

Foto-políticas cristãs: genealogia da instrumentalização da luz e das trevas pela igreja cristã

Christian photo-politics: genealogy of the instrumentalization of light and darkness by the christian church

Fotopolíticas cristianas: genealogía de la instrumentalización de la luz y las tinieblas por parte de la iglesia cristiana

Antoine Nicolas Gonod d'Artemare

Universidade Federal Fluminense, Escola Superior de Propaganda e Marketing
| antoine.dartemare@gmail.com

Submissão: 7 maio 2022

Aceite: 29 jul. 2022

Agradecimentos a Paula Sibilía, Tadeu Capistrano e Hernan Ulm, pela ajuda fundamental na pesquisa; à Bruna Freitas, pela revisão do texto e pelo apoio na sua elaboração; à Isabela Abreu e à Lucía González, pelo trabalho de tradução dos resumos.

Resumo: Neste artigo, investigamos de que maneira a luz e as trevas são instrumentalizadas pela igreja cristã no intuito de administrar positivamente a religiosidade, a fé e a subjetividade dos fiéis – instrumentalização esta que nomeamos *foto-políticas cristãs*. Com a ajuda do método genealógico, analisamos as lanternas dos mortos; os dispositivos ópticos do padre jesuíta A. Kircher; e alguns dispositivos ótico-luminosos contemporâneos, mobilizados principalmente por igrejas evangélicas. A finalidade é mostrar o protagonismo da luz nas relações de poder envolvendo a igreja. Isso nos permitiu delinear dois regimes: o primeiro, pré-moderno, é caracterizado pelo emprego da luz dos astros, das reações químicas e elétricas. O segundo, contemporâneo, é marcado pela emergência de uma nova qualidade de luz e de trevas eletro-ópticas, não mais restritas ao espectro do visível. Assim, buscamos oferecer elementos para compreender a instrumentalização de mídias luminosas contemporâneas em comparação a outros períodos.

Palavras-chave: luz; trevas; mídia; cristianismo; genealogia.

Abstract: In this article we investigate how light, and darkness are instrumentalized by the Christian church in order to manage positively the religiosity, faith and subjectivity of the believers — an instrumentalization that we designate as *Christian photo-politics*. With the help of the genealogical method, we analyzed the lanterns of the dead; the optical devices of the Jesuit priest A. Kircher, and some contemporary optical devices mobilized mainly by protestant churches to shed light on the protagonism of light in power relations involving the church. This allowed us to delineate two regimes: the first, pre-modern, is characterized by the use of the light of the stars, of chemical and electrical reactions. The second, contemporary, is marked by the emergence of a new electro-optical quality of light and darkness, no longer restricted to the visible spectrum. Thus, we seek to offer elements to understand the instrumentalization of contemporary light media compared to other periods.

Keywords: light; darkness; media; Christianity; genealogy.

Resumen: En este artículo indagamos en los modos en los que la luz y las tinieblas son utilizadas por la Iglesia cristiana para gestionar positivamente la religiosidad, la fe y la subjetividad de los fieles, instrumentalización que llamamos *foto-políticas cristianas*. A partir del método genealógico, analizamos las lanternas de los muertos; los dispositivos ópticos del sacerdote jesuita A. Kircher y algunos recursos propios de las iglesias evangélicas actuales para, así, mostrar el papel de la luz en las relaciones de poder que involucran a la Iglesia. Esto permite delinear dos regímenes: el primero, premoderno, es caracterizado por el empleo de la luz de los astros, de las reacciones químicas y eléctricas; el segundo, contemporáneo, es marcado por la emergencia de una nueva cualidad de la luz y de las tinieblas electroópticas, ya no limitadas solo al espectro de lo visible. Buscamos así comprender la instrumentalización de los medios luminosos del presente en comparación con otros períodos.

Palabras clave: luz; tinieblas; mediación; cristianismo; genealogía.

Introdução

A luz é indispensável à vida humana, na medida em que, ao longo da história da espécie, “banhou nossas peles e preencheu nossos olhos, nutriu nossa comida e nossos habitats, tornou possível ver e ser enfeitado pela beleza” (CUBITT, 2014, p. 2, tradução nossa). Sabemos que ela possui também grande importância e polissemia dentro da cultura e da cosmogonia cristã, segundo as quais o mundo teria se iniciado por meio da fala divina – o verbo – mobilizando a luz no gesto de criação. Conhecemos essa história: “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz ‘dia’ e às trevas ‘noite’” (Gn 1,3-5)¹. Há, nesse gesto inicial, não apenas uma separação, mas também uma hierarquização, ao proferir uma supremacia da luz (CUBITT, 2014, p. 266). Nesse sentido, percebemos uma interligação essencial entre a luz e as trevas, a primeira não podendo existir – e dominar – sem a oposição dialética com a segunda. Através dessa narrativa mitológica, uma relação de força é estabelecida entre luz e escuridão – ou melhor, entre luz e trevas².

Defenderemos, aqui, que a luz e as trevas foram instrumentalizadas como tecnologias de poder da igreja cristã no intuito de influenciar as condutas, os pensamentos, os olhares e o imaginário dos fiéis, tanto de maneira coletiva quanto individual. De modo mais específico, gostaríamos de assinalar como as luzes cristãs têm a capacidade de não apenas produzir visibilidade, mas também de criar e demonizar uma certa escuridão – as *trevas* –, a fim de utilizá-la para proporcionar um sentimento de insegurança e de medo que levaria o fiel à necessidade de uma proteção divina luminosa.

De que *luzes cristãs* estamos falando? Consideraremos como luz não só as *materialidades luminosas cristãs*³ e suas *práticas* associadas, mas também, de modo mais amplo, qualquer *estimulação externa*⁴ capaz de suscitar uma *sensação luminosa*⁵ (e, em contraste, de *trevas*) no *corpo do fiel*. Além disso, consideraremos a luz como *mídia*, na medida em que se estabelece como suporte tanto para as relações (entre humanos, mas também entre humanos e não humanos – inclusive com a[*s*] figura[*s*] do divino) quanto para os processos de comunicação, participando, dessa forma, da produção de subjetividade (CUBITT, 2014). Nesse sentido, buscaremos evidenciar de que modo o corpo do fiel poderia ser entendido como uma superfície fotossensível capaz de ser influenciada, de diferentes formas e em diferentes graus, por estimulações de *luzes-trevas*.

¹ As citações bíblicas feitas ao longo do texto foram extraídas da edição da *Bíblia de Jerusalém* publicada pela Paulus em 2002.

² Neste artigo, optamos pelo termo “trevas” para nos referir à instrumentalização da escuridão pela igreja cristã, de modo a preservar a escuridão de qualquer conotação pejorativa.

³ De diferentes naturezas: astrais, químicas, elétricas ou eletro-ópticas – como argumentaremos a partir de Virilio (2002).

⁴ Seja ela visível ou invisível para o olho humano; seja ela compreendida como um fenômeno eletromagnético ou fotônico.

⁵ Convém considerar aqui a pluralidade de fatores responsáveis pela sensação luminosa, tal como assinala Cray (2012, p. 92), em *Técnicas do observador*. O autor cita os trabalhos de Johannes Müller, que percebe que não apenas as ondulações luminosas podem provocar tal sensação, mas também colisões, golpes, descargas elétricas, agentes químicos (como narcóticos), etc.

Assim, nos perguntamos como a produção desses estímulos tornaria possível, dentro de um amplo leque de mediações, o estabelecimento de relações de poder⁶ e a produção de subjetividade no contexto da igreja cristã pré-moderna e contemporânea. Para isso, estudamos, com a ajuda do método genealógico⁷, algumas materialidades que refletem tais instrumentalizações: as lanternas dos mortos (do século XI ou XII); os dispositivos ópticos do padre jesuíta A. Kircher (no século XVII); e, por fim, alguns dispositivos ótico-luminosos contemporâneos mobilizados principalmente por igrejas evangélicas.

Luzes cristãs pré-modernas: a luz e o olhar divino das lanternas dos mortos

Sabemos do importante papel desempenhado pela luz nas igrejas e na liturgia cristãs medievais. Isso é perceptível tanto pela acumulação de luzes nas igrejas – descritas como antros de luz – quanto por sua mobilização dinâmica durante a liturgia (VAUCHEZ, 2009; PALAZZO, 2002). A luz, nesse contexto, não somente materializa e medeia as orações dos fiéis com o divino, mas é, além disso, utilizada a serviço do brilho do ritual e do carisma do sacerdote (D'ARTEMARE, 2020). Um espetáculo multissensorial que, imaginamos, só poderia ser reforçado pelos efeitos coloridos oriundos da luz do sol ao atravessar os vitrais dos edifícios. É, no entanto, por outra materialidade cristã da luz, as chamadas lanternas dos mortos, que começaremos nossa análise.

Construções que datam da época romana, as lanternas dos mortos são obras enigmáticas que, nos tempos medievais, encontravam-se no centro de cemitérios, nas regiões francesas de Limousin, Poitou e Saintonge. Em seu artigo *Les lanternes des morts: une lumière protectrice?*, Treffort (2001, p. 147, tradução nossa) descreve essas edificações:

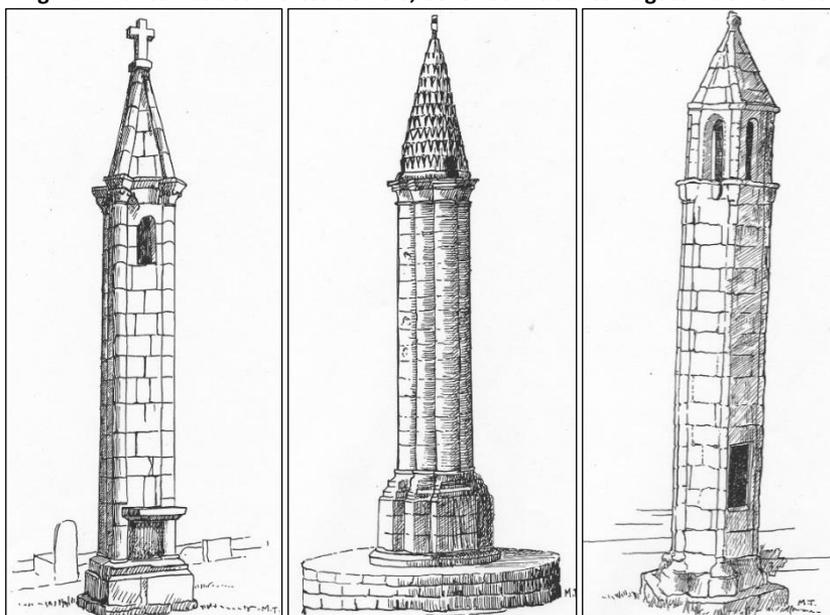
as lanternas [...] se distinguem antes de mais nada por seu tamanho imponente e sua verticalidade, que rompe com a horizontalidade dos túmulos vizinhos ao mesmo tempo em que responde à torre do sino da igreja vizinha, se fazendo visíveis, ainda que estejam bem distantes. O corpo da lanterna, geralmente de seis a oito vezes mais alto do que largo, é formado, dependendo dos casos, por uma coluna, um conjunto de pequenas colunas ou um fuste construído, de planta quadrada ou poligonal. [...] No topo, as

⁶ Neste artigo, compreendemos o *poder* no sentido foucaultiano da palavra, isto é, de uma palavra no singular que designa, em realidade, uma multiplicidade de relações de forças que se aplicam em um determinado contexto. Relações de forças que se aplicam por meio de formas e técnicas heterogêneas, polimorfos e difusas e através das quais são saturados, incitados e produzidos os corpos, as subjetividades, os modos de viver. Poder, então, não como equivalente de uma instância repressiva, limitadora, como o Estado ou a lei. Tampouco no sentido da ideologia marxista, senão como essa rede de relações de forças historicamente instáveis, em sempre movimento, apoiado no discurso e em dispositivos. E, como explica Foucault (1999, p. 90), “não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos”. Nesse sentido, nos interessamos não apenas em *como* se aplica o poder, mas igualmente em *para que* está agenciado.

⁷ O método genealógico, sistematizado por Foucault (1999), a partir das bases filosóficas postas por Friedrich Nietzsche, ambiciona, pela análise entrelaçada de diferentes discursos, práticas e materialidades, evidenciar efeitos e lógicas de funcionamento característicos dos mecanismos de poder presentes em um determinado contexto histórico. Desse modo, busca jogar luz sobre a maneira como esses elementos discursivos produzem efeitos históricos sobre os corpos, os modos de viver, de perceber (e, aqui, de se relacionar com o divino), etc., buscando evidenciar deslocamentos e diferenças nos regimes e nos efeitos produzidos.

aberturas, em número variável, são perfuradas ou formadas pelo espaçamento regular das colunas superiores. No centro desse espaço aberto, que podia ser envidraçado [...], um gancho tornava possível suspender uma lâmpada e/ou uma roldana destinada a içá-la.

Figura 1. Lanternas dos mortos de Pers, Cellefrouin e Santo Augustin de Versillat



Fonte: Treffort (2001, p. 148-149).

Quais seriam, se pergunta Treffort, as razões para a existência de tais lanternas nos cemitérios? O único testemunho escrito a respeito disso não resolve a interrogação. É, portanto, sobre os significados da luz em textos bíblicos e em orações do período que a historiadora se debruça em busca de respostas. Nesse contexto, a luz possui uma grande polissemia, assinala Treffort. Tem, em primeiro lugar, tanto uma origem divina quanto um caráter positivo – em oposição à negatividade das trevas. Além disso, é concebida como um elemento estruturante do tempo, na medida em que este decorre da alternância entre o dia e a noite, que será revogada apenas no dia do juízo final, quando – segundo a tradição cristã – Jesus Cristo voltará em sua glória e os mortos ressuscitarão na luz perpétua do Reino de Deus. Ademais, a luz marca a presença de Deus – concebido como luz capaz de guiar os fiéis durante a noite – e do Cristo, imagem de Deus: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). Transparece, ainda, em orações do período, um valor redentor da luz, capaz de rechaçar a mentira e os espíritos impuros.

A partir disso, a autora formula a hipótese de que a luz acesa nos cemitérios poderia não apenas prefigurar a luz perpétua do Reino de Deus, mas também tornar-se-ia uma forma de garantir bem-aventurança e bênção para os mortos que descansam nesse espaço.

E não apenas: a luz poderia simbolizar, para Treffort, a presença de um Deus que afastaria demônios e espectros do espaço sagrado do cemitério, protegendo tanto os vivos quanto os mortos frente às manifestações sobrenaturais de tais lugares⁸. Para além e por meio dos sentidos da luz analisados por Treffort, tornam-se perceptíveis algumas finalidades estratégicas das lanternas.

Nossa hipótese é a de que essas construções não apenas manifestam simbolicamente a presença do divino e o valor redentor da luz, como também lembram enfaticamente aos fiéis da ameaça de forças maléficas e, portanto, da necessidade de uma proteção divina e da fé – mecanismo similar àquele dos *exempla*⁹. Ao materializar e tornar presente sensorialmente o perigo das trevas, a própria luz das lanternas dos mortos nos parece possibilitar e contribuir para a emergência de tais ameaças e spectralidades. Outro ponto que imaginamos possível seria o de que, ao passar próximo a um cemitério e perceber o brilho das lanternas, uma pessoa poderia sentir o peso desse *olhar-luz divino*, mecanismo através do qual seria incentivado a uma reafirmação da fé. Essa luz materializaria, portanto, um olhar divino posto sobre a virtude das condutas e dos pensamentos dos indivíduos. Esse controle era provavelmente intensificado se considerarmos o fato de que, como relata Treffort, a notável altura das lanternas dos mortos (reforçada, em certos casos, por sua posição topográfica) as tornavam visíveis, por vezes, de muito longe. Nesse sentido, o caráter monumental revelaria a ambição de tornar mais penetrante os efeitos de poder produzidos pela luz das lanternas. As construções nos parecem, portanto, expressar a busca por uma ocupação luminosa do espaço perceptivo a fim de lembrar, de dia e à noite, da influência da igreja sobre sua comunidade. Uma presença sensível, expressa visualmente, ressoando estratégias que mobilizam outros sentidos, como a presença sonora do sino que molda o ritmo diário das populações.

Por um lado, esses diferentes elementos parecem indicar a possibilidade de que a luz e as trevas plantadas pelas lanternas dos mortos tenham participado, de alguma forma, do controle da igreja sobre a comunidade. Por outro lado, como relatado por Treffort, não existe quase nenhuma documentação escrita sobre as lanternas dos mortos, o que nos impede de argumentar melhor a favor da hipótese de que elas teriam se estabelecido enquanto tecnologia de poder. Essa hipótese, todavia, ganha força quando comparamos as lanternas às demais instrumentalizações da luz pela igreja cristã.

A luz de cruzada dos aparatos kircherianos

Athanasius Kircher (1602-1680) foi um padre jesuíta alemão que, no século XVII, realizou pesquisas sobre diversas disciplinas, tais como: história; história natural;

⁸ Uma proteção necessária, julga a autora, se considerarmos o fato de que os cemitérios eram experimentados, na época romana, como lugares de grande perigo. Limiar entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, que concentra a angústia da morte e do desconhecido, o cemitério é, segundo ela, um dos lugares mais propícios às aparições de espectros nesse contexto.

⁹ Os *exempla* são uma forma de conto que visava apresentar um modelo de comportamento ou de moralidade e que era utilizada pelos predicadores nos seus sermões. Neles, argumentava-se que os fiéis deveriam atravessar os cemitérios orando para os mortos, se quisessem se manter fora da violência desses espectros (TREFFORT, 2001).

egiptologia (em particular, estudo dos hieróglifos); línguas; geologia; música e acústica; magnetismo; astronomia; gnomônica; matemática e ótica (KIRCHER, 2000). Ele se encontrava no epicentro do poder institucional da Igreja Católica, Roma, quando publicou *Ars Magna Lucis Et Umbrae* (*A grande arte da luz e da sombra*, em tradução livre), em 1646 e 1671, que resume grande parte de seus trabalhos – especificamente, no campo das últimas quatro disciplinas supracitadas.

No livro X dessa publicação, Kircher apresenta os princípios de funcionamento e as instruções para a realização de diversos dispositivos ópticos. São apresentados, por exemplo, a lanterna mágica¹⁰, o microscópio manifestador (um tipo de visualizador individual de imagens em série, como são os visualizadores modernos de *slides*) e um dispositivo de metamorfoses catóptricas (permitindo a realização de truques óticos, através dos quais um observador poderia, por exemplo, se ver transfigurado em um animal ou em um cadáver – exemplos citados por Kircher).

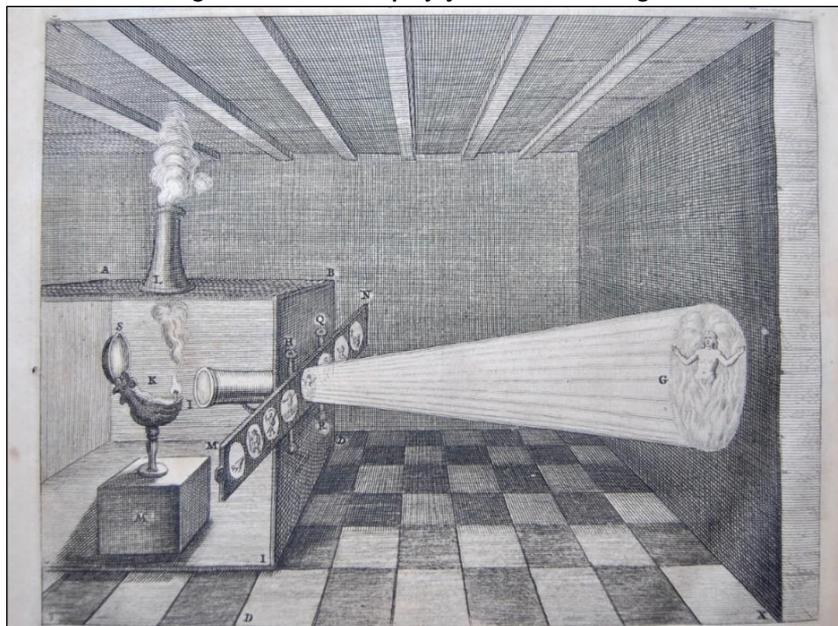
Longe de serem meros jogos de recreação, acreditamos que esses dispositivos possuíam utilidades e estratégias concretas de tal modo que poderiam ser encarados como tecnologias cristãs de poder. Vai ao encontro dessa ideia a análise feita por Kittler, em seu livro *Mídias óticas*, que assinala a *dimensão bélica* dos aparatos kircherianos no contexto da guerra religiosa que opõe, a partir do século XVI, a Igreja Católica e a reforma protestante. Em pelo menos metade da Europa, a reforma luterana havia “enegrecido” o brilho ótico do “ritual eclesiástico medieval” e pregava a volta da interpretação exclusiva dos textos sagrados, por meio dos quais “todos deveriam alcançar a bem-aventurança sem a veneração das imagens de santos e sem as obras tão úteis à Igreja”; contra essa ameaça protestante, a outra parte da Europa, católica, mobilizou uma contrarreforma, a qual pretendia estabelecer “contramedidas para equipar a fé antiga com novas técnicas” (KITTLER, 2016, p. 101). É justamente nesse contexto de conflito que se inscrevem as pesquisas de Kircher, cuja missão, como jesuíta, incluía a conversão dos laicos e, para tal, era necessária a busca por técnicas midiáticas de persuasão mais eficientes do que a Bíblia protestante. O fato de que numerosos jesuítas estivessem envolvidos em experimentações com lanternas mágicas já é prova de seu “emprego instrucional e talvez até missionário e doutrinário” (KITTLER, 2016, p. 107).

Para ilustrar seu argumento, Kittler (2016, p. 106) descreve a imagem (Figura 2) da lanterna mágica exposta no livro do jesuíta, na qual

vemos uma lâmpada a óleo e, em frente à lâmpada, uma série horizontal de placas de vidro pintadas, todas esperando sua vez de (quase como no cinema) serem introduzidas no raio de luz e assim projetadas; sobretudo, vemos na escura parede oposta o efeito de projeção daquela placa que nesse momento está imersa no cone de luz da lâmpada a óleo: um homem despido e chamas que lambem suas pernas até o quadril.

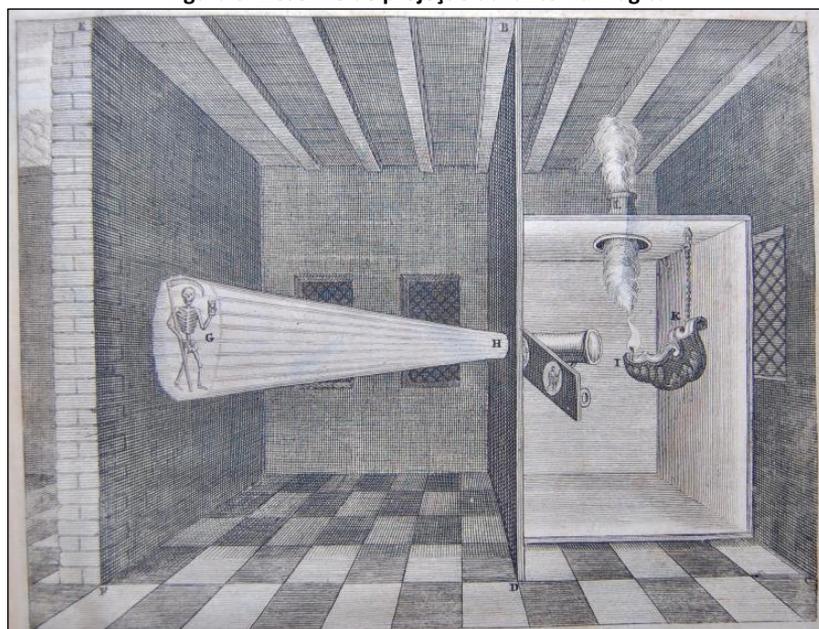
¹⁰ A lanterna mágica é uma simples inversão da *câmera obscura*: uma fonte de luz artificial ilumina, através de um sistema óptico, um modelo desenhado que se encontra projetado sobre uma superfície de projeção (KITTLER, 2015, p. 99).

Figura 2. Desenho de projeção da lanterna mágica



Fonte: Kircher (2000, p. 768).

Figura 3. Desenho de projeção da lanterna mágica



Fonte: Kircher (2000, p. 769).

Essas chamas, julga o autor, deviam ser facilmente associadas às do inferno. As razões da utilização de tal dispositivo, apresentando projeções luminosas diabólicas em meio à escuridão, não são de difícil compreensão. O próprio Kircher (apud KITTLER, 2016, p. 107) as expõe: “Essa arte poderia impedir facilmente que pessoas ímpias praticassem muitos vícios/ se a imagem do diabo fosse desenhada no espelho e projetada em um lugar sombrio”.

A partir dessa afirmação, percebemos como a utilização da lanterna mágica pelo padre ambicionava projetar, através de sua luz, um sentimento de medo que permitisse uma forma de controle sobre os espectadores. Essa *luz de cruzada* visava a uma influência direta sobre pensamentos e ações, já que, como afirma o jesuíta, tal aparelho permitiria afastar os sujeitos do caminho do vício – das *trevas*¹¹.

Para a eficiência do dispositivo, era de grande importância que a luz da lanterna mágica surgisse em meio à escuridão. Isso se devia não apenas às limitações de intensidade das luzes artificiais utilizadas pelo dispositivo nessa época¹², mas também – e sobretudo – ao aproveitamento dos sentimentos de insegurança e do medo propiciados pela escuridão. Kircher (apud KITTLER, 2016, p. 107) está consciente de como essa escuridão é capaz de catalisar a reação emocional dos espectadores: “Essa representação das imagens e sombras em quartos escuros é muito mais aterrorizadora do que à luz do Sol”. Ele julga também que tais representações poderiam produzir efeitos virtuosos sobre a plateia “se a imagem do Diabo fosse desenhada no espelho e *projetada em um lugar sombrio*” (KIRCHER apud KITTLER, 2016, p. 107, grifo nosso). Como no caso da lanterna dos mortos, a luz da lanterna mágica kircheriana parece se aproveitar da luz e da escuridão para produzir trevas.

Além disso, a lanterna mágica nos parece expressar o desejo por mídias luminosas e por um controle de maior alcance. Como nota Kittler, o dispositivo de projeção de Kircher permitia simular para as massas o que os exercícios espirituais pretendiam fazer de modo individual¹³. Talvez toda a história do cristianismo tenha sido marcada pela busca por mídias de maior alcance, dimensão essa que parece ter se intensificado particularmente em determinados segmentos do cristianismo contemporâneo, como gostaríamos de analisar agora.

Foto-políticas cristãs apoiadas em luzes eletro-ópticas

Plano geral: um imponente templo evangélico contemporâneo, retangular, com quatro colunas na fachada e uma fileira de palmeiras em sua frente. Ao fundo, vemos os edifícios altos de uma metrópole. *Travelling* da esquerda para direita sobre o templo, a partir de um ângulo *contra-plongée*, acentua a dimensão monumental do edifício. Corte para

¹¹ Um projeto de tornar virtuoso o indivíduo através da luz, o que se aproxima de nossa hipótese sobre o efeito da luz das lanternas dos mortos.

¹² A frágil intensidade das luzes artificiais existentes na época (velas e lâmpadas de azeite), ainda que fortalecida pelo uso de espelhos côncavos ou parabólicos, constrangia à realização das projeções de lanterna mágica em salas escuras ou semi-escuras (BERMEJO; DÍAZ; LIRES, 2000, p.49).

¹³ Santo Inácio de Loyola desenvolveu, para os futuros jesuítas, uma série de exercícios de meditação sobre temáticas diversas, como a Paixão de Cristo, ou, ainda, sobre o inferno. Nesse segundo caso, pretendia-se, a partir da leitura de lendas dos santos – ornamentadas por diversas fantasias do inferno – e de exercícios de meditação, suscitar *imagens mentais* do inferno que visavam não apenas subjugar os cinco sentidos, mas também fortalecer a fé dos jesuítas.

dentro do templo escuro. Plano médio de um pastor que caminha nessa meia-luz e se aproxima de um altar. A câmera acompanha seu movimento. Um QR Code aparece na tela junto à frase: “APONTE A CÂMERA DE SEU CELULAR”.

O pastor se prosterna e inicia uma oração. No fundo do quadro, uma cortina se abre. Corte para plano aberto em *plongée* do pastor prosternado, com ligeiro *zoom in*. Panorâmico da esquerda para direita na parede do templo iluminado por uma luz amarelo-limão; a parede, por sua vez, é ornamentada por castiçais que queimam luzes laranjas eletrônicas de LED, que se encontram no meio de imitações de abóbadas com colunatas. Plano geral do templo na meia-sombra azulada. Movimento de grua faz a câmera descer devagar enquanto a luz do edifício é acesa e o pastor termina sua oração. Corte para plano médio do pastor que cumprimenta a plateia e anuncia, enquanto olha para a câmera:

Boa tarde [...]. Olha só, você está acompanhando a gente através da transmissão, através do canal 21, através do canal do Templo. Eu vou pedir que você fique em pé nesse instante, nesse momento; que você se coloque em pé diante de Deus. [Aqui, a voz do pastor sobe de volume] Inclusive você que tá no Facebook, [...] compartilhe então a reunião. Você que tá assistindo pela televisão [...] envia o link do YouTube. Avisa teu familiar pelo WhatsApp para ele entrar e participar dessa reunião¹⁴.

Encontramo-nos no Templo de Salomão, situado na Zona Leste de São Paulo, edifício que pertence à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Estamos assistindo à gravação do programa de cura milagrosa *Corrente dos 70*¹⁵, que se encontra disponível no YouTube, ainda com a finalidade de analisarmos a maneira como a luz e as trevas são mobilizadas em diversas estratégias de poder – desta vez, no contexto do evangelismo neopentecostal contemporâneo.

No momento da oração para a cura das enfermidades, a intensidade da iluminação diminui drasticamente, mergulhando a igreja em uma contraluz azul-roxeada e a figura do pastor em uma escuridão que mal deixa enxergar seu rosto. Tal dramatização luminosa surge acompanhada e apoiada pela voz e pelos gestos do pastor, que passa a se comunicar por meio de gritos sublinhados por amplas gesticulações. Endereçando-se diretamente aos órgãos corporais enfermos, o sacerdote decreta: “Em nome de Jesus [...] Eu te repreendo agora, enfermidade. Some agora” (28’45”, aprox.). Continua: “Seja curado. [...] Em nome do Senhor Jesus [...] meu amigo levanta e anda”, proclama o pastor durante a oração para a cura. “Mova os teus braços, o teu pescoço, a tua perna [...]. Abra teus olhos e recebe a visão. Abra teus ouvidos e recebe a audição”, ordena. E completa: “Agora, eu dou uma

¹⁴ Trecho do vídeo *Corrente dos 70* (07’20”, aprox.), publicado no canal da Igreja Universal no YouTube, em 6 de abril de 2021. Disponível em: <<https://acortar.link/BzH3Cq>>. Acesso em: 19 out. 2021.

¹⁵ No site da Universal, esse *ritual/programa* é descrito da seguinte forma: “O Senhor Jesus escolheu 70 homens e deu a eles autoridade para curar todo tipo de enfermidade e expulsar os espíritos malignos. Movida pela fé no Senhor Jesus, a Universal realizou, durante muitos anos, uma grande corrente de cura e libertação. Em 2019, a ‘Corrente dos 70’ voltou. Se você sofre com problemas de saúde que parecem incuráveis, descubra a cura definitiva que somente o Espírito Santo é capaz de proporcionar”. Disponível em: <<https://acortar.link/vjJbK7>>. Acesso em: 19 out. 2021.

ordem para que a cura, a saúde chegue a teu corpo” (28’45”, aprox.). Assim é terminada a oração, com a volta de uma “normalidade” da iluminação, branca e luminosa, do templo.

O pastor então convida a plateia a constatar o milagre: “Graças a Deus! Pode procurar, procura o nódulo, procura a pedra [de cálculo renal], procura a dor: sumiu, sumiu! Pode se sentar [...], o milagre aconteceu” (32’36”, aprox.). Sem esperar, o pastor segue com o processo de arrecadação de ofertas¹⁶:

A gente vai apresentar para Deus, agora [...] a oferta em gratidão, a oferta de fé, falando para Deus: “Deus, eu sei que recebi o milagre, eu recebi esse milagre”. [...] Então você que tá me ouvindo, você vai abrir seu aplicativo do seu celular, que você tá aí na página do Facebook, você tá aí no YouTube, você tá ali acompanhando a transmissão, você vai abrir o aplicativo do seu banco e vai fazer um PIX para fazer sua doação, então você vai usar a chave do e-mail doar@universal.org (33’20”, aprox.).

Enquanto fala, surge uma tela com diferentes contas bancárias e o CNPJ. da IURD, além de um QR Code que possibilita acessar mais informações sobre todas as formas de doar.

É manifesta aqui a dimensão simbólico-expressiva da luz no programa/ritual da Igreja Universal, através da iluminação no interior do templo, onde a luz dos castiçais marca a presença do divino e as diferentes modulações da luz que, ao longo do ritual, participam de sua *dramatização*. Assim, durante a oração para a cura – clímax do ritual –, a iluminação é agenciada não apenas de modo a potencializar a *resposta emocional* da plateia, mas também – e de forma interligada – no intuito de sustentar e catalisar o *carisma*¹⁷ do pastor. Compreenderemos melhor essa dinâmica se lermos os verbetes “emocionar” e “precauções oratórias” da *Encyclopédie théologique*¹⁸, obra que Mondzain (2013, p. 83) julga reveladora dos ensinamentos dos padres fundadores da igreja cristã e no qual se afirma que o

orador verdadeiramente eloquente não é o que se limita a instruir e agradecer; para atingir a perfeição, é preciso, além disso, emocionar os corações, revolver as paixões e determinar as vontades mais rebeldes [...]. A graça de pura luz é a graça do Criador. Ela bastava ao homem inocente; mas a graça do Redentor, a graça medicinal, encerra também o deleite: o homem pecador necessita dele [...]. Ainda que vosso discurso tivesse brilho, o

¹⁶ Termo que se refere às doações dos crentes em comunidades evangélicas.

¹⁷ A palavra “carisma” designa, no sentido comum, a atração magnética de uma pessoa sobre uma outra pessoa (LINDHOLM, 1993). Max Weber é o primeiro a introduzir a noção de carisma na sociologia para tentar explicar certos comportamentos, em aparência irracionais, mas que acredita motivados pela questão do carisma. Ele distingue dois tipos: o “carisma institucional” (ligado a um cargo) e o “carisma genuíno e básico” (ligado a características genuínas de uma pessoa). Para ele, o carismático possuiria uma extraordinária capacidade de transmitir grandes emoções, elemento que seria aproveitado pelo líder para entrar em comunhão emocional com seus seguidores. Esse carisma permitiria, para Weber, a legitimação das falas e das ações do líder. É interessante como o sociólogo assinala de que forma a comunhão carismática poderia ser catalisada por técnicas de êxtase como dança, músicas frenéticas, etc. Nesse sentido, acreditamos que a luz poderia ter uma relevância como tal.

¹⁸ Obra citada por Mondzain (2013), no seu livro *Imagem, ícone, economia*.

verdadeiro, aquele brilho puro e próprio da verdade, vosso discurso não passaria de uma geleira bela, porém fria. É preciso ver nele uma luz acompanhada de calor, atividade e força.

Não se trata de uma coincidência que o verbete recorra à imagem da luz para sua explicação. Através dessa metáfora, reconhece-se a *potência emocional da luz*, que pode ser mobilizada estrategicamente a serviço da igreja¹⁹. Desse modo, a iluminação parece ambicionar a mobilização da emoção e da atenção do crente, a fim de possibilitar e catalisar a influência carismática do líder sobre a comunidade, garantindo, ao mesmo tempo, uma maior arrecadação de recursos financeiros.

Seria, no entanto, um equívoco acreditar que tais luzes possuem, hoje, nas comunidades evangélicas, uma particular relevância no estabelecimento de relações de poder. A nosso ver, se a luz participa ainda de um dispositivo de influência sobre a comunidade dos crentes, é doravante através de um leque muito mais amplo e heterogêneo de tecnologias ótico-luminosas: câmeras, telefones celulares, telões, QR Codes, tecnologias e plataformas de irradiação da mensagem evangélica: novas luminosidades – e trevas – encontram-se agora mobilizadas e possuem uma agência de maior importância na produção e na transmissão dessas *luzes-trevas programáticas* de algumas vertentes evangélicas.

Ampliação do espectro das luzes programáticas cristãs

“Conheça os canais para fortalecer a sua fé (mesmo a distância)”, anuncia uma página web da Igreja Universal²⁰. As diversas mídias eletrônicas mobilizadas pela IURD permitem que os fiéis exercitem sua fé ou se reúnam com mais frequência e facilidade, ultrapassando a necessária presença física no lugar de culto. Essa necessidade ganhou particular importância em consequência das restrições implementadas para conter o progresso da pandemia do Covid-19 no Brasil, a partir de 2020. Para manter a “comunhão com Deus e fortalecer a própria Fé”, apesar da distância e em “tempos de dificuldade”, a IURD desenvolveu uma ampla gama de mídias eletrônicas acessíveis ao crente, tais como:

- uma plataforma de *streaming* (Univer Vídeo) que difunde as reuniões da igreja, além de filmes e cursos destinados a “quem desejar fortalecer a própria fé”;
- um canal de televisão, *TV Universal*, que difunde a programação da igreja, “incluindo a transmissão de cultos ao vivo”;
- um aplicativo oficial e gratuito da Igreja Universal que “reúne informações e conteúdos, como hinário, podcasts, *TV Universal*, contatos, blog do Bispo Edir Macedo e muito mais”;
- contas em Facebook, Instagram e YouTube, que contam com transmissões ao vivo; além de outros serviços (como um serviço pastoral 24/7 ou um jornal escrito).

Percebe-se, portanto, a variedade de frequências e luminosidades através das quais é irradiada e tornada visível a palavra da IURD para o crente.

¹⁹ A dimensão emocional e estratégica da luz mobilizada pela igreja cristã nos fez argumentar que houve (há) uma utilização econômica da luz pela igreja cristã (D'ARTEMARE, 2020), de acordo com o conceito de economia (*oikonomia*) estudado por Mondzain em seu livro (MONDZAIN, 2013).

²⁰ Disponível em: < <https://acortar.link/qetGul>>. Acesso em: 18 out. 2021.

A importância das tecnologias e das mídias eletro-ópticas é manifesta nas novas construções ou reformas operadas pela igreja. Mobiliza-se um verdadeiro arsenal tecnológico: certos templos evangélicos incorporam grandes estúdios de produção audiovisual, assemelhando-se a um centro de congresso. O site da IURD menciona, por exemplo, a presença de dois estúdios de televisão e de quatro estúdios de rádio no Templo Maior, em Curitiba²¹. O interesse dos evangélicos pelas mídias não é novo. Para Campos (2004, p. 148), essa aproximação começou no século XVI, com a popularização do livro impresso, e continuou, na primeira metade do século XX, com o desenvolvimento e a difusão do rádio e da televisão até chegar à internet. Essa “queda” por novas mídias e tecnologias de comunicação se explicaria, para o autor, pelo contexto de concorrência religiosa em que se desenvolveram os diferentes grupos evangélicos, considerando, em particular, a rivalidade com outras vertentes do cristianismo. Tais meios permitiram não só ampliar a comunidade como legitimá-la no espaço religioso em conflito. Nesse contexto, cada “descoberta ou implementação de novas tecnologias comunicacionais [é saudada] como uma ‘oportunidade dada por Deus’ para a expansão de seu reino na face da terra por meio da pregação”.

Além disso, essas novas mídias e tecnologias de comunicação permitiram a certas igrejas, principalmente pentecostais, “montar eficientes sistemas centralizados de arrecadação de dízimos e ofertas” – a exemplo da Igreja Universal, que conseguiu se tornar “o maior sucesso ‘empresarial-religioso’ do Terceiro Mundo”, possuindo “filiais em dezenas de países do Hemisfério Norte” (CAMPOS, 2004, p. 155), e até mesmo em países da África (GRAGNANI, 2021), renovando assim a dimensão colonial da igreja cristã.

Olhar divino: caminhando para uma externalização crescente da vigilância divina

Em reportagem para a *Pública*, Rudnitzki (2019) revela como denominações cristãs adotaram recentemente tecnologias de reconhecimento facial para a monitoração e o controle de seus fiéis. A jornalista relata que duas empresas de inteligência artificial – a Kuzzma e a Igreja Mobile – apresentaram seus produtos na 15ª feira ExpoCristã, em outubro de 2019, em São Paulo. O uso dessa tecnologia por comunidades religiosas não é coisa do futuro, mas uma realidade tangível, pois, como mostra Rudnitzki, a empresa Igreja Mobile já possui 160 “igrejas clientes” no Brasil, além de outras empresas internacionais.

Se estamos cientes do uso desses dispositivos em lugares que necessitam *a priori* de segurança reforçada – como certas zonas urbanas sensíveis, aeroportos, estações de metrô ou de trem –, para que eles serviriam em lugares de culto? O diretor de desenvolvimento da Igreja Mobile justifica: “Hoje em dia quem não deseja ter o controle do seu ambiente? De quem entra e quem sai? Nas igrejas nós constatamos que eles queriam muito saber disso e por isso trouxemos essa tecnologia”. E o diretor executivo da Kuzzma acrescenta: “Dados como sexo, idade, frequência, horário de chegada, motivos prováveis de atraso e muitos outros são analisados e apresentados em relatórios. Conseguimos definir em nossas métricas até mesmo se alguém precisa de uma visita pastoral” (RUDNITZKI, 2019, online).

O dispositivo de reconhecimento facial utilizado por essas igrejas necessita da instalação de uma câmera panorâmica de alta resolução bem como da utilização de um *software*

²¹ Disponível em: <<https://acortar.link/Su50JZ>>. Acesso em: 18 out. 2021.

de análise das imagens, previamente alimentado com os dados dos fiéis (fotografia e nome). O aparelho se torna então capaz não só de reconhecer os rostos, mas também de produzir dados e relatórios a partir dessa vigilância. Contagem de fiéis, monitoração de sua assiduidade e de suas emoções, alerta de ausência ou comportamentos anormais são algumas das funções oferecidas. De acordo com Rudnitzki (2019), a aparição dos dispositivos de reconhecimento facial em igrejas brasileiras responde à demanda de comunidades religiosas. Para algumas delas, eles permitiriam que a “mensagem” da igreja chegasse em lugares até então inalcançáveis. Para outras, haveria ainda um argumento financeiro, já que vê no serviço a possibilidade de aumentar ofertas e dízimos²² dos fiéis, segundo a ideia de que seria mais fácil pedir uma doação a um indivíduo que participa frequentemente do culto.

A nosso ver, o emprego de tais tecnologias permitiu *intensificar um olhar divino* que passou a vigiar de forma automática e implacável as atitudes, os gestos e as emoções dos fiéis nos lugares de culto. Tal ambição não é nova, como sugerimos a partir do *olhar-divino* instaurado pela lanternas dos mortos ou ainda como reflete a prática da confissão cristã. Tal prática – que data da Idade Média e se intensifica com a contrarreforma – já instituía um olhar divino sobre o fiel, já que este, para se confessar, ao precisar produzir um exame de si, adentrava uma determinada lógica e, de certa forma, interiorizava valores morais cristãos (FOUCAULT, 1999). Essas práticas e materialidades expressam um ideal: o de um olho-luz divino, “rei dos raios”²³, capaz de tudo ver e de tudo saber. A ilustração *O olho de Deus*, da metade do século XVI, ilustra esse ideal de vigilância divina:

Figura 4. O olhar divino vigiando seus sujeitos



L'œil de Dieu (1551)¹

Fonte: Chamayou (2015, n.p).

²² Em algumas igrejas evangélicas neopentecostais, predica-se a teologia da prosperidade, segundo a qual as atitudes benéficas feitas em vida (como ter um bom comportamento ou pagar o dízimo de seu salário para a igreja) serão retribuídas nesse mundo de agora, e não mais no além-vida.

²³ Como designava Leon Battista Alberti (AUMONT, 2004, p. 115).

Em seu livro *Teoria do drone*, Chamayou (2015, n.p, grifo nosso) descreve e assinala a onipresença e a onipotência desse olhar:

Do alto, o olho de Deus abraça com seu olhar o mundo inteiro. Sua visão é mais que uma visão: ela pode sondar, sob a pele dos fenômenos, os rins e os corações. *Nada lhe é opaco*. Porque ela é eternidade, ela abraça todo o tempo, o passado e o futuro. Seu saber, por fim, não é só um saber. À onisciência corresponde a onipotência.

Apesar dessa continuidade, mudou, no entanto, a natureza da luz lançada pelo olhar-luz. Podemos nos perguntar, então, se a instrumentalização dessas mídias eletro-ópticas (televisão, internet, tecnologias de conhecimento facial) não seria sintomática de uma ruptura profunda de regime, nas foto-políticas cristãs, caracterizada pela emergência de uma nova qualidade de luz, que iluminaria e exporia os corpos dos fiéis de uma forma indireta e que permitiria, graças a isso, o acréscimo de novos mecanismos de subjetivação e de controle aos quais (quase) nenhuma opacidade resistiria.

Luzes indiretas cristãs: do olhar-luz astral e químico para o olhar-luz digital e algorítmico

Partiremos dos argumentos de Virilio (2002) para indicar essa mudança de regime. No capítulo *La lumière indirecte*, de seu livro *L'inertie polaire*, o autor se surpreende com o surgimento generalizado, no final da década de 1970, de telas de vídeo e de câmeras de vigilância que passaram a se difundir no espaço urbano de Paris. Não por acaso, recorda, essa proliferação se deu pouco tempo depois de 1968, ano marcado por intensas revoltas estudantis e operárias no território francês. Desde então, as câmeras passariam a não apenas vigiar as ruas e as encruzilhadas da capital, mas também as entradas das grandes escolas e universidades, por exemplo.

Com a disseminação desses equipamentos de *videoscopia*²⁴, teria emergido uma nova qualidade de luz: a *luz indireta*. Trata-se da luz do “dia eletrônico dos terminais informáticos [...], luz da velocidade da luz propagada pelas ondas” e irradiada por “esses emissores/receptores e outros geradores de visão da duração”; essa nova qualidade de luz teria sucedido e se acrescentado às *luzes diretas*, aquelas do dia do tempo astronômico e da velocidade técnica – “desde o dia químico das velas, ao dia elétrico da lâmpada de Edison” (VIRILIO, 2002, p. 119, tradução nossa).

Isso sugere um deslocamento nos modos de produção de visibilidade: embora a luz permaneça responsável pela revelação das aparências sensíveis, “é doravante sua velocidade que ilumina, que dá a ver, e não mais o dia solar ou o falso dia da eletricidade” (VIRILIO, 2002, p. 108, tradução nossa). Trata-se aqui, portanto, menos de uma luz no sentido tradicional – como irradiação eletromagnética contida na faixa do visível – que de

²⁴ Podemos entender os equipamentos de *videoscopia* como o conjunto de dispositivos “eletro-ópticos” capazes de produzir alguma forma de visibilidade potencialmente teletransmissível em tempo real, como, por exemplo, vídeo transmitido em direto, sistemas de geolocalização, mas também dispositivos de reconhecimento facial.

uma luz invisível, de uma luz eletro-óptica, de uma luz paróptica²⁵, de uma luz digital (algorítmica?). Essa luz, acrescenta Virilio, não está embasada nas leis da ótica moderna (segundo as quais as lentes transmitem passivamente a luz), mas nas da eletrônica e da informática (segundo as quais os dispositivos envolvidos têm a capacidade de produzir ou amplificar um sinal). De certa forma, trata-se de uma luz mais abstrata, próxima à ideia de *visibilidade oriunda da conexão*.

Esse deslocamento teria ainda importantes repercussões nas tecnologias de vigilância, conforme argumenta o autor, já que a *luz indireta*, de natureza eletro-óptica, permitiria a apresentação e o controle de objetos ou sujeitos (e, no nosso caso, de fiéis) a distância e em tempo real. Assim, o ato de ver, na contemporaneidade, não estaria limitado à “iluminação direta” da coisa em sua presença. Agora, os dispositivos operariam também remotamente, ultrapassando a necessidade de presença física para efetuar a vigilância – ela se faria, então, onipresente e onisciente, ganhando uma dimensão global.

No contexto da igreja cristã contemporânea, esse novo regime de luminosidade permite tanto o estabelecimento de uma *comunhão-conexão*, a distância, quanto o acréscimo de mecanismos de vigilância diante desse *olhar-luz divino*. A luz divina irradiada pelos dispositivos de luzes indiretas se torna ininterrupta, o que permite ao fiel uma constante conexão com as ideias, os valores e os produtos propostos pela entidade religiosa. Nesse sentido, o brilho da igreja se torna *eterno* e converge, de certa forma, para o clarão ininterrupto do regime de luz 24/7 do capitalismo tardio, tal como evidenciado por Crary (2016).

No regime luminoso 24/7, o *olhar-luz divino* suscitado por essas tecnologias coloca o corpo do fiel diante de novos mecanismos capazes de “sondar, sob a pele dos fenômenos, os rins e os corações” (CHAMAYOU, 2015, n.p) do fiel, seja na igreja – como mostramos a respeito do emprego da tecnologias ótica-luminosas de controle nos próprios lugares de culto (RUDNITZKI, 2019) – ou, potencialmente, no espaço público e privado. Com essa mudança de regime luminoso, o fiel encontra-se doravante diante de um maior leque de *luzes indiretas* que não apenas irradiam as luzes programáticas cristãs como também o iluminam em retorno.

Conclusão

Através dessa breve genealogia, evidenciamos, portanto, como as próprias materialidades cristãs da luz possibilitam, catalisam e refletem determinadas relações de poder e produção de subjetividade nos contextos analisados. Se, conforme a perspectiva foucaultiana, o poder “intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana” (MACHADO, 2019, p. 14), esperamos ter frisado a importância de considerar o protagonismo da luz no estabelecimento de tais relações de poder no contexto da religião cristã.

Percebemos, por um lado, que as foto-políticas cristãs contemporâneas se aproximam, em diversos aspectos, daquelas da igreja pré-moderna. Em ambos os contextos,

²⁵ *Paroptique*, no texto original, é um termo que qualifica uma visão extra-retiniana como acontece, por exemplo, com os sapos, que possuem a capacidade de, em certa medida, “ver” com sua pele.

podemos afirmar que as luzes foram mobilizadas para produzir uma ocupação sensível do espaço pela igreja (em particular, no que diz respeito às lanternas dos mortos e ao emprego de mídias modernas por grupos evangélicos). Para isso, foram mobilizadas tecnologias que permitiam ampliar o alcance dessas propagações luminosas. Além disso, as luzes empregadas se inscrevem em estratégias afetivas (de insegurança, medo, etc.), a fim de não apenas incentivar a reafirmação da fé pelo fiel (no caso das lanternas dos mortos), mas também o predispor à influência de um líder carismático (particularmente, em certas igrejas do neopentecostalismo contemporâneo, mas não só). Dessa forma, as luzes cristãs tanto marcam a presença do divino quanto participam da estigmatização da escuridão e da produção de diversas ameaças tornadas sensíveis para o fiel.

Por outro lado, observamos um deslocamento importante dessas foto-políticas na contemporaneidade: (1) se as *luzes diretas* (dos astros ou das reações químicas, elétricas) permaneceram, elas parecem, no entanto, ter perdido sua importância e sua primazia nos mecanismos de controle agenciados pela igreja; (2) outras *luzes indiretas*, oriundas dos diversos dispositivos eletro-ópticos, emergiram e ganharam uma maior importância nesse contexto, irradiando as luzes cristãs para lugares até então inalcançáveis, atingindo não somente o espaço dos templos, mas também o espaço público e privado; (3) a luz indireta, ao contrair as distâncias e o espaço físico (VIRILIO, 2002), permitiu também a emergência de um novo regime de presença e de encontro da comunidade religiosa – sem dispensar ou tornar caduca, no entanto, a necessidade de copresença física no espaço de culto; telecoletividade, telepresença e telecomunhão acompanham, agora, a televigilância e a telemercantilização próprias dos dispositivos que certas igrejas implementaram, e, a partir disso, tornou-se possível, por meio de luzes, irradiar, sensibilizar e controlar os corpos a distância²⁶; (4) além disso, ainda que não seja um ponto exclusivo das foto-políticas evangélicas contemporâneas, elas parecem refletir uma crescente e declarada convergência entre religião e interesses mercadológicos e capitalistas.

Os apontamentos feitos neste artigo são, todavia, apenas os resultados parciais e temporários de uma pesquisa sobre o tema, e carecem, no estado atual, de algum embasamento etnográfico sobre o problema. Estamos cientes, também, de que o recorte dos objetos analisados é necessariamente uma perspectiva afetiva do autor, não ambicionando uma totalidade. Seria, inclusive, um erro considerar tais instrumentalizações como uma prática generalizada da igreja cristã. Antes de tudo porque, como assinala Gebara (2008, p. 29), o que chamamos de “cristianismo” é um fenômeno heterogêneo, em que as diferentes igrejas se adaptam a vivências, tradições e interpretações próprias das culturas de que emergem; para a teóloga, é mesmo possível afirmar que “aquilo a que chamamos cristianismo na realidade são cristianismos”.

Ora, essa plasticidade do cristianismo diz também respeito à questão da luz: se o catolicismo da contrarreforma e certos movimentos neopentecostais se apropriaram da luz como instrumento de poder, de outro modo se posiciona, por exemplo, a igreja protestante.

²⁶ É claro que a luz sempre permitiu atingir os corpos a distância (algumas experimentações descritas por Kircher nos parecem, por exemplo, precursores de tais estratégias), mas a emergência das luzes indiretas potencializou, a nosso ver, o alcance dessa estimulação.

Ou, ainda, dentro da própria Igreja Católica Romana, a exemplo da ordem monástica de Cîteaux, que, através da figura de São Bernardo, no século XII, critica e confronta a estética rutilante e ostentatória de algumas igrejas, convidando a “procurar por brilhos que não fossem corporais senão espirituais” (VAUCHEZ, 2011, p. 4, tradução nossa).

Referências

AUMONT, Jacques. De um quadro a outro: a borda e a distância. In: _____. *O olho interminável [cinema e pintura]*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 109-137.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. *Revista USP*, São Paulo, n. 61, p. 146-163, mar./maio 2004.

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio ou os fins do sono*. São Paulo: Ubu, 2016.

_____. *Técnicas do observador*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2012.

CUBITT, Sean. *The practice of light: a genealogy of visual technologies from prints to pixels*. Cambridge, London: The MIT Press, 2014.

D'ARTEMARE, Antoine Nicolas Gonod. *FOTO-POLÍTICAS: elementos para uma genealogia da luz*. 166 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GEBARA, Ivone. *O que é cristianismo?* São Paulo: Brasiliense, 2008.

GRAGNANI, Juliana. Como a Igreja Universal criou “império brasileiro” na África. *BBC News Brasil*, 22 jun. 2021. Disponível em: <<https://acortar.link/2eBISA>>. Acesso em: 22 out. 2021.

KIRCHER, Athanasius. *Ars Magna Lucis et Umbrae*. Reproducción facsimilar da edición de 1671 con estudos introductorios e versión ó galego e castelán. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2000.

KITTLER, Friedrich. *Mídias ópticas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

LINDHOLM, Charles. *Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz & Terra, 2019. p. 7-34.

MONDZAIN, Maria José. *Imagem, ícone, economia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

PALAZZO, Eric. La lumière et la liturgie au Moyen-Âge. *PRIS-MA*, v. 17, n. 1, p. 91-104, 2002.

RUDNITZKI, Ethel. Empresas lançam serviço de reconhecimento facial para igrejas no Brasil. *Pública*, 13 nov. 2019. Disponível em: <<https://acortar.link/tmwTNx>>. Acesso em: 24 jan. 2020.

TREFFORT, Cécile. Les lanternes des morts: une lumière protectrice? À propos d'un passage du *De miraculis* de Pierre le Vénérable. *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, n. 8, p. 143-163, 2001.

VAUCHEZ, André. Lumières du Moyen-Âge. In: SEANCE DE RENTREE DES CINQ ACADEMIES SUR LE THEME « LA LUMIERE », 27 out. 2009, Paris. *Les discours en ligne*. Paris: Institut de France, 2009. Disponível em: <<https://acortar.link/bpzjM1>>. Acesso em: 29 jan. 2020.

VIRILIO, Paul. *L'inertie polaire*. [S.l.]: Christian Bougois Editeur, 2002.

Antoine Nicolas Gonod d'Artemare

Doutorando em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM), no Rio de Janeiro. É formado em Cinema pela École Nationale Supérieure des Métiers de L'Image et du Son (França).