abre precedentes para estabelecer a autenticidade das peregrinações nas redes. A experiência que já é simbólica por natureza não teria perdas qualitativas com seu deslocamento para as redes, só aumentaria um grau a mais o nível de abstração. Entretanto, reconhece Macwilliams, as árduas viagens para lugares distantes e as práticas ascéticas, tão importantes em peregrinações penitenciais, evidentemente, não podem ser experienciadas nas redes.

De qualquer modo, considerar de antemão as chamadas

ciberperegrinações como inautênticas é uma interpretação precipitada, porque a construção da autenticidade religiosa não pode ser vista como sendo algo estático (Radde-Antweiler, 2013), e também porque a oscilação entre o autêntico e a simulação nas experiências digitais é, antes de tudo, resultado de uma concepção binária das dinâmicas das redes, isto é, um pensamento que tende a separar e distinguir um mundo off-line e outro on-line, um mundo dito real e outro virtual.

Não se trata de experiências que visam substituir as experiências presenciais, tampouco emulam ou simulam uma experiência dita real, afinal, “a virtualidade não é uma simulação, uma imitação, uma mimese de realidade, mas o ingresso em outra dimensão, por assim dizer, ontologicamente diferente.” (Perniola, 2005, p.47). O virtual – entendido não como o oposto do real, mas como outra natureza – sugere que essas experiências, antes de serem meros simulacros, inauguram uma nova vivência religiosa, nem melhor, nem pior, simplesmente de outra natureza e que pode ser carregado de significado místico e religioso.

A circumambulação em torno da *kaaba* de um peregrino presencialmente e de um avatar no *Second Life* são de naturezas distintas. Mesmo não estando fisicamente presente na *kaaba*, do ponto de vista espiritual, nada impede que o avatar, por meio do movimento circular em torno de uma *kaaba* virtual e interiorizada, entre em comunicação com esse centro cósmico. Vários elementos dessa experiência sugerem que esse espaço no *Second Life* é um espaço qualitativamente diferente dos outros disponíveis na mesma plataforma. O avatar, antes de iniciar a peregrinação, deve trocar de vestimentas, sugerindo que entrará num espaço sagrado, deixará suas roupas mundanas e vestirá roupas simples, cujo objetivo é eliminar as distinções de classes e cultura, fazendo com que o peregrino adote uma identidade universal de uma pessoa que é dedicada a

Deus. Esta passagem do profano ao sagrado fica evidente em vídeo disponível no *Youtube*<sup>2</sup> no qual observamos que o avatar inicia sua peregrinação entrando no estado de *ihram*, uma espécie de estado sagrado, vestindo as roupas que usará durante a celebração dos rituais virtuais: duas peças de tecido brancas e sandálias.

Evidentemente, do ponto de vista da hierarquia religiosa, dos “doutores da lei”, uma experiência como essa do *hajj* virtual no *Second Life* é tida como ilegítima, ou, na melhor das hipóteses, como uma simulação que estimula a realização presencial da peregrinação. A experiência em ambientes virtuais não elimina a necessidade de todo mulçumano peregrinar à cidade de Meca, obrigatória pelo menos uma vez na vida, desde que se tenham condições financeiras e físicas para empreendê-la. Entretanto, o caráter insubstituível da peregrinação presencial não exclui o potencial místico da experiência virtual. O que fica evidente é que, na época contemporânea, o monopólio das elites religiosas de outorgar o que é autêntico ou não está cada vez mais enfraquecido.

Esse potencial místico do *hajj* virtual pode ser atualizado por mulçumanos que farão a peregrinação presencial ou por aqueles que já fizeram e que desejam, de certa forma, reviver essa experiência. Sem contar as conveniências que abrem para aqueles que não têm condições físicas e financeiras para ir à Meca e podem, ainda assim, participar espiritualmente de uma mística tão fundamental para o crente. Além disso, o *hajj* virtual permite a experimentação da mística islâmica por não mulçumanos, o que estimula uma experimentação inter-religiosa e fluída, tão cara ao nosso tempo.

## A imagem da desterritorialização

A desterritorialização é uma das imagens mais fortes que constelam o imaginário místico do espaço



sagrado virtual. Trata-se de uma imagem que pode ser articulada em diversos sentidos em relação à presença da religião nas redes: desterritorialização no sentido da evangelização global (sem fronteiras) de uma mensagem religiosa e também desterritorialização como a congregação de fiéis dispersos no globo. No entanto, nos interessa aqui outra interpretação dessa imagem, referente ao deslocamento dos espaços sagrados para as redes, deslocamento que relativizaria

os obstáculos impostos pela espacialidade física.

O digital permite novas possibilidades desterritorializadas de acesso a lugares até então acessíveis com grande sacrifício físico, como é o caso do Muro das Lamentações, em Jerusalém. Quando analisamos a digitalização desse espaço sagrado, tido como o mais sagrado e visitado por milhares de judeus todos os anos, podemos perceber várias nuances dessa desterritorialização. Na página da *Wikipédia* dedicada

ao Muro, por exemplo, além das informações básicas, há uma série de links externos que direcionam a visitas panorâmicas em 360° do local, a bancos de imagens e a câmeras que transmitem a ambiência ao vivo. Incrementando essa desterritorialização, também está disponível nas redes a possibilidade de envio remoto de orações e pedidos ao Muro. No site *aish.com* há um campo no qual o internauta digita o seu desejo, oração ou pedido, sem limites de caracteres e informa o endereço de e-mail. Feito isso, estudantes judeus irão imprimir e depositar o pedido presencialmente. Há serviços similares no *Twitter*, no qual um jovem judeu criou um perfil<sup>3</sup> na plataforma se dispondo a imprimir, enrolar e depositar pessoalmente no Muro, em Jerusalém, todos os pedidos enviados.

Como analisa Brasher (2004), o deslocamento das arquiteturas sacras – como o Muro das Lamentações – para as redes e ambientes virtuais amplia o seu alcance de modo exponencial, o número de pessoas que podem enviar mensagens ao muro em um dia pelas redes pode ser superior às visitas presenciais em um ano. Como percebemos nesse exemplo do muro e como sustenta O’Leary (2004), há ainda uma importância muito evidente dado ao lugar físico. Focando no caso do Muro das Lamentações, nos dois exemplos que encontramos, a única possibilidade de se comunicar com o sagrado é enviando mensagens à distância ao muro. No limite, para aproveitar de todo o poder sobrenatural do muro, a mensagem deve chegar fisicamente em Jerusalém, e, dessa forma, o centro dessa devoção é ainda o muro físico, sendo imperativo a impressão e o depósito concreto das mensagens no local para concluir a comunicação. No caso do *hajj* virtual no *Second Life*, mesmo em grau menor, a importância da localidade física é evidente. Um próximo passo rumo

## O imaginário místico do espaço sagrado virtual

a desterritorialização absoluta, segundo O'Leary (2004), é o ciberespaço ser nele mesmo o local de peregrinação e o foco central da devoção.

De qualquer forma, a desterritorialização das arquiteturas sagradas aponta para a emergência de um habitar místico cujo sentido supera as formas físicas do espaço. Trata-se da emergência de uma nova espacialidade, tal qual descreve Di Felice (2009), para quem esse novo habitar, o habitar atópico, é marcado por um forte dinamismo interativo entre pessoas, ambientes, circuitos informativos e entidades imaginárias: "O resultado é uma espacialidade pós-geográfica interativa e proteica, cuja definição, assim como a sua própria percepção, resultará sempre temporária e derivada de uma interação sujeito-interface-informação-território." (Di Felice, 2009, p. 238).

Esses novos espaços sagrados não são um "não lugar" ou um mero simulacro, mas, outro ecossistema forjado pelas férteis interações entre tecnologias informativas e territorialidades, que podem ser entendidas como o contemporâneo espaço efêmero da manifestação do sagrado, uma hierofania atópica.

### A imagem da acessibilidade

Outra imagem forte dessa constelação é a imagem do acesso, isto é, a imagem de que, para entrar em contato com o sagrado no contexto das redes digitais, basta um clique. Um acesso que não tem hora e nem lugar, podendo ser efetivado em casa, no trabalho ou nas ruas das grandes metrópoles ou pequenas vilas. Essa facilidade de acesso significa, no limite, a possibilidade de rápidas interrupções na vivência cotidiana e profana.

Podemos problematizar essa imagem argumentando que, de certa forma, ela sempre

existiu: num pequeno vilarejo pré-moderno ou numa pequena cidade do interior do Brasil, por exemplo, para entrar em contato com a esfera do sagrado, basta ir à praça central e adentrar ao templo. Sem contar que os avanços tecnológicos como a mídia impressa e mesmo as eletrônicas possibilitaram novas formas de acesso ao sagrado, seja acompanhando uma emissão televisiva religiosa ou carregando consigo uma edição de bolso da bíblia. Entretanto, acreditamos que, mesmo sempre presente, a imagem do acesso ganhou novos contornos, sobretudo, a partir da digitalização dos espaços sagrados.

As basílicas e capelas papais do Vaticano são visitadas por milhares de fiéis e turistas que buscam o contato com a dimensão mística que essas arquiteturas possuem. Mas, essas mesmas arquiteturas estão disponíveis também para visita on-line no site oficial do Vaticano ([vatican.va](http://vatican.va)). Tais iniciativas abrem a possibilidade de católicos do mundo inteiro não só ter acesso a fotos daqueles espaços sagrados da Igreja Católica, mas a interações muito mais significativas.

A partir das plataformas digitais, é possível navegar interativamente por oito basílicas e capelas papais. A visita virtual à necrópole vaticana, por exemplo, é uma visita altamente interativa na qual o usuário conduz um avatar por toda a arquitetura. A partir da planta da necrópole, o avatar se localiza e pode navegar em uma imagem panorâmica que gira em 360° para cima e para baixo. Por todo o espaço, há ícones nos quais é possível clicar e obter mais informações sobre determinado objeto.

Já na experiência virtual da Capela Sistina é possível navegar por todo o seu interior acionando o *mouse* ou as setas do teclado. O internauta navega numa fotografia

panorâmica e pode apreciar todos os afrescos de modo bem aproximado, sem perder a definição e dispendo de todo tempo necessário para tal visita, sem a lotação e o tempo cronometrado das visitas presenciais. Tudo isso acompanhado por cantos gregorianos ao fundo, o que ajuda a construir a ambiência mística.

A visita presencial a essas arquiteturas significa um alto investimento de dinheiro e de tempo. Evidentemente, todo esse investimento faz parte da mística dessas experiências, por isso mesmo, a disponibilidade em rede das mesmas implica mudanças significativas no imaginário.

Com as redes, essas arquiteturas estão acessíveis a católicos (ou não católicos) de todo mundo, que podem se servir dessas possibilidades não apenas para conhecer os detalhes arquitetônicos e históricos, mas, inclusive, ingressar em outra espacialidade, mística e tecnológica ao mesmo tempo.

Toda essa acessibilidade radical faz parte do imaginário místico de nosso tempo. Reinhold Esterbauer (2001) aprofunda a análise e aponta que, contemporaneamente, vivemos um momento de passagem: da inacessibilidade do sagrado (ao menos da difícil acessibilidade), promovida pelas religiões monoteístas, à sua oferta e disponibilidade.

Diferente das concepções clássicas, nas quais a experiência do sagrado está atrelada essencialmente à indisponibilidade deste, outro momento do sagrado atrai por si a atenção a partir da ideia dominante de disponibilidade e produtividade nos meios modernos. Noções determinadas por seus conteúdos não são mais ponto de partida para a experiência do sagrado, mas sim o meio em si (Esterbauer, 2001, p.146).



ASSISTA AO VÍDEO



A noção de *loca santus* é estendida para as redes e se torna acessível, promovendo experiências nas quais não é o conteúdo o centro das atenções, mas o próprio ambiente digital que condiciona esse acesso. Trata-se, no limite, da imagem da oferta e disponibilidade contínua do espaço sagrado, cuja experiência marca uma ruptura efêmera na temporalidade e espacialidade profana das redes.

Esses novos habitares sacro-atópicos, mesmo ligados a religiões tradicionais, indiciam uma nova relação do sagrado com o virtual. Entretanto, como esclarece Esterbauer (2001, p. 134), “a virtualidade ligada

à religião não é algo novo e não surgiu apenas com os novos meios”. Contudo, os habitares sacro-atópicos apontam para uma religiosidade revirtualizada e aberta, para além das religiões tradicionais que buscam definir, controlar e administrar o sagrado (Ferrarotti, 1983).

Para a tradição semita, por exemplo, todo virtual é suspeito, mas, a acessibilidade desses novos espaços revitaliza a virtualidade do sagrado, pois permite novas atualizações que ignoram muitas vezes as críticas de autenticidade das elites religiosas. Participar da mística do muro das lamentações, visitar capelas papais e fazer preces on-line ou até mesmo experienciar o *haji*, é acessível a qualquer tempo ou lugar, gratuitamente, basta para isso se conectar nessa rede na qual participam pessoas, tecnologias e espiritualidades, na qual o controle das elites religiosas é extremamente minimizado.

### Considerações finais

Autenticidade, desterritorialização e acessibilidade estão intimamente relacionadas numa constelação plural e complexa que ilumina o imaginário místico das redes. É importante ressaltar que essas imagens estão presentes em diferentes graus nas experiências virtuais disponíveis nas redes. A acessibilidade do sagrado de uma peregrinação virtual, como o *haji* virtual, é potencialmente maior que a oferecida pela visita virtual da Capela Sistina. Essa complexidade aponta para um quadro de efeitos variáveis que indica que a digitalização da religião, mais especificamente de seus espaços sagrados, não é neutra em seus efeitos, influenciando, entre outras coisas, o próprio imaginário místico.

São novas espacialidades sacras, que, como mídias, intermedeiam a relação do homem com o

sagrado, influenciando o imaginário religioso. Tal qual defendemos neste artigo, o imaginário religioso não é só o resultado dos dogmas e das práticas tradicionais, mas, é também fruto do ecossistema midiático que o envolve. A espacialidade e o imaginário místico forjados pela escrita são diferentes da espacialidade e do imaginário místico forjados pelo digital. Desse modo, o imaginário místico de uma visita presencial a um templo realizadas no século XIX tem uma natureza distinta se comparada às visitas contemporâneas que são acompanhadas de tablets e celulares para fotografar e compartilhar a experiência nas redes e acessar informações diversas. De outra natureza ainda é o imaginário místico de uma visita exclusivamente virtual.

De qualquer forma, apesar de não esgotar essa constelação, o que essas três imagens apontam é o horizonte tecnológico do imaginário místico do habitar sacro-atópico, um imaginário que vai muito além das possibilidades ofertados pelas elites institucionais das religiões tradicionais monoteístas. Eis aí um paradoxo de nosso tempo: é a tecnologia atual – fruto de processos racionais e científicos – que colabora para reencantamento do mundo e a revitalização e revirtualização do sagrado.

Propositamente, valem-nos, em cada imagem, de exemplos ligados a religiões tradicionais monoteístas, marcadas pela iconoclastia, e que, juntamente com as instituições modernas, herdaram essa desconfiança das imagens e promoveram o desencantamento do mundo.

Esses exemplos revelam que, paradoxalmente, referências e elementos religiosos tradicionais são manipulados e atualizados de diversas maneiras, marca de uma nova religiosidade pós-moderna baseada no compartilhamento de imagens produzidas e vividas



## O imaginário místico do espaço sagrado virtual

em comum e que apontam para outra relação com o sagrado, o que, evidentemente, provoca os diversos apelos aos limites ou à inautenticidade dessas experiências pelas elites religiosas.

Se a cibercultura é a expressão da potência do imaginário, da rebelião das imagens, o sinal do eclipse de uma determinada bacia semântica (Durand, 2010) moderna e iconoclasta, as críticas da autenticidade do digital é uma reação eclesiástica a essa rebelião. Mesmo se, paradoxalmente, muitas dessas iniciativas presentes nas redes são oficiais, há uma dificuldade em se atribuir um valor espiritual efetivo às mesmas.

Para nós, o que é importante observar é que esses espaços sagrados virtuais são exemplares daquilo que o sociólogo francês Michel Maffesoli (2013) aponta como característico da pós-modernidade, isto é, a sinergia entre o arcaico e o tecnológico. Nesses habitats sacro-atópicos, há esse enraizamento dinâmico do qual faz alusão Maffesoli, ou seja, é a partir das tecnologias que vemos ressurgir a importância daquilo que é nossa raiz: o mistério, a fantasia e o lúdico. No limite, percebemos com as redes digitais um retorno do sagrado como um elemento do estar-junto contemporâneo.

Nesses espaços, o importante acima de tudo é estar em conexão, religar-se não só com o transcendente, mas também com o outro. Como observa Maffesoli (2013) em relação ao imaginário dos ambientes digitais, o conteúdo desses ambientes pouco importa, o que está em jogo é esse potencial de religação. Os espaços sagrados virtuais – múltiplos e heterogêneos – são habitats atópicos nos quais se vive também a religiosidade pós-moderna. Imerge-se nesses espaços em busca do sagrado que, fora do controle das religiões institucionais, não tem contorno e nem conteúdo preciso. Os próprios trajetos ou percursos por esses

espaços sagrados são o elemento chave dessa nova religiosidade.

Acreditamos que uma contribuição relevante dos pesquisadores das Ciências da Comunicação é destacar o papel ativo das mídias nas transformações cotidianas, inclusive, no complexo campo do imaginário, no nosso caso, do imaginário místico religioso. Um campo de difícil aproximação do ponto de vista epistemológico, mas que, ao invés de nos desestimular, deve nos conduzir à busca de concepções heurísticas férteis e em consonância com a contemporaneidade.

### Referências

BRASHER, Brenda E. **Give me that online religion**. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2004.

DAVIS, Erik. **TechGnosis: Myth, Magic + Mysticism in the Age of Information**. London: Serpent's Tail, 1999.

DI FELICE, Massimo. **Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar**. São Paulo: Annablume, 2009.

DURAND, Gilbert. **Introduction à la mythodologie**. In *La Sortie Du XXe Siècle*, Paris: CNRS, 2010.

ELIADE, Mircea. **Le sacré et le profane**. Paris: Gallimard, 2002.

ESTERBAUER, Reinhold. Deus no ciberespaço – Sobre os aspectos religiosos dos novos meios. In ESTERBAUER, R.; RUCKENBAUER, H.W.; KOLB, A. (Orgs.). **Ciberética: responsabilidade em um mundo interligado pela rede mundial**. Belo Horizonte: Loyola, 2001.

FELINTO, Erick. **A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

FERRAROTTI, Franco. **Il paradosso del sacro**. Roma: Laterza, 1983.

GOODY, Jack. **La peur des représentations: l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité**. Paris: La Découverte, 2006.

\_\_\_\_\_. **The logic of writing and the organization of society**. Studies in literacy, family, culture, and the state. New York: Cambridge University Press, 1986.

HILL-SMITH, Connie. **Cyberpilgrimage: the (virtual) reality of online pilgrimage experience**. Religion Compass 5, 2011, pp. 236–246.

LEVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. **O que é virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

MACWILLIAMS, Mark. **Virtual pilgrimage to ireland's croagh patrick**. In *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **Imaginaire et postmodernité synergie de l'archaïsme et du développement technologique**. Paris: Ed. Manucius, 2013.

## O imaginário místico do espaço sagrado virtual

MCLUHAN, Marshall. **Understanding media:** the extensions of man. London: Routledge, 2001.

O'LEARY, Stephen D. **Cyberspace as sacred space:** communicating religion on computer networks. In Religion Online: Finding Faith on the Internet. New York: Routledge, 2004.

PERNIOLA, Mario. **O sex appeal do inorgânico.** São Paulo: Studio Nobel ECA-USP, 2005.

RADDE-ANTWEILER, Kerstin. Authenticity. In : CAMPBELL, Heidi (Ed.). **Digital religion:** understanding religious practice in new media worlds. New York: Routledge, 2013.

SILVA, Juremir Machado da. **As tecnologias do imaginário.** Porto Alegre: Editora Sulina, 2003.

### Notas

1. Doutorando em Sociologia pela Université Rene Descartes – Paris V (12 Rue de l'École de Médecine, 75006, Paris, França). E-mail: cadu.s.aguiar@gmail.com.

2. Vídeo editado por estudantes de etnografia da *University of North Carolina* de cerca de oito minutos extraído da peregrinação virtual nos metaespaços sagrados do *Second Life*. Disponível em: < <http://goo.gl/VYefK>>. Acesso em: 22 abr. 2013.

3. Disponível em: <<http://twitter.com/thekotel>>. Acesso em: 14 jun. 2013.