



Departamento de Sociologia

O impacto da sociedade em rede sobre a Igreja Católica,
a partir de Manuel Castells

Darlei Zanon

Trabalho de projecto submetido como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Comunicação, Cultura e Tecnologias da Informação

Orientador:
Prof. Doutor Gustavo Cardoso,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Lisboa, Setembro de 2011

In the Beginning, ARPA created the ARPANET.
And the ARPANET was without form and void.
And darkness was upon the deep.
And the spirit of ARPA moved upon the face of the network
and ARPA said, “let there be a protocol”, and there was a protocol.
And ARPA saw that it was good.
And ARPA said, “let there be more protocols”, and it was so.
And ARPA saw that it was good.
And ARPA said, “let there be more networks”, and it was so.

Danny Cohen, 1989

RESUMO

O presente estudo questiona se é possível e como se estabelece a relação entre a Igreja Católica e a sociedade em rede, a partir da teoria de Manuel Castells e de uma leitura interdisciplinar. Propõe um duplo caminho, ora focado no indivíduo ora na instituição, a fim de mostrar que, ao contrário do que aparenta, a nova sociedade oferece à Igreja mais possibilidades e oportunidades do que desafios e ameaças. O contexto da sociedade em rede favorece o aparecimento de uma nova identidade do cristão, baseada na concepção da prática cristã como um *ethos* que engloba todas as dimensões do ser humano; e um novo modelo da instituição, em rede, com o resgate das estruturas e motivações vividas nas origens do cristianismo e das mudanças conceptuais introduzidas pelo Concílio Vaticano II.

Palavras-chaves: Sociedade em rede, Manuel Castells, Religião, Igreja Católica, Vaticano II

ABSTRACT

This study questions whether it is possible and how the relationship is established between the Catholic Church and the network society, from the theory of Manuel Castells and an interdisciplinary reading. Proposes a double way, first focused on the individuals and then in the institution, in order to show that, contrary to what appears, the new society offers to the Church more possibilities and opportunities than challenges and threats. The network society supports the arises of a new Christian identity, based on the concept of Christian life as an *ethos* that encompasses all dimensions of human being; and a new model of institution, as a network, with the recovered of the structure and motivations experienced in the beginnings of Christianity and of the conceptual changes introduced by Vatican II.

Key-words: Network society, Manuel Castells, Religion, Catholic Church, Vatican II

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
CAPITULO I: A SOCIEDADE EM REDE SEGUNDO MANUEL CASTELLS.....	4
1.1. O novo paradigma da tecnologia da informação.....	5
1.2. A nova economia: do capitalismo ao informacionalismo.....	6
1.3. Aparecimento de uma nova cultura: a virtualidade real.....	8
1.4. O espaço de fluxos.....	11
1.5. O tempo atemporal.....	13
1.6. A questão da identidade.....	16
1.7. Nova Sociedade.....	17
CAPÍTULO II: OS NÓS: OS CRISTÃOS E A SOCIEDADE EM REDE.....	20
2.1. Ser religioso na nova sociedade.....	22
2.2. Impacto sobre a fé individual (pessoal).....	25
2.3. “Religion on line” e “on line religion”.....	27
2.4. O <i>ethos</i> cristão.....	28
2.5. Comunidades virtuais.....	32
2.6. A construção da identidade.....	36
CAPÍTULO III: A REDE: A IGREJA CATÓLICA E A SOCIEDADE EM REDE.....	40
3.1. A Igreja Católica ao longo da história.....	41
3.2. O Concílio Vaticano II.....	43
3.3. Comunidades cristãs em rede.....	48
3.4. Desafios impostos à Igreja.....	52
CONCLUSÃO.....	57
BIBLIOGRAFIA.....	62

INTRODUÇÃO

Uma rede é, basicamente, um conjunto de entidades (que podem ser objectos, pessoas, instituições, grupos etc.) interligadas umas às outras, permitindo a circulação de elementos materiais e imateriais (cf. Recuero, 2009: 14). O termo, no entanto, tem surgido de maneira quase omnipresente. É o conceito da moda, utilizado nos mais variados ambientes e áreas de estudo, como a Economia, a Sociologia, a Comunicação, a Antropologia, a Matemática, a Filosofia. Além de Castells, poderíamos recordar muitos outros expoentes contemporâneos que utilizam o conceito de rede para explicar o desenvolvimento das sociedades contemporâneas e os processos de globalização, como Lawrence Lessing, Henry Jenkins, Douglas Kushkoff, Yachai Benkler entre outros.

Porém, como recorda Oliveira, «as diferentes abordagens teóricas face à sociedade da informação são tendentes a acentuar, cumulativa ou separadamente, estes cinco vectores de análise: o tecnológico, o económico, o ocupacional, o espacial e o cultural.» (Oliveira, 2004: 18) Apesar de a religião ser um elemento básico da vida do ser humano, há muito poucos estudos sobre a religião na sociedade em rede ou, mais especificamente, sobre a Igreja Católica na sua relação com o novo contexto cultural e social em que vivemos.

Poderíamos recordar as pesquisas do Pew Internet & American Life Project, os artigos do *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, ou os estudos de Douglas Cowan, Brenda Brasher, Lorne Dawson, Morten Hojsgaard e Margit Warburg, mas em geral eles limitam-se à análise das manifestações religiosas na internet. Apesar de a internet ser «o paradigma duma sociedade em rede e o instrumento potenciador da sua concretização» e «o centro de um novo paradigma sociotécnico que, na realidade, constitui a base material das nossas vidas e das nossas formas de relação, de trabalho e de comunicação» (Oliveira, 2004: 18), constatamos uma negligência e uma lacuna a ser preenchida, pois a sociedade em rede não se limita à internet. Diante desta realidade surgiu a motivação do presente estudo.

A partir da teoria de Manuel Castells, enfocando principalmente os impactos sofridos pelas instituições na nova sociedade que nasce na era da informação, questionaremos se é possível e como se estabelece a relação entre a Igreja Católica e a sociedade contemporânea definida como sociedade em rede. Procuraremos descobrir qual é a relação possível, o diálogo existente e as condições de coexistência entre sociedade em rede e Igreja Católica. Quais são os desafios/ameaças

e as possibilidades/oportunidades. Seguindo a tradição de Castells, não procuraremos fazer futurologia ou previsões (apesar de elas serem por vezes inevitáveis), mas apontar as condições que favorecem a convergência ou a divergência entre estes dois elementos.

Para a concretização do objectivo será necessário a pesquisa em pelo menos duas vertentes, estabelecendo posteriormente a relação entre os conhecimentos obtidos nas duas áreas. Primeiramente procuraremos estabelecer os fundamentos da sociedade em rede, recorrendo fundamentalmente à pesquisa bibliográfica e à análise documental. A trilogia *A era da informação: economia, sociedade e cultura* é a principal fonte, mas outras obras servirão para complementar a pesquisa. Analisaremos quais são as particularidades desta sociedade e como elas afectam a religião e a Igreja. Ainda no campo da sociologia, será interessante resgatar estudos clássicos como de Émile Durkheim e Max Weber no que toca à influência da religião nas sociedades.

Por outro lado, parece essencial um estudo teológico-eclesiológico, procurando conhecer a estrutura da Igreja e todos os elementos essenciais para caracterizar a sua constituição e a sua história. A Igreja existe há cerca de dois mil anos. Neste período relacionou-se com as mais diferentes sociedade (primitivas, democráticas, monárquicas, teocráticas etc.) e sempre se destacou em todas elas. Será a sociedade em rede tão inovadora que mudará essa prerrogativa? Como pode a Igreja adaptar-se e conciliar-se com a sociedade em rede? Não será a própria Igreja uma sociedade em rede?

Deste modo, temos no primeiro capítulo uma explanação sucinta sobre as mudanças introduzidas pela sociedade em rede: novo paradigma, nova economia, nova cultura, nova concepção de tempo e de espaço, nova identidade, nova sociedade. Apesar de Castells não se debruçar sobre esta relação entre a sociedade em rede e a religião, parece-nos uma reflexão necessária e perfeitamente concebível dentro da sua teoria e da nova estrutura social que emerge da sociedade em rede. Segundo Castells, estamos a assistir à emergência de uma nova estrutura social, manifestada sob diversas formas, que depende da diversidade de culturas e instituições existentes em todo o planeta (cf. Castells, 2007). Neste sentido, as instituições religiosas também se devem adequar ao novo sistema determinado pela tecnologia de produção de conhecimentos, de processamento de informação e de comunicação de símbolos. Estabelecidas as bases teóricas, será possível avançar para a relação com o cristão (capítulo II) e com a Igreja enquanto instituição (capítulo III).

No capítulo segundo analisaremos a questão religiosa a nível socioantropológico, como um elemento essencial constitutivo do ser humano manifesto em qualquer sociedade e tempo. O ser humano é naturalmente um ser religioso, o que continua válido na sociedade em rede. Isto tem um impacto importante sobre o cristão, que vive a sua fé como um *ethos*, um estilo de vida que contempla e influencia todos os momentos da sua vida. O cristão deve manifestar a sua opção de fé

e os seus valores em todas as suas acções, por isso a sua identidade e o seu modo de ser na sociedade em rede são altamente influenciados pela religiosidade. Mas de que maneira?

Enfim, no capítulo terceiro, analisaremos a Igreja Católica enquanto instituição (história, estrutura, fundamentos etc.) e a sua relação com a sociedade em rede. Como duas estruturas aparentemente dicotómicas podem conviver. Como uma sociedade fundamentada em rede, aberta, interactiva, de relações horizontais pode ser conciliada com um sistema hierárquico, vertical. Quais são os desafios lançados pela sociedade em rede à Igreja e como ela responde ou deveria responder e contribuir. Elementos relacionados às primeiras comunidades cristãs e ao Concílio Vaticano II mostrar-se-ão fundamentais nesta análise e adaptação.

Nesta nova sociedade descrita por Castells, que representa uma transformação qualitativa da experiência humana e terceiro modelo de relação entre natureza e cultura (cf. Castells, 2007: 614), pode não haver espaço para o sagrado, o sobrenatural, o transcendente, o que inviabilizaria a presença e actuação da Igreja e das religiões. Mas não parece ser essa a realidade. Cada vez mais há espaço para a fé, o invisível, o espiritual, como comprovou uma estatística recentemente divulgada¹, que põe uma página cristã (Jesus Daily) como a página de maior interacção do Facebook, seguida por outras quatro páginas religiosas no top 20. O duplo caminho que agora propomos, ora focado no ser humano, ora na instituição, buscará luzes para explicar este fenómeno.

¹ Cf. <http://www.allfacebook.com/jesus-daily-keeps-leading-facebook-page-engagement-2011-08>.

CAPÍTULO I

A SOCIEDADE EM REDE

SEGUNDO MANUEL CASTELLS

Em 1996, o sociólogo catalão Manuel Castells publicou um detalhado estudo acerca da “revolução tecnológica da sociedade”, com impactos locais e globais. Na trilogia *A era da informação: economia sociedade e cultura*, Castells aborda os conceitos e analisa as transformações da sociedade provocadas principalmente pelo avanço da economia da informação e do conhecimento, que se desenvolveu sob o suporte das inovações tecnológicas nos campos da comunicação e culminou na formatação da sociedade em rede, mediada por computadores conectados por meio de tecnologias de telecomunicação.

De acordo com o autor, está em curso uma revolução tecnológica centrada nas tecnologias da informação que reconfigura a base material da sociedade, e num ritmo acelerado. Esta revolução se expande nas esferas do Estado, da economia e da sociedade. Chama a atenção para o facto de que a formatação da sociedade em rede permite uma integração global dos mercados financeiros, o surgimento de novos centros tecnológicos e industriais dominantes e mudanças geopolíticas em vários pontos do planeta. A integração global é possibilitada unicamente pelo ambiente digital, que passa a ser uma linguagem universal, muito mais concreta e envolvente que a “aldeia global” de McLuhan. Na base desta revolução, o que a sustenta, estão as tecnologias de informação, processamento e comunicação. A informação tecnológica é para a actual revolução o que as fontes de energia foram para as sucessivas revoluções industriais, da máquina a vapor à electricidade.

A partir dos anos 1980, esta revolução das tecnologias de informação (tecnologias em electrónica, computação, telecomunicações/rádiodifusão) mostrou-se essencial para implementar um importante processo de reestruturação do sistema capitalista. Devido à capacidade de penetrabilidade em todas as esferas da actividade humana, esta revolução das tecnologias da informação é tomada como ponto de partida para Castells analisar a complexidade da nova economia, sociedade e cultura em formação (cf. Castells, 2007: 5). O que a caracteriza, no entanto, não é a centralidade do conhecimento e da informação, mas a aplicação deste conhecimento e informação na produção de conhecimentos e de dispositivos de processamento/comunicação da informação, num ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e o seu uso (Castells, 2007: 35).

Dentre as consequências da transformação geral do sistema capitalista temos:

a integração global dos mercados financeiros; o desenvolvimento da região da Ásia-Pacífico como o novo centro industrial global dominante; a árdua, mas inexorável unificação económica da Europa, o surgimento de uma economia regional norte-americana; a diversificação e posterior desintegração do ex-Terceiro Mundo; a transformação gradual da Rússia e da antiga área de influência soviética em economias de mercado e a incorporação de importantes segmentos de economias do mundo inteiro num sistema interdependente que funciona como uma unidade em tempo real. (Castells, 2007: 2)

Já aqui começamos a notar algumas relações directas com a nova dimensão religiosa, pois há uma notável descentralização geopolítica da Igreja, com um promissor crescimento da Ásia e uma maior autonomia da América.

Outro ponto significativo para a nossa temática apontado pelo autor é o reagrupamento natural em tempos de mudanças das pessoas em torno de identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais e nacionais. Mostra que o fundamentalismo religioso é a maior força de segurança pessoal e mobilização colectiva nestes anos conturbados. Castells analisa de modo pormenorizado a questão da identidade no segundo volume da trilogia, mas já na sua introdução geral afirma que «a busca da identidade colectiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se fonte básica de significado social. [...] Cada vez mais, as pessoas organizam o seu significado não em torno do que fazem, mas com base no que são ou acreditam ser» (Castells, 2007: 3).

Ser cristão, de facto, é muito mais do que uma confissão religiosa, é um *ethos*, molda toda a identidade e todas as dimensões do ser humano. Exactamente por isso a análise das transformações proporcionadas pela revolução tecnológica não pode suprimir o elemento religioso. Ele é fundamental para uma análise social, como vimos em outros momentos da história, por exemplo com Durkheim e Weber. Do mesmo modo a instituição que é por ele formada, a Igreja, tem um papel significativo nesta nova sociedade em rede. Mas antes de adentrarmos na questão específica, vejamos alguns pontos essenciais da teoria de Castells, com ênfase nos elementos que se referem ou influenciam mais directamente o tema da Igreja e da religião.

1.1. O novo paradigma da tecnologia da informação

Paradigma é um pressuposto, modelo ou padrão a ser seguido. É o ponto de referência que sustenta uma nova teoria ou estudo. Neste sentido, a sociedade em rede é fundamentada sobre o paradigma informacional, que tem cinco características fundamentais (Castells, 2007: 86).

A primeira é que a informação é a sua matéria-prima. «A informação assume uma importância central enquanto vector estruturante de um conjunto plural de domínios socioculturais, económicos e políticos» (Oliveira, 2004: 15). Ela passa a ser a principal fonte da produção de valor e define a primazia das actividades informacionais em relação às actividades do sector secundário e terciário. Informação e conhecimento sobrepõem-se à força do trabalho e ao próprio capital. São

tecnologias para agir sobre a informação, não apenas informação para agir sobre a tecnologia, como foi o caso das revoluções tecnológicas anteriores.

A segunda característica refere-se à capacidade de penetração dos efeitos das novas tecnologias. Como a informação é parte integrante de toda a actividade humana, todos os processos da nossa existência individual e colectiva são directamente moldados pelo novo meio tecnológico. Todos os sistemas ou conjunto de relações organizam-se segundo a lógica das redes, utilizando as novas tecnologias. Esta lógica de redes, terceira característica do paradigma informacional, é necessária para estruturar o não-estruturado, preservando, porém, a flexibilidade. Ela passa a englobar tudo, sendo que estar fora da rede é cada vez mais penalizante em virtude do número decrescente de oportunidades em chegar a outros membros fora dela. Não se pode imaginar a Igreja fora da sociedade em rede, uma vez que os cristãos são naturalmente absorvidos pelas demais redes às quais pertencem.

Como quarta característica temos a flexibilidade: organizações e instituições podem ser modificadas e alteradas, pela reorganização de seus componentes. E por fim a crescente convergência de tecnologias específicas para um sistema altamente integrado, no qual as trajetórias tecnológicas antigas ficam literalmente impossíveis de se distinguir em separado.

1.2. A nova economia: do capitalismo ao informacionalismo

A emergência de uma nova estrutura social proposta por Castells está associada à emergência de um novo modo de desenvolvimento, o informacional, que foi historicamente moldado pela reestruturação do modo capitalista de produção. Passamos assim do capitalismo ao informacionalismo. Recordamos que Castells chama informacional, global ou em rede à economia surgida em escala mundial no final do século XX:

é informacional porque a produtividade e a competitividade das unidades ou agentes nessa economia (sejam empresas, regiões ou nações) dependem basicamente da sua capacidade de gerar, processar e aplicar de forma eficiente a informação baseada no conhecimento. É global porque as principais actividades produtivas, o consumo e a circulação, assim como as suas componentes (capital, trabalho, matérias primas, administração, informação, tecnologia e mercados), estão organizados à escala global, directamente ou mediante uma rede de relações entre os agentes económicos. É em rede porque, sob as novas condições históricas, a produtividade e a competitividade se estabelecem e desenvolvem numa rede global de interações entre redes comerciais. (Castells, 2007: 95)

A grande novidade é a produtividade baseada no conhecimento. Mas a economia global também é uma nova realidade histórica, diferente de uma economia mundial. É uma economia cujas componentes nucleares têm a capacidade institucional, organizacional e tecnológica para trabalharem como uma unidade em tempo real ou num tempo convencionado, a uma escala planetária, explica o autor. A economia mundial conseguiu tornar-se verdadeiramente global com base na nova infra-estrutura, propiciada pelas tecnologias da informação e comunicação.

Esta nova economia surgiu num local e tempo determinado, segundo Castells: nos anos 1990, nos EUA, em torno das indústrias da tecnologia da informação, da finança e da biotecnologia (Castells, 2007: 180). Mas nem a tecnologia nem o comércio teriam podido, por si só, desenvolver a economia global. Entram em acção neste momento alguns agentes importantes. Castells sublinha que:

Os agentes decisivos na montagem de uma nova economia global foram os governos e, em particular, o governo dos países mais ricos, o G7 e as suas instituições de suporte internacional, o FMI, o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio. Três políticas interrelacionadas criaram as fundações para a globalização: desregulação da actividade da economia interna; liberalização do comércio e investimento internacional; e privatização de empresas públicas. (Castells, 2007: 167)

O surgimento desta economia da informação fez o capitalismo evoluir para uma nova forma, dita informacionalismo. Obviamente o mundo não deixou de ser capitalista, mas tomou uma nova dimensão, com efeitos visíveis na produtividade, competitividade e lucratividade, que passaram a ser influenciados directamente pelo acúmulo e aplicação dos conhecimentos e capacidades de acesso à informação.

Mas como qualquer outra forma de produção, a economia informacional caracteriza-se pela sua cultura e instituições específicas. Segundo o sociólogo catalão,

o surgimento da economia informacional e global se caracteriza pelo desenvolvimento de uma nova lógica organizacional, que está relacionada com o processo actual de transformação tecnológica, mas que não depende dele. A convergência e interacção entre um novo paradigma tecnológico e uma nova lógica organizacional constituem o fundamento histórico da economia informacional. Contudo, essa lógica organizacional manifesta-se sob diferentes formas em vários contextos culturais e institucionais. (Castells, 2007: 200)

Ao analisar a origem desta nova forma organizacional e as condições da sua interacção com o novo paradigma tecnológico, constata-se que a empresa mudou o seu modelo organizacional para se adaptar às condições de imprevisibilidade introduzidas pela rápida transformação económica e tecnológica. «A principal mudança pode ser caracterizada como a passagem das burocracias verticais para a empresa horizontal» (Castells, 2007: 215). Neste sentido, surgem os primeiros conflitos com a instituição Igreja. Aparentemente ela não seguiu esta tendência e por isso não se caracteriza como uma organização da nova sociedade. A análise das inovações introduzidas na Igreja a partir do Concílio Vaticano II, realizado nos anos 1960, porém, pode trazer luzes interessantes sobre este assunto, como veremos no capítulo terceiro.

A nova empresa em rede materializa a cultura da economia informacional e global: ao processar conhecimento, transforma símbolos em produtos. Toda a informação circula através de redes, sejam elas de empresas, internas às empresas, pessoais ou de computadores. Pela primeira vez na história, a unidade básica da organização económica não é o sujeito, mas a rede, formada por diversos sujeitos e organizações, modificando-se continuamente à medida que se adapta aos

contextos de apoio e às estruturas do mercado. «O novo paradigma informacional interage com a história, as instituições, os níveis de desenvolvimento e a respectiva posição no sistema global de interacção, de acordo com as características de diferentes redes.» (Castells, 2007: 267). Desse modo, as sociedades serão informacionais não porque se encaixam num modelo específico de estrutura social, mas porque organizam o seu sistema produtivo em torno de princípios de maximização da produtividade baseada em conhecimento, através do desenvolvimento e difusão de tecnologias de informação, e do preenchimento dos pré-requisitos para a sua utilização, sobretudo recursos humanos e infra-estruturas comunicacionais.

1.3. Aparecimento de uma nova cultura: a virtualidade real

Inspirado pelo estudo clássico de Max Weber (1904) como base metodológica fundamental para perceber a nova configuração cultural e institucional subjacente nas formas de organização da vida económica, Castells analisa a nova configuração sob o título de “o espírito do informacionalismo”. Apesar de “o espírito do informacionalismo” não apontar para uma nova cultura no sentido tradicional de um sistema de valores, há um código cultural comum nas diversas formas de funcionamento da empresa em rede. «É de facto uma cultura, mas uma cultura do efémero, uma cultura de cada decisão estratégica, uma amálgama de experiências e interesses, mais que uma carta de direitos e obrigações. É uma cultura multifacetada e virtual, como as experiências visuais criadas por computadores no ciberespaço ao recompor a realidade», afirma (Castells, 2007: 263).

Para Castells, a interacção dos diversos modos de comunicação numa rede interactiva, facultada pelas transformações tecnológicas, tem dimensões históricas semelhantes às da criação do alfabeto. «O surgimento de um novo sistema electrónico de comunicação, caracterizado pelo seu alcance global, a integração de todos os meios de comunicação e interactividade potencial, está a mudar e mudará para sempre a nossa cultura.» (Castells, 2007: 433) Posição semelhante é defendida pelo filósofo Pierre Levy, que desenvolve mais pormenorizadamente esta teoria. Segundo este autor, o advento do digital, da cibercultura, representa a segunda grande transformação da ecologia dos media (cf. Levy, 1999: 113ss). A invenção da escrita marca a passagem do primeiro período da humanidade, caracterizado pela linguagem oral, uma totalidade não universal, o particular, para um universal totalizante, uma vez que o texto é descontextualizado. As mensagens linguísticas, em geral transmitidas através da narração ou do rito, eram recebidas no tempo e lugar em que eram emitidas. O emissor e o receptor faziam parte de um mesmo contexto, estavam imersos numa mesma situação, mesmo ambiente cultural, partilhavam as mesmas circunstâncias e experiências. A característica forte era a imediatez da comunicação, uma forma directa, sempre contextualizada, apesar de particular. O universo semântico não extrapola as

fronteiras da aldeia. As leis, os deuses, o conhecimento, as técnicas etc. são particulares, fruto da experiência do próprio povo, que é transmitida oralmente através das gerações.

Por volta do século IV a.C. a humanidade cria uma nova forma de comunicação, a escrita. A transformação cultural, evidentemente, não foi imediata, mas não tardou para esta grande invenção exercer influência sobre o ser humano e a estrutura sociocultural. A grande novidade da escrita é que ela estende a memória social e permite assim a universalidade. Esta universalidade, porém, é totalizante, já que o texto é descontextualizado. A distância geográfica e cronológica entre o autor e o leitor pode ser muito grande e isso força uma universalidade e objectividade por parte do emissor que quer ser compreendido por todos os seus leitores. As mensagens nascem naturalmente universais, são compreendidas por todos capazes de interpretar os códigos linguísticos. A compreensão é universal. O grande problema que emerge aqui, porém, é a descontextualização do texto. A escrita desvincula a mensagem do seu universo semântico, priva-a do seu contexto original (espaço e tempo), factor importante para reconhecer o seu sentido verdadeiro, original. Nasce a totalização, ou seja, o fechamento do universo semântico. Castells, por sua vez, enfoca que o alfabeto proporcionou a infra-estrutura mental para a comunicação cumulativa, baseada no conhecimento.

Na segunda grande transformação da ecologia dos media, a universalidade continua, a novidade, porém, é que ela não é mais totalizante. Quanto mais universal menos totalizável, no mundo da cultura virtual. Esta desvinculação entre a universalidade e a totalidade é possível porque a cibercultura permite a todos partilharem do mesmo contexto, do mesmo ambiente, da mesma cultura. Conectados à rede informático-mediática, os actores da comunicação dividem cada vez mais um mesmo hipertexto. Levy chama este novo contexto de «universal, sem totalidade». Um universo de técnicas, de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço.

Castells usa o termo «cultura da virtualidade real» para definir o momento actual, apresentando na sua obra inúmeras características (Castells, 2007: 431-492), dentre elas a integração de vários modos de comunicação numa rede interactiva, a formação de um hipertexto e de uma metalinguagem que, pela primeira vez na história, integram no mesmo sistema as modalidades escrita, oral e audiovisual da comunicação humana.

Castells define esta cultura principalmente a partir das consequências da difusão em massa da televisão no período posterior à segunda grande guerra, que fez convergir para si todos os outros meios de comunicação. Analisa primeiramente a formação dos mass media e a sua inter-relação com a cultura e o comportamento social, para posteriormente avaliar a sua mudança durante a década de 1980, com o surgimento dos “novos media” descentralizados e diversificados, que prepararam a emergência de um sistema multimédia nos anos 1990, organizado em torno de redes de computadores. Isso tudo para argumentar que através da poderosa influência do novo sistema de

comunicação, mediado por interesses sociais, políticas governamentais e estratégias de negócio, está a surgir uma nova cultura: a cultura da virtualidade real, cujo conteúdo, dinâmica e importância são por ele analisados (cf. Castells, 2007: 434ss). É o fim da Galáxia de Gutenberg, que vai deixando espaço para o aparecimento da Galáxia Internet, título de uma das suas obras mais importantes.

Os meios de comunicação são assim o elemento principal que dá origem à nova cultura da virtualidade real. Segundo Castells, o que é historicamente específico ao novo sistema de comunicação (recordando que são os sistemas de comunicação que dão origem à cultura), organizado pela integração electrónica de todos os meios de comunicação, não é induzir à realidade virtual, mas construir a virtualidade real, uma vez que na produção e consumo de signos, que caracteriza qualquer processo de comunicação, não há separação entre “realidade” e representação simbólica.

«A realidade, como é vivida, sempre foi virtual porque é sempre percebida por intermédio de símbolos formadores da prática com um certo sentido que escapa à sua rigorosa definição semântica» afirma Castells (2007: 488). No fundo, toda a realidade é percebida virtualmente, ou seja, é comunicada através de símbolos. A comunicação constrói o mundo cultural, cria e espalha códigos, modifica, cria e celebra a realidade. O ser humano vive numa realidade social, ou no mundo cultural, que ele próprio constrói através das palavras, gestos, hábitos, formas de expressão etc.

O autor afirma que o sistema de comunicação que gera virtualidade real é um sistema em que «a própria realidade (ou seja, a experiência simbólica/material dos sujeitos) é inteiramente captada, totalmente imersa, numa composição de imagens virtuais no mundo do faz-de-conta, no qual as aparências não se encontram apenas no ecrã através do qual a experiência é comunicada, mas transformam-se em experiência» (Castells, 2007: 489). Nas novelas brasileiras recentes é muito claro este processo em que se confunde a ficção e a realidade, ou melhor, onde ficção e realidade interagem e influenciam-se mutuamente. Igualmente nas séries norte-americanas e inglesas o faz-de-conta por vezes vai se tornando realidade.

Toda a experiência humana e todas as expressões culturais são absorvidas pelos novos media (ou o multimédia), fazendo que todos compartilhem o mesmo contexto cultural, como afirmava Levy. Porque representam o tecido simbólico da nossa vida, «os media afectam o consciente e o comportamento como a experiência real afecta os sonhos, fornecendo matéria-prima para o funcionamento do nosso cérebro. [...] É um sistema de feedbacks entre espelhos deformadores: os media são a expressão da nossa cultura e a nossa cultura funciona, principalmente, por intermédio dos materiais proporcionados pelos media.» (Castells, 2007: 443) Todos os domínios da nossa vida são absorvidos neste jogo de espelhos, inclusive a vida espiritual e cristã.

Por fim, temos outras duas características da cultura da virtualidade real, que serão analisadas pormenorizadamente: os espaços de fluxos e o tempo atemporal. Os elementos do espaço e tempo são transformados radicalmente no novo sistema de comunicação; e são fundamentais não apenas para compreender a estrutura social e económica, mas também para percebermos como se desenvolve o elemento metafísico neste novo contexto. Como o lado espiritual, religioso, do ser humano responde e se adapta a estas transformações.

A cultura da virtualidade real gera uma nova simbólica que enfraquece de maneira considerável o poder dos emissores tradicionais fora do sistema, como a religião. Estes emissores precisam se recodificar para não desaparecerem (cf. Castells, 2007: 492), interagindo e buscando o seu espaço em meio a múltiplas ofertas e a diversidade de interesses, valores e imaginações. Para fazer parte deste sistema, é preciso aceitar e adequar-se à sua lógica. Adiante analisaremos se e como a Igreja realiza este processo.

1.4. O espaço de fluxos

Entre as transformações fundamentais da nova sociedade, Castells aponta para uma nova compreensão do tempo e do espaço, as principais dimensões materiais da vida humana. Propõe que o espaço organiza o tempo na sociedade em rede e que esta nova estrutura é um dos pilares que dão origem e sustentam a cultura da virtualidade real. As questões do espaço e do tempo sempre foram centrais na religiosidade, por isso vemos aqui muitas semelhanças no campo teórico e de princípios.

Espaço e tempo sempre foram conceitos decisivos para a fundamentação do pensamento acerca do que há no decorrer da história e são importantes, tanto sob o prisma teórico quanto sob o prisma prático, no que tange à maneira a partir da qual interpretamos o que nos envolve. A importância teórica de espaço e de tempo reside na implicação epistemológico-cognitiva que apresentam. Independentemente de diferenciação quanto à concepção filosófica ou de diversidade cultural, todos os agrupamentos humanos organizados têm o conceito de espaço como o lugar onde se dá a possibilidade do conhecimento e o conceito de tempo como o momento em que este mesmo conhecimento acontece.

Castells afirma que na sociedade em rede «as localidades são despojadas do seu sentido cultural, histórico e geográfico e reintegram-se em redes funcionais ou em conjuntos de imagens, ocasionando um espaço de fluxos que substitui o espaço de lugares» (Castells, 2007: 492). Pelo facto de a nova economia informacional global ser organizada em torno de centros de controlo e comando capazes de coordenar, inovar e gerir as actividades interligadas em redes de empresas, a cidade informacional não é uma forma, mas um processo, um processo caracterizado pelo predomínio estrutural do espaço de fluxos (Castells, 2007: 520). Enquanto o espaço de lugares

privilegia a interação social e a organização institucional tendo por base a contiguidade física, na nova estrutura social a maioria dos processos dominantes, que concentram poder, riqueza e informação, é articulada no espaço de fluxos, através dos sistemas de informação e de telecomunicação. Castells justifica essa sua teoria a partir da análise da diversidade urbana que surgiu neste período, com ênfase nas megacidades, um conceito popularizado por especialistas do urbanismo como Janice Perlman. Temos sempre presente que a rede de comunicação é a forma espacial fundamental, na qual os lugares não desaparecem, mas a sua lógica e o seu significado são absorvidos pela rede (Castells, 2007: 536).

Antes de seguir com a teoria de Castells, é pertinente fazermos aqui um parêntese para recordar que o cristianismo surgiu como um fenómeno urbano, apesar de no passado recente ser mais forte no meio rural. O cristianismo surgiu e cresceu nas grandes cidades do Império Romano, usando a sua estrutura. Cidades como Jerusalém, Antioquia, Coríntios, Éfeso, Filipos, Atenas, Roma, os principais centros políticos, culturais e económicos da época, foram os ambientes onde se formavam e desenvolviam as primeiras comunidades cristãs. A sociedade em rede, portanto, oferece condições muito semelhantes às que os primeiros cristãos encontraram: grandes centros, rede de comunicação, uniformidade da língua e cultura/contexto.

Voltando ao tema dos espaços de fluxo, Castells afirma que, «do ponto de vista da teoria social, espaço é o suporte material de práticas sociais de tempo compartilhado [...], e qualquer suporte material tem sempre um sentido simbólico» (Castells, 2007: 535). Neste sentido, a sociedade em rede está construída em torno de fluxos: de capital, de informação, de tecnologia, de interação organizacional, de imagens, sons e símbolos. E são estes espaços de fluxo que dominam e moldam a vida económica, política e simbólica. «O espaço de fluxos é a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meio de fluxos» afirma Castells (2007: 535), que entende por “fluxos” as sequências internacionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interação entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por actores sociais, nas estruturas económicas, políticas e simbólicas da sociedade.

Para compreendermos melhor o conceito de espaço de fluxos, Castells explana acerca dos seus suportes materiais. O primeiro é constituído por impulsos electrónicos (microelectrónica, telecomunicações, sistemas de transmissão em alta velocidade etc.) que formam a base material dos processos estratégicos na rede social. A rede de comunicação é a forma espacial fundamental: os lugares não desaparecem, mas a sua lógica e o seu significado são absorvidos pela rede. O segundo suporte são os nós desta primeira rede, centros de comunicação e de funções estratégicas. Por fim temos as elites gerenciais dominantes que exercem as funções direccionais em torno das quais esse espaço é articulado. O autor mostra-nos que há um estilo de vida cada vez mais homogéneo na elite da informação, que transcende as fronteiras culturais de todas as sociedades. Formam «uma cultura internacional cuja identidade não está ligada a nenhuma sociedade específica, mas aos membros

dos círculos empresariais, da economia informacional, num âmbito cultural global» (Castells, 2007: 542). Note-se que este é um dos principais objectivos do cristianismo, criar um *ethos*, um estilo de vida que seja universal e transcenda os hábitos culturais locais. E isso é o que consegue através dos seus símbolos, ritos, arte, arquitectura, normas etc. A uniformidade universal na sua organização, normas, comunidades, catedrais também é uma característica próxima à nova sociedade, pois como afirma Castells, «o apelo à ligação cultural do espaço de fluxos entre os seus diferentes nós também se reflecte na tendência para a uniformidade arquitectónica dos novos centros direccionais de várias sociedades» (Castells, 2007: 542).

Um alerta feito pelo autor é que o espaço de fluxo altera o significado e a dinâmica dos “lugares”. Como a experiência está relacionada com lugares (onde as pessoas vivem e não onde as funções e o poder estão organizados) fica abstraída de poder, e o significado é cada vez mais separado do conhecimento, tendo como consequência uma espécie de esquizofrenia estrutural entre as duas lógicas espaciais que ameaça romper os canais de comunicação da sociedade. «A disjunção entre as duas lógicas espaciais é um mecanismo básico de dominação nas nossas sociedades, pois desloca os principais processos económicos, simbólicos e políticos da esfera em que o significado social pode ser construído e o controlo político encontra meios de ser exercido», afirma Castells (2006a: 218).

O cristianismo e as religiões em geral sempre tiveram muito presente uma dupla dimensão do espaço, o físico e o simbólico. Ao mesmo tempo que estamos e vivemos no mundo, procuramos fazer parte de um outro “espaço”, chamado de Reino de Deus, ou mais popularmente “Céu”, Paraíso, um espaço simbólico, quem sabe de fluxos.

1.5 O tempo atemporal

O título atribuído por Castells ao capítulo sétimo do seu primeiro volume, que aborda a questão do tempo, «No limiar da eternidade», poderia ser o título de qualquer obra teológica ou espiritual, pois este é um tema central também na fé. Predomina, na tradição judaico-cristã como em qualquer tradição antiga, uma concepção circular de tempo. Reflexo disso são os calendários que regem ainda hoje os povos e que têm a cada ano datas e momentos de repetição, que marcam o eterno recomeço da vida. Há um tempo e um espaço no qual ocorre a história vivida por seres mortais e pecadores, marcado pelas dificuldades, sofrimentos e pela possibilidade de redenção e de conversão, ou seja, pela preparação para um outro tempo, a eternidade. A vida “durante a vida” passa a ter sentido como preparação para a “vida após a morte”, que ocorre num tempo novo e num novo espaço, que Santo Agostinho chama Cidade de Deus.

Inspirado na mitologia grega, a Igreja utiliza ainda dois conceitos de tempo: o *cronos*, tempo sequencial, e *kairos*, o tempo da graça, a experiência do momento oportuno. Enquanto o primeiro é quantitativo, o segundo é qualitativo.

Esta mesma concepção de tempo circular, cronológico, caracteriza a sociedade industrial. Na sociedade em rede, ao contrário, o tempo é apagado já que passado, presente e futuro podem ser programados para interagir, entre si, na mesma mensagem (Castells, 2007: 492). Vemos surgir um “tempo atemporal”, que ocorre quando «as características de um dado contexto, nomeadamente, o paradigma informacional e a sociedade em rede, induzem a uma perturbação sistémica na ordem sequencial do fenómeno sucedido naquele contexto.» (Castells, 2007: 596). Essa perturbação pode tomar a forma de concentração da ocorrência dos fenómenos, voltados à instantaneidade (como, por exemplo, as guerras instantâneas, cultura do tempo virtual ou transacções de capital realizadas em fracções de segundos) ou ainda introduzir uma descontinuidade aleatória nessa sequência (por exemplo, o hipertexto na comunicação dos media electrónicos integrados, as empresas com horário flexível, busca da eternidade por intermédio da negação da morte). A eliminação da continuidade das sequências dá origem a um *timing* não diferenciado, destruindo assim o conceito de tempo, ou melhor, dando origem ao tempo atemporal.

O mais interessante na sociedade actual é que o espaço domina e modela o tempo, invertendo uma tendência histórica na qual o tempo era específico a um determinado contexto, era local. Na sociedade em rede os fluxos induzem tempo atemporal, os lugares são limitados ao tempo. Apesar de a maioria das pessoas estar dominada pelo tempo cronológico, a maior parte dos processos básicos dominantes na nossa sociedade é estruturada no tempo atemporal. O tempo linear, sequencial, irreversível está a ser fragmentado na nossa sociedade, com as noções de tempo relativizadas segundo os contextos sociais. E esse novo sistema temporal está ligado ao desenvolvimento das tecnologias da comunicação. Estamos a presenciar a mistura de tempos:

para criar um universo eterno que não se expande sozinho, mas que se mantém por si próprio, não cíclico, mas aleatório, não recursivo, mas incursor: o tempo atemporal, utilizando a tecnologia para fugir aos contextos da sua existência e para apropriar selectivamente qualquer valor que cada contexto possa oferecer ao presente eterno. (Castells, 2007: 261).

Uma das suas hipóteses é que «a sociedade em rede se caracteriza pela ruptura do ritmo biológico ou social, associado ao conceito de um ciclo de vida» (Castells, 2007: 575). Castells comunga da ideia de Harold Innis de que a «mente moderna é a mente que nega o tempo». No mesmo sentido argumenta Brenda Brasher (2001: 34): a nossa sociedade congela o presente, conduzindo tudo para a existência do eterno presente. Segundo esta autora, o ciberespaço deixa-nos impacientes, como se tudo precisasse ser instantâneo. Para satisfazer este instinto, criamos mais tecnologia que nos deixe constantemente em contacto com as pessoas e o conhecimento, ou informações. É um ciclo estimulante a curto prazo, mas insustentável a longo, pois o ser humano

está mergulhado na eternidade. Temos medo do tempo; e a religião sempre explorou muito bem esta dimensão. A ciência, principalmente na modernidade, achou que ia dar a eternidade ao homem, a vida eterna, mas continua a ser a religião que dá respostas ao transcendente, à vida e à morte. A ciência continua a não responder às inquietações sobre o tempo, por isso há espaço para a Igreja.

Castells reconhece que o tempo na sociedade e na vida é medido pela morte (Castells, 2007: 581). A morte é um elemento central na fé, ponto de partida para a crença na “outra vida”, na ressurreição, na vida eterna. A morte é o tema central das culturas ao longo da história, seja reverenciada como vontade de Deus ou encarada como o último desafio humano. Tem sido exorcizada em ritos, aceite com resignação, domesticada nos festivais, combatida desesperadamente pelos românticos, mas nunca negada. Na sociedade actual há uma tentativa constante, uma corrida desenfreada para tentar banir a morte da nossa vida. O conceito de distanásia é reflexo disso. Queremos constantemente enganar a morte, como Gunnar Björnstrand, no filme clássico de Ingmar Bergman, *O sétimo selo*. Procuramos adiar e combater a morte e o envelhecimento em cada minuto da vida, com o apoio da ciência médica, da indústria da saúde e da informação dos media, proliferando manuais dietéticos, produtos revolucionários, cirurgias plásticas etc. Queremos construir a eternidade através dos sistemas tecnológicos.

Também a atemporalidade do hipertexto multimédia é uma característica decisiva da nossa cultura, modelando as mentes e as memórias das crianças educadas no novo contexto cultural, aponta Castells. «A cultura da virtualidade real associada a um sistema multimédia electronicamente integrado contribui para a transformação do tempo na nossa sociedade de duas formas diferentes: simultaneidade e atemporalidade» (Castells, 2007: 594).

Especificamente sobre a influência do capital sobre a nova noção de tempo, mostra a flexibilização da temporalidade sobre os sistemas de gerenciamento da produção em rede como um forte impacto. No contexto da virtualidade real, o tempo passa a ser gerenciado como um recurso não mais da maneira linear da produção em massa, mas como factor de diferenciação em relação à temporalidade de outras companhias do mercado e das outras redes, processos e produtos. Segundo ele, a invalidação e manipulação do tempo, por mercados de capitais globais geridos electronicamente, estão na origem de novas formas devastadoras de crises económicas do século XXI.

Enfim, Castells afirma que, entre as temporalidades subjugadas e a natureza evolutiva, surge a sociedade em rede no limiar do eterno. O tempo atemporal é o resultado da negação do tempo, passado e futuro, nas redes do espaço em fluxo.

1.6. A questão da identidade

No segundo volume da sua obra, Castells concentra-se fundamentalmente nos movimentos sociais e na política, como resultado de interacção entre a globalização induzida pela tecnologia, o poder da identidade (em termos sexuais, religiosos, nacionais, étnicos, territoriais e sociobiológicos) e as instituições do Estado. Para o nosso estudo interessa particularmente o abalo sofrido pelos Estados e instituições, especialmente a Igreja, que não é analisada directamente por Castells, apesar deste autor apontar diversos elementos úteis. A sociedade em rede desafia a legitimidade das instituições, e isso é fundamental para a análise da relação entre a Igreja e a nova sociedade, da Igreja com o ser humano contemporâneo, da Igreja com as diversas outras religiões, instituições, igrejas ou movimentos que na rede recebem o mesmo peso e disputam o mesmo espaço. Para conduzir esta análise dos movimentos, Castells toma como ponto de partida e pilar de sustentação o conceito de identidade. A partir desta perspectiva analisa o fundamentalismo religioso e político, o fim do patriarcalismo e suas consequências, e o novo Estado.

No capítulo segundo, ao abordarmos o papel e o espaço do cristão na sociedade em rede, retomaremos diversos elementos apontados por Castells sobre a criação e o poder da identidade na nova sociedade. Importante, no entanto, é desde já ter consciência de que nos últimos anos presenciamos o surgimento e avanço de poderosas expressões de identidade colectiva que desafiam a globalização em função da singularidade cultural e do controlo das pessoas sobre o seu ambiente e as suas próprias vidas. É importante compreendermos também que a relação de poder mudou. O poder já não se concentra nas instituições (o Estado), nas organizações (empresas capitalistas) ou nos mecanismos simbólicos de controlo (empresas mediáticas, Igrejas):

O poder difunde-se em redes globais de riqueza, poder, informação e imagens, que circulam e se transmutam num sistema de geometria variável e geografia desmaterializada. No entanto, o poder não desaparece. O poder ainda governa a sociedade; ainda nos molda e domina, não só porque aparelhos de diferentes tipos ainda se mostram capazes de disciplinar os corpos e silenciar as mentes (Castells, 2006a: 505).

Na sociedade em rede, os movimentos sociais tendem a ser fragmentados, locais, com um objectivo único e efémero, divididos entre dois momentos: ora fechados nos seus mundos interiores ora em busca de protagonismo momentâneo nos media. Diante da incerteza e das mudanças, as pessoas tendem a reagrupar-se em torno de identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais e nacionais. O fundamentalismo religioso encontra-se em todas as correntes, cristão, islâmico, judeu, hindu e até budista, pois é uma grande força de segurança pessoal e mobilização colectiva nestes anos conturbados. A religião tem grande força e os diversos grupos religiosos continuam a crescer, nos últimos anos mais do que no passado recente. A Europa está a ser “reconquistada” pelos muçulmanos, os cristãos na última década cresceram mais do que nunca, muitos novos movimentos

religiosos nascem a cada ano, a página com mais “fãs” e maior interactividade do Facebook é sobre Jesus Cristo etc.

A explicação para essa realidade, segundo Castells, é que:

num mundo de fluxos globais de riqueza, poder e imagens, a busca da identidade colectiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se fonte básica de significado social. Esta tendência não é nova, uma vez que a identidade, em particular a identidade religiosa e étnica, tem sido a base do significado desde a alvorada da sociedade humana. No entanto, a identidade está a tornar-se na principal e, por vezes, única fonte de significado num período da história caracterizado pela ampla desestruturação das organizações, deslegitimação das instituições, enfraquecimento de importantes movimentos sociais e pelas expressões culturais efémeras. Cada vez mais, as pessoas organizam o seu significado não em torno do que fazem, mas com base no que são ou acreditam ser. (Castells, 2007: 3)

Adiante retomaremos este tema para tentar perceber como se forma e como se deveria formar a identidade e acção do cristão na actualidade.

1.7. Nova Sociedade

Somos testemunhas do aparecimento de uma nova ordem mundial que se moldou a partir dos anos 1960 com a convergência de três processos simultâneos: a revolução da tecnologia da informação; a crise económica do capitalismo e do estatismo e a consequente reestruturação de ambos; e o apogeu de movimentos sociais e culturais, tais como a luta pelos direitos humanos, o feminismo e o ambientalismo. A sociedade em rede (porque constituída por redes de produção, poder e experiência) é, assim, fruto da interacção entre esses processos e as reacções por eles desencadeadas, com as características que vimos acima. Eles convergiram para uma redefinição das relações de produção, poder e experiência em que se baseia a sociedade, determinando assim uma transformação estrutural.

No novo contexto, as redes constituem a morfologia social e a difusão da lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura (cf. Castells, 2006a). A organização em rede em si não é novidade, como reflectiremos adiante sobre a origem do cristianismo, mas o facto de o novo paradigma da tecnologia de informação fornecer as bases materiais para a expansão da sua penetrabilidade em toda a estrutura social é novo. E a evolução das redes é facilitada por elas serem estruturas abertas, capazes de se expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar dentro da rede, ou seja, partilhem os mesmos códigos de comunicação.

Uma estrutura social, com base em redes, é um sistema altamente dinâmico, aberto, susceptível de inovação e isento de ameaças ao seu equilíbrio. As redes são instrumentos apropriados para a economia capitalista baseada na inovação, globalização e concentração descentralizada; para o trabalho, trabalhadores e empresas baseadas na flexibilidade e adaptabilidade; para uma cultura de desconstrução e reconstrução contínuas: para uma política destinada ao processamento instantâneo

de novos valores e estados de espírito políticos; e para uma organização social que vise a superação do espaço e a aniquilação do tempo. (Castells, 2007: 607).

São também instrumentos apropriados para a Igreja, que se constitui em rede de comunidades desde a sua origem, como veremos no terceiro capítulo. Para já ficamos com a intuição de que a sociedade em rede é um ambiente que favorece a Igreja e abre-lhe muitas possibilidades, especialmente no que se refere à organização e expansão.

Castells afirma também que a morfologia da rede é fonte extraordinária de reorganização das relações de poder (Castells, 2007: 607), sendo que as conexões que ligam as redes são os instrumentos privilegiados de poder e que os códigos interoperacionais e os conectores entre as redes se tornam origens fundamentais da formação, orientação e desorientação das sociedades. A tendência natural é que todos se organizem em redes, empresas, governos, organizações e instituições. A Igreja não pode fugir a isso. Se olharmos atentamente para a história veremos que a Igreja sempre respondeu, e com sucesso, a todas as tendências sociais e a todas as formas de governo. A questão aqui é como fazê-lo, como conciliar dois mil anos de tradição e organização com a nova forma social, o novo contexto. E como diferenciar a Igreja enquanto grupo de pessoas (católicos, baptizados) que já participam da sociedade em rede através de outros nós, e a Igreja instituição, com organização própria. Nesta nova era da história, pode não haver espaço para o sagrado, o sobrenatural, o transcendente, o que inviabilizaria a presença e actuação da Igreja. Mas não parece ser a realidade. Cada vez mais há espaço para o invisível, o espiritual, o além.

A partir deste cenário, Castells discute as macrotransformações que ocorrem como resultado da interacção dos processos que caracterizam a era informacional. Para isso, analisa o colapso do comunismo soviético, repentino e surpreendente, pois esta é uma das macrotransformações que evidenciou, por exemplo, a reestruturação do capitalismo e a sua mundialização, devido à sua capacidade de utilizar os sistemas de redes da era da informação com eficácia; e o crime global, que também caracteriza o capitalismo informacional mundializado. Segundo o autor, a expansão do capitalismo aponta para o fim do domínio ocidental (pois uma grande parte da Ásia está a ganhar expressão no mercado mundial, o que se repete no aspecto religioso), para a interdependência das crises (entre países e continentes), e para a tendência de união de mercados transnacionais (por exemplo, a União Europeia ou o Mercosul).

É interessante notar a possível justificação dada por Castells para o colapso da URSS, pois o país não apresentava, aparentemente, uma crise tão profunda que pudesse anunciar o seu fim. Para o autor, a crise que fez aquele país declinar a partir de 1970 nasceu da incapacidade estrutural do estadismo e da versão soviética do industrialismo de assegurar a transição para a sociedade da informação (Castells, 1999: 26). Esta incapacidade evidentemente não deve ser procurada em todo o Estado soviético, mas no sistema sob o qual esse se identificava, no caso o planeamento central e a ideologia marxista difundida por um aparato cultural rigorosamente controlado. Uma relação com

a Igreja é aqui inevitável. Entre os anos de 1962 e de 1964, a Igreja realizou o seu último Concílio Ecuménico, o Vaticano II, no qual reviu não apenas questões de fé, mas a sua própria estrutura, organização e concepção. O Vaticano II é um marco na vida da Igreja, com documentos fundamentais para diversos sectores, como a educação, a política, a economia, os meios de comunicação, e para a própria estrutura jurídica e carismática da Igreja. Uma análise atenta e direccionada certamente apresentará elementos interessantes no que se refere a uma mudança estrutural para dar resposta às novas tendências sociais daquele período. Essas respostas foram importantes para a transição para a sociedade em rede e cada vez mais mostram resultados positivos, como veremos no capítulo terceiro. Uma das hipóteses que iremos apresentar é que o Vaticano II preparou a Igreja para a sociedade em rede e criou as bases que hoje favorecem a total inserção e adaptação da Igreja ao novo contexto.

CAPÍTULO II

OS NÓS: OS CRISTÃOS E A SOCIEDADE EM REDE

A religiosidade faz parte do ser humano. Em todas as sociedades, de todos os tempos, sempre houve manifestação religiosa, ou metafísica, numa busca constante pelo transcendente, pelo absoluto, pelo inexplicável. A espiritualidade é um elemento constituinte do ser humano que não perde a importância, apesar de diversas vozes contrárias na nossa sociedade secularizada. Uma prova disso pode ser encontrada na presença sempre crescente do islamismo nos países europeus, ou na recente visita do Papa a Portugal, ou no movimento mundial em torno da beatificação do Papa João Paulo II e da Jornada Mundial da Juventude de Madrid.

O ser humano traz dentro de si convicções e crenças relacionadas a diversos temas. A religião é uma delas. É a crença na existência de uma força ou forças superiores sobrenaturais, manifestada através de doutrinas e ritos. Existem várias religiões pelo mundo, cada uma com os seus próprios modos de venerar ou adorar os seus deuses, podendo ser divididas em três grandes grupos quanto a sua origem e natureza: as religiões naturais, ou seja, aquelas que procuram uma satisfação espiritual a partir unicamente da razão; as religiões reveladas, isto é, baseadas na própria revelação divina; e as religiões positivas, que visam a união entre os membros para juntos alcançarem a Deus. Há religiões que professam a crença em um só Deus, as chamadas monoteístas; e há as politeístas, que propõem a existência de vários deuses.

De uma maneira ou de outra todas estão voltadas para uma mesma direcção, a de encontrar algo em que sustentar ou apoiar a condição finita, contingente e dependente do homem. A função da religião é estabelecer uma ligação entre o homem e Deus. Tem a função de responder às inquietações interiores do ser humano. Assim como a cultura, a linguagem, a inteligência, a vontade, a liberdade, o trabalho, a sociabilidade são partes integrantes do homem, a religião também o auxilia para completar o sentido da sua vida. E de um modo especial pois permite-lhe superar (ou conviver com) as características típicas da realidade humana que o tornam um ser limitado e imperfeito.

A religiosidade é um factor intrínseco ao homem e todas as pessoas convivem com ela, mesmo que seja a tentar negar a existência de Deus. A religião exerce uma força sobrenatural nas pessoas e pode-se fazer tudo em nome da fé. Exemplos não faltam. Desde os grupos que promovem a solidariedade e a comunhão até os que exploram financeiramente ou os que propagam a morte e o

suicídio como salvação. O fundamentalismo religioso é por sinal uma das características apontadas por Castells na sociedade em rede, tema longamente desenvolvido no segundo volume da sua trilogia. A crença é necessária na vida do homem e por isso a sociedade em rede continua a ser uma sociedade “crente”. Como qualquer outra sociedade ao longo da história, a sociedade em rede tem uma dimensão religiosa e relaciona-se com as diferentes instituições religiosas nela presentes.

Continua sempre actual e forte a função social da religião e da Igreja, a de promover a coesão social, a de a configurar enquanto tal, como apontaram os estudos clássicos de Durkheim e outros. A religião continua a ser um elemento unificador das comunidades, «a força necessária para a sobrevivência social», como aponta Durkheim (2001), apresentando-se como centro da sociedade e elemento facilitador da coesão. Contra o caos e o individualismo, a religião proporciona uma vivência mais equilibrada e harmoniosa dos indivíduos em sociedade, mesmo que seja em rede.

Ainda é válido também o que aponta o estudo de Eliade (1976), no qual afirma que o homem moderno diz desprezar as mitologias, mas continua a alimentar-se de mitos decaídos e de imagens degradadas; toda a imaginação do homem mergulha em pleno simbolismo e continua a viver de mitos e de teologias arcaicas; e de Otto (1936) que, detectando e explicitando os elementos racionais e não-racionais da experiência do homem com o divino, refere que a religião nasce de uma necessidade simbólica que o homem transporta em si, na sua existência, na tentativa de explicar e de compreender o que acontece a si próprio e/ou ao seu redor. Otto considera a religião como uma rede de símbolos, uma realidade de factos com um aspecto universal e persistente, cuja grande arma consiste na esperança de encontrar um novo mundo onde possam ser expressas emoções contrárias àquilo que se impõe socialmente. Obviamente não podemos deixar de mencionar a influência da teoria de Weber nesta leitura “religiosa” da sociedade em rede, que entendia a religião como parte significativa do comportamento humano e explica a sua influência noutras alçadas de actividade como a ética, a economia e a política.

A questão, porém, é compreender como a religião e a Igreja concretizam esta função social na nova sociedade e em que medida ela foi alterada. A preocupação central de Durkheim era determinar o papel realizado pela religião na manutenção da ordem social, bem como o modo como as crenças e os rituais religiosos mantinham as pessoas unidas, conferindo-lhes um senso de unidade, identidade, solidariedade e partilha de valores. Este segundo capítulo segue em parte esta preocupação, mas procurando responder sempre em sintonia com a teoria de Castells apresentada acima. O nosso objectivo é mostrar como o cristão interage com a sociedade em rede. O que significa e quais as repercussões do “ser cristão” na nova sociedade, uma vez que a Igreja não é (apenas) a instituição, mas são as pessoas, os fiéis, os baptizados. Se o nosso objectivo é mostrar qual a relação existente entre a sociedade em rede e a Igreja, é fundamental partirmos deste princípio mais básico, para depois entrar em questões institucionais. Apesar de um dos aspectos principais do novo contexto mundial ser o apagamento da distinção do público e privado, ou por

vezes o fim da esfera privada, uma análise sobre a religiosidade e a Igreja não pode prescindir de uma das características fundamentais do cristianismo: há uma fé pessoal e uma fé comunitária, colectiva. Deste modo partimos dos indivíduos, dos nós, para depois tentarmos compreender a instituição, a rede.

2.1. Ser religioso na nova sociedade

Num discurso recente (13 de Maio de 2011), Bento XVI afirmou que «o homem “digital”, como o das cavernas, procura na experiência religiosa o caminho para superar a sua finitude e para assegurar a sua precária aventura terrena». O que o Papa quer mostrar é que ao mesmo tempo que são manifestos muitos indícios do secularismo, com Deus a tornar-se uma realidade sobre a qual se permanece indiferente, surgem muitos sinais que indicam o despertar do sentido religioso. Por mais que o ser humano busque sentido na sua auto-suficiência, acaba por fazer a experiência de “insuficiência”, da finitude, de não se bastar a si mesmo. «Esta redescoberta traduz-se na exigência da espiritualidade, superando uma visão puramente horizontal e material da vida humana, depois de no século XX as duas trágicas guerras mundiais terem colocado em causa a convicção de que o progresso poderia ser obtido pela razão autónoma e por uma existência sem Deus», continua o discurso. Neste momento surge a experiência religiosa e a vida eclesial.

Um dos primeiros questionamentos que orientou os estudos da religião principalmente nos anos 1990 foi: O ciberespaço é um espaço sagrado? Contém a presença de Deus? É local para manifestação de Deus? Estas perguntas ainda hoje são difíceis de serem respondidas e exactamente por isso impactam sobre a fé. Alguns autores já se propuseram a desenvolver o tema (cf. Wertheim, 2001), mas ainda há muito a ser pesquisado. À primeira vista, o ciberespaço não parece ser um local que possibilite a manifestação de Deus, não permite a Sua revelação, uma epifania, por ser frio, impessoal, um local abstracto... Mas analisando-o mais profundamente vemos que o ciberespaço é local de relações, de testemunho, de formação, de comunicação, de acção e contemplação, e por que não de encontro com Deus. O ciberespaço é um espaço sagrado, «é um local onde o homem pode plenificar-se na graça de Deus» (Wertheim, 2001), é local que possibilita a revelação e o contacto com Deus. Randolph Kluver e Yanli Chen (2008) conduzem a uma interessante reflexão ao afirmar que a tecnologia pode reencantar a imaginação religiosa, através da reintrodução de elementos como a beleza e a arte na experiência religiosa. «A qualidade cativante das páginas web potencialmente promovem uma forma de “slow-reading” que traça paralelos à prática privada da *lectio divina*, a leitura orante dos textos bíblicos. O uso da imagem, vídeo, som e outros recursos tecnológicos podem desempenhar o mesmo papel que as iluminuras nos textos bíblicos dos primeiros séculos» (Kluver, 2008: 118). Os autores manifestam claramente a sua

opinião de que o ciberespaço promove a manifestação do sagrado e cria uma experiência espiritual e uma relação com o sagrado através da tecnologia (cf. Kluver, 2008: 120).

Na mesma linha de raciocínio segue Cheryl Casey, que analisou uma série de rituais online a fim de descrever como tais rituais tomam forma no ambiente virtual e qual a continuidade ou descontinuidade existente entre o online e o offline. Após uma descrição dos conceitos de ciberespaço (o novo ambiente de comunicação), religião (no seu domínio cultural e simbólico) e ritual (como prática da fé), o autor argumenta que o ciberespaço faz o ritual retornar à sua relação fundamental com o invisível, o transcendente (Casey, 2006: 83).

Ao estudar três casos concretos de vida religiosa na internet (Church of Fools, St. Pixels e Second Life), num ensaio intitulado *Religion becoming virtualised*, Kerstin Radde-Antweiler concluiu que «os usuários são social e religiosamente muito activos e conseqüentemente transferem as suas actividades da vida real para o espaço virtual» (Radde-Antweiler, 2008: 2). Esta é a tese comum de todos os que aprofundam o estudo da vivência religiosa na internet, principalmente os rituais proporcionados por igrejas virtuais. Não convém aqui entrar nesta discussão, apenas recordar alguns trabalhos de referência publicados principalmente pelo *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, tais como Cheryl Casey (2006), sobre a fé real manifestada nos rituais virtuais; Randolph Kluver e Yanli Chen (2008), específico sobre a igreja virtual Church of Fools; Nadja Miczek (2008), sobre o dinamismo e a estabilidade nos rituais cristãos online.

A investigação realizada nos EUA em 2002, pelo *Barna Research Group* (centro californiano especializado em investigações estatísticas na internet), representa um passo interessante nesta área. Comprovou que a mensagem cristã atinge mais fiéis através dos novos media do que através da participação nos lugares de culto. A investigação sublinha que sobre cada três entrevistados de idade adulta, dois (67%) utilizam a internet, rádio e televisão “para uma dose da fé cristã”. Num mês, 132 milhões de adultos frequentaram a igreja para participarem num serviço de culto enquanto 141 milhões de fiéis utilizaram os mass media para se aproximarem da fé. «Um número crescente de pessoas encontra-se envolvido em discussões informais de grupos acerca de questões sobre a fé, fala da sua fé nos fóruns, usa neste mesmo sentido a internet para exploração e comunicação da fé» informa o relatório. O estudo revela ainda que 78% dos americanos que se interessam por religião completam a sua própria experiência cristã através dos media. Estes ciberfiéis exprimem na internet a sua “fé activa”: ler a Bíblia, ouvir uma conferência, juntar-se para orar, partilhar orações, pensamentos, reflexões, interagir nas redes sociais etc.

O ponto fundamental em que parece haver um consenso é que não se pode separar a prática online da offline. «[A internet] é uma extensão da vida como ela é, em todas as suas dimensões e sob todas as suas modalidades» (Castells, 2003: 100). O ritual virtual expressa e revela uma fé real, uma disposição que não é apenas simulação. A partir da observação de casos concretos no Second Life, é isso que afirma Pablo Martinez: «o mundo virtual não é apenas uma simulação do mundo

real, não é como brincar com bonecas, imitando um comportamento. É provável que o usuário por trás do avatar encontre mais do que o prazer e acção mimética. Ele (ou ela) está a construir outros significados da sua experiência no mundo virtual, uma experiência que é histórica e socialmente enquadrada na vida real» (Martinez-Zarate, 2008: 217). O Second Life é uma plataforma que simula um mundo virtual e permite aos usuários, representados por personagens modeladas em 3D, desenvolver qualquer tipo de actividade: jogar, brincar, comprar, divertir-se, trabalhar, estudar, relacionar-se etc. Dependendo do tipo de uso, a plataforma pode ser definida como um jogo, um simulador, um comércio virtual, um ambiente de trabalho ou uma rede social. Quando o tema é a espiritualidade, parece ser exactamente uma vivência concreta da emoção e da oração². O avatar representa uma extensão das emoções do usuário e «a satisfação e o significado espiritual é o mesmo no Second Life e na vida real» (Martinez-Zarate, 2008: 218).

Para aqueles indivíduos que participam em actividades religiosas online – 64% dos internautas, segundo o relatório do estudo realizado pelo Pew Institute intitulado *Faith Online* (2004) –, não existe separação entre a vida e experiências offline e a vida e experiências online, e as suas actividades religiosas e visão de mundo permeiam ambos ambientes. Para estas pessoas que praticam uma religiosidade online, a internet não é um “outro” lugar, mas algo reconhecido como uma parte da sua vida quotidiana, para onde estão apenas a estender o significado e actividades religiosas. «O ambiente religioso online permite que as pessoas vivam as suas crenças e práticas religiosas através da internet. Mas isto exige muito mais do que a simples habilidade de clicar hiperlinks e receber informações», afirma Helland (2005: 12).

Ainda de acordo com o relatório do Pew Institute, 38% dos americanos trocam emails de conteúdo espiritual; 35% enviam ou recebem e-card na proximidade de festas religiosas; 32% vão à internet de propósito para ler notícias e relatórios sobre eventos particulares; 21% procuram informações sobre o modo mais apropriado para as várias celebrações; 17% usam a internet para encontrar lugares especiais para participar em serviços religiosos, e cerca de 28% afirmam trocar informações com pessoas praticantes de outras religiões (51% apontam a curiosidade pelas outras crenças como motivo para a consulta, enquanto 13% consideram isso um confronto útil para o seu crescimento pessoal e para 31% são válidas estas duas razões). É interessante notar que os entrevistados representam a faixa de utentes mais activa em relação à média dos cidadãos digitais: 63% ligam-se todos os dias à rede, 56% usam a web pelo menos há seis anos, mais de 60% têm ligações em banda larga. Em conformidade com a investigação feita, a maioria dos que usam o digital, para fins religiosos ou espirituais, são mulheres brancas de meia idade, activas e instruídas.

É consensual que a tecnologia se torna um desafio não apenas para uma abordagem da fé mas também para a experiência desta. É preciso sempre ter presente que o cristianismo se funda sobre as relações: com Deus e com as pessoas. Não é uma fé intelectual, mas sobretudo prática, que

² Cf. por exemplo, www.almcyberchurch.org.

envolve um grau de responsabilidade pessoal que transforma todas as dimensões do ser humano. Não se é cristão apenas quando se vai à Igreja ou quando se participa dos sacramentos. É-se cristão sempre, em todo lado e em todo momento. Qualquer acção que um baptizado realiza na sociedade em rede, fá-la como cristão. Por isso não se pode separar a vida de fé (eclesial) da vida quotidiana. Não se pode separar a Igreja da sociedade em rede. Um elemento importante para compreendermos esta lógica passa pela compreensão do ser cristão como um *ethos*, um estilo de vida. Antes disso, porém, vejamos como as redes configuram uma nova antropologia e alguns dos impactos que exerce sobre o indivíduo.

2.2 Impacto sobre a fé individual (pessoal)

A fé é sempre contextualizada. «Não há fé fora do contexto cultural em que vivemos. O universo cultural marca a nossa fé» (Libânio, 2000: 41). As mudanças antropológicas geradas pela sociedade em rede vêem as suas consequências também na vivência da fé, que só continuará a existir se se adequar ao novo contexto cultural. Na sociedade em rede, as relações com o mundo e com o outro mudam, assumem nova face; conseqüentemente, a relação com Deus também muda, encontra novas formas. O ciberespaço tem uma constituição própria, é uma representação do mundo “real”, mas também inclui muitos elementos que não existem fora do ambiente virtual. A relação é com um mundo possível, que se desvela na velocidade e intensidade que o internauta desejar. É a relação com um mundo onde o espaço e o tempo são relativos, o espaço de fluxo e o tempo atemporal, por isso mudam-se algumas concepções matemáticas, físicas e científicas. É uma relação indirecta (virtualidade real) com o mundo, assim como o é com o outro.

A estrutura fundamental do ser humano é composta pela tríade corpo, psiquismo e espírito (cf. Vaz, 1991). A estrutura somática, o corpo, é essencial para situar o ser humano no tempo e espaço, relacionar-se com os outros e agir sobre a realidade. Não podemos compreender o corpo como o conjunto de órgãos e tecidos, mas principalmente enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem. Não podemos entender a concepção de corpo como presença material unicamente. Na rede importa mais a dimensão do corpo como presença intencional, «o homem está no mundo em situação fundamentalmente activa, é ser-no-mundo» (Vaz, 1991: 176), e não simplesmente estar-no-mundo. Corpo é o meio de comunicação, de expressão, de contacto com o outro, mesmo que virtualmente.

A estrutura psíquica (psiquismo) é a intermediária entre a somática e a espiritual, e caracteriza-se por ser mediada pela percepção (imaginário) e pelo desejo (afectivo). «Pelo psiquismo o homem plasma sua expressão ou figura interior, de modo que se possa falar com propriedade do Eu psíquico ou psicológico» (Vaz, 1991: 188), modela a sua interioridade, a sua consciência, sua identidade, elementos de grande importância na cibercultura.

A estrutura espiritual (espírito), historicamente mais polémica, é o lugar da manifestação do sentido da vida, e o nível que o ser humano se abre à transcendência. A busca de significados é intrínseca ao ser humano, em tudo procura ver o sentido último, e manifesta-se essencialmente como pensamento (conhecimento) e acção (liberdade). Não é difícil ver aqui a relação com a sociedade em rede, que impele todos à busca livre do sentido da realidade, da sua existência, do seu papel no ciberespaço. O espírito, enquanto conhecimento que busca a verdade e acção que visa o bem, está em perfeito acordo com a teoria da cultura do virtual. O ser humano, no espaço virtual, não é reconhecido pelo seu corpo material, mas pela sua personalidade, pela sua acção e participação na comunidade virtual que tem como fim último a produção de conhecimento e busca de sentido. Os encontros dão-se sobretudo pela dimensão profunda de cada ser humano e não pela expressão corporal (material), como em geral acontece.

Inseparável desta estrutura do ser humano (forma) está o conteúdo, o ser humano como ser situado de acordo com três modos de presença: mundo, outro e absoluto, constituindo-se aí suas relações fundamentais: objectividade, intersubjectividade, transcendência.

A relação de objectividade caracteriza-se pela não reciprocidade, é a presença do ser humano no mundo e a sua manipulação. O mundo, porém, «não é uma soma de coisas e eventos, nem a moldura estática onde as coisas e eventos se distribuem e se sucedem, mas o horizonte móvel em cujo fundo desempenha-se o perfil das coisas e o tempo transcorre como trama dos acontecimentos» (Vaz, 1991: 21), é descrito como espaço intencional cujos limites estão em perpétuo movimento. O mundo aqui delineado compreende o conjunto de vivências e significados que configuram a trama da vida do ser humano. O ser humano configura o mundo como interconexão de coisas, eventos, representações e significados: este mundo é essencialmente linguagem e relação: o mundo virtual. O contacto do homem com o mundo virtual traz uma nova concepção de tempo e espaço que influencia na sua compreensão da realidade. Na sociedade em rede, o ser humano está, na verdade, em contacto com dois mundos: o real, com as suas relações materiais, e o virtual, onde o contacto é pelo horizonte do sentido.

A relação de subjectividade é marcada pela reciprocidade, é a relação com o outro, com outro sujeito. Esta é a forma mais clara de relação da rede, e o ponto fundamental na constituição das comunidades virtuais. A relação com o outro, mesmo que mediada por um instrumento (computador), não perde a sua essência, o seu valor e a sua importância. Longe de serem frias e distantes, as relações virtuais são verdadeiras, directas, pois o sujeito aparece despido dos seus medos, dos seus preconceitos, e entra em contacto com o mais íntimo do outro, com a sua consciência, pensamentos, a sua diferença, os seus ideais... As comunidades virtuais, com excepções é claro, são expressões de relação intersubjectiva que valoriza a diferença e confirma a identidade do sujeito. Entender a relação interpessoal como encontro com o outro está em plena sintonia com a nova sociedade.

A relação menos evidente é a de transcendência, relação com o absoluto. Esta relação excede a comunidade humana e o horizonte da história, para entrar em contacto com uma realidade que ultrapassa a humana, que pode ser o transcendente formal (o sentido absoluto que se manifesta como verdade, experiência noética, ou bem, experiência ética) e o transcendente real (o Existente absoluto ou Deus, experiência metafísica). «A relação de transcendência resulta do excesso ontológico pelo qual o sujeito se sobrepõe ao mundo e à história e avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro na busca do fundamento último para o *eu sou* primordial que o constitui e do termo último ao qual referir o dinamismo desta acção primeira» (Vaz, 1991: 93).

2.3. Religion online e online religion

A tecnologia deve ser, assim, um meio para facilitar o encontro com o divino. Uma vez que a internet constitui «a base material e tecnológica da sociedade em rede, constituindo a infraestrutura tecnológica e o meio organizativo que permite o desenvolvimento de um conjunto de novas formas de relação social que não têm a sua origem na internet e que são frutos de uma série de mudanças históricas, mas que não poderiam desenvolver-se sem a internet» (Castells, *apud* Oliveira, 2004: 244), a religiosidade passa necessariamente por ela. As pessoas continuam a fazer na internet o que faziam antes. É uma ferramenta que desenvolve, mas não muda os comportamentos, a não ser os comportamentos que se apropriam da internet e que, portanto, se amplificam e se potenciam a partir daquilo que são (cf. Castells, 2003: 98ss).

Por isso é oportuno analisarmos os conceitos criados por Christofer Helland – estudioso que desde os anos 1990 pesquisa a relação da Igreja com a internet –, que auxiliou enormemente o estudo das religiões no universo digital e que guiou as pesquisas de Douglas Cowan (2005) e Glenn Young (2004) dentre outros teóricos. Helland (2000) distingue *religion online* e *online religion*. A religião sempre teve presença significativa no mundo virtual, principalmente nos EUA com as igrejas evangélicas. Mas os tipos de sites mudam significativamente com o avanço da tecnologia e a maior compreensão, por parte dos responsáveis pelas igrejas, das possibilidades oferecidas pelo meio. Esta distinção entre *religion online* e *online religion* era muito mais clara no período em que os termos foram criados e analisados, mas ainda é significativa.

A *religion online* é fundamentalmente informacional e hierárquica, serve para apresentar as igrejas ou temas relacionados com a religião. É uma espécie de catálogo online, ou vitrina, apenas para fornecer informações e subsídios sobre a religião offline. Descreve o fornecimento de informações sobre cultos relacionados aos vários grupos e tradições. Inclui os milhares de websites criados por institutos, igrejas, paróquias, mesquitas, templos, santuários etc. Serve como uma plataforma para fornecer informações sobre os grupos ou sistema de crenças, discutir teologia, ou ética, ou questões sociais referentes à sua prática religiosa. O site do Vaticano (www.vatican.va) é

um exemplo claro, mas a maioria dos sites religiosos enquadram-se nesta categoria. Foi o primeiro nível de presença na internet por parte das religiões.

Ao contrário, a *online religion* é somente possível com a participação dos usuários da internet, e não tem um centro regulador. Toda a sua estrutura é online, com comunidades virtuais orientadas para a vivência e manifestação da fé. Convida os utentes a participarem nas práticas religiosas, através de cultos, meditações, rituais, orações etc. Fundamenta-se principalmente no ritual online, na oração, no estudo bíblico e na “comunhão”. Recordemos que estes são os elementos essenciais de uma prática religiosa, mesmo offline. A comunhão aqui é que recebe um novo conceito. Na Igreja Católica significa sobretudo participar da Eucaristia, comungar do Corpo de Cristo, o que seria impossível online. Mas comunhão significa também união com a comunidade, partilha, ligação afectiva. E neste aspecto é perfeitamente viável online. Por sinal, mais do que offline, pois «as novas tecnologias da informação e comunicação impulsionaram a existência de uma sociedade sem espaço e sem lugar definidos» (Oliveira, 2004: 75), o que favorece mais o encontro e partilha do que o ambiente limitado pelo espaço e pelo tempo. Exemplos dessa forma de religião são o Second Life ou a Church of Fools, e em Portugal temos o portal Cristo Jovem (www.cristojovem.com). São sites nos quais as pessoas podem actuar com grande liberdade e alto grau de interactividade. Esta categoria mostra que é possível uma adaptação da estrutura hierárquica da Igreja à estrutura horizontal da sociedade da informação. «Como a WWW e a Internet continuam a desenvolver-se como um espaço social, é muito provável que instituições religiosas organizadas comecem a desenvolver ambientes para uma *online religion*», argumenta Helland (2005: 13).

2.4. O *ethos* cristão

Outro questionamento constante que se faz à cibercultura é quanto aos valores que ela defende. Ela propõe novos valores? Sim e não! Como não tem um centro director, são inúmeros os valores, e contravalores, presentes e difundidos pela rede. Porém, alguns destacam-se.

Castells, ao identificar os factores que contribuíram para a criação da cultura da internet, apresenta alguns elementos interessantes sobre a ética hacker, que estão em grande parte expressos na ética da internet e da sociedade informacional (cf. Castells, 2003: 37ss). Essa ética fundamenta-se na partilha, na colaboração, na gratuidade, na doação, na construção colectiva, na troca de informação. Fundamenta-se no espírito comunitário e na busca do bem comum. Todos estes são valores em perfeita sintonia com a ética cristã.

No seu livro *Cibercultura*, Levy defende que a sociedade actual «pode ser considerada como herdeira legítima (ainda que longínqua) do projecto progressista dos filósofos do século XVIII, pois valoriza a participação em comunidade de debates e de argumentação» (Levy, 1999: 245). As

bandeiras iluministas da igualdade, liberdade e fraternidade, propulsores da Revolução Francesa e da sociedade moderna, continuam de pé na nova sociedade, mas com nova face.

A liberdade é o valor mais preservado e incentivado. «Liberdade para criar, liberdade para apropriar todo o conhecimento disponível e liberdade para redistribuir esse conhecimento sob qualquer forma ou por qualquer canal escolhido» (Castells, 2003: 42). O controlo do que é saudável ou não, frutífero ou não, bom ou mau, também é fruto da liberdade, acede-se ao que se quer, sem burocracia, sem exclusões. O acesso transfronteiriço a qualquer comunidade virtual é a maior expressão da liberdade na rede, tudo está nas nossas mãos, basta um clique. A igualdade virtual está na possibilidade que cada indivíduo tem de se conectar com todos e enviar informações a toda comunidade virtual. A conexão é igual sempre, não há hierarquias, classes, raças etc. A igualdade está também no facto de todos serem editores, produzirem e partilharem conhecimento e informações. A rede é extremamente democrática.

Por fim, e principalmente, ela incentiva uma maneira de reciprocidade essencial nas relações humanas. A fraternidade transparece na interconexão mundial e na mútua colaboração na construção do conhecimento (inteligência colectiva). É expressa também nas comunidades virtuais e grupos de debates, que partilham experiências, sofrimentos, angústias, alegrias etc. Às vezes chegam a formar uma “família”, interligada por um objectivo, um ideal. E estes valores são profundamente cristãos.

A fé é fundamentalmente um compromisso de vida. A questão do compromisso é um pouco ambígua na nova cultura, mas é possível estabelecer-se um diálogo no campo ético e ressaltar os valores da liberdade, igualdade e fraternidade, presentes na rede, para promover uma práxis cristã.

O contacto com novos grupos abre perspectivas de uma acção universal de libertação e justiça e principalmente de uma vida ética. Apesar de muito na rede ser anárquico, o diálogo no campo ético é bem aceite e aí a fé cristã encontra um horizonte de actuação, um receptáculo. A fé é também uma ética, pois propõe um estilo de vida, um *ethos*³, e como tal encontra um caminho aberto na mentalidade virtual. Um modo de ser, que envolve não só a dimensão cultural, mas todas as dimensões da vida do crente, inclusive a económica e a social. É exactamente a essa novidade que a Igreja deve responder e este estudo pretende focar. Recordemos que «perante a internet não estamos apenas diante de uma ilimitada tecnologia de acesso e fornecimento da informação. Estamos diante de uma tecnologia social, onde milhares ou milhões de diversos actores e sujeitos sociais interagem, criando, portanto, dimensões novas de relação social e projectando até, porventura, novas formas de organização social» (Oliveira, 2004: 20).

³ *Ethos* é aqui concebido como costume: modo de ser que procede da vivência comum dos princípios, valores, normas, leis e hábitos que expressam a ideia de bem (universal) partilhada pelos membros de uma colectividade (comunidade, povo, etnia, civilização etc.); e como hábito: constância no agir de um indivíduo por meio do qual este incorpora à sua personalidade aquele ideal de bem (virtude) e o efectiva por meio de acções, sempre perguntando pelo sentido delas.

Formar os cristãos para a responsabilidade e a ética conduz a um compromisso de vida, uma práxis, que inspira e atrai indivíduos sedentos de sentido para a vida. O modo de vida que o ser humano tem “virtualmente”, reflecte-se na “realidade” e os exemplos de acção e compromisso que ele presenciar online reflectir-se-ão offline.

Igualmente a promoção e luta pelos direitos humanos faz parte da fé e apresenta-se na sociedade em rede, esperando uma resposta. O profeta, que sempre foi a voz que se levantou contra as injustiças sociais, continua a ter o seu lugar na sociedade em rede, e é auxiliado pela universalidade que sua crítica alcança. Uma voz que clamava no deserto agora clama no ciberespaço, e abrange o mundo todo, diferentes culturas, povos, classes sociais, idades etc.

Bento XVI tocou frequentemente neste tema nos seus discursos e documentos recentes. As suas mensagens anuais para o Dia Mundial da Comunicação são os exemplos mais claros. Em 2011, o Papa enfatizou a necessidade de se promover a verdade, através do anúncio e da autenticidade. Convida a que o cristão dê testemunho da fé no mundo virtual do mesmo modo que deveria testemunhar em qualquer outra dimensão da sua vida: familiar, social, profissional etc. Assumindo a ideia de que comunicar na rede é partilhar, o Papa pede aos cristãos que manifestem a sua integralidade na rede, e não partes, fragmentos, construindo uma auto-imagem que favorece o narcisismo. A internet deve auxiliar na concretização da missão cristã, que é ir ao encontro do outro, do próximo, testemunhando este *ethos*, com sinceridade e compromisso.

Na mensagem de 2009 manifestou o desejo de ver os cristãos a promoverem uma cultura de respeito, diálogo e amizade nas suas relações virtuais. Com as potencialidades que a rede proporciona, o cristão não pode ficar indiferente, ou usar a tecnologia como qualquer outra pessoa. Tem de dar testemunho. Tem de a usar responsabilmente, manifestando aí também a sua ética, as suas opções de vida. No fundo confirma que a pessoa não pode agir online de maneira diferente da que age offline. Não é possível separar as duas “actuações”. É sempre o mesmo indivíduo que age, e por isso não pode abandonar as suas convicções ou criar uma nova identidade.

Até mesmo na sua encíclica social *Caritas in veritate*, Bento XVI toca neste ponto. Afirma que é necessária «uma atenta reflexão sobre a sua [dos novos media] influência principalmente na dimensão ético-cultural da globalização e do desenvolvimento solidário dos povos» (Bento XVI, 2009: 107). E acrescenta que «podem constituir uma válida ajuda para fazer crescer a comunhão da família humana e o *ethos* das sociedades, quando se tornam instrumentos de promoção da participação universal na busca comum daquilo que é justo» (Bento XVI, 2009: 108).

O antecessor de Bento XVI já havia dado alguns passos significativos neste caminho, com a publicação dos documentos: *A ética na internet* e *Igreja e internet*, ambos de 2001. Na sua mensagem para o dia da comunicação de 2002, João Paulo II questionava se «pode a rede servir para a causa da paz? Favorecer a cultura do diálogo, da participação, da solidariedade e da reconciliação?» E ele próprio respondia que sim, e que é isso que a Igreja acredita e é nisso que os

cristãos devem investir. Apontava para um novo horizonte de acção cristã, um novo universo esperando ser evangelizado para começar a agir cristãmente. Numa leitura mais atenta da mensagem constatamos que o principal limite da internet é que neste «fórum em que praticamente tudo é aceitável e quase nada é duradouro», como o define o Papa João Paulo II, favorece-se um «modo de pensar relativista que por vezes alimenta a fuga da responsabilidade e do empenho pessoal» (João Paulo II, 2002: 1). Dizia que é possível promover uma cultura de diálogo, de participação, de solidariedade e de reconciliação sem a qual a paz não pode florescer.

O documento *A ética na internet* destaca que o princípio ético fundamental é: «a pessoa humana e a comunidade humana são o fim e a medida do uso dos meios de comunicação social. A comunicação deveria ser feita por pessoas em benefício do desenvolvimento integral das pessoas» (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2001b: 1). Recordemos que neste período era muito forte na Igreja o debate sobre o carácter ambíguo da rede: abertura de grandes oportunidades, mas também causa de possíveis injustiças; ocasião para uma pastoral nova e mais eficaz, mas também instrumento que se deve usar com justo discernimento. Obviamente esta dicotomia colocava em causa escolhas bem precisas, que cada indivíduo pode realizar, e portanto põe em jogo uma série de questões éticas.

Muitos segmentos da Igreja ainda vêem a rede como um perigo, mas a tendência actual é ver mais as oportunidades do que as ameaças. Deste modo, são chamados a viver na sociedade em rede de modo pleno, integral, sem compartimentações. Uma vez que a rede entra em todas as dimensões da vida humana: do trabalho ao tempo livre, da economia à política, da relação afectiva à busca espiritual, é inevitável que também penetre na vida de fé. E a vida de fé cristã é inseparável das demais dimensões, ou seja, a fé está presente sempre, em todos os momentos e acções do ser humano na sociedade em rede. É curiosa a afirmação de Mons. Domenico Pompoli, durante o Simpósio *Chiesa in rete 2.0*: «Nunca como na comunicação evangélica é verdade que “o meio é a mensagem”; nunca como na transmissão da fé o elemento decisivo é a pessoa que testemunha a fé. É a qualidade do sujeito que comunica.» (CEI, 2010: 209).

Neste mesmo simpósio, Paolo Padrini, criador do iBreviary e Prayerbook, procurou chamar a atenção para o facto de que não serão os instrumentos que falarão sozinhos, mas os sujeitos, através da sua idiossincrasia e, neste caso, da sua fé. Por isso o cristão deve ser formado primeiramente do ponto de vista espiritual e depois do ponto de vista tecnológico-prático para poder utilizar bem estes recursos. Em Itália, onde se realizou o simpósio em 2010, são muitas as iniciativas neste sentido, com frequentes congressos, actividades e a criação de um directório, quadro estruturado dos conteúdos e perspectivas para realizar uma pastoral que ponha os media como dimensão essencial da pastoral, que, segundo Vincenzo Grienti, «exerce uma acção propulsora para se tomar consciência do papel dos media na nossa sociedade; estimula em fazer amadurecer competências, induz a exprimir juízos críticos e reflexões equilibradas» (Grienti, 2010: 65).

Esta ênfase na ética cristã online é muito importante pois estabelece os critérios e as bases da acção do cristão na sociedade em rede e confirma que a Igreja é o conjunto dos seus fiéis, e como tal tem uma participação fundamental nesta sociedade. É fundamental também se pensarmos que cada vez mais a sociedade em rede transcende o aspecto económico e político para influenciar e transformar o quotidiano das pessoas, a sua vida privada e a sua participação cívica. Surge aqui uma reflexão necessária sobre a comunhão criada entre os indivíduos, não como a totalidade da rede, mas em pequenos grupos, ou comunidades.

2.5. Comunidades virtuais

A sociedade em rede favorece muitas maneiras novas de encontro e de partilha que determinam as relações, dão início a uma comunidade unida por ideais, afinidades, interesses e valores (cf. Rheingold, 1993), inclusive ideais religiosos. «É constituída por um grupo de pessoas ligadas, em geral, por interesses comuns, abertas a partilhar pensamentos, conhecimento, mas também a própria vida» afirma Antonio Spadaro (2010: 13). Ela permite a conexão ultrapassando os limites físicos do quotidiano e põe em contacto pessoas que vivem muito distantes umas das outras. É uma possibilidade de encontro para pessoas que vivem isoladas, para cristãos que não podem participar de uma “comunidade real”, para cristãos que vivem em ambiente de conflito e perseguição, que não podem manifestar publicamente a sua fé, e principalmente como um complemento para a vida de fé eclesial tradicional.

As comunidades virtuais começaram a desenvolver-se cerca de vinte anos antes da emancipação da internet. O primeiro debate acerca da questão surge da oposição entre comunidade e sociedade, como conceituado no século XIX pelo sociólogo F. Tonnies: «a sociedade representa agrupamentos sociais característicos do urbanismo, das relações económicas e de poder na cidade moderna, enquanto a comunidade representaria o estilo idílico e tranquilo do campo com relações familiares e de proximidade» (Tonnies *apud* Levy, 2010: 101). Comunidade denota assim relacionamentos com grau elevado de intimidade pessoal, coesão social e continuidade no tempo. Actualizando a questão, podemos dizer que, com as comunidades virtuais e as actuais redes sociais, os seus membros partilham um espaço telemático e simbólico (mensagens instantâneas, blogues, softwares sociais, websites) mantendo certa permanência temporal e fazendo com que os seus participantes se sintam parte de um agrupamento de tipo comunitário, diferentemente de outros que se podem dar no mesmo espaço sem, no entanto, guardarem qualquer vínculo afectivo ou temporal. Recordemos que um dos principais objectivos da vida cristã é criar comunhão, viver em comunidade e ali partilhar os seus valores e crenças.

Outra questão, como recorda Castells, é que:

está a desenvolver-se uma tendência para a diminuição da sociabilidade de base comunitária física tradicional. Há uma tendência para a diminuição da sociabilidade baseada no bairro. Há um decréscimo da vida social no trabalho, no mundo em geral. O que acontece é que a sociabilidade se está a transformar, segundo o que alguns designam de “a privatização da sociabilidade”, que é a sociabilidade entre pessoas que constroem laços electivos não com os que trabalham ou vivem num mesmo lugar, fisicamente coincidente, mas com pessoas que se procuram (Castells *apud* Oliveira, 2004: 235).

Isto é excelente para quem quer conviver com pessoas com a mesma fé ou o mesmo credo, independente de onde estejam, pois na comunicação mediada por computador as pessoas trocam não apenas informações mas bens, suporte emocional e companheirismo (Recuero, 2009: 143). Só vai favorecer a comunhão e a prática religiosa, principalmente dos cristãos em locais de perseguição, que representam um em cada dez no mundo, segundo relatório da Fundação Ajuda à Igreja que Sofre. O único perigo é o individualismo que surge dessa nova forma de sociabilidade, como aponta Castells (1999: 108), pois este formato de rede proporciona um sistema de relações que é centrado no indivíduo e não mais no grupo.

Uma terceira questão é a distinção entre laços fracos e laços fortes na sociabilidade. Um estudo realizado por Welleman e Gulia (cf. Castells, 2007: 471) constatou que os estado-unidenses detêm normalmente mais de mil laços, sendo apenas seis íntimos, e não mais de 50 significativamente fortes. Porém, os outros 950 laços são fontes importantes de informação, apoio, companheirismo e sentido de pertença. A rede favorece a criação de múltiplos laços fracos, que são úteis como forma de fornecer informação e abrir oportunidades a baixo custo, além de serem muito complicados para se conservarem offline. Segundo Castells, «a vantagem da rede é que permite forjar laços fracos com estranhos, num padrão igualitário de interação, onde as características sociais influenciam menos os constrangimentos, ou mesmo os bloqueios, no processo comunicativo» (Castells, 2007: 470). Por outro lado, Oliveira afirma que «como media, [a internet] é excelente para preservar e reforçar os laços fortes existentes a partir da relação física» (Oliveira, 2004: 235). Quer online, quer offline, os laços facilitam a ligação entre indivíduos com diferentes características sociais, logo expandindo a sociabilidade para além das fronteiras socialmente definidas de reconhecimento mútuo. Isso fortalece as comunidades e os laços, favorecendo a expansão dos vínculos sociais.

Um estudo recente do Pew Institute (cf. Hampton, 2011) revelou que as pessoas que utilizam regularmente as redes sociais têm mais contactos e mais amigos próximos: a média americana é de 634 laços, enquanto entre os maiores usuários da internet é de 669 laços. Do mesmo modo, entre os usuários das redes sociais, há 14% mais conversas confidenciais do que entre os que não utilizam estes recursos. Em média as pessoas de grande confiança, ou seja, com quem temos conversas sobre temas realmente significativos, é de 1,93 nos EUA. Entre os usuários das redes sociais esse número é significativamente maior, 2,16. Outro dado curioso é relativo aos que

utilizam o Facebook: em média apenas 7% dos contactos totais são pessoas que os usuários nunca encontraram pessoalmente, e 3% que encontraram apenas uma vez. Dos entrevistados, 41% afirmam que a maioria das pessoas é de confiança na rede (em 2008 eram apenas 32%), em oposição aos 27% dos não usuários que afirmam que as pessoas são confiáveis. De 2008 para 2011, aumentou em 29% o número dos que afirmam terem conversas confidenciais através da rede. E igualmente, a rede de relações entre os usuários da rede é mais ampla que entre os não usuários, muitas vezes reencontrando antigos amigos, colegas de escola ou trabalho, ex-vizinhos, familiares distantes e amigos de amigos.

Esta é uma notícia interessante particularmente para a vivência da fé online. Uma das principais críticas é que a internet é fria e distante, que não favorece um encontro mais próximo e conversas profundas. Vemos aqui que de facto o ambiente virtual favorece muito as relações e a “comunhão”. Inclusive porque, aponta o estudo, entre os usuários das redes sociais há mais suporte, que inclui suporte emocional (tais como conselhos, informações, compreensão e simpatia), companheirismo (como haver pessoas disponíveis para passar o tempo), e suporte instrumental e palpável (como ter alguém disponível para o ajudar quando está doente). De qualquer maneira, somente se houver continuidade entre “virtual” e “real” é que as novas formas de sociabilidade em rede se consolidam e se tornam significativas para as pessoas e relevantes para a sociedade.

O cristão que deseja viver integralmente o seu *ethos* tem assim um ambiente propício. As comunidades virtuais e as redes sociais são fundamentais para o cristão, pois são comunidades pessoais, baseadas nos interesses individuais e nas afinidades e valores das pessoas. Elas permitem experimentar novas formas de contacto, de relação e de expressão pessoal (cf. Spadaro, 2010: 12). «Não oferece apenas uma vitrina, uma ocasião para se dar a conhecer. É um espaço de participação. Trata-se de uma potencialização das nossas oportunidades de relação» (CEI, 2010: 22) afirmou Adriano Fabris no Congresso *Chiesa in rete*. A internet é hoje pensada em forma de comunidade. Ela permite a conexão ultrapassando os limites físicos do quotidiano e é excelente para preservar e reforçar os laços fortes existentes a partir da relação física. Favorece muito também o apoio recíproco, mesmo entre utilizadores com fracos laços entre si. No mesmo congresso realizado em Roma, Paolo Mancini afirmou que «a internet é uma mais-valia para a fé, oportunidade para encontrar os mais “distantes”. Pode ser um suporte para o encontro pessoal: pode consolidar relações já existentes offline ou então uma oportunidade para se iniciar novas relações» (CEI, 2010: 179).

Parte da experiência religiosa e, para recordar Durkheim, a parte fundamental da experiência do sagrado, é o sentido de comunidade. A sociedade em rede oferece um óptimo ambiente comunitário para a vivência da fé, pois a «comunidade é o lugar de expansão da afectividade e de crescimento» e «crer em Igreja significa partilhar em comum uma mesma interpretação de fé, uma mesma esfera de interesses, um mesmo mundo de significados, um

horizonte de compreensão» (Libânio, 2000: 254). A comunidade é considerada um dos blocos fundamentais da construção da sociedade. Ela é muito mais do que a sua localização física e na sociedade em rede compreendemos isso perfeitamente. A internet é usada frequentemente para expandir o horizonte social das pessoas e os seus relacionamentos. As pessoas utilizam a internet para ampliar e estender a sua preexistente vida social, não como uma substituta ou alternativa. Isso adequa-se muito bem às religiões.

Segundo mostrou um estudo da British Telecom, a utilização da internet pouco mudou no que toca a sociabilidade, além de a potencializar. As pessoas continuam a fazer na internet o que costumam fazer fora dela. «Aqueles que estavam satisfeitos estão muito melhor, e aqueles que estavam mal, assim continuam. Aqueles que tinham amigos continuam a tê-los na internet e quem os não tinha tão-pouco os terá» aponta o estudo (cf. Oliveira, 2004: 234). A internet desenvolve e potencia, mas não muda os comportamentos. Na verdade, as redes sociais que são definidas novas são, na realidade, aprofundamentos de necessidades que o homem sempre teve. Portanto, são modos para expressar necessidades profundas. O que significa que a pessoa que manifesta a sua fé no quotidiano continuará a manifestá-la através dos seus relacionamentos virtuais.

A internet também facilitou a criação de novas e vibrantes formas de conexão e compromisso espiritual. Segundo Heidi Campbell, que desenvolveu diversos trabalhos sobre comunidades religiosas virtuais, «socialização online e actividade religiosa continua a florescer, e as pesquisas demonstram que elas revigoram a esfera pública» (Campbell, 2010: 15). O seu mais recente livro, *Exploring religious community online: we are one in the network*, mostra exactamente que para alguns crentes o relacionamento pessoal desenvolvido no contexto online pode vir a tornar-se mais íntimo e importante do que aqueles desenvolvidos na igreja local. Analisa um grupo de 450 pessoas que se reuniam semanalmente numa espécie de igreja virtual e que foram criando laços muito fortes. Depois de certo tempo, reuniu-se presencialmente com este mesmo grupo. O mais interessante é a continuidade entre a fé online e a fé offline, os laços que se criaram foram genuínos, tal como a experiência de fé.

São muitos os grupos, por exemplo, de oração. «Orar com os outros em qualquer lado e em qualquer altura do dia» é a publicidade do conhecido “Terço digital” que com ênfase foi logo etiquetado pelos jornalistas e pela imprensa “Facebook da oração” ou então «social network de encontro e diálogo entre fiéis de todo o mundo, inspirado no santuário do Loreto» (cf. Grienti, 2010: 78). A iniciativa apresentada no Congresso “Fé e tecnologia, uma convergência em apoio da oração” foi concebida como apoio da fé, para pôr continuamente em contacto mais pessoas e dar-lhes a possibilidade de se juntar em grupos de oração. O Terço digital é uma aplicação para iPhone e outros smartphone que acompanha a recitação do Terço mediante uma voz-guia, algo semelhante ao *iBreviary*, pensada pelo padre Paolo Padrini, e que disponibiliza a tradicional oração diária da Igreja para iPhone e iPad. Em Portugal, temos o popular Passo-a-rezar (www.passo-a-rezar.net),

que envia diariamente um roteiro de oração aos registados, e uma iniciativa interessante em Fátima (www.fatima.pt/capelinha.html). Há uma espécie de capela virtual, que transmite imagens 24 horas por dia da capelinha das aparições, onde é recitado o terço diariamente, além de ter imensas outras celebrações e momentos de oração. Permite assim uma “peregrinação virtual” e a vivência da mesma experiência dos demais peregrinos.

A italiana Maria Trigila, após enquadrar o contexto comunicativo feito por blogues religiosos ligados a revistas cristãs e portais de notícias, cerimónias litúrgicas, espaços de reflexão pessoal ou de discussão teológica entre estudantes e lugares de diálogo com sacerdotes e pastores, orações, homilias e sermões, escreve que: «Milhares de pessoas das comunidades de fiéis online, de facto, rezam em conjunto em chats religiosos, muitos utilizam o ecrã do computador como uma nova grade do confessionário. E há ainda quem ofereça conselhos espirituais» (Trigila, 2009: 308). A rede é sobretudo um espaço de participação. E, portanto, o indivíduo em si isolado não tem valor se não estiver em relação com os outros. Mais precisamente, graças à estrutura da rede, eu sou aquele que sou somente para os outros. E isso está em perfeita sintonia com o *ethos* cristão. O mais interessante é que a escolha acontece agora em total liberdade, sem a pressão social de tempos antigos. Quem procura um grupo religioso faz por total iniciativa e vontade própria. «Hoje a religião resulta de uma escolha e de tempos pessoais» afirma Trigilla (2009: 340). E isto é muito interessante quando associado à teoria de Castells sobre a construção e o poder da identidade na sociedade em rede.

2.6. A construção da identidade

Conforme vimos no primeiro capítulo, «num mundo de fluxos globais de riqueza, poder e imagens, a busca da identidade colectiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se fonte básica de significado social» (Castells, 2007: 3). A identidade, e particularmente a identidade religiosa, continua a ser base do significado da nova sociedade, o que tentámos mostrar através da concepção do cristianismo como um *ethos*. Acima vimos como a comunicação mediada por computadores impulsionou uma gama enorme de comunidades virtuais. E Castells acrescenta que «a tendência social e política dos anos 1990 foi para a construção da acção social e política em torno de identidades primárias – tanto atribuídas, enraizadas na história e geografia, como recém-construídas, numa busca ansiosa por significado e espiritualidade» (Castells, 2007: 26).

Para comprovar essa hipótese, Castells usa como exemplo a repercussão da Seita da Verdade Suprema no Japão, nos anos 1990, em particular entre as gerações mais jovens e de instrução bastante elevada, que «poderia ser considerada como um sintoma da crise dos padrões de identidade estabelecidos, aliada à necessidade desesperante de construir um novo self colectivo

mediante a mistura significativa de espiritualidade, tecnologia avançada (química, biologia, laser), ligações empresariais globais e a cultura da fatalidade milenarista.» (Castells, 2007: 28).

O fundamentalismo religioso é visto pelo autor como uma das principais fontes de construção de identidade na sociedade em rede. E isso tem repercussões também nas demais manifestações religiosas.

Primeiramente, recordamos que Castells entende por identidade a fonte de significado e experiência de um povo (Castells, 2006a: 2), «o processo pelo qual um actor social se reconhece a si próprio e constrói significado, sobretudo, através de um dado atributo cultural ou conjunto de atributos culturais determinados, a ponto de excluir uma referência mais ampla a outras estruturas sociais» (Castells, 2007: 26). É importante também a diferença que existe entre identidade e papéis. Os papéis (como ser pai, mãe, vizinho, militante político, jogador de futebol, frequentador de uma determinada igreja, fumador, trabalhador etc.) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. As identidades, no entanto, «constituem fontes de significado para os próprios actores, por eles originadas, e construídas através de um processo de individualização» (Castells, 2006a: 3). As identidades organizam os significados, enquanto os papéis organizam as funções. Recordando que Castells define significado como «a identificação simbólica, por parte de um actor social, da finalidade da acção praticada por este actor. Para a maioria dos actores na sociedade em rede, o significado organiza-se em redor de uma identidade primária (que estrutura as demais) auto-sustentável ao longo do tempo e do espaço» (Castells, 2006a: 3). Desse modo, as identidades são fontes mais importantes de significado do que os papéis, por causa do processo de autoconstrução e individualização que envolvem. Como vimos acima, o “ser cristão” constitui uma fonte de identidade, pois envolve diversos aspectos da vida além do espiritual. É muito mais do que um papel. Mais, é uma identidade primária, que estrutura as demais.

Castells apresenta três tipos de identidade: a legitimadora, de resistência e de projecto, sendo que cada tipo de processo de construção de identidade leva a um resultado distinto quanto à constituição da sociedade. A identidade legitimadora, que dá origem a uma sociedade civil, é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar a sua dominação sobre os actores sociais. Podemos dizer que no período dito cristandade esta era a forma predominante, na qual a Igreja impunha a todos o “ser cristão”.

Um segundo tipo é a identidade de resistência, o tipo mais importante de construção de identidade na nossa sociedade, segundo Castells (2006a: 6). Criada por actores que se encontram em condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação, constroem trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos. Este é o tipo de identidade dos fundamentalistas religiosos, ou, como diz Castells, «a exclusão dos que excluem pelos excluídos» (Castells, 2006a: 6).

É a construção de uma identidade defensiva nos termos das instituições e ideologias dominantes, revertendo o julgamento de valores e, ao mesmo tempo, reforçando os limites da resistência. Este era certamente o tipo de identidade característico das primeiras comunidades cristãs, da igreja nascente. Em muitos países esta é possivelmente a actual forma de formação de identidade dos cristãos, que se congregam e lutam contra formas dominantes, sejam elas outras religiões ou o próprio secularismo.

Por fim, temos a identidade de projecto, que produz “sujeitos”: quando os actores sociais, servindo-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir a sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de procurar a transformação de toda a estrutura social (Castells, 2006a: 4). Os sujeitos, segundo Alain Touraine, são os que estão cheios de desejo de ser indivíduo, de criar uma história pessoal, de atribuir significado a todo o conjunto de experiências da vida individual. A Igreja dos séculos III e seguintes, antes da cristandade, poderia ser assim caracterizada. A nossa hipótese é que esta deve ser a identidade actual dos cristãos, a que deve surgir com as condições oferecidas pela sociedade em rede. Fazer esta passagem é o desafio da Igreja actual, e o contexto favorece. A igreja certamente deixou de ser dominante, resta saber se o ser cristão vai tender para a resistência (minoria) ou projecto (convicção). A sociedade em rede oferece muitas oportunidades e condições semelhantes às que os cristãos tiveram nos primeiros séculos. Pelas características que viemos a apresentar, e que ainda veremos no capítulo terceiro, pode-se constatar que a tendência é para uma identidade de projecto, pois, como afirma Castells, «a construção da identidade consiste num projecto de uma vida diferente, talvez com base numa identidade reprimida, expandindo-se no sentido da transformação da sociedade como prolongamento desse projecto de identidade.» (Castells, 2006a: 7) Este é o ideal cristão, expresso no objectivo evangélico da construção do reino. E também porque, na sociedade em rede, «a identidade de projecto, se é que se pode desenvolver, origina-se a partir da resistência comunal» (Castells, 2006a: 9).

Castells analisa diversos processos fundamentais para a construção da identidade colectiva, seleccionados pela sua relevância no processo de transformação na sociedade em rede: primeiro o fundamentalismo religioso (islâmico e cristão), depois o nacionalismo (União Soviética e povo catalão), identidade étnica (afro-americanos), identidade territorial e feminismo.

Não convém entrarmos em pormenores desenvolvidos por Castells em *O Poder da identidade*, mas é importante saber que o fundamentalismo religioso (nas diversas religiões) esteve presente ao longo de toda a história da humanidade, mas está mais forte e influente, como fonte de identidade, nas últimas décadas, como podemos constatar no islamismo, mas também no cristianismo com os exemplos citados pelo autor, e outros, como os grupos mais fortes dentro da Igreja Católica hoje: Opus Dei, Aautos do Evangelho, Neocatecumenais, Comunhão e libertação, Carismáticos etc.

De acordo com Castells (2006a: 82), o fundamentalismo religioso, o nacionalismo cultural, as comunas territoriais são, geralmente, reacções defensivas e representam formas de reacção a três ameaças fundamentais: a globalização, a formação de redes e a flexibilidade e a crise da família patriarcal. A sociedade em rede favorece imenso o fortalecimento dos grupos fundamentalistas, como, por exemplo, a al-Qaeda, que tem uma liderança central, mas não tem uma estrutura de comando e controlo. Mantêm contacto com a liderança, mas cada célula está por sua conta, improvisando, explorando recursos, empreendendo as suas próprias iniciativas. Devido a esta estrutura em rede, não pode ser combatida facilmente. De facto foi assim que o cristianismo também sobreviveu às perseguições dos judeus e do Império Romano nos seus três primeiros séculos, como veremos adiante.

Por agora voltemos à formação de identidade. Segundo o autor, é a identidade de projecto que teria potencialmente capacidade de reconstruir uma nova sociedade civil e um novo Estado (Castells, 2006a: 502). Este é também o desafio da Igreja e do cristianismo enquanto *ethos*: formar uma nova sociedade. Por isso é a identidade de projecto que pode reconstruir a Igreja. As identidades de resistência podem gerar identidades de projecto orientadas para a transformação da sociedade dando continuidade aos valores de resistência comunitária aos interesses dominantes. Castells complementa que «novas identidades de projecto não parecem surgir de antigas identidades presentes na sociedade civil da era industrial, mas do desenvolvimento das actuais identidades de resistência» (Castells, 2006a: 502). Desse modo, a identidade dos novos cristãos (da nova Igreja) deve ser construída a partir da identidade de projecto, sem a preocupação com a quantidade (ser dominante, legitimadora), mas com a qualidade. Daí nascerá o seu “poder”. O contexto actual favorece isso, mas exige da Igreja uma alteração institucional.

CAPÍTULO III

A REDE: A IGREJA CATÓLICA

E A SOCIEDADE EM REDE

O termo “Igreja” vem do grego *ekklesia*. Era o termo jurídico que designava a assembleia dos cidadãos que, numa cidade (*polis*), era convocada e reunida (cf. Falcão, 2004: 231). A Igreja é, portanto, antes de mais, assembleia dos leigos (do grego *laos*, que significa povo), dos fiéis baptizados, como tentámos mostrar no capítulo anterior. Entretanto, a Igreja foi quase sempre associada à hierarquia dos clérigos (bispos, padres e diáconos), pois historicamente eram eles que detinham o conhecimento e consequentemente a autoridade. Durante séculos, a imagem que se fez da Igreja era a de uma pirâmide cujo vértice era o Papa, abaixo dele estavam os bispos e cardeais (os príncipes da Igreja), os padres e diáconos e, na base, os leigos. Com o Vaticano II, teoricamente, esta imagem foi transformada, prevalecendo a igualdade entre todos os membros do povo de Deus, que comungam do “sacerdócio comum dos fiéis”. Mas quando falamos de povo, há entre todos os componentes do grupo algo de comum, uma vez que “povo” é um conjunto de homens a viver em sociedade, a habitar um território definido com um certo número de costumes e de instituições comuns. A dimensão colectiva é a que prevalece. E é por isso que ser judeu ou grego, escravo ou homem livre, homem ou mulher (cf. Gl 3,28-29; Cl 3,11; 1Cor 12,13) se torna secundário. Desse modo, é impossível falar de Igreja sem tocar também nesta dimensão institucional, que será o objecto de estudo deste capítulo terceiro. Como a Igreja enquanto instituição se relaciona com a sociedade em rede?

A primeira realidade a detectar é que as formas da instituição eclesial são contingentes, isto é, mutáveis, de acordo com as culturas e segundo as épocas. Na teologia distinguem-se duas dimensões da Igreja: uma primeira, a que poderíamos chamar a forma, dimensão visível terrestre e que tem o nome de instituição; e outra, mais interior, o seu mistério. E o perigo da instituição (da forma) seria pretender englobar perfeitamente, e de forma definitiva, o fundo (o mistério). «Toda a instituição humana está relacionada com um objectivo que ela jamais realiza completamente e com o qual não pode ser identificada assim sem mais. Com maior razão ainda, a instituição eclesial: sendo do mesmo género do Reino, não pode identificar-se com ele» (Centro São Domingos, 1974: 23). Dizemos que a instituição eclesial é relativa (ou contingente). Compreendiam-no bem os cristãos

da Idade Média, que, nas danças dos mortos, mandavam ao inferno tanto reis como Papas e bispos, todos eles investidos nos seus cargos “por direito divino” (cf. Centro São Domingos, 1974: 25).

3.1. A Igreja Católica ao longo da história

Como Manuel Castells argumenta, a internet é um conjunto de nós interconectados (Castells, 2003: 7), idealizada para ser uma comunicação de muitos com muitos, à escala global, o que representa uma forma de interação em rede que é significativamente diferente da forma um para muitos utilizada pelos sistemas hierárquicos centralizadores, dentre eles as religiões. Este modelo de comunicação de muitos com muitos não necessita de hierarquia para funcionar, pelo contrário, fundamenta-se num sistema aberto e de igual participação por todos os membros. Isto tem significativas implicações no modo como a religião opera enquanto sistema cultural, uma vez que existem muitas outras questões envolvidas além da “informação”. Durante séculos, o poder das religiões, em especial da Igreja Católica, esteve concentrado no facto de dominar a informação, de concentrar o conhecimento e a autoridade hierárquica, tendo o sacerdote como único intermediário entre os fiéis e as práticas religiosas, ou entre os fiéis e a divindade. Esta estrutura já foi contestada com a Reforma Protestante, mas é agora, na sociedade em rede, posta em xeque. «Hierarquia e redes são dois sistemas muito diferentes e a internet está desenvolvida para apenas um deles», argumenta Christopher Helland (2005: 13). Como conjugá-los? Aparentemente não é possível, mas vejamos o caminho que a Igreja fez ao longo dos séculos e como ela costuma dialogar com tais situações antes de qualquer conclusão, pois, como afirma Castells, «as pessoas, as instituições, as companhias e a sociedade em geral transformam a tecnologia, qualquer tecnologia, apropriando-a, modificando-a, experimentando-a. Esta é a lição que a história social da tecnologia ensina, e isso é ainda mais verdadeiro no caso da Internet, uma tecnologia da comunicação» (Castells, 2003: 10).

Ao longo dos seus quase dois mil anos de existência, a Igreja Católica sempre se soube adaptar às diferentes realidades, por vezes transformando a cultura local, mas por vezes adoptando-a. Não é por acaso que sobreviveu a períodos difíceis, de grande perseguição, e continua hoje a ser a maior instituição do planeta. Por outro lado, a adaptação foi sempre lenta e pode não acompanhar o ritmo actual das transformações sociais, sendo devorada pela própria crise das organizações tradicionalmente estruturadas e consolidadas, como aponta Castells. O desafio é totalmente novo para a Igreja, pois a internet não é apenas uma tecnologia, é também o meio de comunicação e de interação que constitui a forma de organização da nossa sociedade.

Desde a sua origem, a Igreja sempre usou todos os meios disponíveis para a evangelização. Jesus Cristo pregava no templo, que era exclusivo dos judeus e onde as pessoas se concentravam. Os apóstolos seguiram seu exemplo, pregando nos templos e nas praças. São Paulo é o primeiro inovador. O chamado apóstolo dos gentios, pela sua missão entre os pagãos da época – habitantes

da Grécia e de outros países mediterrâneos – saiu de Jerusalém para fundar comunidades cristãs em terras dominadas pelos romanos. Após a fundação, Paulo comunicava-se com estas comunidades, a fim de alimentar a sua fé, através de cartas, o meio de comunicação “social” da época. Utilizando-se deste meio, mandava mensagens que circulavam por diversas comunidades, servindo ao mesmo tempo para catequese, informação, organização, admoestação... Paulo inspirou muitos cristãos posteriores na utilização dos meios disponíveis na sociedade do seu tempo para a evangelização: imprensa, cinema, rádio, televisão... e internet. A Igreja «aprendeu, desde os começos da sua história, a formular a mensagem de Cristo por meio dos conceitos e línguas dos diversos povos, e procurou ilustrá-la com o saber filosófico», afirma o Concílio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, 44).

Ao longo do século XX, a Igreja elaborou diversos documentos, expressando o seu pensamento sobre os meios de comunicação e sobre a importância de se unirem estes meios à sua missão apostólica e missionária. Apesar de a internet não se adequar ao conceito de meio de comunicação social, a doutrina exposta nestes documentos do Magistério pode dar pistas preciosas para a nossa reflexão.

O primeiro documento elaborado pela Igreja é o Decreto *Inter Mirífica*. Aprovado no Concílio Vaticano II (1963), é bastante sucinto, mas objectivo e directo. Divide-se em dois capítulos: o primeiro sobre as normas para o recto uso dos meios de comunicação; e o segundo tratando dos meios de comunicação como apostolado católico. Em sua introdução esclarece o significado dos termos e o motivo de o Concílio tratar de tal assunto:

Entre as maravilhosas invenções da técnica que, sobretudo no nosso tempo, a inteligência humana, com o auxílio de Deus, depreendeu das coisas criadas, a Santa Mãe Igreja com especial solicitude acolhe e promove aquelas que de preferência dizem respeito ao espírito do homem e abrem novos caminhos para a fácil comunicação de toda espécie de informações, ideias e ensinamentos. Entre estas invenções sobressaem os meios que, por sua natureza, são capazes de atingir e movimentar não somente os indivíduos, mas toda a sociedade humana, como a imprensa, o cinema, o rádio, a televisão e outras invenções deste género. (Inter Mirífica, 1)

O mérito do *Inter Mirífica* é enfatizar que a Igreja deve usar os meios de comunicação para a evangelização, que deve adaptar-se às novas tecnologias, assumi-las, o que causou uma certa perplexidade e espanto em muitos bispos. Afirma ainda que é função da Igreja ensinar o recto uso destes meios, educando para um agir ético e para a formação recta da opinião pública. Não menciona a Internet, como é evidente, mas o facto de mencionar “outras invenções deste género” indica-nos que ela está incluída. Este documento abriu um caminho curioso, mostrando que o Concílio estava atento às tendências sociais. Podemos mesmo afirmar que ele colocou a Igreja no caminho da sociedade em rede.

Além do *Inter Mirífica*, o Pontifício Conselho para a Comunicação Social elaborou a *Communio et Progressio* (1971) e *Aetatis Novae* (1992). A Instrução Pastoral *Communio et Progressio* divide-se em três partes. A primeira traz elementos doutrinários sobre a comunicação

social na perspectiva da Igreja. Na segunda parte são esclarecidas as condições em que os meios de comunicação contribuem para o progresso da humanidade. O contributo especial, prestado pelo espírito cristão e católico, é tratado na terceira parte, que situa o papel dos meios de comunicação na vida dos católicos.

Este documento trata da importância dos meios de comunicação para a união dos homens e para o progresso da humanidade, pois possibilita a livre expressão de opinião e permite o acesso à informação e à verdade. Reconhece que tem uma linguagem própria, nova; e sua função de ensino, difusão da cultura e arte, desde que se criem condições para tal: formação, oportunidade, cooperação, empenho etc. Lemos, por exemplo, que: «Surge, pois, a necessidade de usar, quanto possível, os meios de comunicação social para apresentar a mensagem cristã, dum modo mais interessante e eficaz, encarnando-a no estilo próprio de cada um destes meios.» (*Communio et Progressio*, 131)

A Instrução *Aetatis Novae*, por sua vez, trata da revolução provocada pelos meios de massa. Nos seus cinco capítulos desenvolve temas como o contexto da comunicação social; as suas tarefas; as necessidades actuais quanto ao uso destes meios; as prioridades pastorais; a necessidade de um plano pastoral. O destaque vai para o capítulo segundo, sobre as tarefas da comunicação social, que desenvolve os temas: os meios de comunicação social ao serviço das pessoas e culturas; do diálogo com o mundo; da comunidade humana e do progresso social; da comunhão eclesial; e da nova evangelização. Destaca ainda que juntamente com os meios tradicionais como o testemunho de vida, o contacto pessoal, a piedade popular e a liturgia, os meios de comunicação social são essenciais para a evangelização e a catequese.

No ano 2000, foi organizado em Assis, Itália, o seminário *Chiesa in Rete*, um marco importante nesta viragem da Igreja para pensar a nova sociedade. A partir deste encontro ficou claro para todos os membros da Igreja que «a Internet não era “mais um medium” a ter-se em conta, mas um verdadeiro e próprio ambiente no qual a sociedade ia pondo as raízes, e onde as novas gerações haveriam de crescer», como aponta Grienti (2010: 81). O mesmo Grienti afirma, no entanto, que para desenvolver a sua missão neste novo contexto cultural e mediático «é exigido da Igreja uma conversão pastoral que inclui e exige uma conversão cultural» (Grienti, 2010: 45).

Muitas iniciativas e congressos seguiram esta reflexão, procurando sempre mais adaptar a Igreja ao novo contexto, ou dialogar com a nova sociedade, na tentativa de se inserir na linguagem do mundo digital.

3.2. O Concílio Vaticano II

Antes de avançar para uma análise mais particular dos desafios lançados à Igreja enquanto instituição e como esta responde e se adapta ao novo contexto, gostaríamos de retomar alguns

elementos referentes ao Concílio Vaticano II. A nossa hipótese é que este Concílio é um marco fundamental que preparou a Igreja para a relação com a sociedade em rede. A nova estrutura e concepção de Igreja adoptada após o Vaticano II deu um novo impulso à Igreja, iluminando diversas áreas. O Concílio foi realizado nos anos 1960, período em que a sociedade em rede dava os seus primeiros passos, onde começava a ser moldada. Mas antes disso, vejamos os factores históricos e culturais que conduziram a este contexto.

Quando se processou a passagem do particularismo judaico para o universalismo greco-romano, houve quem quisesse impor a observância da velha lei mosaica àqueles que procediam de outro ambiente cultural. O Concílio de Jerusalém solucionou a questão de um modo mais amplo do que tinha sido colocada, declarando que, não só para os pagãos mas também para os judeus, basta a fé em Jesus morto e ressuscitado para serem salvos. Durante quatro séculos triunfou a renovação frente à involução dos judaizantes. A Igreja encarnou do modo mais perfeito possível na cultura greco-romana: os escritos do Novo Testamento ganharam forma em grego; a formulação dos conteúdos da fé cristã tornou-se possível graças às categorias filosóficas da Grécia, apesar dos indubitáveis aspectos negativos que também comportou a “helenização” do cristianismo; as estruturas fundamentais da organização eclesiástica encontraram no ordenamento jurídico romano um bom leito; e até aqueles que hoje em dia denigrem o “tom constantiniano” da Igreja do século IV admitem facilmente que essa nova situação facilitou a difusão do cristianismo (cf. Verdete, 2009: 47ss).

Os cristãos greco-romanos que, ao princípio, tinham protestado por causa do excessivo enraizamento do Evangelho na cultura judaica, caíram depois no mesmo defeito que os judaizantes. Não impediram a entrada dos povos bárbaros no cristianismo, mas exigiam que antes de se incorporarem se revestissem da roupagem greco-romana. Caso contrário não poderia haver “salvação” para eles. Depois de uma obra de grande paciência que durou mais de seis séculos, a Igreja conseguiu fazer daquele mundo dos bárbaros um novo povo de Deus, em que ela submergiu completamente, tanto que, passado algum tempo, percebeu que aquela excessiva presença dos poderes em todos os âmbitos da sua vida, externos e internos, comprometia em excesso a moral e até o próprio dogma. E reagiu com a reforma gregoriana, lutando pela sua liberdade e pelo retorno da Igreja às origens evangélicas. Aos poucos voltou a cair no mesmo erro, fechando-se no clericalismo e na estrutura hierárquica até ao Vaticano II.

O Concílio Vaticano II foi o acontecimento fundamental da vida da Igreja contemporânea. Foi idealizado por João XXIII, sensível aos sinais dos tempos. Segundo o discurso do próprio Papa, os objectivos deste concílio seriam a renovação interior da Igreja, a promoção da unidade entre todos os cristãos e a paz no mundo, priorizando a questão pastoral. Após três anos de preparação, deu-se, no dia 11 de Outubro de 1962, a abertura oficial do Concílio, contando com a participação de 2250 bispos. Foi encerrado em 8 de Dezembro de 1965, após uma pausa de alguns meses e a

eleição do Papa Paulo VI. Dentre as principais transformações trazidas destacam-se a reestruturação da Igreja. Queria-se adaptar a doutrina ao mundo contemporâneo, pós-moderno e com valores totalmente diferentes dos períodos anteriores. Falava-se constantemente num *aggiornamento*, que significa aperfeiçoamento, actualização, uma reeducação visando estar inteirado com a modernidade. O carácter pastoral assumido significa um novo modo de agir da Igreja e do seu magistério, um agir mais voltado para o mundo e para as suas necessidades. O diálogo com a sociedade e com as outras Igrejas e crenças. A Igreja propõe abrir-se ao mundo e a penetrar na cultura dita “profana”, pois toma consciência que não é fugindo do mundo que se resolvem os problemas que têm origem nele, somente ao enfrentar os problemas pode-se encontrar uma solução para eles.

A constituição sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, torna-se como que o tronco do Concílio e representa, no campo da eclesiologia, uma autêntica revolução. Surge um novo modo de ser e de compreender a Igreja. De um modelo de Igreja como sociedade perfeita passa-se agora a uma pluralidade de imagens, complementares entre si e orientadas pela perspectiva do mistério e da Trindade. O Concílio pede que entre pastores e fiéis haja uma “comunidade de relações” e um mútuo apoio, pois todos são “chamados à santidade”.

Este é provavelmente o documento mais importante do Concílio Vaticano II, pois fez a Igreja reflectir sobre a sua essência, sobre a sua origem e constituição interna. A sua redescoberta como mistério marca este retorno às origens ao mesmo tempo que se abre a todas as novidades trazidas pelos novos tempos. A conscientização da Igreja como mistério ligado ao mistério de Cristo e não como sociedade deu um novo rumo e apontou caminhos interessantes que infelizmente não foram bem explorados ao longo destes 50 anos. Há muito a ser feito. Como recorda a Prof. Manuela Carvalho: «A *Lumen Gentium* ainda não é vivida nem aplicada. [...] Alguns pontos desta constituição foram vistos, como a questão da colegialidade e do episcopado, mas o fundamento, a raiz da própria Igreja é mais difícil. Exige muito da vida cristã»⁴.

Outros aspectos da nova imagem que a Igreja oferece de si mesma no Vaticano II são a colegialidade episcopal (*Lumen Gentium*, cap. III), com que se começou a romper o centralismo reinante na Igreja Católica há mais de oito séculos e que contrastava com a descentralização imperante nos primeiros séculos; e a importância crescente que se reconhece às Igrejas locais, «formadas à imagem da Igreja Universal» (*Lumen Gentium*, 23). Colegialidade significa que a autoridade e o poder não estão centrados apenas no Papa, mas dependem de um grupo (colégio) de cardeais e bispos. Para os assuntos de maior relevância (cruciais) há inclusive a necessidade de se convocar um Sínodo ou Concílio, que são basicamente assembleias com todos os bispos. Daí surge também a autonomia de cada diocese em muitas questões. A colegialidade responde ao predomínio do aspecto hierárquico, que acentuou excessivamente a dimensão vertical da organização eclesial e

⁴ Conferência na Universidade Católica de Lisboa, em 5 de Maio de 2008.

teve como consequência um maior incremento da tendência para o centralismo no governo da Igreja, ainda que este centralismo tenha contribuído para salvar a unidade eclesial perante a desagregação que se produziu nas confissões protestantes de excessivo horizontalismo. A colegialidade revela uma transformação organizacional que privilegia a flexibilidade e a adaptabilidade, cruciais na sociedade em rede (cf. Castells, 2007: 23). A demora até os anos 1960 para esta mudança estrutural da Igreja até tem as suas razões. O espírito democrático e a modernidade em geral apresentaram-se quase sempre ligados a uma corrente de expressão anticlerical e anticristã: ilustração, liberalismo, socialismo, marxismo, comunismo. Tudo isto obrigou a Igreja a tomar uma atitude defensiva e a encerrar-se na sua “fortaleza”.

No Vaticano II, a Igreja responde a todas as questões levantadas pelo movimento modernista, processo que passa principalmente pela sua descentralização. Através da colegialidade, a Igreja renuncia ao puro verticalismo e autoritarismo e propõe-se a ser comunhão e multilateralidade, comunidade, antes de ser relação bilateral entre um indivíduo que manda e outro que obedece. No Concílio atribui-se também ao leigo o seu merecido valor e ele torna-se agente das diversas pastorais.

Outra constituição do Vaticano II, *Gaudium et Spes*, trata fundamentalmente das relações entre a Igreja Católica e a sociedade onde ela está e actua. O seu texto é profundo e completo, constituindo a base de toda a Doutrina Social da Igreja. Mais tarde recebeu apenas um complemento na *Populorum Progressio* para reforçar a linha de pensamento assumida pela Igreja nesta área, ou seja, alertar para o descompasso crescente entre crescimento económico e o desenvolvimento integral, para o contraste entre o progresso tecnológico e a capacidade produtiva, de um lado, e o subdesenvolvimento de tantos povos, de outro.

Por ser o último documento aprovado, a *Gaudium et Spes* foi privilegiada e bebeu de toda a nova mentalidade conciliar. Ela põe em prática todas as novidades do Concílio, especialmente o que diz respeito a uma Igreja mais aberta, comprometida e missionária. Tem especial ligação com o decreto *Ad Gentes*, sobre a actividade missionária da Igreja.

Com o Vaticano II houve uma renovação da Igreja, que se mantinha fechada e estagnada em séculos anteriores. Deu-se um novo ar ao catolicismo e um novo modo de ele se manifestar, devolvendo à Igreja o espírito comunitário e a organização horizontal dos primeiros séculos. A novidade do Vaticano II foi mostrar uma Igreja que quer ser actual, volta a ser comunhão, valoriza o ser humano e reconhece que não está só. Esta nova concepção foi fundamental para uma boa relação com a sociedade em rede, que se formava exactamente ao mesmo tempo.

Como consequência da descentralização de Roma, temos o desenvolvimento da Igreja nos demais continentes. Um movimento que acompanha o desenvolvimento da sociedade em rede, ou seja, não são apenas a Europa e EUA que funcionam como pólos de poder, mas todo o globo tem uma participação equiparada, tem espaço e condições para participar em pé de igualdade com os

antigos detentores do poder. Hoje constata-se a grande força das Igrejas latino-americana, africana e até mesmo a asiática, como mostram os dados mais recentes sobre os cristãos no mundo.

Do ano 2000 até 2009 (cf. Anuário Católico 2011), os católicos no mundo aumentaram cerca de 13%, passando de 1.045 milhões para 1.181 milhões. Este aumento corresponde a cerca de meio ponto percentual a mais que o crescimento da população mundial, que neste período foi de 12,5%, actualmente com quase 7.000 milhões de pessoas. Em relação ao ano anterior (2008), a Igreja cresceu 1,3%, ou seja, houve 15 milhões de novos baptizados. Mas certamente pode crescer muito mais, principalmente em países como a China, onde menos de 4% da população é cristã e destes somente um quarto é católico. O Vaticano considerou cerca de 15 milhões de católicos na sua estatística (1,1% da população total), apesar de fontes não oficiais dizerem que existem 130 milhões de cristãos, católicos e evangélicos.

A Igreja na China, e em toda a Ásia, foi a que mais cresceu em números absolutos, seguida pela africana, que em 2005 correspondia a 12,5% dos católicos no mundo e hoje já chega a 15,2%. A Oceania e a América também cresceram, apesar de mais lentamente. O clero igualmente cresceu na última década, mas com índices muito inferiores ao aumento da população. Enquanto no ano 2000 havia um padre para cada grupo de 2.579 católicos, actualmente cada sacerdote tem um rebanho médio de 2.876 fiéis. Ao contrário dos baptizados, que cresceram 13%, o clero neste período cresceu apenas 1,34%. De qualquer modo este crescimento é significativo, pois confirma que a Igreja está em sintonia com a sociedade, que continua em crescimento, contrariando o senso comum que aponta o declínio da fé e da Igreja. Segundo declarou Mons. Vittorio Formenti, coordenador do Departamento Central de Estatística do Vaticano, ao receber os resultados estatísticos deste ano o Papa Bento XVI

ficou positivamente impressionado, sobretudo com um dado: o do aumento do número de sacerdotes. Basta pensar que desde os anos sessenta até o final do século passado, o número de sacerdotes estava em queda contínua. A partir de 1998 houve um pequeno sinal positivo, embora se tratasse de poucas unidades. No ano 2000, ao invés, começamos com um aumento de cerca de 400 sacerdotes. Agora, sobretudo durante o Ano Sacerdotal, contamos 1.400 sacerdotes a mais no mundo. E a isso se acrescenta um pequeno detalhe numérico, mas importante: nós contamos todos os anos os que, infelizmente, deixam o sacerdócio, mas contamos também os que, após muitos anos, retomam o ministério sacerdotal. Pois bem, no Ano Sacerdotal não somente tivemos menos presbíteros que deixaram o ministério, mas registamos o retorno de 460 sacerdotes – que por diferentes motivos haviam deixado o ministério. O Papa ficou muito, muito impressionado e contente com esse dado. (www.vatican.va)

Mas não foi apenas o número de fiéis e de padres que aumentou. De 2008 para 2009 tivemos também um aumento significativo de bispos, diáconos permanentes e seminaristas. Os bispos passaram de 5.002 para 5.065 (aumento de 1,3%). Os diáconos permanentes passaram de 37.203 para 38.155 (aumento de 2,5%), sendo mais significativo o crescimento na Oceânia (19%) e na Ásia (16%). Os seminaristas, que há 30 anos não ultrapassavam os 70 mil, são agora 117.978 (0,82% a mais que em 2008, com maior crescimento na Ásia, 2,39%, e na África, 2,2%). Na

Europa, único continente em que o número de padres diminuiu, é interessante constatar que os seminaristas aumentaram 1,64%. Aos poucos um novo perfil da Igreja é configurado, com uma visível descentralização. O dinamismo presente na Europa é agora deslocado para outras direcções: Sul, Ocidente e Oriente, seguindo a tendência da nova sociedade em rede e global.

3.3. Comunidades cristãs em rede

É necessário introduzir aqui também uma referência à estrutura das primeiras comunidades cristãs, pois esta estrutura, organizada em rede, pode iluminar a nossa reconstituição histórica, além de apontar caminhos para a Igreja actual.

As primeiras comunidades cristãs eram estruturadas em forma de rede, com vários núcleos interligados, sem um centro regulador; com grupos minoritários, sem pretensões de monopólio do poder e com um estilo de vida testemunhal. A partir dos textos da época podemos constatar esta diferença estrutural, que parece ter surgido somente com a ascensão do cristianismo como religião oficial do Império Romano, por Constantino, no século IV.

A partir das cartas de São Paulo e dos Actos dos Apóstolos, podemos traçar um perfil das comunidades cristãs dos três primeiros séculos, quando não eram reconhecidas oficialmente como uma “Igreja”, nem mesmo como religião. Neste período, os cristãos eram tidos como dissidentes do judaísmo, uma espécie de facção ou seita judaica. Viviam como “foras-da-lei”, sendo perseguidos, presos e muitas vezes martirizados (mortos em nome da fé).

Os Actos dos Apóstolos, escritos por Lucas cerca do ano 80 d.C., relatam a história da Igreja nascente. São uma espécie de diário de bordo de Lucas que faz uma leitura dos acontecimentos à luz da fé. Não é um estudo científico, nem um relato jornalístico, mas apresenta dados suficientemente fiáveis para serem tomados como fontes de análise para o nosso estudo. Os Actos mostram como o cristianismo se espalhou para fora do judaísmo, penetrando na Ásia, África e Europa, e como viviam as comunidades cristãs. Os elementos daí extraídos permitem-nos estabelecer relações entre as comunidades e estruturá-las como uma rede social.

Ao analisar as personagens principais de cada comunidade e como interagiam com as demais comunidades, através de viagens ou correspondências, notamos que a comunicação entre as comunidades era frequente e utilizava basicamente o sistema criado pelos romanos: estradas e rotas de navegação. A internet criou uma interacção mais ampla e rápida, mas não é propriamente uma novidade. Independentemente do sistema tecnológico, sempre foi possível criar laços de comunicação entre os nós presentes nas redes sociais.

Entre as comunidades citadas pelos Actos dos Apóstolos temos: Jerusalém, Antioquia, Roma, Éfeso, Corinto, Troade, Bereia, Atenas, Éfeso, Cencreias, Filipos, Tessalónica, Neapolis, Lida, Samaria, Tiro, Damasco, Gaza, Cesareia, Jope, Ptolomaida, Selêucia, Chipre, Perge, Tarso,

Icónio, Listra, Atália, Mira, Derbe e Antioquia da Psídia. Estas comunidades espalhavam-se por praticamente todo o território do Império Romano, o mundo conhecido da época.

Partindo dos relatos fornecidos pela Bíblia, pode-se estabelecer uma série de laços existentes entre as comunidades, destacando alguns pontos centrais e algumas comunicações mais frequentes (cf. Actos dos Apóstolos e cartas paulinas). O aspecto geográfico é um claro delimitador das relações: as comunidades mais próximas apresentam uma relação muito mais estreita que as distantes, mas nenhuma comunidade apresentada está isolada. Pelo contrário, todas elas apresentam mais de quatro ligações⁵, o que é muito significativo. Os laços apresentados são de diversos tipos: evangelização, solidariedade, entreatura, formação, trabalho, amizade etc. Analisando caso a caso, isto vai se tornando mais claro. O enfoque, porém, será no modo como estes laços contribuíram para a solidificação e manutenção do cristianismo, dando-lhe força e estrutura capaz de sobreviver a diversas perseguições e ataques externos.

O modo como as comunidades estavam estruturadas deve-se em grande parte aos Apóstolos, especialmente Pedro e Paulo. Pedro foi o responsável pela organização das comunidades mais próximas de Jerusalém. Numa segunda fase fundou diversas comunidades nos arredores de Roma, que não são objecto de estudo por serem posteriores aos textos bíblicos. Paulo, por sua vez, é o responsável pela fundação e organização das comunidades do Médio Oriente e da Europa.

O cristianismo teve início em Jerusalém, com os seguidores directos de Jesus. Por cerca de três anos Jesus pregou uma mensagem inovadora em Jerusalém e arredores, anunciando ser o Messias, ou o Filho de Deus. Muitos judeus seguiram-no e deram assim início ao cristianismo. As primeiras comunidades foram fundadas nos arredores de Jerusalém, nos povoados de Lida, Samaria, Tiro, Damasco, Gaza, Cesareia, Jope, Ptolomaida. Pedro era o líder eminente destas comunidades, juntamente com os demais apóstolos, com destaque para Tiago (cf. Verdete, 2009). Os participantes destas comunidades eram todos os que aceitavam o baptismo e assumiam um novo estilo de vida, conforme relata os Actos 2,44-47; 4,4.32; 5,14; 6,7; 10,34. Nos textos bíblicos aparecem algumas pessoas que certamente na época se destacavam pela liderança, testemunho ou generosidade. Como não existiam templos cristãos, as pessoas reuniam-se em casas de família, em geral famílias com posses, que tinham uma casa suficientemente grande para acolher um certo número de fiéis. Também não havia hierarquia, apesar da autoridade moral dos apóstolos (colegialidade) e de alguns líderes, chamados de anciãos e diáconos. Estes eram também os que tinham funções, ou serviços, específicos na comunidade (cf. Act 6,3; 15,2).

Destas comunidades saíam importantes colaboradores que partiam para novas terras a fim de evangelizar, auxiliar com o trabalho manual, formar os novos cristãos, recolher ajuda para as

⁵ Análise feita com o auxílio do software UCINET.

comunidades mais pobres. Filipe, por exemplo, é um nome muitas vezes citado, que fazia ligação entre várias comunidades. Igualmente Lucas, Barnabé, João Marcos e Paulo.

Paulo converteu-se ao cristianismo quando ia a caminho de Damasco, a fim de perseguir e prender os cristãos, que neste período tinham de se encontrar e realizar os seus cultos clandestinamente. Paulo esteve muito ligado à comunidade de Antioquia. Ali os seguidores de Cristo foram pela primeira vez chamados de cristãos, segundo relata os Actos 11,26. A comunidade de Antioquia parece ser fundamental neste período de expansão do cristianismo. Como estava situada a meio do caminho entre Jerusalém e a Ásia, tornou-se um local estratégico onde o cristianismo teve boa aceitação e se criou uma sólida comunidade. Ali Paulo estabeleceu-se após a conversão e dali saiu para as suas viagens missionárias, acompanhado por Barnabé, João Marcos e Lucas.

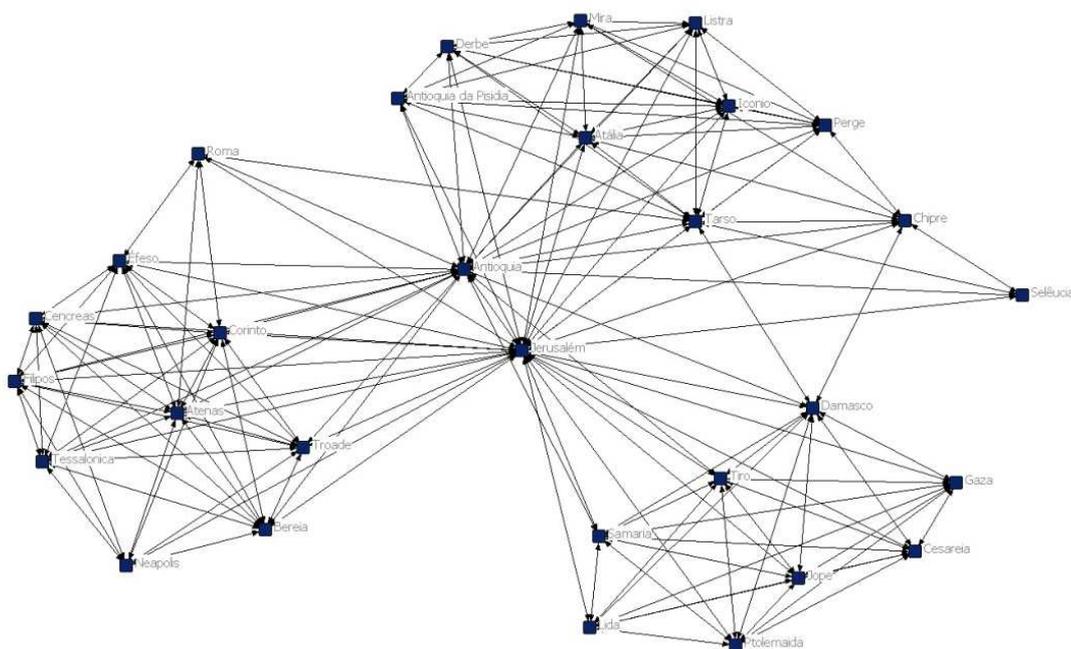


Figura 3.1.

Assim compreendemos a centralidade de Antioquia nesta rede (cf. figura 3.1.). Ela é fundamental para se criarem laços com os dois grupos seguintes: um formado pelas comunidades da Ásia (Selêucia, Chipre, Perge, Tarso, Icônio, Lистра, Atália, Mira, Derbe e Antioquia da Psidia) e outro pelas comunidades da Europa, fundamentalmente da Grécia naquele período (Roma, Éfeso, Corinto, Troade, Bereia, Atenas, Éfeso, Ceneceias, Filipos, Tessalónica, Neapolis). A grande maioria destas comunidades foi fundada por Paulo durante as suas viagens.

Paulo tinha uma estratégia interessante (cf. Murphy-O'Connor, 2009). Procurava fundar comunidades em locais estratégicos, em geral grandes centros urbanos, onde havia grande circulação de ideias e de pessoas. Corinto, por exemplo, tinha 600.000 habitantes na época. Uma vez fundadas estas comunidades, formava líderes que se espalhavam pelas aldeias vizinhas para

difundir o evangelho, formando novas comunidades. Os relatos bíblicos descrevem apenas estes grandes centros, mas mencionam algumas vezes pessoas e locais nos arredores. Formavam-se, assim, subredes, que fortaleciam a rede principal. Foi dessa forma que o cristianismo se difundiu rapidamente e adquiriu tamanha expressão e força que levou o imperador Constantino a declará-la a religião oficial do Império Romano. Até este momento, os cristãos viviam clandestinos, mas ao que se nota com uma grande força e uma estrutura muito sólida. Esta estrutura em rede foi a base para posteriormente se construir a Igreja oficial, hierárquica, tendo Roma como centro. Nos três primeiros séculos do cristianismo, Roma não tinha nenhum protagonismo, apesar de já se notar ali uma comunidade (ou uma série de pequenas comunidades) estruturada e importante para a rede.

Num segundo momento, e não menos importante para a manutenção da rede social, Paulo utilizou cartas para se comunicar com as comunidades e manter nelas a fé viva e a estrutura funcional, com um comportamento ético exigente. São conhecidas pelo menos nove das suas cartas, algumas delas dirigidas a pessoas em particular. Paulo escreveu às comunidades de Roma, Corinto, Éfeso, Filipos, Colossos, Tessalónica e Galácia. Nelas surgem muitas personagens importantes para compreender a organização da época. Por exemplo, muitas são mulheres. As mulheres no judaísmo, e mesmo na cultura greco-romana, tinham pouquíssimos direitos. Eram praticamente consideradas uma propriedade do marido, sem direitos próprios ou liberdade. Ao dar o protagonismo a algumas mulheres na comunidade, Paulo criou uma nova ordem social, inspirado na mensagem de Jesus. As pessoas são citadas como referências, ou testemunho. Algumas porque colaboraram de modo especial, outras por amizade, outras por terem maior liderança, outras por se destacarem na prática da fé e da caridade. Na carta aos romanos são citadas cerca de 35 pessoas. Nas demais, de cinco a sete novas personagens cada.

As visitas e cartas, no entanto, eram uma prática comum das primeiras comunidades. Na Bíblia encontramos também cartas escritas por Pedro, João e Tiago. Os Actos também narram muitas visitas pastorais e encontros frequentes entre membros das diversas comunidades, normalmente com a finalidade de colaborar na formação e na edificação da comunidade. Estes eram os principais instrumentos que geravam conectividade entre as comunidades.

Quando recordamos as perseguições e tentativas de aniquilamento destas primeiras comunidades, percebemos o quão importante foi esta estrutura coesa e que facultava uma série de laços. As comunidades perseguidas podiam facilmente juntar-se a outra, ou serem reconstruídas a partir das comunidades com as quais tinham relação directa. Destruir um dos nós desta rede praticamente não influenciava no todo, pois havia uma coesão muito forte enquanto rede. Mesmo que a comunidade de Jerusalém fosse destruída, como de facto foi no ano 70 d.C., a rede facilmente se recompunha. Isso deu força ao cristianismo e possibilitou a sua expansão para outras regiões. Esta estrutura possibilitou o seu desenvolvimento e a sua organização como Igreja hegemónica alguns séculos depois.

Uma visão optimista permitiria ver aqui o princípio de uma sociedade em rede. Havia a partilha dos mesmos códigos, dos mesmos princípios, dos mesmos ideais, das mesmas rotinas, ritos, símbolos etc. Havia uma grande sintonia de objectivos e acções. O que acontecia num dos nós era rapidamente levado a todos os outros e tinha repercussão imediata.

Isso conduz a duas hipóteses, pelo menos. Primeiro de que a história é cíclica. Os momentos históricos repetem-se, de uma forma renovada e evoluída, mas repetem-se. A organização em redes sociais não é novidade, apesar de trazer nova composição, novos elementos e novas problemáticas.

A segunda hipótese, mais directamente ligada à proposta de confronto entre a Igreja e a sociedade em rede, é de que uma possível alternativa para a harmonia da instituição Igreja com esta “nova” ordem social é retomar os seus valores e estruturas fundacionais, retomar elementos dos primeiros anos do cristianismo, voltar às fontes. Isso parece ter acontecido com o Vaticano II, ou pelo menos foram criadas as condições para tal.

3.4. Desafios impostos à Igreja

Postas estas questões que achamos serem muito pertinentes e elucidativas para o estudo da relação entre Igreja e sociedade em rede, damos um novo passo: identificar os principais elementos constituintes da sociedade actual que ameaçam, questionam e põem a Igreja em perigo, tais como a crise das instituições, a descentralização do poder, o fim do patriarcalismo e da família tradicional, o fim dos absolutismos etc.

A crise das instituições é uma das características mais imediatas da sociedade em rede, com a conseqüente crise da democracia política. «Colocadas entre as redes globais e as identidades culturais, as instituições da sociedade, e particularmente o Estado Nação, foram abaladas nas suas fundações e desafiadas na sua legitimidade» escreve Castells (2006a: XIX). Presenciamos uma crise de legitimidade que esvazia o sentido e a função das instituições da era industrial, ou anteriores, como é o caso da Igreja. No segundo volume da sua trilogia, Castells analisa longamente como a capacidade do Estado-Nação fica comprometida pela globalização das principais actividades económicas, pela globalização dos media e da comunicação electrónica, pela globalização do crime, pela globalização dos protestos sociais e pela globalização da rebelião na reforma do terrorismo. Apesar de manter um certo papel estratégico para controlar o desempenho da economia, o Estado perdeu o seu poder económico. Perdeu igualmente o controlo sobre a comunicação e sobre a informação. Este ponto toca também a Igreja, que teve o seu poder e autoridade durante muitos séculos fundamentado no monopólio do conhecimento.

O poder, de facto, já não está nas instituições como o Estado, nas organizações ou nos mecanismos simbólicos de controlo, como empresas mediáticas ou a Igreja. O poder já não está nas

mãos dos príncipes, oligarquias e elites dominantes; como a capacidade de impor a vontade de um ou de alguns sobre os demais, alterando o seu comportamento. Mas o poder também não desaparece. Ele ainda governa a sociedade; ainda nos molda e nos domina. A diferença é que o poder está em toda a parte e em lugar nenhum: está na produção em série, nos fluxos financeiros, nos estilos de vida, nos hospitais, nas escolas, na televisão, nas imagens, nas mensagens, nas tecnologias (cf. Castells, 2006a: 435). Os detentores do poder são agora os conectores. A nova forma de poder «reside nos códigos da informação e nas imagens da representação em torno das quais as sociedades organizam as suas instituições e as pessoas constroem as suas vidas e decidem o seu comportamento. Esse poder encontra-se na mente das pessoas. É por este motivo que o poder na Era da Informação é simultaneamente identificável e difuso. Sabemos o que ele é, contudo não podemos tê-lo, porque o poder é função de uma batalha interminável pelos códigos culturais da sociedade» (Castells, 2007: 506). A cultura como fonte de poder e o poder como fonte de capital são as bases da nova hierarquia social da era da informação.

O Estado passa a ser um nó de uma rede muito mais ampla de poder. Igualmente a Igreja passa a ser um nó nesta rede. Na obra *Give me that on line religion*, Brasher afirma que «a maior transformação é que a influência cultural antes exercida por padres, rabinos ou pastores agora está a ser desafiada por *entertainers*» (Brasher, 2001: 134). É uma constatação simples, mas que tem sérias consequências para as religiões e para a Igreja Católica em particular. A sociedade em rede não reconhece uma autoridade suprema, uma voz reguladora. Todos têm o mesmo direito e agem autonomamente. A Igreja não tem, neste contexto, o mesmo papel e espaço que tinha em outras culturas e sociedades. Desse modo, a transmissão da fé é prejudicada e a manutenção da instituição também. A nova sociedade não reconhece universais absolutos, totalizantes. Ela não nega o valor do cristianismo, mas ele já não é “o” sistema de valores morais e religiosos, apenas “um” sistema entre tantos. E a Igreja já se apercebeu disso, apesar de muitas vezes o negar. Nos seus últimos documentos oficiais vemos uma tendência a alertar os membros da Igreja para o diálogo e o bom uso da internet e a imersão nesta nova sociedade de uma forma qualificada e activa, como por exemplo em João Paulo II e Bento XVI. Os dois últimos Papas falam frequentemente da internet como o fórum ou areópago da sociedade contemporânea onde se desenvolve a vida social.

O surgimento do fundamentalismo religioso também está directamente associado à crise institucional e à ruptura das sociedades tradicionais, inclusive o enfraquecimento do poder do clero, como desenvolve Castells no seu *Poder da identidade*: «A identidade islâmica é (re)construída pelos fundamentalistas por oposição ao capitalismo, ao socialismo e ao nacionalismo, árabe ou de qualquer outra origem, que, na sua visão, são ideologias fracassadas provenientes da ordem pós-colonial» (Castells, 2006a: 16).

Escritura e Tradição, as principais fontes da fé cristã, também são abaladas pelo novo contexto. «A Bíblia é um livro sagrado entre outros na internet: as interpretações a que estávamos

acostumados, de repente vêem-se confrontadas com outras, quem sabe mais de acordo com a mentalidade moderna» (Gruen, 2001: 62). Diversos livros sagrados ocupam o mesmo espaço que a Bíblia e todos disputam com ideias não-religiosas, que muitas vezes são postas em pé de igualdade. «Todas as expressões culturais, da pior à melhor, da mais elitista à mais popular, juntam-se nesse universo digital que liga, num gigantesco hipertexto a-histórico, as manifestações passadas, presentes e futuras da mente comunicativa. Com isso, aquelas constroem um novo ambiente simbólico. Fazem da virtualidade a nossa realidade», afirma Castells (2007: 488).

A Sagrada Escritura não é aceite como verdade absoluta, inquestionável. A verdade revelada entra em choque com a liberdade de opinião da sociedade em rede, assim como a autoridade da Igreja na interpretação agride a subjectividade contemporânea. Igualmente a proposta universal da Bíblia exerce certa resistência sobre o ser humano que deseja a interactividade e o particularismo. As meta-narrativas deixam de ter espaço. O cristianismo, e diversas outras religiões, só se tornaram universais através da Bíblia, o livro sagrado, mas a sociedade em rede já não aceita este modelo de revelação.

O novo modo de pensar, não linear, modelo do hipertexto, também rejeita a estrutura actual da Bíblia. A questão não está tanto na Bíblia em si, ela é uma forma de hipertexto, mas no modo como é lida e interpretada pela comunidade cristã. Na sua mais recente Exortação Apostólica, *Verbum Domini*, Bento XVI propôs uma nova interpretação, certamente para tentar responder a esta questão, entre outras. Afirma que o cristianismo não é uma religião do “livro”, mas é uma religião da “Palavra”. O livro é estático, enquanto a palavra é viva, sempre actual, sempre renovada. A palavra tem lugar de destaque, mesmo na sociedade em rede.

À Tradição fazem-se as mesmas críticas e resistências. A autoridade moral e intelectual conquistada pela Tradição não significa praticamente nada para o cibernauta. «Todos vivemos em um perpétuo presente, no qual tudo é adaptado à experiência momentânea, e no qual a perda do sentido do tempo é acompanhada do esgotamento dos critérios de relevância que fazem distinguir o essencial do supérfluo, o duradouro do efémero», afirma Zygmunt Bauman (*apud* Grienti, 2010: 33) em sintonia com a teoria do tempo atemporal que analisámos. O passado não é modelo para o presente, por isso não tem sentido buscar na Tradição parâmetros para o hoje. Ninguém se guia por normas autoritárias e inquestionáveis, apesar de a Tradição representar muito mais do que isto.

A Igreja deixou de representar a autoridade na sociedade em rede, já não é reconhecida como fonte de credibilidade. Ou melhor, é uma autoridade entre muitas, pois uma das características desta sociedade é a multiplicidade de fontes de autoridade: «a ordem internacional dos dias de hoje caracteriza-se pela persistência do sistema do Estado soberano e pelo desenvolvimento de estruturas múltiplas de autoridade» (Held *apud* Castells, 2006a: 422). A avaliação, a crítica, a categorização etc. não são mais reservadas aos mediadores culturais tradicionais como o clero, os professores, os jornalistas, os editores, mas retorna às mãos das

multidões. «As doutrinas e ensinamentos que antes estavam centralizados e controlados podem agora ser abertamente desafiados, contraditos, ou ignorado através de um meio que é acedido por milhares de pessoas todos os dias» (Dawson, 2004: 28). A Igreja sente isso permanentemente, com ataque constantes, mas também constantes testemunhos e defesa por parte dos cristãos que aqui têm o mesmo espaço e poder que os não cristãos. Isso acaba por ser um factor positivo, pois mostra que a Igreja pode ser privilegiada com este meio, muito mais do que com as teorias do modernismo. Mostra que os que estão envolvidos com a Igreja querem se manifestar a favor, eles próprios contrapõem as acusações, não é preciso a Igreja oficial reagir (somente às vezes). Há um grande poder de mobilização dos “leigos”, que são a Igreja e que agora detém “poder”. A sociedade em rede promove a descentralização do poder da Igreja, com voz para o leigo, como queria o Vaticano II. A Santa Sé oferece a visão oficial, mas outras iniciativas oferecem acolhida, diálogo, orientação, partilha de sentimentos e preocupações religiosas, participação em rituais, responde perguntas desafiadoras sobre a fé, etc. O sucesso das páginas religiosas e cristãs no Facebook e outras redes sociais é uma manifestação desta descentralização que, obviamente, tem muito que desenvolver.

Uma última característica que merece destaque é o fim do patriarcalismo, que obriga a uma redefinição da família, das relações e da própria personalidade. «O desafio ao patriarcalismo e a crise da família patriarcal perturbam a ordem de transmissão de códigos culturais, de geração em geração, e abalam os alicerces da segurança pessoal, obrigando homens, mulheres e crianças a descobrir novos estilos de vida» afirma Castells (2006a: 499). No segundo volume da trilogia explora este tema com muita profundidade.

O sistema patriarcal é muito forte e presente na Igreja Católica, tanto no que tange aos valores defendidos, quanto à estrutura que tem no Papa e nos bispos os sucessores dos patriarcas dos tempos antigos. Castells argumenta que a família patriarcal está em crise, apresentado diversas estatísticas sobre divórcio, separação, violência da família, filhos nascidos fora do casamento, casamentos tardios, redução nos índices de maternidade, estilo de vida solitários, casais de gays e lésbicas e rejeição generalizada da autoridade patriarcal dos EUA para comprovar esta tese (cf. Castells, 2006a: 231-256). As famílias patriarcais, ou seja, nas quais a autoridade é exercida pelo homem, como cabeça do casal, sobre toda a família, é já minoritária. Isso é fruto do «crescimento de uma economia de informação global, mudanças tecnológicas no processo de reprodução da espécie e o impulso poderoso promovido pelas lutas de mulher e por um movimento feminista multifacetado, três tendências observadas a partir do final da década de 60» (Castells, 2006a: 232).

Uma das consequências já vistas é o aparecimento de movimentos fundamentalistas e da identidade de resistência, como uma reacção defensiva. Mas muitos outros são perceptíveis, como a necessidade de se reestruturar a família, núcleo base da sociedade, e o novo espaço da mulher na sociedade. O cristianismo, de um modo geral, valorizou muito mais as mulheres do que outras

religiões ou culturas. O espaço dedicado às mulheres nas primeiras comunidades era muito diferenciado ao dado pelo judaísmo no mesmo período, por exemplo (cf. Act 16,12-13; Gl 3,28-29). O valor e a defesa dada às viúvas e aos órfãos na Bíblia também confirmam este diferencial (cf. Mc 12,38-40). Nos Actos dos Apóstolos e nas cartas de São Paulo vemos que existiam mulheres em cargos de liderança, algumas até mesmo sendo chamadas de diaconizas (cf. Rm 16,1-2). Outras vezes, os encontros de cristãos mencionavam a mulher como dona da casa (cf. Act 16,14-15). Igualmente o Vaticano II deu um novo impulso à participação da mulher na Igreja. E não esqueçamos que foi ligado ao cristianismo (Igrejas reformadas) também que brotou o movimento feminista. Em 1848, numa capela (Metodista) em Seneca Falls, Nova Iorque, as feministas americanas envolveram-se numa prolongada luta em defesa dos direitos da mulher à educação, trabalho e poder político, que culminou em 1920 com a conquista do direito de votar. Isso tudo para dizer que apesar de ser uma ameaça, a Igreja pode adaptar-se facilmente a este novo contexto, nunca renunciando, é claro, ao valor da família como uma “pequena comunidade” cristã, como núcleo da fé e da Igreja, assim como o é da sociedade.

A família em si não está em perigo ou risco de desaparecer, mas sim a sua forma tradicional e possivelmente uma série de valores e princípios a ela relacionada. Cerca de 90% dos norte-americanos continuam a casar-se, apontam os estudos. Mas a grande maioria divorcia-se e volta a casar: 60% das mulheres e 75% dos homens. Igualmente os gays e lésbicas lutam pelo direito de se casarem legalmente em todo o mundo. Aumentou imenso também o número de crianças a viver apenas com um dos pais, o de adopções e de fertilização *in vitro*. A conclusão a que Castells chega é que apesar de a família não acabar, «muitos de nós teremos uma vida familiar nova e mais complexa. Nas novas famílias, papéis, regras e responsabilidades não mais serão garantidos na forma tradicional e terão de ser negociados» (Castells, 2006a: 339).

CONCLUSÃO

O principal objectivo do presente estudo foi mostrar que estamos hoje inseridos numa nova sociedade e que a Igreja Católica, como conjunto de indivíduos e como instituição, não pode deixar de participar desta sociedade. Deve ter um papel activo e concreto. Mas uma sociedade que apresenta um novo paradigma, uma nova economia, uma nova cultura, uma nova identidade e uma nova organização, exige também um novo modelo de Igreja. Ao longo destes três capítulos procurámos mostrar que isso é possível, e como pode ser viabilizado, sempre recorrendo aos elementos característicos da sociedade em rede apresentados pelo sociólogo Manuel Castells.

No capítulo primeiro, após apresentar a base teórica sobre a sociedade em rede, vimos que a concepção de tempo e de espaço intrínsecos à religiosidade podem ajudar a compreender a nova cultura que processa a virtualidade e a transforma na nossa realidade. Assim como em todas as sociedades e tempos houve presença da dimensão religiosa, é possível uma harmonia e convivência entre a cultura cristã e a cultura da virtualidade real por partilharem alguns ideais. A questão da identidade parece ser um dos elementos essenciais neste processo. O ser cristão transcende a esfera privada e penetra na esfera pública, constituindo um *ethos*, ou conjunto de princípios, valores e costumes indissociáveis das várias dimensões da sua vida, ou dos vários papéis sociais que representa quotidianamente. Sendo o mundo virtual uma extensão do real, ou um elemento complementar, onde nos manifestamos integralmente, o cristão não pode deixar de agir como tal, defendendo e testemunhando os seus valores e princípios. É este *ethos* que permite ainda uma prática completa, comprometida e autónoma da religiosidade online, independentemente da estrutura eclesial externa. Permite a constituição de comunidades religiosas virtuais ligadas por diversos interesses que não apenas o geográfico, favorecendo assim os cristãos perseguidos ou oprimidos, que podem criar comunhão e participação. Na sociedade em rede este *ethos* pode ser favorecido com a construção da identidade de projecto a partir da identidade de resistência actual, como mostrámos no capítulo segundo.

Ao prosseguir com a nossa análise, vimos que não é apenas a manifestação individual da fé que é favorecida no contexto da sociedade em rede. O cristão, ao mesmo tempo em que vive plenamente a sua religiosidade na sociedade em rede, é um nó na rede composta pela Igreja Católica enquanto instituição. Esta instituição que ao longo de sua história conviveu com diversos modos de governo e estruturas sociais agora enfrenta novos desafios, porém nenhum

intransponível. Como apresentado no capítulo terceiro, a crise das instituições em geral, o questionamento aos tradicionais referenciais de poder, o fim do patriarcalismo, a estrutura em rede e horizontal etc. são elementos que põem a Igreja em xeque, mas nenhum deles é suficiente para decretar o seu fim. Pelo contrário, é uma oportunidade de se renovar, como fez em outros momentos fundamentais da história, e de retomar elementos das suas origens, como a estrutura em rede e o fervor testemunhal dos primeiros séculos. No capítulo terceiro procurámos demonstrar que estas transformações estruturais já foram impulsionadas pelo Vaticano II, que trouxe uma nova concepção de Igreja, colegial e descentralizada, que tem nos fiéis o seu elemento principal.

Apresentámos uma visão bastante optimista, por vezes espiritual, devido à tentativa de fazer uma leitura interdisciplinar envolvendo a Filosofia e a Teologia. Mas o facto é que a sociedade em rede, muito mais do que as sociedades recentes, ao mesmo tempo que questiona, não dá privilégios e põe a Igreja Católica ao lado de muitas outras Igrejas, religiões ou filosofias, dá-lhe novo espaço, dá-lhe novas oportunidades e dinâmicas que fazem lembrar as suas origens.

A modernidade e mais fortemente o comunismo excluíram a religião, decretaram o seu fim. A sociedade em rede volta a dar-lhe espaço, a abrir-lhe as portas. Os diversos exemplos que apontámos ao longo do estudo comprovam esse fenómeno. A sociedade em rede cria condições para o cristão e a Igreja repensarem a própria identidade e renovar-se, resgatando elementos fundamentais, como o testemunho contínuo e a integralidade entre fé cristã e todas as dimensões da vida. Partilhar de um contexto universal e uniforme é ideal para o desenvolvimento da Igreja que sempre foi “católica”, universal. A sociedade em rede permite e facilita o encontro, o testemunho, as relações, a unidade, a comunhão, a partilha... elementos que estão na essência do Cristianismo.

A Igreja, no entanto, como as demais instituições e os Estados, precisa se reconfigurar ao novo sistema, pois a sociedade em rede «enfraquece de maneira considerável o poder simbólico dos emissores tradicionais fora do sistema, transmitindo por meio de hábitos sociais historicamente codificados: religião, moralidade, autoridade, valores tradicionais, ideologia política» (Castells, 2007: 492). As redes de pregadores electrónicos e as redes fundamentalistas interactivas representam uma forma mais eficiente e penetrante de doutrina nas nossas sociedades do que a transmissão, por contacto directo, da distante autoridade carismática. O próprio secretário da Conferência Episcopal Italiana, Mons. Domenico Pompili, confirma ao dizer que «para desempenho da sua missão neste novo contexto cultural e mediático, à Igreja é pedida uma “conversão pastoral” que inclui e exige “uma conversão cultural”» e que «de uma comunicação autêntica e eficaz depende, em larga medida, também o modelo de Igreja que se quer propor e a sua capacidade missionária. Daqui, a exigência de se inserir nas linguagens do mundo digital» (Pompili *apud* Grienti, 2010: 30).

Diante deste contexto com diversos questionamentos, como responde a Igreja, ou como deveria responder? Muitas respostas já estão dadas pelos documentos do Magistério, ou pelas

iniciativas em curso, individuais (de cristãos) ou institucionais. Há muitos pontos em que a Igreja pode contribuir com a sociedade em rede. Na busca de uma nova estruturação da família, por exemplo. Castells reconhece que «a reconstrução das famílias sob formas igualitárias seja o alicerce necessário para a reconstrução da sociedade pela base. As famílias são mais do que nunca as provedoras da segurança psicológica e do bem-estar material em um mundo caracterizado pela individualização do trabalho, destruição da sociedade civil e deslegitimação do Estado» (Castells, 1999: 421). A Igreja pode contribuir muito neste âmbito, uma vez que é «especialista em humanidade», para usar palavras de Bento XVI. A defesa da família sempre foi uma prioridade na Igreja e neste sentido pode contribuir muito para evitar as más consequências do fim do patriarcalismo. Novamente um resgate das práticas dos primeiros cristãos pode ser interessante. Certamente será difícil para a Igreja aceitar a redefinição das relações de género e da sexualidade, mas a sua sensibilidade pastoral apresentará caminhos de integração.

Os valores que a Igreja defende iluminam uma prática social humanista, por isso podem auxiliar muito a nova sociedade a complementar as suas carências. Os discursos do Papa Bento XVI também mostram um especial interesse nas questões cruciais da humanidade, dando um bom contributo para a reflexão e acção, promovendo uma cultura de respeito para a dignidade e o valor da pessoa humana. No congresso “Testemunhos digitais”, realizado em Roma, em 2010, convidou os cristãos a serem “animadores de comunidades” e a humanizar as dinâmicas dos novos media.

Igualmente pode contribuir muito no processo de transformação social, principalmente através da identidade de projecto, como vimos no capítulo segundo. A reconstrução das instituições, segundo Castells, passa pela «constituição de famílias novas e igualitárias; a aceitação generalizada do conceito de desenvolvimento sustentado que insere a solidariedade integracional no novo modelo de crescimento económico; e a mobilização universal em defesa dos direitos humanos onde quer que seja necessário» (Castells, 1999: 430). Em tudo a Igreja tem experiência e interesse, por isso se mostra em perfeita sintonia com a sociedade em rede.

Também parece ter um papel fundamental na defesa da ética, especialmente da bioética. A engenharia genética influenciou muito a construção da cultura da virtualidade real, como explana Castells na sua trilogia. Mas há sempre o perigo referente ao uso que se faz deste conhecimento. «O caminho a seguir por exemplo no progresso da revolução genética dependerá das instituições da sociedade, dos valores das pessoas e da consciência e determinação dos novos actores sociais ao traçarem e controlarem o próprio destino» afirma Castells (1999: 433). E o mais importante é que, «para evitar os efeitos maléficos da revolução biológica, precisamos não apenas de governos responsáveis como de uma sociedade instruída e responsável» (Castells, 1999: 433). É preciso um olhar ético e responsável. E neste campo a Igreja também é especialista.

É inevitável, porém, assumir uma estrutura com base em redes. Como vimos em relação às primeiras comunidades, isso não seria novidade, mas o contexto actual exige algo mais, seguindo a

tendência das organizações, instituições e firmas de negócios. «Uma estrutura social, com base em redes, é um sistema altamente dinâmico, aberto, susceptível de inovação e isento de ameaças ao seu equilíbrio», diz-nos Castells (2007: 607). Estar em rede significa ser parte de uma configuração dinâmica, de uma estrutura de nós, de conversação, de histórias e de narrações. As redes são estruturas abertas, capazes de se expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar dentro da rede, nomeadamente, desde que partilhem os mesmos códigos de comunicação como valores ou objectivos. Por isso são a tendência predominante nas empresas, que mudaram a fim de se adaptar às condições de imprevisibilidade introduzidos pela rápida transformação económica e tecnológica.

A principal mudança é a passagem da burocracia vertical para a empresa horizontal, que se caracteriza por sete tendências principais: organização em torno do processo, não da tarefa; hierarquia horizontal; gestão em equipa; avaliação do empenho pela satisfação do cliente; recompensas com base no desempenho da equipa; maximização dos contactos com fornecedores e clientes; informação, formação e reciclagem dos funcionários em todos os níveis (cf. Castells, 2007: 215). A Igreja definida no Vaticano II enquadra-se nestas características, com a colegialidade, a concepção de que é um “povo”, ou corpo social, descentralização e promoção de uma participação sempre maior de todos os baptizados. Com um modelo predominante de comunhão e participação, de trabalho em equipa e em rede. Prova disso é o sucesso da organização das Jornadas Mundiais da Juventude de Madrid, em Agosto de 2011, e da celebração da beatificação de João Paulo II, em Maio de 2011. As principais iniciativas não partiram de cima, mas surgiram das bases e da interacção entre os grupos, principalmente através dos blogues e das redes sociais como Facebook, Twitter e Youtube, com actualizações constantes, interactividade e muitíssimas opiniões diferentes.

Há, porém, um longo caminho ainda a percorrer no que se refere à descentralização das decisões; ao trabalho em rede; à valorização dos muitos formatos e linguagens disponíveis, com atenção para a “nova simbólica” criada pela rede, como enfatizou diversas vezes o Patriarca José Policarpo; a interactividade como recurso pastoral; no combate aos processos de exclusão social; etc. Mas certamente há muito mais oportunidades e possibilidades do que ameaças.

Há mais elementos que unem a Igreja e a sociedade em rede do que as separam. É possível uma relação saudável e duradoura, porém qualquer especulação sobre o futuro da relação entre a religião e a sociedade em rede é muito problemática, assim como qualquer especulação sobre o futuro da própria sociedade em rede o é. Como recorda Oliveira, «o advento das novas tecnologias da informação e comunicação revolveu a organização da sociedade industrial e alterou a própria configuração dos espaços públicos e privados, transformando as práticas individualizadas ou colectivas. Os seus efeitos sobre a economia, as estruturas sociais, a política, a cidadania são manifestos. A real dimensão da sua acção sobre as pessoas permanece ainda muito oculta.»

(Oliveira, 2004: 76) Aqui tentámos traçar um panorama da situação actual, retomando um caminho já elaborado de aproximação entre estes dois sistemas aparentemente dicotómicos e apontámos possíveis caminhos de integração. É muito improvável que um destes dois sistemas vá desaparecer brevemente. O mais certo é que irão criar ainda mais mecanismos de convivência.

BIBLIOGRAFIA

- Bento XVI (2009), *Caritas in veritatis*, Lisboa, Paulus.
- Bento XVI (2010), *O sacerdote e a pastoral no mundo digital: os novos media ao serviço da Palavra* (Online). Disponível em www.vatican.va.
- Branco, Cláudia Castelo e Marcelo Matsuzaki (2009), *Olhares da rede*, São Paulo, Momento Editorial.
- Brasher, Brenda (2001), *Give me that on line religion*, São Francisco, Jossey-Bass.
- Campbell, Heidi A. (2010), *Exploring religious community online: we are one in the network*, New York, Peter Lang Publishing.
- Cardoso, Gustavo, Rita Espanha e Vera Araújo (2009), *Da Comunicação de Massa à Comunicação em Rede*, Porto, Porto Editora.
- Casey, Cheryl (2006), “Virtual ritual, real faith – the revirtualization of religious ritual in cyberspace”, *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (Online), 2 (1). Disponível em: www.online.uni-hd.de.
- Castells, Manuel (1999), *Fim de milênio*, São Paulo, Paz e Terra.
- Castells, Manuel (2003), *A galáxia internet*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Castells, Manuel (2006a), 2ª ed., *O poder da identidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castells, Manuel e Gustavo Cardoso (2006b), *A Sociedade em Rede. Do Conhecimento à Acção Política*, Lisboa, INCM.
- Castells, Manuel (2007), 3ª ed., *A sociedade em rede*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- CEI – Conferenza Episcopale Italiana (2010), *Chiesa in rete 2.0*, Milão, San Paolo.
- Centro São Domingos (1974), *A instituição da Igreja*, Lisboa, Paulus.
- Cohen, Danny (1989), “Act One”, comunicação apresentada no colóquio *ARPANET’s twentieth anniversary*, realizado na Universidade da Califórnia, em 1989.
- Cowan, Douglas (2005), *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*, New York, Routledge.
- Dawson, Lorne e Douglas Cowan (2004), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York, Routledge.
- Domanin, Igino e Stefano Porro (2001), *Il web sia con voi*, Milão, Mondadori.
- Durkheim, Émile (2001), 3ª ed., *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Paulus.

- Eliade, Mircea (1976), *O sagrado e o profano: A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Falcão, Manuel Franco (2004), *Enciclopédia católica popular*, Lisboa, Paulinas.
- Gomes, Jesus Álvares (1990), *Vida consagrada para o terceiro milénio*, Lisboa, Paulus.
- Grienti, Vincenzo (2010), *Chiesa e internet, Messaggio evangelico e cultura digitale*, Milão, Academia Universia Press.
- Gronowski, Dariusz (2003), *L'impatto dei media sulla Chiesa secondo Marshall McLuhan*, Roma, Edizioni Università Santa Croce.
- Gruen, Wolfgang (2001), "A Bíblia na era da Internet", *Estudos Bíblicos* (61).
- Hampton, Keith N., Lauren Sessions Goulet, Lee Rainie e Kristen Purcell (2011), "Introduction to the special issue on religion in virtual worlds", *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (Online), 4 (1). Disponível em: www.online.uni-hd.de.
- Helland, Christopher (2000), "Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communitas", em Jeffrey K. Hadden e Douglas E. Cowan (eds.): *Religion on the Internet. Research, Prospects and Promises* (Religion and Social Order 8), Amesterdão.
- Helland, Christopher (2005), "Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the internet", *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (Online), 1 (1). Disponível em: www.online.uni-hd.de.
- Hojsgaard, Morten (2005) e Margit Warburg, *Religion and cyberspace*, New York, Routledge.
- Hoover, Stewart M., Lynn Schofield Clark, Lee Rainie (2004), *Faith Online*, Pew Internet & American Life Project (Online). Disponível em: <http://pewinternet.org/Reports/2004/Faith-Online.aspx>.
- João Paulo II (2002), *Internet: um novo foro para a proclamação do Evangelho* (Online). Disponível em: www.vatican.va.
- Kluver, Randolph e Yanli Chen (2008), "The church of fools – virtual ritual and material faith", *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (Online), 3 (1). Disponível em: www.online.uni-hd.de.
- Larsen, Elena (2001), *CyberFaith: How Americans Pursue Religion Online*, Pew Internet & American Life Project (Online). Disponível em: <http://www.pewinternet.org/Reports/>.
- Levy, Pierre (1999), *Cibercultura*, São Paulo, Editora 34.
- Levy, Pierre e André Lemos (2010), *O futuro da internet*, São Paulo, Paulus.
- Libânio, João Batista (2000), *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*, São Paulo, Loyola.
- Martinez-Zarate, Pablo, Isabela Corduneanu e Luis Miguel Martinez (2008), "Spirituality immersive worlds as a window to spirituality phenomen", *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (Online) 3 (1). Disponível em: www.online.uni-hd.de.

- Miczek, Nadja (2008). “Online rituals in virtual worlds christian online services between dynamics and stability”, *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (Online), 3 (1). Disponível em: www.online.uni-hd.de.
- Mitchell, Jolyon e Sophia Marriage (2003), *Mediating religion: conversations in media, religion and culture*, New York, Continuum.
- Murphy-O’Connor, Jerome (2009), *Paulo de Tarso, história de um apóstolo*, São Paulo, Paulus.
- Oliveira, José Manuel Paquete de, Gustavo Cardoso, José Barreiro (2004), *Comunicação, cultura e tecnologias da informação*, Lisboa, Quimera.
- Otto, R. (1936), *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, s.n.
- Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais (2001a), *Igreja e Internet* (Online). Disponível em: www.vatican.va.
- Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais (2001b), *Ética na Internet* (Online). Disponível em: www.vatican.va
- Radde-Antweiler, Kerstin (2008), “Virtual religion – an approach to a religious and ritual topography of second life”, *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (Online), 3 (1). Disponível em: www.online.uni-hd.de.
- Recuero, Raquel (2009), *Redes sociais na internet*, Porto Alegre, Sulinas.
- Rheingold, Howard (1993), *The virtual community* (Online). Disponível em: www.dlc.dlib.indiana.edu/dlc.
- Spadaro, Antonio (2010), *Web 2.0 – reti di relazione*, Milão, Paoline.
- Trigila, Maria (2009), “La religione tra internet, blog e Ipod”, em Giuseppe Costa (org.), *Editoria, media e religione*, Vaticano, LEV.
- Vaz, Henrique de Lima (1991), *Antropologia Filosófica*, São Paulo, Loyola.
- Verdete, Carlos (2009), *História da Igreja*, Lisboa, Paulus.
- Weber, Max (1904), *A ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, s.n.
- Wertheim, Margaret (2001), *Is Cyberspace a Spiritual Space?* (Online). Disponível em: www.socio.demon.co.uk/magazine/7/wertheim.html.
- Young, Glenn (2004), “Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity”. em Lorne Dawson e Douglas Cowan (eds.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York, Routledge.
- Zanon, Darlei (2002), “O mistério da fé no fenômeno da cibercultura”, *Perspectiva Teológica* (94), Belo Horizonte – MG.