

Cadernos Teologia Pública

# Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet

*Moisés Sbardelotto*

ano IX - número 70 - 2012

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



  
**UNISINOS**  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

# **Deus digital, religiosidade online, fiel conectado:**

## Estudos sobre religião e internet

Moisés Sbardelotto

## UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

José Ivo Follmann, SJ

### **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

### **Cadernos Teologia Pública**

Ano IX – Nº 70 – 2012

ISSN 1807-0590

*Responsáveis técnicos*

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

*Revisão*

Isaque Gomes Correa

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Dr. Marcelo Leandro dos Santos – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

*Conselho científico*

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**www.ihu.unisinos.br**

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.



# Deus digital, religiosidade online, fiel conectado:

## Estudos sobre religião e internet

Moisés Sbardelotto

### 1 Introdução

Capelas virtuais, velas virtuais, terço virtual, missas em vídeos online, pedidos de oração e aconselhamento espiritual pela internet. São inúmeros os serviços oferecidos pela grande maioria das igrejas cristãs, especialmente pela Igreja Católica, entre os bits e pixels da internet. Deus se faz digital, a religiosidade passa a ser vivida de modo online, o fiel se conecta com o sagrado mediado pela internet: a fé praticada nos ambientes digitais aponta para uma mudança na experiência religiosa do fiel e da manifestação do religioso. Se a comunicação (suas lógicas, seus dispositivos, suas pro-

cessualidades) está em constante evolução, a religião<sup>1</sup>, ao fazer uso daquela, também acompanha essa evolução e é por ela impelida a algo diferente do que tradicionalmente era. Assim, se a internet traz consigo novas formas de lidar com o mundo – e, conseqüentemente, com sagrado –, a religião e a religiosidade como tradicionalmente as conhecemos também passam a mudar (cf. Sbardelotto, 2011).

---

1 Tanto a religião quanto a religiosidade apontam para uma *relação*, uma *re-ligação* entre o humano e o sagrado. Não nos interessam aqui os aspectos estruturais da religião, mas sim a prática religiosa e a experiência da fé em midiatização. Portanto, neste artigo, entendemos religião e religiosidade como “duas faces complementares”: “A religiosidade é a pergunta. A religião é a resposta” (Libanio, 2002, p. 100).

Processos lentos, vagarosos e penosos da ascese espiritual vão sendo agora substituídos pela lógica da velocidade absoluta. Forma-se uma nova identidade religiosa a partir de comunidades fluidas, reunidas em torno de uma religiosidade mediatizada moldada por um conjunto de práticas cômodo, terapêutico e personalizado. Assim, “pode-se cair na ilusão de que o sagrado ou o religioso estão ao alcance do mouse”, ou seja, de que o sagrado está “à disposição’ de um ‘consumidor’ no momento da necessidade” (Spadaro, 2011, p. 3, tradução nossa). Cabe questionar, nesse contexto, se conexão e comunhão se equivalem, já que “a conexão, por si só, não basta para fazer da Rede um lugar de partilha plenamente humana” (Spadaro, 2011, p. 9, tradução nossa). Porém, se os fiéis de hoje, como o Moisés bíblico, “sobem a montanha digital”, é porque viram uma “sarça ardente” em seu topo (cf. Brasher, 2004) – mas a que(m) essa sarça remete ou quem presentifica?

Portanto, essas *microalterações da fé*, marcadas por uma hibridização com as tecnologias comunicacionais digitais, fazem nascer outra religiosidade a partir das interações entre o fiel e o sistema católico online. Mas nem a técnica (internet) determina o humano (religião), nem o humano determina a técnica: é a indeterminação do devir dessa interação que merece análise, ou seja, os processos pelos quais os sujeitos se apropriam dos

modos de existência através dos quais as técnicas são oferecidas, em uma coevolução dos predicados comunicacionais e religiosos.

Neste texto, faremos uma análise crítica de alguns estudos já realizados sobre a relação entre religião e internet. Apresentaremos e comentaremos alguns pontos específicos que nos oferecem luzes para iluminar o entendimento sobre a interface mídia/religião, especificamente no ambiente da internet, na tentativa de compreender essa (nova) religiosidade que surge com o avanço das mídias digitais. Restringir-nos-emos aqui, especificamente, às pesquisas que correspondam a alguns critérios de escolha: 1) que abordem a interface comunicação e fenômeno religioso; 2) especificamente na internet; 3) principalmente em ambientes cristãos e, dentro deles, católicos; e 4) que nos ofereçam elementos que indiquem sua relevância para um diálogo e/ou contraponto às nossas observações críticas, que serão apresentadas ao longo da análise.

Cabe salientar ainda que a grande maioria dos estudos aqui analisados são bastante recentes, quase todos com menos de uma década de publicação. Assim, além de analisarem um fenômeno muito fluido como a internet, são pesquisas que ainda se encontram em um período de maturação. Como veremos, alguns autores já publicaram novos estudos nesse breve período, revendo alguns de seus conceitos anteriores, o que manifesta a

fluidez dos fenômenos comunicacionais online. Por outro lado, a atualidade desses estudos também nos ajuda a acompanhar, tensionar e aprofundar um percurso de pesquisa que vem sendo realizado no campo comunicacional, também em âmbito internacional, aproximando-o do nosso foco de estudo.

Em primeiro lugar, analisaremos como a Igreja Católica, aqui examinada por meio de seus órgãos máximos, se defrontou com o surgimento e o avanço da internet no âmbito social e religioso (2). Em seguida, tentaremos perceber as rupturas, continuidades e transformações dessa (nova) religiosidade que surge com o avanço das mídias digitais (3). Depois, buscaremos compreender a religião na/pela internet (4), ou seja, as novas práticas e vivências religiosas que vão se moldando a essa nova ambiência. Por último, apresentaremos alguns elementos de análise que remetem para uma religião pós-internet (5), já que essa relação não deixa a religião nem a internet intactas – ambas saem modificadas.

## **2 Religião ou internet: Hesitações diante da “revolução comunicacional”**

Em nível internacional, o órgão máximo da Igreja Católica, a Santa Sé, lançou sua página online ainda nas

origens da rede mundial como a conhecemos hoje, em 1995. Essa primeira versão continha apenas a mensagem do Papa João Paulo II por ocasião do Natal desse ano. Na Páscoa de 1997, o site passou a contar com seções navegáveis – *Santo Padre, Cúria Romana, Serviços de Informação, Arquivo*. Hoje, o site oficial da Igreja Católica já está disponível em oito idiomas, incluindo o português e também o latim, língua oficial do Vaticano, com uma imensa quantidade de documentos e atualidades sobre o papa e a vida da Igreja.

Desde então, a internet entrou na pauta de debate da Igreja e de suas instâncias oficiais. Aqui, iremos nos deter justamente sobre os aspectos conceituais dessa relação e reflexão sobre a Igreja e a internet, e sobre como a Igreja se defrontou com essa “revolução das comunicações”, nas palavras do Papa João Paulo II (2002, online) em sua *Mensagem para o 36º Dia Mundial das Comunicações Sociais*. Aliás, essa foi a primeira vez na história que um pontífice abordou especificamente a internet em um documento oficial, já a partir do título do documento.

Nessa mensagem, o papa afirma que a internet é “um novo foro para a proclamação do Evangelho [...] entendido no antigo sentido romano do lugar público em que se decidia sobre a política e o comércio, onde se cumpriam os deveres, se desenrolava uma boa parte da vida social da cidade e se expunham os melhores e os



piores aspectos da natureza humana”. Portanto, esse lugar público, para João Paulo II, seria “uma nova fronteira que se abre no início deste novo milênio” que, “assim como as novas fronteiras dos outros tempos, também esta está cheia da ligação entre perigos e promessas”.

Por outro lado, esse “novo mundo do espaço cibernético é uma exortação à grande aventura do uso do *seu potencial* para proclamar a mensagem evangélica” (grifo nosso). E a Igreja “aproxima-se deste novo meio com realismo e confiança”, pois, “como os outros instrumentos de comunicação, *ele é um meio* e não um fim em si mesmo” e, portanto, “a internet pode oferecer magníficas oportunidades de evangelização, *se for usada* com competência e uma clara consciência das suas forças e debilidades” (grifo nosso).

João Paulo II também afirma que, embora a internet nunca possa substituir a “profunda experiência de Deus, que só a vida concreta, litúrgica e sacramental da Igreja pode oferecer”, ela certamente pode contribuir “com um *suplemento e um apoio singulares*, tanto preparando para o encontro com Cristo na comunidade como ajudando o novo crente na caminhada de fé, que então tem início” (grifo nosso). Também fala da “oferta de um fluxo quase infinito de informação” na internet que, assim, “volta a definir a relação psicológica da pessoa com o tempo e o espaço”.

Nesse contexto, afirma o papa, o desafio é “cultivar a sabedoria que deriva não só da informação, mas da introspecção”, da “análise contemplativa do mundo, e [que] não derivam de uma simples acumulação de fatos, por mais interessantes que sejam”. O papa também já salienta que “relações mantidas eletronicamente jamais podem substituir o contato humano direto, necessário para uma evangelização autêntica, porque a evangelização depende sempre do testemunho pessoal daquele que é enviado para evangelizar”. Portanto, na evangelização da Igreja na internet, afirma João Paulo II, o desafio é fazer emergir o rosto de Cristo e ouvir a sua voz.

Assim, o papa relaciona a internet a um “foro” e a uma “fronteira”, duas imagens que remetem a trocas e negociações de diversos tipos, a um ambiente em que se desenrola “uma boa parte da vida social da cidade”, com seus prós e contras. Mas a Igreja se “aproxima” desse “instrumento de comunicação” e vê esse “meio” a partir de suas “magníficas oportunidades de evangelização”. Portanto, a internet é vista como um “suplemento e um apoio” da “vida concreta, litúrgica e sacramental da Igreja”, que ocorre em outro ambiente, offline. Por outro lado, reconhece-se que há uma redefinição, a partir da internet, dos aspectos espaço-temporais da vida humana, com um excesso de informação. Como remédio,

a “introspecção”, a “análise contemplativa do mundo”, o “contato humano direto”. Mas, em síntese, a internet é vista a partir de uma clara divisão (“fronteira”) entre dois territórios. O lado de “lá” é uma *terra incognita* para a Igreja, à espera de missionários e evangelizadores que a catequizem.

No mesmo ano, poucos dias depois, a Santa Sé, por meio do seu Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais (2002), publicou dois documentos referentes à rede mundial, intitulados *Igreja e internet e Ética na internet*. Interessa-nos aqui o primeiro texto, pois é nele justamente que são levadas em consideração as “implicações da internet para a religião e, de maneira especial, para a Igreja católica” (Pontifício, 2002, online). O documento reconhece a grande rede como uma “maravilhosa invenção técnica”, mas ainda permanecendo no nível de indicações de bons usos de um instrumento “relevante para muitas atividades e programas da Igreja”. Retoma-se a consciência de que “não obstante a realidade virtual do espaço cibernético não possa substituir a comunidade interpessoal concreta, a realidade da encarnação dos sacramentos e a liturgia, ou a proclamação imediata e direta do Evangelho, contudo *pode completá-las*, atraindo as pessoas para uma experiência mais integral da vida de fé e enriquecendo a vida religiosa dos usuários” (grifo nosso). Assim, reforça-se novamente

os benefícios da internet para as práticas da Igreja, considerando a ambiência digital como um “acréscimo” à “comunidade interpessoal concreta”.

Logo depois dos benefícios, vem uma análise dos “problemas singulares” que a internet apresenta à Igreja, já que “o mundo dos *mass media* pode parecer indiferente e até mesmo hostil à fé e à moral cristãs”. Assim, novamente, a Igreja analisa a internet como um mundo à parte, que precisa ser domado e catequizado para atender à moral cristã. Em plena expansão da rede (no ano seguinte, 2003, estourou a chamada “bolha das empresas ponto com”), a Igreja ainda não percebia que a internet estava perpassando todas as realidades sociais, não podendo mais ser analisada como um “extra” à vida social.

Por outro lado, retomando a preocupação pastoral, esclarece-se que “na internet não existem sacramentos; e até mesmo as experiências religiosas nela possíveis pela graça de Deus, *são insuficientes*, dado que se encontram separadas da interação do mundo real com outras pessoas na fé” (grifo nosso). Há ainda uma forte visão utilitarista da internet. Encerrando o documento, afirma-se que “é preciso toda a temperança – uma abordagem disciplinada deste instrumento tecnológico surpreendente, a internet, a fim de *o utilizar de maneira sábia e exclusivamente para o bem*” (grifo nosso).

Além disso, manifesta-se um imaginário tecnológico que hoje, a partir da perspectiva das sociedades em midiatização, parece ultrapassado: “A internet é uma *porta aberta* para um *mundo maravilhoso e fascinante*, dotado de uma poderosa influência formativa; não obstante, nem tudo o que se encontra do *outro lado desta porta é seguro, sadio e verdadeiro*” (grifo nosso). Onde, exatamente, ficaria essa porta na atual situação comunicacional em que nos encontramos, tão difusa e onipresente? Contudo, novamente, a Igreja vê uma divisão: agora não tão marcadamente entre dois territórios (“fronteiras”), mas sim como dois ambientes (“porta”) de uma mesma casa. Porém, o lado de “lá” novamente traz consigo seus riscos e suas insuficiências.

Com o avanço da reflexão e das mudanças históricas e eclesiais, entretanto, foi a vez de Bento XVI dedicar-se à temática. Na Mensagem para o 43º Dia Mundial das Comunicações Sociais, em 2009, intitulada *Novas tecnologias, novas relações. Promover uma cultura de respeito, de diálogo, de amizade* (Bento XVI, 2009a, online), o pontífice reconhece que “as novas tecnologias digitais estão provocando *mudanças fundamentais* nos modelos de comunicação e nas relações humanas” (grifo nosso). Assim, dirigindo-se especialmente à “geração digital”, o papa quis “partilhar algumas ideias sobre o potencial extraordinário das novas tecnologias, quando

usadas para favorecerem a compreensão e a solidariedade humana” (grifo nosso). Embora reconhecendo as “mudanças fundamentais nos modelos” sociais, a Igreja continua percebendo as mídias apenas como utilitários à sua disposição, não reconhecendo a nova ambiência social que delas nasce.

Assim, dentro desse caráter utilitarista de um simples instrumento, os conteúdos são a peça-chave: “Refletindo [...] sobre o significado das novas tecnologias, é importante considerar não só a sua indubitável capacidade de favorecer o contato entre as pessoas, mas também a *qualidade dos conteúdos* que aquelas são chamadas a pôr em circulação” (grifo nosso). A impositação ainda é de ordem moral, em que o pontífice visa a incentivar a “promoção de uma cultura do respeito, do diálogo, da amizade” nas mídias digitais. Mas, embora Bento XVI dê um passo à frente ao reconhecer o surgimento de uma “nova cultura da comunicação”, não percebe a sua dimensão, pois convoca os jovens, que se encontram “quase espontaneamente em sintonia com estes novos meios de comunicação”, a assumir “a tarefa da evangelização deste ‘continente digital’”. As mídias digitais, portanto, se afastam novamente no horizonte do imaginário tecnológico da Igreja: antes havia dois territórios separados por uma “fronteira”; depois, dois ambientes separados por uma “porta”. Agora, a distância aumenta:

surge um “continente” à parte da sociedade em geral que precisa ser conquistado pela Igreja e evangelizado.

No ano seguinte, também por ocasião do Dia Mundial das Comunicações Sociais, agora em sua 44ª edição, Bento XVI volta a abordar as mídias digitais, nessa vez focando sua reflexão sobre o *O sacerdote e a pastoral no mundo digital: Os novos media ao serviço da Palavra* (Bento XVI, 2010, online). Novamente, o foco se volta para a preocupação interna da Igreja com relação à internet, ou, melhor, das “novas possibilidades para exercer o seu [do sacerdote] serviço à Palavra e da Palavra”. A compreensão das mídias segue sendo a de um “meio neutro”, que depende de uma boa utilização por parte da Igreja e de seus membros: os sacerdotes são convocados a “multiplicar o seu empenho em colocar os media ao serviço da Palavra”, já que o mundo digital põe “à nossa disposição meios que permitem uma capacidade de expressão praticamente ilimitada, [que] abre perspectivas e concretizações notáveis” (grifo nosso) para a evangelização.

Aborda-se ainda o “risco de uma utilização determinada principalmente pela mera exigência de marcar presença e de considerar erroneamente a internet apenas como um espaço a ser ocupado” (grifo nosso). Vê-se aqui uma tentativa de correção das abordagens eclesiais anteriores, em que se falava da internet como “fronteira”

e como um “continente digital”. Porém, logo na frase seguinte, já se pede aos presbíteros “a capacidade de *estarem presentes* no mundo digital em constante fidelidade à mensagem evangélica” (grifo nosso). Portanto, a internet não é um “espaço a ser ocupado”, e a Igreja não deve meramente “marcar presença” – mas, por via das dúvidas, é melhor que os presbíteros lá estejam...

O imaginário da internet apresentado no novo texto remonta às origens da rede, ao se afirmar que “a Palavra [de Deus] poderá assim fazer-se ao largo no meio das *numerosas encruzilhadas* criadas pelo denso *emaranhado das autoestradas* que sulcam o ciberespaço” (grifo nosso). Também se retoma novamente a imagem do “continente digital” e da “‘ágora’ moderna criada pelos meios atuais de comunicação”, ainda dentro da perspectiva de novos espaços para a evangelização. Assim, na visão da Igreja, a ambiência digital hoje – além de um “continente” à parte, ou de um território separado por uma “fronteira”, ou ainda de um ambiente separado por uma “porta” – é apenas algo pelo qual simplesmente passamos, sem afetar a Igreja e sem sofrer afetações por parte da sociedade.

Por fim, um dos últimos documentos oficiais da Igreja a se debruçar exclusivamente sobre as mídias digitais foi a mensagem de Bento XVI por ocasião do 45º Dia Mundial das Comunicações Sociais, em 2011, intitulada

*Verdade, anúncio e autenticidade de vida, na era digital* (Bento XVI, 2011, online). O texto aponta para um novo tom do discurso, mais aberto às profundas transformações sociais que as mídias digitais fomentam, afastando-se de um discurso meramente utilitarista de meios enquanto aparatos tecnológicos. Segundo o papa, “vai-se tornando cada vez mais comum a convicção de que, tal como a revolução industrial produziu uma mudança profunda na sociedade através das novidades inseridas no ciclo de produção e na vida dos trabalhadores, também hoje a *profunda transformação operada no campo das comunicações guia o fluxo de grandes mudanças culturais e sociais*” (grifo nosso). Nesse sentido, continua o pontífice, “as novas tecnologias estão mudando não só o modo de comunicar, mas a *própria comunicação em si mesma*, podendo-se afirmar que estamos perante uma *ampla transformação cultural*” (grifo nosso). Está nascendo assim, afirma o papa, “uma *nova maneira de aprender e pensar*, com oportunidades inéditas de estabelecer relações e de construir comunhão” (grifo nosso). Portanto, a Igreja reconhece e se vê envolta nesse “fluxo de grandes mudanças culturais e sociais”, em que é necessário reaprender-se e repensar-se diante do novo contexto.

A rede – continua o texto – “tornou-se parte integrante da vida humana. A web está contribuindo para o

desenvolvimento de *formas novas e mais complexas* de consciência intelectual e espiritual, de certeza compartilhada” (grifo nosso), afirma Bento XVI. Fala-se também de “*extraordinárias potencialidades da rede internet e a complexidade das suas aplicações*” (grifo nosso). O documento demonstra também um grande avanço na reflexão da Igreja acerca da comunicação contemporânea ao afirmar que “no mundo digital, transmitir informações significa com frequência sempre maior inseri-las numa rede social, onde o conhecimento é partilhado no âmbito de intercâmbios pessoais. *A distinção clara entre o produtor e o consumidor da informação aparece relativizada*, pretendendo a comunicação ser não só uma troca de dados, mas também e cada vez mais uma partilha. Esta dinâmica contribuiu para uma *renovada avaliação da comunicação*, considerada primariamente como diálogo, intercâmbio, solidariedade e criação de relações positivas” (grifo nosso).

Em nível comunicacional, portanto, o texto demonstra o avanço de reconhecer que a “consciência intelectual e espiritual” está sofrendo transformações a partir dos usos e apropriações sociais da internet. Não apenas a Igreja e suas práticas passa por uma necessidade de “renovada avaliação”, mas também a própria comunicação em si mesma. Percebe-se isso ao reconhecer que a comunicação vai além de meros conteúdos postos

em circulação: “As dinâmicas próprias dos *social network* mostram que uma pessoa acaba sempre envolvida naquilo que comunica. Quando as pessoas trocam informações, estão já a partilhar-se a si mesmas, a sua visão do mundo, as suas esperanças, os seus ideais. [...] Aliás, também no mundo digital, não pode haver anúncio de uma mensagem sem um testemunho coerente por parte de quem anuncia”. E disso o papa tira suas conclusões em nível pastoral e missinário como desafio aos cristãos e cristãs de hoje.

Outro avanço é quando o papa percebe que existem determinadas “*lógicas típicas da web*”, inclusive convidando os cristãos e cristãs a desafiá-las. Mas, em sua análise, ele não vai até as últimas consequências dessa afirmação, realizando apenas um exame de fundo moral acerca dessas lógicas, e não sobre o seu funcionamento sociocomunicacional *restrito, particular e específico*, anterior à própria moral, e que, no fundo, a molda e a afeta.

Porém, volta-se a analisar as mídias digitais de forma polarizada, prós e contras (sem aprofundar a “complexidade das suas aplicações”, nas palavras do pontífice). Assim, são examinados alguns “*limites típicos da comunicação digital*: a parcialidade da interação, a tendência a comunicar só algumas partes do próprio mundo interior, o risco de cair numa espécie de constru-

ção da autoimagem que pode favorecer o narcisismo” (grifo nosso). Ou, então, quando se afirma que “a presença nestes espaços virtuais pode ser o sinal de uma busca autêntica de encontro pessoal com o outro, se se *estiver atento para evitar os seus perigos*”. Ou, ainda, ao abordar as amizades no ambiente digital, quando se diz que “esta é uma grande oportunidade, mas exige também uma *maior atenção* e uma *tomada de consciência quanto aos possíveis riscos*” (grifo nosso). A complexidade e as lógicas digitais e sua relação com as práticas socioreligiosas, assim, esfumam-se em apontamentos de ordem moral, a partir de uma visão “benefícios versus malefícios” na internet.

Por fim, o texto retoma a primeira imagem de João Paulo II (“foro” romano), agora atualizada como “*aréopago digital*”: “O envolvimento cada vez maior no público *aréopago digital* dos chamados *social network*, leva a estabelecer novas formas de relação interpessoal, influi sobre a percepção de si próprio e por conseguinte, inevitavelmente, coloca a questão não só da justeza do próprio agir, mas também da autenticidade do próprio ser”, afirma Bento XVI. Mas esse “*lugar público digital*” já não aparece tão dividido da vida social, já que estabelece novas formas de relação interpessoal. Porém, afirma-se que “é importante nunca esquecer que o contato virtual não pode nem deve substituir o contato hu-

mano direto com as pessoas, em todos os níveis da nossa vida”. Assim, embora a divisão entre dois mundos tenha tido seus altos e baixos na reflexão da Igreja, avança-se na percepção de que esses dois mundos, cada vez mais, se afetam e condicionam mutuamente. Daí os receios e medos de ordem moral da Igreja, atenta para não ser afetada e condicionada excessivamente, enquanto instituição, pelas novas práticas sociais – quando, na realidade, a transformação já ocorria profundamente “a partir de baixo”, das pequenas revoluções sociocomunicacionais de seus fiéis.

Nesse sentido, é necessário repensar o próprio imaginário tecnológico da Igreja, embebido ainda por uma visão não sintonizada com o avanço dos tempos. As mídias digitais não estão separadas das práticas sociais por “fronteiras” ou “portas” quaisquer, em uma espécie de “continente” à parte, pois já fazem parte intrínseca da ampla maioria dos processos sociais, incluindo as práticas religiosas, fenômeno que é reforçado ainda mais pelas mídias digitais móveis. E muito menos são “autoestradas” que se cruzam ou se emaranham, como se fossem apenas um conduto por onde as informações circulam ou um espaço coletivo por onde simplesmente se passa, sem gerar modificações no ambiente nem sendo modificado por elas. Também não estamos diante de uma “arena” ou de uma “ágora”, o que reforçaria a ima-

gem de um espaço neutro onde o que está em debate são apenas “ideias”. Muito além das ideias ou do “conteúdo”, é o próprio “meio” que é a mensagem, como diria McLuhan (1964). São as lógicas midiáticas que passam a perpassar as práticas sociais como um todo. As mídias digitais, como manifestação do fenômeno da midiáticação, geram uma nova ambiência (Gomes, 2010), ou seja, uma nova experiência espaço-temporal-material que condiciona (mas não necessariamente determina) a Igreja e suas práticas religiosas. Porém, é preciso reconhecer que a Igreja pensa em séculos, o que, sem dúvida, lhe dá uma enorme liberdade para lidar com eventos micro-históricos. Todavia, na atual dinâmica social, os tempos também estão sofrendo uma evolução em termos de dinamicidade, rapidez, velocidade, o que exige novas posturas.

Como vemos, portanto, a Igreja Católica foi desenvolvendo um longo percurso de aproximação às mídias digitais, muitas vezes, porém, mantendo uma relação de “amor e ódio” com elas. Talvez isso aconteça como decorrência de a Igreja ter estado no centro de inúmeras crises e polêmicas midiáticas.<sup>2</sup> Contudo,

2 O embate entre discurso e Igreja Católica nunca se manifestou tão grave quanto nos últimos anos. Nunca como agora se viu a Igreja se desculpando publicamente tantas vezes por ter se expressado “equivocadamente” sobre diversos assuntos. O estopim foi um

com Bento XVI (eleito em 2005, podendo por isso ser considerado o primeiro pontífice de uma era em que as mídias digitais já se encontram instaladas), manifesta-se o surgimento de uma nova postura institucional da Igreja perante o contexto das mídias. Para alguns

---

discurso proferido pelo Papa Bento XVI em Regensburg, em 2006, quando ele então citou uma frase do imperador bizantino Manuel II, o Paleólogo, a respeito do Islã, causando o furor da religião muçulmana. Depois, foi a excomunhão de um grupo de bispos ultraconservadores, os chamados lefebrianos, sendo que um deles, Richard Williamson, havia recém afirmado em entrevista a um canal de TV sueco que as câmaras de gás do Holocausto não existiram, o que causou, então, uma nova revolta interna e externa à Igreja. Passo seguinte, em um gesto histórico, o papa enviou uma carta a todos os bispos do mundo, na qual reconhece: “Disseram-me que o acompanhar com atenção as notícias ao nosso alcance na Internet teria permitido chegar tempestivamente ao conhecimento do problema. Fica-me a lição de que, para o futuro, na Santa Sé deveremos prestar mais atenção a esta fonte de notícias” (*Carta de Sua Santidade Bento XVI aos Bispos da Igreja Católica a Propósito da Remissão da Excomunhão aos Quatro Bispos Consagrados pelo Arcebispo Lefebvre*, 10 mar. 2009, disponível em <<http://migre.me/apn3Y>>). O pontífice se referia ao fato de não ter se informado anteriormente a respeito de Williamson nos diversos sites que estamparam suas afirmações negacionistas e também nos vídeos com trechos da entrevista postados na internet. Porém, mais do que “fonte de notícias”, a internet, em um processo de midiatização, projetou sobre a sociedade suas lógicas internas, em tensões e negociações complexas, provocando uma mudança social ainda em curso, no qual a Igreja tateia em busca de um reposicionamento institucional.

autores, o que vivenciamos ao longo dos últimos anos com o avanço da internet pode ser considerado como uma reforma digital. Para Drescher (2011, p. XV, tradução nossa), “as mídias sociais digitais estão mudando as práticas de comunicação, de comunidade e de liderança” e, ao mesmo tempo, “estão nos reconectando a práticas relacionais antigas e medievais que foram esquecidas ou abandonadas ao longo dos séculos desde as Reformas Europeias”.

Além disso, segundo a autora, passam a surgir na internet “novos modos globalizados de acesso, participação, cocriatividade e autoridade distribuída” (Drescher, 2011, p. 1). As semelhanças e diferenças com a Reforma da Idade Média é que a reforma digital “é mais claramente guiada pelas espiritualidades muitas vezes *ad hoc* de fiéis comuns [...] que, de um lado, têm um novo acesso aos recursos da tradição cristã semelhantes àqueles ofertados pela imprensa, mas que, por outro lado, têm acesso a meios tecnológicos de conexão, criatividade e colaboração com esses recursos que permaneceram nas mãos de uma estrita elite mesmo depois das Reformas Protestantes. Diferentemente das reformas da Igreja anteriores, a Reforma Digital é guiada não tanto por teologias, dogmas e políticas [...] mas sim pelas práticas espirituais digitalmente acentuadas de fiéis comuns com acesso global a cada um e a todas as formas de conhe-



cimento religioso previamente disponível apenas a clérigos, estudiosos e outros especialistas religiosos” (Drescher, 2011, p. 2, tradução nossa).

Frente a esse contexto, a alta hierarquia da Igreja Católica especificamente respondeu a esse fenômeno com uma espécie de “contrarreforma digital”, apropriando-se das mídias digitais. Alguns exemplos são: em junho de 2010, com grande repercussão midiática, foi lançado o site News.va ([www.news.va](http://www.news.va)), visando uma maior inserção da Igreja nas redes sociais online. Um ano depois, o site do Vaticano ([www.vatican.va](http://www.vatican.va)) foi reformulado, apresentando uma nova disposição dos conteúdos e possibilitando seu acesso em celulares e leitores eletrônicos. Em 2012, em junho, a centenária Rádio do Vaticano anunciou que deixaria de transmitir sua programação em ondas médias e curtas na maior parte da Europa e da América, reforçando seu acesso através da internet. Nesse processo de reviravolta sociocomunicacional, portanto, a Igreja ainda está Tateando em busca de um reposicionamento institucional, mas já percebe os sinais de mudança, inclusive internos à Igreja, como as “profundas mudanças” geradas pelo desenvolvimento das “lógicas” e “dinâmicas próprias” do fenômeno comunicacional contemporâneo, segundo as expressões utilizadas por Bento XVI em seus últimos documentos sobre o tema.

Portanto, esse panorama de documentos oficiais da Igreja nos permite dar agora um salto para um novo patamar de análise a partir de um ponto de vista mais aprofundado acerca da relação mídia/religião e Igreja/internet. Assim, deslocamos o eixo de análise para um diálogo e debate com os demais pesquisadores que se detiveram sobre o fenômeno que aqui chamamos de mediatização digital da religião, para perceber –, para além do dispositivo tecnológico, para além do conteúdo, “para além do bem e do mal” de uma perspectiva meramente de ordem moral – o que realmente está em jogo, tanto para a Igreja como para a sociedade, nessa nova interface religião/internet na ambiência das sociedades em mediatização.

### **3 Religião e internet: Continuidades, rupturas e transformações**

No âmbito acadêmico propriamente dito, as relações e interfaces entre religião e internet vêm sendo um dos focos de análise para a compreensão dos atuais processos comunicacionais que ocorrem a partir das mídias. Segundo Hoover (2001, p. 1, tradução nossa), as relações entre internet e religião “envolvem interconexões em camadas entre símbolos, interesses e sentidos

religiosos e a moderna esfera midiática dentro da qual grande parte da cultura contemporânea é produzida e conhecida”. Ou seja, estão embebidas pelo fenômeno da midiática, pois a mídia já não é apenas um fator de mediação ou de extensão das capacidades comunicacionais e religiosas do ser humano, mas torna-se também a ambiência em que esses fenômenos sociais ocorrem.

Portanto, em uma sociedade midiática as “janelas das casas vão sendo suplantadas pelas telas dos televisores e dos computadores, e as praças públicas e ruas, outrora lugares coletivos dos encontros, para um número crescente da população vão sendo mudadas pelos chats e as incursões nos sites da rede” (Gómez apud Carvajal, 2009, p. 28, tradução nossa). O que está em jogo na relação mídia/religião é adaptar-se ou morrer: “A mensagem religiosa é complexa, de difícil difusão em nível massivo por sua própria composição, especialmente hoje. Antes, o átrio da igreja era suficiente para chegar a uma comunidade. Atualmente, são necessários outros canais para chegar a uma população cada vez mais ampla e dispersa (Carvajal, 2009, p. 28, tradução nossa).

A religião em midiática, portanto, também “aponta para mudanças estratégicas nos próprios modos de funcionamento do campo religioso”, afirma Borelli (2010, p. 16). Exemplo disso são os templos e igrejas já organizados a partir de um complexo sistema de pro-

dução de sentidos religiosos. Seus edifícios se munem de telões, projetores e altofalantes, e suas instituições se munem de emissoras de rádios, canais de televisão, sites.

Com a apropriação da internet como ambiência para a prática e a vivência da fé, o indivíduo passa a contar com novos predicados e encontra-se diante de uma nova gama de possibilidades em sua relação com o sagrado. Isso caracteriza uma mudança, em certo sentido, na vivência e na prática da fé como vinha sendo feita historicamente nos templos territorializados ou no cotidiano pré-internet dos fiéis. Isso se deve ao fato de que a internet “não tanto ‘comunica algo em torno ao real’, mas ‘transforma o real, dá forma ao real’”, segundo Grillo (2011, p. 31, tradução nossa). Por isso, a internet é “‘*kein normales Medium* [não um meio normal], justamente pelo fato de se ‘interpôr’ tão poderosamente com relação à imediatez do ‘face-a-face’: imitando a realidade até a virtualidade, ela afasta também radicalmente da imediatez real, embora simulando-a como nenhuma outra mídia” (Grillo, 2011, p. 32, tradução nossa).

Assim, podemos dizer que a internet também tem um profundo impacto sobre a formação da identidade religiosa dos fiéis. A construção e a representação da experiência religiosa do fiel, realizadas na internet, passam por alterações, especialmente no que se refere aos “de-

sejos e as expectativas que o ser humano sempre teve e aos quais ele tenta responder [mediante a internet], isto é: conexão, relação, comunicação e conhecimento” (Spadaro, 2011, p. 2, tradução nossa).

Essas alterações se devem ao fato de lidarmos, nas práticas comunicacionais realizadas na internet. O computador – ou outro aparato digital – “envolve o usuário, primeiramente por meio da visão, em formas de tele-presença que podem imitar qualquer um e todos os sentidos. Provavelmente, aqueles que mais imergem na cultura da internet desenvolvem uma espécie de sinestesia que lhes permite exercer todos os sentidos por meio dos seus olhos e dos seus dedos (Wilbur apud Young, 2004, p. 102, tradução nossa). Dentro desse contexto, “cada uma das formas de comunicação utiliza um complexo diferente de sentidos e [...] o complexo particular peculiar às práticas materiais de comunicação em cada cultura – o ‘sensorium’ – tem um profundo impacto sobre a formação da identidade individual e cultural”, como indica O’Leary (2004, p. 38, tradução nossa). Por isso é preciso estar atento aos “modos de consciência e [às] formas de comunalidade possibilitados e promovidos pelas tecnologias e práticas da comunicação” (O’Leary, 2004, p. 38, tradução nossa) como a internet. Ou seja, não são meramente tecnologias neutras à serviço das práticas sociais, mas também trazem consigo lógicas e modos

de consciência que afetam e condicionam tais práticas. E isso também acerca do campo religioso: “Se a Rede entra no processo de formação da identidade pessoal e das relações, ela não terá também um impacto sobre a identidade religiosa e espiritual dos homens e mulheres do nosso tempo e sobre a própria consciência eclesial?” (Spadaro, 2011, p. 2, tradução nossa).

Por causa da irrupção desse novo *sensorium* possibilitado em especial pela comunicação computacional e pela internet, a mídia está passando a se constituir em um domínio em que a noção do Eu (*self*) passa a ser construída por meio de um trabalho espiritual, transcendente e profundamente significativo. Forma-se, portanto, uma nova identidade individual, comunitária e até mesmo religiosa a partir de uma religiosidade midiaticizada moldada por um conjunto de práticas cômodo, terapêutico e personalizado. Assim convergindo, ambos os sistemas sociais – comunicacional e religioso – moldam e caracterizam o mundo cotidiano da experiência vivida do indivíduo e das instituições, influenciando em suas formas de comunicar e de se inter-relacionar. Conforme Añez (2003, p. 92, tradução nossa), “cada avanço histórico dos meios de comunicação foi marcado por uma nova maneira de fazer e de perceber”. Assim, com o desenvolvimento das tecnologias digitais, não só se podem fazer novas coisas, mas também são modificados

os “padrões cognitivos, os modos perceptuais de ver, os mecanismos de contato com a realidade social e com nosso imaginário pessoal” (Añez, 2003, p. 92, tradução nossa). “Crenças, práticas e autoridades organizacionais convencionais ou exclusivas estão sendo confrontadas com soluções alternativas, com visões de mundo concorrentes e formações sub ou intergrupais. Nesse ambiente alternativo de crescente pluralismo, reflexividade e múltiplas possibilidades individuais, novas formas de estruturar e de pensar questões como realidade, auto-ridade, identidade e comunidade inevitavelmente estão emergindo”, apontam Højsgaard e Warburg (2005, p. 5, tradução nossa).

Mas não é apenas uma questão puramente tecnológica, já que não é a “internet” que gera a religião, mas sim as pessoas e suas práticas sociais. E, hoje, os sites religiosos “estão sendo produzidos e usados por pessoas que não vivem as suas vidas inteiras ‘na tela” (Højsgaard; Warburg, 2005, p. 9, tradução nossa). Ou seja, é preciso pensar a comunicação a partir de suas processualidades em termos de mediação, de um processo social mais amplo que envolve e é envolvido pelas mídias, mas que também as ultrapassa. É preciso passar de um nível de análise puramente voltado às tecnologias, para uma reflexão fenomenológica, a partir dos processos sociais desencadeados pela rela-

ção técnica/ser humano, desde as novas tecnologias da comunicação. Como veremos adiante, não é simplesmente uma questão de *determinismo* tecnológico, mas sim de *coevolução* entre mídia/religião, a partir das possibilidades oferecidas pela internet e pelos usos, práticas e apropriações por parte do usuário. E isso não se dá apenas no interior das processualidades puramente da técnica, mas também em todos os demais âmbitos da vida social, agora permeados e embebidos pela mediação.

É esse aparente paradoxo entre velho e novo na relação entre experiência religiosa e internet – que retorna, ressignificados, processos e valores históricos e, ao mesmo tempo, intensifica mudanças que já estão ocorrendo na sociedade, fomentando possibilidades inteiramente novas – que está em jogo em uma compreensão mais aprofundada da religiosidade digital online. Esse processo, naturalmente, ocorre em continuidade com fenômenos anteriores, como o tele-evangelismo possibilitado pelo rádio e pela TV, ou ainda com processos pré-midiáticos, como as celebrações nos templos territorializados. Segundo Brasher (2004), cabe questionar, como indicava McLuhan, o que cada nova tecnologia torna obsoleto. Isto é, mais especificamente, com o surgimento das modalidades de religiosidade online, que outras modalidades se tornam obsoletas? Ou, melhor,

em que aspectos e como se tornam obsoletas? “A questão não é *se*, mas *sim como e quando* as tradições e as organizações religiosas irão mudar e ser mudadas pelo envolvimento no mundo online” (Brasher, 2004, p. XIV, grifo e tradução nossos).

Assim, para além das continuidades, o que importa são as diferenças, as *descontinuidades*, ainda a serem exploradas. Descontinuidades que são marcadas justamente pelo selo da internet, pois um dispositivo como ela “condiciona a circulação da mensagem – construção, consumo e reconstrução” (Carvajal, 2009, p. 28, tradução nossa). Assim, é importante entender a tecnologia como um processo social, que modifica e é modificado pelos seus usuários. Em razão disso, “afirmações acrílicas sobre a internet como algo ‘novo’ e separado de outros processos na sociedade precisam ser questionadas” (Højsgaard; Warburg, 2005, p. 5, tradução nossa). Ao contrário, a internet, incorporada à esfera social, sofre “uma espécie de ‘domesticação’, de acordo com os valores da comunidade onde está inserida” (Carvajal, 2009, p. 28, tradução nossa): ou seja, é preciso estar atento à constante interação entre fatores técnicos e sociais.

Nesse novo paradigma comunicacional, a “virtualidade, o multimidiático, o hipertexto, a interatividade nada mais são do que os signos instrumentais de uma

nova informática que incide sobre os modos de produção e recepção de mensagens” (Añez, 2003, p. 88, tradução nossa). Hoje, então, continua o autor, manifesta-se “um tipo de discurso arraigado na existencialidade do homem, que desdobra sua riqueza mítica, icônica e simbólica em um suporte tecnológico de vanguarda como a internet”. É por isso que, defende o autor, o religioso católico na internet é marcado por uma “tendência a transplantar, sem modificar nem alterar, a iconografia utilizada historicamente através dos diversos meios de comunicação” (Añez, 2003, p. 103, tradução nossa). Mesmo que o autor se refira a aspectos pictóricos, cabe questionar se este “transplante” realmente ocorre “sem modificar nem alterar” a experiência religiosa como um todo. Embora para as igrejas isso ocorra dessa forma, como se se passasse o vinho de um odre velho para um novo – para utilizar uma analogia bíblica<sup>3</sup> –, o que significa essa transferência? Parece-nos que ocorrem graves modificações e alterações, tanto para a mensagem, para a Igreja, para o usuário, como para as modalidades de interação entre eles – nesse sentido, novamente, uma verdadeira *coevolução* desses fatores. Assim,

3 Fazemos, aqui, referência ao trecho evangélico de Mateus 9, 17, que diz: “Também não se põe vinho novo em odres velhos, senão os odres se arrebentam, o vinho se derrama e os odres se perdem. Mas vinho novo se põe em odres novos, e assim os dois se conservam”.

é importante analisar como se dão essas encarnações contemporâneas da religião por meio da mídia, e como elas lidam com a continuidade da tradição, como esta se adapta e sobrevive historicamente nesse novo ambiente comunicacional.

Conforme Brasher (2004), para que o sagrado tenha substância e corresponda às necessidades de cada época, todas as gerações articulam ideias do divino que devem ser críveis e significativas ao seu próprio período histórico. Nesse sentido, ao longo da história, os encontros com o sagrado são contados pelas gerações, especialmente as originárias, como eventos da vida cotidiana: Moisés que, em seu pastoreio, encontra uma sarça em fogo; o anjo Gabriel que se manifesta a Maomé no deserto ou a Maria enquanto faz seus afazeres domésticos; Jesus que opera seus milagres em situações corriqueiras da vida do povo etc. Ou seja, *hierofanias* na vida diária. Nesse contexto, continua Brasher, o ciberespaço é o componente dominante da paisagem do século XXI. Por isso também há sinais do transcendente dentro de seus domínios. Os fiéis buscam a presença de Deus também na internet. E, como Moisés, as pessoas sobem essa montanha digital porque veem uma chama em seu topo, assim como o patriarca judeu viu a sarça ardente no Monte Horeb.

Portanto, cabe-nos agora compreender alguns pontos centrais dessa transição e deslocamento de ele-

mentos do sagrado do mundo offline para o mundo online. Aqui novamente estão em jogo algumas continuidades e rupturas, e principalmente *coevoluções*. O mais importante é compreender *em que sentido ocorre a mudança* nas modalidades de experiência religiosa.

#### **4 Religião pela internet: A prática religiosa na era das mídias digitais**

“As pessoas estão fazendo de forma online grande parte do que fazem offline, mas estão fazendo isso de forma diferente”, afirmam Dawson e Cowan (2004, p. 1, tradução nossa). Na verdade, “há muito pouco no mundo real que não esteja eletronicamente reproduzido online, e há muito pouco online que não tenha fundamento ou referente offline” (Dawson; Cowan, 2004, p. 6, tradução nossa). Em geral, portanto, as pessoas usam a internet em continuidade com suas vidas offline, ou mesmo ampliando-as.

O que percebemos é a “emergência de novas formas, contextos e experiências de rituais [religiosos], muitos dos quais são possíveis apenas porque vivemos em um tempo em que a mídia desempenha um papel tão importante” (Hoover, 2001, p. 4, tradução nossa). Contudo, questiona o autor, “essa nova forma de ser re-

ligioso [na internet] irá fazer alguma diferença na forma como a religião será concebida e praticada no futuro?”. A grande questão é perceber o que essas “experiências e práticas [religiosas] que evoluíram na era da mídia” – ou seja, aqueles fenômenos religiosos que dependem da mídia e que, sem ela, não existiriam – possuem de *realmente novo e tensionador*. É a partir desse questionamento que tentaremos analisar aqui algumas dessas *diferenças, desvios e deslocamentos* presentes nas manifestações do fenômeno religioso no ambiente online.

Em primeiro lugar, há uma diferença de nível entre a religião *na internet* e a religião *pela internet*. Os estudos anglófonos geralmente esclarecem essa diferenciação mediante os conceitos de “*religion online*” e “*online religion*”. Young (2004, p. 93, tradução nossa), por exemplo, define “*religion online*” como a “recepção de informações” sobre religião. Já a “*online religion*” é a “participação em uma atividade” religiosa. Essa taxonomia está baseada em função do “tipo de comunicação que elas apresentam ao usuário [...] e, paralelamente, do tipo de ‘fazer religioso’ que o usuário está buscando”, afirma Costa e Silva (2005, p. 5). Dessa forma, o “fazer religioso” da *religion online* (da religião *na internet*) é um fazer de tipo informacional, em que o fiel se informa sobre a religião. Já a *online religion*, ou a religião *pela internet*, é um fazer de tipo

litúrgico-ritual, em que o fiel pratica a sua religião por meio de determinadas práticas religiosas.

Mas a “*religion online*” e a “*online religion*”, em vez de opostas, são dois tipos de expressão e de atividade religiosas que existem em continuidade na internet. Por isso é importante perceber a “religião na internet” como um convite ao fiel para *participar* da dimensão religiosa do mundo por meio da internet (“religião pela internet”). Aqui, contudo, interessamo-nos mais pela segunda modalidade, a “religião pela internet” em que os fiéis vivenciam praticam e experienciam a sua fé.

Young (2004) explicita ainda uma segunda diferenciação na experiência religiosa online: uma experiência que pode ser *totalmente online* ou que pode *estar conectada ao mundo offline*. Na primeira situação, ela dá o exemplo de sequências de oração feitas apenas no computador, em que o fiel as acompanha na tela do computador. Ou seja, um ritual que ocorre totalmente online. Na segunda situação, a autora exemplifica com os pedidos de oração que remetem para o mundo offline, ou seja, para grupos e comunidades que irão rezar pelos pedidos feitos pelos fiéis via online. Ou ainda as missas e demais ritos gravados e transmitidos via web.

Contudo, defende a autora, um ritual online não pode existir sem fazer referência às vidas offline daqueles que participam no ritual. Os sites que parecem ser “as

instâncias mais claras de religiosidade online não existem completamente online. Mesmo ali, a experiência online interage com o mundo offline” (Young, 2004, p. 103, tradução nossa). E isso, afirma, pode se dar de duas formas: por meio de uma experiência *lembrada* (para o caso daqueles fiéis que já vivenciaram uma experiência semelhante no ambiente offline, como aqueles que assistem uma missa pela internet trazendo consigo uma bagagem de lembranças das missas em que participaram em igrejas territorializadas) ou mesmo *imaginada* (em que o fiel que nunca acendeu uma vela como ritual, por exemplo, constrói essa experiência na internet a partir dos elementos religiosos que já possui de outras experiências).

Em suma, poderíamos dizer que ocorre hoje uma “diáspora” (cf. Brasher, 2004) da experiência religiosa, já que a internet torna-se o ambiente para o qual grande parte (senão todas) as religiões tradicionais vão, aos poucos, se deslocando. Citando o trabalho do jesuíta norte-americano Walter J. Ong (1912-2003), Brasher (2004) afirma que esse deslocamento para as mídias eletrônicas transforma o “sensorium” humano, ou seja, as interações entre som, olfato, visão, tato e até imaginação, por meio das quais experienciamos a vida e o sagrado. Essas interações, segundo a autora, são agora reconstruídas eletronicamente, criando novas áreas do desconhecido e campos imprevistos de necessidade reli-

giosa, o que leva à necessidade, por parte das religiões, de desenvolver novos rituais e mediações teológicas.

Assim, surge um ponto de interrogação quando ocorre uma substituição do ato de dar as mãos entre corpos reais e em tempo real por palavras digitadas ou imagens e sons gerados por computador (cf. Dawson; Cowan, 2004). Essas *microalterações* na vivência da fé não são apenas uma isenta mudança de forma, mas sim, em sentido McLuhaniano, uma mudança de conteúdo: técnica e humano, aqui, coevoluem de forma mediatizada, gerando novos predicados sócio-humanos. Por isso, no que se refere às manifestações religiosas católicas online, é necessário responder *em que* as novas modalidades de religiosidade possibilitadas pela internet *umentam* ou *complementam* as experiências offline de interação entre fiel/Igreja/Deus. Se o indivíduo busca essas novas modalidades, é em resposta a uma busca anterior por algo diferente, ou porque o que ele descobriu na internet *difere em algo* da sua experiência offline que o atrai.

Um dos conceitos-chave para a compreensão das inter-relações entre religião e mídia é a noção de *prática*, ou seja, a “prática factualmente situada de interação religiosa online” (Højsgaard; Warburg, 2005, p. 5, tradução nossa). Desviando o foco das estruturas ou das instituições sociais formais, é importante situar-se justamente “no meio dessas coisas, onde indivíduos e comunidades



podem ser vistos ativos na construção de sentido” (Hoover, 2001, p. 2, tradução nossa), ou seja, nas “interações entre textos, produtores, receptores e os contextos em que eles residem” (Hoover, 2001, p. 4, tradução nossa).

Aproximando a questão da prática religiosa com a teologia, Herring (2005) fala de *teologia contextual*, ou seja, uma teologia que não se interessa diretamente pelo discurso sobre Deus (ou a *religion online*, “religião na internet”), mas sim pelo *contexto* – as circunstâncias específicas – em que as pessoas interagem com Deus (ou a *online religion*, a “religião pela internet”). Em síntese, não como as pessoas creem ou devem crer (*doxa*), mas sim como as pessoas expressam e praticam a sua fé (*praxis*). Por isso, em nosso caso, não basta apenas compreender o conteúdo da fé vivenciada pelo fiel na internet, mas também é preciso analisar o *contexto sociocomunicacional* na interação com o sistema católico online.

Portanto, a análise da interface religião/mídia precisa se deter sobre *práticas reais* em *contextos reais*. Nesse sentido, segundo Hoover (2001), algumas díades merecem nossa reflexão. Por exemplo, práticas religiosas como as “velas virtuais” são uma experiência *privada* ou *pública* de religiosidade que se desenvolve a partir das mídias? São manifestações *populares* ou *legitimadas* de religiosidade? Estão dentro da corrente católica *principal* ou *marginal*? Sua manifestação (que envolve formas de

expressão, símbolos, práticas e história) é *explícita* ou *implícita*? É uma experiência *direta* ou *mediada*<sup>4</sup>?

Uma das formas mais específicas dessas novas práticas religiosas é o que chamamos de *rituais online* (cf. Sbardelotto, 2011a; 2011b), ou seja, em síntese, atos e práticas de fé em ambientes digitais. Mas, como indica Casey (2008), um ritual nem sempre é religião, e a religião nem sempre é ritual. Para a autora, os rituais religiosos são *atos de crença*, porque são referências e preservam a confiança em realidades invisíveis. Para uma melhor compreensão do conceito, Grimes (2001) afirma que o ritual é um meio de comunicação, porém representado: é um *multimeio*, isto é, um “evento de múltiplas mídias circunscrito, fora do ordinário – reconhecido por pessoas de dentro e de fora como distintivamente além do mundano – em que palavras e ações prescritas são repetidas e dilemas cruciais da humanidade são evocados e levados a uma resolução sistêmica (Combs-Schilling apud Grimes, 2001, p. 228, tradução nossa).

Para Añez (2003, p. 87, tradução nossa), “toda crença, cerimonial e ritual religioso constituem em si

4 Segundo o autor, a comunicação mediada intervém sobre a experiência direta de oração, louvor, piedade etc. e, assim, a prejudica ou mesmo a destrói. Tentaremos tensionar e sopesar essa afirmação ao longo de nossas análises.

uma técnica de representação e vivência do sagrado”. Com a revolução tecnológica, especialmente a partir do computador e da internet, portanto, “a antiga concepção do poder ritualístico da ação simbólica [...] não morreu; ela sobreviveu dentro dos domínios agora limitados da Igreja e se tornou um novo lar na rede de comunicação global” (O’Leary, 2004, p. 44, tradução nossa). Assim, afirma o autor, as novas formas inovadoras na comunicação foram acompanhadas por uma bricolagem, com os “fragmentos do velho sistema [sendo] incorporados no novo mosaico cultural”.

Aqui entram em jogo também os modos para se compreender os processos sociocomunicacionais nos quais os rituais online estão envolvidos. Afinal, um ritual traz novas questões de espaço-tempo; de comunicação, discurso e narrativa; e de construção de sentido e de valores. “As novas mídias [como a internet] não apenas acrescentam algo a um ambiente, mas efetuam uma mudança qualitativa nesse ambiente. [...] O ciberespaço não oferece simplesmente outro ‘espaço’ no qual se realizam rituais, mas induz a uma mudança qualitativa no que é considerado um ritual religioso viável” (Casey, 2008, p. 2, nota de rodapé, tradução nossa). Surge, assim, uma nova ambiência e uma nova ecologia midiática, que se manifestam nessa “vasta catedral da mente” pelos rituais online e seus protocolos e liturgias.

Por essa razão, não podemos mais manter uma análise estrita de ritual como ações e gestos concretos que envolvem elementos concretos como cálice, pão, vinho, incenso etc. Na experiência online, esses elementos são substituídos por simulações textuais, imagéticas e audiovisuais, como vemos na ambiência construída pelos sites católicos em torno dos rituais das velas virtuais e dos pedidos de oração. Isto é, o ritual não requer a presença física dos elementos para ser efetivo. A realidade textual, imagética ou audiovisual, radicalizando o *sensorium* das mídias digitais, busca assegurar a eficiência do ritual. “Significante e significado são fundidos na simulação textual [e também imagética e audiovisual] das experiências sensoriais offline” (O’Leary, 2004, p. 51, tradução nossa).

Para Fernback (2001), é importante analisar a questão dos rituais como um *processo*, em que os fiéis participam de determinadas formas. Ritual, portanto, seria “a performance de sequências mais ou menos invariáveis de atos e ditos formais não codificados pelos performancistas”, citando as palavras do antropólogo norte-americano Roy Rappaport (1926–1997) (apud Fernback, 2001, p. 257, tradução nossa). Essa performance seria a corporificação do contrato social, o que transforma o ritual no “ato social fundamental sobre a qual a sociedade se fundamenta” (Rappaport apud

Fernback, 2001, p. 257, tradução nossa). Para a compreensão de um ritual, assim, é preciso responder a algumas questões centrais: “Quem são os atores? O que constituiu o palco e os bastidores? Onde está a audiência? Que roteiros ditam a performance?” (Grimes, 2001, p. 230, tradução nossa).

Segundo Grimes (2001), também podemos compreender os rituais online como um *processo de ritualização*, ou seja, uma forma tácita de ritual, ou, segundo Erwin Goffman, uma “*interação ritual*”. Assim, ao analisar essas interações rituais, pode-se perceber o “sagrado latente”, a experiência religiosa em sua plena manifestação, já que o ritual “ao encobrir o intangível em uma forma concreta por meio de vários elementos, *torna presente o virtual*” (Casey, 2006, p. 80, grifo nosso), o sagrado.

Portanto, “o mundo irá testemunhar não apenas uma liturgia assistida pela mídia, mas também uma liturgia centrada na mídia” (Grimes, 2001, p. 223, tradução nossa), já que ela também oferece modelos para a liderança litúrgica, para o espaço litúrgico e para o imaginário litúrgico, o que manifesta que a influência da mídia sobre a liturgia é muito maior do que o contrário. A partir dessa discussão, é importante analisar também que perspectivas vão se abrindo a partir dessa interface tão complexa e rica entre religião e internet. Algumas pistas-chave, a partir de nossas leituras, serão agora apresentadas.

## 5 Religião pós-internet: As metamorfoses da fé midiaticizada

Como vimos, o vínculo tradicional do fiel com o sagrado e a Igreja é reconstruído histórica, prática e liturgicamente. O importante, por isso, é detectar e delinear os elementos de continuidade e de ruptura – ou, melhor, os *elementos caracterizadores de mudança* – existentes na internet, dentro do cenário de desenvolvimento da midiaticização da religião.

Por isso, aqui, podemos falar de *metamorfoses da fé* a partir do fenômeno da midiaticização digital: isto é, as *microalterações* da vivência, da prática e da experiência da fé, somadas aos diversos outros âmbitos sociais e históricos que evidenciam esse processo. Metamorfose é a criação de uma metaorganização que surge a partir de um ponto de saturação da organização original “que, embora tendo os mesmos aspectos físico-químicos, produz novas qualidades” (Morin, 2010, online). Como afirma o autor, uma metamorfose começa “por uma inovação, uma nova mensagem desviante, marginal, pequena, muitas vezes invisível para os contemporâneos”.

Retomaremos essa discussão mais adiante. Porém, cabe aqui indicar que esses desvios, em uma análise histórica ampla, apontam para o fato de que “o conteúdo propositivo e a forma apresentacional da re-

ligião nas comunidades eletrônicas do futuro irão diferir enormemente de suas encarnações contemporâneas assim como os ensinamentos de Jesus diferem da teologia dialética dos Escolásticos medievais, ou assim como as cerimônias eucarísticas dos cristãos primitivos diferem da Missa em Latim. [...] Nós podemos ser sensíveis à verdadeira novidade ao mesmo tempo em que permanecemos conscientes da continuidade da tradição, das inúmeras maneiras em que ela se adapta, muda e sobrevive para prosperar em um novo ambiente comunicativo” (O’Leary, 2004, p. 46, tradução nossa). Ou seja, “ao passar de vínculos mediados para uma relação [em midiatização] com os seus fiéis, as Igrejas acabam propondo e gerando um outro sentido acerca do religioso. [...] Não se trata de uma transposição de conteúdos e nem do uso de dispositivos como meros aparatos técnicos, mas sim de um novo modo de se fazer religião” (Borelli, 2010, p. 29).

Esse novo ambiente provoca algumas consequências e afetações sobre “a forma e o alcance da autoridade religiosa ao alterar o modo como a informação religiosa é transmitida e recebida, assim como o modo pelo qual as comunidades religiosas são formadas e sustentadas” (Brasher, 2004, p. XII, tradução nossa). O problema está na adaptação da religião ao ambiente online, pois, segundo a autora, as religiões precisam se redefinir

em um ambiente distinto, orientado por menus e determinado por protocolos em que as imagens reinam. Isso leva as organizações religiosas rumo ao reducionismo, à minimalização da diversidade e da complexidade de sua herança tradicional.

Brasher (2004) também é consciente de que a religiosidade online, ao desencadear mudanças notáveis na experiência religiosa, vai transformando o caráter da própria religião. Ou seja, a religiosidade online é tanto sinal como produto da mudança. “Assim como as sinagogas da Diáspora do Judaísmo depois do Segundo Templo, assim como as catedrais do Cristianismo Latino medieval, e assim como as Bíblias do Protestantismo Europeu, a religiosidade online é uma forma de nova prática religiosa que possui a capacidade de transformar as alternativas religiosas com as quais ela agora compete pela atenção humana” (Brasher, 2004, p. 23, tradução nossa).

Isso leva Brasher (2004) a afirmar que ocorre hoje uma “revolução no fazer” religioso a partir das novas interações via computador. Para exemplificar, a autora descreve uma visita online a um templo hindu. Nela, percebe que ocorre uma espécie de absorção imaginativa do usuário no sagrado, provocada pela construção multimidiática dessa experiência. Porém, afirma, a tentativa de estimular uma “absorção física” nesse sagrado fica al-

tamente limitada. Comparando a versão digital e offline do templo Kali, de Bangalore, na Índia, a autora afirma que “não há interação com outros peregrinos *en route*. O templo em si mesmo sumiu. O forte cheiro das oferendas de flores e frutas desapareceu. Em suma, na transição do templo para a tela, ocorreu silenciosamente uma alteração radical do estímulo dos sentidos como parte integrante do culto hindu. Consequentemente, a própria experiência religiosa em si mesma foi alterada” (Brasher, 2004, p. 5, tradução nossa). Contudo, é preciso sopesar as afirmações da autora, pois a tentativa do sistema católico online é justamente a de radicalizar ao máximo as possibilidades de experiência sensorial por meio das mídias digitais, reconstruindo simbolicamente o religioso nos rituais online. Essa *sensação de sacralidade* faz com que o fiel não apenas se sinta em um ambiente sagrado, mas também *sinta* (vendo, ouvindo, “apalpando” etc.) o sagrado por meio das processualidades comunicacionais.

Depois de grandes modificações tecnológicas vivenciadas pelas religiões – da passagem da tradição oral para a escrita, dos pergaminhos aos *códices*, passando pelo livro, até chegar ao rádio, à televisão e, mais recentemente, ao hipertexto –, Brasher (2004) analisa ainda que, interconectando textos, imagens, sons e vídeos, os ambientes digitais minam a qualidade numinosa dos escritos sagrados ao tornar os textos religiosos infinita-

mente acessíveis e maleáveis; possibilitam um desvio das hierarquias formais que predominam nos círculos religiosos por ser um meio de base e participativo; estimulam a imaginação, mas ignora o resto do corpo por ser um não ambiente, que tira a atenção dos demais espaços em que grande parte da vida religiosa tradicional ocorre; e impossibilitam o fomento de uma sabedoria integrada que a religião promove por ser um espaço supersaturado de informações.

Assim, a fé digital traz consigo uma *materialidade* totalmente própria, numérica, de dígitos, que podem ser alterados, deletados, recombinados de acordo com a vontade do sistema. O fiel se depara – embora sem perceber – com novas intermediações – até mesmo *reintermediações* – com o sagrado: agora o sistema e seus protocolos se colocam como novas camadas “intermediatórias” entre o fiel e o sagrado. Se antes o fiel fazia uso de uma vela, de um templo e dos protocolos da instituição para fazer seu ritual de oração, hoje se acrescentam novas camadas tecnocomunicacionais (aparatos como computador, teclado, mouse, interfaces, fluxos de interação comunicacional etc.) e acionadas pelo próprio fiel, por seu próprio interesse e desejo, a partir de uma oferta do sistema. E essa construção simbólica se dá por meio de códigos binários (bits), que buscam substituir digitalmente a vivência e a experiência do sagrado, cón-

gos fluidos, suaves, *soft* (e por isso *software*), que podem ser reconstruídos e alterados constantemente de acordo com os interesses do sistema e do fiel-internauta. Assim, o ser humano, simbolicamente, substituiu o sentido do sagrado pelo fogo, do fogo pela vela, e da vela pela “vela virtual” hoje. Criando esses novos símbolos, resignificando outros símbolos tradicionais para o ambiente online, busca-se uma nova “mediação” entre ele e o mundo, para poder dar-lhe sentido.

Por isso “a fácil coexistência de tantas visões diferentes e abertamente heterodoxas no ciberespaço expõe o internauta a um ambiente doutrinal mais fluido, que tem o potencial de encorajar os indivíduos à experimentação religiosa e espiritual” (Dawson; Cowan, 2004, p. 3, tradução nossa). Como indica Spadaro (2011, p. 3, tradução nossa), “pode-se cair na ilusão de que o sagrado ou o religioso estão ao alcance do *mouse*”, ou seja, que o sagrado está “à disposição” de um ‘consumidor’ no momento da necessidade”. Tanto pela sua estrutura como pelos seus usos, essa fluidez da internet custa a encontrar relações diretas com a estrutura e a doutrina rígidas da Igreja. Esse “embate” extremamente contemporâneo e ainda em suas origens nos parece ser um sinal importante para compreender a religiosidade católica do século XXI. Por isso, podemos questionar, junto com Dawson; Cowan (2004) se a tradição católica

está sendo trivializada ou fortalecida pelas novas práticas religiosas online.

O que percebemos é que a existência, a natureza e o uso do meio digital provocam deslocamentos, microalterações na experiência e na vivência da fé. “O fato de que tenhamos adotado a tecnologia tão rapidamente [...] significa que estamos em risco de negligenciar o seu significado. Assim como o telefone e a televisão, ela [a internet] se tornou uma característica rotineira das nossas vidas diárias. Mas as tecnologias da comunicação raramente são neutras em seus efeitos” (Dawson; Cowan, 2004, p. 9, tradução nossa). Os autores, a partir de algumas manifestações desse fenômeno comunicacional-religioso, reconhecem uma mudança de dois sentidos: uma crise da *autoridade* e uma crise de *autenticidade* (com a formação de “especialistas instantâneos”, com a falta de garantias com relação a quem realmente está do outro lado afirmando ser um sacerdote ou sacerdotisa pagãos etc.). Outros deslocamentos, segundo Højsgaard e Warburg (2005, p. 7, tradução nossa) são o “estabelecimento, a manutenção e a transformação das autoridades institucionais, das experiências pessoais e das interações sociais ao longo dos limites convencionais de tempo e espaço”.

Por outro lado, Dawson (2004) questiona se ainda é possível falar de *comunidades* especificamente religio-

sas no ambiente online, já que uma parte fundamental da experiência religiosa e da experiência do sagrado é vivenciada a partir do sentido de comunidade. O que está em jogo, afirma, é a “interação face-a-face dos indivíduos, mediada pela sua orientação comum ao que eles percebem como divino ou sagrado” (Dawson, 2004, p. 75, tradução nossa). Por isso é possível existir comunidades de fé online?

Para ele, duas distorções estão em jogo: 1) uma visão muito romantizada de comunidade, a partir da análise de pequenos vilarejos do passado; e 2) a associação da vida religiosa ao modelo congregacional ocidental, marcado justamente por essa noção de comunidade tradicional. O que ocorre hoje é um deslocamento a partir do surgimento das redes sociais. Não assumiríamos o risco de afirmar que “já não se precisa” de uma comunidade, mas sim que ela passa por grandes transformações fomentadas pela internet. Sem dúvida, há uma forte dose de individualização, e – embora reguladas pela Igreja Católica, por meio dos responsáveis de seus sites institucionais, que oferecem as opções e as modalidades – são feitas escolhas pelo usuário, em suas práticas religiosas online, que redefinem sua própria experiência de fé, talvez até sem terem sido previstas pelo sistema.

As noções tradicionais de comunidade e sociabilidade a partir da internet estão abrindo caminho para

uma ênfase sobre outros fatores relacionais. “O estudo da sociabilidade na/pela/com a internet deve ser situado dentro do contexto de transformação dos padrões de sociabilidade na nossa sociedade”, segundo o sociólogo espanhol Manuel Castells (apud Dawson, 2004, p. 81, tradução nossa). O ponto central dessas comunidades online é que elas se estabelecem a partir de “uma série de redes de relações formadas sobre diferentes bases por diferentes durações e em diferentes níveis de intensidade” (Dawson, 2004, p. 82, tradução nossa). São redes que se sobrepõem, divergem, ocorrem simultaneamente etc. “O único denominador comum é o indivíduo no centro (*hub*) de cada rede”.

Nesse sentido, talvez não possamos mais falar de comunidades estruturadas histórica, social e geograficamente, mas sim de “comunidades midiaticizadas seletivas”, “de acesso”, “personalizadas” ou até de “individualismo em rede”. Isso porque, em geral, o que define a filiação a elas é o acesso midiaticizado, a escolha desta ou daquela comunidade por parte do próprio usuário e a mediação tecnológica, que permite uma abrangência e um alcance muito maior em termos de relações e em termos de distância. Portanto, os vínculos passam a ser mais frágeis e flexíveis.

Ou seja, nos rituais online, o fiel constrói sentido religioso *como se se dirigisse diretamente* a Deus, intera-

gindo com um “outro” (internauta ou o próprio sistema) e também com o “Outro”, o sagrado. Instaura-se, assim, também, uma nova configuração *comunitária*. A comunidade de fé não desaparece: pelo contrário, o fiel a busca, dirige-se a ela, pede intercessão, partilha a sua vida com ela, porém, é uma nova forma de comunidade, segundo os protocolos do ambiente digital: fluida, “líquida”, virtual e, ao mesmo tempo, institucional. Sem dúvida, as relações e vínculos nesse ambiente são fragmentários, já que o fiel seleciona e escolhe a sua alteridade (terrena ou divina). As novas comunidades já não se estruturam por uma localização geográfica, em que seus membros são definidos pela sua coexistência em um mesmo determinado espaço físico, mas sim por uma ambiência fluida em que só faz parte dessa comunidade quem a ela tem acesso. E são comunidades instauradas comunicacionalmente: ou, vice-versa, é a interação comunicacional que cria novas comunidades ao *tornar comum* entre os fiéis o que social, política, existencial e religiosamente não pode nem deve, a seu ver, ficar isolado.

Contudo, o que vemos é que o fiel não faz uma opção entre a comunidade offline ou online, mas, pelo contrário, adquire, para além de sua comunidade de fé offline, mais ambientes de interação, agora online, com seus pares religiosos. Por isso os antigos vínculos do laço social e das comunidades tradicionais não podem ser-

vir de parâmetro ou régua para analisar o que ocorre no ambiente digital, marcado por novos protocolos e processualidades. Exigir dos vínculos e das comunidades que surgem no ambiente online características dos vínculos e comunidades tradicionais é não compreender a ambiência, aqui analisada, em que esses laços se conformam. Na internet, as interações sociais e religiosas adquirem um novo suporte que passa a ser conatural a tais interações, um órgão fundamental para o estabelecimento dessas interações. Em última análise, as comunidades religiosas possibilitadas pelo ambiente digital significam o uso de um sistema comunicacional católico online que se torna constitutivo dessas interações e, portanto, em sua ausência ou desestabilização, desencadeia-se o debilitamento ou o rompimento desse vínculo. O que é importante destacar é que, a partir das interações possibilitadas pelo sistema, o fiel-internauta vive uma experiência de fé *sem uma presença objetiva*, mas sim com uma *ausência objetiva* do “outro” (seja ele uma pessoa ou um lugar de culto), o que, nem por isso, caracteriza uma fé vivida isolada e individualisticamente, como dizíamos anteriormente.

Por outro lado, uma característica quase intrínseca à internet é a noção de velocidade de transferência de dados: cada vez mais em cada vez menos tempo. Por isso “ao nos tornarmos aculturados à velocidade do uni-



verso virtual, nossa paciência com nós mesmos e com nosso ambiente material não virtual encolhe” (Brasher, 2004, p. 65, tradução nossa). Gera-se, assim, uma *expectativa de imediaticidade*. A vastidão garantida pelo tempo para as antigas hierofanias e as respostas do ser humano ao sagrado, o tempo que nos era ofertado para as reflexões profundas e necessárias para se tomar a decisão correta (os “séculos dos séculos”), são agora substituídos por *microinstantes*, “átomos temporais” em que o sistema nos exige reações instantâneas a eventos que ocorrem na velocidade da luz.

Gera-se, em consequência, uma *sensação de carência* de novas tecnologias: para viver a sua fé e satisfazer a expectativa de imediaticidade, o fiel sente necessidade de ser mediado por novas técnicas, e, ao usar cada vez mais tecnologias, busca viver a sua fé cada vez mais mediado por elas.

Nesse sentido, fortalece-se, a nosso ver, uma tríade que entra em tensão com a experiência religiosa: *imediaticidade, acessibilidade e disponibilidade* do sagrado. Na internet, para existir, é necessário que a “coisa” – seja ela qual for, incluindo o sagrado – seja de acesso imediato, esteja acessível em todo o lugar e disponível a qualquer hora e em todo o lugar. Não corresponder a uma dessas exigências é estar defasado ou fora de lugar. Isso também diz respeito àquilo que a Igreja Católica, em

nosso caso, por exemplo, deseja oferecer via internet: é preciso ser imediato, sempre acessível e disponível.

Dentro desse contexto, afirma Carvajal (2009), os rituais na internet, “restabelecendo, em outro suporte, o vínculo da Igreja com seus fiéis”, pode estar produzindo uma “dessacralização dos ritos”, ou – nas palavras de Maria José Pou Amérigo, da Universidade Cardeal Herrera-Ceu, na Espanha – uma “desritualização do relato” (apud Carvajal, 2009, p. 29, tradução nossa). Assim, os meios “geram um novo espaço e um novo modo de interpelação coletiva dos indivíduos, com outras condições; não é uma simples cópia da realidade” (Carvajal, 2009, p. 29, tradução nossa). Muda também a relação entre a Igreja e os fiéis, que agora se vinculariam à distância com sua comunidade religiosa, o que antes historicamente ocorria “fisicamente”, em um espaço delimitado geograficamente.

Assim, poder-se-ia questionar: “Se a plena experiência sensorial do ritual é diminuída pela sua redução ao texto, ao som e ao imaginário agora possível na Rede [...], o que, em troca, pode ser ganho ao trabalhar dentro dessas limitações e quais são as possibilidades para transcendê-las?” (O’Leary, 2005, p. 43, tradução nossa). No fundo, o risco é o de que a internet encoraje as pessoas a “optar por não participar do tipo de relações de carne e osso que são uma condição indispensável

para os sentidos religiosos compartilhados” (Dawson, 2005, p. 19, tradução nossa). Como afirma Højsgaard (2005, p. 60, tradução nossa), nesse contexto, o digitalismo pode ser “sociologicamente considerado como ‘uma religião sem religião’ (para usar a terminologia de Yves Lambert) ou pode ser surrealisticamente rotulado de ‘isto não é uma religião’ (para usar a fraseologia de Magritte)”.

Nesse sentido, a midiaticização, especialmente em sua fase digital, introduz no leque das experiências humanas fenômenos que dependem dos processos midiáticos e que são totalmente desconhecidos aos ideais e histórias das religiões tradicionais. Para religiões tradicionais como a Igreja Católica, enraizadas em culturas e origens agrárias e pastoris, são necessárias mudanças realmente profundas em seus sistemas simbólicos para que possam ser capazes de responder a todos esses desafios na compreensão de uma nova forma de ver e de viver o mundo que vai nascendo com as mídias digitais.

Essa mudança epocal em curso, fomentada pelas tecnologias digitais, fortalece e amplia cada vez mais o processo de midiaticização das sociedades e também das religiões. Noções como tempo, espaço, comunidade, autoridade, presença, participação etc. vão sendo deslocados, reconstruídos e readaptados a uma nova configuração social que, por vezes, é mal-entendida ou

até combatida pela Igreja e, em outras, tem sua importância diminuída, como sendo um processo localizado e sem grandes repercussões para as estruturas da Igreja. Porém, esse é o grande engano, já que, a partir das beiradas, uma modificação de fundo vai ocorrendo, para o bem ou para o mal, na configuração das religiões tradicionais. Mas essas metamorfoses não podem ser lidas à luz de um determinismo tecnológico apocalíptico puramente. A religiosidade online não é um evento à parte, mas está “em conexão com as dinâmicas e as transformações globais da religião e da religiosidade na sociedade contemporânea em geral” (Højsgaard, 2005, p. 61, tradução nossa). Ou seja, enquanto geram e constroem sentido religioso na internet, os indivíduos “fazem uso e são influenciados pelas possibilidades tecnológicas assim como pelas condições sociais, políticas e culturais do seu tempo” (Højsgaard, 2005, p. 62, tradução nossa). E o panorama religioso dessa sociedade, embora não sendo uniforme, é marcado, segundo o autor, por uma luta entre forças secularizantes e contrassecularizantes que a religiosidade online reflete de forma bastante clara.

Por outro lado, os atos e práticas de fé desenvolvidas pelo fiel por meio de ações e operações de construção de sentido em interação com o sistema constroem-se agora por meio de novos fluxos: rituais

offline reconstruídos midiaticamente, rituais online que são estendidos midiaticamente para o ambiente offline. Manifesta-se, assim, não apenas uma liturgia assistida pela mídia, mas também uma liturgia centrada, vivida, praticada e experienciada pela mídia, em que esta também oferece modelos para as práticas, o espaço e o imaginário litúrgicos. Assim, embora a Igreja ainda não admita a celebração de sacramentos<sup>5</sup> midiaticamente (como no caso da consagração das espécies sagradas por meio da televisão, ou da realização da confissão via internet), alguns rituais considerados “populares” passam a ser *sacramentalizados* via online, o que é reforçado pela inúmera participação por parte dos fiéis e pela sensação de sacralidade criada pela interface interacional dos sites analisados.

Os fiéis, por inúmeras razões, buscam nessa sensação – imaginada e criada digital, interfacial, discursiva e ritualisticamente – uma forma de experienciar o sagrado de forma mais simples e acessível do que os rituais territorializados e “concretos”. Entretanto, em lugar de uma dessacralização dos ritos (Carvajal, 2009),

5 Segundo a doutrina tradicional, sacramento é um sinal visível de uma graça invisível. Assim, a água é a matéria do batismo, pão e vinho são matéria da eucaristia, em que a forma dos sacramentos é dada pelas palavras pronunciadas (discurso) pelo oficiante ordenado, pelo ritual, pelas ações litúrgicas.

instaura-se uma nova *sacramentalidade*. O que fica escondido nos templos territorializados, como o ritual de acender velas, passa a ser exposto e oferecido com destaque nos ambientes online. Quando um fiel experiencia o sagrado no ambiente digital, faz-se uso de um *sensorium* específico para uma “materialidade” reconstruída digitalmente, marcada principalmente pela visão e pelo tato. Isso acarreta uma complexificação da intervenção divina e da manifestação do sagrado por meio de sinais (“velas virtuais”, “capelas virtuais” etc.) que agora são perpassados por uma sacramentalidade totalmente própria do ambiente digital.

Enfim, toda a retomada de estudos que fizemos até aqui nos ajudou a perceber como se manifesta e como é percebido o fenômeno que chamamos de *mediatização* digital do religioso. Nesse sentido, ressaltamos a ideia de que há uma passagem de âmbitos sociais do fenômeno religioso, passando dos templos para as mídias eletrônicas e, mais recentemente, para as mídias digitais, fenômeno que reforça a ideia de um processo de *mediatização* do fenômeno religioso. Nos rituais online, como manifestação sociocomunicacional do fenômeno religioso hoje, os fiéis, em meio a um novo deslocamento do sagrado, passam a experienciar sua fé em um novo âmbito, em um novo sistema de construção de sentido, que traz novos questionamentos e desafios.

## Considerações finais

Ao longo desta análise crítica, buscamos retomar alguns estudos que nos ajudam a compreender a relação entre um Deus que se faz bit, uma religiosidade online nascente e um fiel cada vez mais conectado. Na interface religião/internet refletimos ao longo do texto sobre o posicionamento da Igreja institucional perante o surgimento de uma “revolução comunicacional”, a partir do desenvolvimento das mídias digitais. Também analisamos elementos de continuidades, rupturas e transformações que apontam para novas formas de ser religioso. Por outro lado, examinamos alguns aspectos dessas novas práticas religiosas em tempos de internet. Por último, vislumbramos – embora levando-se em consideração a novidade e a fluidez do fenômeno – algumas pistas de metamorfose da fé midiaticizada por meio de algumas microalterações do modo de ser religioso na contemporaneidade, ou seja, algumas características de uma possível religiosidade de pós-internet, a partir do olhar dos autores estudados.

Nesse sentido, o vínculo tradicional do fiel com a Igreja e suas práticas religiosas é desconstruído e reconstruído histórica, temporal, espacial, material, discursiva, ritual e liturgicamente (senão ainda em outros aspectos) (cf. Sbardelotto, 2011; 2012). Nos usos, práticas e apropriações por parte da sociedade, re-

constrói-se e ressignifica-se continuamente o sentido do sagrado, “trabalha[ndo], satura[ndo], modela[ndo] e transforma[ndo] todas as relações dos sentidos” (MCLUHAN apud MCLUHAN; ZINGRONE, 1998, p.358, tradução nossa), inclusive religiosos.

Assim, cremos que vai ocorrendo, a partir da midiaticização digital do fenômeno religioso, uma *midiamorfose da fé*<sup>6</sup>, somada aos diversos outros âmbitos sociais e históricos que evidenciam esse processo. Segundo Morin (2010, online), “quando um sistema é incapaz de tratar os seus problemas vitais, ele se degrada ou se desintegra ou então é capaz de suscitar um metassistema capaz de lidar com seus problemas: ele se metamorfoseia”. A religião, a religiosidade e a fé, mesmo tratando-se apenas do catolicismo, como a história demonstra, já passaram por (ou mesmo *tiveram início a partir de*) inúmeras metamorfoses, por transformações históricas radicais, mas sempre conservando sua “matéria viva”, seu patrimônio histórico-cultural.

Mas o que é metamorfose? Segundo Morin (2010), é a criação de uma metaorganização que surge a partir de um ponto de saturação da organização original,

<sup>6</sup> O termo *midiamorfose* é de Roger Fidler (cf. *Mediamorphosis: Understanding New Media*. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1997), do qual aqui nos apropriamos, mas com outro significado, como veremos.

“que, embora tendo os mesmos aspectos físico-químicos, produz novas qualidades”. Uma metamorfose – continua o autor – começa “por uma inovação, uma nova mensagem desviante, marginal, pequena, muitas vezes invisível para os contemporâneos”.

Não seria esse o caso do fenômeno religioso que se manifesta nos ambientes digitais em rede? Cremos estar diante de “um estágio de começos, modestos, invisíveis, marginais, dispersos” de novas religiosidades. As novas temporalidades, espacialidades, materialidades, discursividades e ritualidades apontadas anteriormente revelam, cremos, uma “efervescência criativa, uma multiplicidade de iniciativas locais” no âmbito religioso.

Morin (2010, online) fala de “caminhos múltiplos que podem, através de um desenvolvimento conjunto, se combinar para formar o novo caminho que nos levaria em direção à metamorfose ainda invisível e inconcebível”. Pois bem, no caso da religião contemporânea, esses caminhos múltiplos *atravessam e são atravessados por lógicas midiáticas*. Por isso cremos ser possível afirmar que a religião, a religiosidade e a fé estão passando, dessa forma, por uma *midiamorfose*, por meio da qual coevoluem e se complexificam cada vez mais em sua relação com as práticas e os processos sociomidiáticos.

Portanto, a religiosidade e a fé como tradicionalmente conhecemos já não são mais as mesmas. Como

vimos, se os fiéis de hoje, como o Moisés bíblico, “sobem a montanha digital”, é porque viram uma “sarça ardente” em seu topo (cf. Brasher, 2004). Porém, assim como a internet “é talvez a imagem mais bela da *incompletude do real*; [pois] nas homepages não há nada que seja completo” (Grillo, 2011, p.34, tradução nossa), a experiência religiosa da internet também é “incompleta” – assim como qualquer outra experiência religiosa – e precisa de um *extra media* que complete a sua incompletude.

No texto bíblico original, a voz que saía da sarça dizia a Moisés: “E agora, vai! Eu te envio ao faraó para que faças sair o meu povo, os israelitas, do Egito” (Êxodo 3, 10). A montanha e a sarça foram apenas o *ponto de partida* de uma experiência de Deus que se revelou muito mais complexa, ampla e exigente, *para além da própria montanha e da própria sarça* (também digitais), dando início a uma longa “busca pela Terra Prometida” sob o “céu aberto” da Revelação. A “montanha digital” da internet, por conseguinte, conserva “em toda a sua complexidade o *ponto de partida* experiencial e, por isso, confuso e magmático, pluralista e decentrado, do qual emerge o ato da fé” (Grillo, 2011, p.35, grifo nosso, tradução nossa).

O que sabemos, como cristãos, é que “a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistifica-

ção – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*” (Vattimo, 2006, p. 71). Resta saber se os rituais online – ou quaisquer outras mediações do sagrado – ajudam na manifestação dessa verdade, com todo o “apelo prático” que dele emana, pois “é bom escutar a palavra de Deus e, portanto, anunciá-la da melhor forma possível através da narrativa e do discurso; mas é ainda mais importante tentar colocá-la em prática. Nesse aspecto, não mudou o status da verdade – a relação entre um dizer e um fazer” (Schlegel, 2012, p. 18): o *Logos que se faz carne*.

Por último, mas não menos importante, merece atenção a advertência de Karl Rahner (ainda em 1959 [na versão brasileira, 1965, p. 64]), nos primórdios da televisão!) contra a fetichização também no âmbito da Igreja de tudo o que é “moderno e tecnológico”. Que as palavras do teólogo alemão (1904-1984), ao encerrar este texto, sirvam de inspiração para continuar e aprofundar a reflexão sobre a interface mídia/religião:

“A ânsia de ser tão moderno quanto possível pode ser desmascarada, em pouco tempo, como sendo extremamente antiquada. No dia em que o aparelho de televisão [e hoje os aparatos digitais] fizer parte da mobília

normal do homem médio e este se tiver acostumado a olhar tudo quanto a câmara curiosa consegue captar indistintamente entre o céu e a terra, será coisa que há de irritar de maneira inaudita o burguês do XXI, se os programas continuam a exhibir cenas que não se podem contemplar reclinado numa poltrona e mastigando uma fatia de pão.

“Será de proveito inestimável – continua Rahner – para os homens dos próximos séculos que haja ainda um lugar, e esse lugar é justamente a igreja, em que possam conservar o ser natural humano, em que não pareçam estranhos a si mesmos por terem corpo, como um resíduo arcaico, ainda não substituído, num mundo de aparelhos com que se rodeiam e quase procuram substituir-se; um refúgio, que o cura constantemente dos seus excessos na técnica.

“Esta última – afirma o teólogo – é sem dúvida sua tarefa e seu destino, mas só deixará de ser a sua ruína, na medida em que consegue salvaguardar, em sua existência, o antigo domínio do humano, do modesto, do que é diretamente o corpóreo”.

E conclui: “Há muitos pontos em que a Igreja poderia ser mais moderna do que é”.

## Referências

ÑEZ, Edgar A. Galavís. Ciberreligiones: Aproximación al Discurso Religioso Católico y Afro-Americano en Internet. In: *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 19, n. 41, ago. 2003, p.85-106. Disponível em: <<http://migre.me/7ka7k>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

BENTO XVI. *Novas tecnologias, novas relações*. Promover uma Cultura de Respeito, de Diálogo, de Amizade. Mensagem para a Celebração do 43º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Cidade do Vaticano, 2009a. Disponível em: <<http://migre.me/8MbKN>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. *Caritas in Veritate*. Carta Encíclica sobre o Desenvolvimento Humano Integral na Caridade e na Verdade. Cidade do Vaticano, 2009b. Disponível em: <<http://migre.me/8UXxd>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. *O sacerdote e a pastoral no mundo digital*: Os Novos Media ao Serviço da Palavra. Mensagem para a Celebração do 44º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Cidade do Vaticano, 2010. Disponível em: <<http://migre.me/8MbJQ>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. *Verdade, anúncio e autenticidade de vida, na era digital*. Mensagem para a Celebração do 45º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Cidade do Vaticano, 2011. Disponível em: <<http://migre.me/8MbIX>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

BRASHER, Brenda E. *Give Me That Online Religion*. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2004.

CARVAJAL, Pablo Ignacio Aburto. La Basílica de Guadalupe en la Internet: La Difusión de las Prácticas Religiosas en la Era de las Tecnologías de Información. *Revista Arbitrada en Ciencias Sociales y Humanidades – Renglonés*, Guadalajara, n. 61, set. 2009-mar. 2010, p.

27-36. Disponível em: <<http://migre.me/7ka3e>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

CASEY, Cheryl. Virtual Ritual, Real Faith: The Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, Heidelberg, vol. 02.1, 2006.

\_\_\_\_\_. *Symbol and Ritual Online: Case Studies in the Structure of Online Religious Rituals*. XCIV Convenção Anual da National Communication Association. San Diego, 20 nov. 2008. Disponível em: <<http://goo.gl/LW1U8>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

COSTA E SILVA, Fernanda. Uma Proposta de Classificação das Manifestações Virtuais Religiosas. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação – E-Compós*, vol. 3, ago. 2005. Disponível em: <<http://goo.gl/x2iuU>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

DAWSON, Lorne L.; COWAN, Douglas E. *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Nova York: Routledge, 2004.

DAWSON, Lorne L. Religion and the Quest for Virtual Community. In: \_\_\_\_\_.; COWAN, Douglas E. *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Nova York: Routledge, 2004, p.75-89.

\_\_\_\_\_. The Mediation of Religious Experience in Cyberspace. In: *Religion and Cyberspace*. Londres: Routledge, 2005, p.15-37.

DAWSON, Lorne L.; HENNEBRY, Jenna. New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space. In: DAWSON, Lorne L.; COWAN, Douglas E. *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Nova York: Routledge, 2004, p.151-174.

DRESCHER, Elizabeth. *Tweet If You Heart Jesus: Practicing Church in the Digital Reformation*. Morehouse Publishing, 2011.

FERNBACK, Jan. Internet Ritual: A Case Study of the Construction of Computer-Mediated Neopagan Religious Meaning. In: *Practicing Reli-*

*gion in the Age of Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. Nova York: Columbia University Press, 2001, p. 254-275.

GOMES, Pedro Gilberto. *Da Igreja Eletrônica à Sociedade em Midiatização*. São Paulo: Paulinas, 2010.

GRILLO, Andrea. Segni, Riti e Atto di Fede nel Cyberspazio: Internet come “Atto Secondo” e come “Atto Primo”. *Credere Oggi*. Pádua: Messaggero di S. Antonio Editrice, n.º. 183, mai-jun., p. 29-43, 2011.

GRIMES, Ronald L. Ritual and the Media. In: *Practicing Religion in the Age of Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. Nova York: Columbia University Press, 2001, p. 219-234.

HERRING, Debbie. Virtual as Contextual: A Net News Theology. In: *Religion and Cyberspace*. Londres: Routledge, 2005, p.149-165.

HOOVER, Stewart M.; CLARK, Lynn Schofield. *Practicing Religion in the Age of Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2001.

HØJSGAARD, Morten T. Cyber-religion: On the Cutting Edge Between the Virtual and the Real. In: *Religion and Cyberspace*. Londres: Routledge, 2005, p.50-63.

HØJSGAARD, Morten T.; WARBURG, Margit. *Religion and cyberspace*. Londres: Routledge, 2005a.

\_\_\_\_\_. Introduction: Waves of Research. In: *Religion and cyberspace*. Londres: Routledge, 2005b, p.1-11.

JOÃO PAULO II. *Internet: Um Novo Foro para a Proclamação do Evangelho. Mensagem para a Celebração do 36º Dia Mundial das Comunicações Sociais*. Cidade do Vaticano, 2002. Disponível em: <<http://migre.me/8MaOD>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MCLUHAN, Eric; ZINGRONE, Frank (org.). *McLuhan: Escritos Essenciais*. Barcelona: Paidós, 1998.

MORIN, Edgar. Elogio da Metamorfose. *Sítio do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 09 jan. 2010. Disponível em: <<http://goo.gl/ZTq6B>>. Acesso em: 25 ago. 2012. Tradução do original em francês.

O’LEARY, Stephen D. Cyberspace as sacred space: communicating religion on computer networks. In: DAWSON, Lorne L.; COWAN, Douglas E. *Religion online: finding faith on the internet*. Nova Iorque: Routledge, 2004, p.37-58.

\_\_\_\_\_. Utopian and Dystopian Possibilities of Networked Religion in the Mew Millennium. In: *Religion and cyberspace*. Londres: Routledge, 2005, p.38-49.

PONTIFÍCIO Conselho para as Comunicações Sociais. *Igreja e Internet*. Cidade do Vaticano, 2002. Disponível em < <http://migre.me/apmwV>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

RAHNER, Karl. Missa e Televisão. In: \_\_\_\_\_. *Missão e Graça: Problemas de Espiritualidade e Pastoral*. 3. vol. Petrópolis: Vozes, 1965, p.49-64.

SBARDELOTTO, Moisés. Interações em Rituais Católicos: Uma Análise da Prática Religiosa em Tempos De Internet. In: RIBEIRO, José Carlos; FALCÃO, Thiago; SILVA, Tarcizio. *Mídias Sociais: Saberes e Representações*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 131-152.

\_\_\_\_\_. “E o Verbo se fez bit”: Uma análise da experiência religiosa na internet. *Cadernos IHU*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, ano 9, n. 35, 2011. Disponível em: <<http://goo.gl/wUvK1>>. Acesso em 25 ago. 2012.

SCHLEGEL, Jean-Louis. Narrar Deus nos Dias de Hoje: Possibilidades e Limites. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, ano IX, n. 68, 2012.



SPADARO, Antonio. Spiritualità ed Elementi per una Teologia della Comunicazione in Rete. In: *Seminário de Comunicação para os Bispos do Brasil (SECOBB)*, 2011, Rio de Janeiro. Anais... Brasília: CNBB, 2011. Disponível em: <<http://migre.me/5CXQo>>. Acesso em 25 ago. 2012.

VATTIMO, Gianni. A Idade da Interpetração. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago (Org.). *O Futuro da Religião: Solidariedade, Caridade e Ironia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006, p. 63-76.

YOUNG, Glenn. Reading and praying online: The continuity of religion online and online religion in internet Christianity. In: DAWSON, Lorne L.; COWAN, Douglas E. *Religion online: finding faith on the Internet*. Nova Iorque: Routledge, 2004, p.93-106.

## **Cadernos Teologia Pública: temas publicados**

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte* – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte* – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno

- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos*  
– Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima





**Moisés Sbardelotto** é mestre e doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), na linha de pesquisa MídiaTização e Processos Sociais. Bolsista do CNPq. Ex-coordenador do Escritório da Fundação Ética Mundial no Brasil (Stiftung Weltethos) e membro do Programa Teologia Pública, ambos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, em São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), tem experiência na área de comunicação, atuando principalmente nos seguintes temas: mídiatização, internet, religião. E-mail: <msbardelotto@yahoo.com.br>.

### Algumas publicações do autor

SBARDELOTTO, Moisés. Interações em Rituais Católicos: Uma Análise da Prática Religiosa em Tempos De Internet. In: RIBEIRO, José Carlos; FALCÃO, Thiago; SILVA, Tarcízio. *Mídias Sociais: Saberes e Representações*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 131-152.

\_\_\_\_\_. Deus em bits e pixels: Um estudo sobre interface em sites católicos. *Ciberlegenda*. Rio de Janeiro: UFF, v. 1, n. 26, p. 123-135, 2012. Disponível em <<http://migre.me/apooQ>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. “E o Verbo se Fez Bit”: Uma Análise da Experiência Religiosa na Internet. *Cadernos IHU*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, ano 9, n. 35, 2011. Disponível em: <<http://goo.gl/wUvK1>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. “E o Verbo se fez bit”: Uma Análise de Sites Católicos Brasileiros como Ambiente para a Experiência Religiosa. 204 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2011. Disponível em <<http://migre.me/99Bxv>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. *A religião e as eleições: Um debate medieval. Entrevista especial com Moisés Sbardelotto*. São Leopoldo, 2010. Entrevista concedida ao site do Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em <<http://migre.me/4zXua>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. Um Mundo de Religiões: As Possibilidades para um Convívio Pacífico. *Cadernos IHU em Formação*. São Leopoldo, v. 39, p. 4-5, 2010. Disponível em: <<http://migre.me/4CHW>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. “Decálogo” de Kieślowski: o cinema repensando a ética. *Revista IHU On-Line*. São Leopoldo, n. 321, 15 mar. 2010, p. 40-41.

\_\_\_\_\_. *Do papel aos bits: As alternativas do jornalismo independente contemporâneo*. 2006. 96 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo). Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, RS, 2006. Disponível em: <<http://migre.me/4CHT1>>. Acesso em: 25 ago. 2012.