

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Anderson Luciano da Cruz

SANTUÁRIO DIGITAL:

estudo da devoção no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade

Belo Horizonte

2018

Anderson Luciano da Cruz

SANTUÁRIO DIGITAL:
estudo da devoção no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de concentração: Religião e Cultura

Linha de pesquisa: Religião, Política e Educação

Orientador: Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva

.

Belo Horizonte

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C957s Cruz, Anderson Luciano da
Santuário digital: estudo da devoção no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade / Anderson Luciano da Cruz. Belo Horizonte, 2018.
90 f. : il.

Orientador: Wellington Teodoro da Silva
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Mídia social - Aspectos religiosos. 2. Ciberespaço. 3. Devoção. 4. Santuário de Nossa Senhora da Piedade (Serra da Piedade, MG). 5. Espaço e tempo. 6. Internet – Aspectos religiosos. I. Silva, Wellington Teodoro da. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 261:659.3

Ficha catalográfica elaborada por Roziane do Amparo Araújo Michielini - CRB 6/2563

Anderson Luciano da Cruz

SANTUÁRIO DIGITAL:
estudo da devoção no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de concentração: Religião e Cultura

Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati – USP (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Júlio César Machado Pinto – UNA (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho – PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 18 de abril de 2018

A minha família: minha eterna motivação.

AGRADECIMENTOS

Ao listar os que são importantes em nossa vida sempre nos arriscamos à indelicadeza de deixar alguém de fora. O espaço no papel é sempre menor que o do coração. Sobretudo quando se trata de agradecer, o desafio de incluir a todos é grande, pois ninguém vence sozinho. A vitória deve ser sempre compartilhada entre os que fizeram parte da jornada. Sendo assim, num enorme esforço de mesclar papel e coração, agradeço:

A Deus, por tudo que sou e tudo que tenho.

Aos meus pais e irmãos pelo amor de sempre.

À minha preciosa Lívia Maria, por ser luz na minha vida.

Ao professor Wellington Teodoro pela inestimável orientação.

Ao professor Júlio Pinto pelas fundamentais contribuições.

Ao professor Mário Viggiano pelas valiosas revisões.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas que colaboraram para minha formação.

Aos colegas de curso e de trabalho pelo companheirismo e auxílio.

Aos amigos e todos aqueles que, de algum modo, contribuíram para a realização deste trabalho.

“Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais.”
(BLOCH, 2002, p.7).

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo investigar o ambiente da web como espaço de devoção aos santos, a partir do site dedicado ao Santuário Nossa Senhora da Piedade, padroeira do estado de Minas Gerais, mantido pela Arquidiocese de Belo Horizonte. A discussão centra-se na compreensão do espaço construído na web pela Arquidiocese de Belo Horizonte como ambiente de prática devocional aos santos e que ilustra as significativas alterações que a internet acarreta na concepção tradicional de tempo e espaço sagrados. O viés teórico do estudo respalda-se em pesquisa bibliográfica sobre o papel da mídia na sociedade atual, a relação entre mídia e religião e as práticas religiosas devocionais ambientadas na web. A netnografia fornece subsídio para análise da página Fonte Virtual, disponível no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade. Na Fonte Virtual o fiel digita diretamente suas intenções, pedidos ou agradecimentos e opta por postá-las publicamente, com conteúdo não visível ou ainda enviá-las por e-mail a algum destinatário a sua escolha. Tempo e espaço são categorias antropológicas fundamentais para a análise das práticas religiosas, sobretudo no que tange às práticas online. O fazer religioso ambientado na web pressupõe justamente o distanciamento tempo-espaço e, assim, apresenta nuances específicas quanto às dimensões de temporalidade, espacialidade, discursividade e ritualidade, conforme Sbardelotto (2013). Considerando que o rito tradicionalmente ocorre a partir do compartilhamento presencial de tempo e espaço e da interação face a face, percebe-se que são necessárias novas formulações teóricas capazes de abarcar rituais que agora se dão na ambiência da web, na qual o tempo e o espaço considerados sagrados podem ser acessados por meio de um clique.

Palavras-chave: Religião e mídia. Ciberespaço. Devoção aos santos. Tempo e espaço sagrados.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the web environment as a space for devotion to the saints, from the site dedicated to the Shrine of Our Lady of Pity (Santuário Nossa Senhora da Piedade), patroness of the state of Minas Gerais (Brazil), maintained by the Archdiocese of Belo Horizonte (capital of Minas Gerais). The discussion focuses on the understanding of the space built on the web by the Archdiocese of Belo Horizonte as an environment of devotional practice for the saints and illustrates the significant changes that the internet brings to the traditional conception of sacred time and space. The study theoretical bias is based on bibliographical research on the role of the media in current society, the relationship between media and religion, and devotional religious practices set on the web. The netnography provides subsidy for analysis of the page Virtual Source, available on the Sanctuary of Our Lady of Pity's site. On Virtual Source the believer types directly his/her intentions, requests or thanks and chooses to post them publicly, with content not visible or to send them by e-mail to any recipient of his/her choice. Time and space are fundamental anthropological categories for the analysis of religious practices, especially about online practices. According to Sbardelotto (2013), the religious making of the web presupposes space-time distancing and thus presents specific nuances regarding the dimensions of temporality, spatiality, discursiveness and rituality. Considering that the ritual traditionally occurs from the time-space and face-to-face sharing, it is perceived that new theoretical formulations are necessary to embrace rituals that now occur in the web environment, in which time and space considered sacred can be accessed with a click.

Keywords: Religion and media. Cyberspace. Devotion to the saints. Sacred time and space.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 - Página inicial do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade	64
IMAGEM 2 - História do Santuário Nossa Senhora da Piedade.....	65
IMAGEM 3 - Página inicial do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade	66
IMAGEM 4 - Página inicial da Fonte Virtual	67
IMAGEM 5 - Bênçãos enviadas da Fonte Virtual	68
IMAGEM 6 - Página inicial do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade	76
IMAGEM 7 - Novo acesso à página Fonte Virtual	76
IMAGEM 8 - Página inicial da Fonte Virtual	77

LISTA DE TABELA

TABELA 1 - Bênçãos mensais enviadas da Fonte Virtual	71
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIANSP	Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade
RCC	Renovação Carismática Católica
TV	Televisão
WEB	Internet

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 SOCIEDADE MUDIATIZADA E RELIGIÃO	17
2.1 O papel da mídia na contemporaneidade	18
2.2 Uma religião midiaticada	26
2.3 O fazer religioso católico na internet	28
2.4 A Igreja Católica no ciberespaço.....	31
2.5 A internet como dispositivo de devoção.....	34
3 O CARÁTER DEVOCIONAL DO CATOLICISMO BRASILEIRO	37
3.1 Origens do catolicismo de devoção no Brasil	39
3.2 As devoções marianas no Brasil	46
3.3 Nossa Senhora da Piedade: a Serra e o site	51
4 O SANTUÁRIO DIGITAL.....	59
4.1 A netnografia religiosa	60
4.2 O Santuário Nossa Senhora da Piedade no ambiente da web	62
4.2.1 Página inicial.....	63
4.2.2 Fonte Virtual	66
4.3 As bênçãos online	69
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
REFERÊNCIAS	84

1 INTRODUÇÃO

A devoção aos santos constitui a essência do catolicismo brasileiro. O processo de colonização do país lançou bases religiosas marcadamente devocionais que permanecem até hoje. Entretanto, nos dias atuais o processo de midiatização em curso alcança também o chamado catolicismo santorial. Desta feita, a cultura de devoção aos santos encontra no ambiente da web novo *locus*.

Assim como a internet alterou os processos comunicacionais e de interação entre os sujeitos, também impactou a relação entre o homem e sua dimensão religiosa. Na verdade, é difícil refletir sobre qualquer fenômeno social atualmente sem considerar sua relação com os meios de comunicação, visto que esses estão ligados diretamente às formas de ação e interação dos indivíduos, conforme Thompson (2012). Nesse sentido, concebida como ambiente, a internet atualmente apresenta-se também como um amplo campo de estudos sobre as interações sociais de cunho religioso que se dão em seu âmbito.

Desta feita, na pesquisa que ora se apresenta, com o tema *Santuário Digital: a devoção aos santos no ambiente da web*, propomo-nos a investigar o ambiente da web como espaço de devoção aos santos, a partir do site dedicado ao Santuário Nossa Senhora da Piedade, padroeira do estado de Minas Gerais, mantido pela Arquidiocese de Belo Horizonte. Coloca-se como questão central de nossa pesquisa compreender a natureza do espaço construído na web pela Arquidiocese de Belo Horizonte. Nossa hipótese é de que esse ambiente de prática devocional aos santos ilustra as significativas alterações que a internet acarreta na concepção tradicional de tempo e espaço sagrados.

É inegável a importância do campo religioso na atualidade. A religião e suas dimensões permanecem como um relevante aspecto da vida social que continua a atrair a atenção dos que se propõem a estudar a sociedade contemporânea. Sociedade na qual o distanciamento tempo-espaço é uma das principais características, segundo Giddens (1991). Destarte, nesse contexto de interação sem compartilhamento do sistema referencial de tempo e espaço em sua concepção tradicional, a diversidade dos conteúdos religiosos disponíveis na web culmina por também criar uma dimensão ritualística descolada do face a face.

O ciberespaço, conforme definido por Lévy (1999), configura-se, então, como essa ambiência na qual os indivíduos e instituições podem produzir, transmitir e receber conteúdos simbólicos, desprendidos da díade tempo-espaço em sua concepção

tradicional. E eis aí um desafio em particular para as Ciências da Religião, visto que tempo e espaço são categorias caras ao *homo religiosus*.

O tempo e o espaço não são homogêneos para o homem religioso, afirma Eliade (2013). Antes, tempo e espaço são qualitativamente diferentes e, tradicionalmente, são compartilhados presencialmente pelos fiéis, aspecto da vida social que o advento do fazer religioso online altera.

No caso da tradição católica, consoante Silveira (2014), “é preciso olhar para a forma como o catolicismo, particularmente no final da década de 1990, intensificou sua presença na internet e o quanto absorveu e foi absorvido pelo fluxo de linguagens e pelos modos de existência do mundo cibernético” (SILVEIRA, 2014, p. 26). A publicação do documento *Igreja e Internet*, em 2002, pelo Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, evidencia a relevância dada pelo Vaticano ao tema.

Na internet, santos tradicionais e de devoção recente dividem espaço, em seus “altares virtuais”. Nesse ambiente, “diante das variadas manifestações devocionais que vivenciamos, evidencia-se a necessidade de recolocá-las nas relações que se desenvolvem numa perspectiva de longa duração” (PEREIRA, 2006, p. 286). Na verdade, multiplicam-se as *home pages* nas quais os fiéis encontram recursos característicos de sua devoção: santuários, altares, velas, novenas, terços e orações virtuais; além de vídeos com celebrações, pregações e orientações de direção espiritual.

No contexto da web essa devoção é amplificada, permitindo ao fiel, mesmo a distância, estar em contato com o santuário dedicado ao santo do qual é devoto, acender para ele uma vela, rezar sua novena ou conhecer mais sobre sua vida. Dito de outro modo, a relação direta e pessoal entre fiéis e santos, mencionada por Oliveira (1978), acontece em um novo *locus*.

Para além do santo de sua própria devoção, o fiel pode ainda, diariamente, consultar sobre o “santo do dia” e render-lhe as devidas orações. Portanto, o que outrora demandava a presença física do fiel junto ao santuário, capela ou altar, hoje pode ser feito via mídia. Os fiéis veem-se diante de um novo sistema referencial de tempo e espaço na internet, o que estabelece à relação devocional novos contornos.

Em suma, estudar o catolicismo brasileiro requer do pesquisador um olhar atento também aos processos comunicacionais relacionados que se dão no ambiente da web, dada a importância que as chamadas *novas mídias* vem ganhando também no que tange às práticas religiosas. Considera-se ainda que, de modo muito particular no Brasil, a devoção aos santos apresenta-se como uma dimensão marcante do catolicismo,

requerendo por parte da Igreja Católica uma atenção especial, bem como daqueles que objetivam compreendê-lo.

Considerando essas premissas, no percurso dessa pesquisa pretendemos realizar investigação de cunho teórico e prático. O viés teórico do estudo diz respeito à pesquisa bibliográfica sobre o papel da mídia na sociedade atual, a relação entre mídia e religião e as práticas religiosas na web. Além disso, intentamos pesquisar sobre as origens da devoção aos santos no catolicismo brasileiro e seus desdobramentos.

No que tange à dimensão prática da pesquisa, utilizaremos um dos métodos clássicos da pesquisa qualitativa, oriundo da antropologia, a etnografia, aplicada ao ciberespaço. Assim, a chamada netnografia fornecerá bases para análise da página Fonte Virtual, disponível no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade. Na Fonte Virtual o fiel digita diretamente suas intenções, pedidos ou agradecimentos e opta por postá-las publicamente, com conteúdo não visível ou ainda enviá-las por e-mail a algum destinatário a sua escolha.

Nossa opção pela temática deve-se à nossa própria história de devoção a uma representação mariana, Nossa Senhora Aparecida, e, por conseguinte, à percepção da relevância que a devoção aos santos tem para o catolicismo brasileiro. De forma mais específica, a escolha pela invocação de Nossa Senhora da Piedade deu-se pela sua importância para a história da Igreja Católica em Minas Gerais. Vale destacar que em 2017 celebrou-se o jubileu de 250 anos de peregrinações ao Santuário Nossa Senhora da Piedade.

Nessa linha, o presente texto divide-se em cinco partes. No segundo capítulo, intitulado *Sociedade midiaticizada e religião*, discutiremos o papel da mídia na atualidade e a relação entre mídia e religião. Destacaremos a sociedade contemporânea como midiaticizada e pontuaremos os desdobramentos do processo de midiaticização para o fazer religioso. Ademais, abordaremos a presença do catolicismo no ciberespaço e a internet como dispositivo de devoção.

Na sociedade midiaticizada, a comunicação se dá de todos para todos, segundo (PÉRSIGO & FOSSÁ, 2010). Portanto, os sujeitos deixam o papel de meros receptores de conteúdo e passam a também produzir e transmitir conteúdos simbólicos, inclusive de cunho religioso. Em outras palavras, o *homo religiosus* tem acesso a novas formas de experienciar sua fé.

No terceiro capítulo, sob o título *O caráter devocional do catolicismo brasileiro*, argumentaremos sobre as origens do catolicismo devocional brasileiro e a relevância das

devoções marianas no país. Além disso, trataremos sobre o surgimento da devoção a Nossa Senhora da Piedade em Minas Gerais e a história de fundação do santuário dedicado à santa no município mineiro de Caeté.

O catolicismo brasileiro foi erigido em torno da devoção a Nossa Senhora, em suas diversas invocações, presentes desde o processo de evangelização do país. Atualmente essas representações marianas seguem exercendo grande influência no imaginário católico brasileiro e no ciberespaço a imagética dos santos encontra-se largamente difundida, tornando-o um campo de estudos profícuo sobre as práticas devocionais.

O capítulo seguinte, com o título *O santuário digital*, trará descrição sobre o site do Santuário Nossa Senhora da Piedade e sua página Fonte Virtual. Outrossim, pretendemos empreender análise das intenções postadas pelos fiéis tendo como base os pressupostos do catolicismo devocional. Propomo-nos ainda a refletir sobre como a instantaneidade da internet impacta as concepções tradicionais de tempo e espaço sagrados.

Tradicionalmente tempo e espaço sagrados demandam presença física, interação face a face. Entretanto, na web o que prevalece é a “telepresença” do fiel, como argumenta Sbardelotto (2013), o que torna o tempo litúrgico online singular.

Na parte final, destacaremos questões prementes que se apresentaram no percurso de nossa pesquisa e teceremos considerações a respeito do ciberespaço como promissor e desafiador campo de investigações para as Ciências da Religião sobre a prática de devoção aos santos católicos.

2 SOCIEDADE MEDIATIZADA E RELIGIÃO

Uma das formas de se estudar a religião é relacionando-a com as demais dimensões sociais. Isso porque “as religiões não existem nem são estudadas no vazio” (SILVA, 2014, p. 07). Nessa linha, cremos ser válido considerar o contexto no qual nosso tema – religião – está inserido. Essa premissa norteia o presente capítulo, no qual procuramos relacionar religião e mídia na atualidade, considerando que, apesar das discussões contemporâneas em torno da chamada “secularização”, a religião está aí. E não está só.

De início, podemos destacar que religião e comunicação guardam entre si íntima relação. Há várias definições possíveis para o termo religião, mas não é exagero dizer que toda forma de religião organizada implica em comunicação. Etimologicamente, a palavra comunicação tem sua origem no termo latino *communio*, assim como a palavra comunhão (LIESEN, 2014). No século XVIII, segundo Liesen (2014), um dos primeiros dicionários da língua portuguesa moderna, o *Vocabulario Portuguez e Latino*, organizado pelo francês Rafael Bluteau, distinguia os termos comunhão e comunicação como *communio* e *communicatio*. O fato é que ambos originam-se do termo grego *koinonia* - que, por sua vez, integrava o vocabulário comum e o discurso sagrado e mitológico -, e significava tomar parte, participar de algo. Assim,

[...] mesmo com sua dupla tradução latina – que no português atual constituem as palavras comunicação e comunhão -, a tensão entre essas duas dimensões (imane e transcendente) da *koinonia* perdurou através dos séculos (LIESEN, 2014, p. 91).

Sobretudo no contexto multiculturalista atual, a importância do campo religioso torna-se clara à medida que suas interações com outros fenômenos sociais são desveladas. A relevância da relação entre religião e comunicação, especificamente, evidencia-se na percepção de que quão frutíferas são as investigações capazes de relacionar o campo religioso e as demais dimensões sociais – nesse caso, a mídia -, de forma interdisciplinar. Dito isso, passamos a seguir à análise do papel da mídia na sociedade atual.

2.1 O papel da mídia na contemporaneidade

A relevância dos meios de comunicação nas sociedades está intrinsecamente ligada à necessidade humana de produção e troca de conteúdo simbólico (THOMPSON, 2012). Sobretudo nos dias atuais, o termo *meios de comunicação* pode evocar, no senso comum, os dispositivos digitais e analógicos utilizados para troca de informações. Entretanto, deve-se ter em mente que mesmo nas sociedades iletradas os meios de comunicação, de certo modo, já se faziam presentes. Como exemplo pode-se citar o corpo humano, que já cumpria a função de mediar a própria linguagem, enquanto conjunto de códigos vocais e gestuais. Nesse caso, o corpo humano aproxima-se do que Thompson (2012) define como *meio técnico*, isto é, o meio material necessário à produção, transmissão e recepção de conteúdo simbólico. O destaque à linguagem é fundamental, na medida em que a realidade da vida cotidiana é, “sobretudo, a vida com a linguagem, e por meio dela, de que participo com meus semelhantes (BERGER & LUCKMANN, 2010, p. 55).

A relação entre os meios de comunicação e a produção e troca de conteúdo simbólico merece atenção especial, uma vez que o surgimento de instituições midiáticas e novas redes de comunicação alteraram as formas de se lidar com o poder simbólico no mundo moderno (THOMPSON, 2012). Optamos aqui, largamente, pelas concepções de Thompson (2012), em virtude de sua abordagem “cultural” da mídia, ou seja, “preocupada tanto com o caráter significativo das formas simbólicas quanto com a sua contextualização social” (THOMPSON, 2012, p. 35). Em outros termos, trata-se de conceber os meios de comunicação não apenas como meros transmissores de informação ou conteúdo simbólico, mas como dimensão relevante para análise da própria interação social, haja vista que o surgimento e desenvolvimento desses meios acarretam significativas mudanças nas formas pelas quais se dá essa interação. É justamente esse o eixo principal da obra *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*, de John B. Thompson: o argumento de que “quando novos meios de comunicação são desenvolvidos e introduzidos, eles mudam as maneiras pelas quais os indivíduos se relacionam uns com os outros e com eles próprios” (THOMPSON, 2012, p. 09).

Uma melhor compreensão desse argumento é possível a partir do destaque dado por Thompson (2012) ao chamado *poder simbólico*. Para Bourdieu (1989), que amplamente tratou o conceito, o poder simbólico é, por excelência, um poder de

construção da realidade. Isso porque o caráter *sui generis* dos símbolos está, conforme o autor, no fato de que esses

[...] tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração <<lógica>> é a condição da integração <<moral>> (BOURDIEU, 1989, p. 10).

Ao lado do poder simbólico, Thompson (2012) lista outros três tipos de poder – econômico, político e coercitivo – que, juntos, compõem os principais tipos de poder presentes no contexto social. Em termos gerais, o poder é eminentemente um fenômeno social e diz respeito à capacidade dos indivíduos de “agir para alcançar os próprios objetivos ou interesses, a capacidade de intervir no curso dos acontecimentos e em suas consequências” (THOMPSON, 2012, p38). Ao exercício desse poder está vinculado o emprego de recursos, ou seja, *meios* que possibilitam ao indivíduo a consecução de seus objetivos e interesses.

O *poder econômico*, para o autor, está ligado à atividade humana de produção dos meios de subsistência mediante a extração de matéria-prima e sua posterior transformação em bens que podem ser consumidos ou trocados no mercado. Nesse caso, os recursos utilizados são materiais e financeiros. O *poder político*, por sua vez, diz respeito à coordenação dos indivíduos e regulamentação de suas formas de interação. Para tanto, os recursos utilizados são, por exemplo, o estabelecimento de regras e a codificação de regulamentos sob a forma de lei. Já o *poder coercitivo* refere-se à subjugação ou conquista do oponente por meio da utilização do recurso da força física.

Por fim, o *poder simbólico* ou cultural, que interessa-nos de modo particular no momento, vincula-se à produção, transmissão e recepção de conteúdo simbólico. Os recursos utilizados, nesse caso, são justamente os meios de informação e comunicação, segundo o autor. Em resumo, o poder simbólico refere-se à “capacidade de intervir no curso dos acontecimentos, de influenciar as ações dos outros e produzir eventos por meio da produção e da transmissão de formas simbólicas” (THOMPSON, 2012, p. 42).

Nesse sentido, os apontamentos de Thompson (2012) são importantes, principalmente, por localizarem os meios de comunicação no cerne da interação social, argumentando que seu uso

[...] transforma a organização espacial e temporal da vida social, criando novas formas de ação e interação, e novas maneiras de exercer o poder, que não está mais ligado ao compartilhamento local comum (THOMPSON, 2012, p. 27).

Tempo e espaço: eis termos-chave que podem nos auxiliar na compreensão do “impacto” social da mídia na atualidade. Consoante Giddens (1991), desde as sociedades “pré-modernas” a díade tempo-espaço é basilar. Isso porque

[...] nas sociedades pré-modernas, espaço e tempo coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela “presença” – por atividades localizadas. O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face (GIDDENS, 1991, p. 27).

Para Bauman (2001) a relação cambiante entre tempo e espaço também marca a modernidade. Assim,

[...] a modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da ação; quando deixam de ser, como eram ao longo dos séculos pré-modernos, aspectos entrelaçados e dificilmente distinguíveis da experiência vivida, presos numa estável e aparentemente invulnerável correspondência biunívoca (BAUMAN, 2001, p. 15).

Interessante notar como essa mudança na relação entre as categorias tempo e espaço é, para Bauman (2001), Giddens (1991) e Thompson (2012), uma característica eminentemente moderna. Nesse prisma, os autores criticam o conceito de pós-modernidade. Para Bauman (2001), o que se vê atualmente é uma nova configuração do “derretimento dos sólidos” da modernidade - outrora “pesada” -, culminando numa modernidade “leve” e “líquida”. Giddens (1991), por sua vez, argumenta que ao invés de uma pós-modernidade, encontramos-nos num período em que as consequências da modernidade tornaram-se mais radicalizadas e universalizadas. Já Thompson (2012), afirma que não há sinais sólidos de que entramos em uma nova era e de que as portas da modernidade fecharam-se atrás de nós. Assim, os três teóricos defendem, cada um a seu modo, que a atualidade não apresenta fenômenos inaugurais que demarcam o início de um novo período que possa ser denominado como “pós”, mas, antes, apresenta aspectos

cujos alicerces estão presentes na própria modernidade e que requerem investigação e arcabouço teórico que sejam suficientemente apurados para abarcar sua complexidade.

Nesse sentido, defendemos aqui esse mesmo olhar apurado sobre o papel dos meios de comunicação na sociedade, visto que mesmo o advento da internet e das chamadas *novas mídias* não parece ter inaugurado um cenário comunicacional que tenha significado o “fim da comunicação como conhecíamos”. Vale lembrar que o surgimento de um novo meio de comunicação não implica no desaparecimento de seu antecessor: a criação da televisão não decretou o fim do rádio ou do cinema e a internet não fez desaparecer o telefone. Em outras palavras,

[...] com o surgimento da indústria tipográfica na Europa dos séculos XV e XVI e com o desenvolvimento de vários tipos de mídia eletrônica nos séculos XIX e XX “o conjunto de interação” da vida social mudou. Essa é a chave para compreender o impacto social de longo prazo da mídia. É claro, a interação face a face não desapareceu – ela ainda é um componente importante de nossa vida cotidiana; mas foi complementada por outras formas de interação que assumiram um papel cada vez maior. (THOMPSON, 2012, p. 11).

Entretanto, as consequências do advento da internet são sensivelmente percebidas na vida cotidiana e alteraram a forma como se dá a interação social. Para Thompson (2012),

[...] os meios de comunicação estão inextricavelmente ligados às formas de ação e interação que os indivíduos criam e das quais participam ao usar esses meios e nada ilustra esse ponto mais claramente que as formas múltiplas da ação e interação que foram criadas, ou expandidas e amplificadas, pela comunicação mediada pelo computador que ocorre online (THOMPSON, 2012, p. 10).

Ao criticar o termo *comunicação de massa*, Thompson (2012) dá importante pista sobre como os meios de comunicação podem ser compreendidos em relação ao contexto social. O autor critica, por exemplo, a utilização do termo *massa* para designar o polo receptor no processo comunicacional. Isso porque o conjunto de indivíduos que forma essa audiência não pode ser apreendido como milhões de sujeitos acrílicos, passivos e homogêneos que apenas recebem de forma indiferente o conteúdo enunciado pela mídia. Em outros termos, essa audiência não deve ser percebida apenas como aquela que absorve conteúdos midiáticos “como uma esponja absorve água” (THOMPSON, 2012, p. 51).

Essa noção da mídia como detentora única do poder enunciativo no processo comunicacional é o que caracteriza a *sociedade midiática*, segundo Pérsigo e Fossá (2010). Nesse caso, “a mídia é considerada um campo social autônomo, que age por conta própria no ato da tematização e publicização, possuindo o controle enunciativo” (PÉRSIGO & FOSSÁ, 2010, p. 02). Dito de outra maneira, na sociedade midiática há, em larga medida, um processo comunicacional linear, no qual “poucos produzem para muitos” (PÉRSIGO & FOSSÁ, 2010, p. 05).

No entanto, na sociedade contemporânea a comunicação não se dá em sentido único. O poder de enunciação não pertence apenas às instituições midiáticas. Sobretudo no que tange às novas mídias, cada indivíduo detém agora o poder de produzir e transmitir conteúdos, superando a condição de mero “consumidor” de informações. Nesse sentido, Pérsigo e Fossá (2010) afirmam que vivemos atualmente em uma *sociedade midiaticizada*, “caracterizada pela interatividade, multimídia e onde a comunicação se dá de todos para todos” (PÉRSIGO & FOSSÁ, 2010, p. 06). Trata-se de uma sociedade na qual, consoante Sodré (2002), ocorre um processo de midiaticização, isto é, a

[...] tendência à “virtualização” ou telerrealização das relações humanas, presente na articulação do múltiplo funcionamento institucional e de determinadas pautas individuais de conduta com as tecnologias da comunicação (SODRÉ, 2002, p. 20).

A nosso ver, a midiaticização também pode ser concebida como um processo ainda em curso. Não podemos ter clareza do ponto de chegada desse percurso, mas algumas definições desse caminho são visíveis. Podemos perceber que a mídia gradativamente avança em meio ao tecido social e segue atrelando-se cada vez mais ao processo de interação social. É difícil imaginar qualquer relação entre os indivíduos na atualidade que não envolva, em alguma medida, algum dispositivo midiático. De certo modo, podemos considerar que o avanço tecnológico e o surgimento das redes de teleinformática culminaram por dotar a mídia de “transparência” e “plasticidade”.

Antes do advento do digital, por exemplo, o “lugar” da mídia parecia mais visível no cotidiano. Para se usar o telefone, por exemplo, era necessário *se estar* em algum lugar que contasse com o aparelho, ainda que pensemos num telefone público. Não por acaso o definíamos como “telefone fixo”. Usávamos o aparelho em casa ou no trabalho, mas não no caminho entre ambos. Hoje esse aparelho, dotado de múltiplas funções, está conosco todo o tempo.

Ainda no caso das mídias eletrônicas tradicionais, a televisão também tinha “lugar” fixo: ocupava as salas (de casa, de espera dos consultórios médicos etc.). Via-se a TV em momentos específicos, por exemplo, ao fim do dia, em casa. Na mesma época, mesmo as ondas de rádio não permitiam uma mobilidade ilimitada. Em outras palavras, conseguíamos identificar que um dispositivo midiático estava aqui ou ali, ao contrário de hoje, quando temos a sensação de que esses dispositivos estão em todo lugar. Onde quer que estejamos, a mídia ali está.

Da mesma forma, a digitalização da comunicação dotou os dispositivos midiáticos de tamanha mobilidade que eles passaram a acompanhar os indivíduos todo o tempo. Não estão mais circunscritos a espaços e tempos específicos. Podem ser levados a qualquer lugar e acessados a qualquer momento. A televisão, o telefone, o rádio, somados às redes de teleinformática, permeiam o cotidiano de tal forma que não os notamos mais no dia a dia: a mídia se torna “transparente”. Essa transparência se dá na medida em que os dispositivos midiáticos estão presentes, mas não os notamos; rodeiam-nos, mas não estamos atentos a eles.

O conceito de “plasticidade”, por sua vez, descreve materiais que, sob tensão, tem sua forma alterada permanentemente. Em alguma medida, as interações sociais e o avanço tecnológico, ao longo do tempo, alteraram as “formas” da mídia de maneira definitiva, retirando-lhe a “dureza” do analógico. Essa plasticidade evidencia-se quando falamos em mídias tradicionais (ou clássicas) e em novas mídias.

As características de “transparência” e “plasticidade” da mídia, em certa medida, auxiliam nesse processo de midiatização, de sua “penetração” no campo das interações sociais. Fazem com que ela esteja lá, mas a notemos cada vez menos, dada sua inserção nas relações sociais.

Em suma, conforme afirma Fausto Neto (2008), a midiatização é um processo no qual a mídia deixa o lugar de mera auxiliar e assume posição referencial no modo de ser da sociedade e nos processos de interação entre instituições e atores sociais. Uma vez mais, trata-se de conceber a audiência não mais como consumidora de informações apenas, visto que

[...] a expansão da midiatização como um ambiente, com tecnologias elegendo novas formas de vida, com as interações sendo afetadas e/ou configuradas por novas estratégias e modos de organização, colocaria todos – produtores e consumidores – em uma mesma realidade, aquela de fluxos e que permitiria conhecer e reconhecer, ao mesmo tempo. Nada estaria fora das fronteiras da sua constituição, uma vez que não haveria nenhum objeto a ser representado, pois tudo estaria contido nas múltiplas relações e co-determinações, a se

manifestarem no modo de existência deste ambiente de fluxos e de envio/re-envios. Não se trata mais da «era dos meios» em si, mas de uma outra estruturada pelas próprias noções de uma realidade de comunicação midiática (FAUSTO NETO, 2008, p. 93)

A longa citação de Fausto Neto (2008) justifica-se pela introdução de um novo conceito: o de *ambiente*. Isso equivale a conceber a mídia agora como uma *ambiência* na qual os processos de interação entre atores e instituições se dão, não mais regidos pela lógica de outrora, na qual os indivíduos detinham em maior medida apenas o lugar de receptores. Nessa nova perspectiva, emissores e receptores intercambiam suas posições numa lógica inédita, na qual todos podem produzir, transmitir e receber conteúdos de todos, sobre tudo e a qualquer momento.

No caso específico da internet, Lemos (2002) também a define como um novo ambiente midiático, caracterizado pela simultaneidade, interatividade e descentralização. Uma vez mais, o destaque está na possibilidade da comunicação de todos para todos, livre das amarras da díade tempo-espço. Desse modo,

[...] a Internet é um ambiente de comunicação cuja vitalidade encontra-se na circulação de informação ponto a ponto (não massiva), na conexão generalizada, na universalização do acesso e na libertação do polo da emissão. As redes telemáticas permitem que todos possam se conectar a todos, em um mesmo ambiente, agora e em qualquer lugar, o que não era possível com as mídias clássicas. Os impactos desta transformação estão em todas as áreas da cultura contemporânea e ainda devem ser profundamente analisados (LE MOS, 2002, p. 123).

Apesar de alguns autores não considerarem a internet como uma mídia – caso do próprio Lemos (2002) -, é mister salientar que o termo *mídia*, conforme Santaella (2002), foi utilizado durante muito tempo, quase que exclusivamente, para referir-se aos meios de comunicação de massa. No entanto, com o advento da comunicação teleinformática, o uso do termo ampliou-se, passando a denotar meios de comunicação, aparelhos, dispositivos e programas auxiliares de comunicação. Assim,

[...] a emergência da comunicação planetária via redes de teleinformática que instalou definitivamente a crise nesse exclusivismo e, com ela, a generalização do emprego da palavra mídia para se referir também a todos os processos de comunicação mediados por computador. A partir de uma tal generalização, os meios chamados de massa também passaram a ser referidos através da rubrica de “mídias” até o ponto de qualquer meio de comunicação receber hoje a denominação genérica de “mídia” e o conjunto deles, de “mídias”, compondo aquilo que Albino Rubim (2000) vem chamando de Idade Mídia (SANTAELLA, 2002, p. 45).

Desse modo, entende-se que é possível também o emprego do termo *mídia* para referir-se à internet. O mesmo vale para a utilização do termo *novas mídias*, que pode ser utilizado para diferenciar a internet e as redes de teleinformática das chamadas *mídias tradicionais* ou clássicas (jornais, rádio, televisão). Portanto, concebemos a internet como ambiente de comunicação – e, por conseguinte, de interação – no qual os indivíduos e instituições podem produzir, transmitir e receber conteúdos simbólicos, desprendidos da díade tempo-espço - em sua concepção tradicional -, e lidar de forma mais ou menos autônoma com esses conteúdos.

Cabe aqui também o uso do termo *ciberespaço*, conforme definido por Lévy (1999). A relevância de não se apreender a internet sem levar em consideração a interação social que se dá em seu seio surge também na definição do autor. Em sua abordagem o termo *ciberespaço* designa um meio de comunicação

[...] que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infra-estrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ele abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo (LÉVY, 1999, p. 17).

A preocupação do autor em teorizar sobre o *ciberespaço* sem perder de vista as mudanças que seu advento ocasionou nas formas de interação social fica clara em sua definição de *cibercultura*, apresentada como

[...] o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do *ciberespaço* (LÉVY, 1999, p. 17).

É importante, entretanto, ponderar que a *cibercultura* não deve ser entendida simplesmente como produto cultural oriundo do surgimento das redes de teleinformática, uma vez que

[...] é a cultura contemporânea que se estabelece como uma cultura de redes, sendo a *cibercultura* fruto da sinergia entre a sociabilidade contemporânea e as novas tecnologias de base micro-eletrônica (Lemos, 2002, p. 111).

Ao final desse decurso, podemos inferir que vivemos numa sociedade midiaticizada, na qual a *mídia* assume posição referencial no modo de ser da sociedade e nos processos de interação (FAUSTO NETO, 2008), pautada pela interatividade e multimidialidade, onde a comunicação se dá de todos para todos (PÉRSIGO & FOSSÁ, 2010). Nessa

sociedade, a internet ocupa lugar de destaque, configurando-se como ambiente midiático, caracterizado pela simultaneidade, interatividade e descentralização (LEMOS, 2002). Como já argumentamos, isso afeta sensivelmente as formas de interação social. Também a interação entre os sujeitos e os conteúdos simbólicos de todo tipo é afetada. Surgem novas formas de se lidar com esses conteúdos. De modo específico interessa-nos aqui as novas formas de se lidar com os conteúdos simbólicos religiosos, assunto que abordamos a seguir.

2.2 Uma religião midiaticizada

Simbólico por excelência, o campo religioso, de certo modo, sempre esteve vinculado ao processo comunicacional e, por conseguinte, aos meios de comunicação. Em outras palavras, o fazer religioso sempre careceu de mediação. Para Croatto (2001), o símbolo é a chave da linguagem da experiência religiosa. Mais que isso, o autor o destaca como núcleo do fato religioso, como linguagem fundante da experiência religiosa. Emerge daí a importância de investigações sobre as trocas simbólicas ligadas ao fazer religioso, em suas várias nuances. Vale ressaltar que, para Croatto (2001), “o simbolismo implica em uma função social de comunicação, mas antes disso, ou ao mesmo tempo, em uma vivência” (CROATTO, 2001, p. 84).

Conforme já mencionamos, mesmo nas chamadas sociedades iletradas a oralidade marcava as trocas simbólicas, inclusive de cunho religioso. No tocante ao cristianismo, invariavelmente os estudos sobre a relação entre religião e mídia tem como ponto de partida o surgimento do chamado *televangelismo*, entendido como a transmissão de conteúdo religioso via mídias tradicionais, ou seja, rádio, televisão etc. Contudo, vale frisar que a relação entre religião e mídia – esta última entendida como *meio* -, é anterior a esse fenômeno. Exemplo disso é o próprio conceito “religiões do Livro”, no qual essa relação é evidente. Na religião, portanto, o símbolo – como substrato do fato religioso -, sempre careceu de mediação, uma vez que, consoante Croatto (2001), o símbolo tem uma função social: gerar vínculo entre os seres humanos.

Observa-se que houve um deslocamento do papel da mídia no processo de transformação do cenário religioso no início do século XXI, consoante Carranza (2013). Trata-se dos *mass media* não serem apenas mais um veículo na estratégia de

“cristianização”, mas palco de mudanças significativas para as igrejas cristãs, visto que “aos poucos, os grupos religiosos não apenas compraram as audiências de horários nobres para suas pregações, mas também foram adquirindo as próprias mídias como canais exclusivos de sua missão cristã” (CARRANZA, 2013, p. 540).

Para a autora, um dos pioneiros do televangelismo no Brasil foi o pastor R. R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça, primeiro a transmitir programação em horário nobre. Esse televangelismo brasileiro utilizava-se da estratégia norte-americana para angariar fundos, com a venda de “tempo de oração” na televisão e de “souvenires”. Como herdeiro desse processo, destaca-se o Bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, que inovou o formato dos programas de televisão de cunho religioso e as formas de arrecadação. Nessa perspectiva, a IURD seguiu “afastando-se do protestantismo histórico e fornecendo elementos audiovisuais que inovaram na interação do fiel com os ritos” (CARLETTI, 2016, p. 20). Nos EUA, o televangelismo, que mais tarde serviu de modelo para o caso brasileiro, teve início ainda no princípio da década de 1950 (CARLETTI, 2016).

Interessante notar que, segundo Carranza (2013), uma vez que a concessão de emissoras de rádio e televisão ocorre a partir de negociações políticas com o Ministério das Comunicações e com o Congresso Nacional, tem-se o ingresso na esfera pública de figuras das igrejas pentecostais, neopentecostais e católicas objetivando também acesso a essas concessões. Com isso, “proliferam, então, nas campanhas eleitorais, os homens de Deus, comprometidos com os empreendimentos milionários de manter a voz e a imagem de Deus no ar” (CARRANZA, 2013, p. 542).

Ainda conforme a autora, também o Pentecostalismo Católico, a partir da década de 1990, apresenta-se com mais força no rádio e televisão, alavancado, sobretudo, pelos setores ligados à Renovação Carismática Católica (RCC) do Brasil, a exemplo da TV Canção Nova. Tem-se, então, o catolicismo midiático, versão religiosa da cultura de consumo vinculada às exigências pontifícias de se evangelizar por meio das mídias, de acordo com Carranza (2013).

A autora pontua ainda a presença da figura da Virgem Maria como elemento central para a definição da identidade da mídia religiosa. Veremos posteriormente que a devoção aos santos sempre figurou como uma das principais características do plural catolicismo brasileiro e que no caso do ciberespaço não é diferente.

Em suma, largamente relacionado à RCC está o catolicismo midiático. Por meio do amplo uso dos meios de comunicação de massa, a RCC não apenas inaugurou uma

nova forma de atuação pública na sociedade brasileira, como encontrou também espaço para combater a “destraditionalização” e seguir com o processo de “reinstitutionalização” católica, consoante Teixeira (2005).

Esse catolicismo midiático *per se* apresenta amplitude tal que inúmeras investigações poderiam ser realizadas em seu âmbito. Contudo, interessa-nos aqui, de modo específico, a vertente vinculada à internet, haja vista que, nesse contexto, apresentam-se novas formas de se lidar com o conteúdo religioso, ou seja, “as pessoas passam a encontrar uma oferta do sagrado não apenas nas igrejas de pedra, nos padres de carne e osso e nos rituais palpáveis, mas também na religiosidade existente e disponibilizada, midiaticamente, na internet” (SBARDELOTTO, 2012, p. 372). Um exemplo desse fazer religioso permeado pela mídia é citado por Senna (2011). Nas missas que celebrava aos domingos pela manhã, em Belo Horizonte, o autor percebia que uma certa senhora sempre chegava à igreja no momento da comunhão, entrava na fila, comungava e, após um breve momento de ação de graças, deixava a igreja. Intrigado, certa vez questionou a senhora sobre seu costume e a resposta foi que

[...] as leituras, a homilia do padre e as orações da missa, eu acompanho pela TV Canção Nova em minha casa, como eu não posso comungar pela televisão, eu venho aqui para receber a hóstia consagrada (SENNNA, 2011, p. 05).

O fato é que na origem das práticas religiosas católicas online está o chamado *catolicismo midiático*. Dessa forma, um breve histórico sobre o percurso do catolicismo nos meios de comunicação faz-se necessário. Tarefa à qual dedicamo-nos a seguir.

2.3 O fazer religioso católico na internet

Tendo em vista a centralidade dos meios de comunicação na sociedade atual, aproximamo-nos aqui da concepção de Hoover (2014) de que apreender a relação entre mídia e religião de forma “instrumentalizada”, ou seja, considerando apenas o efeito de uma sobre a outra, é inadequado, haja vista que “ao se falar sobre mídia, religião e cultura, estamos nos referindo a coisas que tem mais elementos em comum do que o contrário” (p. 106). Assim, Hoover (2014) avança para além da função técnica das formas

comunicação, centrando sua discussão nos símbolos e significados presentes na interação entre religião e mídia.

Conforme já argumentado, no que tange à internet, é possível concebê-la como uma *ambiência* na qual os processos de interação entre atores e instituições se dão numa perspectiva em que emissores e receptores intercambiam suas posições, podendo produzir, transmitir e receber conteúdos de todos, sobre tudo e a qualquer momento. Nesse sentido, entendemos que considerar a internet não como ambiência, mas apenas como meio de comunicação, de acordo com a definição tradicional, como defende Carletti (2016), é inadequado, uma vez que no ciberespaço os indivíduos e instituições podem produzir, transmitir e receber conteúdos simbólicos religiosos, desprendidos da díade tempo-espaço tradicional, e lidar de forma mais ou menos autônoma com esses conteúdos.

Ao tratar sobre as especificidades da experiência religiosa católica na internet, Sbardelotto (2013) afirma que nesse ambiente ocorre “uma revolução no fazer religioso” (SBARDELOTTO, 2013, p. 352). Contudo, cremos que talvez caiba aí uma ressalva inicial, visto que as práticas religiosas que se dão no ciberespaço estão amplamente enraizadas no off-line. Desse modo, não se pode dizer que houve uma ruptura com as práticas religiosas postas anteriormente, como o uso do termo “revolução” pode sugerir. Dito de outra forma, as práticas religiosas online “assemelham-se”, em alguma medida, às práticas off-line, dando-se apenas nessa nova ambiência que é a internet. Para Villaseñor (2014), “há muito pouco no mundo real que não esteja virtualmente reproduzido, e a (sic) muito pouco do universo *online* que não tenha fundamento ou referente *off-line*” (VILLASEÑOR, 2014, p. 305). Obviamente esse novo ambiente traz nuances específicas ao fazer religioso, mas não define seu ineditismo.

Essas nuances, em alguma medida, são pontuadas por Sbardelotto (2013) ao abordar as dimensões de *temporalidade*, *espacialidade*, *materialidade*, *discursividade* e *ritualidade*. Na internet, “*temporalmente*, os tempos e períodos tradicionais da vida litúrgica da Igreja mudam fortemente” (SBARDELOTTO, 2013, p. 352). Como exemplo, o autor cita os rituais religiosos que agora podem ser feitos a qualquer hora e em qualquer lugar. Podemos citar como exemplo específico as novenas, tradicionalmente vinculadas à devoção aos santos e que podem ser realizadas a qualquer momento no ciberespaço.

No caso da dimensão *espacial*, “a celebração feita do outro lado do mundo pode ser agora assistida pelo fiel em seu quarto” (SBARDELOTTO, 2013, p. 352). O autor destaca que o fiel não precisa estar presente fisicamente à celebração, uma vez que está

presente digitalmente, numa “telepresença”. Essa “presença digital” do fiel é a que prevalece caso dos chamados santuários digitais, por exemplo.

No tocante à *materialidade*, tem-se agora a “numérica, de dígitos que podem ser alterados, deletados, recombinados de acordo com a vontade do sistema e/ou do fiel” (SBARDELOTTO, 2013, p. 352). Sbardelotto (2013) menciona que tudo isso passa despercebido pelo fiel, devido à *transparência da técnica* que “promove (ou reforça) a crença de que o fiel está *diante de (e apenas de)* Deus, sem atentar para os protocolos e lógicas que a técnica comunicacional imprime sobre a sua experiência religiosa” (SBARDELOTTO, 2013, p. 353). Interessante notar que essa “transparência da técnica” está diretamente ligada à “profundidade” do nível de interação entre o fiel e o conteúdo religioso online à sua disposição.

Ainda de acordo com Sbardelotto (2013), “*discursivamente*, o fiel constrói sentido religioso por meio de narrativas fluidas e hipertextuais, marcadas por uma constante descontextualização e recombinação de sentidos” (SBARDELOTTO, 2013, p. 353). Eis aí uma importante questão, pois evidencia a *polifonia* presente no ciberespaço, caracterizado pela possibilidade da comunicação de todos para todos (PÉRSIGO & FOSSÁ, 2010) e típica da “sociedade da comunicação generalizada” postulada por Vattimo (1992). Nesse contexto, o conteúdo religioso não é mais produzido e transmitido apenas pelas instituições oficiais e/ou pelos especialistas religiosos. Agora também ganha projeção o discurso do “leigo-amador”, isto é, daquele “não revestido pela oficialidade e pela institucionalidade religiosas” (SBARDELOTTO, 2014, p. 06).

Por fim, *ritualisticamente*, segundo Sbardelotto (2013), “os atos e práticas de fé do fiel constroem-se agora mediante a *liturgia digital* da internet” (SBARDELOTTO, 2013, p. 353). Para o autor, na internet apresenta-se uma “religiosidade algorítmica, em que o fiel faz o sistema fazer o que já está programado” (SBARDELOTTO, 2013, p. 353).

Quando se trata de abordar o fazer religioso no ciberespaço, não é incomum surgirem questões ligadas à “validade” dessas experiências religiosas. Entretanto, assim como pontua Carletti (2016), essa parece ser uma discussão mais apropriada aos teólogos. Por outro lado, aos cientistas da religião, “cabe investigar o que está aí, o que as pessoas acessam e buscar compreender, suas motivações e consequências de frequentarem os sites disponíveis na rede” (CARLETTI, 2016, p. 27). Em certa medida, a distinção entre teólogos e cientistas da religião, segundo Greschat (2005), é que os primeiros são especialistas religiosos e os segundos especialistas em religião. Assim, conforme postula Soares (2013), do cientista da religião se espera uma suspensão de sua eventual crença

pessoal e do teólogo a suspensão de sua eventual descrença pessoal, no tocante ao distanciamento necessário ao fazer científico.

2.4 A Igreja Católica no ciberespaço

Há uma visível pluralidade no interior do que chamamos de catolicismo. Não por coincidência, Teixeira (2005) define como “plasticidade religiosa” à “capacidade de adaptação e ajustamento dessa religião às novas situações” (TEIXEIRA, 2005, p. 16). Dessa forma, cumpre-nos destacar que o uso do termo no singular pode sugerir uma homogeneidade que não existe no âmbito dessa religião. Do mesmo modo, quando usamos o termo Igreja Católica, o fazemos aqui para referirmo-nos ao catolicismo oficial, isto é, institucionalmente dirigido pela Santa Sé, sem a intenção de supor uma unicidade.

No caso da tradição católica, consoante Silveira (2014), “é preciso olhar para a forma como o catolicismo, particularmente no final da década de 1990, intensificou sua presença na internet e o quanto absorveu e foi absorvido pelo fluxo de linguagens e pelos modos de existência do mundo cibernético” (SILVEIRA, 2014, p. 26). A nosso ver, a publicação do documento *Igreja e Internet*, em 2002, pelo Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, por exemplo, ilustra a atenção dada pelo Vaticano ao tema.

O Concílio Vaticano II (1962-1965), realizado na Europa, dirigido à Igreja europeia e com participação massiva de bispos e teólogos europeus, significou uma “abertura” da Igreja Católica também no tocante aos meios de comunicação. Na ocasião, aprovou-se o decreto *Inter Mirifica* que abordava diretamente a temática, afirmando que

A Igreja católica, fundada por Nosso Senhor Jesus Cristo para levar a salvação a todos os homens, e por isso mesmo obrigada a evangelizar, considera seu dever pregar a mensagem de salvação, servindo-se dos meios de comunicação social, e ensina aos homens a usar rectamente estes meios (IGREJA CATÓLICA, 1966).

Na realidade, a primeira encíclica acerca dos meios de comunicação, *Christianae reipublicae*, escrita pelo papa Clemente XIII, é datada de 1766 e dedicada ao “perigo das obras (impressas) de cunho anticristão” (DARIVA, 2003, p. 19). No século XX, a primeira encíclica pontifícia a tratar sobre o tema, em 1936, foi a *Vigilanti cura*, do papa Pio XI, que abordava a produção de filmes moralmente questionáveis (DARIVA, 2003).

Percebemos, com isso, que ao longo da história a Santa Sé sempre esteve atenta à ampliação do uso dos meios de comunicação, objetivando estabelecer sobre esse uso certo controle.

Contudo, a relevância do decreto *Inter mirifica* reside no fato de ser o primeiro documento oficial oriundo da discussão de um Concílio ecumênico sobre a temática dos meios de comunicação. Além disso, o documento cria o Dia Mundial da Comunicação, propõe a criação de um secretariado mundial especializado nos meios de comunicação e define que os secretariados nacionais dedicados ao cinema (originalmente criados pela *Vigilanti cura*) destinem-se a todos os meios de comunicação social (DARIVA, 2003).

De certo modo, pode-se argumentar que a presença católica no ciberespaço deu-se tardiamente. Jungblut (2010) argumenta que no início da década de 2000,

[...] a utilização de espaços evangélicos de publicação e a presença de seus representantes em interação na Internet brasileira era bem mais visíveis do que a de qualquer outro grupo religioso. Vinham depois, nesse ranking, distantes, os espíritas e, bem mais longínquos ainda, os católicos e grupos esotéricos. Grupos afro-brasileiros eram praticamente invisíveis naquele momento (JUNGBLUT, 2010, p. 203).

Para o autor, uma década depois a situação era outra, na qual,

[...] em primeiro lugar assiste-se ao ingresso cada vez mais perceptível de uma infinidade de outros grupos religiosos antes invisíveis. Páginas católicas, esotéricas e também afro-brasileiras, gradativamente, vão se disseminando por todos os lados deste ciberespaço brasileiro, ao ponto de ser bastante temerário na atualidade afirmar quem, entre os indivíduos e grupos religiosos em questão, demonstra estar melhor se utilizando das possibilidades de publicação da web no Brasil (JUNGBLUT, 2010, p. 203).

O site oficial da Santa Sé foi lançado em 1995 (CARLETTI, 2016). Em 2009, o Vaticano lançou seu canal no YouTube e a página Pope2You, voltada para as redes sociais. O site News.va, que integra os departamentos da Santa Sé ligados à comunicação, foi lançado no ano seguinte. Em 2012, a Rádio do Vaticano reforçou sua transmissão via internet e, em dezembro do mesmo ano, o Papa Bento XVI lançou seu perfil no Twitter. No ano seguinte, o aplicativo móvel Pope App foi lançado, com a proposta de agregar todo o conteúdo relacionado com o Papa (SBARDELOTTO, 2013). Esse breve histórico evidencia que a dedicação pragmática dos órgãos oficiais da Igreja Católica ao ciberespaço deu-se, principalmente, nos últimos dez anos.

Essa chegada “tardia” à internet e precedida pela presença evangélica leva Sbardelotto (2013) a classificá-la como “uma espécie de contrarreforma digital” (SBARDELOTTO, 2013, p. 348). Contudo, originalmente, a Contrarreforma Católica ocorreu no século VXI, no contexto pós-Reforma Protestante (1517), isto é, num momento histórico específico. Dessa forma, acreditamos que o termo “contrarreforma digital” proposto por Sbardelotto (2013) não se adequa ao contexto atual.

De fato, alguns trechos do documento *Igreja e Internet*, dedicados à temática de certo controle do “capital católico” online. Em seu terceiro capítulo, por exemplo, lê-se

[...] a proliferação de web sites que se definem a si mesmos como católicos cria um problema de tipo diferente. Como dissemos, os grupos ligados à Igreja deveriam estar activamente presentes na Internet; além disso, os indivíduos e os grupos não oficiais, bem intencionados e rectamente informados, que agem por sua própria iniciativa, são também encorajados a estar presentes na Internet. Mas é pelo menos desconcertante não distinguir as interpretações doutrinárias excêntricas, as práticas devocionais idiossincrásicas e as colocações ideológicas que se identificam como <<católicas>>, das posições autênticas da Igreja (PONTIFÍCIO, 2002, p. 06).

Considerando a já mencionada polifonia presente no ciberespaço, a preocupação do Vaticano com a disseminação de conteúdos não oficiais explica-se pela diversidade dos sites católicos. Multiplicam-se as *home pages* nas quais os fiéis encontram recursos característicos de sua devoção: santuários, altares, velas, novenas, terços e orações virtuais; além de vídeos com celebrações, pregações e orientações de direção espiritual. Trata-se de uma gama de recursos simbólicos sempre à disposição, que culminam por criar uma dimensão ritualística descolada do face a face. Entretanto, não se trata de uma substituição, haja vista que

[...] os ritos presenciais e temporais não perdem sua validade, mas o que fica “escondido” em um canto dos templos territorializados (como o ritual de acender velas) passa a ser posto no centro dos ambientes católicos online, e o que é de extrema intimidade mística e mistério na fé católica (como a hóstia consagrada) passa a ser exposto pública e abertamente (SBARDELOTTO, 2012, p. 379).

No caso brasileiro, essa noção é relevante quando se considera que grande parte dos recursos disponíveis nos sites católicos está alicerçada na devoção aos santos – sobretudo à figura da Virgem Maria -, traço característico do catolicismo nacional. No

contexto da internet essa devoção é amplificada, permitindo ao fiel, mesmo a distância, estar em contato com o santuário dedicado ao santo do qual é devoto, acender para ele uma vela, rezar sua novena ou conhecer sobre sua vida. E não só em relação ao santo de sua devoção: diariamente pode-se consultar sobre o “santo do dia” e render-lhe as devidas orações. Portanto, o que outrora demandava a presença física do fiel junto ao santuário, capela ou altar, hoje pode ser feito via mídia. No entanto, esse deslocamento não ocorre sem implicações significativas, visto que na internet tem-se “uma *religiosidade em experimentação*, marcada pela pouca fidelidade institucional e doutrinal, pela fluidez dos símbolos em trânsito religioso e pela subjetivação das crenças” (SBARDELOTTO, 2012, p. 382).

2.5 A internet como dispositivo de devoção

Já tivemos a oportunidade de mencionar a polifonia presente na atualidade, expressa na capacidade principalmente das novas mídias de darem voz às “subculturas”. Contudo, há também uma polissemia à qual devemos estar atentos. Ela pode ser exemplificada ao considerarmos a diversidade de altares virtuais pontuada por Lopes (2009). Isso porque, sobretudo no caso da internet, há sempre uma pluralidade de sentidos possíveis. Sentidos esses que somente se apresentam, de fato, quando o sujeito entra em contato com um conteúdo online qualquer. Dito de outra forma,

[...] a web é isso: possibilidades de informação e não um conjunto de informações. Ela é latência, aquilo que as leituras atualizam. A informação passa a existir no momento em que a leio. É a minha leitura que é a informação e é assim que as coisas deveriam ser vistas (PINTO, 2002, p. 25).

Em suma, por mais que certo conteúdo devocional esteja disponível num site católico, por exemplo, seu sentido somente se apresentará a partir do “acesso” da audiência (receptor), ou seja, do fiel, que recorrerá à sua bagagem de signos própria. Nesse processo, o sentido atribuído pode ser, inclusive, distinto do pretendido pelo emissor, isto é, pelo site católico. Portanto, cada indivíduo católico, protestante, espírita ou umbandista atribuirá sentido específico a um mesmo conteúdo devocional. Temos, então, a permediatividade mencionada por Pinto (2008), que

[...] leva em conta que há intenção nas instâncias produtoras das mensagens, mas também há intenção nas instâncias receptoras dessas mesmas mensagens, na medida em que somos vítimas de nosso próprio discurso, já que meus signos fazem parte de um repertório que vou adquirindo ao longo da vida. Esses são signos que me constituem e não são os mesmos que constituem meus colegas de trabalho, por exemplo (PINTO, 2008, p. 07).

Entretanto, essa “liberdade” do receptor na atribuição de sentidos não é irrestrita, visto que a internet pode ser concebida também como um dispositivo, concepção que abordamos a seguir. Consideramos, portanto, a internet como ambiente de comunicação – e, por conseguinte, de interação – no qual os indivíduos e instituições podem produzir, transmitir e receber conteúdos simbólicos, desprendidos da díade tempo-espço - em sua concepção tradicional -, e lidar de forma mais ou menos autônoma com esses conteúdos, inclusive de cunho religioso.

Frisamos “mais ou menos autônoma” devido a uma característica fundamental da internet, isto é, seu papel como dispositivo, conforme a concepção agambeniana. O autor concebe o dispositivo como uma máquina que produz subjetivações e, por conseguinte, uma máquina capaz de governar. Afirma ainda que na contemporaneidade vivemos num contexto no qual se proliferam esses dispositivos. Em outros termos, define como dispositivo “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2005, p. 13).

Nessa perspectiva, a mídia pode ser concebida como um dispositivo, auxiliada, por exemplo, por sua transparência e plasticidade atuais, que já tivemos oportunidade de discutir. Cumpre-nos apenas acrescentar que quanto mais plástico e transparente é um dispositivo, maior sua força, sua capacidade de produzir subjetivações. Desse modo, a internet, a própria religião ou mais precisamente o caráter de devoção aos santos presente no catolicismo midiaticizado, também apresentam-se como dispositivos.

Os conteúdos devocionais presentes no ciberespaço estão sim à mercê dos fiéis, que podem atribuir-lhes sentidos privatizados por meio de combinações diversas, como as mencionadas por Lopes (2009). Entretanto, o próprio cunho religioso desses sistemas simbólicos faz com que circulem na web mantendo certo “padrão” de sentido. Podemos ilustrar o supracitado, por exemplo, recorrendo ao caráter mariano do catolicismo brasileiro.

A imagem de Nossa Senhora segurando o Divino Filho morto em seus braços tem um “sentido” específico. Trata-se da Mãe da Piedade. Contudo, no ciberespaço sua

imagem pode ser aliada pelos fiéis a várias outras situações devocionais, inclusive não cristãs. Em outras palavras, os fiéis podem, de forma mais ou menos autônoma, combinar essa imagem a situações privatizadas de devoção que escapem ao estritamente definido pela Igreja Católica. Entretanto, essa “liberdade” de combinações é restrita, na medida em que dificilmente essa imagem será usada num contexto não religioso, por exemplo. Nesse caso, em certa medida, o dispositivo religião limita o uso e o sentido atribuído a essa imagem.

Na ambiência da internet, portanto, os web-devotos mencionados por Lopes (2009) operam sim num campo de menor controle por parte da Igreja Católica, mas incide aí o próprio controle do dispositivo internet, na medida em que o sentido religioso da imagem é mantido, ainda que parcialmente. Trata-se, nesse prisma, de uma interatividade limitada, uma vez que o uso que o fiel pode fazer dessa imagem devocional está, em parte, previamente condicionado.

De certo modo, isso alia-se ao que Braga (2006) define como sistema de resposta social. Objetivando superar o dualismo entre mídia e sociedade, o autor propõe a inclusão nesse processo de um terceiro componente, isto é, um sistema de interação social sobre a mídia, que configura-se como

[...] um sistema de circulação diferida e difusa. Os sentidos midiaticamente produzidos chegam à sociedade e passam a circular nesta, entre pessoas, grupos e instituições, impregnando e parcialmente direcionando a cultura. Se não circulassem, não estariam “na cultura” (BRAGA, 2006, p. 27).

O conjunto de conteúdos religiosos disponíveis via internet e as situações de interação com esses conteúdos por parte dos fiéis, sem dúvida, merecem uma análise mais apurada. Entretanto, optamos aqui apenas por descrever brevemente como estão simultaneamente presentes na internet certa “liberdade” de devoção e relativo “controle” dessa mesma devoção.

Amplio e diverso por natureza, o catolicismo brasileiro requer análise minuciosa. Ele não se configura apenas como mais uma denominação religiosa no país. Antes disso, está na base da própria cultura nacional. É tarefa difícil a tentativa de se compreender quem é o brasileiro prescindindo da origem católica do país. Um olhar sobre a história dessa religião no Brasil é o primeiro passo para a compreensão do que significa ser católico brasileiro. Sobre este tema trataremos em seguida.

3 O CARÁTER DEVOCIONAL DO CATOLICISMO BRASILEIRO

No Ocidente religião e cultura são dimensões sociais que se coelaboram. No caso brasileiro, o processo de colonização do país lançou bases religiosas marcadamente devocionais que permanecem até hoje. Sanchis (2012) afirma, por exemplo, que há na cultura brasileira uma “dimensão religiosa superlativa”, uma vez que referências à religião são largamente encontradas nas estatísticas sobre o Brasil, sobretudo nas que o comparam a outros espaços sociais, como a Europa.

De fato, estudar religião na maior parte da história brasileira é estudar a própria cultura e vice-versa. Não por coincidência, Azzi (1978b), que dedicou-se largamente a investigar as duas dimensões no período colonial, expressa que no caso brasileiro fé e cultura caminham de mãos dadas, “numa inter-relação tão íntima que não poucas vezes é difícil distinguir o cultural do religioso” (AZZI, 1978b, p. 10)

Ainda nessa linha, Sanchis (2012) considera que tudo que refere-se à religião impõem-se com uma “força coletiva muito maior que qualquer outro elemento cultural”. Justamente por isso, sugere um cuidado ao se analisar o Brasil, a fim de evitar qualquer reificação, considerando como cultura brasileira, por exemplo, apenas o que assim definem os “intelectuais explicadores” do Brasil. Assim, o autor defende uma “elaboração participante”, ou seja, executada por intelectuais que se reconheçam nessa cultura e que produzam uma autorreflexão, um autorretrato. Em outros termos, “uma autorrepresentação que tende a ser coletivamente difundida e assumida” (SANCHIS, 2012, p. 27).

Esse autor identifica ainda outros aspectos da cultura brasileira vinculados à perspectiva religiosa. É o caso da presença de um “anel místico” em torno do povo, formado por protetores invisíveis (anjos, santos, espíritos, orixás ou exus). Nesse prisma, o povo brasileiro não se vê só, mas rodeado, acompanhado e em comunicação com esses protetores.

A “porosidade das identidades” é outro aspecto destacado por Sanchis (2012) e vinculada ao sincretismo, entendido não como mistura, mas como “tendência relacional transformadora das identidades”. Desse modo, o catolicismo tem a ver com o sincretismo justamente porque essa religião “tende a transformar a sua identidade no decorrer de suas co-presenças sociais e cósmica” (SANCHIS, 2012, p. 29).

Diante disso, ressaltamos aqui os “protetores invisíveis” mencionados por Sanchis (2012), mais precisamente os santos. No caso do catolicismo, esses santos podem ser

“desde as Pessoas da Santíssima Trindade até as almas de quem morreu de morte violenta, passando pelas diferentes denominações de N. Senhora e pelos santos canonizados pela Igreja” (OLIVEIRA, 1988, p. 116). Sáez (2009) os define ainda como “personagens que ocupam um espaço entre as divindades e os fiéis, e também, muito especialmente, entre a eternidade das primeiras e o tempo histórico dos segundos” (SÁEZ, 2009, p. 198).

Conforme a definição de Teixeira (2005), em meio a uma “plasticidade dos modos de ser católico no Brasil”, esse “catolicismo santorial” é uma das formas mais tradicionais de catolicismo existente no país desde sua colonização, tendo como elemento central a devoção aos santos. Nesse catolicismo eminentemente leigo,

[...] os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços da vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

A origem da palavra devoção está no termo latino *devotione*, significando o ato de dedicar-se a alguém (MELECH, 2015). Essa dedicação pressupõe uma relação que então se estabelece entre o fiel e seu “protetor invisível”: o santo. Tratando sobre o tema, Sáez (2009) concebe devoção precisamente como dimensão relacional, ou seja,

[...] nas religiões teístas, o contrato entre Deus e o fiel é traçado a uma distância que equivale à que existe entre o sujeito e o objeto: crer, criar, adorar, são ações que unem sujeitos e objetos – nomes e complementos diretos. O culto aos santos, pelo contrário, é uma relação com formas semelhantes às que regem a socialidade comum: estabelece-se entre sujeitos (SÁEZ, 2009, p. 204).

Entretanto, no tocante ao catolicismo brasileiro, a dimensão devocional ganha sentidos e contornos específicos. Esses aspectos interessam-nos de modo especial, visto que estão no cerne da relação entre os fiéis e seus santos de devoção observada atualmente, inclusive no ciberespaço. Nessa perspectiva, é interessante uma análise da origem desse “catolicismo devocional” brasileiro, tarefa à qual nos dedicamos a seguir.

3.1 Origens do catolicismo de devoção no Brasil

A colonização portuguesa trouxe, além do catolicismo oficial – caracterizado pelo regime de Padroado -, “um catolicismo mais íntimo, mais impregnado de sentimento religioso: o catolicismo de devoção” (AZZI, 1978, p. 25). Esse espírito devocional tem suas origens na Idade Média, tendo surgido como um contraponto ao catolicismo romano oficial, ainda segundo o autor. Tratava-se, então, de uma forma encontrada pelas populações lusitanas de seguirem expressando seu sentimento religioso de maneira mais próxima de sua cultura e tradição. Uma das características desse catolicismo laico era a abertura para a incorporação de aspectos de outras crenças religiosas.

Reside aí a origem do processo sincrético religioso no catolicismo brasileiro. Na realidade, Sanchis (2012) considera a cultura brasileira como predisposta ao sincretismo principalmente devido aos traços católicos. Isso porque o próprio cristianismo é fruto do encontro de várias tradições. Ademais, o catolicismo torna-se propenso ao sincretismo também por ser composto amplamente por símbolos, e, por conseguinte, ser capaz de carregar sentidos diversos. Além disso, da convergência de povos “desenraizados” (portugueses, índios, negros) advém um sincretismo na própria formação do povo brasileiro.

A influência medieval portuguesa exercida no catolicismo devocional brasileiro tem três aspectos principais: as romarias, as bruxarias e as blasfêmias. No que tange às bruxarias e blasfêmias, essas nitidamente expressavam a resistência ao catolicismo oficial. No primeiro caso, das bruxarias, tratava-se de uma “resistência mediante a atribuição de elevados poderes sobrenaturais a entidades que eram exorcizadas pela religião católica” (AZZI, 1978, p. 54). No segundo caso, das blasfêmias, tem-se uma “válvula de escape”, uma forma de “protesto indireto contra a falta de liberdade para uma plena expressão de fé popular” (AZZI, 1978, p. 54).

De modo especial interessa-nos aqui a dimensão das romarias, pois trata-se de um ponto-chave para compreensão do catolicismo popular luso-brasileiro. A nosso ver, a romaria é também relevante para a compreensão do aspecto devocional presente no Brasil, visto que a ela apresenta a “expressão de fé no poder de um santo em particular. É a esse santo que se quer homenagear mediante as romarias à sua ermida ou santuário” (AZZI, 1978, p. 54). Em outros termos, a romaria configura-se como expressão de fé, uma forma de homenagear o santo de devoção, de se pedir a ele uma graça, de se cumprir

uma promessa. Essa prática permanece viva na tradição do catolicismo brasileiro, sendo que vários santuários do Brasil que tornaram-se centros de romaria popular surgiram ainda no período colonial, esclarece o autor. Outro destaque dado por ele é à origem leiga desses chamados “centros de devoção”, cujo controle foi assumido pelas autoridades eclesiásticas posteriormente. Tal controle deu-se a partir do processo de romanização, na segunda metade do século XIX, protagonizado principalmente pelos chamados “Bispos Reformadores que pretendiam substituir o catolicismo luso-brasileiro pelo catolicismo universalista, segundo o modelo romano” (OLIVEIRA, 1978, p. 13).

O caráter leigo presente no surgimento do catolicismo de devoção também é destacado por Oliveira (1978). Os leigos dividiam-se em irmandades e confrarias de dois tipos: “Irmandades de Misericórdia, destinadas à construção e manutenção de hospitais e abrigos para indigentes, e as irmandades de fins devocionais e culturais” (OLIVEIRA, 1978, p. 15). Percebe-se, assim, o importante papel desempenhado pelos leigos no catolicismo brasileiro desde a colonização.

Havia um número reduzidíssimo de padres no Brasil, o que explica esse catolicismo laico. Essa situação estava posta no século XIX e adentrou o XX, como pontuou, ainda na década de 1950, Azevedo (2002), ao comparar a situação entre Brasil e outros países no tocante ao número de sacerdotes. Escreve o autor que

[...] Enquanto que o Brasil tem, atualmente, cerca de seis mil padres numa população de quase 50 milhões de católicos, os Estados Unidos têm quarenta e quatro mil padres e trinta milhões de fieis, a Inglaterra tem oito mil padres e quatro milhões de católicos, e a Índia tem 5.600.00 católicos e quatro mil padres e missionários (AZEVEDO, 2002, p 44).

Nessa linha, para o sucesso do processo de romanização, realizado durante o pontificado de Pio IX (1846-1878), era necessário transferir esse “poder religioso” dos leigos para os clérigos. No tocante à devoção aos santos,

[...] isto foi feito principalmente por meio da substituição das devoções aos santos tradicionais (como Santo Antônio, São José, São Gonçalo, Santa Bárbara, São Benedito, as diversas denominações marianas de origem portuguesa) por devoções em voga na Europa, especialmente as devoções marianas e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, na época em grande florescimento na Europa, inclusive servindo como instrumento de luta contra o <<modernismo>> e o liberalismo anticlerical (OLIVEIRA, 1978, p. 20).

Dessa forma, o que ocorreu foi o “desmantelamento” das irmandades ou confrarias dedicadas aos santos “tradicionais” e sua substituição por novas organizações leigas dedicadas aos chamados “novos santos”, sempre subordinadas ao vigário. Surgem

nesse bojo associações leigas muito conhecidas ainda hoje, como o Apostolado da oração e a Pia Associação das Filhas de Maria. Entre as lideranças leigas reconhecidas institucionalmente, destacam-se os “ermitães” e “sacristães”, isto é, devotos que, sob autorização eclesial, “dirigiam o culto e tinham a responsabilidade pela guarda da capela ou ermida (local de culto)” (OLIVEIRA, 1978, p. 18).

Também em meio a esse processo de romanização ocorre a transferência da “guarda” das imagens dos santos. Nesse momento, portanto, a Igreja inicia sua tentativa de controle dessas devoções, visto que

[...] quem tem o controle da imagem tem o controle da festa e da devoção; assim, quando os santos tradicionais não podiam ser substituídos por novos santos já sob o controle clerical, o clero trazia para si os santos já existentes. (Isto ocorre nos grandes centros de romarias, que passando para o controle clerical podem se tornar fonte de tensões entre as práticas dos romeiros e o catolicismo romano do clero) (OLIVEIRA, 1978, p. 21).

Importante notar que o processo de romanização propunha um catolicismo com ênfase nos sacramentos. Contudo, a missa e os sacramentos apenas somavam-se ao catolicismo laico, cujo núcleo era a devoção aos santos, e que pode ser descrito como de “muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre” (OLIVEIRA, 1978). A nosso ver, em certa medida, esse caráter complementar da missa e dos sacramentos permanece nos dias atuais quando se trata do catolicismo midiaticizado.

Vale ressaltar que nem todos os santos ocupam um mesmo “patamar de devoção”. Conforme Oliveira e Araújo (2011), temos os “grandes santos”, os “santos do povo” e ainda os “pequenos santos”. Os “grandes santos” são aqueles de devoção nacional, continental ou mundial, “que podem ser acessados mediante sua imagem”. Como exemplo podemos citar as devoções a Nossa Senhora (Aparecida, Fátima, Guadalupe). Os “santos do povo”, por seu turno, são aqueles de devoção local, que em vida ou após a morte receberam o atributo de santidade e cuja representação “geralmente limita-se a estampas (tendo vivido já no século XX, muitos se deixaram fotografar) e só excepcionalmente por imagens” (OLIVEIRA; ARAÚJO, 2011, p. 84). Como exemplos, os autores citam, entre outros, em Minas Gerais, Nhá Chica (Baependi), Padre Francisco de Paula Victor (Três Pontas), Filomena (Araxá) e Menina Marlene (Belo Horizonte); em São Paulo, Izildinha e soldado Chaguinha; no Sul, destacam Maria Degolada (Porto Alegre) e Maria Bueno (Curitiba); no Nordeste, o Padre Cícero Romão Batista e Menino Vaqueiro; em Alagoas, Petrucio Corrêa; em Pernambuco citam o Jararaca e Frei Damião;

na Paraíba, Maria de Lourdes; no Rio de Janeiro, apontam Odetinha e o Menino Serginho. Finalmente, os “pequenos santos” são aqueles que, após a morte, são reconhecidos assim por seus familiares, não precisando comprovar essa santidade por meio de milagres, isto é, “homens e mulheres, jovens, velhos e crianças, virtuosos ou não, que após a morte tornam-se para a população local verdadeiros santos ou santas” (OLIVEIRA; ARAÚJO, 2011, p. 85).

A relação entre o fiel e os santos apresenta duas modalidades, segundo Oliveira (1978): a devocional e a contratual. Conforme o autor, a devoção é uma relação de aliança entre o fiel e o santo, estabelecida pela consagração no batismo, por voto ou tradição familiar. Uma vez estabelecida, esta aliança não pode ser rompida e o santo torna-se um “apoio”, um “padrinho celeste” do fiel, permanentemente. A esse cabe a “tarefa” de prestar culto regularmente ao seu santo, que o protege e facilita seu “acesso à vida eterna”. A exigência do santo é confiança e devoção por parte de seu devoto, não sendo comuns exigências de caráter moral.

No caso da modalidade contratual, trata-se de uma relação estabelecida entre o fiel e o santo para obtenção de uma “graça” específica, entendida como “um benefício ou favor que os santos concedem a quem lhes pede” (OLIVEIRA, 1978, p. 30). Em geral essa graça tem um caráter protetor, por meio da qual o santo invocado oferece proteção “sobrenatural” ao fiel. Nesse sentido, exemplifica o autor, em caso de tempestade invocasse Santa Bárbara; na hora do parto, invoca-se Nossa Senhora do Parto; para uma viagem de automóvel, invoca-se São Cristóvão; em caso de doenças de pele, invoca-se São Lázaro; e, em se tratando de males da garganta, invoca-se São Brás, por exemplo.

Esse “benefício sobrenatural” é uma importante característica dos santos, visto que “ele só é santo se faz milagre” (ANDRADE, 2010, p. 139). Uma vez obtida a graça, a parte do santo está feita, cabendo ao fiel sua parte no contrato: demonstrar reconhecimento por meio de um ato de culto (celebração de uma missa, colocação de flores ou acendimento de velas diante da imagem do santo ou realização de uma romaria), salienta Oliveira (1978).

Esse reconhecimento também se apresenta na forma de ex-votos, isto é, objetos que confirmam o milagre alcançado. Esses objetos podem ser próteses, peças de gesso ou cera representando a parte do corpo curada, fotografias etc. (ANDRADE, 2010). Vale ressaltar que em seu recente estudo sobre os ex-votos encontrados na Gruta do Monge João Maria, em Guarapuava, Paraná, Melech (2015) relata ter identificado também imagens de padres famosos (cantores). Percebe-se, com isso, que atualmente um

fenômeno tipicamente midiático (os padres cantores) parece vincular-se à prática devocional concreta dos fiéis.

Em alguns casos o fiel cumpre sua parte antes do santo, por meio das novenas, por exemplo. Nesse caso, é o santo que torna-se “devedor” do devoto, tendo de cumprir sua parte ao final da novena. Trata-se, portanto, de um contrato tácito, transitório, estabelecido entre o fiel e seu santo de devoção (OLIVEIRA, 1978). Portanto, nessa modalidade a “graça” pode ser concebida como elemento central, uma vez que

[...] fazem parte da biografia e dos atributos de qualquer mediador sobrenatural obrigações de socorro aos humanos, assim como fazem parte do compromisso de qualquer devoto atos rotineiros de confirmação da fidelidade ao padroeiro (BRANDÃO, 1986, p. 192).

Nas duas modalidades apontadas por Oliveira (1978), o que fica claro é a relação direta e pessoal entre o fiel e o santo. Essa relação não carece de um mediador especializado para estabelecer contato com o santo, que está ao alcance na imagem, numa estampa, nos santuários, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos cemitérios.

Essa relação direta e pessoal conduz a uma privatização de religião, conforme Oliveira (1978). No entanto, trata-se de uma situação limite que, para o autor, nunca é atingida, visto que essa relação direta e pessoal entre fiéis e santos geralmente é suplementada pelas práticas sacramentais (batismo, primeira comunhão, casamento, funerais). Para o autor, essa privatização do catolicismo deve ser interpretada como uma reação ao processo de romanização que “implica na sua aceitação (ao menos parcial) e também na sua reinterpretação por parte do fiel, que guarda os elementos do catolicismo tradicional transmitido pela família” (OLIVEIRA, 1978, p. 32).

Contudo, observa-se que as práticas privatizadas avançaram ao longo dos anos até culminarem no momento atual, no qual a internet parece ser a convergência entre os catolicismos privatizado e midiático, nos quais os santos e sua imagética destacam-se. Nessa perspectiva, entendemos que o contato direto e pessoal entre o fiel e o santo também pode se dar no ciberespaço, por meio dos diversos recursos disponíveis online e sem a necessidade de um “mediador especializado”. Nesse novo ambiente social que é a internet, a relação entre o fiel e o santo - seja de devoção pela tradição familiar ou em sua dimensão contratual para obtenção de uma graça -, encontra novo espaço. Dito de outra forma, as súplicas, orações, novenas, velas e até ex-votos direcionados ao santo, tendo

como referência sua imagem, são práticas de devoção igualmente realizáveis online, por meio dos chamados altares virtuais.

No que tange à imagem, ela é o cerne da relação entre o fiel e o santo. De forma mais específica,

[...] o santo está na imagem, mas não se identifica com ela. Cada imagem, de alguma forma, representa a presença do santo no mundo. Por isso, é como se a imagem fosse viva. Com ela o devoto conversa, pede o que precisa, agradece os dons, enfeita e oferece flores, velas, festas. A imagem sai em procissão, faz e recebe visitas, recebe roupas, ornamentos e jóias, mas também pode ser punida quando não proporciona aos devotos o que eles pedem. Uma imagem não se “compra”, se “troca”. Este é um dos sinais de respeito que ela merece (OLIVEIRA, 1988, p. 116).

Essa relação com a imagem, de alguma maneira, permanece nos dias atuais. A devoção se apresenta de outras formas. As imagens agora não são apenas esculpidas em gesso, madeira ou pedra-sabão, mas surgem em tatuagens, camisas, escapulários, adesivos de carros ou nas páginas no ciberespaço. Entretanto, nota-se que a imagem em si ainda permanece como símbolo da devoção. Nos sites o conteúdo de devoção aos santos está fortemente presente por meio das capelas, novenas e terços virtuais, discursos de celebridades (religiosas ou não), além de testemunhos, pedidos de bênçãos e informações sobre o “santo do dia”, por exemplo. Tem-se nas novas mídias um novo ambiente para prática do catolicismo privatizado e sua dimensão de devoção aos santos, haja vista que o “nicho onde eram colocados os santos foi substituído pela tela do computador que, juntamente com o santo, traz a sua oração; os pedidos não precisam ser levados até o altar da estátua no templo” (VEIGA, 2007, p. 1).

No catolicismo popular estudado por Oliveira (1988), havia espaço reservado ao culto do doméstico nas casas, os chamados “oratórios”, em geral “um canto da sala onde ficam as imagens e lembranças religiosas e, ali, a família se reúne para rezar” (OLIVEIRA, 1988, p. 116). No âmbito da comunidade, o espaço é a “capela”, que abriga a imagem do padroeiro e dos santos da devoção da comunidade. Já os “santuários” constituem-se como centros religiosos voltados a um santo de grande devoção popular e que atraem as romarias. Além da “guarda” das imagens dos santos, transferidas para a Igreja durante o processo de romanização, também esses espaços de devoção - sobretudo os santuários -, passaram à tutela eclesiástica e assim permanece até hoje.

Essa tutela também ocorre no caso do que chamamos de “santuários digitais”, ou seja, os sites oficiais vinculados aos santuários físicos de grande devoção, nos quais os fiéis encontram recursos simbólicos devocionais que lhes permitem realizar práticas

religiosas online, desprendidas da díade tempo-espaço tradicional, e lidar de forma mais ou menos autônoma com esses conteúdos.

Na realidade, na internet, santos tradicionais e de devoção recente dividem espaço, em seus “altares virtuais”. Nesse ambiente, “diante das variadas manifestações devocionais que vivenciamos, evidencia-se a necessidade de recolocá-las nas relações que se desenvolvem numa perspectiva de longa duração” (PEREIRA, 2006, p. 286).

Os altares virtuais surgiram no ciberespaço no final da década de 1990 e podem ser divididos em três ondas, conforme Lopes (2009). Uma primeira onda surgiu no contexto de novas devoções em torno dos chamados “santos da crise”, como Santo Expedito, São Judas Tadeu, Santa Rita de Cássia e Santa Edwiges. Tratam-se de santos que, mesmo canonizados em conjunturas distintas, são associados por seus devotos a experiências de superação de privações ou fragilidades sociais.

Nesse caso, segundo o autor, a difusão dessas devoções está aliada à grande distribuição nas regiões metropolitanas do Brasil de ex-votos específicos, isto é, santinhos impressos ou faixas de agradecimento por graças alcançadas. Assim, passa a haver uma profusão de imagens nas devoções populares que operava em meio a um contexto de menor controle por parte da Igreja Católica sobre a produção e reprodução de representações ligadas a essas imagens. Em outros termos,

[...] se essas transformações se operavam pela indústria editorial, até pouco tempo – e os altares virtuais emergem nesse contexto, inclusive – pelo domínio da tecnologia de reprodução gráfica, a disseminação atual do uso de microcomputadores e a vulgarização de software de tratamento de imagens, tem aproximado das camadas populares a possibilidade de produzir, reproduzir e transformar também essas imagens, produzindo novos ambientes devocionais (LOPES, 2009, p. 232).

A segunda onda de altares virtuais, por sua vez, está aliada à pluralidade. Para Lopes (2009), ela emerge das diversas combinações dos altares virtuais que passam a incluir influências mediúnicas, afro, indígenas, orientais, holísticas, ecológicas, entre outras. Há, nesse sentido, uma ressignificação, haja vista que

[...] a vocação para o público abriu um campo de reciprocidades entre as religiões, que passou a incluir sentidos públicos diversos – religiosos ou não, em sua origem – na conformação da propriedade de exteriorização da fé cristã, entre as devoções populares (LOPES, 2009, p. 234).

Finalmente, a terceira onda, para o autor, é aquela que apresenta altares virtuais privados, ligados a questões pessoais dos devotos. Emergem como síntese dos movimentos anteriores de combinações, configurando-se como “corolário da produção de novas devoções, explicitada na interatividade dos web-devotos nos altares virtuais do ciberespaço” (LOPES, 2009, p. 240).

3.2 As devoções marianas no Brasil

No caso do Brasil, a devoção a Nossa Senhora, em suas diversas invocações, talvez seja a maior entre todos os santos católicos. Pode-se afirmar que as representações marianas desempenharam importante papel no processo de evangelização do país e definiram os contornos do catolicismo brasileiro. Consoante Cipolini (2010), desde a colonização do país a figura de Maria esteve presente e

[...] em um primeiro momento conferiu ânimo aos conquistadores que trouxeram sua imagem nas caravelas que os transportavam, por outro lado, em um segundo momento, conferiu esperança aos colonizados, dignidade aos escravizados e motivação para todo tipo de desafortunados. Isto é atestado pelos inúmeros títulos com os quais é invocada no Brasil (CIPOLINI, 2010, p. 37).

Na verdade, considerando América Latina e Caribe, Boff (2006) concebe que os dois grandes símbolos do cristianismo originário foram a cruz de Cristo e a imagem da Virgem Maria. Assim, “neste continente Jesus foi apresentado nos braços de Maria e esta foi apresentada como a Mãe virginal do Salvador” (BOFF, 2006, p. 218).

Em meio às mazelas do período de colonização no Brasil, Maria se apresenta como mãe compassiva, cuidadosa, amorosa e intercessora de colonizadores e colonizados. Na primeira geração do processo de conquista das Américas, permeado pela violência, os conquistadores tinham Maria a seu lado contra os índios considerados pagãos. Já na segunda geração da conquista, Maria começa a integrar os costumes da América espanhola e portuguesa, passando “a ser vista como auxílio dos aflitos, aliada dos pobres” (CIPOLINI, 2010, p. 40). Houve, então, uma transição da figura de “Maria conquistadora” para “Maria consoladora”. Esse “protagonismo mariano” é ratificado por Boff (2006), ao reiterar que Maria foi “figura extremamente ativa em toda a história do continente” (BOFF, 2006, p. 217).

Historicamente, conforme Cipolini (2010), a devoção mariana - prerrogativa da dinastia portuguesa -, alcançou o Brasil e aqui desdobrou-se em várias tradições devocionais. O reino de Portugal foi consagrado à Mãe de Deus por Dom Afonso Henriques, em 1139. Essa consagração foi ratificada por Dom João IV, em 1640, ocasião em que proclama a Virgem da Conceição padroeira de Portugal e suas colônias, inclusive o Brasil. Pedro Álvares Cabral, por seu turno, traz em sua nau a imagem de Nossa Senhora da Esperança, pouco antes da construção da primeira capelinha no Brasil, em 1503, com o título de Nossa senhora da Glória. Além da imagem de Nossa Senhora da Esperança, Cabral trazia consigo também um quadro de Nossa Senhora da Piedade, “diante do qual ‘ouvia’ a missa todos os dias” (BOFF, 2006, p. 220).

A nau capitânia de Tomé de Souza, o primeiro governador-geral do Brasil, era consagrada a Nossa Senhora da Ajuda e trazia sua imagem. A primeira igreja construída no país, em 1535, em Boipeba, litoral da Bahia, recebeu o título de Nossa Senhora das Graças (CIPOLINI, 2010). A segunda igreja de Salvador da Bahia, por sua vez, recebeu o nome de Nossa Senhora da Vitória, em comemoração à derrota dos índios do lugar, em 1555 (BOFF, 2006).

O Padre José de Anchieta e seus companheiros deram lugar central a Maria na evangelização da colônia, afirma Boff (2006). O beato jesuíta escreveu a primeira obra poética redigida no Brasil, *De Beata Virgine Matre Dei Maria*, com quase seis mil versos, e que valeu ao religioso o título de “primeiro mariólogo jesuíta”. O missionário escreveu o poema em 1563, enquanto era refém dos índios tamoios em Iperoig (atual Ubatuba), ocasião em que precisou resistir às frequentes ofertas feitas pelos indígenas de suas filhas e irmãs, já que tinham como objetivo honroso ter o missionário como cunhado ou genro. Diante da tentação, Anchieta fez uma promessa, que deu origem ao ex-voto O Poema da Virgem.

Das diversas invocações iniciais de Maria em terras brasileiras, duas se destacam: a devoção a Nossa Senhora do Rosário e a Nossa Senhora da Conceição. A primeira originou a devoção a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, vinculada aos sermões do Padre Vieira a respeito do Rosário, feitos aos escravos africanos trazidos ao Brasil, com a função de evangelizá-los, mas também de consolá-los e resigná-los à sua condição servil. Já a devoção a Nossa Senhora da Conceição veio pelo decreto oficial de D. João IV, declarando-a patrona do Reino e suas possessões (BOFF, 2006).

A partir de 1717 origina-se a devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, um marco na dimensão sociomariana do Brasil. Uma Virgem negra - e sua mensagem

essencialmente libertadora - naturalmente propicia uma identificação por parte dos escravos e mais tarde por partes dos demais oprimidos. Desse modo, a figura de Maria avança consolidando-se cada vez mais no imaginário brasileiro, até configurar-se na “‘Madona brasileira’ por excelência, o símbolo mais poderoso da identidade religiosa e cívica da nação” (BOFF, 2006, p. 231). Não por coincidência, Nossa Senhora Aparecida foi declarada padroeira do Brasil, em 1930, pelo papa Pio XI.

Durante o período colonial, o regime do Padroado - no qual o Estado controlava a Igreja - garantiu a esta última a unidade em nível nacional. Uma vez proclamada a República, em 1889, houve o que Beozzo (1997) classifica como “um vazio de poder”, então preenchido por Roma. Para o autor, durante toda a década de 1930 a Igreja Católica perseguiu essa unidade, que teve como ponto de partida, em 16 de julho de 1930, o acontecimento da declaração de Nossa Senhora Aparecida como patrona do país.

Até então, São Pedro de Alcântara era o principal padroeiro brasileiro, por herança do primeiro e do segundo imperador do Brasil, que tinham o nome de Pedro. Ainda de acordo com Beozzo (1997), outras invocações estavam na lista para tornarem-se o padroeiro do país, como a Santa Cruz, Santo Antônio de Lisboa e São Francisco de Assis, que já contavam com grande devoção popular. Entre as invocações da Virgem encontravam-se a Penha de Vitória, Penha de França e as já mencionadas Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição, ambas também muito populares.

O principal motivo para a escolha de Nossa Senhora Aparecida teria sido seu próprio santuário, escreve o autor, precisamente posicionado no caminho que ligava o Sul ao Rio de Janeiro e a Minas Gerais, pela Serra da Mantiqueira. Isso porque “Aparecida está no Vale do Paraíba paulista, num momento da história nacional em que a hegemonia econômica havia se transferido do Norte açucareiro e da mineração do ouro nas Gerais, para o Sul cafeeiro” (BEOZZO, 1997, p. 295).

Além disso, a imagem e o primeiro oratório não surgiram de nenhum dos grandes proprietários e senhores de escravos da época. Tampouco a devoção teve origem clerical. Surgiu de uma pequena imagem negra retirada do rio Paraíba por pescadores durante seu trabalho, sendo abrigada em casa de família simples e depois numa capela humilde. Nesse caso,

[...] no Brasil, terra construída inteiramente pelo suor de escravos negros, agrilhoados por quase quatrocentos anos a um brutal sistema de produção e de relações de trabalho, discriminados pela condição de escravos e pela cor da pele, numa Igreja dominada até hoje pela camada branca da população, não é de se estranhar que as camadas populares pretas ou mulatas, em sua maioria, se aproximassem com maior confiança da pequena Virgem negra. Sendo uma

Virgem dos mais pobres podia ser uma Virgem de todos (BEOZZO, 1997, p. 295).

A Virgem, portanto, encontra-se integrada ao imaginário do brasileiro de forma singular, já que “significa a aliança de Maria com os pobres e oprimidos, ou seja, os índios e os negros escravos do Brasil, pois no Brasil Nossa Senhora Aparecida tem sua imagem morena, na cor da imensa maioria do povo” (CIPOLINI, 2010, p. 41).

Ainda sobre o período republicano, Carvalho (1998) analisa da mesma forma a figura de Maria e seu papel central no imaginário brasileiro. Consoante o autor,

[...] em 8 de setembro de 1904, Nossa Senhora Aparecida foi coroada rainha do Brasil. Observem a data e o título: um dia após a comemoração da independência, uma designação monárquica. Não havia como ocultar a competição entre a Igreja e o novo regime pela representação da nação. O processo culminou na década de 30. Em 1930, Pio IX declarou Nossa Senhora Aparecida padroeira do Brasil. No ano seguinte, d. Sebastião Leme, perante uma multidão congregada no Rio de Janeiro, a consagrou rainha e padroeira do país (CARVALHO, 1998, p. 94).

Ao tratar sobre as imagens sociais de Maria na história, Boff (2006) apresenta um esquema sintético sobre as figuras sociais marianas. Abordando diferentes épocas, destaca representações que, em alguma medida, ajuda-nos a visualizar a influência de Maria no Brasil, desde sua colonização. No caso da época moderna, entre os séculos XVI e XVIII, por exemplo, o autor aponta, entre outras, as figuras de “Maria Patrona” dos reinos católicos (entre eles, Portugal); “Maria Capitã” dos exércitos católicos contra os protestantes e também das forças armadas dos países da América Latina e Caribe; “Maria Conquistadora” das novas terras “descobertas”; e “Maria Libertadora”, sobre o evento em Guadalupe e as insurreições indígenas.

Já sobre o século XIX e primeira metade do XX, tem-se “Maria Baluarte” do papado e seus direitos; “Maria Padroeira” das novas nações livres; “Maria Auxiliadora” da Igreja e dos cristãos frente aos desafios modernos (racionalismo, materialismo, anticlericalismo); e “Maria Rainha da Paz”, face às ameaças de guerra. Por fim, sobre a segunda metade do século XX, pós-Concílio Vaticano II, o autor aponta as figuras de “Maria Mulher profética e libertadora”, na teologia da libertação; “Maria Modelo de Mulher”, na teologia feminista; e “Maria Mãe e guardiã da vida”, nos movimentos ecológicos (BOFF, 2006).

Certa relação pode ser estabelecida entre as figuras sociais mencionadas por Boff (2006) e as aparições marianas, importante aspecto da devoção. No tocante a essas aparições, Camurça (2006) destaca três momentos. Segundo o autor, a partir do século XIV, a Virgem aparece a pobres, iletrados e “subalternos”, como “advogada do povo”. Já nos séculos XIX e XX, como resposta do catolicismo tradicional ao processo de secularização, as aparições recebem da Igreja anuência sobre sua veracidade, garantindo seu controle sobre a interpretação e o culto, além de instituir os centros de devoção e peregrinação, como Lourdes, Fátima e La Salette. Por fim, a partir de 1980 ocorre o que o autor classifica como um *boom* de aparições marianas vinculadas ao movimento carismático católico, com ampla divulgação midiática. Desse modo, no bojo do movimento carismático “o fenômeno das aparições é inserido no mercado globalizado de bens simbólicos e na cultura de massa global” (CAMURÇA, 2006, p. 261).

Em suma, a figura de Maria perpassa a história da cultura ocidental, deixando nela marcas específicas e estabelecendo-se como uma das principais devoções do catolicismo. A própria trajetória dessa devoção evidencia sua plasticidade. Em outros termos, ela configura-se como “um símbolo que incidiu fortemente sobre a subjetividade social, reforçando-a, alargando-a, fazendo-a crescer e ativando sua criatividade” (BOFF, 2006, p. 281). Encontramos no texto desse autor algumas pistas sobre as causas desse protagonismo mariano, apresentadas a seguir.

Em primeiro lugar, houve sempre uma relação estreita entre Maria e os pobres, pecadores e perdidos sociais e espirituais, mesmo em períodos históricos nos quais a Virgem era identificada com as classes mais elevadas da sociedade, pontua Boff (2006). Já tivemos a oportunidade de citar a invocação de Nossa Senhora Aparecida como exemplo brasileiro dessa relação e o quanto sua imagem morena gerou identificação nos marginalizados da sociedade. Ainda hoje Maria representa a “Mãe” dos fiéis, isto é, aquela que protege, cuida, zela, ouve e socorre.

Em segundo lugar, a própria centralidade de Maria no cristianismo reforça seu papel nas sociedades, apesar das mudanças na devoção ocorridas ao longo do tempo. Boff (2006) ressalta, por exemplo, que para o cristão medieval era mais “natural” invocar a figura da Mãe de Deus do que para o homem moderno e “secularizado”. Apesar disso, o autor pondera que a relevância social de Maria permanece forte na atualidade entre os povos maciçamente católicos.

Outro aspecto destacado por Boff (2006) é a relevância não apenas teológica, mas também antropológica de Maria, levando-a a se tornar “o auto-retrato de uma sociedade, o espelho de uma época, o reflexo das buscas e sonhos de um povo” (BOFF, 2006, p. 287). Nesse caso, há um processo de projeção que culmina por conduzir os fiéis a elaborar a figura de Maria à sua “imagem e semelhança”.

O autor identifica ainda certo caráter mítico na figura de Maria, como substituta da “deusa virgem” protetora da cidade antiga. Contudo, Boff (2006) cita essa possibilidade com ressalvas, visto que Maria não é uma personagem mítica, mas histórica, o que impossibilita a simples substituição de figuras imaginárias.

O fato é que a figura de Maria segue exercendo forte influência no imaginário dos fiéis católicos. As variadas imagens sociais, aparições e invocações ilustram a plasticidade da devoção à Virgem. Evidências disso são citadas por Boff (2006): as rezas (Ave-Maria, Salve Rainha, Ângelus), as diversas imagens de Nossa Senhora, as festas marianas, os movimentados santuários, as interjeições marianas na linguagem (“Virgem!”, “Nossa Senhora!”, “Ave-Maria!”), os nomes de mulher (Maria, Maria das Graças, Ana Maria, Dora, Imaculada). Acrescentamos as cidades, instituições, edifícios, ruas e praças nomeadas em homenagem a Maria, sem falar nas paróquias que levam os nomes das diversas invocações. As várias padroeiras são outro exemplo, caso de Nossa Senhora da Piedade, patrona do estado de Minas Gerais.

3.3 Nossa Senhora da Piedade: a Serra e o site

Durante parte do século XIX o ingresso de Ordens religiosas esteve proibido em Minas Gerais, período no qual era comum que a custódia dos locais de culto ficasse a cargo de ermitões (OLIVEIRA, 1978). O Santuário Nossa Senhora da Piedade é um exemplo que antecede esse período. Conforme escreve Coração de Jesus (1967), sua fundação ocorreu no princípio do último quartel do século XVIII, tendo sido o português “Antônio da Silva Bracarena, terceiro de N. Sa. do Carmo e ermitão de N. Sa. da Piedade, quem construiu o templo e mandou vir, do Pôrto, a imagem do mesmo título, que nêle se venera” (CORAÇÃO DE JESUS, 1967, p. 24).

A tradição dessa devoção, de acordo com Lima Júnior (2008), é portuguesa e a mais remota representação da Senhora da Piedade foi uma pintura em madeira que se encontrava numa das capelas do claustro da Sé em Lisboa. Afirma o autor que Nossa Senhora da Piedade “é aquela que, recebendo o Divino Filho em seus braços, depois de sua morte trágica no madeiro infame da Cruz, levou-o com os fiéis discípulos e piedosas mulheres até o sepulcro” (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 165). Não por coincidência, a representação mencionada pertencia a uma Irmandade portuguesa que tinha por função enterrar os mortos, visitar e confortar encarcerados e acompanhar criminosos condenados à pena capital. Essa Nossa Senhora aos pés da Cruz, tendo Jesus Morto nos braços, foi o emblema das Casas de Misericórdia fundadas em Portugal por Frei Miguel de Contreiras. Ainda de acordo com o autor, em Minas Gerais a primeira Casa de Misericórdia foi criada em 1736, sob aprovação de Dom João V.

Na origem dessa devoção portuguesa estaria o culto a Nossa Senhora da Piedade de Merceana, cuja aparição no tronco de uma árvore data do início do século XII, segundo Megale (1986). Diz-se que um lavrador, notando que um de seus bois, chamado Messano, desaparecia sempre à mesma hora do dia e voltava pouco depois, um dia o seguiu, encontrando-o de joelhos, embaixo de uma carvalheira, olhando para um dos galhos. Nele o lavrador encontrou uma efígie gótica da Senhora da Piedade, que mais tarde foi colocada numa capela do mesmo sítio.

Em função de seu cunho sentimental, a devoção a Nossa Senhora da Piedade teve grande extensão em Portugal e no Brasil. Vários arraiais foram fundados em torno de suas ermidas, a exemplo do de Nossa Senhora da Piedade de Campolide, atual Barbacena (Minas Gerais). Campolide é uma Casa da Companhia de Jesus, em Lisboa, em cuja igreja encontra-se uma belíssima imagem da Senhora da Piedade. Uma reprodução dessa imagem teria sido trazida, por um imigrante de Lisboa, a Minas Gerais, dando origem à devoção, explica Lima Júnior (2008).

Outra possibilidade é de que a devoção em Minas tenha chegado a partir dos paulistas. Megale (1986) afirma que esse culto chega em território mineiro pelas mãos dos bandeirantes, visto que a santa era a padroeira de Guaratinguetá, passagem obrigatória para os viajantes no percurso entre Rio de Janeiro e São Paulo. Em outros termos, esses viajantes tinham Nossa Senhora da Piedade, instalada no planalto da Mantiqueira, como

“último pouso civilizado” antes de se lançarem na busca pelo ouro nas Gerais (LIMA JÚNIOR, 2008).

Das devoções primeiras em solo mineiro, a mais ilustre foi a que originou o nome da serra próxima a Sabará e Caeté, bem como a construção do cenóbio no alto dela, escreve Lima Júnior (2008). Essa construção deu-se a partir da história de uma miraculosa visão relacionada à invocação. Explica o autor que a meia encosta da serra, em 1715 ou 16, formou-se um povoado de paulistas que em torno da imagem da Senhora da Piedade reuniam-se para rezar o Terço ao fim do dia, até que um dia a filha muda de um casal de moradores, estando à porta da casa dos pais, à hora das Ave-Marias, passou a falar nitidamente, enquanto apontava para o ato da serra. A menina descrevia a figura da Senhora tendo Jesus morto nos braços. A visão da Virgem repetiu-se durante vários dias. A notícia da menina curada espalhou-se, atraindo numerosos peregrinos ao alto da serra, local assinalado pela criança, e onde obtinham numerosas curas do corpo e da alma. A partir de então,

[...] na segunda metade do século dezoito, andava viva na memória do povo do lugar a miraculosa visão, quando por ali passaram dois aventureiros que faziam peão no Serro do frio. Um deles resolveu fixar-se ali, construindo no alto da serra onde a menina apontara a visão da Senhora da Piedade um pequeno mosteiro a fim de recolher-se do mundo, dotando-o com alguns escravos e reunido uns poucos que também desejassem fugir às fraquezas do mundo. Foi Antônio Barcarena o fundador da pequena construção branca que desde Belo Horizonte se avista, e dentro da qual uma grande imagem da Senhora da Piedade, obra do Pôrto, recebe as homenagens dos homens de boa-vontade (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 171).

A citação evidencia o cunho sentimental com que surge e cresce na serra a devoção a Senhora da Piedade. O texto descreve a figura de um aventureiro que arrisca-se no frio da serra, mas que deseja recolher-se do mundo. Para servir-lhe de refúgio, ninguém melhor que a Virgem, mãe acolhedora, que do alto da serra apareceu e curou a menina muda, como verdadeira Senhora da Piedade. A cor branca da construção feita em sua homenagem remete à pureza e à paz. Sua imagem, trazida do Porto, é colocada à disposição dos fiéis de boa-vontade para as devidas venerações. Aliada, portanto, à aparição miraculosa, à cura da criança e à ideia de refúgio, estabelece-se, então, a relação entre os fiéis e a santa, culminando por formar a tradição que permanece até os dias atuais.

Ademais, surgiram outros povoados em torno da invocação, segundo Lima Júnior (2008). Em 1889 eram Piedade do Paraopeba, Piedade de Barbacena, Piedade de Minas

Novas, Piedade dos Gerais, Piedade da Boa Esperança, Piedade do Bagre (Curvelo), Piedade do Pará e Piedade do Pitangui, entre outras tantas não relacionadas como paróquias, mas presentes em ermidas de fazendas, sobretudo na região oeste de Minas Gerais.

Vale destacar que na história do Santuário narrada em seu site - www.santuarionsdapiiedade.org.br -, alvo deste estudo, além de Antônio da Silva Bracarena, outro personagem é citado como cofundador do centro de devoção. Na página lê-se que

Os fidalgos portugueses Antônio da Silva Bracarena e Irmão Lourenço, fundador do Colégio do Caraça, chegaram por volta do século XVIII e construíram na Serra da Piedade um rústico eremitério e, ao lado, uma igreja dedicada à Nossa Senhora, Santa pela qual tinham grande devoção (SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2017).

Curiosamente, no texto não há menção à aparição da Santa ocorrida no século XVIII. Do mesmo modo, não há citação à cura da criança muda ou à origem do próprio Bracarena. Sobre o ermitão, escreve Megale (1986) que o arquiteto Antônio da Silva Bracarena foi um dos perseguidos por Marquês de Pombal, então ministro de D. José I. Refugiado na Vila Nova da Rainha (atual Caeté), teria o arquiteto prometido à Virgem Santíssima erigir uma igreja em sua homenagem, caso escapasse da perseguição empreendida contra os jesuítas e famílias nobres da Lusitânia. Sabedor da aparição da santa à menina muda ocorrida alguns anos antes, Bracarena teria, então, escolhido o alto da serra como local para construção do santuário, seu ex-voto.

Ainda sobre a construção no alto da serra, Coração de Jesus (1967) escreve que o verdadeiro motivo é incerto: “se em cumprimento de alguma promessa feita à Virgem ou como prova de reconhecimento pela aparição à pobre menina muda a quem desatou, milagrosamente, a língua” (CORAÇÃO DE JESUS, 1967, p. 25). Afirma a autora que após sua construção, durante algum tempo o Santuário foi habitado por ermitões que esmolavam para as obras da Capela, rezavam e penitenciavam-se.

As irmandades leigas encontram-se também ligadas à história do Santuário. Estando com seus bens ameaçados de sequestro pelo então Juiz de Capelas, Dr. Remigio Oliveira de Faria, em 1874, o Padre Domingos E. Pinheiro, à frente da Paróquia de Caeté, à qual pertencia o Santuário, decidiu nele fundar a Irmandade de Nossa Senhora da

Piedade, “com o fim de garantir os bens ameaçados, melhorar o Santuário, dar ocasião aos fiéis para suas romarias e fundar um Educandário para meninas pobres” (CORAÇÃO DE JESUS, 1967, p. 41). A Irmandade foi fundada em 26 de setembro de 1875. Alguns anos mais tarde, precisamente em 25 de agosto de 1878, foi criado um colégio, chamado Asilo São Luiz Gonzaga, para educação de meninas, sob responsabilidade da Irmandade de Nossa Senhora da Piedade.

Em 11 de janeiro de 1889 foram definidos como isentos de jurisdição paroquial o Santuário da Serra da Piedade, o Asilo Luiz e adjacências, pelo então Bispo de Mariana, Dom Antônio Maria Correia de Sá e Benevides. Posteriormente, em 28 de agosto de 1892, foi criada a Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade, “exclusivamente brasileira e a primeira que se conhece” (CORAÇÃO DE JESUS, 1967, p. 276). A partir de então, a Congregação assumiu colégios, hospitais e asilos em várias cidades do estado.

No site da Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade - www.ciasnp.com.br -, lê-se que

Padre Domingos Pinheiro fundou, em 1867, o Asilo São Luiz para acolher as crianças pobres e filhas de escravos, libertadas pela lei do ventre livre. A Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, também fundada por ele, auxiliava na manutenção das crianças e zelava pela singela Igreja da querida Mãe de Piedade, no alto da Serra do mesmo nome. Alguns anos depois, doze jovens, que cresceram no Asilo São Luiz, dentre elas mulatas, negras e brancas, se encantaram com o cuidado que Monsenhor Domingos despendia para que as crianças crescessem na fé e na dignidade humana. A educação era o instrumento primordial para alcançar esse fim, tendo por amparo a devoção filial à Nossa Senhora da Piedade e a confiança constante na Providência Divina. Inspiradas na audácia de Monsenhor, elas desejaram compartilhar esse sonho. Envoltas de coragem e animadas pelo Espírito Santo, escreveram uma carta solicitando que o Padre Domingos fundasse uma Congregação Religiosa onde elas pudessem auxiliar as crianças, os jovens, os enfermos e os idosos em suas necessidades físicas e espirituais, seguindo o exemplo de ternura da querida Mãe da Piedade. Monsenhor Domingos Evangelista Pinheiro acolheu com alegria e fé esse chamado de Deus e, no dia 28 de agosto de 1892, nasceu, aos pés da serra da Piedade situada no município de Caeté – MG, a Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade (CIANSP) (CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS AUXILIARES DE NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2017).

No texto, o caráter sentimental da devoção perpassa a narrativa de criação da Congregação. A Santa é citada como “querida Mãe da Piedade”, que serviu de exemplo a doze jovens pobres criadas no Asilo São Luiz, fundado por Padre Domingos Pinheiro. Mais tarde, seguindo a vocação religiosa, essas doze jovens tornaram-se as Irmãs

Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade, compondo a congregação fundada também pelo Padre Pinheiro.

Vários “homens notáveis” estiveram ligados à história do Santuário, desde seu início, relata Coração de Jesus (1967). Esses nomes exemplificam como a história do centro de devoção mescla-se à história da própria capital mineira, principalmente no tocante à política. Contudo, o mais importante é que esses nomes evidenciam também que o surgimento e a trajetória do centro religioso - e da própria devoção - não estiveram ligados apenas às camadas “populares” do catolicismo, ou seja, aos “subalternos”, “empobrecidos” e iletrados.

Temos, portanto, um detalhe que auxilia-nos a pensar a devoção num caráter amplo, superando a concepção limitadora de que a devoção aos santos era (ou é) característica apenas de um “catolicismo popular”, entendido como polo oposto de um catolicismo “elitizado”. Refletir a devoção nesse contexto mais abrangente significa superar a concepção de que a religiosidade do outro pode ser interpretada como uma versão empobrecida da minha própria religião.

Entre os “homens públicos”, “de letras” e “de ciências”, por exemplo, a autora lista Artur Bernardes, Delfim Moreira, João Pinheiro, Raul Soares, Antônio Carlos, Afrânio de Mello Franco, Afonso Arinos, Diogo de Vasconcellos, Monsenhor Júlio Engrácia, Nelson de Sena, Mário de Lima, Lúcio dos Santos, Tristão de Ataíde e Peter Lund.

Entre os religiosos, destaca Bracarena (fundador do Santuário), Padre José Gonçalves, Frei Luiz de Ravena, Padre Pescitello, Padre João de Santo Antônio; Dom Benevides; Dom Pedro de Lacerda, Dom Macedo Costa, Dom Luiz Antônio dos Santos, Dom Silvério, Dom Joaquim Silvério, Dom Assis, Dom Cirilo, Dom Prudêncio, Dom Alexandre, Dom Antônio Cabral, Padre Júlio Maria e Monsenhor Domingos E. Pinheiro. Dentre esses, a autora declara Dom Antônio Cabral, primeiro bispo da diocese de Belo Horizonte, o “Anjo da Serra da Piedade”. Além disso, enfatiza a importância de Monsenhor Domingos Evangelista Pinheiro (1843-1924), que esteve à frente do santuário durante vários anos e fundou nele o Asilo São Luiz, a Irmandade leiga de Nossa Senhora da Piedade e a Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade.

Já no início do século XX havia planos para a criação de uma nova diocese em Belo Horizonte, que pertencia, até então, à Província Eclesiástica de Mariana. Sob o aval do papa Bento XV, a bula *Pastoralis sollicitudo*, em 11 de fevereiro de 1921, criou essa diocese e “Dom Antônio dos Santos Cabral, em meio às lides de seu fecundo apostolado, em Natal, foi surpreendido pelo ato da Santa Sé, que o fazia Bispo de Belo Horizonte, conforme a Bula ‘Hodie Nobis’, de 21 de novembro de 1921” (CORACÃO DE JESUS, 1967, p. 506).

No site da Arquidiocese de Belo Horizonte - www.arquidiocesebh.org.br -, se lê que

A ideia da criação do bispado de Belo Horizonte surgiu em 1914, com a crescente importância política da cidade e seu espantoso desenvolvimento econômico. Atendendo ao desejo da população, dom Silvério Gomes Pimenta, arcebispo de Mariana, aceitou dirigir o movimento para a criação do novo bispado. Em 1919, uma comissão foi nomeada por dom Silvério para cuidar do processo. Na última sessão realizada por essa comissão foi lido um documento assinado pelo monsenhor F. Cortesi, auditor da Nunciatura, avisando que as bulas para a implantação do bispado já tinham sido expedidas. A Diocese de Belo Horizonte foi efetivamente criada em 11 de fevereiro de 1921 pelo Papa Bento XV. Em 1º de fevereiro de 1924, o Papa Pio XI, através da bula “*Amunus nobis ab Aeterno Pastorum Príncipe*”, elevou Belo Horizonte à categoria de Arquidiocese e seu bispo a arcebispo. Na época, foi a terceira província eclesiástica de Minas Gerais. Desde a sua criação, estiveram à frente da Arquidiocese os arcebispos: dom Antônio dos Santos Cabral, dom João Resende Costa, dom Serafim Fernandes de Araújo e, atualmente, dom Walmor Oliveira de Azevedo, que iniciou seu ministério na Arquidiocese no dia 26 de março de 2004 (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2017).

De início, a recém-criada diocese belorizontina continha os municípios de Belo Horizonte, Contagem, Santa Luzia, Sabará, Caeté, Sete Lagoas, Bonfim, Entre Rios, Santa Quitéria, Itaúna, Pará de Minas, Pequi, Pitangui, Divinópolis, Itapeverica, Oliveira, Passa Tempo, Campo Belo, Perdões, Bom Sucesso e Ibituruna, enumera Torres (1972). Um acordo entre as dioceses de Mariana e Belo Horizonte, em 1923, transferiu ainda para a instituição da capital os municípios de Nova Lima, Rio Acima, Paraopeba, Moeda, Cláudio, Ribeirão Vermelho e Tabocas e restituiu a Mariana Entre Rios, Suaçuí e Ibituruna (TÔRRES, 1972).

A diocese instalada na capital mineira – que então sediava apenas as paróquias de São José e Boa Viagem – teve como sua primeira diretoria efetiva Dom Antônio dos Santos Cabral, Dr. Mário Franzen de Lima, Prof. Luís Pessanha, Pe. José Augusto Bicalho, Dr. José Augusto Campos do Amaral, além do senador Gabriel de Oliveira

Santos e Dr. José Bernardo de Paula Aroeira. Já a diretoria de honra era composta por Dr. Artur da Silva Bernardes, Dr. Bernardo Pinto Monteiro, Dr. Artur Ribeiro de Oliveira, Dr. A. R. Coelho Júnior e Dr. Afonso Vaz de Melo (TÔRRES, 1972).

Coube à diocese de Belo Horizonte, a partir de sua criação, a guarda do Santuário Nossa Senhora da Piedade que, em 1956, teve seu conjunto arquitetônico e paisagístico tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2017).

A proclamação de Nossa Senhora da Piedade como padroeira do estado de Minas Gerais veio em 20 de novembro de 1958, pelo então papa João XXIII, conforme as letras apostólicas *Haeret animia*. Dois anos mais tarde a imagem oficial da padroeira foi conduzida do Santuário à capital mineira para a festa de consagração do estado à Santa, em 31 de julho de 1960, celebrada na Praça da Liberdade. Na ocasião,

[...] em presença de S. Eminência Sr. Cardeal Motta, de muitos Srs. Arcebispos e Bispos, altas Autoridades Cívicas e Militares, Sacerdotes, Religiosas e grande massa popular, o Sr. Governador, Dr. José Francisco Bias Fortes, juntamente com o Sr. Arcebispo Coadjutor Dom João Resende Costa leu a “Fórmula da Consagração” do Estado de Minas Gerais a Nossa Senhora da Piedade (CORAÇÃO DE JESUS, 1967, p. 532).

A chegada do Santuário à internet, por sua vez, deu-se em 2012, também sob responsabilidade da Arquidiocese de Belo Horizonte. No site da instituição religiosa encontram-se disponíveis informações sobre outros dez santuários, além do dedicado a Nossa Senhora da Piedade: Santuário de Adoração Perpétua – Paróquia Nossa Senhora da Boa Viagem, Santuário Santa Luzia, Santuário Santo Antônio (Roça Grande), Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu, Santuário São Paulo da Cruz, Santuário Tabor da Liberdade – Schoenstatt, Santuário Nossa Senhora da Conceição, Santuário Senhor Bom Jesus, Santuário Senhor do Bonfim e Santuário da Saúde e da Paz.

A seguir passaremos à análise do site dedicado ao Santuário Nossa Senhora da Piedade em seu conteúdo simbólico voltado para a devoção aos santos, objetivando identificar os recursos comunicacionais colocados à disposição do público, quantificar o uso desses recursos, bem como relacionar esses dados às estratégias adotadas pela Assessoria de Comunicação da Arquidiocese de Belo Horizonte, que gerencia o site.

4 O SANTUÁRIO DIGITAL

Concebida como ambiente, a internet atualmente apresenta-se como um amplo campo de estudos sobre as interações sociais de cunho religioso que se dão em seu âmbito. Como já pontuamos, trata-se de uma *ambiência* na qual os processos de interação entre atores e instituições se dão, não mais regidos pela lógica de outrora, na qual os indivíduos detinham em maior medida apenas o lugar de receptores. Nessa nova perspectiva, emissores e receptores intercambiam suas posições numa lógica inédita, na qual todos podem produzir, transmitir e receber conteúdos de todos, sobre tudo e a qualquer momento.

Em outras palavras, somos convidados a considerar a web não como uma simples mídia na qual ficam expostos conteúdos inertes, veiculados por instituições religiosas a fiéis passivos, mas como ambiente social no qual os sujeitos mantêm relações significativas. Desta feita, os templos de pedra hoje dividem com a internet a condição de espaço para estudos sobre o *homo religiosus* e suas relações sociais.

Uma importante fonte de estudo, portanto, é a experiência religiosa online dos indivíduos. Nas palavras de Greschat (2005), “cientistas da religião que trabalham apenas com textos são como cegos que falam de paisagens que lhes foram descritas, em palavras, por pessoas que podem ver” (GRESCHAT, 2005, p. 77). Trata-se de não considerar apenas o visível como aquilo que é importante subjetivamente para os indivíduos, mas admitir a relevância do “encontro vivo” com os adeptos da religião em estudo. Encontro esse que também pode se dar via internet.

Nesse prisma, as metodologias de pesquisa qualitativa fornecem importante contribuição, uma vez que os estudos sobre religião invariavelmente remetem à dimensão simbólica que permeia o fazer religioso. Em outros termos, as metodologias de pesquisa qualitativa são relevantes justamente por serem capazes de incorporar “a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações, e às estruturas sociais” (MINAYO, 1996, p. 10).

Greschat (2005) destaca que no caso da vida religiosa, a relevância está na possibilidade de se colocar as fontes usuais de pesquisa – textos, imagens e utensílios religiosos – em um contexto real. Nesse caso, há a possibilidade do cientista da religião estar “no meio dos acontecimentos”, com a cautela de deixar à parte sua fé pessoal, sob pena de realizar avaliações enviesadas ou com base em comparações.

Em suma, há um fazer religioso online que culmina por demandar do pesquisador sua “presença” nesse novo ambiente social. Ainda que via internet, trata-se de, como destaca Greschat (2005), valorizar o encontro vivo com os adeptos de uma religião e estar no meio dos acontecimentos que os envolvem. Não por acaso, tem se tornados comuns os estudos etnográficos realizados na web, tema que abordamos brevemente a seguir.

4.1 A netnografia religiosa

Um dos métodos clássicos da pesquisa qualitativa, oriundo da antropologia, é a etnografia, entendida como a observação por meio da inserção no grupo ou comunidade pesquisado. Dito de outro modo,

[...] fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, p. 07).

Conforme o autor, a inserção do pesquisador é necessária justamente para a correta apreensão desse “comportamento modelado” e a construção de uma “descrição densa” a respeito. Trata-se de um processo minucioso cujo resultado será justamente a possibilidade de elucidar a complexidade do grupo ou comunidade investigado. Nessa linha, o desafio do etnógrafo é exatamente a

[...] multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 2008, p. 07).

No ciberespaço não é diferente. Nesse ambiente social também a inserção do pesquisador é importante para a investigação das interações sociais de todo tipo que hoje se dão online. Trata-se, então, de uma netnografia, entendida como

[...] pesquisa observacional participante baseada em trabalho de campo online. Ela usa comunicações mediadas por computador como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural ou comunal (KOZINETS, 2014, p. 62).

Semelhante ao conceito de netnografia, o termo etnografia virtual também costuma ser empregado por pesquisadores da área das ciências sociais, segundo Amaral, Natal e Viana (2008). Para as autoras o termo netnografia é mais amplamente utilizado

por estudiosos das áreas de administração e marketing. Contudo, as autoras utilizam ambos como sinônimos, opção que também adotamos.

Kozinets (2014) propõe ainda a diferenciação entre pesquisa “de comunidades online” e pesquisa “online em comunidades”. A primeira diz respeito à investigação de fenômenos diretamente ligados às chamadas “comunidades eletrônicas” ou à cultura online *per se*. Já a pesquisa “online em comunidades” refere-se à exploração de fenômenos sociais cuja existência vai além da internet. Consoante o autor, muitos pesquisadores interessam-se por este tipo de estudo precisamente “porque as comunicações do grupo informam e se relacionam ao fenômeno social mais amplo, seus comportamentos, seus participantes, seus valores ou crenças” (KOZINETTS, 2014, p. 66).

A nosso ver, no segundo tipo apresentado pelo autor enquadram-se os estudos sobre as experiências religiosas online. Isso porque, como já mencionamos, as práticas religiosas ambientadas no ciberespaço estão amplamente enraizadas no off-line. Noveli (2010), por exemplo, argumenta que os fenômenos que ocorrem na internet e fora dela não devem ser considerados “mundos separados”, mas um *continuum* da mesma realidade. Assim, cabe ao pesquisador desenvolver meios que possibilitem a investigação desse *continuum*.

A importância desta percepção reside no fato de que o pesquisador, sobretudo das Ciências da Religião, não pode tomar de forma isolada o fenômeno online, sob pena de amputar sua essência relacional. Em outras palavras,

[...] o pesquisador deve permanecer consciente de que está observando um recorte comunicacional textual das atividades de uma comunidade online, e não a comunidade em si, composta por outros desdobramentos comportamentais além da comunicação (gestual, apropriações físicas etc.) (AMARAL; NATAL e VIANA, 2008, p. 10).

No caso das práticas religiosas católicas, isso é ainda mais relevante porque há dimensões que não estão presentes na web, pelo menos não como estão postas no off-line. É o caso dos sacramentos. Assim, certos aspectos da devoção aos santos são amplamente encontrados no ciberespaço, mas sua relação com os sacramentos ofertados pela Igreja Católica, por exemplo, não pode ser facilmente apreendida num estudo netnográfico. Ademais, há aspectos devocionais específicos que dificilmente evidenciam-se suficientemente na web, como o ato de se ir ao santuário em peregrinação, tocar a imagem do(a) santo(a) ou participar da festa em sua homenagem.

Nesse panorama, a análise minuciosa sobre os fenômenos sociais, inclusive religiosos, é indispensável para a apreensão correta de suas nuances também na internet. O pesquisador deve dedicar tempo ao grupo ou comunidade, bem como comprometer-se com a reflexividade, considerando que “fenômenos digitais são muito complexos. Existem em múltiplos espaços, são fragmentados e costumam ser temporalmente complexos” (BRAGA, 2012, p. 04).

No caso de uma netnografia religiosa, portanto, cabe ao pesquisador aplicar os métodos e pressupostos etnográficos ao conjunto de interações religiosas que se dão no ciberespaço. Nele, os campos religioso e midiático se entrecruzam. Assim, não bastasse a complexidade inerente ao fazer religioso, seu novo *locus*, a internet, demanda ainda mais reflexividade e dedicação na realização de uma observação participante, por exemplo. Isso porque não basta observar isoladamente o fenômeno investigado na web, mas compreendê-lo como parte de um contexto maior. Em alguma medida, essa premissa acompanha nossa análise acerca do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade e seus recursos ligados à devoção aos santos, à qual passamos em seguida.

4.2 O Santuário Nossa Senhora da Piedade no ambiente da web

O site do Santuário Nossa Senhora da Piedade, mantido pela Assessoria de Comunicação da Arquidiocese de Belo Horizonte, foi oficialmente lançado em 30 de janeiro de 2012, conforme a própria Assessoria. Portanto, seu lançamento ocorreu à mesma época em que vários canais oficiais da Igreja Católica chegaram à internet e exatamente dez anos depois da publicação do documento *Igreja e Internet*, em 2002, pelo Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais.

A atual equipe da Assessoria de Comunicação da Arquidiocese de Belo Horizonte conta com 11 profissionais: três jornalistas, um profissional de relações públicas, um profissional de tecnologia da informação, quatro designers, um profissional de comunicação integrada e uma profissional de jornalismo que coordena a equipe. Nenhum desses profissionais tem dedicação exclusiva ao site do Santuário. Para as questões diretamente ligadas à religiosidade e fé católicas, a Assessoria conta com o auxílio dos bispos e padres da Arquidiocese. Contudo, não há um acompanhamento específico de uma figura eclesial.

Como já mencionamos, no site da Arquidiocese de Belo Horizonte encontram-se disponíveis informações sobre outros dez santuários, além do dedicado a Nossa Senhora da Piedade: Santuário de Adoração Perpétua – Paróquia Nossa senhora da Boa Viagem, Santuário Santa Luzia, Santuário Santo Antônio (Roça Grande), Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu, Santuário São Paulo da Cruz, Santuário Tabor da Liberdade – Schoenstatt, Santuário Nossa Senhora da Conceição, Santuário Senhor Bom Jesus, Santuário Senhor do Bonfim e Santuário da Saúde e da Paz. Desses, cinco contam com sites específicos e independentes, não mantidos pela Arquidiocese e sua Assessoria: Santuário de Adoração Perpétua – Paróquia Nossa senhora da Boa Viagem, Santuário Santo Antônio (Roça Grande), Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu, Santuário São Paulo da Cruz e Santuário da Saúde e da Paz.

Em 2017 celebra-se o jubileu de 250 anos de peregrinações ao Santuário Nossa Senhora da Piedade, cujo reitor atualmente é o padre Fernando César do Nascimento. Conforme a Assessoria de Comunicação da Arquidiocese de Belo Horizonte, em 2016 o Santuário foi visitado por cerca de 500 mil peregrinos. A expectativa é que esse número seja superado neste ano jubilar.

4.2.1 Página inicial

A página inicial reúne informações e links para acesso a outras partes do site. No alto da página tem-se a marca do Santuário, à esquerda, os números de telefone do centro de devoção, seguido do selo comemorativo dos seus 250 anos de peregrinações, à direita. Logo abaixo um menu horizontal permite navegação nas opções Santuário, Padroeira de Minas, Belezas Naturais, Notícias, Missas, Fonte Virtual, Lembranças e Contato.

Em seguida, abaixo, há a apresentação de banners que se revezam permitindo acesso ao artigo sobre o Santuário escrito pelo Arcebispo Metropolitano de Belo Horizonte, Dom Walmor Oliveira de Azevedo, e à notícia sobre duas igrejas do centro de peregrinação elevadas à condição de basílicas pelo Papa Francisco.

Ainda na página inicial, descendo-se a barra de rolagem, tem-se acesso à relação de notícias sobre o Santuário, a Arquidiocese de Belo Horizonte, arquidioceses vizinhas e a Igreja Católica em geral. Ao lado direito, divulga-se o devocionário a Nossa Senhora da Piedade e novamente os telefones do centro de devoção e seus horários para visitaçãõ.

Por fim, ao final da página inicial, há banners para acesso à página sobre o ano jubilar, à Fonte Virtual e à página com testemunhos de fé relacionados ao Santuário.

IMAGEM 1 - Página inicial do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade



Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2017a.

Interessante notar que o cunho sentimental que em geral caracteriza a devoção aos santos não se faz presente nos textos oficiais do site que fazem referência à história do surgimento do Santuário ou da devoção a Nossa Senhora da Piedade. Se o surgimento do centro de devoção está aliado, conforme apontamos anteriormente, à aparição miraculosa da santa no alto da Serra da Piedade, à cura da criança muda e à ideia de refúgio, estabelecendo, então, a relação entre os fiéis e a santa e culminando por formar a tradição em terras mineiras, nada disso aparece com destaque no ambiente digital do Santuário.

Na página História, por exemplo, há menção às riquezas naturais do Santuário, à sua fundação pelas mãos do ermitão Bracarena, ao decreto da santa como patrona de Minas Gerais e ao tombamento do conjunto arquitetônico e paisagístico do Santuário. A aparição milagrosa da santa no alto da serra, por exemplo, não é citada. Do mesmo modo, a cura da criança atribuída à santa no contexto de sua aparição não é destacada.

IMAGEM 2 - História do Santuário Nossa Senhora da Piedade

O início de tudo



Os fidalgos portugueses Antônio da Silva Bracarena e Irmão Lourenço, fundador do Colégio do Caraça, chegaram por volta do século XVIII e construíram na Serra da Piedade um rústico eremitério e, ao lado, uma igreja dedicada à Nossa Senhora, Santa pela qual tinham grande devoção.

Venerada há mais de dois séculos, a Santíssima Virgem Maria foi decretada pelo Papa João XXIII, por meio das Letras Apostólicas "Haeret animia" de 20 de novembro de 1958, Padroeira do Estado de Minas Gerais.

Para solenizar fato de tamanha importância, chegou à capital mineira, em 14 de maio do mesmo ano, a imagem que se cultua até hoje na Serra da Piedade.

Em 1956, o Conjunto Arquitetônico e Paisagístico do Santuário Nossa Senhora da Piedade foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan (processo de nº 526-T-55; Inscrição nº 316, Livro Histórico, folha 53; Inscrição nº 16, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, folha 04, de 26 de setembro de 1956).

O Papa João XXIII proclama Nossa Senhora da Piedade Padroeira do Estado de Minas Gerais, em 1958.

Em 31 de julho de 1960 é realizada na Praça da Liberdade uma festa maravilhosa para a solene consagração do Estado de Minas Gerais a Nossa Senhora da Piedade. Esta consagração valoriza ainda mais o Santuário, consolidado na sua importância e tradição do seu jubileu e suas romarias. O Santuário é elevado à condição de Santuário Estadual de Minas Gerais. Lá está a imagem de Nossa Senhora da Piedade, do século XVIII, de



Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2017.

Da mesma forma, na página Padroeira de Minas, cujo link para acesso encontra-se no menu da página inicial do site, o texto oficial limita-se a uma breve descrição da imagem da santa, sem detalhes sobre o surgimento da devoção. Nesse sentido, o website do Santuário Nossa Senhora da Piedade apresenta uma página inicial dedicada a agrupar informações sobre as atividades ordinárias do Santuário e órgãos oficiais da Igreja Católica. Nela os recursos devocionais mais comuns como santo do dia, vela virtual, capela virtual, terço online e liturgia diária não estão disponíveis. Desta feita, a página inicial apresenta um site mais dedicado a divulgar informações referentes ao Santuário físico.

IMAGEM 3 - Página inicial do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade

Notícias

Arquidiocese de Montes Claros: fiéis fazem peregrinação ao Santuário da Padroeira de Minas

Santuário da Padroeira de Minas: lugar especial para os jovens do Encontro de Jovens com Cristo (EJC)

Dia de Finados: celebrações no Santuário Nossa Senhora da Piedade

Celebrações do Dia de Nossa Senhora Aparecida no Santuário Nossa Senhora da Piedade

12 de outubro: celebrações da Padroeira do Brasil

13 a 15 de outubro - Retiro Espiritual com o bispo auxiliar dom Otacílio de Lacerda - no Retiro da Piedade

Rota 550: peregrinos iniciam o trajeto do Caminho Religioso da Estrada Real em Jipes 4x4

[ver todas as notícias](#)

Devocionário a Nossa Senhora da Piedade
Padroeira de Minas Gerais

"Em vosso coração, Mãe Compassiva, deposito, agora, confiante, minhas súplicas e necessidades."
Oração a Nossa Senhora da Piedade

Garanta já o seu Devocionário

Agende sua Peregrinação:
(31) 3651.6335 / 3651-6784

Horário de visitação:
de Segunda a Sábado, das 8h às 18h
Domingo e Feriado, das 7h às 18h

Testemunho de Fé

"Aqui sinto paz, muita tranquilidade. Tenho enfrentado problemas, mas vindo ao Santuário, encontro ânimo para continuar minha caminhada, sem desanimar."

Fonte Virtual

Envie uma bênção para quem você ama

VAMOS CELEBRAR JUNTOS OS 250 ANOS DE PEREGRINAÇÃO NA FÉ AO SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE

Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2017a.

Nesse contexto, de modo especial interessa-nos a página Fonte Virtual do site, por tratar-se de canal disponível para que os fiéis manifestem-se sobre sua fé, escrevendo e publicando suas mensagens com pedidos ou agradecimentos por uma graça alcançada. O mesmo não ocorre, por exemplo, com os testemunhos contidos na página Testemunho de Fé, cujos textos sofrem edição e são aproveitados em outros veículos de comunicação da Arquidiocese de Belo Horizonte.

4.2.2 Fonte Virtual

Na Fonte Virtual o fiel precisa informar o próprio nome, o nome do destinatário da bênção, endereço de e-mail, telefone, CPF, cidade e estado. Em seguida, há um campo para que digite suas intenções, além de opções para que permita ou não que outras pessoas visualizem suas intenções e para que a bênção seja enviada por e-mail ao destinatário. Por fim, para conclusão do processo, o fiel precisa realizar o procedimento de verificação por meio de CAPTCHA.

IMAGEM 4 - Página inicial da Fonte Virtual

Desperte o amor e a fé naqueles que você ama: envie uma bênção especial com a Fonte Virtual



Deus, com toda a sua generosidade, encheu o Santuário Nossa Senhora da Piedade de belezas naturais, com uma rica fauna, flora e fontes de águas límpidas que abençoam todos os peregrinos que ali visitam.

Com essa água abençoada, peçamos a intercessão de Nossa Senhora da Piedade por aqueles que amamos.

"Deus eterno e todo poderoso, quisestes que, pela água, fonte de vida e princípio de purificação, as nossas almas fossem purificadas e recebessem o prêmio da vida eterna. Renova em nós a fonte viva da vossa graça, a fim de que nos livre de todos os males e possamos aproximar-nos de Vós com o coração puro e receber a vossa salvação". Bênção da água

Bênçãos enviadas

Para:

De:

E-mail:

Telefone: [obs.: está informação não aparecerá no site]

CPF: [obs.: está informação não aparecerá no site]

Cidade: Estado:

Digite aqui suas intenções:

Não permitir que minhas intenções sejam visualizadas por outras pessoas.

Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2017b.

Segundo a Assessoria de Comunicação da Arquidiocese de Belo Horizonte, a opção pelo tema da Fonte Virtual ao invés da vela virtual, por exemplo, teve origem a partir do contexto ecológico do próprio Santuário – um Santuário ecológico-mariano, consoante a Assessoria -, no qual existem várias nascentes. Percebe-se que na página inicial da Fonte Virtual há um breve texto sobre as fontes de águas do centro de peregrinação.

Curiosamente a página Fonte Virtual não está entre as mais visitadas do site do Santuário. No levantamento realizado pela Assessoria de Comunicação a respeito do número de acessos ao site em 2016, de um total de 83.385 usuários únicos e 286.327 páginas acessadas, entre as dez páginas mais visitadas, a Fonte Virtual figura em último lugar, contando com 5.263 visualizações. No ano de 2017, entre 1º de janeiro e 31 de julho, de um total de 59.899 usuários únicos e 214.708 páginas acessadas, a Fonte Virtual sequer aparece entre as dez páginas de maior acesso.

Ao se clicar no link *Bênçãos Enviadas* é possível se ter acesso às bênçãos postadas pelos fiéis. O texto com as intenções propriamente ditas somente pode ser visualizada se o fiel assim o permitir. Diante disso, o número de intenções visíveis ao público é pequeno se comparado ao total de bênçãos. Não foi possível obter junto à Assessoria o acesso às intenções não visíveis na página, ainda que de modo anônimo. Assim, somente as intenções visíveis podem ser analisadas.

IMAGEM 5 - Bênçãos enviadas da Fonte Virtual



Enviar a bênção

Últimas bênçãos enviadas

10/11/2017 15:00	Para: Nsa Sra da Piedade... Plumhi - MG	De: Carlos e Família
09/11/2017 15:09	Para: Ana Luisa Belo Horizonte - MG	De: Fátima
07/11/2017 15:07	Para: Carol BH - MG Pelas intenções de Carol.	De: Nat
07/11/2017 15:06	Para: Carla BH - MG Pelas intenções de Carla.	De: Nat
07/11/2017 15:04	Para: Raissa BH - MG Pelas intenções de Raissa.	De: Nat

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

Esta bênção que você vai enviar é virtual. Mas ela representa o seu desejo real de intercessão por meio de Nossa Senhora da Piedade, depositando na padroeira dos mineiros toda a sua confiança.

Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2017b.

A Assessoria não arquiva as intenções enviadas para além do que o próprio sistema do site o faz. Portanto, as bênçãos disponíveis no menu de 20 páginas acessíveis no rodapé da página principal são todo o conteúdo a respeito que o website apresenta. Desse modo, à medida que novas intenções são cadastradas, as mais antigas saem do sistema.

A partir daqui centramos nossa análise nas intenções/bênçãos enviadas pelos fiéis na Fonte Virtual e com visualização permitida. Para tanto, coletamos as intenções entre

maio e dezembro de 2017. A ideia é analisar o conteúdo dessas intenções como manifestações de fé e religiosidade, sobretudo relacionada à devoção a Nossa Senhora da Piedade.

4.3 As bênçãos online

Optamos por analisar as bênçãos postadas na Fonte Virtual do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade entre os meses de maio e dezembro de 2017. Essa escolha abarca meses importantes do contexto católico e, sobretudo, mariano. Maio é conhecido como o “mês de Maria”, por exemplo. Junho traz o dia dedicado ao Imaculado Coração de Maria. Em agosto comemora-se a Assunção de Nossa Senhora. No mês de setembro, por sua vez, celebra-se o Dia de Nossa Senhora da Piedade. Já em dezembro relembra-se a Imaculada Conceição de Maria.

No período mencionado, foram postadas 229 bênçãos na Fonte Virtual. Dessas, 26% eram visíveis, ou seja, seus autores permitiram que suas intenções fossem publicadas online e lidas e por outros fiéis. De modo geral, as bênçãos postadas, seja em forma de pedidos ou agradecimentos, evidenciam a relação direta e pessoal entre o fiel e o santo, apontada por Oliveira (1978). Nessa relação não há necessidade de um mediador especializado – um padre, por exemplo -, para que se estabeleça o contato com o santo. Desse modo, basta que o fiel acesse a Fonte Virtual no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade, encontre nela o espaço próprio para digitar suas intenções e o “contato” está estabelecido.

Por outro lado, aqui evidencia-se a importância da transparência da técnica, apresentada por Sbardelotto (2013), e que conduz o fiel a uma sensação de que ele está na presença do sagrado – nesse caso, de Nossa Senhora da Piedade -, sem se dar conta de que há protocolos e lógicas da técnica comunicacional agindo sobre sua experiência religiosa online.

As bênçãos não visíveis ilustram ainda mais a relação direta entre o fiel e o santo. Trata-se de uma interação tão íntima com Nossa Senhora da Piedade que grande parte dos fiéis não publica suas intenções, não permite o acesso de outras pessoas a esse contato e, por conseguinte, a essa relação. Isso equivale, em alguma medida, às orações silenciosas

feitas nas igrejas e santuários físicos. O fiel pode estar rodeado de pessoas, mas sua oração feita em silêncio evidencia um momento de contato pessoal com seu santo de devoção. No ambiente online da Fonte Virtual, a “telepresença” do fiel, pontuada por Sbardelotto (2013), é a que prevalece, mas as orações silenciosas apresentam-se também aí, sob a forma das bênçãos não visíveis.

Essa “presença digital”, específica da espacialidade que caracteriza o fazer religioso na internet, também mencionada por Sbardelotto (2013), auxilia-nos a compreender a presença de bênçãos postadas por fiéis de várias cidades de Minas Gerais e de outros estados no site do santuário da patrona dos mineiros, por exemplo. Dentre as bênçãos analisadas, 64% são oriundas de Minas Gerais e 36% tem como origem outros estados do Brasil. Ocorre que o fiel não precisa mais estar fisicamente no santuário para expressar sua devoção. A partir de qualquer lugar, mas presente digitalmente no santuário online, pode fazer suas orações, pedidos e agradecimentos, que já não precisam ser levados unicamente até o altar da estátua do santo no templo, conforme afirma Veiga (2007).

O número de bênçãos postadas mês a mês na Fonte Virtual pouco varia. Enquanto o movimento de fiéis cresce nos centros de devoção nas datas e períodos comemorativos, no ambiente online do santuário a variação não parece acompanhar o calendário católico. Maio, o “mês de Maria”, apresentou 17% do total de bênçãos analisadas. Setembro, mês em que se comemora o dia de Nossa Senhora da Piedade, por sua vez, apresenta apenas 10% do total de bênçãos.

O mês de junho apresenta o maior percentual dentre os meses analisados, 24%. Nesse mês tradicionalmente são lembrados principalmente Santo Antônio, São João, São Pedro e o Imaculado Coração de Maria. Na tabela abaixo é possível visualizar a relação bênçãos postadas/mês:

TABELA 1 - Bênçãos mensais enviadas da Fonte Virtual

Bênçãos por mês		
MÊS	Frequência absoluta (%)	Frequência relativa (%)
Maio	39	17%
Junho	55	24%
Julho	18	8%
Agosto	27	12%
Setembro	22	10%
Outubro	34	15%
Novembro	23	10%
Dezembro	11	5%
Total	229	100%

Fonte: Dados desta pesquisa.

Como destaca Sbardelotto (2013) tempos e períodos litúrgicos tradicionais da Igreja Católica sofrem mudanças no ciberespaço. Desta feita, se visitar o santuário físico não é tarefa cotidiana da maioria dos fiéis, o santuário digital agora está a apenas um clique de distância. A experiência religiosa tem um novo *locus*, no qual ocorre a telerrealização das relações humanas, apontada por Sodré (2002).

Desse modo, evidenciam-se também a ritualidade e a temporalidade específicas desse fazer religioso online, ambas discutidas por Sbardelotto (2013), e que auxiliam-nos na análise das bênçãos postadas. Render as orações a Nossa Senhora da Piedade já não é algo condicionado ao ritual de peregrinação ao santuário na Serra de Caeté ou limitado ao dia dedicado à padroeira de Minas Gerais. No ambiente da web também é possível fazê-lo numa visita à Fonte Virtual, no site do santuário, a qualquer momento.

Assim, as dimensões de espacialidade, temporalidade e ritualidade mencionadas culminam por ilustrar o quanto o fazer religioso sofre alterações no ciberespaço, uma vez que nesse ambiente não está posta a díade tempo-espaço em sua concepção tradicional, amplamente embasada na presença física e pelas atividades localizadas, como afirma Giddens (1991). Eis aí dimensões antropológicas fundamentais para se refletir sobre o fazer religioso online.

Nas sociedades pré-modernas mencionadas por Giddens (1991) espaço e tempo coincidem largamente e a presença define os contornos da vida social, situação que é alterada pelo advento da chamada “modernidade”. Para Thompson (2012), essa

organização espacial e temporal da vida social é alterada pelo surgimento dos meios de comunicação. Nesse contexto, novas formas de interação social são criadas, desvinculadas do compartilhamento local comum.

Se todos os aspectos da vida social eram perpassados pelo face a face, com a religião não era diferente. Tempo e espaço regiam as experiências religiosas dos sujeitos, inclusive estabelecendo as bases de seus rituais. Templos de pedra e outros espaços sagrados marcavam amplamente a vida religiosa e esse compartilhamento do local sagrado comum servia também de marco temporal.

Lembremo-nos que há espaços qualitativamente diferentes de outros, conforme Eliade (2013). Nas palavras do autor, o espaço sagrado é justamente a referência do homem religioso, seu “ponto fixo”, seu “Centro”. Portanto, a experiência religiosa está diretamente ligada a esse lugar que está “separado” daqueles espaços homogêneos, neutros, ou seja, dos espaços não sagrados. Em outras palavras, para o fiel “a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’” (ELIADE, 2013, p. 17).

Da mesma forma, o tempo não é homogêneo para o homem religioso, afirma Eliade (2013). Em oposição ao tempo profano, ordinário, o tempo sagrado é aquele repetível, reversível. De tão importante, essa distinção do tempo é o que diferencia o homem religioso do não religioso, para o autor.

O rito cumpre papel fundamental nessa distinção entre tempo sagrado e profano. Isso porque por meio dos ritos o homem religioso “recupera” o tempo sagrado, interrompendo a homogeneidade do tempo profano e ordenando seu mundo. Nesse prisma, “a duração temporal profana pode ser ‘parada’ periodicamente pela inserção, por meio dos ritos, de um Tempo sagrado, não-histórico” (ELIADE, 2013, p. 39).

Um exemplo de ritual embasado na presença física e compartilhamento de tempo e espaço sagrados é a própria missa dominical. Contudo, lembremo-nos do exemplo citado por Senna (2011), no qual a fiel acompanhava as leituras, homilias e orações pela TV e ia à igreja apenas para receber a hóstia consagrada. Nesse caso, percebemos claramente o “impacto” provocado pelos meios de comunicação num ritual tradicional e, em certa medida, nos tempos e espaços sagrados definidos por Eliade (2013).

A peregrinação aos grandes centros de devoção católicos é outro exemplo de experiência religiosa ritualística fortemente regida pelo compartilhamento do local comum e pela presença física. Entretanto, hoje os santuários já contam com sua versão online e ofertam recursos devocionais para acesso a qualquer momento e de qualquer lugar.

No caso específico da experiência de devoção aos santos, a relação estabelecida entre o fiel e o santo pode ser do tipo contratual, isto é, uma relação voltada para obtenção de uma “graça” específica, por exemplo, segundo Oliveira (1978). Uma vez obtida a graça, a parte do santo está feita, cabendo ao fiel sua parte no contrato: demonstrar reconhecimento por meio de um ato de culto, como o acendimento de velas diante da imagem do santo. Ora, o recurso da vela virtual é hoje um dos mais populares nos sites católicos. Portanto, esse ato de agradecimento do fiel que antes demandava tempo e espaço específicos, agora é possível quase que instantaneamente na web.

Nessa perspectiva, a própria tradição religiosa que era definida pela díade tempo-espço vem se alterando à medida em que desenvolvem-se os meios de comunicação, sobretudo porque tempo e espaço são aspectos que deixam de estar entrelaçados na atualidade, conforme Bauman (2001). O ciberespaço, por seu turno, agudiza esse fenômeno e configura-se no cotidiano atual como ambiente de uma virtualização das relações, conforme Sodré (2002). Dito de outro modo, a internet apresenta-se como ápice de um processo no qual tempo e espaço deixam de ser decisivos para a experiência religiosa em sua concep o tradicional, mostrando-se como ambiência na qual a telepresença passa a também estabelecer os contornos do fazer religioso.

Com isso não queremos afirmar que a internet provocou uma ruptura definitiva nos modos tradicionais de se experienciar a religião. Sobretudo porque as práticas religiosas online “assemelham-se”, em alguma medida, às práticas off-line, conforme Villase or (2014). No entanto, o ciberespaço alterou substancialmente as concep es tradicionais de tempo e espaço e, por conseguinte, o modo pelo qual o *homo religiosus* vive suas rela es com o sagrado. Logo, temos na web um vasto campo de estudos sobre as práticas religiosas justamente porque online e off-line devem ser considerados um *continuum* da mesma realidade, como argumenta Noveli (2010).

Ora, se para Eliade (2013) espaços e tempos sagrados são justamente aqueles separados do ordinário da vida e que organizam o mundo do homem religioso, há que se

investigar a relação desse homem religioso com o ambiente online que, com sua “instantaneidade”, traz o espaço sagrado e o tempo sagrado para o cotidiano profano da vida social, alterando, assim, o tempo litúrgico tradicional.

Portanto, ao verificarmos que entre as bênçãos postadas na Fonte Virtual do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade 64% são oriundas de Minas Gerais e 36% tem como origem outros estados brasileiros, devemos reconhecer aí uma prática religiosa na qual o espaço e a presença, em suas concepções tradicionais, estão relativizados. Nenhum dos fiéis está de fato presente aos pés da santa no santuário de Caeté, tampouco estão diante da imagem da Mãe da Piedade num nicho doméstico, mas nem por isso deixam de levar à santa suas súplicas e agradecimentos com a certeza de que o contato direto e pessoal, característico da devoção, está estabelecido.

Do mesmo modo, ao vermos que o número de bênçãos postadas mês a mês na Fonte Virtual não varia conforme o calendário católico, notamos que o tempo litúrgico definido pela Igreja Católica e que rege a vida religiosa off-line dos fiéis pouco efeito parece ter sobre a experiência online dos devotos que utilizaram a Fonte Virtual. Como observou-se, em setembro, mês em que se comemora o dia de Nossa Senhora da Piedade, não houve aumento no número de intenções postadas.

Interessante notar ainda que a dimensão de discursividade posta por Sbardelotto (2013), que ilustra como o fiel constrói um sentido religioso próprio no ambiente da web por meio da descontextualização e da recombinação de sentidos, ajuda-nos a compreender detalhes que a priori poderiam parecer desconexos. Um exemplo está no fato de encontrarmos entre as bênçãos enviadas no site dedicado a Nossa Senhora da Piedade súplicas direcionadas a Nossa Senhora das Dores, ao Espírito Santo, à Sagrada Família e a São Miguel Arcanjo.

Cumpramos ressaltar que essa descontextualização e recombinação de sentidos, ligadas ao fazer religioso na internet, exemplificam, ademais, o catolicismo privatizado mencionado por Oliveira (1978), cuja característica é a relação direta e pessoal entre o fiel e o santo, que não carece da figura de um mediador especializado. Nessa perspectiva, ainda que o fiel esteja presente digitalmente no site direcionado a Nossa Senhora da Piedade, sente-se pessoalmente “livre” para direcionar suas orações a santos e figuras religiosas que sequer são mencionadas na *home page*.

O cunho sentimental da devoção também está presente nas intenções postadas na Fonte Virtual. Entre as bênçãos enviadas é possível encontrar fiéis que se referem a Nossa Senhora da Piedade como “minha Virgem Maria Santíssima” ou como “Mãezinha”, explicitando o catolicismo mais íntimo e impregnado de sentimento religioso mencionado por Azzi (1978). Ademais, torna-se evidente também a figura de Maria representando a “Mãe” dos fiéis, isto é, aquela que protege, cuida, zela, ouve e socorre, postulada por Boff (2006).

A maioria das bênçãos postadas são pedidos feitos pelos fiéis a Nossa Senhora da Piedade. Há pedidos por saúde e paz, por entendimento e perdão, cura e libertação de vícios, superação da perda de entes queridos, restauração de matrimônios. Além disso, há súplicas que colocam Nossa Senhora da Piedade, nesse contexto específico, entre os chamados “santos da crise”, apontados por Lopes (2009). Esses santos são aqueles associados pelos devotos a experiências de superação de privações ou fragilidades sociais. Nessa linha, encontram-se pedidos a Nossa Senhora da Piedade pelo fim do desemprego, por “acertos financeiros”, por condenações judiciais e até dispensa do serviço militar.

Os agradecimentos e reconhecimentos por graças alcançadas também estão presentes entre as bênçãos postadas na Fonte Virtual. Por serem bênçãos visíveis, ou seja, publicadas para serem vistas por outros fiéis, essas mensagens acabam configurando-se como ex-votos, confirmando milagres recebidos. Esses milagres dizem respeito a partos bem-sucedidos e curas de doenças, por exemplo.

A devoção é também uma relação de aliança entre o fiel e o santo, estabelecida pela consagração no batismo, por voto ou tradição familiar, segundo Oliveira (1978). Nessa perspectiva, entre as bênçãos analisadas esta devoção por tradição familiar também é percebida por meio da repetição quase diária de bênçãos postadas relacionadas a uma mesma família de Brasília (DF). Numa dessas postagens, por exemplo, a fiel deixa claro que é seu costume pedir orações de intercessão em vários sites católicos, indicando certa “peregrinação” por ambientes religiosos online.

Por fim, vale ressaltar que ao final do mês de dezembro de 2017 a Arquidiocese de Belo Horizonte lançou uma nova versão do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade. Em termos de conteúdo, não houve alterações significativas. As mudanças ocorreram principalmente no layout da *home page*.

IMAGEM 6 - Página inicial do site do Santuário Nossa Senhora da Piedade



Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2018.

Nesta nova versão, a página inicial apresenta, no meu horizontal, as opções Santuário, Padroeira MG, Para você, Para sua fé, Notícias e Contato. O acesso à Fonte Virtual agora ocorre por meio da opção Para sua fé, na qual também está disponível acesso à página Espiritualidade, com o recurso do Santo do Dia que não existia na versão anterior.

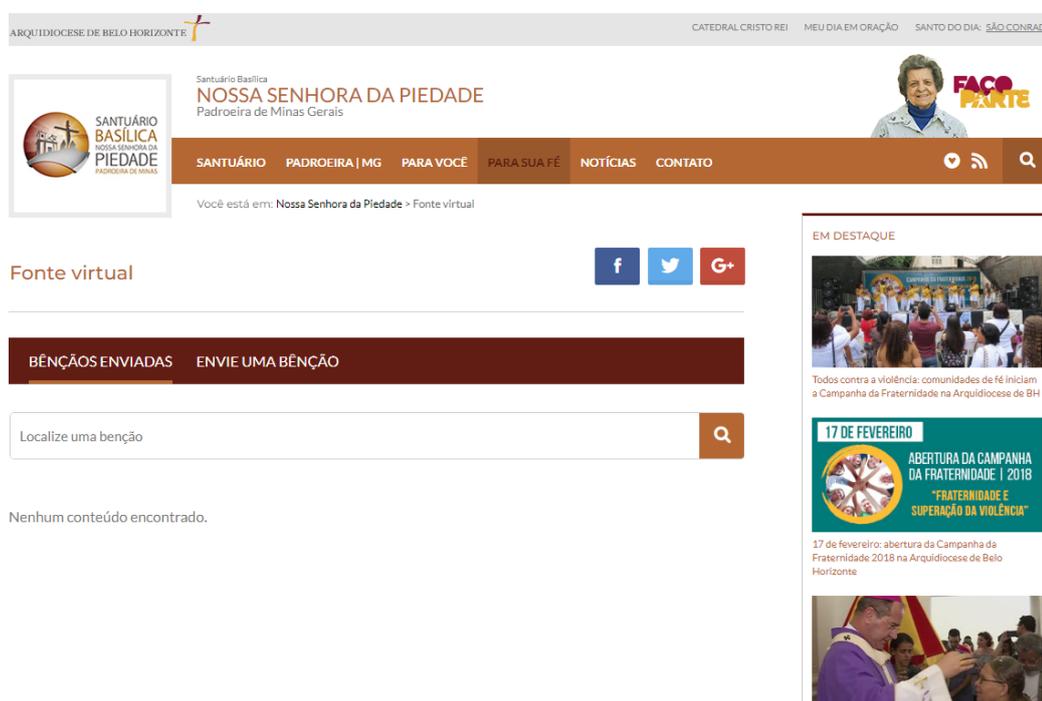
IMAGEM 7 - Novo acesso à página Fonte Virtual



Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2018.

No caso da Fonte Virtual, a forma de cadastro das intenções continua a mesma, requerendo o nome do fiel autor do cadastro, o nome do destinatário da bênção, endereço de e-mail, telefone, CPF, cidade e estado. A principal diferença é no campo Bênções Enviadas, que agora não permite mais acesso às bênções postadas com um clique, mas apresenta um campo de pesquisa, no qual somente o fiel autor do cadastro pode localizar sua bênção e visualizá-la.

IMAGEM 8 - Página inicial da Fonte Virtual



Fonte: SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE, 2018a.

A imagem das águas não está mais disponível na página. Do mesmo modo, a oração “Bênção da água” não é mais apresentada aos visitantes da Fonte Virtual. Atualmente há apenas disponíveis os campos textuais Bênções Enviadas e Envie uma Bênção. Diferentemente da versão anterior, agora a página da Fonte Virtual traz à direita um menu com notícias da Arquidiocese de Belo Horizonte e, no alto da página, ícones para acesso às redes sociais da instituição.

Em suma, a página da Fonte Virtual tornou-se mais informativa e não está mais dedicada exclusivamente aos interessados em enviar bênções online. Agora há a

possibilidade, inclusive, de que o fiel deixe a página mais rapidamente, com apenas um clique em alguma das opções dos menus disponíveis. Resta saber quais consequências essa mudança trará para o hábito dos fiéis de enviar suas bênçãos. Contudo, uma vez que as bênçãos enviadas não são mais acessíveis, essas consequências somente podem ser mensuradas pela Assessoria de Comunicação da Arquidiocese de Belo Horizonte.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta da dissertação que ora se apresenta foi investigar o ambiente da web como espaço de devoção aos santos, a partir do site dedicado ao Santuário Nossa Senhora da Piedade, padroeira do estado de Minas Gerais, mantido pela Arquidiocese de Belo Horizonte. Colocou-se como questão central de nossa pesquisa compreender a natureza do espaço construído na web pela Arquidiocese de Belo Horizonte. Nossa hipótese foi de que esse ambiente de prática devocional aos santos ilustra as significativas alterações que a internet acarreta na concepção tradicional de tempo e espaço sagrados.

Desta feita, no presente trabalho consideramos relevante definir, de início, o papel desempenhado pela mídia na sociedade atual. Assim, para além da limitada concepção de que vivemos em uma sociedade midiática, apresentamos a sociedade atual como midiaticizada. Se na sociedade midiática a mídia é detentora única do poder enunciativo e a protagonista de um processo comunicacional linear, na sociedade midiaticizada o sujeito também detém o poder de enunciação. Nesse contexto, esse sujeito “ganha voz” e torna-se capaz de produzir e transmitir conteúdos, superando a condição de mero “consumidor” de informações. Por conseguinte, o homem religioso não mais está limitado à condição de audiência passiva, isto é, fadado apenas a receber de forma acrítica conteúdos simbólicos de cunho religioso. Dessa forma, na sociedade midiaticizada o *homo religiosus* vê-se diante de inéditas possibilidades de praticar sua fé.

Apresentamos a prática religiosa de devoção aos santos católicos como um exemplo emblemático de um fazer religioso que foi “impactado” pelo desenvolvimento dos meios de comunicação, mais precisamente pelo advento da internet. O ciberespaço é o novo *locus* dessa prática devocional e, conseqüentemente, um profícuo campo de estudos para investigações a respeito, sobretudo no caso do catolicismo brasileiro, essencialmente devocional.

O catolicismo santorial, mencionado por Teixeira (2005), uma das formas mais tradicionais de catolicismo existente no país desde sua colonização, tem como elemento central a devoção aos santos. Essa devoção corresponde a uma relação direta e pessoal entre o fiel e o santo, segundo Oliveira (1978), que conduz a uma privatização da religião. Nessa relação o fiel não precisa de um mediador especializado – um padre, por exemplo -, para estabelecer contato com o santo, que está ao alcance na imagem, numa estampa, nos santuários, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos cemitérios.

Argumentamos que o contato direto e pessoal entre o fiel e o santo também pode se dar no ciberespaço, por meio dos diversos recursos disponíveis online e sem a necessidade de um “mediador especializado”. Nesse novo ambiente social, a relação entre o fiel e o santo - seja de devoção pela tradição familiar ou em sua dimensão contratual para obtenção de uma graça -, encontra novo espaço. Dito de outra forma, as súplicas, orações e até ex-votos direcionados ao santo são práticas de devoção igualmente realizáveis online, como apresentamos neste trabalho.

Para compreender a natureza desse ambiente de prática devocional aos santos e ilustrar as significativas alterações que a internet acarreta na concepção tradicional de tempo e espaço, recorreremos, então, ao site dedicado ao Santuário Nossa Senhora da Piedade, padroeira do estado de Minas Gerais, mantido pela Arquidiocese de Belo Horizonte. De forma específica, utilizamos os pressupostos da netnografia para analisar o conteúdo postado pelos fiéis na página Fonte Virtual, disponível no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade. Na Fonte Virtual o fiel digita diretamente suas intenções, pedidos ou agradecimentos e opta por postá-las publicamente, com conteúdo não visível ou ainda enviá-las por e-mail a algum destinatário a sua escolha.

Reconhecemos que o estudo de caso realizado na página Fonte Virtual não nos permite tecer generalizações sobre a temática abordada nesse excerto. Contudo, consideramos que a interpretação dos dados obtidos no site do Santuário Nossa Senhora da Piedade nos conduz à percepção de que na web as concepções tradicionais de tempo e espaço sagrados são alteradas.

A devoção a Nossa Senhora, em suas diversas invocações, talvez seja a maior entre todos os santos católicos. As representações marianas desempenharam importante papel no processo de evangelização do país e definiram os contornos do catolicismo brasileiro. As denominações marianas seguem exercendo grande influência no imaginário católico brasileiro. Nossa escolha pela invocação de Nossa Senhora da Piedade deu-se pela sua importância para a história da própria Igreja Católica em Minas Gerais.

Tempo e espaço são categorias antropológicas fundamentais para a análise das práticas religiosas. Se assim o é no caso das práticas off-line, tanto mais no que tange às práticas online, haja vista que o tempo e o espaço não são homogêneos para o homem religioso, afirma Eliade (2013). Antes, tempo e espaço são qualitativamente diferentes e, tradicionalmente, são compartilhados presencialmente pelos fiéis. Contudo, o fazer religioso online pressupõe justamente o distanciamento tempo-espaço e, assim, apresenta nuances específicas quanto às dimensões de temporalidade, espacialidade, discursividade

e ritualidade, conforme Sbardelotto (2013). Valemo-nos dessas categorias na análise que empreendemos das intenções postadas pelos fiéis na Fonte Virtual.

No que tange à temporalidade, destacamos que datas e períodos comemorativos tradicionais do calendário católico não alteraram o número de postagens feitas na Fonte Virtual, no ambiente online do Santuário Nossa Senhora da Piedade. Mesmo em setembro, mês em que se comemora o dia de Nossa Senhora da Piedade, por exemplo, não houve aumento no número de intenções postadas. Nesse caso, notamos que o tempo litúrgico definido pela Igreja Católica e que rege a vida religiosa off-line dos fiéis pouco efeito parece ter sobre a experiência online dos devotos que utilizaram a Fonte Virtual.

No caso da espacialidade, verificamos que entre as bênçãos postadas na Fonte Virtual 64% são oriundas de Minas Gerais e 36% tem como origem outros estados brasileiros, o que denota uma prática religiosa na qual o espaço e a presença, em suas concepções tradicionais, estão relativizados. Os fiéis mesmo não estando presentes aos pés da santa no santuário de Caeté ou diante da imagem da Mãe da Piedade num nicho doméstico, levam à santa suas súplicas e agradecimentos com a certeza de que o contato direto e pessoal, característico da devoção aos santos, está estabelecido.

Quanto à discursividade, argumentamos que entre as bênçãos enviadas no site dedicado a Nossa Senhora da Piedade há súplicas direcionadas a Nossa Senhora das Dores, ao Espírito Santo, à Sagrada Família e a São Miguel Arcanjo. Isso ilustra como o fiel constrói um sentido religioso próprio no ambiente da web por meio da descontextualização e da recombinação de sentidos. Além disso, apenas o fato de postar suas intenções online já demonstra a capacidade que esse fiel tem de produzir e transmitir conteúdos simbólicos de cunho religioso, evidenciando o poder enunciativo que o homem religioso adquire com a mediação das práticas religiosas.

Por fim, em relação à dimensão de ritualidade, pontuamos que se os aspectos de temporalidade, espacialidade e discursividade são específicos no caso das práticas religiosas online, a concepção tradicional de ritual *per se* carece ser repensada. Ora, se considerarmos que o rito tradicionalmente ocorre a partir do compartilhamento presencial de tempo e espaço e da interação face a face, perceberemos que são necessárias novas formulações teóricas capazes de abarcar rituais que agora se dão na ambiência da web, na qual o tempo e o espaço considerados sagrados podem ser acessados por meio de um clique.

Consideramos a investigação científica como um empreendimento parcimonioso e processual, que paulatinamente concretiza-se por meio de um trabalho coletivo.

Portanto, tecemos a seguir algumas considerações na intenção de que sejam úteis como pistas para futuros estudos semelhantes ao que ora se apresenta, inclusive para nossa própria pesquisa de doutoramento.

A religião permanece como importante recurso interpretativo para se compreender a sociedade atual. Não por acaso, Durkheim (1989) afirma que da religião nasceram quase todas as instituições sociais e tudo o que existe de essencial na sociedade. Desta forma, dedicar-se à compreensão dos fenômenos sociais contemporâneos demanda do pesquisador um atento olhar às questões religiosas, visto que essas, em larga medida, não se apresentam como outrora, rigidamente ligadas apenas às igrejas de pedra.

Dito de outra forma, do mesmo modo que os fenômenos sociais atuais impõem às teorias sociológicas o desafio de serem interpretados sem auxílio das metanarrativas que outrora serviam de paradigma, as práticas religiosas que ora se apresentam lançam sobre as Ciências da Religião, em particular, o desafio de adotar um olhar refinado, capaz de apreender a complexidade religiosa contemporânea e propor um arcabouço teórico novo que auxilie em sua compreensão.

Nesse sentido, comungamos com Hoover (2014) a concepção de que não devemos buscar apreender a relação entre mídia e religião de forma “instrumentalizada”, ou seja, considerando apenas o efeito de uma sobre a outra. Precisamos, antes, estudá-las tendo em mente que mídia e religião tem mais elementos em comum do que o contrário.

O conceito de plasticidade que apresentamos neste trabalho descreve materiais que, sob alguma tensão, tem sua forma alterada permanentemente. A nosso ver, esse conceito ilustra um elemento moderno em comum que existe entre religião e mídia e que merece destaque.

Há uma plasticidade que caracteriza a religião e que deve ser levada em consideração nas análises sociológicas e antropológicas do campo religioso. Desse modo, em alguma medida, a “tensão” das interações sociais influenciadas pelo avanço dos meios de comunicação, ao longo do tempo, alterou de maneira definitiva as “formas” tradicionais das práticas religiosas. Essas práticas não mais estão circunscritas ao compartilhamento de um tempo e um local comuns e, por conseguinte, não mais estão limitadas somente à presença física dos sujeitos.

Portanto, o cientista da religião precisa refletir sobre seu objeto considerando que suas formas tradicionais paulatinamente cedem lugar a outras formas, distintas, inéditas. Formas cada vez menos institucionalizadas e mais privatizadas, cada vez menos

presenciais e mais telepresenciais, cada vez menos off-line e mais online. No entanto, nem por isso formas menos religiosas que suas antecessoras.

Do mesmo modo a própria mídia apresenta essa plasticidade. O avanço tecnológico gradativamente remodelou as “formas” da mídia, retirando-lhe a “dureza” do analógico. Essa plasticidade auxilia no processo de midiatização, isto é, facilita sua “penetração” no campo das interações sociais e faz com que a notemos cada vez menos em meio ao cotidiano, inclusive no tocante às práticas religiosas.

Nesta sociedade midiatizada, na qual a comunicação flui de todos para todos, o processo de midiatização, ainda em curso, conduz à telerrealização das relações humanas, segundo Sodré (2002). Assim, apresentamos o fazer religioso devocional em seu novo *locus*: a internet, entendida como ambiente de comunicação – e, por conseguinte, de interação – no qual os indivíduos e instituições podem produzir, transmitir e receber conteúdos simbólicos, desprendidos da díade tempo-espço - em sua concepção tradicional -, e lidar de forma mais ou menos autônoma com esses conteúdos. Nesse novo ambiente social, as práticas religiosas se dão mediante a telepresença do fiel. E se o *homo religiosus* aí está, um vasto campo de estudos se abre ao pesquisador.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. **Outra travessia revista de literatura**, Ilha de Santa Catarina, n.5. p. 9-16. 2005.
- AMARAL, Adriana; NATAL, Geórgia; VIANA, Lucina. Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital. **Cadernos da Escola de Comunicação**, Curitiba, v. 01, n. 06, p. 1-12, 2008. Disponível em: <<http://revistas.unibrasil.com.br/cadernoscomunicacao/index.php/comunicacao/article/view/60/59>>. Acesso em: 19 out. 2017.
- ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, ano III, n. 7, p. 131-145, maio 2010. Disponível em: <<http://eduem.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30331>>. Acesso em: 22 jun. 2017.
- ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **Sobre**. 2017. Disponível em: <<http://arquidiocesebh.org.br/arquidiocese/sobre/>>. Acesso em: 09 jun. 2017.
- AZEVEDO, Thales. **O catolicismo no Brasil** – um campo para a pesquisa social. Salvador: EDUFUBA, 2002. Primeira edição 1955.
- AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, B. Beni dos. (et al). **A religião do povo**. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo, 1978.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos**. Petrópolis: Vozes, 1978b.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: PIERUCCI, Antônio Flávio [et al]. **O Brasil Republicano**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. Tomo III: Economia e cultura (1930-54). p. 271-341.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BLOCH, Marc; LE GOFF, Jacques; SCHWARCZ, Lilia Moritz; BLOCH, Étienne. **Apologia da história ou O ofício de historiador**. Ed. anotada / por Étienne Bloch. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. 159 p.
- BOFF, Clodovis. **Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade**. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 311 p.
- BRAGA, Adriana. Etnografia segundo Christine Hine: abordagem naturalista para ambientes digitais. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação E-compós**, Brasília, v. 15, n. 3, set./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/856/638>>. Acesso em: 20 set. 2017.

BRAGA, José Luiz. **A sociedade enfrenta sua mídia**: dispositivos sociais de crítica midiática. São Paulo: Paulus, 2006.

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

CAMURÇA, Marcelo. As muitas faces das devoções: das romarias e dos santuários ao turismo, ao marketing religioso e aos altares virtuais. **Revista Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 3/4, p. 257-270, mar./abr. 2006.

CARLETTI, Renan Silva. Religião e internet: como pensarmos a “religião” hoje?. **Revista Último Andar**, São Paulo, n. 29, p. 19-31, dez. 2016. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/31306>> Acesso em: 06 mar. 2017.

CARRANZA, Brenda. Linguagem midiática e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 164 p.

CIPOLINI, Pedro Carlos. A devoção mariana no Brasil. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 40, n.01, p.36-43, jan./abr. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewArticle/7774>>. Acesso em: 29 maio 2017.

CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS AUXILIARES DE NOSSA SENHORA DA PIEDADE. **História**. 2017. Disponível em: <<http://www.ciansp.com.br/interna.asp?id=1>>. Acesso em: 09 jun. 2017.

CORAÇÃO DE JESUS, Maria Ângela do. **O pioneiro da Serra da Piedade**: documentação para uma biografia de Monsenhor Domingos Evangelista Pinheiro. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1967. 536 p.

CROATTO, José Severino. A experiência religiosa e sua expressão simbólica. In: CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DARIVA, Noemi (Org.). **Comunicação social na Igreja**: documentos fundamentais. São Paulo: Paulinas, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 191 p.

FAUSTO NETO, Antônio. Fragmentos de uma <<analítica>> da midiatização. **Revista MATRIZES**, São Paulo, n. 02, abr. 2008. Disponível em: <<http://200.144.189.42/ojs/index.php/MATRIZES/article/view/5236/5260>>. Acesso em: 09 jan. 2017.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, dez. 2012. Disponível em:

<<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1729/1446>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

HOOVER, Stewart M. Dimensões emergentes do “religioso” na cultura midiática. In: SILVA, Eliane Moura; RENDERS, Helmut; CAMPOS, Leonildo Silveira (org.). **O estudo das religiões: entre a história, a cultura e a comunicação**. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista de São Paulo, 2014. 255p.

IGREJA CATÓLICA, Papa (1963-1978: Paulo VI). **Decreto “Inter Mirifica” sobre os meios de comunicação social**. Cidade do Vaticano, 1966. Disponível em:

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html>. Acesso em: 03 mar. 2017.

JUNGBLUT, Airton Luiz. O uso religioso da Internet no Brasil. **Plura, Revista de Estudos de Religião**, vol.1, nº 1, p. 202-212, 2010. Disponível em:

<<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/15>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

KOZINETS, Robert V. **Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso, 2014. 203 p.

LEMOS, André. Aspectos da cibercultura: vida social nas redes telemáticas. In: PRADO, José Luiz Aidar. (Org). **Crítica das práticas midiáticas: da sociedade de massa às ciberculturas**. São Paulo: Hacker Editores, 2002. 168 p.

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

LIESEN, Maurício. Communicatio: communio: koinonia. **Questões Transversais - Revista de Epistemologias da Comunicação**, São Leopoldo, v. 2, n. 4, p. 89-97, jul/dez. 2014. Disponível em:

<<http://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/9624>>. Acesso em: 24 mar. 2017.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. **História de Nossa Senhora em Minas Gerais: (origens das principais invocações)**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, Autêntica, 2008. 319 p.

LOPES, José Rogério. Devoções, ciberespaço e imaginário religioso: uma análise dos altares virtuais. **Civitas**, Porto Alegre, v. 9, n. 2, 2009. Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4723/4580>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

MEGALE, Nilza Botelho. **Cento e doze invocações da Virgem Maria no Brasil: história, iconografia, folclore.** Petrópolis: Vozes, 1986.

MELECH, Ana Maria de Souza. A simbologia da devoção: o retrato da fé demonstrado pelos ex-votos e a relação com a Igreja midiaticizada. In: XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul, 2015. Joinville. **Anais eletrônicos...** Santa Catarina: Univille, 2015. Disponível em: <<http://www.portalintercom.org.br/anais/sul2015/resumos/R45-1401-1.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento:** pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1996. 269 p.

NOVELI, Marcio. Do off-line para o online: a netnografia como um método de pesquisa ou o que pode acontecer quando tentamos levar a etnografia para a internet? **Revista Organizações em contexto**, São Paulo, n. 12, p. 107-133, jul./dez. 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/OC/article/view/2697>>. Acesso em: 17 out. 2017.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O catolicismo romano e a noção de “catolicismo popular”. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; VALLE, J. Edênio; ANTONIAZZI, Alberto. **Evangelização e comportamento religioso popular.** Petrópolis: Vozes, 1978. 102p.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe:** gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985. 357p.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Religiões populares. In: SCHWANTES, Milton. (et al). **Curso de Verão:** ano II. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo: CESESP, 1988. 218p.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. “Pequenos Santos”: uma devoção familiar. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 80-100, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/33>>. Acesso em: 30 maio 2017.

PEREIRA, Mabel Salgado. As muitas faces das devoções: virtualidade, consumo, estética e diversão. **Revista Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 16, n. 3/4, p. 257-270, mar./abr. 2006.

PÉRSIGO, Patrícia Milano; FOSSÁ, Maria Ivete Trevisan. **Da sociedade midiática à midiaticizada: uma atualização da comunicação organizacional.** (Conferência). XI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul, Novo Hamburgo, Feevale, 17-19 maio 2010. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2010/resumos/R20-0580-1.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2017.

PINTO, Julio. Comunicação organizacional ou comunicação no contexto das organizações? In: OLIVEIRA, Ivone de Lourdes; SOARES, Ana Thereza Nogueira. **Interfaces e tendências da comunicação:** no contexto das organizações. São Caetano do Sul: Difusão, 2008.

PINTO, Julio. **O ruído e outras inutilidades**: ensaios de comunicação e semiótica. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PONTIFÍCIO Conselho para as Comunicações Sociais. **Igreja e Internet**. Cidade do Vaticano, 2002. Disponível em:
<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html>. Acesso em: 11 mai. 2016.

SÁEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela antropologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 2, n.29, p. 198-219, 2009. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872009000200010&script=sci_arttext>. Acesso em: 30 maio 2017.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? In: MASSIMI, Marina. **Psicologia, cultura e história**: perspectivas em diálogo. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012.

SANTAELLA, Lucia. A crítica das mídias na entrada do século 21. In: PRADO, José Luiz Aidar. (Org). **Crítica das práticas midiáticas: da sociedade de massa às ciberculturas**. São Paulo: Hacker Editores, 2002. 168 p.

SANTOS, Janaina. **Mediaciones entre los cielos y la tierra**: el fenómeno de la mediatización de la religión y los nuevos ambientes para la experiencia de fe católica, en tiempos de internet. 2016. 172 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Postgrado en Comunicación con Énfasis en Recepción y Cultura, Universidad Católica del Uruguay, 2016.

SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE. **Fonte Virtual**. Belo Horizonte, MG, 2018a. Disponível em:
<<http://santuaronossasenhoraadapedade.arquidiocesbh.org.br/para-sua-fe/fonte-virtual/>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE. **História**. 2017. Disponível em:
<<http://www.santuariionsdapiedade.org.br/historia.php>>. Acesso em: 20 nov. 2017.

SANTUÁRIO NOSSA SENHORA DA PIEDADE. **Página inicial**. Belo Horizonte, MG, 2018. Disponível em: <<http://www.santuariionsdapiedade.org.br/>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

SBARDELOTTO, Moisés. Deus em bits e pixels: Rituais on-line e a experiência religiosa em tempos de internet. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FACULDADES EST, 1., 2012. São Leopoldo. **Anais eletrônicos...** Rio Grande do Sul: EST, 2012. Disponível em:
<<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/17>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

SBARDELOTTO, Moisés. Experiência religiosa na internet e mediatização da religião: provocações ao diálogo sobre a missão e a pastoral nas redes digitais. **Convergência**, Brasília, n. 462, p. 348-358, jun. 2013. Disponível em: <http://novo.ceseep.org.br/wp-content/uploads/2014/05/CONVERGENCIA_formatada_junho_2013_462_JUN_parte_001.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2017.

SBARDELOTTO, Moisés. O leigo-amador no contexto da midiaticização: uma análise da circulação do “religioso” na internet. In: XXIII Encontro Anual da Compós, 2014. Belém. **Anais eletrônicos...** Pará: Universidade Federal do Pará, 2014. Disponível em: < http://compos.org.br/biblioteca/compos2014_2_2273.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2017.

SENNA, Carlos Henrique Corrêa. **Midiaticização do campo religioso: a recepção da celebridade Padre Fábio de Melo por seus fãs/devotos**. 2011. 202 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2011. Disponível em: < http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Comunicacao_SennaCHC_1.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2017.

SILVA, Eliane Moura; RENDERS, Helmut; CAMPOS, Leonildo Silveira (Org.). **O estudo das religiões: entre a história, a cultura e a comunicação**. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista de São Paulo, 2014. 255p.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Tradicionalismo católico no ciberespaço: juventude, política e espiritualidade. **Ciências da Religião: história e sociedade**, São Paulo, v. 12, n. 2, 2014. Disponível em: < <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/7479>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Ciência da Religião aplicada à Teologia. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013, p. 649-661.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13452>>. Acesso em: 30 maio 2017.

THOMPSON, John B. **A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

TÔRRES, João Camilo de Oliveira. **A Igreja de Deus em Belo Horizonte**. [S. l.] : [s.n.]; 1972. 213 p.

USARSKI, Frank. **Constituintes da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente**. Tradução de Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VEIGA, Alfredo César da. Tecnologia e espiritualidade: a arte religiosa na era virtual. (Conferência). **I Congresso internacional de arte e novas tecnologias “tecnologias e espiritualidade: a arte religiosa na era digital”**, São Paulo, MAC-USP, 13-17 ago. 2007. Disponível em: <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao24/materia01/texto01.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

VILLASEÑOR, Rafael Lopez. A religiosidade popular no ciberespaço. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 83, 2014. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/20332>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

VILLASEÑOR, Rafael Lopez. As práticas religiosas no ciberespaço: nova fronteira religiosa. **Revista Ciberteologia**, São Paulo, n. 44, 2013. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2013/11/ARTIGOSEIS.pdf>>. Acesso em: 08 mar. 2017.