



Civitas - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 1519-6089

civitas@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio  
Grande do Sul  
Brasil

Lopes, José Rogério

Devoções, ciberespaço e imaginário religioso Uma análise dos altares virtuais  
Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 9, núm. 2, mayo-agosto, 2009, pp. 224-242  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74212716006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica  
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# Devoções, ciberespaço e imaginário religioso

Uma análise dos altares virtuais

## *Devotions, cyberspace and religious imaginary*

*An analysis of virtual altars*

José Rogério Lopes\*

---

**Resumo:** O artigo analisa algumas correspondências estabelecidas entre as experiências devocionais no ciberespaço, com foco nos altares virtuais, e o imaginário religioso contemporâneo, considerando os registros das novas devoções e a introdução de práticas e linguagens rituais em espaços novos para mediações devocionais; a propriedade de o cristianismo devocional conferir rosto e materialidade à fé, como de criar raízes onde existam outras religiões, e a “vocação para o público” própria dessas devoções. A análise das correspondências estabelecidas explicita a necessidade de aprofundar o estudo dessas combinações, visando a melhor compreender o universo dinâmico e rico de religiosidade que se produz no ciberespaço.

**Palavras-chaves:** Devoções populares; Ciberespaço; Imaginário religioso; Altar virtual

**Abstract:** This article examines some relations established between the devotional experiences in the cyberspace, with emphasis on virtual altars and contemporary religious imagination, considering the new records of devotions and the introduction of new practices and rituals languages in the new spaces for devotional mediations; the feature of the devotional Christianity giving a face to faith and materiality as to establish roots where other religions were and the “vocation for the public”, typical of such devotions. The analysis of the set relation explicits the necessity to deepen the study of these combinations, aiming to better understand the dynamic and rich universe of religiosity which is produced in the cyberspace.

**Key words:** Popular devouts; Cyberspace; Religious imaginary; Virtual altar

---

---

\* Pedagogo, mestre e doutor em Ciências Sociais, professor titular do PPG em Ciências Sociais da Unisinos, em São Leopoldo, Brasil. <jrlopes@unisinos.br>

Civitas	Porto Alegre	v. 9	n. 2	p. 224-242	maio-ago. 2009
---------	--------------	------	------	------------	----------------

*No céu entra quem merece, no mundo vale é quem  
tem [...computador!]*

(Adaptação da letra de uma canção de domínio público)

## Introdução

O campo religioso contemporâneo carrega a marca da pluralidade e se define, mais do que antes, pelas problematizações que tal pluralidade provoca. Isso porque os reptos constantes que as diversas denominações religiosas dirigiram, e ainda dirigem, à predominância católica no ocidente têm flexibilizado as fronteiras e os padrões sociais das práticas religiosas e modificado o cenário institucional religioso.

Simultaneamente, emergiram nesse mesmo campo religioso de pluralismo concorrencial, nas últimas décadas, processos de significação individuais e coletivos que, combinados com estruturas de sentimentos abertas a novas percepções, rearranjam de forma reflexiva os modelos prevalecentes de religiosidade. Reagindo a esse reordenamento, as antigas tradições religiosas se atualizam seletivamente, ora incorporando, ora desincorporando representações e práticas diversas. E seguindo a máxima de que nada se perde, tudo se transforma, essas mudanças têm deixado lacunas sobre as quais os atores religiosos contemporâneos fabricam novos modelos, ou também atualizam os antigos.

Nesse quadro de atualizações e fabricações religiosas inacabadas, que pode ser configurado como um campo performático-religioso (Lopes, 2008), as devoções populares têm ganhado força, novamente, pela sua capacidade performática de produzir estratégias e gerir identidades em negociação com alteridades distintas.

Enquanto as institucionalidades religiosas se atualizam vagarosamente, em virtude de suas premências normativas, foi agindo em um plano transgressor, subversivo ou residual às normas religiosas, mesmo subrepticamente, que as devoções populares se atualizaram e passaram a reivindicar reconhecimento no campo religioso.

No campo de possibilidades que se abrem às fabricações das religiosidades contemporâneas, um elemento importante das estratégias populares que gerem identidades encontra-se no acesso aos recursos do ciberespaço, seja da perspectiva das mediações tecnológicas (Jungblut, 2004), seja como produção de uma imagética religiosa que presentifica significações religiosas, como já afirmou Bruno Latour (2004).

E é nessa direção que aqui me oriento, indicando e analisando alguns percursos. As correspondências que busco estabelecer entre as descrições e análises das experiências virtuais-devocionais contemporâneas explicitam a necessidade de aprofundar o estudo dessas combinações, de maneira a melhor compreender o universo dinâmico e rico de religiosidade que se produz no ciberespaço. Para tanto, opto por analisar, nos limites do artigo, alguns referenciais importantes dos altares virtuais criados nesse contexto.

### **O escopo das novas devoções e o acesso ao ciberespaço**

O escopo devocional contemporâneo no ciberespaço<sup>1</sup> abre um campo propício para a discussão de aspectos referentes às transformações nas religiosidades. Destaco três aspectos sobre os quais pretendo desenvolver meu comentário:

- o primeiro refere-se às “novas devoções”, que introduzem novas práticas, linguagens, gestos e rituais, além de espaços novos para mediações devocionais;
- o segundo refere-se a uma síntese histórica que atribui ao “culto aos santos” a propriedade de conferir rosto e materialidade à fé cristã, como também de criar raízes onde existiam outras religiões;
- o terceiro refere-se à “vocação para o público” (Londoño, 2000), própria dessas devoções populares.

Pode parecer desatenção ter preterido, entre esses aspectos, a afirmação de Londoño (2000), entre outros, de que o milagre é um aspecto estruturante da relação devocional, na medida em que este evidencia o que irrompe mudando, desafiando o destino definido, sendo mesmo, segundo o autor, uma das matérias primas da devoção.

Minha seletiva opção, porém, passa pela compreensão de que esse aspecto estruturante deve se manifestar nos aspectos destacados supra, como confirmação de sua condição central na análise empreendida. Se assim for, a distinção entre velhas e novas devoções deveria considerar uma constatação

<sup>1</sup> O ciberespaço é entendido aqui na acepção elaborada por Jungblut (2004, p. 112), sobre a leitura de Pierre Lévy, como “[...] um espaço de comunicação possibilitado pela interconexão mundial dos computadores e no qual as informações comunicadas são de natureza digital. Esses seriam os pressupostos técnicos essenciais, ou necessários, para a existência do ciberespaço. Mas, além disso, Lévy chama a atenção para a fluidez das informações que circulam nesse espaço de comunicação e para a forma precisa com que elas estão acessíveis em tempo real. A menção a isso faz necessária a inclusão de um outro elemento técnico que, dada sua silenciosa onipresença, pode até ser esquecido: os programas ou *softwares* que fazem possível essa fluidez, que possibilitam as inúmeras interfaces em tempo real pelas quais o ciberespaço se revela”.

de mudanças na ordem do miraculoso, no universo religioso popular. Isso porque, se o caráter do santo tradicional referia-se à sua dedicação na difusão da fé cristã, não se pode negar que a propriedade de realizar milagres sempre foi uma das características mais fortes na aceitação dos santos pelos devotos populares, junto com o reconhecimento de seu martírio.

A própria prevalência do cristianismo devocional estrutura-se em uma hierarquia definida pela força milagrosa, em que o devoto vê na imagem do santo a encarnação do mundo divino; de suas graças, constitui-se o sistema de promessas e os atos de culto (Benedetti, 1983; Brandão, 1986; Rolim, 1976), que são então relações construídas em torno dessa centralidade.

Entre as possibilidades de definir o milagre, duas são importantes para o caso em questão. Segundo afirma Brandão (1986, p. 131):

[...] entre os dogmas católicos e as profissões de fé dos protestantes, o milagre é um acontecimento de plena prova do poder absoluto e da vontade soberana de Deus. É um tipo de ocorrência extraordinária, por meio da qual a divindade quebra o curso da “ordem natural das coisas”, em nome de seu amor por um fiel, ou por um grupo deles, com o uso do poder total de sua palavra.

Ao contrário, entre os agentes e os fiéis [populares...] o milagre é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é a quebra, mas a retomada “da ordem natural das coisas” na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo. (grifo meu)

Nesse último contexto, os feitos miraculosos foram constituindo um mercado competitivo pelos melhores resultados, que resultou em uma configuração difusa do santoral católico e seus círculos devocionais, nos meios populares, mesmo considerando que permanecem ainda preferências visíveis entre os devotos.<sup>2</sup>

O que diferencia, então, essa centralidade do feito miraculoso, entre as velhas e novas devoções? Uma forma de entender a questão, constatada em vários altares virtuais visitados no ciberespaço, está assentada na concepção de que a nova centralidade do miraculoso se expressa em uma multiplicidade de modos de fazer particulares, como estratégia de aproximar-se de Deus,

<sup>2</sup> Por ocasião da visita do Papa ao Brasil, em 2007, o jornal Folha de São Paulo publicou a matéria “Todos os santos: Nossa Senhora Aparecida é a preferida”, com os resultados de uma pesquisa do Instituto DataFolha sobre as maiores devoções no Brasil. Segundo a matéria, os santos mais cultuados pelos devotos brasileiros, por ordem decrescente, seriam: Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e Santo Expedito. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj0605200710.htm>> (acesso em: 18 maio 2008).

multiplicando os espaços de sua presença. Nesse sentido, vários altares virtuais no ciberespaço reproduzem uma estampa do Sagrado Coração de Jesus, com a seguinte inscrição acima ou abaixo da imagem: “Ele sempre cumpre o que promete”.

**Figura 1: A presença recursiva do Sagrado Coração de Jesus nos Altares Virtuais**

**Ele sempre cumpre o que promete!  
Experimente.**

Nosso Senhor apareceu numerosas vezes a Santa Margarida Maria Alacoque (de 1673 até 1675).

**Nessas aparições, Ele fez 12 promessas.**

Leia-as com atenção e você perceberá os grandes benefícios espirituais que essa devoção trará para sua vida e sua família.

**1ª Promessa:**  
*“A minha bênção permanecerá sobre as casas em que se achar exposta e venerada a imagem de meu Sagrado Coração.”*  
([clique aqui e ganhe de presente uma Foto](#), já benta, com a imagem do Sagrado Coração de Jesus para se beneficiar desta promessa em sua casa.)

**2ª Promessa:**  
*“Eu darei aos devotos de meu Coração todas as graças necessárias a seu estado.”*

**3ª Promessa:**  
*“Estabelecerei e conservarei a paz em suas famílias”.*  
([peça agora sua Foto benta](#))

**4ª Promessa:**  
...



Disponível em: <<http://www.asc.org.br/bencao/?gclid=COL55sLrg5cCFQwNGodjXsNYQ>>.  
Acesso em: 15 set. 2008.

Essa perspectiva rompe a compreensão de Hoonart (1983, 1997), ao analisar esta que seria uma das características do “cristianismo devocional”, desde o estabelecimento do catolicismo no Brasil, que difunde uma imagem de Deus Patrão, distante das expectativas populares.

A *via devotionis* definida por Hoonart, caracterizada por uma espiritualidade “prática e pragmática” (1997, p. 118), também está discutida em outros autores. Otten (1990, p. 122) indica que o cristianismo devocional resultou de uma “desapropriação de Deus que o povo pobre sofreu”, promovida pela colonização portuguesa, que impôs a figura de um Deus Distante, Deus da natureza implacável, Deus da dominação patriarcal: roubado ao povo, Deus-Pai se metamorfoseia em um Deus violento. “Aí os santos assumiram, quase, todas as qualidades de que Deus foi roubado: a intimidade, o pacto com os pequenos, a sensibilidade (*idem*, p. 109).

Nessa condição, o cristianismo devocional apontaria para uma busca de unidade, onde os santos qualificam a reivindicação tradicional de um Deus-Pai, Jesus-Mendigo, Senhor Bom Jesus, exemplos históricos “das tentativas dos pobres de recuperar o próprio destino salvífico” (Otten, 1990, p. 122). Segundo este autor (p. 109), “se ele for de novo o Deus do povo pequeno, pobre e abandonado [como Javé do Antigo Testamento], os santos deixarão de ser tão importantes”.

Será?

Independente dessa intuição, Otten registra bem que, no caso do “culto aos santos”, esta reapropriação do divino leva o devoto a entregar-se ao “sagrado”, como mediação que o coloca frente ao “definitivo, próprio do escatológico” (1990, p. 139). Trata-se, pois, de uma reescatologização, que se expressa nos ritos e cultos:

no catolicismo popular manifestam-se “lampejos escatológicos” na devoção aos santos e as “primícias” escatológicas nas esperanças apocalípticas e messiânicas. São expressões do anseio do povo de querer de volta o seu Deus. Com a volta de Deus recupera o céu e, pouco a pouco, a própria terra (Otten, 1990, p. 140).

Vê-se, assim, que o catolicismo popular não é só interiorização da opressão, como afirmam muitos; ele consegue ativar forças de mudança ou reivindicação de reconhecimento, pela (re)apropriação de bens religiosos.

E é nesse processo de (re)apropriação de bens religiosos, ou de “produção do consumo” (Certeau, 1994), que creio estar a motivação do acesso ao ciberespaço entre praticantes das novas devoções. Suas características não se resumiriam à introdução de novas práticas, linguagens, gestos e rituais, além de espaços novos para as mediações devocionais. Essas características

são novidades somente quando pensadas do ponto de vista dos espaços devocionais, uma vez que são apropriações de práticas, linguagens e espaços já existentes no cotidiano das cidades.

Também não há uma mudança significativa na ordem do miraculoso, nas devoções populares, que continuam referindo-se à retomada da “ordem natural das coisas” na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo (os altares virtuais de Santo Expedito, Santo Antônio ou de Nossa Senhora Aparecida são modelos atuais disso).

Tratar-se-ia, por outro lado, de compreender que os altares virtuais, inscritos no escopo das novas devoções, modificam o sentido das mediações que orientam e efetivam as “trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade” (Brandão, 1986, p. 131). Tal modificação acompanharia a perspectiva de Postman (1994, p. 29) de que: “[...] as novas tecnologias alteram a estrutura de nossos interesses: as coisas *sobre* as quais pensamos. Alteram o caráter de nossos símbolos: *as* coisas que pensamos. E alteram a natureza da comunidade: a arena na qual os pensamentos se desenvolvem” (grifos no original).

Nesse sentido, desde o ponto de vista que passo a assumir, aqui, o acesso ao ciberespaço pelos praticantes das novas devoções têm suas raízes em dois movimentos simultâneos e complementares: a produção de um campo religioso plural na sociedade brasileira e a produção de *fluxos ritualísticos*, onde o movimento dos mesmos em direção ao religioso os constitui como sujeitos, reflexivamente.

### Novas devoções e altares virtuais

Explicitado o campo da discussão, passo a caracterizar alguns referenciais acerca dos altares virtuais.

O altar virtual é um ambiente da *web* que surgiu no ciberespaço em finais da década de 1990. Uma primeira onda de altares virtuais surgiu no contexto das novas devoções em torno dos santos da crise, ou santos da hora<sup>3</sup> (Augras, 2004; Lopes, 2008), que ganhavam enorme repercussão nas regiões metropolitanas do sudeste e do sul do Brasil. Apesar dos contextos de canonização distintos, esses santos e santas apresentam duas características

<sup>3</sup> Os chamados “santos da crise” formam um conjunto heterogêneo de santos e santas canonizadas pela Igreja Católica, em períodos distintos da história do catolicismo. Os mais difundidos são Santo Expedito, São Judas Tadeu, Santa Rita de Cássia e Santa Edwírges, embora outros tenham se somado a esse conjunto, mais recentemente, como Nossa Senhora Desatadora de Nós.



peculiares e comuns. A primeira assenta-se no fato de serem apropriados e atualizados em crescentes redes de reconhecimento dos modelos de santidade que eles representam, associados às experiências contemporâneas de superação das privações e vulnerabilidades sociais, por seus devotos. Essa apropriação pode ser constatada nas redes devocionais que sustentam esses modelos, difundidas nas regiões metropolitanas do Brasil através de uma massiva distribuição de santinhos impressos e faixas de agradecimento por graças alcançadas, em vários locais das cidades. Tal distribuição está relacionada ao estabelecimento de uma contrapartida prestada pelos devotos aos “serviços” desses santos e santas, em sua maioria relacionada a pedidos de emprego e de superação de privações e vulnerabilidades sociais.

E embora estas novas devoções emergjam inicialmente como hipérboles da propriedade de conferir rosto e materialidade à fé cristã, típica das devoções tradicionais, o efeito das mediações tecnológicas operadas no acesso ao ciberespaço ampliou sua difusão e a possibilidade dessas devoções criarem raízes onde existam outras religiões, assim como modificou a “vocação para o público” própria das devoções populares.

Os registros dessa passagem já estavam inscritos na formação de um caráter comum da cultura católica brasileira, segundo Sanchis (1994), consolidados por dois fatores:

1. na virada do século 20, quando a igreja católica busca reconquistar seu espaço público, ela “desenvolveu uma ideologia chamada a prolongar-se como difusa construção da identidade nacional” (Sanchis, 1994, p. 147), vinculando o desenvolvimento da nacionalidade aos traços profundos de sua origem católica, o que lhe deu o caráter de “definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional na campo religioso brasileiro” (*idem*, p. 148).<sup>4</sup> O desenvolvimento dessa consciência estaria sustentado no segundo fator de consolidação;
2. a forma histórica como o papel mediador da Igreja, enquanto religião universal, se resolve no Brasil, organizando-se unitariamente, mesmo quando absorvendo multiplicidades, num “sincretismo que ‘advém’, na confluência sincrônica de várias identidades” (*ibid.*, p. 155).

Segundo este autor, tais fatores promoveram a configuração de uma estrutura psicossocial no campo religioso brasileiro que se caracteriza

<sup>4</sup> Segundo o mesmo Sanchis (1994), esse caráter do catolicismo de definidor hegemônico de verdades e identidades está sendo contestado, atualmente, pelo pentecostalismo, que centra suas críticas no cerne dessa cultura católico-brasileira, reivindicando de seus seguidores uma fidelização exclusiva.

[...] pela existência de identidades sincrônica e/ou diacronicamente múltiplas; *pelo privilegiamento da mediação em todos os níveis e todos os sentidos*; pela dominância da experiência e da expressividade, oral e gestual, sobre o logos articulado com rigor e consignado na escrita; pelo emembramento da ‘religião’ a um cotidiano lúdico e só setorialmente regulado do ponto de vista ético (Sanchis, 1994, p. 155 – grifos meus).

Nessa trajetória, como busquei elaborar em outro texto (Lopes, 2003), a referência devocional mais constante e para onde convergem tais características da cultura católica brasileira encontra-se na imagética religiosa. A profusão de imagens nas devoções populares, além da propriedade de conferir rosto e materialidade à fé cristã, tem também a propriedade de demarcar fronteiras aos padrões sociais de ação, pela incorporação de representações do campo religioso do catolicismo, que podem ser constatadas nos corpos e nas moradas dos devotos, nos locais de culto, nas festas coletivas, na comercialização de artigos religiosos nos centros urbanos, nos espaços intersticiais das relações sociais entre sujeitos de denominações religiosas distintas e, agora, no ciberespaço.

Já a constituição de um campo religioso plural nos centros urbanos do país, nas últimas décadas, remeteu à percepção de fronteiras porosas<sup>5</sup> na experiência devocional, configuradas nas relações estabelecidas com a imagética religiosa. Juntamente com a diminuição do controle da igreja católica sobre a produção e reprodução das representações religiosas figuradas pelas imagens, abriu-se espaço para transformações nas mesmas, operadas em sua densidade semântica ou na diversidade de motivos plásticos (Lopes, 2000, 2003). Se essas transformações se operavam pela indústria editorial, até pouco tempo – e os altares virtuais emergem nesse contexto, inclusive – pelo domínio da tecnologia de reprodução gráfica, a disseminação atual do uso de microcomputadores e a vulgarização de softwares de tratamento de imagens, tem aproximado das camadas populares a possibilidade de produzir, reproduzir e transformar também essas imagens,<sup>6</sup> produzindo novos ambientes devocionais.

Nessa trajetória de “vocação para o público” que exteriorizava massivamente uma imagética devocional em torno dessas devoções, essa

<sup>5</sup> Sanchis (2001) elabora o termo no quadro de interpretação de uma porosidade das crenças na sociedade brasileira, buscando justificar uma concepção contemporânea de sincretismo sincrônico, distinto do sincretismo diacrônico que marcava as relações tradicionais de conversão religiosa.

<sup>6</sup> O mesmo acontece nas gráficas onde se imprimem imagens e santinhos. Nelas, percebi que ocorre também uma combinação regular de representações figuradas em torno da imagética religiosa, variável com a situação e o motivo da produção ou reprodução das imagens.

primeira onda de altares virtuais no ciberespaço representou uma ampliação de espaços e mediações para tal vocação. Inicialmente, tais ambientes difundiram-se em torno do sítio <http://istoe.terra.com.br/planetadinamica/altar>,<sup>7</sup> disponível no provedor Terra, onde se acessavam um conjunto de altares virtuais dedicados a santos e santas do catolicismo brasileiro. Nesses primeiros altares, os devotos podiam inscrever pedidos aos santos, orações, agradecimentos por graças alcançadas e acender velas virtuais, além de obter informações sobre a hagiografia dos mesmos santos.

A partir dessas primeiras inserções, uma série de modificações foi se instalando nos altares virtuais, resultantes de processos de interação, configurando uma mediação cada vez mais interativa entre a tecnologia e os devotos, ou entre tecnologia e espiritualidade, na acepção mais ampla percebida por Veiga (2007, p. 1):

Enquanto os papas da Modernidade execravam os novos tempos por tentarem emancipar o homem de Deus e também a ciência por insuflar a novidade que poderia infectá-lo “de tudo o que recorde o antigo”, a tendência religiosa atual, incentivada por João Paulo II, que soube como nenhum outro utilizar a mídia em favor da *propaganda fides*, é aliar o digital e o espiritual em busca de espaços onde as expressões de fé não atuem apenas no campo simbólico e ritualístico como nas igrejas, mas como poderoso coadjuvante no dia a dia do crente, atuando como um lenitivo nas horas onde não se pode contatar um adjunto *real* (grifos no original).

Incentivada pela própria igreja, a emergência desses altares virtuais ganhou progressivamente relevância na mídia, durante os anos 2000, o que contribuiu para que a experiência inicial se desdobrasse em novas iniciativas religiosas de exposição e interatividade no ciberespaço. Nesse movimento, ainda segundo Veiga (2007, p. 1),

A espiritualidade virtual atua como uma igreja doméstica: o nicho onde eram colocados os santos foi substituído pela tela do computador que, juntamente com o santo, traz a sua oração; os pedidos não precisam ser levados até o altar da estátua no templo. Basta clicar e lá se pode mandar, via e-mail, todas as preces que se queira. Multiplicam-se *chats*, conversas *on-line* com o padre ou o pastor, espaços para deixar testemunhos e graças alcançadas. E

<sup>7</sup> O sítio, conhecido como “Planeta na Web Altar Virtual”, é administrado pela *Revista Planeta*, da Editora 3, que tem larga tradição em tratar de temas religiosos, esotéricos e holísticos. Nesse sentido, os altares virtuais inseriram-se inicialmente em um conjunto de canais midiáticos contemporâneos, que permitem um trânsito dos sujeitos por ambientes variados de expressão místico-religiosa. Aqui, porém, vou me deter em uma análise mais ampla de referências acerca dos altares virtuais, para além desse ambiente original. Uma análise mais detalhada desse ambiente pode ser encontrada no estudo de Handam, Penha e Sigrist (2008).

aqui chegamos a um paradoxo: ao descobrir que a tecnologia não é portadora de sentido, já que se supera tanto que não oferece porto seguro, é ali que o homem, cansado de um mundo que circula em alta velocidade, encontra um *lugar de salvação*. Ali o sujeito pode clicar e *aceitar Jesus* sem sair de casa e nem frequentar igreja; em outras palavras, ali pode transcender, e para facilitar o encontro com o infinito, o crente escuta músicas e vê imagens pias que servem como ponte de inspiração (itálicos no original).

Ou seja, modifica-se progressivamente o fator de objetivação das fronteiras colocadas aos padrões sociais de ação dos devotos que evidência, nos centros urbanos, a lógica que regula a própria implantação dos templos religiosos, segundo Sanchis: de um lado, localizam-se onde haja fiéis, para expressar uma comunidade local, de outro, seguindo uma visão racional e administrativa, localizam-se em locais estratégicos “para criar, no mapa da cidade – e do mundo, caminhos visíveis de confluência e fazer nascer, *a partir da instituição* e de seus hierarcas ‘consagrados’ (como na Igreja Católica) a Comunidade de fiéis” (Sanchis, 1997, p. 110 – grifos no original).

A comunidade territorial de fiéis, assentada em vínculos e padrões de reconhecimento vicinais, aos poucos abre espaço para vínculos e padrões de reconhecimento virtuais que, como afirma Bauman (2005), são portadores de novas identidades.

As identidades sincrônica e diacronicamente múltiplas dos devotos do catolicismo, antes pressionadas pelo papel mediador da igreja, atualmente explodem em uma diversidade de combinações nos altares virtuais (uma segunda onda), que incluem representações mediúnicas, influências afro, indígenas, orientais, holísticas ou ecológicas, entre outras. Nessa diversidade, a propriedade em conferir rosto e materialidade à fé cristã, criando raízes onde existem outras religiões, reforçou uma “circularidade de influências” (Bakhtin, 1987) entre as próprias religiões, que fez com que o cristianismo devocional incorporasse representações diversas do campo religioso não-cristão, extrapolando fronteiras religiosas. Em outras palavras, a vocação para o público abriu um campo de reciprocidades entre as religiões, que passou a incluir sentidos públicos diversos – religiosos ou não, em sua origem – na conformação da propriedade de exteriorização da fé cristã, entre as devoções populares.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Essa porosidade se evidencia nos altares virtuais, pelos avisos inscritos em algumas páginas da internet. Assim, no sítio Altar virtual Capela de Santo Expedito, localizado na URL <<http://www.gratefulness.org>>, lê-se o seguinte: “Caro(a) amigo(a), que a paz de Nosso Senhor Jesus Cristo esteja contigo, hoje e sempre. Utilize este espaço para acender uma vela virtual e deixar sua oração. *Lembre-se que este é um site católico, portanto, é um favor não acender velas para ‘entidades espirituais’ ou outros que não tem nada a ver conosco.* Paz em Cristo” (grifos meus).

Isso significa que essa segunda onda de altares virtuais apresenta aos nossos olhos novas formas de ser e habitar o espaço social: modos plurais e singulares de se perceber a si, ao outro e ao mundo, proporcionados especialmente pela ressignificação do tempo e do espaço através das novas ferramentas de comunicação (Oliveira-Cruz, 2008, p. 2).

No escopo das representações produzidas pela figura emergente desses *web-devotos* enforma-se um deslocamento do imaginário religioso, impregnado de reflexividade, que se expressa como uma nova “estrutura de sentimentos” (Williams, 1979): uma *religious imageNETion*, como já difundida no próprio ciberespaço.<sup>9</sup> E aqui, embora o neologismo *imageNETion* se refira geralmente aos ambientes da *web* agregadores de bancos de imagens, aproprio-me do mesmo para designar os ambientes onde os *web-devotos* partilham

[...] simulações imaginárias de lugares que são experimentados consensualmente e que permitem aos atores envolvidos o sentimento de estar entre outros. No ciberespaço, como observa Howard Rheingold ([s.d.]), “sensação de lugar requer um ato individual de imaginação”, e é pela imaginação que tendemos a considerar pessoas que se comunicam em torno de um tópico, ou assunto qualquer, como um espaço, um ambiente (Jungblut, 2004, p. 117).

Dessa forma, mais que redundar na negatividade do uso da tecnologia (Luz, 1993), que torna fragmentárias as tradições religiosas populares, é importante perceber que elas se inscrevem nos rituais virtuais, que se diversificam no ciberespaço, como momentos de síntese, mas referem-se a processos mais profundos de reforma da vida cotidiana, como afirma Giddens (1997, p. 77):

[...] As experiências do cotidiano refletem o papel da tradição – em constante mutação – e, como também ocorre no plano global, devem ser consideradas no contexto do *deslocamento e da reapropriação de especialidades*, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos. A tecnologia, no significado geral da “técnica”, desempenha aqui o papel principal, tanto na forma de tecnologia material quanto da especializada *expertise* social (Itálicos no original).

Assim, deve-se reconhecer que o impacto das mudanças causadas pelo acesso ao ciberespaço se impõe desde a penetração desses sistemas abstratos nas vidas das pessoas, mas como influências, e não, como determinações.

<sup>9</sup> Uma pesquisa utilizando a ferramenta de busca do Google encontrou 1.380 páginas em português sobre ImageNETion (acesso em: 15 nov. 2008). Na quase totalidade, tais páginas agregam banco de imagens artísticas e digitais, ilustrações e criações plásticas diversas, várias delas relacionadas com motivos religiosos.

Trata-se de reconhecer que tais sistemas abstratos influenciam as escolhas dos sujeitos, dentro de um “campo de possibilidades”<sup>10</sup> (Velho, 1994).

### **Altars virtuais, interatividade e reflexividade: um campo de fluxos ritualísticos**

Atualmente, o número de sítios na internet para consulta a altares virtuais pode causar náuseas. Desde um primeiro *link*, o navegador encontra tantas referências cruzando-se com vários outros *links*, que pode se perder em um vasto conjunto de possibilidades. Uma consulta recente que realizei na internet, inclusive, utilizando a ferramenta de pesquisa do Google para “altar virtual”, gerou o resultado de 163.000 páginas no Brasil.

Por outro lado, essa aparência de “superescolha” no ciberespaço<sup>11</sup> – que sugere individualizar os produtos na mesma medida em que produz excesso de informações e embota a capacidade dos sujeitos de filtrarem (Toffler, 1973) – é regulada por princípios ritualísticos que condicionam a interatividade própria desse sistema.

Ao estarmos conectados, nos entregamos a um ritual iniciático e desencadeamos um processo que nos permite viver sensações que estendem nossa percepção de mundo. Interagir pode ser comparado a participar de uma cerimônia e, pela *performance* ou desempenho do corpo, atingir algum conhecimento, significado ou emoção (Domingues, 2004, p. 2 – grifo no original).

Assim, aquela sensação nauseante não se concretiza porque a interatividade ocorre em redes que estendem a percepção dos que acessam a *web*.

Dentro do ciberespaço como um todo, na verdade, é preponderantemente no interior da *web* que podemos experimentar a sensação mais intensa de estarmos, em certo sentido, viajando

<sup>10</sup> Gilberto Velho sugere que uma visão linear da realidade pode produzir uma imagem perigosamente esquemática dos processos socioculturais, que correspondem a múltiplos ritmos, direções e modos da vida em geral. Assim a noção de campo das possibilidades (Velho, 1994, p. 40) está relacionada a uma “dimensão sociocultural”, vista como um “espaço para formulação e implementação de projetos”. Dimensão esta que auxilia na compreensão de trajetórias individuais relacionadas ao mundo, “como expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades”.

<sup>11</sup> Nesse sentido, Jungblut (2004, p. 114) elabora o seguinte: “Não há como não se deixar fascinar por esse ambiente e pelos deslocamentos ciberespaciais ali permitidos em que começamos por um *site* qualquer e somos levados, por indução hipertextual, para outros de conteúdos muitas vezes muito distantes dos do primeiro mas, de algum modo, a ele relacionados, já que, entre o primeiro e o último *site* visitado um caminho hipertextual foi trilhado, uma das praticamente infinitas trajetórias possíveis deste gigantesco hipertexto foi realizada”.

ciberespacialmente. Isso é possível porque os textos que integram a *web* formam uma espécie de tessituras de caminhos percorriáveis no ciberespaço ou, como observa Brian Kahin, porque os textos estruturam redes próprias que organizam e disponibilizam coisas e pessoas no ciberespaço (Jungblut, 2004, p. 115).

Denominarei esses efeitos da estrutura organizativa e disponibilizadora de coisas e pessoas no ciberespaço de *fluxos ritualísticos*, acompanhando a mesma sensação de estranhamento de Williams (1974), causada pelo impacto do seu contato com a propaganda televisiva, nos EUA, como fator decisivo para a elaboração do conceito de *fluxos*, pelo mesmo.

E, talvez, nada seja mais apropriado para catalisar as mediações religiosas características da “estrutura psicossocial no campo religioso brasileiro” (Sanchis, 1994, p. 155) que esses *fluxos ritualísticos* que condicionam a interatividade. Mas, não basta pensar que a base desses *fluxos ritualísticos* seja suficiente para ordenar os processos de interatividade dos *web-devotos*, frente à imensa diversidade de altares virtuais que eles acessam no ciberespaço. Um elemento importante nessa ordenação é estabelecido desde as configurações hierárquicas que definem os valores em jogo na operação de filtrar os produtos disponíveis, muitas vezes explicitadas verbalmente nos próprios altares virtuais.


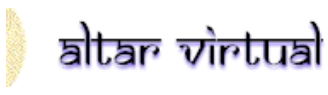
No Altar Virtual, o ritual se configura por ações interativas dentro do padrão de organização estabelecido. Segundo Contrera (2005), o padrão de organização se dá pelo estabelecimento de hierarquias e elementos componentes do ritual que, para o grupo, têm valores consensuais. É a partir destes consensos que o ritual adquire uma gramaticalidade que reforça aspectos de coerência e coesão entre os elementos componentes (Handam; Penha; Sigrist, 2008, p. 7).

Desta forma, é pela interação que o *web-devoto* apreende tal gramaticalidade e interfere diretamente em parte do que consome e, principalmente, a produção do material simbólico (textos) presente nos altares virtuais pode ser feita por qualquer um que a ele tenha acesso.

A interatividade não é aleatória, eis o pressuposto que orienta esses *fluxos ritualísticos*. Isso pressupõe que os *web-devotos* interagem nos altares virtuais segundo *estratégias*, na forma como Certeau (1994) elaborou a noção, ao analisar as práticas populares de “produção do consumo”, ou seja, que tais estratégias operam segundo um


[...] cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela [estratégia] postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta (Certeau, 1994, p. 46 – grifo no original).

Figura 2: Advertência em Altar Virtual



---

### O que é o Altar Virtual?



!!! Este é um canal muito especial, se não tiver fé ou não acreditar na proposta desta página, por favor, nem continue. Se você for um curioso, cético ou agnóstico, nem adianta gastar seus pulsos telefônicos; pois mesmo que receba a resposta adequada, jamais acreditaria, diria: "Foi tudo uma coincidência!"

Se você for um espiritualista, esotérico ou universalista e, mesmo assim, acreditar que tudo isto não funciona, sugiro rever seus conceitos; pois você estaria negando todos os ensinamentos holísticos, mágicos ou a energia cósmica, divina e que tudo é o todo.

O altar virtual foi desenvolvido para as pessoas que necessitam de ajuda e não podem contar com um profissional da área neste exato instante. Ou para aqueles que sabem que o universo espiritual é transcendental e que Deus encontra-Se em todos os lugares e a qualquer instante, mesmo que seja através de um "clique do mouse". Afinal, de certa forma, Deus, também, encontra-Se num universo paralelo, virtual, em múltiplas dimensões, onde todos podem senti-Lo ao mesmo tempo!

Você pode estar se perguntado: "Como Deus pode estar dentro de um computador?". Meu caro internauta, Deus está em todo lugar e, neste exato momento, Ele encontra-Se ao seu lado, dentro ou fora de você ou de seu micro, dentro ou fora de sua casa ou da natureza, do universo... Ele é onisciente, onipresente, a tudo vê, a tudo ouve, a tudo sabe... Basta desejar conectar-se a Ele, neste instante.

Deus é fé. Ou se crê ou não se crê, não haverá meio termo. Por isso, compreenderei se criticar ou não desejar usar este canal de autoajuda; não somos superior a nada, mas algumas coisas não valem a pena provar ou discutir. Cada um sabe onde o calo aperta, já diziam minhas avós.

Texto desenvolvido para o Altar Virtual, publicado na Internet: <<http://www.neinaiff.com>> © Nei Naiff.



Seguindo essa trajetória de elaborações, embora ainda incipientes, poderia afirmar que os altares virtuais configuram-se em lugares próprios das novas devoções, como disposições perceptivo-corporais projetadas interativamente no ciberespaço. Esse é, enfim, o sentido da afirmação de Domingues (2004, p. 2), de que “interagir pode ser comparado a participar de uma cerimônia e, pela *performance* ou desempenho do corpo, atingir algum conhecimento, significado ou emoção”.

Esse arranjo estratégico só é possível porque os altares virtuais construídos no ciberespaço são flexíveis e mais facilmente afetados pela reflexividade dos *web-devotos*, refazendo-se regularmente.<sup>12</sup> E seguindo a afirmação de Giddens de que essa reflexividade opera pelo deslocamento e a reapropriação de especialidades é lícito supor que, ao refazer os ambientes virtuais pela interatividade, estariam os *web-devotos* refazendo a si e as suas crenças.

Enfim, e extrapolando os limites da elaboração aqui desenvolvida, suponho que as disposições perceptivo-corporais projetadas interativamente pelos *web-devotos* nos altares virtuais são passíveis de exteriorizar a formação de um “campo de possibilidades religiosas”, marcado pela pluralidade de denominações e formas de pertencimento religiosas, na contemporaneidade, que são concorrenciais. Se inicialmente essa concorrência acirrou as fronteiras institucionais entre as denominações religiosas (Sanchis, 1994, 1997), depois ela serviu mais para elidir as mesmas fronteiras, gerando uma porosidade (Sanchis, 2001) que facilitou o trânsito dos sujeitos por entre as práticas religiosas. Tal trânsito gerou uma multiplicidade de sínteses que, agora, explodem no ciberespaço.

Essas múltiplas sínteses implicam pensar que a distinção positivista entre as crenças e os ritos que compõem o universo da religião passa por transformações. A diferença que separava o pensamento do movimento, na forma das dualizações sujeito-objeto, interno-externo, mente-ambiente, mostra-se agora em desconstrução.

Considerando as situações anteriormente analisadas, as novas devoções religiosas se processam como uma fabricação constante de sentidos negociados, que se movimentam na porosidade das relações endógenas e exógenas relativas aos *web-devotos* e seus altares virtuais. E nesse caso não se pode mais pensar no escopo restrito das fronteiras colocadas institucionalmente aos padrões sociais de ação entre devotos e crentes de denominações religiosas distintas e suas formas de pertencimento religioso.

<sup>12</sup> Segundo Jungblut (2004, p. 113): “Tudo é tão efêmero no ciberespaço porque tudo é provisório, tudo está ali precariamente disposto ou instalado à espera de um substituto de superior qualidade, e essa dinâmica é, certamente, a única coisa não cambiável nesse espaço mutante”.

Libertos das mediações institucionais, estrito senso, os *web-devotos* promovem nos altares virtuais

[...] uma relação do sujeito consigo mesmo [...]. Esta mudança, tão importante em si mesma, tem um significado ainda mais amplo: coletividades voltadas para o exterior e para a conquista do mundo são substituídas por outras voltadas para o interior de si mesmas e de cada um daqueles que ali vivem (Touraine, 2006, p. 12).

Muito próximo desse entendimento, que pressupõe que subjetividade e alteridade não se contrapõem, Csordas (*apud* Steil e Carvalho, 2008, p. 10) afirma que “[...] pelo colapso da distinção entre corpo e mente, sujeito e objeto, a linguagem se torna compreensível tal como um processo do self quando ela é vista não como uma representação, mas como instituição de um modo de ser no mundo”.

Nessa perspectiva, os sentidos gerados nos *fluxos ritualísticos* em que os *web-devotos* interagem com os altares virtuais produzem mais reflexividade de si, nas manifestações religiosas, podendo ser apreendidos como movimentos dos sujeitos em direção ao mundo, que simultaneamente os constituem como sujeitos.

Analogamente, podemos supor que a terceira onda de altares virtuais atualmente em difusão no ciberespaço – na forma de altares privados, dedicados a questões pessoais, onde proliferam imagens dos próprios devotos e familiares – configura-se como “paisagens incorporadas (*embodied landscapes*)” (Ingold, *apud* Steil e Carvalho, 2008, p. 12), ou “imagens presentificadas” (Latour, 2004), onde a reprojeção dos próprios *web-devotos* no ciberespaço distancia-se ainda mais das concepções que distinguem o objeto e o sujeito da religião. Essa terceira onda de altares virtuais modifica os *fluxos ritualísticos* anteriores, produzindo um campo religioso de autoinclusão identitária. Essa inclusão é o corolário da produção de novas devoções, explicitada na interatividade dos *web-devotos* nos altares virtuais do ciberespaço. E se essa produção ainda é despercebida é porque sua própria história ainda está por ser pensada.

## Referências

- AUGRAS, Monique. *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- BAKTHIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed UNB, 1987.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENEDETTI, Luiz R. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*: um estudo sobre a religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. v. 1: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DOMINGUES, Diana M. G. Ciberespaço e rituais: tecnologia, antropologia e criatividade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 10, n. 21, p. 181-198, 2004.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich et al. *Modernização reflexiva*: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: EdUnesp, 1997.

HANDAM, C. et al. Altar Virtual... Uma reprojeção espiritual e comunicativa. [s/d] Disponível em: <<http://www.uepg.br/revistafolkcom/antiores/revista08/Revista%20Folkcom%20Dez06%20Bruna%20e%20Sigrist%20UFMS%20artigo.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2008.

HOONAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOONAERT, E. et al. *História da igreja na Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo (Tomo II/I). 3. ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_. *Os anjos de Canudos*: uma revisão histórica. Petrópolis: Vozes, 1997.

JUNGBLUT, Airton Luiz. A heterogenia do mundo on-line: algumas reflexões sobre virtualização, comunicação mediada por computador e ciberespaço. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 10, n. 21, p. 97-121, 2004.

LATOUR, Bruno. “Não descongelará a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004.

LONDOÑO, Fernando. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro: notas de uma pesquisa. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 21, p. 247-263, nov. 2000.

LOPES, José Rogério. *A imagética da devoção*: a iconografia popular como mediação entre o ethos religioso e a consciência da realidade. Relatório de pesquisa apresentado à Fapesp. Taubaté: NIPPC-Unitau, 2000.

\_\_\_\_\_. Imagens e devoções no catolicismo brasileiro; fundamentos metodológicos e perspectivas de investigações. *Rever*, São Paulo, n. 3, p. 1-29, 2003. Disponível em: <[www.pucsp.br/rever/rv3\\_2003/p\\_lopes.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_lopes.pdf)>.

\_\_\_\_\_. Os “santos da crise” e os sistemas de expiação coletiva da insegurança social. *Debates do NER*, Porto Alegre, nº 14, 2008.

LUZ, Rogério. Novas imagens: efeitos e modelos. In: PARENTE, André (Org.). *Imagem máquina*: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

OLIVEIRA-CRUZ, Milena C. B. F. Expressões virtuais da dor: notas sobre as manifestações de luto na internet. Paper apresentado no 31. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Natal, 2-6 -set. 2008. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-1731-1.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2008.

OTTEN, Alexandre. “*Só Deus é grande*”: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro. São Paulo: Loyola, 1990.

POSTMAN, Neil *Tecnopólio: a rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo: Nobel, 1994.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Condicionamentos sociais do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 142-170. mar. 1976.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia USP*, São Paulo, v. 37, p. 141-181. 1994.

\_\_\_\_\_. Campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fiéis e cidadãos; percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

STEIL, Carlos A.; CARVALHO, Isabel C. M. A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade* (no prelo), 2008.

TOFFLER, A. *O choque do futuro*. Rio de Janeiro: Artenova, 1973.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma para compreender o mundo hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006.

VEIGA, Alfredo C. Tecnologia e espiritualidade: a arte religiosa na era virtual. (Conferência). *I Congresso internacional de arte e novas tecnologias "tecnologias e espiritualidade: a arte religiosa na era digital"*, São Paulo, MAC-USP, 13-17 ago. 2007. Disponível em: <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/antiores/edicao24/materia01/texto01.pdf>>. Acesso em: 5 nov. 2008.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. *Television; technology and cultural form*. Londres: Fontana, 1974.

Recebido em: 13 jan. 2009

Aprovado em: 26 ago. 2009