

ECOLOGIA DIGITAL

COORDENAÇÃO

Luís M. Figueiredo Rodrigues,
Alex Villas Boas, Alexandre Palma
& Fabiano Inerti

CUIDAR DA CASA COMUM

ESPIRITUALIDADE
INTERCULTURALIDADE
PRÁTICAS SUSTENTÁVEIS



Título: Ecologia Digital

Coordenação: Luís M. Figueiredo Rodrigues, Alex Villas Boas,
Alexandre Palma & Fabiano Incerti

Autores: Camila Arêas, Carla Justina dos Santos Nunes, Darlan
Aurélío de Aviz, Gemma Serrano, João Manuel Duque,
Kalyinka Cruz, Lucia Santaella, Rocco Predoti, Tiago Neto

Coleção: Cuidar da Casa Comum

Coordenação

científica: CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião
da Universidade Católica Portuguesa

© Autores

© Universidade Católica Editora

Revisão editorial: Guadalupe Correa Mota

Design da coleção: Ana Luísa Bolsa / 4 ELEMENTOS

Edição Eletrónica

e paginação: Francisco Emilio Surian

Data: – julho 2026

ISBN: – 9789725412275

DOI: – <https://doi.org/10.34632/9789725412275>

Universidade Católica Editora

Sociedade Unipessoal, Lda.

Palma de Cima 1649-023 Lisboa

Tel. (351) 217 214 020

uceditora@ucp.pt / www.uceditora.ucp.pt2

Licença: Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional
Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0



ECOLOGIA DIGITAL

COORDENAÇÃO

Luís M. Figueiredo Rodrigues,
Alex Villas Boas, Alexandre Palma
& Fabiano Incerti

CUIDAR DA CASA COMUM



ESPIRITUALIDADE
INTERCULTURALIDADE
PRÁTICAS SUSTENTÁVEIS

SUMÁRIO

(Coords.)

Luís M. Figueiredo Rodrigues, Alex Villas Boas, Alexandre Palma & Fabiano Incerti

Apresentação

ENTRE REDES E RAÍZES: REPENSAR A TÉCNICA À LUZ DA ECOLOGIA INTEGRAL 6

#####

÷÷÷÷÷

Antonio Spadaro

Prefácio

ENTRE REDES E RAÍZES: VIVER O MUNDO DIGITAL COMO UM LAR COMUM10

João Manuel Duque

AMBIENTES (PÓS-)DIGITAIS COMO CASA COMUM 15

Lucia Santaella & Kalyinka Cruz

AMAZÔNIA E COLONIALISMO DIGITAL: CONECTIVIDADE, SUBJETIVIDADE E RESISTÊNCIA 30

Gemma Serrano

ECRÃ-CASA45

<i>Tiago Neto</i>	AMIZADE SOCIAL: POR UMA ECOLOGIA SOCIAL NO DIGITAL.....	59
<i>Darlan Aurélio de Aviz</i>	AMIZADE & CULTURA DIGITAL: PERSPECTIVAS NO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO.....	80
<i>Camila Arêas</i>	A ÉTICA DA COMUNICAÇÃO NO ESPAÇO DIGITAL: COMO “VIVER JUNTOS”?	97
<i>Carla Justina dos Santos Nunes</i>	OS DESAFIOS DA REVOLUÇÃO DIGITAL E COGNITIVA	117
<i>Rocco Predoti</i>	O UNIVERSO DO HUMANO DIGITAL: ANÚNCIO APOFÁTICO E EPIFANIA DO KERYGMA.....	138
<i>Luís M. Figueiredo Rodrigues</i>	LEITURA MÍTICA DA ECOLOGIA DOS MÉDIA	156
	IDENTIFICAÇÃO DOS AUTORES	175

Apresentação

(Coords.)

*Luís M. Figueiredo Rodrigues,
Alex Villas Boas, Alexandre Palma
& Fabiano Incerti*

ENTRE REDES E RAÍZES: REPENSAR A TÉCNICA À LUZ DA ECOLOGIA INTEGRAL

A reflexão sobre a ecologia digital emerge hoje como uma das tarefas epistemológicas, teológicas e culturais mais prementes no contexto da transição civilizacional provocada pela digitalização generalizada da vida humana. Este fenómeno não se limita à dimensão tecnológica: transforma radicalmente o modo como o ser humano habita o mundo, comunica, interpreta a realidade e se relaciona com os outros e consigo mesmo. Neste sentido, o Papa Francisco alerta, na encíclica *Laudato Si'*, para «as dinâmicas dos mass media e do mundo digital, que, quando se tornam onnipresentes, não favorecem o desenvolvimento duma capacidade de viver com sabedoria, pensar em profundidade, amar com generosidade» (§ 47). A ecologia digital, pensada a partir desta constatação, solicita uma abordagem que conjugue ética, antropologia, teologia e epistemologia numa perspetiva transdisciplinar.

A centralidade da técnica e dos média digitais exige a desconstrução do mito da sua neutralidade. Como sublinhava Marshall McLuhan, «o meio é a mensagem», isto

é, os próprios instrumentos de comunicação transformam a estrutura da percepção e do pensamento humano. Ao deslocar o foco da atenção do conteúdo para o meio, McLuhan introduz uma nova gramática para pensar a cultura: a técnica é performativa. Esta tese é aprofundada por Neil Postman, que, ao fundar a *Media Ecology Association*, propôs uma leitura ecológica da comunicação: os media constituem verdadeiros ambientes simbólicos, «ecossistemas de significado» que moldam as condições cognitivas e morais da cultura¹.

Neste horizonte, a ecologia digital inscreve-se na tradição do pensamento social da Igreja, que propõe um modelo de desenvolvimento humano integral, solidário e centrado na dignidade da pessoa. Desde a *Populorum Progressio*, onde Paulo VI afirmava que «o verdadeiro desenvolvimento é a passagem de condições menos humanas a condições mais humanas» (§ 20), até à *Caritas in Veritate*, de Bento XVI, onde se insiste que o desenvolvimento é uma vocação e não uma construção técnica arbitrária (cf. § 21), a Igreja católica oferece critérios antropológicos e éticos para pensar o digital de forma humanizadora.

Ampliando horizontes, a contribuição das religiões para o debate em torno do desenvolvimento sustentável e da crise ecológica contemporânea revela-se cada vez mais decisiva. Contrariando a tradicional teoria da secularização — segundo a qual a modernidade implicaria o declínio irreversível da influência religiosa —, verifica-se hoje um reconhecimento pragmático e epistemológico do papel das religiões na configuração das sociedades contemporâneas e na orientação ética dos processos de desenvolvimento. Como assinala Peter Berger, a secularização não eliminou a religião, apenas a pluralizou². De facto, os dados empíricos mostram que as crenças religiosas continuam a ser, para vastas camadas da população mundial, fonte estruturante de sentido, de identidade e de normas éticas orientadoras³.

Neste contexto, torna-se cada vez mais insustentável ignorar o contributo das tradições religiosas para a construção de uma racionalidade ecológica e solidária. Lynn White, num artigo já clássico, denunciava o antropocentrismo bíblico como um dos fatores culturais que precipitaram a crise ambiental⁴. Se assim é, então a superação desta crise exige também uma conversão espiritual, uma reforma do imaginário simbólico e ético, que reenquadre a relação entre o ser humano e a criação dentro

1 Cf. Neil Postman, «The Humanism of Media Ecology», *Proceedings of the Media Ecology Association* 1 (2000): 10-16.

2 Cf. Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston: De Gruyter, 2014), pp. 4-9.

3 Cf. Harvey Cox, *The Market as God* (Massachusetts; London: Harvard University Press, 2016), pp. 27-30.

4 Cf. Lynn White, *Science* 155, n.º 3767 (1967): 1203-7, <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.

de coordenadas de responsabilidade e cuidado: o remédio espiritual deverá ser, pelo menos, tão profundo quanto a ferida cultural⁵.

Nesta perspetiva, a Doutrina Social da Igreja tem oferecido conceitos particularmente fecundos, que permitem articular a reflexão teológica com a práxis ecológica. Termos como o «destino universal dos bens», o «bem comum» ou a «ecologia integral» — este último largamente desenvolvido na encíclica *Laudato Si'* — ultrapassam os limites do discurso intraeclesial, oferecendo-se como gramáticas partilháveis num debate público que se quer plural e orientado para o futuro comum. A ecologia integral, em particular, propõe uma abordagem relacional e interdependente da realidade, onde o humano e o natural, o económico e o espiritual são dimensões inseparáveis da mesma lógica de cuidado.

A exigência de uma abordagem inter e transdisciplinar torna-se, por conseguinte, irrecusável. A transdisciplinaridade pressupõe uma racionalidade aberta, através de um novo olhar sobre a noção de «objetividade», que amplie o uso da razão para além da hegemonia das ciências positivas. Só assim será possível reconhecer a complexidade da realidade e responder de forma integral aos desafios que se colocam à Humanidade⁶. A *Carta da Transdisciplinaridade*, aprovada em Sintra a 6 de novembro de 1994, sublinha que o conhecimento não pode ser reduzido à lógica empírico-analítica, devendo articular a profundidade filosófica e teológica com a horizontalidade dos saberes técnico-científicos⁷.

Em síntese, negligenciar o lugar das tradições religiosas no discurso sobre sustentabilidade e desenvolvimento é não só uma limitação conceptual, mas um erro estratégico. Como afirma Gary Gardner, as religiões, quando mobilizadas, constituem uma das mais poderosas forças sociais para a mudança cultural necessária ao desenvolvimento sustentável⁸.

A complexidade das transformações contemporâneas exige, então, novas grelhas hermenêuticas que permitam compreender os modos de articulação

5 Cf. Catherine Devitt e Jaime Tatay, «Sustainability and Interreligious Dialogue,» *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica* 43 (21 de maio de 2018): 123–39.

6 Cf. Julio L. Martinez, «Los caminos de la ética contemporánea ante la agenda 2030,» em *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, ed. José María Larrú (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), pp. 25–46.

7 Cf. Lima de Freitas, Edgar Morin e Lima Basarab Nicolescu, «Charter of Transdisciplinarity: Adopted at the First World Congress of Transdisciplinarity, Convento da Arrábida, Portugal, November 2–6, 1994,» acedido 30 de junho de 2025, <https://ciret-transdisciplinarity.org/chart.php#pt>.

8 Cf. Gary T. Gardner, *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development* (New York; London: W. W. Norton & Company, 2006), pp. 20–21.

entre técnica, cultura e identidade. A proposta teórica de Manuel Castells sobre a «sociedade em rede» oferece um quadro integrador de leitura da realidade atual, articulando as dimensões social, económica e cultural. Esta sociedade caracteriza-se por uma morfologia em que a estrutura social é constituída por redes ativadas por tecnologias de informação e comunicação, nas quais a primazia se desloca da ação para a configuração da rede em si mesma⁹. Este novo modo de organização social é acompanhado, no plano económico, pelo «informacionalismo», um paradigma baseado na capacidade de gerar, processar e aplicar eficientemente a informação; e, no plano cultural, pela «virtualidade real», enquanto cultura que já não representa o real, mas o reconfigura, numa dinâmica de reencantamento simbólico e simultânea desmaterialização do vivido.

A emergência desta estrutura é tributária de três grandes eixos: a revolução tecnológica da informação; a reconfiguração do capitalismo global sob a égide do neoliberalismo; e a irrupção de movimentos socioculturais que reclamam a afirmação das identidades como resistência à homogeneização dos fluxos globais. Castells identifica nesta tríade o que designa por «poder das identidades», uma das principais formas de reação à lógica instrumental da globalização tecnológica, na medida em que as pessoas organizam o seu sentido não em torno do que fazem, mas do que são: da sua identidade¹⁰.

9 Cf. Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede*, vol. 1 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), pp. 494-500.

10 Cf. Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Poder da Identidade*, vol. 3 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007).

Prefácio

Antonio Spadaro

Subsecretário do Dicastério para a Cultura e a Educação

ENTRE REDES E RAÍZES: VIVER O MUNDO DIGITAL COMO UM LAR COMUM

Quando me pediram para escrever o prefácio deste livro, senti uma profunda afinidade com uma questão que me acompanha há muitos anos: o que significa habitar o mundo na era da rede? Não se trata simplesmente de utilizar ferramentas digitais, mas de viver — pensar, acreditar, relacionar-se — num ambiente que transformou radicalmente as coordenadas da experiência humana. É a questão que deu origem — há já cerca de quinze anos — à minha reflexão sobre a «ciberteologia», entendida como a inteligência da fé na era da rede: não uma pastoral dos instrumentos, mas um repensar do humano num novo panorama antropológico. «*Ecologia Digital*» aborda exatamente este desafio, e fá-lo com uma lucidez e uma coragem intelectual que merecem atenção, e com uma capacidade de escutar os desafios do presente que tem o sabor da «profecia».

O volume surge no âmbito da coleção «Cuidar da Casa Comum» e situa-se na encruzilhada entre a teologia, as ciências da comunicação, a filosofia e a doutrina social da Igreja. Os coordenadores — Luís M. Figueiredo Rodrigues, Alex Villas Boas, Alexandre Palma e Fabiano Incerti — intitularam a sua introdução «*Entre Redes e Raízes*»: uma fórmula feliz, que expressa a tensão constitutiva do nosso tempo. Vivemos imersos nas redes, mas precisamos de raízes. As redes ligam-nos, as raízes nutrem-nos. Mas o que acontece quando as redes se tornam o nosso ambiente, o nosso habitat, e as raízes correm o risco de secar?

É aqui que entra em jogo a «*Laudato si'*» do Papa Francisco, o texto que serve de horizonte hermenêutico a toda a reflexão do volume. A encíclica não é um documento «verde» ou simplesmente ambientalista: é uma grande encíclica social que coloca no centro o princípio segundo o qual «tudo no mundo está intimamente ligado» (LS 16). Esta afirmação não é um slogan, mas uma mudança de paradigma. Nada existe isoladamente: cada gesto humano, cada escolha económica, cada inovação técnica faz parte de uma rede. Bergoglio vê o mundo como um tecido de fios que se entrelaçam e criam laços. Se não estivermos ligados, não estamos vivos. Se não estivermos ligados, somos arrancados do tecido do mundo. Creio que é precisamente a imagem do tecido o subtexto da encíclica: ao lê-la, reconhecemo-nos como uma fibra dócil do universo. O ser vivo é tal porque é capaz de ligar e de se ligar, de manter os fios unidos. E o vínculo desperta o desejo e o instinto de cuidar, de criar, de «domesticar» no sentido que *Ihe dá O Pequeno Príncipe*: construir com o outro um lar, pertencer um ao outro.

Se não se tiver a percepção de viver numa «casa comum», não se conseguirá compreender a realidade, dar-lhe um sentido, que é sempre holístico: mantém tudo unido, faz do «todo» uma casa. A linguagem das ciências é importante, sim, mas é preciso algo mais: são necessárias palavras que transmitam o sentido do que é vivo. A poesia, então, que desde sempre ofereceu uma gramática para regressar a uma relação não predatória com o mundo natural. Francisco, ao escrever *Querida Amazonia*, cede a palavra pontificia a dezassete poetas, na sua maioria indígenas: também isto é um gesto ecológico, o reconhecimento de que a complexidade do mundo exige linguagens plurais.

O que este volume consegue — e o que o torna particularmente valioso — é alargar o paradigma da ecologia integral ao ambiente digital. Os ensaios aqui reunidos não se limitam a denunciar os riscos da tecnologia, nem se entregam a um otimismo ingénuo: exploram, antes, as condições para «habitar» o digital com o mesmo cuidado com que somos chamados a habitar a Terra. É isso que, no meu percurso de reflexão,

procurei expressar ao afirmar que a rede não é um instrumento, mas um ambiente. Um ambiente de vida que não deve ser um lugar paralelo ao real, mas uma dimensão da nossa existência. O desafio não é como «usar» bem a rede, mas como «viver» bem na era da rede.

O primeiro grande tema que o livro aborda é a natureza do espaço público digital. Como interpretar este espaço à luz da ecologia integral? É possível compreendê-lo através da dialética entre «estratégias» estruturais — os algoritmos, o Big Data, os mecanismos de controlo — e «táticas» quotidianas, ou seja, os usos plurais, imprevisíveis e resistentes que as pessoas dele fazem. O espaço digital não é nem o paraíso da conexão universal, nem o inferno da manipulação total: é uma «cidade» complexa onde coabitam, em tensão permanente, a lógica do controlo e a criatividade do quotidiano. Para os teólogos, esta tensão é particularmente fecunda: convida-nos a pensar na «casa comum» não como um dado adquirido, mas como uma tarefa, uma obra de construção contínua que exige vigilância crítica e imaginação profética.

Daí surge um segundo núcleo decisivo: o ecrã digital como «casa». O ecrã não é apenas moldura, janela ou espelho — as três metáforas clássicas —, mas habitat, morada, lugar onde se habita. Os meios digitais, reinterpretados através de uma filosofia dos meios elementares, não são reflexos do mundo: são o mundo, infraestruturas nas quais nós, seres humanos, passamos a nossa vida. Esta visão ressoa profundamente com a intuição da *Laudato si'*: se «tudo está interligado», então também os meios digitais fazem parte da trama da criação, da rede de relações que constitui a nossa «casa comum». As próprias narrativas bíblicas, aliás, descrevem um mundo-casa em que o ser humano, a natureza e o artefacto estão entrelaçados material e espiritualmente: o *hadàm*, de origem terrestre, partilha a mesma terra com o solo, as plantas e os animais. O ato criador de Deus funda o mundo e constrói-o como uma casa.

É uma visão que deve ser desenvolvida de forma complementar, refletindo sobre a inteligência artificial à luz da *Laudato si'*. As redes neurais, os algoritmos e a IA não são instrumentos neutros, mas ambientes que nos moldam, parte da nossa relação e ligação com a realidade. A inteligência artificial deve ser interpretada de forma «ecológica», como parte das nossas ligações. Não basta perguntarmo-nos como «utilizá-la»: temos de nos questionar sobre como viver no seu seio, sem perder o que nos torna humanos. Se «tudo está interligado», então não se pode pensar em desenvolver um algoritmo sem considerar as suas repercussões no trabalho humano,

nas relações sociais, no clima e na democracia. Esta perspectiva holística falta frequentemente no debate sobre a IA, que tende a fragmentar os problemas.

Um terceiro grande eixo temático do livro diz respeito à qualidade das relações no espaço digital: a amizade, a sociabilidade, a construção do «nós». O Papa Francisco, na encíclica *Fratelli tutti*, escreveu que as relações digitais, que dispensam o esforço de cultivar uma amizade, uma reciprocidade estável e também um consenso que amadurece com o tempo, têm a aparência de sociabilidade, mas não constroem verdadeiramente um «nós». É uma observação severa, mas não apocalíptica. O que está em jogo não é rejeitar o digital, mas questionar-se sobre que ecologia das relações é possível no seu seio. O livro mostra que a tradição filosófica — de Aristóteles a Ricœur — e a tradição teológica oferecem recursos preciosos para pensar uma amizade digital que não se reduza a uma ligação efémera, mas que se abra à solicitude, ao cuidado do outro. A amizade, na sua raiz aristotélica, não é um sentimento privado: é uma virtude política, uma força que constrói comunidades. Pensá-la no contexto das redes significa questionar-se sobre as condições de possibilidade de uma verdadeira ecologia social do digital.

O volume abre-se também a uma ética da comunicação que questiona o conceito de «viver juntos», mostrando como este corre o risco de se tornar um slogan vazio se não se basear em condições sociais, económicas e culturais concretas. Ao mesmo tempo, investiga os desafios da revolução cognitiva e a possibilidade de uma leitura «mítica» da ecologia dos meios de comunicação. Surge um panorama em que a teologia não teme confrontar-se com as ciências da comunicação e com a filosofia da técnica, oferecendo instrumentos inesperados para pensar o inefável do digital.

Há ainda uma questão que percorre o volume como um baixo contínuo: a conectividade nunca é neutra. Traz consigo dinâmicas de poder, de resistência e de subjetividade. A ecologia digital não pode prescindir de uma dimensão geopolítica. A conexão digital, se não for acompanhada de justiça, corre o risco de se tornar uma nova forma de extrativismo: extraem-se dados tal como se extraem minerais, sem qualquer consideração pelas comunidades e pelos ecossistemas envolvidos.

O coração pulsante do livro é, portanto, uma ideia tão simples quanto radical: a crise ecológica e a crise digital são manifestações da mesma fratura. O verdadeiro nó, hoje, é o da relação. As crises — ambientais, sociais, culturais, digitais — são manifestações de uma única ruptura: a que existe entre nós e o que nos rodeia. Não estamos sozinhos, nunca estivemos sozinhos: vivemos entrelaçados. Água, plantas,

fungos, bactérias. Uma sinfonia de presenças que nos ultrapassa e nos sustenta. A crise ambiental é, antes de mais, uma crise de relação, um enfraquecimento do laço que nos une ao mundo vivo e, portanto, a nós próprios. O ser humano é um nó numa rede, um fragmento dentro de uma trama. «O livro da natureza é único e indivisível» (LS 6): trata-se de um diagnóstico simultaneamente espiritual e ecológico. A doença do mundo é o reflexo de uma ordem quebrada, e a cura do mundo implica a cura do coração humano. O mesmo se aplica ao mundo digital: a sua «ecologia» não pode ser concebida separadamente da ecologia do planeta e da ecologia do coração.

É por isso que o livro «*Ecologia Digital*» é tão importante: porque não se limita a justapor ecologia e digital, mas pensa-as em conjunto, na sua raiz comum. A «ecologia digital» de que aqui se fala não é uma simples transposição de metáforas ambientais para o mundo da tecnologia: é um repensar radical da forma como habitamos o mundo – todo o mundo, desde as florestas aos ecrãs, desde os rios aos algoritmos. É a tentativa de «habitar poeticamente o mundo»: com atenção, com cuidado, com admiração. Porque o mundo é mais do que um problema a resolver, é um mistério jubiloso que contemplamos com alegria e louvor (cf. LS 12). Cuidar do mundo – a casa comum, incluindo a sua dimensão digital – significa, antes de mais, cuidar da nossa forma de estar no mundo. Não é uma questão técnica, mas espiritual. Precisamos de uma espiritualidade da conexão. A *Laudato si'* diz-o à sua maneira, falando de «um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de se alegrar profundamente sem obsessões de consumo» (LS 222). É uma espiritualidade encarnada, que se ajoelha perante o real como perante um poema. É tempo, hoje mais do que nunca, de ouvir a voz da criação em todas as suas formas – incluindo as digitais – e de responder com o cuidado, a responsabilidade e o espanto que a «casa comum» nos pede.

Capítulo I

João Manuel Duque

AMBIENTES (PÓS-)DIGITAIS COMO CASA COMUM

Teologia no novo espaço público

À evidente definição da cultura atual como «cultura digital» correspondem as mais variadas leituras — eventualmente menos evidentes — do significado dessa denominação, tendo em conta a multiplicidade de aspetos daquilo que pode ser considerado sob esse nome. O presente capítulo concentrar-se-á no impacto da transformação digital sobre as configurações do denominado «espaço público», procurando explorar o impacto dessas configurações sobre os modos de habitar a «casa comum», nomeadamente nos seus efeitos sobre os discursos teológicos.

1. Ponto de partida: polissemia do digital

Tornou-se já um lugar-comum falar da nossa época como sendo aquela em que se iniciou e decorre a denominada «quarta revolução industrial»¹. Depois da revolução introduzida pela máquina a vapor, que iniciou a mecanização dos meios e modos de produção, passando pela eletrificação desses modos, que permitiu a produção em massa, e mais tarde pelo controlo automatizado e informatizado dessas máquinas, atinge-se agora o estágio de conjugação das componentes digital e física da produção.

¹ Cf. Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Geneva, World Economic Forum, 2016.

Nesse sentido, a quarta revolução industrial equivalerá a uma completa digitalização dos processos de produção, mesmo aqueles que não se realizam propriamente *online*. Já não há, na realidade, qualquer processo que não tenha algo a ver com o digital.

O conhecido filósofo da tecnologia, Luciano Floridi, prefere centrar a sua tipologia num âmbito que poderíamos denominar mais propriamente antropológico, salientando dessa forma o impacto das transformações digitais na própria conceção do humano, através do impacto no seu quotidiano complexo e plurifacetado. Por isso, antes mesmo de Schwab e inspirado em Freud, fala também de uma «quarta revolução»², mas não se refere simplesmente à atividade industrial, antes a situa precisamente no contexto de significativas revoluções relativas à compreensão do lugar do humano no mundo, que denomina revoluções científicas, pois foram provocadas por descobertas científicas (embora sejam, nas suas consequências, bastante mais do que isso). A primeira dessas revoluções ter-se-á dado com Copérnico, e teve como consequência o destronamento da terra do centro do universo. Por seu turno, a revolução provocada por Darwin terá tido como consequência o destronamento do humano como centro do planeta terra e do mundo biológico. Isso terá provocado uma espécie de «refúgio» do humano na consciência, enquanto âmbito específico, através do qual poderia continuar a dominar o mundo exterior, sem consciência. Esta perspetiva, denominada popularmente «cartesiana», terá sido superada pela terceira revolução científica, promovida por Freud e pela descoberta do inconsciente, que também não dominamos, antes tendencialmente nos domina. A quarta revolução, por sua vez, conduz à compreensão do mundo como infoesfera. Ao mesmo tempo, através dos processos digitais elaborados por máquinas, coloca em questão que os humanos sejam o centro e os senhores dessa esfera. Somos agentes informacionais, imersos na infoesfera, entre muitos outros agentes informacionais. A este nível, os efeitos antropológicos da tecnologia são mais do que evidentes, atingindo mesmo a raiz da autocompreensão dos humanos.

Algumas décadas de transformação digital dos diversos contextos de vida aconselham, contudo, uma aproximação mais cautelosa à noção de revolução. Se é possível admitir que as alterações profundas introduzidas pelos processos tecnológicos, típicos do que popularmente é denominado digitalização, tiveram — e, por vezes, ainda têm — efeitos semelhantes a uma revolução, com a correspondente alteração de galáxias paradigmáticas, não é menos certo de que a convivência com esses processos os torna menos revolucionários, mais banais e quotidianos. Mas,

2 Luciano Floridi, *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

paradoxalmente, quanto menos fascinantes e disruptivos se tornam, mais impacto social adquirem, pois passam a constituir a definição implícita de formas de vida. O que corresponde à afirmação emblemática de Clay Shirky: «Os meios de comunicação só passam a ser socialmente interessantes quando se tornam tecnicamente aborrecidos.»³ A este estado de coisas parece corresponder a forma como, na maioria dos casos, as tecnologias digitais se enquadram no quotidiano dos nossos contemporâneos. A sensação de revolução desaparece, mas isso em nada diminui o seu impacto no quotidiano das compreensões e das práticas. A esse ambiente cultural poderíamos denominar, usando uma nomenclatura algo difusa, ambiente pós-digital.

Embora algumas posições mais radicais do manifesto pós-digital pretendam uma espécie de superação ou quase abandono do digital, não sem um certo pendor romântico e nostálgico para a recuperação de um paraíso analógico perdido — ou em vias de extinção —, o conceito de pós-digital (como todos os conceitos «pós») refere-se a uma complexa relação com o digital, não ao seu abandono. O pós-digital, por um lado, depende do digital e assume os seus processos; por outro, supera-o, na medida em que coloca em questão certas expectativas — tendencialmente utópicas — que se lhe referiam, sobretudo no contexto da imaterialidade, da perfeição, da virtualidade e do contínuo progresso digital. Assiste-se a uma espécie de falência realista dessas expectativas, mas, ao mesmo tempo, à clara e forte permanência do efeito das tecnologias digitais sobre os modos de vida. Supera-se, por isso, certa confiança ingênua e obsessiva nas tecnologias digitais, mas não se abandona o seu uso quotidiano, antes se intensifica; supera-se uma visão hegeliana, totalizante e evolucionista, das possibilidades das tecnologias digitais — aquilo que chega a ser denominado «tecn-hegelianismo» —, mas continuam a utilizar-se os seus recursos, não apenas como instrumentos, mas com todas as implicações de transformação da realidade.

Sem uma aproximação aprofundada e longe do contacto com estes movimentos, vários documentos do Papa Francisco têm abordado também a questão digital. A tendência é, normalmente, crítica, provavelmente mais no sentido de uma aproximação pré-digital — o que é compreensível, tendo em conta a idade do Papa, mas também uma tradicional posição de desconfiança em relação às novidades, por parte de muitos quadrantes eclesiais — do que propriamente pós-digital, mesmo que certas posições possam coincidir. Ou seja, os alertas do Papa, não o sendo explicitamente, podem perfeitamente ser enquadrados no contexto de uma aproximação pós-digital

3 Clay Shirky, *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*, New York, Penguin Press, 2008), p. 105.

à leitura da cultura contemporânea. Duas passagens da encíclica *Fratelli Tutti* poderão servir de ilustração do que acaba de ser dito:

Paradoxalmente se, por um *lado*, crescem as atitudes fechadas e intolerantes que, à vista dos outros, nos fecham em nós próprios, por outro, reduzem-se ou desaparecem as distâncias, a ponto de deixar de existir o direito à intimidade. Tudo se torna uma espécie de espetáculo que pode ser espiado, observado, e a vida acaba exposta a um controle constante. Na comunicação digital, quer-se mostrar tudo, e cada indivíduo torna-se objeto de olhares que esquadrinham, desnudam e divulgam, muitas vezes anonimamente. Dilui-se o respeito pelo outro e, assim, ao mesmo tempo que o apago, ignoro e mantenho afastado, posso despudoradamente invadir até ao mais recôndito da sua vida.

Entretanto os movimentos digitais de ódio e destruição não constituem — como alguns pretendem fazer crer — uma ótima forma de mútua ajuda, mas meras associações contra um inimigo. Além disso, «os meios de comunicação digitais podem expor ao risco de dependência, isolamento e perda progressiva de contacto com a realidade concreta, dificultando o desenvolvimento de relações interpessoais autênticas». Fazem falta gestos físicos, expressões do rosto, silêncios, linguagem corpórea e até o perfume, o tremor das mãos, o rubor, a transpiração, porque tudo isso fala e faz parte da comunicação humana. As relações digitais, que dispensam da fadiga de cultivar uma amizade, uma reciprocidade estável e até um consenso que amadurece com o tempo, têm aparência de sociabilidade, mas não constroem verdadeiramente um «nós»; na verdade, habitualmente dissimulam e ampliam o mesmo individualismo que se manifesta na xenofobia e no desprezo dos frágeis. A conexão digital não basta para lançar pontes, não é capaz de unir a humanidade.⁴

Independentemente do tom pessimista dos textos, relativamente às redes sociais — as quais se revelam mais complexas a um olhar atento, não podendo ser consideradas, mesmo teologicamente, apenas com base nos problemas que levantam, mas também nas reconfigurações do quotidiano que permitem e provocam —, há uma preocupação evidente, que é a consideração do efeito das redes sociais digitais sobre a vida comum. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de elaborar uma espécie de ecologia dos ambientes digitais, analisando o seu impacto sobre uma ecologia integral.

Nos textos do Papa Francisco já se torna evidente, embora não seja explicitamente nomeada, uma distinção entre a função uniformizante e manipuladora dos ambientes digitais e o seu uso quotidiano por pessoas concretas, para finalidades e

4 Papa Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, Roma, 2020, nºs 42.43. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. (consultado a 02 de maio de 2026).

com impactos muito diversificados. Esta distinção entre sistema e uso servirá de base teórica à presente elaboração, que se coloca claramente numa posição pós-digital, ou seja, assumindo plenamente o impacto da transformação digital nas sociedades hodiernas, mas assumindo, ao mesmo tempo, uma posição de análise crítica, sem ceder aos idealismos românticos nem aos ideais utópicos que acompanharam os inícios dessa transformação.

A inspiração fundamental para a presente aproximação é constituída pela proposta de interpretação da «cidade», avançada por Michel de Certeau⁵, na medida em que se considera ser uma leitura muito adequada à compreensão dos espaços públicos contemporâneos, eventualmente extensível aos espaços configurados digitalmente. O conceito de «cidade» transforma-se, assim, num conceito operatório, que combina, por um lado, uma tendência racionalizante e, por outro lado, inúmeros processos opacos e incontroláveis. A primeira dimensão origina um espaço próprio e um «não-tempo» formado por estratégias científicas, que tendem a construir um «*sujeito universal* e anónimo, que é a própria cidade: como, no seu modelo político, o Estado de Hobbes, é possível atribuir-lhe, pouco a pouco, todas as funções e predicados até então disseminados e afetos a múltiplos sujeitos reais, grupos, associações, indivíduos»⁶. A segunda dimensão faz com que, «sob os discursos que a ideologizam, proliferem os truques e as combinações de poderes sem identidade legível, sem contornos definidos, sem transparência racional — impossíveis de gerir»⁷. Nesse sentido, a cidade é precisamente o «espaço utópico» em que se sobrepõem estratégias racionais totalizantes a táticas ocasionais e fragmentadas, confrontando-se e conjugando-se, num processo híbrido. O que constitui a sua fisionomia como espaço público é precisamente a coabitação, nem sempre pacífica, entre estas duas modalidades, mesmo que para a sua perspetiva de antropólogo do quotidiano seja mais significativa a segunda. A primeira corresponde à posição do «observador» (*voyeur*), a segunda à do «caminhante» (*marcheur*)⁸. O observador privilegia as estruturas, como fonte de elaboração de estratégias, que normalmente pretendem resultar em domínio e controlo do espaço público, a partir de uma perspetiva panóptica. O caminhante privilegia a pluralidade complexa do quotidiano, como conjunto de táticas, muitas vezes desenvolvidas não só para sobreviver, mas também para resistir às estratégias de domínio. Estes dois perfis determinam a «cidade», como conceito operatório

5 Cf. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.

6 Certeau, *L'invention du quotidien*, cit., p. 143.

7 Certeau, *L'invention du quotidien*, cit., p. 145.

8 Certeau, *L'invention du quotidien*, cit., p. 139.

para a compreensão do espaço público enquanto dinâmica de poder, na articulação fundamental de uma antropologia política.

É esse conceito operatório que aqui é retomado, independentemente da sua relação estrita ao espaço urbano propriamente dito. Aliás, no sentido aqui assumido, esse conceito distingue-se essencialmente do conceito de *polis*, como totalidade fechada sobre a sua própria organização e estrutura, ou então sobre uma identidade baseada num conjunto de propriedades⁹. A ideia é aplicar as referidas dinâmicas deste conceito operatório, enquanto processos sempre em curso, à organização do espaço público em ambiente digital — ou melhor, nas dinâmicas sociais pós-digitais. Porque aí, mais do que lugares, temos processos; mais do que identidades fixas, temos relações; mais do que propriedades, temos exposições.

De facto, nesse contexto, assistimos também a um sinal ambíguo dos recursos tecnológicos e das redes que eles suportam. No primeiro caso, os instrumentos podem compreender-se como dispositivos ou aparelhos de poder, que controlam na medida em que manipulam o utilizador, em função de estratégias estruturais predefinidas. É o caso, sem dúvida, do poder do algoritmo, da busca de controlo do Big Data, sobretudo por parte dos gigantes dos suportes digitais, que acabam por originar paradigmas uniformes de existência, a que os utilizadores individuais se sacrificam; mas, ao mesmo tempo, os recursos tecnológicos permitem e provocam o desenvolvimento de táticas de resistência, dando voz a qualquer um, independentemente do poder que detenha, originando processos relacionais quotidianos potenciadores da autonomia dos sujeitos.

Por outro lado, as redes sociais desenvolvidas digitalmente, em permanente articulação com as redes analógicas do quotidiano, podem constituir-se como redes fechadas, que prolongam os tribalismos humanos, ou uma compreensão da cidade como uma totalidade fechada sobre si mesma, em função das suas propriedades e das suas estruturas próprias, precisamente segundo o paradigma dos comportamentos uniformes (grupos de amigos, de interesses, profissionais, etc.); ou podem, pelo contrário, favorecer redes abertas, em que qualquer um pode participar, em reconfiguração permanente, consoante os processos concretos de interação não predeterminados.

É neste segundo sentido, em que as redes digitais são compreendidas segundo o paradigma do caminhante imerso na pluralidade das relações, que o espaço público

9 Cf. Roberto Esposito, *Termini della politica*, Milano: Mimesis Edizioni, 2018, p. 65–76.

pode ser entendido como espaço de exposição dos humanos uns aos outros, ou mesmo da sua exposição aos não humanos que co-habitam esse espaço. Que essa exposição seja medida nos corpos de carne e osso ou que se articule nos corpos transformados ou representados digitalmente, é sem dúvida algo significativo, mas não implica a anulação fundamental da exposição como processo que origina a comunidade¹⁰.

A comunidade opõe-se, assim, a um processo de imunização que a separe, enquanto totalidade fechada, do resto do mundo, ou que internamente possa imunizar sujeitos que, por estratégias de poder, pretendam esquivar-se à exposição permanente que marca a rua do quotidiano. Mesmo que os processos reais de imunização sejam mais complexos e não permitam esse modelo das totalidades fechadas, o certo é que a distinção operatória entre *communitas* e *immunitas*, tal como proposta por Roberto Esposito¹¹, nos conduz à compreensão do espaço público como lugar sem fronteiras determinadas, marcado por um hibridismo fluído, na dinâmica infinda das interações quotidianas fragmentárias. São essas precisamente as características fundamentais do novo espaço público pós-digital — mais do que o espaço público urbano pré-digital, concentrado na *polis*, e do que o espaço público estritamente digital, como utopia da comunidade virtual. A sociedade assume-se, antes, como rede de relações flexíveis e não como um conjunto de grupos fixos embebidos em estruturas mais ou menos hierárquicas¹².

As ambiguidades do espaço público digital prolonga e, até certo ponto, transforma as ambiguidades do espaço público da cidade. Por um lado, mantém e até potencia as dinâmicas de controlo, uniformizantes e racionalizantes, através dos algoritmos e do Big Data, tornando a estrutura completamente incontrolável por parte do utilizador; por outro lado, leva ao limite a fragmentação dos usos quotidianos, que passam também a ser incontroláveis pela estrutura.

A estas duas dimensões, coexistentes e em permanente tensão, correspondem duas leituras no contexto da sociologia do digital. Uma interpretação do digital como matriz estrutural, que determina as sociedades contemporâneas, não apenas no uso explícito dos recursos digitais, mas mesmo na configuração social mais alargada, é proposta pelo sociólogo de Munique Armin Nassehi¹³. Uma interpretação concentrada

10 Cf. João Manuel Duque, *O próximo e a comunidade*, Lisboa, UCP Editora, 2021.

11 Cf. Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998; Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

12 Cf. Lee Raine e Barry Wellman, *Networked: The New Social Operating System*, Cambridge, MIT Press, 2012; Heidi A. Campbell e Stephen Garner, *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*, Grand Rapids, Baker Academic, 2016, p. 8–9.

13 Armin Nassehi, *Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft*, München, C. H. Beck, 2019.

na pluralidade dos usos, sem possibilidade de controlo central e uniformizante, é proposta pelo sociólogo de Zurique Felix Stalder¹⁴.

A tese central de Nassehi afirma que «a sociedade moderna, mesmo sem a técnica digital, de certo modo já é *digital* ou então só pode ser compreendida com recursos digitais ... A técnica digital, no fim de contas, apenas é a consequência lógica de uma sociedade construída *digitalmente*, na sua estrutura fundamental»¹⁵. Essa estrutura corresponde a uma codificação simples, de estrutura rigorosamente binária, que atravessa todas as dinâmicas sociais e todos os respetivos subsistemas. «A sua codificação e medialidade brutalmente simples, organizadas em matrizes binárias, constitui a base para a atuação variada e sem limites, em todos os âmbitos da sociedade ... Uma vez que a técnica digital está exatamente construída desse modo e consegue exatamente isso, pode encaixar com a sociedade moderna dessa maneira. Uma sociedade construída de outro modo não daria qualquer utilidade à técnica digital.»¹⁶ Esta leitura, para além de muitos aspetos desafiantes para a compreensão da organização social, concentra-se numa leitura da cultura digital como estrutura, explorando desse modo a sua complexidade — correspondente à complexidade da sociedade — e salientando, assim, a dimensão oculta ou encoberta da estrutura digital, que corresponde à incontrolabilidade do algoritmo, por parte do utilizador¹⁷.

Por seu turno, Stalder assume as características de uma cultura pós-digital, que explora o impacto das transformações digitais nos mais diversos âmbitos sociais, mesmo os determinados analogicamente. Trata-se, por isso, não de uma sociologia das estruturas, mas de uma sociologia das práticas quotidianas; no caso da dimensão digital, não tanto de uma sociologia da técnica digital, antes de uma sociologia dos usos plurais. Nesse sentido, a pluralidade é precisamente uma das características da cultura pós-digital. O que caracteriza a cultura digital é a referencialidade, a comunitariedade (*Gemeinschaftlichkeit*) e a algoritimicidade. A primeira característica refere-se ao permanente e livre uso do imenso material colocado à disposição nas redes de informação. O modo de referência torna-se, por isso, muito dinâmico e aberto, liberto das tradicionais restrições de acesso, que chegavam a hierarquizar as sociedades. Ao mesmo tempo, dada a complexidade do ambiente, não é possível qualquer orientação individual. As relações comunitárias são, por isso, mais importantes do que nunca. Mesmo que se tenham superado certos idealismos utópicos comunitaristas, há uma

¹⁴ Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin, Suhrkamp, 2016.

¹⁵ Nassehi, *Muster...*, cit., p. 11.

¹⁶ Nassehi, *Muster...*, cit., p. 177.

¹⁷ Cf. Nassehi, *Muster...*, cit, p. 318ss.

experiência de comunidade que é própria da cultura digital e que a constitui como tal. Essa experiência procura conjugar de forma equilibrada a individualidade subjetiva e a comunidade relacional. Nessa dinâmica ganham especial relevo as categorias da homogeneidade (numa perspetiva mais estrutural), da diferença (numa perspetiva mais pluralista) e a autoridade (que pode, ou não, articular uma com a outra). Todos esses processos são mediados pelos algoritmos que, ao mesmo tempo, limitam e abrem espaços.

Esta tríplice característica tem inevitável impacto sobre a configuração política do espaço público. Podemos falar, então, de pós-democracia, não como anulação da democracia (mesmo que também seja possível), mas como reconfiguração dos processos democráticos, já não vinculados a certas instituições e a certos atores. Também a organização social e laboral, nas diversas formas de associação que constituem a denominada sociedade civil, se alteram significativamente, como revelam as diversas manifestações do movimento dos *Commons*.

Embora em certa continuidade com o modelo da cidade, a reconfiguração digital do espaço público introduz possibilidades e problemas próprios, que sinteticamente nos colocam, por um lado, perante a possibilidade de controlo absoluto, através de mecanismos não transparentes ao utilizador, e que conduzem à uniformização das práticas, e, por outro lado, perante possibilidades de usos plurais e não manipuláveis, porque não controláveis centralmente. O novo espaço público, continuando a articular-se nesta tensão, expande-se para além do tradicional espaço urbano, no leque de relações potenciado pela rede de redes, que permite articular o quotidiano como exposição permanente de todos a todos (humanos e não-humanos) e não como configuração fechada, em espaços próprios, concentrados em identidades imunes. É nesse contexto que hoje se recoloca a questão da «casa comum», também como desafio ao discurso teológico.

2. Aplicações: casa comum, espaço público e teologia

1. Ao falarmos naquilo que é «comum», em contexto de uma cultura digital, um dos primeiros aspetos a considerar é, precisamente, o dos recursos digitais comuns, a ponto de se poder falar da «Web como um bem comum»¹⁸. Por um lado, a transformação digital acentuou a transformação da economia de produtos numa economia de serviços, realizados preponderantemente *online*. É claro que certo otimismo utópico

18 Dominique Cardon, *Culture numérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2019, p. 77ss.

inicial, que previa um acesso totalmente aberto a todos os serviços prestados digitalmente e a todos os dados presentes na rede, acabou por se revelar ilusório, nomeadamente através da apropriação comercial, por parte daqueles que passaram a ser os maiores gigantes económicos do nosso tempo. Mas, por outro lado, o acesso a recursos digitais e aos seus conteúdos expandiu-se globalmente, de forma transversal, vindo a colocar em causa mesmo a tradicional divisão entre trabalhadores e detentores dos meios de produção. A transformação digital, no seu impacto sobre a «casa comum», exige, antes de mais, que se tenham em atenção, na discussão sobre o bem comum e os bens comuns, as possibilidades de acesso aos recursos digitais como elemento cada vez mais importante no acesso de todos a uma vida digna e à igualdade de oportunidades.

2. O outro aspeto dessa dimensão comum relaciona-se, especificamente, com o que significa, concretamente, a reconfiguração do espaço público. De facto, se aplicarmos o paradigma pós-digital ao uso quotidiano do meios digitais, o que conduz a uma imersão específica num ambiente digital, mas também a imersão do uso desses meios na realidade analógica que constitui ainda referência incontornável, podemos considerar as transformações específicas do espaço público nesta era.

Segundo a leitura de Dominique Cardon, assistimos a uma transformação significativa da organização do espaço público, sobretudo entendido como espaço comunicacional com visibilidade significativa na organização da vida comum, nomeadamente na construção do que se denomina opinião pública, com inegáveis consequências nas opções políticas e na organização das democracias, nomeadamente nos processos eleitorais. Essas transformações verificam-se, sobretudo, nas modalidades de discurso denominado público, concretamente no que se refere aos protagonistas desse discurso, seja como sujeitos seja como objetos do mesmo. Sendo assim, assistimos à passagem de um modelo que ele denomina «profissional» e que origina um espaço público restrito, no qual um especialista (por exemplo jornalista) elabora um discurso sobre uma personalidade considerada pública, ao modelo denominado «Quidam», em que um amador (qualquer um) elabora um discurso sobre qualquer um, originando um espaço denominado «Web em claro-escuro»¹⁹. Entre um extremo — um sobre um — e o outro — todos sobre todos — há modelos intermédios, nomeadamente o do «espaço público» propriamente dito, em que um profissional se refere a qualquer um, ou o da «Web participativa», em que qualquer um toma a palavra sobre uma personalidade pública. As dinâmicas da digitalização

¹⁹ Cardon, *Culture numérique*, cit., p. 205.

originam, precisamente, uma nova configuração do espaço público, segundo novas dinâmicas comunicacionais, em que tendencialmente qualquer um elabora um discurso sobre qualquer um, diminuindo o protagonismo dos sujeitos profissionais e das personalidades, como alvo do discurso público.

O impacto político destas transformações mede-se, sobretudo, nas reconfigurações da própria democracia, do ponto de vista da sua realização quotidiana. Por um lado, a distinção entre democracia representativa (que acaba por restringir o processo democrático à escolha dos representantes, tendendo a reduzir a democracia ao exercício de uma elite) e democracia participativa (que procura meios de envolver toda a população nos processos de decisão) permite já verificar o lugar dos recursos digitais na implementação de dinâmicas de participação permanente. Por outro lado, os recursos digitais têm provocado o surgimento daquilo que poderia chamar-se «democracia *internet*»: «Através dos recursos digitais, uma multidão de militâncias, de mobilizações, coordenações e de expressões coletivas emergiram fora dos circuitos tradicionais. Não usam os instrumentos institucionais, mediáticos e militantes da democracia representativa, nem recorrem diretamente aos canais de consulta e de deliberação da democracia participativa. Adquirem o seu impacto a partir da sociedade de indivíduos conectados.»²⁰

Embora a proposta de Cardon seja elucidativa sobre certos aspetos do funcionamento das sociedades, está demasiado concentrada na dinâmica comunicacional, segundo o modelo jornalístico de construção da opinião pública. No sentido de alargar a leitura a todos os âmbitos da sociedade, aqui privilegiou-se a proposta de antropologia do quotidiano avançada por Michel de Certeau, baseada no contexto operativo da «cidade», como modelo de espaço público, tal como foi apresentada acima. Isso porque, para além de ser uma perspetiva que se aproxima mais do paradigma pós-digital, envolvendo fortemente o quotidiano analógico, permite uma abordagem na perspetiva do uso complexo, mais do que na perspetiva de estruturas previamente concebidas, sejam sociológicas sejam mesmo ontológicas. No âmbito sociológico, concretamente, esta perspetiva corresponde mais diretamente a uma abordagem que se foca na pluralidade dos usos, como elemento fundamental de uma cultura pós-digital, diferentemente do paradigma que compreende o digital como estrutura de todas as sociedades, no plano teórico fundamental, que agora ganha corpo numa estrutura tecnologicamente articulada, enquanto matriz estrutural, como vimos a propósito das propostas, respetivamente, de Stalder e Nassehi. No âmbito

20 Cardon, *Culture numérique*, cit., p. 221.

antropológico e ontológico, esta perspectiva preocupa-se com a aplicação concreta e quotidiana complexa, e não apenas com uma leitura do ser como informação ou da linguagem como relação binária dos dígitos²¹.

3. Um terceiro aspeto da dimensão comum em contexto digital explora o que possa significar explicitamente uma cidadania digital. A recente proposta de Massimo di Felice²² vai mais longe que a de Cardon, na medida em que pretende alargar a noção de cidadania para além do âmbito inter-humano. Partindo do pressuposto que a mediação digital permite, nomeadamente através de sensores, dar voz a todos os agentes planetários, humanos ou não-humanos, ele propõe uma noção de cidadania que abandona a referência urbana da «cidade», ainda demasiado antropocêntrica, para explorar uma cidadania transversal, em que o espaço público é claramente um espaço aberto pelo fluxo dos processos digitais. A rede de redes torna-se, assim, verdadeiramente planetária, permitindo incluir todos os habitantes da casa comum.

4. O contributo da teologia para o novo espaço público pressupõe, antes de tudo, que essa teologia se assuma explicitamente como uma atividade pública — e não apenas como reflexão individual sobre opções crentes privadas, ou como reflexão grupal sobre opções crentes coletivas nos limites reservados a certos grupos. Está em jogo, portanto, o debate sobre o próprio estatuto e sobre as configurações da teologia.

Mas, mesmo assumido esse estatuto público, há que averiguar o que significa essa publicidade e como pode ser realizada. O movimento da *Public Theology* define-a, de forma clara, como um «discurso com forma teológica que procura ser compreensível tanto pelos que estão no interior da tradição religiosa própria, como por aqueles que estão no seu exterior»²³. O pressuposto desta definição é, sem dúvida, a distinção entre exterior e interior, no que se refere a uma tradição religiosa. Essa distinção é legítima, mas só é válida até certo ponto.

De facto, não estará esta leitura da publicidade da teologia demasiado fixada num movimento de dentro para fora? Como se fosse possível isolar um espaço interno à tradição religiosa, do qual se partia de forma inequívoca, para depois estabelecer uma relação com o espaço exterior, através de um processo hermenêutico eventualmente

21 Cf. Mark Alizart, *Informatique céleste*, Paris, PUF, 2017.

22 Cf. Massimo Di Felice, *A Cidadania Digital*, S. Paulo, Paulus, 2021.

23 Harold E. Breitenberg Jr, «What is Public Theology?», in *Public Theology for a Global Society*, coord. D. K. Hainsworth, D. K. and S. R. Paeth, S. R., Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 3-17, aqui p. 4-5.

correlacional²⁴. É certo que a pretensão da *Public Theology* é ir além de uma teologia fixada na identidade cristã, eventualmente compreendida como contracultura ou alternativa àquilo que o mundo exterior ao cristianismo — e à Igreja — propõe. Sem negar o significado de certa posição profética, sobretudo em situações claras de injustiça que exigem uma posição explicitamente crítica, a sua posição é a de um contributo positivo para o debate plural que constitui o espaço público aberto das sociedades contemporâneas. Não se trata, portanto, de contrapor, mas de propor. No entanto, a origem da proposta é sempre pensada como contexto interno a uma tradição — precisamente a tradição cristã, eventualmente especificada ainda pela pertença a uma das suas confissões — a partir da qual se elabora o contributo ao espaço comum dos humanos.

Esta perspetiva, que leva a sério a categoria hermenêutica da pertença e da contextualização de todas as conceções e de todos os discursos, ao mesmo tempo que admite certa «fusão de horizontes» com outros contextos, nomeadamente os do espaço público contemporâneo, não deixa de se fixar num ponto de partida considerado claramente estabelecido. Mas será esse ponto de partida assim tão unívoco e preciso? E que se passa com o movimento inverso, de fora para dentro? Como levar em conta toda a permeabilidade de uma tradição religiosa ao contexto em que se foi e se vai permanentemente desenvolvendo? Em oposição a um movimento praticamente unilateral de dentro para fora — ainda que com a legítima intenção de participar no debate público plural, tornando-se compreensível —, haveria que pensar também a publicidade da teologia como acolhimento de interpretações exteriores à tradição religiosa respetiva, enquanto exigência de repensar a própria tradição religiosa e mesmo de a questionar criticamente.

Isso leva-nos a retomar a questão da própria legitimidade da distinção entre fora e dentro. É certo que as interpretações do real são variadas e originam mundos que podemos distinguir e que, por isso, não são coincidentes. Mas serão esses mundos verdadeira e completamente exteriores uns aos outros? Não será preferível uma compreensão da realidade mais dinâmica, que entenda as distinções num sentido mais fluido, não permitindo, mais uma vez, contraposições demasiado binárias e dialéticas?

Por mais louváveis e interessantes que sejam as intenções e as propostas da *Public Theology* — com a qual se identifica, em grande parte, a perspetiva aqui apresentada —, parece ser necessário relativizar a distinção entre dentro e fora, assim

24 Cf. Gonzalo Villagrán, *Teología Pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, Madrid, PPC, 2016.

como a própria distinção entre público e privado. Até porque o humano comum é algo bem mais vasto do que o próprio espaço público em sentido estrito. Nesse sentido, é preferível assumir, no discurso teológico, certa fluidez entre o dentro e o fora, no sentido de um serviço comum à humanidade — ou mesmo à terra — muito para além das distinções secundárias entre os mundos interpretativos, como seja o caso entre uma determinada tradição religiosa e o que não faz parte dela (sendo já difícil definir o que não lhe pertence completamente).

A essa fluidez entre dentro e fora, poderão corresponder, nas sociedades contemporâneas, outros modos de fluidez ou hibridismo: entre o digital e o analógico, entre o humano e o não humano, entre o público e o privado, o individual e o comum. Ora, é precisamente na pluralidade das relações híbridas aí envolvidas que se desenvolvem os processos de uma sociedade pós-digital. E é no contexto híbrido da sociedade pós-digital que a teologia pode desenvolver o seu trabalho. Os desafios colocados aos humanos da era pós-digital são, por isso, os desafios colocados à teologia presente e do futuro próximo.

Por um lado, estamos perante o desafio explícito dos ambientes digitais inter-humanos. Grande parte das relações humanas, incluindo as que constituem o espaço público, serão inevitavelmente mediadas pela máquina, na representação das identidades que aí se encontram ou desencontram. Os algoritmos podem, é certo, anular a humanidade das relações, pela imposição de comportamentos e identidades predeterminados e uniformizantes; mas podem, ao mesmo tempo, potenciar formas de relação novas, que alargam, complementam e transformam o relacionamento analógico quotidiano. É no interior desta tensão que se articulam os modos de vida dos nossos contemporâneos, com todas as suas potencialidades e os seus problemas. Como sempre, esses modos de vida são alimento inspirador para o discurso teológico²⁵.

Mas o desafio digital não se aplica, atualmente, apenas às relações inter-humanas. Através da *Internet of Things* e da sua aplicação ao quotidiano dos humanos, os processos relacionais quotidianos englobam os não humanos, seres vivos ou coisas, que constituem o conjunto dos agentes que habitam a mesma terra. A era pós-digital envolve, na pluralidade dos agentes relacionais com impacto também na experiência analógica quotidiana, o conjunto dos intervenientes na configuração da vida comum. Os recursos digitais potenciam, precisamente, a integração do mundo não humano, incluindo as máquinas digitais, no quotidiano dos humanos — e vice-versa.

25 Sobre estes e outros aspetos da relação entre teologia e cultura digital, ver: Wolfgang Beck, Ilona Nord e Joachim Valentin (coord.), *Theologie und Digitalität*, Freiburg im Br., Herder, 2021.

Referências

- Alizart, Mark, *Informatique céleste*, Paris, PUF, 2017.
- Beck, Wolfgang, Ilona Nord, e Joachim Valentin (coord.), *Theologie und Digitalität*, Freiburg im Br., Herder, 2021.
- Breitenberg Jr, Harold E., «What is Public Theology?», In *Public Theology for a Global Society*, coord. Hainsworth, D. K. e Paeth, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 3-17.
- Campbell, Heidi A., e Stephen Garner, *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture*, Grand Rapids, Baker Academic, 2016.
- Cardon, Dominique, *Culture numérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2019.
- Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- Duque, João Manuel, *O próximo e a comunidade*, Lisboa, UCP Editora, 2021.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.
- Esposito, Roberto, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- Esposito, Roberto, *Termini della politica*, Milano, Mimesis Edizioni, 2018.
- Felice, Massimo Di, *A Cidadania Digital*, São Paulo, Paulus Editora, 2021.
- Floridi, Luciano, *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Nassehi, Armin, *Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft*, München, C. H. Beck, 2019.
- Papa Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, Roma, 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (consultado em 2 de maio de 2026)
- Raine, Lee, e Barry Wellman, *Networked: The New Social Operating System*, Cambridge, MIT Press, 2012.
- Schwab, Klaus, *The Fourth Industrial Revolution*, Geneva, World Economic Forum, 2016.
- Shirky, Clay, *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*, New York, Penguin Press, 2008.
- Stalder, Felix, *Kultur der Digitalität*, Berlin, Suhrkamp, 2016.
- Villagrán, Gonzalo, *Teología Pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, Madrid, PPC, 2016.

Capítulo II

*Lucia Santaella
Kalyinka Cruz*

AMAZÔNIA E COLONIALISMO DIGITAL: CONECTIVIDADE, SUBJETIVIDADE E RESISTÊNCIA

Introdução

Desde 2024, a atenção midiática tem se voltado à questão da conexão digital via *internet* que passou a fazer parte da vida das populações originárias da região Amazônica. Uma multiplicidade de reportagens, publicadas tanto na imprensa brasileira quanto em veículos internacionais, tem abordado o tema, por vezes, a partir de lentes marcadas por preconceitos, negligenciando a agência, os saberes e os direitos desses povos. Este artigo, no entanto, distancia-se dessa abordagem. Em primeiro lugar, por ser resultado de uma pesquisa iniciada em 2020; em segundo, porque não pretende interrogar o direito de acesso às redes, mas, ao contrário, problematizar as camadas de complexidade que se instauram na interface entre tecnologias “não indígenas” e ecologias humanas e ambientais.

O caso da aldeia A'Ukre

A pesquisa realizada pode ser tomada como modelo para se pensar as outras regiões da Amazônia. Trata-se de uma experiência junto à aldeia Mëbêngôkre-Kayapó de A'Ukre, localizada no sudeste do Pará, que se constitui como um ponto de inflexão privilegiado para refletir criticamente sobre os efeitos multifacetados da digitalização em territórios indígenas na Amazônia. Com cerca de 300 habitantes e situada em uma região de floresta densa e distante dos centros urbanos, A'Ukre permaneceu à margem das redes digitais até 2020, quando a instalação de uma antena parabólica, financiada pelo Fundo Amazônia, possibilitou o primeiro acesso coletivo à *internet*. Esse ponto de conexão foi implementado no Centro de Mídia da aldeia, espaço autogerido pela própria comunidade desde 2015, consolidando-se como *locus* de experimentação comunicacional, produção autônoma de conteúdo e afirmação político-identitária.

Assim, em 2015, a aldeia já articulava estratégias próprias de mediação simbólica e produção narrativa por meio do coletivo audiovisual formado por cineastas — homens e mulheres — da própria comunidade. Atuando de forma autônoma e, simultaneamente, em diálogo com instituições acadêmicas e organizações indígenas locais, o coletivo assumiu a responsabilidade de documentar o *kukràdjà* — o saber profundo que se transmite entre gerações — em seus próprios termos, mobilizando recursos audiovisuais que ressoam com os tempos, gestos e ritmos da cosmologia local. O Centro de Mídia, originalmente concebido como espaço de produção cultural, passou a assumir também a função de núcleo digital da aldeia, estabelecendo-se como interface entre ancestralidade e contemporaneidade.

Até 2019, a aldeia vivenciava uma relação episódica com as tecnologias digitais, mediada, então, por deslocamentos pontuais para centros urbanos como Ourilândia e Tucumã. Essa dinâmica começou a mudar em 2019, quando foi instalada a antena parabólica na aldeia, proporcionando conectividade ainda limitada, mas contínua, para os moradores¹ (Cruz *et al.*, 2024).

A entrada no universo digital não se restringiu à dimensão técnica. Ao contrário, implicou uma travessia epistêmica, política e afetiva. A chegada da *internet* foi acompanhada por uma série de expectativas quanto à ampliação de vozes e ao acesso a novos circuitos de visibilidade, mas também trouxe consigo implicações de difícil antecipação e, muitas vezes, imperceptíveis à primeira vista. O ciberespaço

1 Cf. Kalynta Cruz *et al.*, "A transformação digital e dinâmicas sociais: a internet entre os Mëbêngôkre-Kayapó," in *Amazônia Digital*, ed. Lucia Santaella and Kalynta Cruz (São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024).

foi, em um primeiro momento, compreendido como ferramenta — um recurso funcional, delimitado —, e não como campo de existência, reconfiguração sensível ou performatividade ontológica. A limitação geográfica do sinal, disponível apenas nas imediações do Centro de Mídia, condicionou seu uso a práticas pontuais e localizadas. No entanto, mesmo essa apropriação fragmentária foi suficiente para desencadear transformações silenciosas nas lógicas de circulação, exposição e expressão, incidindo sobre práticas cotidianas, modos de memória e formas tradicionais de narrar o mundo.

A pesquisa, desenvolvida de forma colaborativa por um grupo de pesquisadores nacionais e internacionais entre 2020 e 2024² (Santaella; Cruz, 2024), teve início com uma etapa piloto voltada à observação dos efeitos da entrada no ciberespaço e desdobrou-se em duas frentes complementares: os estudos sobre os impactos da digitalização na cultura e sociabilidade local, combinando métodos etnográficos e observação digital; e a criação de um Observatório de Cibercultura e Comunidades Indígenas, que consolidou alianças entre universidades, organizações da sociedade civil e a própria aldeia, concebida não como objeto de pesquisa, mas como sujeito epistêmico e produtora ativa de conhecimento. Como gesto fundante, o projeto incorporou pesquisadores indígena não como colaboradores periféricos, mas como analistas, formadores e decisores —, reconhecendo sua autoridade epistêmica e protagonismo na formulação das perguntas e orientações metodológicas.

Conforme revelados pela pesquisa, os impactos éticos e sociais dessa inserção tecnológica são amplos. Apenas 13,5% dos entrevistados relataram ter conhecimento sobre *fake news*, e 48% não conseguem identificar se já compartilharam informações falsas. Além disso, 63,5% afirmaram não se preocupar com a segurança de seus dados pessoais, o que evidencia uma vulnerabilidade estrutural no uso das tecnologias digitais. Essas práticas, acreditamos, não são apenas reflexo de falta de conhecimento técnico, mas de um processo deliberado de desinformação que reforça a dependência das comunidades em relação às corporações fornecedoras de infraestrutura tecnológica. Além disso, as implicações emocionais do uso das redes sociais tornam-se um reflexo das contradições desse modelo de inclusão. Quase 19% dos entrevistados relataram que postagens nas redes afetam sua autoestima e saúde mental, enquanto 23% afirmaram ter sido vítimas de agressões virtuais. Essas experiências, combinadas com a falta de políticas locais para educação digital, criam um ambiente de uso marcado por riscos sociais e psicológicos.

2 Cf. Lucia Santaella and Kalyinka Cruz, eds., *Amazônia Digital* (São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024).

A análise empírica da pesquisa permitiu identificar zonas críticas nas quais os efeitos da digitalização se tornam particularmente agudos. Um dos aspectos mais sensíveis refere-se à exposição involuntária de práticas culturalmente protegidas. A disseminação do uso de redes sociais se deu sem que houvesse, necessariamente, compreensão integral dos regimes de visibilidade e da lógica de vigilância algorítmica com que tais plataformas operam. Rituais de luto e outras expressões tradicionalmente resguardadas passaram a circular nos ambientes digitais sem mediações simbólicas adequadas, gerando desconfortos internos e novas tensões. Soma-se a isso a emergência de desigualdades intra-aldeia, uma vez que a restrição física do sinal produziu acesso desigual, estabelecendo vetores inéditos de exclusão informacional no interior da própria comunidade.

Outro ponto de inflexão diz respeito à invisibilização de práticas e vozes locais. O uso hegemônico de plataformas como o Facebook, operando em português, não contemplou as formas de comunicação preferidas por uma parcela significativa da população, especialmente mulheres que privilegiam a oralidade via WhatsApp, em língua Mëbêngôkre. A ausência de suas presenças nas plataformas mais visíveis não expressa ausência de participação, mas revela uma resistência linguística e comunicacional. A interpretação inicial da pesquisa, guiada por marcos externos, chegou a confundir silêncio com ausência, até que a escuta mais situada evidenciou a complexidade dessa escolha.

A transformação digital não pode ser entendida apenas como um avanço técnico; trata-se de uma reconfiguração estrutural das relações sociais, culturais e econômicas da comunidade. A pesquisa junto a essa comunidade revelou, por exemplo, uma rápida adoção de dispositivos digitais: atualmente, todas as casas possuem ao menos um celular, e o acesso à internet por meio desses dispositivos é universal entre os entrevistados. O WhatsApp destaca-se como a principal ferramenta de comunicação, utilizado por 82% dos moradores, reafirmando práticas coletivas que privilegiam redes de cuidado e conexão comunitária. No entanto, a expansão tecnológica também expôs lacunas importantes: apenas 5,8% dos entrevistados utilizam a internet para estudar, e 1,9% para trabalhar. Esses números refletem a ausência de políticas públicas que promovam a integração dessas ferramentas em práticas educacionais ou econômicas sustentáveis, perpetuando a desigualdade digital em novas formas.

As rupturas epistêmicas também se fizeram notar com intensidade. A lógica estrutural das redes — marcada pela performatividade, velocidade e condensação informacional — mostra-se frequentemente incompatível com os tempos e modos

indígenas de transmissão do saber, orientados por ciclos, repetições e contextos relacionais densos. Essa fricção compromete a integridade simbólica de determinados conhecimentos e pode favorecer processos sutis de captura semântica. Por fim, mesmo em projetos marcados por sensibilidade sociocultural, persiste o risco de assimetria nos processos técnicos e decisórios, nos quais as comunidades são tratadas como fornecedoras de dados e não como sujeitos de pensamento. A construção do Observatório resultante da pesquisa buscou, precisamente, tensionar essa lógica, apostando em uma reversão dos papéis habituais: os indígenas não são apenas observados, mas observam, analisam e formulam, em seus próprios termos, o que significa habitar o mundo digital.

Ambivalências, contradições e riscos

A trajetória de A'Ukre revela, assim, uma paisagem digital complexa, marcada por promessas ambivalentes e disputas profundas. A conectividade não se dá em terreno neutro, e os riscos ecoloniais não derivam exclusivamente da infraestrutura instalada, mas da reprodução — por vezes imperceptível — de dinâmicas extrativistas que operam sob a forma de dados, imagens e narrativas. Pensar a digitalização em contextos indígenas exige, portanto, mais do que acesso: exige crítica, escuta, e o reposicionamento ativo das epistemologias em jogo. Nesse percurso, o saber indígena não figura como objeto de análise, mas como agente de reinvenção dos próprios termos da pesquisa — e, sobretudo, de um futuro digital que não possa mais prescindir de sua pluralidade radical.

A pesquisa evidenciou, com contundência, os riscos tecno-coloniais que emergem das interações entre tecnologias de conectividade e modos de vida indígena, riscos que não se limitam à mera presença física dos *gadgets*, mas se enraízam nas lógicas de extração, aceleração e descontinuidade que esses sistemas impõem. A digitalização, quando não acompanhada por processos efetivos de tradução intercultural e de participação simétrica, pode converter-se em vetor de apagamento epistêmico, erosão simbólica e vulnerabilização das formas próprias de existir, conhecer e narrar.

Nesse sentido, Rivera Cusicanqui³ (2012, 98) adverte que “o Estado multicultural é uma prática contínua de colonialidade”, acrescentando que tais regimes simbólicos descontextualizam os saberes indígenas ao “privá-los de sua contemporaneidade,

3 Cf. Silvia Rivera Cusicanqui, “Ch'ixinakax Utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization,” *South Atlantic Quarterly* 111, no. 1 (2012): pp. 95–109.

complexidade e dinamismo". Suas reflexões iluminam a forma como narrativas digitais de inclusão podem, na verdade, reiterar mecanismos de subordinação simbólica.

Já Posada⁴ (2021, 1) evidencia que "as divisões globais de trabalho, formadas há séculos, persistem com os solicitantes situados em economias avançadas e os trabalhadores no Sul global" e observa ainda que "a configuração das plataformas digitais restringe a agência desses trabalhadores", consolidando uma lógica de dominação algorítmica que se sobrepõe às ecologias locais de conhecimento.

A partir desses aportes, compreende-se que os riscos tecno-coloniais não constituem meros efeitos colaterais da era digital, mas, sim, expressões de um regime de dominação adaptado, que recodifica práticas extrativistas sob o disfarce da conectividade e do progresso. O caso da aldeia A'Ukre não é isolado, mas emblemático das tensões que surgem quando a tecnologia é introduzida sem diálogo com as comunidades que ela pretende servir. A entrada no ciberespaço de comunidades ancestrais precisa levar em consideração as especificidades locais para que não se perpetue uma lógica de dependência e exploração. O direito à conexão não pode ser separado do direito à autodeterminação. Tecnologias que ignoram essa premissa reforçam dinâmicas coloniais que, em última análise, enfraquecem as bases culturais e sociais das comunidades.

É imperativo que a inclusão digital seja reimaginada como um processo colaborativo, no qual as comunidades locais ocupem o centro da tomada de decisões. A internet deve ser não apenas uma ferramenta de acesso, mas um espaço de fortalecimento das práticas e saberes locais. Isso exige iniciativas que integrem formação técnica com respeito às epistemologias indígenas, possibilitando que a tecnologia seja apropriada de forma crítica e consciente. Como bem demonstram os relatos da pesquisa, a conectividade por si só não garante empoderamento. Sem a construção de políticas públicas que promovam a autonomia e respeitem as singularidades culturais, o ciberespaço continuará a reproduzir desigualdades e a alimentar formas contemporâneas de colonialismo. A resistência ao colonialismo digital, portanto, deve ser vista como uma extensão das lutas históricas das comunidades indígenas pela preservação de seus territórios, saberes e modos de vida.

A tecnologia — seja nas suas formas mais rudimentares, seja nos aparatos sofisticados de vigilância digital — tem operado historicamente como vetor de poder e

4 Cf. Julian Posada, "The Coloniality of Data Work in Latin America," in *AIES '21: Proceedings of the 2021 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, Virtual Event, USA, May 19–21, 2021 (New York: Association for Computing Machinery, 2021), p. 1, <https://arxiv.org/abs/2105.06262>.

dominação⁵ (Cruz, 2020; Cruz; Uchôa, 2024). Ao mesmo tempo, e de forma não menos paradoxal, tem sido também ferramenta de resistência e meio de amplificação de vozes outrora silenciadas. O ponto de inflexão, no entanto, se manifesta na sofisticação crescente desses dispositivos e na extensão de sua presença em territórios e modos de vida que exigem tanto suporte material quanto formação crítica em acesso e literacia digital. Aceitar, de maneira acrítica, a narrativa hegemônica que equipara tecnologia a “progresso” é sucumbir a uma retórica enganosa.

Tal fetichismo tecnológico elide debates fundamentais sobre autonomia, governança e justiça geopolítica — especialmente quando se trata de povos originários. No âmbito de uma lógica tecnocrática, decisões são impostas como universais, obliterando dinâmicas culturais locais e reiterando práticas de ocupação. O suposto “direito de todos” à conectividade esconde, por vezes, a lógica subjacente de um colonialismo digital que, sob o véu da ambivalência, instala infraestruturas que não apenas transformam, mas também subordinam, instaurando novas formas de dependência e controle. Afinal, como adverte Amaral⁶ (2024, 51), “não se pode esquecer do encantamento com que a tecnologia opera com a sedução de saber inevitável e infalível”.

O “encantamento” dialoga com as reflexões de Simondon⁷ (2020) acerca da autonomia dos objetos técnicos, os quais, uma vez evoluídos, passam a regular internamente seus próprios sistemas de causa e efeito, inserindo-se na cultura com uma lógica própria, nem sempre passível de controle humano. De maneira convergente, Flusser⁸ (1985) alerta para a “opacidade da tecnologia”, que oculta seus modos de operação e transforma máquinas em “objetos misteriosos” para seus usuários. Sob o disfarce da neutralidade técnica, consolidam-se relações de poder imperceptíveis que favorecem dinâmicas de dominação. É, portanto, fundamental reconhecer os perigos de um colonialismo de dados que captura — de forma unilateral e sem diálogo — informações sensíveis das comunidades indígenas para alimentar interesses econômicos e geopolíticos. Trata-se de uma lógica profundamente ancorada no extrativismo histórico, que, sob novas aparências, perpetua práticas coloniais em pleno século XXI.

5 Cf. Kalyinka Cruz and Rafael Uchôa, “Coleta de dados e extração: uma prática colonial histórica,” in *Amazônia Digital*, ed. Lucia Santaella and Kalyinka Cruz (São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024).

6 Cf. Otacilio Amaral, “Amazônia conectada e outras amazônias da cultura,” in *Amazônia Digital*, ed. Lucia Santaella and Kalyinka Cruz (São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024), p. 51.

7 Cf. Gilbert Simondon, *Do modo de existência dos objetos técnicos*, trans. Vera Ribeiro (Rio de Janeiro: Contraponto, 2020).

8 Cf. Vilém Flusser, *Filosofia da caixa preta: Ensaios para uma futura filosofia da fotografia* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1985).

Assim, debater a chegada de tecnologias digitais à Amazônia transcende o exercício acadêmico; é uma urgência ética e política. Não podemos nos render ao discurso de que conectar é libertar. Antes de conectar, é preciso escutar. Antes de propor, é preciso perguntar. A tecnologia, para ser verdadeiramente transformadora, precisa ser humana. Sem respeito, a conexão é apenas mais uma forma de silenciar. O progresso, para muitos, não reside em ir além, mas em permanecer. Permanecer sendo. Permanecer existindo. Em um mundo que busca transformar tudo em produto, essa resistência é, talvez, a maior forma de humanização. É com esse horizonte que este capítulo pretende contribuir, explorando as nuances dessa disputa.

A chegada da Starlink

Mais recentemente foi instalada em todo território amazonense a tecnologia Starlink, promovida pela SpaceX, uma expansão que alterou ainda mais o cenário já problemático das conexões comunicacionais. Introduzida nas aldeias indígenas e, em toda a Amazônia, sem regulamentação ou monitoramento governamental adequado, a expansão comercial da Starlink trouxe uma infraestrutura controversa. Negociada durante o governo do Presidente Bolsonaro sob promessas de beneficiar milhares de escolas, os resultados ficaram aquém do esperado e impactam as comunidades indígenas de maneira descontrolada⁹ (Cruz; Uchôa, 2024; G1, 2021). Segundo Alzamora e Gambarato (2024, 137), “um levantamento realizado pela BBC News Brasil, em julho de 2023, menos de um ano após sua instalação na Amazônia, a Starlink já contava com antenas em 90% dos municípios da região”. Então é aqui que o problema se revela com nitidez.

A chegada da tecnologia Starlink em 2023 intensificou essas dinâmicas de forma ainda mais problemática. Promovida sob o pretexto de inclusão digital, a Starlink trouxe uma conectividade mais estável, mas sua implementação ignorou os contextos culturais e epistemológicos da comunidade. Como pontuou em entrevista o Cacique Kakêt Kayapó:

Hoje, o clima está muito diferente, mudou muito. Está complicado acompanhar as informações do mundo, e a internet chegou. Se fosse só eu, eu faria uma regra

9 Cf. Kalyinka Cruz and Rafael Uchôa, “Coleta de dados e extração: uma prática colonial histórica,” in *Amazônia Digital*, ed. Lucia Santaella and Kalyinka Cruz (São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024); G1, “Bolsonaro sanciona lei de incentivo ao uso de tecnologia nas escolas; programa já existia no MEC e sofreu cortes na pandemia,” *G1 Educação*, 2021, <https://g1.globo.com/educacao>, accessed October 2, 2024.

para o uso da internet. Agora, temos três internets, e está difícil para as pessoas continuarem usando nossa identidade, nossa festa, nosso canto, o trabalho na roça, o trabalho na casa, cuidar das crianças e manter a tradição verdadeira, como a pintura na cabeça. Eu acho que, daqui um tempo, os jovens que estão nascendo vão mudar muito, vão esquecer nossa tradição por causa da internet. Hoje, muitas meninas e meninos estão usando tecnologia e internet e isso acabou com a vida deles. Eles não se importam mais com a pintura, não ligam mais para a tradição, e já esqueceram muitas coisas¹⁰ (Cruz Zanotti 2024, 181-182).

O testemunho do cacique ecoa preocupações maiores sobre o impacto dessas tecnologias no tecido cultural da comunidade. O uso cotidiano da internet, embora carregado de potencialidades, também se torna um vetor de apagamento cultural. Jovens que antes eram integrados nas práticas tradicionais de pintura, dança e cultivo agrícola agora dedicam tempo crescente a interações mediadas pelo digital, desarticulando os processos de transmissão do *kukràdjà* – o conjunto de conhecimentos e práticas que constituem a identidade e o modo de vida Mebêngôkre-Kayapó (Demarchi, 2024). Esses indicadores evidenciam as contradições que a Starlink representa, em essência, uma forma contemporânea de colonialismo digital. Sob a lógica corporativa do lucro, sua chegada intensificou uma dinâmica extrativista que não se limita aos recursos naturais da Amazônia, mas avança sobre os dados, os saberes e as práticas culturais da comunidade. A conectividade, enquanto infraestrutura, não é neutra; ela carrega consigo modelos de interação e consumo que priorizam a homogeneização cultural em detrimento da diversidade. Essa apropriação silenciosa, mas profundamente transformadora, ameaça tanto a autonomia cultural quanto a soberania digital da aldeia.

A introdução da Starlink ilustra, ao fim e ao cabo, uma voracidade capitalista que prenuncia o avanço de um colonialismo digital, que não apenas apaga fronteiras, mas também impõe infraestruturas tecnológicas externas sem levar em conta as dinâmicas internas e as necessidades específicas das comunidades originárias. Esse cenário exemplifica o que Alexander Galloway¹¹ (2004, p. 147) chama de lógica de *protocolo* nas redes digitais: a infraestrutura da Starlink pode até parecer neutra e descentralizada, mas “o princípio fundador da internet é o controle, não a liberdade”, e o poder controlador reside nos protocolos técnicos que regem as conexões. Em outras palavras, a interface global imposta por essa corporação carrega uma arquitetura de

10 Cf. Kalyinka Cruz and Laura Zanotti, “Entrevista com o Cacique Kakêt Bepuneiti da Aldeia A'Ukre,” in *Amazônia Digital*, ed. Lucia Santaella and Kalyinka Cruz (São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024), pp. 181-182.

11 Cf. Alexander R. Galloway, *Protocol: How Control Exists after Decentralization* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006), p. 147.

comando que privilegia seus próprios interesses e delimita as possibilidades de uso, configurando um novo tipo de dependência informacional.

Diferentemente de projetos de inclusão digital cocriados com os povos indígenas, essa expansão impulsionada por interesses corporativos desrespeita a soberania territorial e cultural desses povos e, mesmo que encontremos razoabilidade nas previsões como as de Pace e Zanotti¹² (2024, 82) – que afirmam que “o engajamento tecnológico entre os povos Mëbêngôkre-Kayapó [...] será do mesmo modo culturalmente constituído, incorporado e engajado” como foi com o rádio e a TV. Embora se considere que esses povos “há muito trabalham com diversas tecnologias de comunicação – do rádio de ondas curtas à TV e ao cinema” – não podemos esquecer, no entanto, que a lógica comunicacional da internet não pode de nenhum modo ser comparada à chegada do rádio ou da TV.

De modo distinto do rádio e da TV, a internet não vem sozinha, mas é parte de um processo estrutural maior que envolve a coleta e o uso de dados sensíveis, a criação de ecossistemas de dependência tecnológica e o surgimento de problemáticas específicas, como a manipulação algorítmica, a adicção digital e os impactos sociais e culturais decorrentes. Na Amazônia, por exemplo, a introdução de tecnologias como a Starlink não representa apenas a chegada de uma nova ferramenta de comunicação, mas também a imposição de infraestruturas externas que comprometem a soberania territorial e cultural, exacerbam desigualdades e geram novas formas de colonialismo digital. Trata-se, em essência, da continuidade do que Quijano¹³ (2002, 123) definiu como colonialidade do poder – “a constituição de um poder mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado” que sobrevive à era colonial formal.

Mignolo¹⁴ (2017, 1) argumenta que a colonialidade é justamente “o lado mais escuro da modernidade ocidental, uma matriz de poder” forjada na conquista das Américas, e cuja lógica persiste nos projetos contemporâneos de dominação. A expansão da Starlink, ao impor suas regras e tecnologias sem diálogo local, materializa essa colonialidade do poder na esfera digital, pois atualiza a velha relação centro-periferia, subjugando saberes e territórios indígenas à lógica informacional do mercado global.

12 Cf. Richard Pace and Laura Zanotti, “Breve história midiática dos Mëbêngôkre-Kayapó de A'Ukre,” in *Amazônia Digital*, ed. Lucia Santaella and Kalyuka Cruz (São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2024), p. 82.

13 Cf. Anibal Quijano, “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina,” in *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*, ed. Edgardo Lander (Buenos Aires: CLACSO, 2002), p. 123.

14 Cf. Walter D. Mignolo, “Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade,” *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32, no. 94 (2017): p. 1.

Portanto, equiparar a internet a tecnologias do passado é ignorar os desafios singulares e os riscos associados a este novo paradigma. O colonialismo digital na Amazônia reflete padrões históricos de dominação, nos quais a imposição de estruturas econômicas e culturais estrangeiras se repete. A infraestrutura tecnológica deixa de ser apenas um canal para a emancipação, para se tornar também um instrumento de dependência e controle. Muitas questões são levantadas nesse cenário. Uma empresa que deixa de responder aos critérios e regras de vários países – há fartos exemplos sobre isso – não oferece nenhuma garantia de que irá proteger dados sensíveis, como os das populações originárias. Ao lidar com os dados dessas comunidades, o mais provável é que se reproduza a lógica extrativista que há séculos marca as relações coloniais na região. Nesse sentido, três questões principais emergem. Primeiro, a motivação comercial e política por trás dessas iniciativas, que beneficiam majoritariamente agentes externos. Segundo, o comprometimento da soberania de dados, pois as informações capturadas podem ser exploradas comercialmente ou geopoliticamente, em detrimento das comunidades locais. E terceiro, o impacto cultural, pois tecnologias impostas podem erodir práticas tradicionais e modos de vida, perpetuando dinâmicas de exploração e dominação.

Discutir a introdução dessas tecnologias na Amazônia é, portanto, uma exigência ética e política. Como nos ensinam os povos originários, é preciso escutar. A luta por conexão, nesse contexto, transcende o acesso técnico; é uma luta por autonomia, porque conectar, como nos ensinam os povos indígenas, não é apenas ligar cabos ou ativar satélites, mas respeitar territórios, escutar vozes e reconhecer saberes.

Notas de conclusão

Resistir ao colonialismo digital configura-se como uma extensão natural das lutas históricas que comunidades amazônicas conhecem de forma visceral. Tal como enfrentaram a cobiça sobre seus rios, florestas e terras, agora encaram uma nova disputa: a apropriação de seus saberes, memórias e modos de vida. Aqui, não se trata apenas de garantir acesso à tecnologia, mas de rediscutir o significado de sua presença. Para que o futuro digital seja inclusivo de fato, a tecnologia precisa ser reimaginada como uma aliada da libertação e não como um instrumento de controle. Somente assim, com respeito às histórias e aos modos de ser que sustentam o cotidiano dessas comunidades, será possível construir um modelo de inclusão digital que preserve, celebre e amplifique os mundos que resistem à homogeneização.

Sob a bandeira da conectividade e da inclusão, a expansão tecnológica na Amazônia, liderada por capital estrangeiro — predominantemente estadunidense —, já provoca mudanças profundas na dinâmica social e cultural das comunidades locais. Promessas de integração, que em outros contextos poderiam soar promissoras, são rapidamente ofuscadas por ameaças à soberania digital e cultural de populações indígenas e ribeirinhas. A presença da Starlink, uma corporação multinacional que pouco dialoga com os interesses locais, distancia-se radicalmente de iniciativas que surgem de dentro, organicamente conectadas às necessidades e aspirações das comunidades. Aqui, o desafio não é apenas técnico; ele se desdobra como um problema ético e cultural, expondo as tensões entre inclusão e exploração.

O extrativismo de dados é compreendido aqui como a apropriação de informações pessoais e coletivas para fins comerciais, uma nova face do colonialismo histórico. Se a Amazônia foi, durante séculos, cobiçada por suas riquezas naturais, hoje está no centro de uma disputa pelo controle de dados. Contudo, esse processo não representa uma ruptura com as lógicas e práticas coloniais do passado; trata-se de uma extensão, transfigurada pelas estruturas digitais que moldam o presente. Para os povos indígenas, muitos dos quais estão vivendo seus primeiros contatos sistemáticos com o ciberespaço, esse controle representa um desafio profundo. À medida que diversos processos convertem dados em mercadorias, esse risco se manifesta sem acesso a recursos técnicos ou conhecimento especializado para proteger essas informações, transformadas em instrumentos de exploração por interesses externos e perpetuando desigualdades históricas. Quando os benefícios não alcançam os povos originários, o potencial comercial dessas informações fortalece as já poderosas estruturas globais de poder que historicamente excluíram essas populações.

Zuboff¹⁵ (2019) cunhou o conceito de *capitalismo de vigilância* para descrever “uma nova ordem econômica que reivindica a experiência humana como matéria-prima gratuita para práticas comerciais ocultas de extração, previsão e vendas” Nesse modelo, os dados deixaram de cumprir apenas sua função informativa para tornarem-se a base de produtos preditivos e instrumentos de controle comportamental. Crucialmente, tais processos de coleta e análise de informações ocorrem, muitas vezes, sem o conhecimento ou consentimento daqueles que as geram, escancarando a assimetria de poder nesse arranjo tecnológico. No contexto amazônico, as consequências ultrapassam o âmbito individual: as ameaças incidem sobre as bases coletivas da

15 Cf. Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: PublicAffairs, 2019).

autonomia comunitária, reconfigurando de maneira estrutural a organização social, política e cultural local.

O extrativismo na Amazônia não apenas explora de forma implacável as vulnerabilidades digitais, mas também começa a desestabilizar formas tradicionais de organização social. A expansão massiva da vigilância e da dependência tecnológica trabalha para desarticular resistências comunitárias e aprofundar a marginalização histórica. Isso revela uma dinâmica que, por um lado, exige uma crítica incisiva ao papel das tecnologias digitais como ferramentas que reforçam desigualdades e, por outro, aponta para a urgência de construir alternativas que respeitem os contextos locais, promovendo a autodeterminação dos povos indígenas. Além do impacto econômico, há uma dimensão cultural que frequentemente permanece à sombra dessas discussões. A introdução de tecnologias externas, sem um diálogo significativo com os saberes locais, ameaça práticas e modos de vida que são pilares identitários desses povos. Tradições transmitidas ao longo de gerações correm o risco de desaparecer sob a pressão de uma modernidade que privilegia a eficiência e o lucro em detrimento do respeito e da preservação. Essa erosão cultural não é menos devastadora que os impactos econômicos; ela compromete a essência mesma da resistência comunitária.

As práticas de vigilância, facilitadas por tecnologias como triangulação e trilateração de dispositivos, aprofundam as vulnerabilidades dessas comunidades. Sob o pretexto da conectividade, essas ferramentas introduzem possibilidades de monitoramento contínuo, muitas vezes exploradas para interesses externos. Em um território já marcado pela presença de garimpeiros e madeireiros ilegais, tais dinâmicas ampliam os riscos de violência e exploração, enquanto conhecimentos locais sobre recursos naturais e culturais tornam-se alvos de apropriação sem retorno.

Para além das desigualdades econômicas, o avanço dessas tecnologias também reforça estruturas de subordinação cultural. Projetos como o da Starlink, que poderiam ser motores de integração, tornam-se instrumentos de vigilância e imposição de lógicas externas. O resultado é uma forma contemporânea de colonialismo digital, que não apenas explora, mas desestrutura e desumaniza. Em última instância, o fenômeno digital reproduz o padrão histórico de dominação colonial sob novas roupagens informacionais e afetivas. O controle e a exploração persistem, agora mascarados pelo discurso da conectividade e infiltrados nas esferas do conhecimento e da emoção – uma colonização que se difunde pelos dados e pelos afetos, travestida de inovação e progresso. A ausência de iniciativas que respeitem o contexto local

perpetua um apagamento cultural e expõe essas comunidades a uma vulnerabilidade crescente.

Diante desse cenário, urge repensar a inclusão digital sob uma ótica que priorize a autonomia e os direitos das comunidades afetadas. O direito à conexão deve ser inseparável do direito à autodeterminação. Tecnologias só serão legítimas se construídas com base no diálogo aberto e na colaboração genuína, em que as comunidades não sejam meras beneficiárias, mas protagonistas de todo o processo. Essa luta é, em essência, a continuidade das resistências históricas dos povos da Amazônia. Assim como protegem seus territórios contra a exploração de recursos naturais, agora erguem-se para defender seus saberes e modos de vida diante da exploração digital. O desafio não é apenas garantir acesso, mas transformar a tecnologia em um instrumento de fortalecimento comunitário, que respeite os contextos culturais e preserve os mundos que resistem à lógica excludente do mercado global.

Referências

Amaral, Otacílio. "Amazônia conectada e outras amazônias da cultura." In *Amazônia Digital*, edited by Lucia Santaella and Kalyuka Cruz. São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024.

Cruz, Kalyuka, et al. "A transformação digital e dinâmicas sociais: a internet entre os Mebêngôkre-Kayapó." In *Amazônia Digital*, edited by Lucia Santaella and Kalyuka Cruz. São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024.

Cruz, Kalyuka, and Laura Zanotti. "Entrevista com o Cacique Kakêt Bepuneiti da Aldeia A'Ukre." In *Amazônia Digital*, edited by Lucia Santaella and Kalyuka Cruz. São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024.

Cruz, Kalyuka, and Rafael Uchôa. "Coleta de dados e extração: uma prática colonial histórica." In *Amazônia Digital*, edited by Lucia Santaella and Kalyuka Cruz. São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024.

Demarchi, André Luiz Campanha. *Kukràdjà Nhipêjx: Fazenda Cultura: Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre-Kayapó*. PhD diss., Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Flusser, Vilém. *Filosofia da caixa preta: Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1985.

G1. "Bolsonaro sanciona lei de incentivo ao uso de tecnologia nas escolas; programa já existia no MEC e sofreu cortes na pandemia." *G1 Educação*, 2021. <https://g1.globo.com/educacao>. Accessed October 2, 2024.

Galloway, Alexander R. *Protocol: How Control Exists after Decentralization*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

Godoi, Tiago. "Direito de inclusão digital dos povos indígenas." *Dialogando*, December 5, 2023. <https://dialogando.com.br/inclusao-digital-povos-indigenas>. Accessed August 18, 2024.

Mignolo, Walter D. "Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade." *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32, no. 94 (2017).

Pace, Richard, and Laura Zanotti. "Breve história midiática dos Mëbêngôkre-Kayapó de A'Ukre." In *Amazônia Digital*, edited by Lucia Santaella and Kalyinka Cruz. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2024.

Posada, Julian. "The Coloniality of Data Work in Latin America." In *AIES '21: Proceedings of the 2021 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, Virtual Event, USA, May 19–21, 2021. New York: Association for Computing Machinery, 2021. <https://arxiv.org/abs/2105.06262>.

Quijano, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina." In *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*, edited by Edgardo Landier. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "Ch'ixinakax Utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization." *South Atlantic Quarterly* 111, no. 1 (2012): pp. 95–109.

Santaella, Lucia, and Kalyinka Cruz, eds. *Amazônia Digital*. São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2024.

Santos, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: A afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Simondon, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Translated by Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019.

Capítulo III

Gemma Serrano

ECRÃ-CASA

As metáforas da moldura, da janela e do espelho têm sido tradicionalmente utilizadas para descrever a experiência do ecrã. Consideramos que uma quarta metáfora pode ser adicionada a partir da conceção ambiental e teológica dos ecrãs. Esta metáfora é a da casa (*home*).

Pensar o ecrã-casa pressupõe, sem dúvida e em primeiro lugar, afirmar que o ecrã digital não se reduz a um dispositivo de exposição, a um instrumento defensivo ou a uma ferramenta situada entre o ser humano e o ambiente, mas requer explicitar o tipo de inscrição na conceção ecológica dos meios de comunicação. Os traços dessa inscrição são múltiplos, e vamos acompanhar alguns deles.

Os meios de comunicação são o mundo

A nossa compreensão dos meios de comunicação como ambiente doméstico coincide com a constatação de John Durham Peters de que «os aparelhos digitais convidam-nos a considerar os meios de comunicação como ambientes, fazendo parte do *habitat*, e não apenas como *inputs* semióticos na cabeça das pessoas»¹. Isto inclui

¹ J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), p. 4.

considerar os meios de comunicação como uma das bases sobre as quais assenta o mundo atual: «Tal como os empresários, os *hackers* e os revolucionários, os teóricos dos meios de comunicação pensam em termos ablativos: “por meio de quê”. Os meios de comunicação não são reflexos do mundo (...) eles são o mundo»².

Esta afirmação de John Durham Peters parece fazer coincidir o *meio* com o mundo. O autor combina a ideia de McLuhan «os meios de comunicação funcionam como ambientes»³ com a observação de Friedrich Kittler de que «os meios de comunicação determinam a nossa situação»⁴ para argumentar que «os ambientes também são meios de comunicação»⁵. Essa concomitância entre *meio* e mundo destaca a natureza medial dos ambientes e a natureza ambiental dos meios de comunicação, e ressalta as condições materiais da mediação, por exemplo, através de uma perspetiva territorial dos meios de comunicação. Essa concomitância descreve o rio, a bússola ou o GPS como meios de comunicação elementares que configuram o território, orientam e prescrevem comportamentos. No entanto, essa correspondência entre meios de comunicação e natureza não deve, segundo ele, ser entendida como a vontade de retornar a uma noção pré-crítica dos meios de comunicação como naturais. Não há distinção de princípio entre o GPS ou os mapas, as rochas ou o rio como meios de orientação, assim como não há redução do mundo pelos meios de comunicação digitais⁶.

Durham Peters descreve os meios digitais como ambientes que oferecem *habitats* favoráveis para diversas formas de vida; eles são o conjunto do saber humano e dos elementos naturais, da *physis* e da *techné*, da cultura e da natureza, mas também a base do mundo e não a sua corrupção⁷. Para este professor, esta ligação entre cultura e natureza faz com que já não seja possível pensar na nuvem sem os dados, ou no computador sem o carvão; assim, a Internet, entendida como meio de existência, não está longe do ar, da água, do fogo, na sua forma de moldar os ambientes⁸.

2 J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 21.

3 M. McLuhan e Q. Fiore, *The Medium is Message: An Inventory of Effects* (New York: Random House, 1967), p. 26.

4 Friedrich A. Kittler, «Leon Battista Alberti,» em *Unsterbliche: Nachrufe, Erinnerungen, Geistesgespr.* Munich,» (Fink, 2004), 11–20, citado por J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 26.

5 J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 3.

6 «O meu objetivo não é regressar a uma noção pré-crítica dos meios de comunicação como naturais. Existem razões convincentes para restringir o conceito de “meio” à dimensão semiótica. Considero a viragem semiótica humana moderna como um enriquecimento do conceito, mas é tempo de enxertar esses ramos de volta nas raízes naturais, na esperança de uma nova síntese». J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 48.

7 J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 28.

8 J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 49.

Esses meios elementares não são figuras para descrever o mundo, mas constituem as suas infraestruturas. Os seres humanos estão no meio, entre o mar, a terra e o céu, e também estão no meio dos meios de comunicação digitais, que já não se limitam a ser concebidos como objetos predispostos ao uso, nem situados na oposição entre um mundo imaterial da comunicação e um mundo material, ou um mundo natural e um mundo artificial. Os meios de comunicação são *habitats* onde nós, seres humanos, passamos a nossa vida.

A técnica é «natural» para o ser humano ou, melhor dizendo, a técnica revela a natureza: «De facto, este tem sido um argumento central deste livro: que os ofícios humanos revelam a natureza. Provavelmente não apreciaria tanto as nuvens se não tivessem sido pintadas tão bem. Para a nossa espécie, o significado da natureza só surge através dos navios que utilizamos para navegar no seu ser.»⁹

Essa coincidência entre *meio* e mundo não pode ser criticada como uma conceção «metafórica» distante da questão do impacto ambiental das tecnologias, nem pode ser considerada como uma visão utópica do futuro do digital ou ainda como uma simples sobreposição de camadas: mundo físico, social, simbólico, moral. Além disso, a indissociabilidade dos dois elementos afasta-nos de uma compreensão do *meio* como suporte de uma ou várias funções sociais e simbólicas e do mundo como resultado de uma projecção cultural.

Pelo contrário, na apresentação das diferentes metáforas: o mar, o barco, as estrelas, o fogo, as nuvens, o autor insiste na sua materialidade, no seu poder simbólico/imaterialidade, mas também no facto de que os meios de comunicação «revelam o que desafia a materialidade» e «a história da impossibilidade de capturar o que existe»¹⁰. Assim, o cruzamento entre coisas e seres, humanos e artefactos, *physis* e *techné* é o cruzamento próprio do ser humano com o mundo. Por exemplo, a metáfora do barco, que invadiu o ciberespaço inicialmente, serve para revelar a coincidência entre o mundo e o artefacto, como «archi-média»: «o navio é o arquétipo do artifício tornado natureza, do ofício (*craft*) tornado ambiente»¹¹. O barco é *terra firme* no mar, morada, casa onde viver, assim como o mar é a morada dos cetáceos.

Mas o barco não é a única morada, as outras metáforas também falam da experiência do mundo como casa, o fogo «ajuda a tornar a terra uma casa humana, a nossa *domus*. Com ele, remodelámos a face da terra, domámos as plantas e os animais,

9 J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 383.

10 J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 11.

11 J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 102.

e talvez até nos tenhamos domado a nós próprios. Usámo-lo para construir edifícios e santuários, para moldar metais para diversos fins, para tocar os segredos da natureza e para dominar uns aos outros»¹².

O mundo/meio é uma casa comum

Por sua vez, os céus, as nuvens, as estrelas, o fogo, a internet são infraestruturas, solo e ar onde a condição humana caminha, respira e habita. O mundo/meio de comunicação é a casa comum dos seres humanos: «Pelo contrário, é tentar compreender melhor a condição humana, reconhecendo a ligação entre nós e com o mar, o céu e a terra. A *nossa casa* está entre as plantas, os animais e os mortos em todas as suas variedades. Os meios de comunicação não são apenas tubos ou canais. A teoria dos meios de comunicação tem algo de ecológico e existencial a dizer. Os meios de comunicação são mais do que as instituições audiovisuais e impressas que se esforçam por preencher os nossos segundos vazios com programação e estímulos publicitários; são a nossa condição, o nosso destino e o nosso desafio. Sem meios, não há vida.»¹³

Este entrelaçamento entre o *meio* e o mundo, tal como o estamos a conceber, não se deixa descrever por uma relação fusional entre mundo e *meio*, nem por uma relação binária que distinguiria opondo humano/mundo, e muito menos por uma forma ternária (humano, ferramenta, mundo). Pelo contrário, eles estão entrelaçados material e espiritualmente, ecologicamente e existencialmente, coisa e humano. Mundo/meio revela a ordem material, mas também sensorial e afetiva; de facto, a materialidade digital não deve ser considerada sem estar ancorada no mundo, na experiência e na organização política. Se, por um lado, as materialidades das infraestruturas de informação, as materializações dos dispositivos, os cabos transoceânicos e as fazendas de servidores são exemplos claros do entrelaçamento dos meios digitais com a matéria do mundo¹⁴, por outro lado, essa matéria digital é afetiva, espiritual, fluida, conectada e em constante evolução, tanto social quanto individualmente¹⁵.

¹² J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 116.

¹³ J. Durham Peters, *The Marvelous Clouds*, p. 52. ***

¹⁴ S. Pink, E. Ardévol e D. Lanzani (eds.), *Digital Materialities. Design and anthropology* (New York: Routledge, 2016).

¹⁵ Citaremos estes dois textos em que a materialidade digital é descrita pelo entrelaçamento de elementos afetivos, espirituais, físicos, políticos, etc. Mas também em que o papel da teologia é questionado e invocado como recurso para descrever esse materialismo: G. Serrano (dir.), *Numérique secundum affectum* (Paris: Hermann, 2021); M. Doueiri e F. Louzeau, *Du matérialisme numérique* (Paris: Hermann, 2017).

Outro recurso para tentar descrever a materialidade desta casa comum provém das narrativas bíblicas. A partir delas, o entrelaçamento humano/mundo/ferramenta pode ser descrito em termos de comunidade e diferença, multiplicidade de relações e configurações, organismos e devir, enfim, como uma materialidade espiritual. Nestas narrativas, não há lugar para a negação da materialidade e, pelo contrário, é contada uma relação com a materialidade comum e quotidiana pertencente à ordem doméstica.

Sem chegar às intrigas, o campo lexical que circula na Sagrada Escritura para descrever o mundo já nos fornece alguns elementos para pensar o entrelaçamento entre o humano, a ferramenta e o mundo. O mundo como terra situa-se no próprio solo *adamàh*, ou o país, a região, *eret*, a extensão espacial e a duração na história, *ôlam* (traduzido na LXX por *aiôn*), mas também o universo, o mundo, a terra habitada, a terra fértil, *Tebel*. Esta última palavra remete para a ideia de confusão, mistura ou indistinção e para a ideia da produção incessante dos frutos da terra e do céu, para a multidão dos vivos e dos não vivos (cf. Lv 26, 4; Ez 34, 27; Za 8, 12; Sl 23...)¹⁶.

Assim, a palavra para designar o ser humano é o terroso *haadam*, que tem em comum esta terra com o solo e os seus habitantes, humanos e não humanos. Este vínculo com a terra, *hadamàh*, assume a mesma identidade com as árvores, os campos, as pedras, os animais, os outros seres humanos, os artefactos, os instrumentos, etc. Vínculo comum com a terra e vínculo comum divino que provém do ato criador de Deus.

Ato que *fundamenta* o mundo e o constrói como uma casa. As duas narrativas originais da criação, a sacerdotal P e a primitiva J, descrevem, respetivamente, o ato criador a partir da palavra, mas também pela modelagem com as mãos de tudo o que existe. Outros textos, retomando esse ato das mãos e da palavra, também o associam à construção da casa de Deus, o seu templo. Por exemplo, na resposta dada aos protestos de Jó sobre a natureza da criação, Deus afirma ter fundado a terra (38,4) fixando medidas e estendendo sobre ela a corda (v. 5), submergindo os seus pilares e colocando uma pedra angular (v. 6), colocando ferrolhos e portas (v. 10)¹⁷.

Os relatos do Antigo Testamento narram vidas em evolução, existências enredadas em todo o tipo de complicações e alegrias, mas ligadas entre si ao longo do caminho, fossem elas animais, coisas, plantas e, eventualmente, com o seu Deus; não descrevem um binómio de oposição humano/mundo, nem um conflito entre exterior e interior. O ritmo ritual, sagrado, da vida que é narrada não admitia essas dicotomias. O

16 *Tebel* combina as mesmas letras que *Tabal*, que significa, de facto: confusão, mistura e até transgressão.

17 Nesta coletânea dirigida por C. Focant, encontramos a pluralidade de expressões da casa que não se reduz ao seu aspeto residencial, geográfico e estático: C. Focant (ed.), *Quelle maison pour Dieu ? Lectio divina* (Paris: Cerf, 2003).

mundo, obra de Deus, é uma habitação caracterizada por relações sensíveis e práticas: «Assim diz o Senhor, o Criador dos céus, aquele que fez a terra e a moldou, aquele que a fortaleceu, que a criou, não como um lugar vazio, mas que a moldou para ser habitada: “Eu sou o Senhor: não há outro”» (Isaías 45,18).

Como descreve o exegeta G. von Rad nos seus estudos sobre a teologia do Antigo Testamento e do livro do Génesis: «É evidente que Israel não era capaz de conceber o mundo, filosoficamente objetivado, como uma entidade à qual o homem se vê oposto. A razão para isso deve ser procurada na visão israelita, não tanto ontológica, mas histórica do mundo. Dessa forma, ele se apresentava ao homem em formas sempre novas e díspares, sendo, portanto, muito mais difícil compreendê-lo conceitualmente; ainda mais difícil reduzi-lo a um princípio unitário. Israel não via o mundo como um organismo ordenado e autossuficiente, pois, por um lado, via muito mais diretamente a obra de Javé no seu devir e, por outro, também percebia a contribuição do homem, que, com as suas ações boas e más, determinava incessantemente as reações do ambiente circundante.»¹⁸

A linguagem narrativa bíblica sobre o mundo não faz dele um único objeto, mas um sujeito que evolui, muda e mantém uma pluralidade de relações. Isso inclui salientar que, por exemplo, nos hinos bíblicos sobre o mundo, não estamos perante uma visão naturalista tingida de religiosidade, mas perante cânticos que descrevem como o mundo é sustentado por Deus e como esse mundo traz em si uma alegria, um grito, um gemido, um clamor, uma palavra para dizer o que acontece e é capaz de julgar, por exemplo, nos relatos da sabedoria bíblica: «O êxodo é relido como uma travessia dos elementos cósmicos (...) dos quais percebemos que podem ter efeitos diferentes: assim como a água (11,13), os animais (16,3.9-10), o fogo (16,22-23), as trevas (17,19-18,1), o Mar Vermelho (19). Os elementos, tal como os seres com quem o homem partilha a terra, decidem, portanto, a justiça daqueles que os atravessam. A noite da Páscoa e a travessia do Mar Vermelho revelam a verdade última: o que todos, ímpios e justos, atravessam sem poder escapar é a morte (18,16.20; 19,5.12; 19,20).»¹⁹

O *Tébel* é único e plural na profusão e gerador de relações de codependência. Por exemplo, o salmo 103 (104) proclama a terra como uma tenda, um *habitat* para todos: os pássaros do céu, o gado, as árvores, a erva, os camelos, etc. e descreve os laços

18 G. von Rad, *Teologia dell'antico Testamento*. Vol. I *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* (Brescia: Paideia Editrice, 1972), p. 182

19 S. Ramond, «Penser la place de l'humain dans le cosmos, à l'écoute de la Sagesse biblique,» *Transversalités* 139, n.º 4 (2016): 21; «Les références à la création dans le Psautier, entre emprunt et innovation,» *Transversalités* 129, n.º 1 (2014): 45-60. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, p. 410.

de vida e morte entre todos: «Entre as figuras ou os seres assim gerados, segundo o salmo, o homem inscreve o seu caminho como um ser vivo que nada especifica; como os outros, depende do ar, da água e da comida, sem beneficiar aqui da sua distinção como imagem de Deus. Sente-se mais a rede de relações que o liga aos outros seres e, de forma ainda mais global, a rede que passa entre todos eles. Pois tais são as figuras que a Terra gera: plurais, mas entrelaçadas, unidas por uma ligação.»²⁰

Essas compreensões bíblicas do mundo coincidem com a de Parikka, arqueólogo dos meios de comunicação, mas também com a de Ingold sobre o mundo, as coisas, os animais e os seres humanos. A materialidade é compreendida de forma viva e ativa. O mundo não é uma substância inerte, e os seres humanos não estão separados dele nem da matéria que o constitui. É a terra que fornece e permite os meios de comunicação. A materialidade dos processos incumbe tanto às coisas como aos seres humanos e aos animais, trata-se de uma relação ativa e dinâmica com o nosso ambiente.

Além disso, a materialidade digital ocorre num processo contínuo e aberto que escapa às delimitações de atributos como tangível, físico, em oposição a outros tipos de atributos, como virtual, binário e, principalmente, digital: «A materialidade dos meios de comunicação não está contida nas máquinas, mesmo que as próprias máquinas contenham um planeta. As máquinas são mais como vetores na geopolítica do trabalho, dos recursos, das escavações planetárias, da produção de energia, dos processos naturais, desde a fotossíntese até à mineralização, dos produtos químicos e dos efeitos posteriores dos resíduos eletrônicos. Onde exatamente nesta mistura se encontra a materialidade dos meios de comunicação?»²¹

O vínculo comum da terra, a geração de relações de codependência, ativas e dinâmicas, a habitação em evolução são elementos em jogo nesta conceção ecológica da telacasa. O mundo/*media* é uma casa comum em sua materialidade. Esta constitui um conjunto de mediações que configuram, orientam e revelam a habitação do ser humano, o seu saber-fazer.

Ingold apresenta um quadro teórico semelhante para refletir sobre a forma como os humanos compreendem e ajudam a moldar o mundo, partindo da premissa de que, como habitantes do mundo da vida, os nossos conhecimentos emergem do

20 O. de Gélis, «O kerygma da Terra», inédito, realizado no âmbito da Cátedra Laudato sí' do Collège des Bernardins.

21 J. Parikka, *A Geology of Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015), p. 139.

emaranhado deste mundo, através do tempo, como «viajantes». É ao percorrer o mundo da vida que adquirimos conhecimentos.

Ingold, ao denunciar as dicotomias natureza/cultura, objetos/sujeitos, organismo/ambiente, destaca a dinâmica histórica dos ambientes. Não se trata de uma decodificação por parte da mente das mensagens enviadas pelo que a rodeia, nem de uma revelação à mente pelo movimento, mas sim de um processo não preestabelecido de uma totalidade indivisível: «O meu ambiente é, portanto, o mundo tal como existe e adquire significado em relação a mim. Nesse sentido, ele nasce e continua o seu desenvolvimento comigo e à minha volta. Além disso, o ambiente nunca está concluído. Se os ambientes são moldados pelas atividades dos seres vivos, eles continuam a construir-se enquanto a vida segue o seu curso. É claro que isso também se aplica aos próprios organismos. Portanto, quando falei anteriormente do “organismo mais ambiente” como uma totalidade indivisível, deveria ter especificado que essa totalidade não é uma entidade limitada, mas um processo em tempo real: ou seja, um processo em crescimento e desenvolvimento.»²²

Mesmo que nos repitamos constantemente, o ambiente digital não é, na nossa apresentação, um ambiente adicional a acrescentar a um suposto «ambiente natural». É um ambiente doméstico que nos molda tanto quanto nós o moldamos. Não tem nada de um cenário imutável para as ações humanas. Tudo isto fornece critérios para examinar os «ambientes» complexos em que nos envolvemos com o digital, as arquiteturas informáticas e as narrativas que constituem a materialidade do *design* e do quotidiano.

Ingold explica a interação entre os seres humanos e as coisas na dinâmica da vida. Ele defende que as «coisas» estão vivas quando estão imersas no emaranhado de forças. É no devir da vida, como processo contínuo, que as coisas e os seres humanos existem. Os objetos são vivos porque estão ligados a outros objetos e aos seres humanos. É através do processo de conceção que as coisas simples se tornam objetos de vida. O ponto importante é que as coisas são tornadas vivas por diferentes circunstâncias relacionais com os seres humanos e com outras coisas²³. Assim, não

22 T. Ingold, «Cultura, natureza, ambiente,» em *Marcher avec les dragons* (Paris: Zones sensibles, 2013), p. 37.

23 Dois aspetos a desenvolver desta interligação com os objetos. O primeiro, a materialidade espiritual, tal como salientada por G. Bartholeyns, em «Quand l'objet donne l'exemple,» *Archives de sciences sociales des religions* [Em linha], p. 174 (abril-junho de 2016), publicado em 1 de abril de 2018, consultado em 2 de janeiro de 2020, <http://journals.openedition.org/assr/27767>; <https://doi.org/10.4000/assr.27767>. Neste estudo, é destacada a relação com os objetos na sua interligação com o espiritual, a não dicotomia entre exterior e interior, matéria e espírito, a valorização da ação sobre a matéria e o ambiente. O segundo, o cuidado, o apego, a atenção, a sensibilidade e a manutenção das coisas como matéria relacional da casa digital. J. Denis e D. Pontille, *Le soin des choses. Politiques de la maintenance* (Paris: La Découverte, 2022).

estamos numa conceção em que o ecrã seduz o espectador com a promessa de levá-lo a viver em sua casa²⁴, mas é sublinhado o facto de que já estamos imersos num mundo onde a infraestrutura digital está integrada, tal como apresentámos. Já habitamos nesta casa e, nela, tudo fala por quem a habita.

A casa digital é o nosso canto do mundo.

A casa digital caracteriza-se por essa interligação com as coisas, por uma topologia que não pode ser reduzida ao hiperespaço²⁵, uma vez que tem uma ligação terrena e afetiva com o solo e os seus habitantes, como já descrevemos. Mas, mais uma vez, a inscrição nas palavras da Sagrada Escritura para designar a habitação do homem e de Deus — hebraico *bêit*, *baït*, grego, *oikos*, *oikia* — traz consigo fortes instruções. A casa nas narrativas da Sagrada Escritura não pode ser reduzida a uma forma única. Ela é tanto um templo, um santuário, um tabernáculo, uma terra, quanto um espaço relacional, uma comunidade, um corpo. Ela é, para dizer de forma sintética, uma maneira de estar no espaço. Ela é, acima de tudo, uma maneira de entrar em relação, de se comportar, de viver com os outros e com Deus.

Assim, habitar o mundo depende das proximidades/distâncias afetivas que se estabelecem. É o habitar que define a casa. Como escreveu Bachelard em *A Poética do Espaço*: «Todo espaço verdadeiramente habitado carrega a essência da casa.»²⁶ Em outras palavras, habitar teologicamente é entendido como o modo carnal e afetivo de tecer relações com o mundo e com Deus. Assim, uma perspetiva residencial ou construtivista da relação dos seres humanos e seus ambientes não será o nosso ponto de vista neste texto, mas sim a da materialidade afetiva das relações. Defendemos que a forma de habitar o mundo é afetiva, não sendo este entendido como um espaço de dados recolhidos e interpretados, mas como o devir relacional da nossa vida.

24 M. Carbone, *Philosophie – écrans. Du cinéma à la révolution digital* (Paris: Vrin, 2016).

25 O Sr. Lussault refere-se à criação de um espaço comunicacional como uma potência topológica pela «geografia do interconhecimento» e como um espaço de eficácia política no seu sentido mais amplo. A dimensão da organização social e da vida quotidiana através dos movimentos no espaço comunicacional é definida como hiperespacialidade: «Por “hiperespacialidade”, refiro-me ao papel inédito e crucial da conectividade, da sistematização da possibilidade de conexão: à medida que passamos de um site da Internet para outro, e depois para outro ainda, ad libitum por hiperligações, podemos ligar qualquer espaço a outro, e depois a outro ainda, através de instrumentos de hiperligação comunicacional – um smartphone, um computador pessoal, um GPS, qualquer terminal, etc. Eis um novo princípio organizador da espacialização das sociedades, que infunde pouco a pouco cada compartimento da vida dos indivíduos e dos grupos.» M. Lussault, «IV. Hyperspatialités,» *L'Avènement du Monde. Essai sur l'habitation humaine de la Terre* (Paris: Le Seuil, 2013), p. 160.

26 G. Bachelard, *La poétique de l'espace* (Paris: Presses Universitaires de France, 1957), p. 24.

O solo da cultura digital constitui o solo quotidiano do nosso habitar. Ao realizar atividades quotidianas como comprar, ler jornais, trabalhar, não nos deslocamos sobre uma superfície dura chamada caminho, estrada, autoestrada, etc., mas atravessamos caminhos através do solo dos dispositivos e produtos da cultura digital²⁷. A arquitetura das aplicações, desde o limiar de entrada, leva o habitante a percorrer e encontrar o seu lugar, o seu *oikeiôsis* (o seu próprio lar), e a construir a sua vida: *oikodomeiv*. Cada um de nós decora, vagueia, habitua-se, convida e recebe diferentes habitantes na sua casa, constrói o seu lar. Por exemplo, no metro podemos observar pessoas a rir, a brincar, a conversar, a ler, a comprar, a observar, a trabalhar, sem interagir com quem está sentado ao seu lado. Uma domesticidade, uma atmosfera de familiaridade emana delas, um cuidado com o objeto nas mãos, seja ele um telefone, um computador, um *tablet*. Às vezes, olhar de soslaio para os seus ecrãs-casas é como olhar pelas janelas das casas à noite, quando as cortinas não estão fechadas, imaginando as suas vidas, as suas conversas, os seus cenários. Mas também, às vezes, quando alguém nos mostra as fotos do seu telemóvel ou nos faz ler uma mensagem, a impressão de que está a mostrar-nos a sua casa não nos abandona, não olhamos para a mesinha da sala, as imagens uns dos outros a acumularem pó ao lado das bugigangas, mas visitamos a *disposição, oéconomie*, esse canto das memórias mais valorizadas pela própria casa²⁸.

A expressão «sentir-se em casa» é frequentemente associada à perceção emocional de um espaço, uma impressão que afeta as perceções dos nossos corpos. Dar forma a essa experiência de domesticidade faz parte das atividades do *design* digital, que determina as condições de habitabilidade. O objeto de conhecimento do *designer* é a relação do ser humano com o seu ambiente, uma relação de habitabilidade tanto física como afetiva, prática, cultural, espiritual, etc.²⁹. O *design*, escreve S. Vial, produz um «efeito de experiência», «experiências a viver», e é chamado a «encantar a experiência»³⁰. Estes espaços desenhados digitalmente não só encantam a experiência, proporcionam a forma idealizada de casa, como também fazem com que nos possamos sentir em casa em qualquer lugar. A casa digital não aparece imediatamente ao ser humano como o resultado de cálculos, da disposição de códigos, da acumulação de dados processados algoritmicamente, mas como um mundo que ativa o desejo de

27 <https://www.collegedesbernardins.fr/recherche/lhumain-au-defi-du-numerique-2015-2017>. Por cultura digital, seguimos as reflexões de Milad Doueihi, em particular na Cátedra sobre o digital do Collège des Bernardins, realizada entre 2015 e 2017, intitulada «O ser humano diante do desafio do digital».

28 «Affetti temporali degli ambienti digitali,» em N. Russo e J. Mutchinik, *Immagine e memoria nell'era digitale, Quaderni di Mechane* (Mimesis, 2021), p. 29–38.

29 E. Manzini, *Artefatti, verso una nuova ecologia dell'ambiente artificiale* (Milano: Domus Academy, 1990).

30 S. Vial, *L'être et l'écran* (Paris: PUF, 2017), pp. 201–206.

significado em vez de esgotá-lo e que se liga afetivamente aos seus habitantes. O mundo é «esteticamente habitado» pelo ser humano, não porque ele acredita que o seu ser é ser percebido, mas porque a sua sensibilidade espiritual e o *affectum fidei* constituem o «núcleo e a superfície da experiência humana»³¹. Esta experiência é desejada desde os primórdios do digital. Weiser escreveu: «as tecnologias mais poderosas são aquelas que desaparecem. Elas integram-se na trama da nossa vida até se tornarem indiscerníveis»³². Esta integração da computação nas relações do homem com o mundo prometia que esta interação tornaria o uso da informática «tão agradável (refrescante) como dar um passeio na floresta».

Para E. Coccia, existem atualmente dois espaços domésticos que pertencem a épocas diferentes. Um deles, pertencente aos hábitos do século XIX, com paredes de cimento, no qual a experiência da domesticidade se situa entre a célula monástica e a estrutura tripartida da família. O outro espaço, o das redes sociais, é comparado pelo autor a um «grande pátio de rostos», mais semelhante ao falanstério de Fourier do que a uma casa burguesa. Esta nova experiência doméstica realizaria a exteriorização da psique no mundo, que por sua vez é um facto psíquico antes de ser material: «A oposição entre estas duas experiências de domesticidade deverá ser suspensa. O futuro que nos espera depende precisamente da capacidade de nos darmos conta de quanto esta transformação psíquica do mundo e exteriorização mundana das nossas almas individuais e coletivas nos afetam. E, acima de tudo, na forma que daremos a esta alma-mundo coletiva da qual somos e seremos todos juntos argumentistas e personagens.»³³ A cosmicidade e a materialidade da casa não são consideradas no pensamento de E. Coccia, tal como o descrevemos até agora. É dada prioridade à psique sobre a matéria do mundo: «A experiência ocorre agora sempre fora de nós, porque, graças a estas novas casas, a psique e o mundo são a mesma coisa. A nossa vida psíquica já não se passa exclusivamente dentro do nosso corpo, mas também, e sobretudo, fora dele. É como se tivéssemos percebido a capacidade da experiência de viver fora de nós. De reverberar no exterior, não apenas através da escrita ou do cinema.»³⁴

Para Coccia, psique e mundo são a mesma coisa, ou melhor, o mundo é um facto psíquico. Para nós, meio/mundo/casa são equivalentes e distintos. Identidade na ligação à terra e aos afetos, diferentes de acordo com a *disposição* do entrelaçamento

31 P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica* (Brescia: Queriniana, 2016), p. 53.

32 M. Weiser, «The Computer for the 21st Century», *Scientific American* 265, n.º 3 (1991): 94.

33 E. Coccia, *La filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità* (Turim: Einaudi, 2021), p. 66.

34 E. Coccia, *La filosofia della casa*, p. 65.

de fios, tais como objetos, humanos, animais, meios elementares, etc. Uma breve reflexão para concluir sobre a situação da casa no mundo. Para Bachelard, a casa numa aldeia ou no campo não é igual ao apartamento na cidade de Paris. Os sons, a luz, os materiais não são os mesmos, assim como os sonhos sobre eles. O trovão, a tempestade, o vento são diferentes dependendo do local onde se está: «Sabemos bem que a cidade é um mar barulhento, já se disse muitas vezes que Paris faz ouvir, no meio da noite, o murmúrio incessante das ondas e das marés. A partir desses *clichés*, crio então uma imagem sincera, uma imagem que é minha, tão minha como se a tivesse inventado eu mesmo (...) O meu sofá é um barco perdido nas ondas; esse assobio repentino é o vento nas velas. O ar furioso buzina por todos os lados. E falo comigo mesmo para me confortar: veja, o seu barco permanece sólido (...) Durma com coragem, feliz por ser um homem assaltado pelas ondas. E adormeço, embalado pelos sons de Paris.»³⁵ A experiência cósmica da casa digital tem o seu mar, as suas autoestradas, as suas nuvens como seus primeiros elementos, e para enfrentar todos os ruídos, gritos, sons dos outros habitantes, é possível bloquear a entrada, de modo que para adormecer, sonhar, sonhar acordado, preservamos o nosso canto do mundo, sabendo de forma inquietante que ele vigia sobre nós.

Referências

- Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- Bartholeyns, Gil. «Quand l'objet donne l'exemple.» *Archives de sciences sociales des religions* [Em linha], 174 (abril-junho de 2016), publicado em 1 de abril de 2018, consultado em 2 de janeiro de 2020. <http://journals.openedition.org/assr/27767>. <https://doi.org/10.4000/assr.27767>.
- Carbone, Mauro. *Philosophie – écrans. Du cinéma à la révolution digital*. Paris: Vrin, 2016.
- Coccia, Emanuele. *La vita delle piante. Una metafisica della mescolanza*. Bologna: Il Mulino, 2018.
- Coccia, Emanuele. *La filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*. Turim: Einaudi, 2021.
- Denis, Jérôme, e David Pontille. *Le soin des choses. Politiques de la maintenance*. Paris: La Découverte, 2022.
- Doueïhi, Milad, e Frédéric Louzeau. *Du matérialisme numérique*. Paris: Hermann, 2017.
- Focant, Camille (ed.). *Quelle maison pour Dieu ? Lectio divina*. Paris: Cerf, 2003.

³⁵ G. Bachelard, *Poética do espaço*, p. 55.

Ingold, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

Ingold, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011.

Ingold, Tim. *Marcher avec les dragons*. Paris: Zones sensibles, 2013.

McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill, 1964.

McLuhan, Marshall, e Quentin Fiore. *The Medium is Massage: An Inventory of Effects*. New York: Random House, 1967.

Kittler, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Lussault, Michel. *L'Avènement du Monde. Essai sur l'habitation humaine de la Terre*. Paris: Le Seuil, 2013.

Manzini, Ezio. *Artefatti, verso una nuova ecologia dell'ambiente artificiale*. Milano: Domus Academy, 1990.

Parikka, Jussi. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

Peters, John Durham. *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Pink, Sarah, Elisenda Ardèvol, e Dèbora Lanzeni (eds.). *Digital Materialities. Design and anthropology*. New York: Routledge, 2016.

Ramond, Sophie. «Les références à la création dans le Psautier, entre emprunt et innovation.» *Transversalités* 129, n.º 1 (2014).

Ramond, Sophie. «Penser la place de l'humain dans le cosmos, à l'écoute de la Sagesse biblique.» *Transversalités* 139, n.º 4 (2016).

Russo, Nicola, e Joaquin Mutchinik. *Immagine e memoria nell'era digitale*, Quaderni di Mechane. Mimesis, 2021.

Sequeri, Pierangelo. *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teológica*. Brescia: Queriniana, 2016.

Serrano, Gemma (dir.). *Numérique secundum affectum*. Paris: Hermann, 2021.

Vial, Stéphane. *Court traité du design*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

Vial, Stéphane. *L'être et l'écran*. Paris: PUF, 2017.

Von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. Vol. 1. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962.

Von Rad, Gerhard. *Teologia dell'Antico Testamento*. Vol. I. *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*. Brescia: Paideia Editrice, 1972

Weiser, Mark. «The Computer for the 21st Century.» *Scientific American* 265, n.^o 3 (1991): 94-104.

Capítulo IV

Tiago Neto

AMIZADE SOCIAL: POR UMA ECOLOGIA SOCIAL NO DIGITAL

Introdução

O interesse pelo tema da amizade social nos ambientes digitais evidencia a problemática do significado das práticas sociais estabelecidas *online*, com particular enfoque para as novas formas de os indivíduos se conectarem. Procura-se não só perceber o modo como essas práticas se estabelecem, mas que tipo de transformações antropológicas e culturais transportam consigo e o modo como essas mudanças operam sobre os significados dos vínculos sociais herdados culturalmente e os reconfiguram.

Dando particular enfoque à dimensão da amizade na construção das redes de socialização, os autores tendem a caracterizar as redes sociais digitais como uma expressão da amizade, cujo valor é considerado determinante para a vida humana em sociedade. Por exemplo, Nicholas A. Christakis e James H. Fowler, no livro *Conected*, abordam a questão da amizade social que se estabelece nas redes, considerando que as nossas amizades e as amizades dos nossos amigos desempenham um papel determinante em tudo o que pensamos, sentimos e fazemos¹. A análise dos dados empíricos atesta a importância e a predominância do valor da amizade nas redes

1 Cf. James H. Fowler & Nicholas A. Christakis, *Connected: The Surprising Power of Our Social Networks and How They Shape Our Lives — How Your Friends' Friends' Friends Affect Everything You Feel, Think, and Do*, Illustrated edition (New York, NY: Little, Brown Spark, 2011).

digitais. Por exemplo, as pesquisas de Hill e Dunbar² chegaram a uma distribuição dos relacionamentos na rede em que 63% dizem respeito a amizades, 25% a relacionamento com familiares, 8% a colegas de trabalho e 4% a vizinhos.

Do ponto de vista social, a facilidade em conectar-se a uma pessoa a quem se chama «amigo» pode não corresponder a um relacionamento íntimo ou duradouro, a não ser que amigo se reduza apenas a conhecer a pessoa pelo nome e a manter com ela algum nível de relacionamento³. As redes sociais digitais parecem ter alargado a perspectiva defendida pela antropologia segundo a qual a amizade se caracteriza como uma instituição social não institucionalizada⁴.

É claro que os contornos das relações estabelecidas *online* não correspondem ao modo como as ciências sociais caracterizam a amizade. Isso pode provocar uma colisão semântica e prática nos pressupostos com os quais as pessoas interagem *online*. Danah Boyd, por exemplo, alertou para as repercussões negativas que a palavra «amigo» suscita entre os utilizadores das redes sociais, particularmente no que diz respeito ao fluxo de informações que muitas vezes transporta consigo uma falsa sensação de intimidade⁵. Os pressupostos que movem os sujeitos a agir nas redes nem sempre encontram eco nas funcionalidades permitidas por esses meios. É claro que ser amigo de alguém ou ter amigos no contexto das redes não coincide com a noção de amizade tal como ela é caracterizada pela filosofia e pelas outras ciências sociais.

O sociólogo polaco Zygmunt Bauman, que refletiu sobre a forma como os relacionamentos na nossa sociedade tendem a ser menos duráveis e mais flexíveis, no seu entender, líquidos, ao referir os relacionamentos na rede, contrapõe os relacionamentos «reais» aos relacionamentos «virtuais». Para o autor, estes últimos caracterizam-se pela facilidade em entrar e sair deles. Ele afirma: «Acho que a atratividade do novo tipo de amizade, o tipo de amizade de Facebook, como eu a chamo, está exatamente aí. É a facilidade de desconectar.»⁶ Para Bauman, a possibilidade de a pessoa se conectar a alguém e, com a mesma facilidade, se desconectar, isto é, de controlar as pessoas com as quais se relaciona, «faz com que numa sociedade permeada pelo individualismo,

2 Cf. Russel Hill & Robin Dunbar, «Social Network Size in Humans», *Human Nature* 14, n.º 1 (1 de março de 2003): pp. 53-72, <https://doi.org/10.1007/s12110-003-1016-y>.

3 Cf. Peter D. Killworth et al., «Measuring Patterns of Acquaintanceship [and Comments and Reply]», *Current Anthropology* 25, n.º 4 (1984): pp. 381-97, <https://doi.org/10.1086/203158>.

4 Cf. Shmuel N. Eisenstadt e Luis Roniger, *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), p.15.

5 Danah Boyd, «Facebook's Privacy Trainwreck Exposure, Invasion, and Social Convergence», *Convergence: The International Journal of Research Into New Media Technologies* 14 (1 de fevereiro de 2008): p. 17, <https://doi.org/10.1177/1354856507084416>.

6 Zygmunt Bauman, Entrevista concedida a Fernando Schüller e Mário Mazzilli, 2011, <https://youtu.be/PQZcBNo-D4A>.

os indivíduos se sintam um pouco melhor, porque a solidão é a grande ameaça nestes tempos individualistas»⁷. Por outro lado, a possibilidade de escolher as amizades tende a fechar os indivíduos numa concha de relacionamentos em que só cabem os que pensam da mesma forma, tendencialmente promotora da expulsão da diferença⁸.

Será necessário, por isso, estabelecer um quadro avaliativo que não se centre apenas na mera oposição entre real e virtual, nem aceite sem espírito crítico as problemáticas evidenciadas pela cultura digital. A evidência das redes e do ser humano nas redes requer um esforço de compreensão dos diversos modos de socialização que compagine o *online* e *offline*, com particular atenção aos limites impostos pelas redes e ao modo como estas transformam a compreensão dos vínculos entre os sujeitos e a formação da própria identidade pessoal⁹.

Este artigo procura analisar o conceito de amizade social no pensamento do Papa Francisco ligando-o à noção de ecologia integral e às suas posições relativamente ao digital. Começamos por nos referir à natureza social da amizade nos seus fundamentos aristotélicos e à interpretação original dada por Paul Ricœur. Referimo-nos, depois, a alguns aspetos relevantes do magistério do Papa Francisco no que diz respeito à ideia de amizade social nas suas relações com o conceito de ecologia integral. Por último, abordamos alguns aspetos problemáticos da amizade social no digital apontando alguns pontos que podem favorecer a prática de uma ecologia digital ao serviço das relações sociais.

1. A natureza social da amizade

A amizade é, por natureza, uma realidade social. A socióloga francesa Claire Bidart demonstrou a dimensão social da amizade como algo de estruturante para a vida dos indivíduos no decurso dos seus itinerários biográficos¹⁰. A articulação entre o indivíduo e a sociedade estabelece-se por meio de interações e relações interpessoais que, nos mais diversos contextos, se apelidam de redes sociais. Sob este ponto de vista, quando hoje nos referimos às redes sociais digitais, elas não são

7 Zygmunt Bauman, Entrevista concedida ao *El País*, 9 de janeiro de 2016, https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427_675885.html.

8 Cf. Byung-Chul Han, *A expulsão do outro* (Lisboa: Relógio d'Água, 2018).

9 Fabien Granjon, «Amitiés 2.0. Le lien social sur les sites de réseaux sociaux,» *Hermès, La Revue* 59, n.º 1 (2011): p. 103, <https://doi.org/10.3917/herm.059.0099>.

10 Cf. Claire Bidart, *L'amitié: un lien social* (Paris: La Découverte, 1997).

outra coisa senão o desenvolvimento das redes sociais que se estabelecem no decurso da vida dos indivíduos¹¹.

1.1. A natureza social da amizade em Aristóteles

A natureza social da amizade é evidenciada pelo pensamento cultural desde a antiguidade. Um dos traços evidenciados pela herança clássica prende-se com a consideração de que a amizade é um bem imprescindível para alcançar a felicidade. No Livro VIII de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que a amizade «é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens»¹². Sem deixar de incorporar uma dimensão afetiva, a amizade enquanto atividade é, assim, elevada ao estatuto ético de virtude. Tal estatuto verifica-se na medida em que o ato de fazer de alguém um amigo de si mesmo não corresponde apenas a uma necessidade de alcançar a felicidade pessoal, buscando a utilidade ou o prazer, mas a um desejo orientado para o que é bom e justo. A dimensão da alteridade é evidenciada pela situação de carência antropológica colmatada unicamente pela presença do outro. A necessidade e a falta humanas constituem o caminho aberto ao outro, passando o amigo para primeiro plano e constituindo um bem inexcédível.

1.2. A estima de si próprio como estima do outro: contributo de Ricœur

Enquanto leitor de Aristóteles, o filósofo Paul Ricœur evidenciou o sentido ético da amizade a partir da sua tríade inseparável de ipseidade — distinta da identidade como mesmidade, alteridade e sociabilidade. No capítulo sétimo de *Soi-même comme un autre*, problematiza a questão filosófica da amizade com base na caracterização que faz da intenção ética, isto é, como «a vida boa com e para os outros em instituições justas»¹³. Partindo de Aristóteles, para quem a *praxis* se apresenta como ancoragem fundamental do objetivo da vida boa, à qual é inerente uma intencionalidade teleológica boa, Ricœur considera que a passagem da estima de si individual para a alteridade da dimensão comunitária plural — a justiça — se opera através da noção de amizade¹⁴.

11 Cf. Claire Bidart & Cathel Kornig, «Facebook pour quels liens? Les relations des quadragénaires sur Facebook,» *Sociologie* 8, n.º 1 (2017): pp. 83-100, <https://doi.org/10.3917/socio.081.0083>.

12 Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Paris, France: Éditions les Échos du Maquis, 2014), liv. VIII, 1, 1155a, p. 171.

13 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 2015), p. 202.

14 Cf. *Ibidem*, p. 213.

Destaca-se, assim, o caráter mediador da amizade visto que ela realiza uma «transição entre o objetivo da “vida boa”, [...] refletido na estima de si, virtude aparentemente solitária, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de natureza política»¹⁵.

É neste quadro ético que se descobre que a perspectiva aristotélica de uma amizade orientada pela busca do bem incorpora o dever e a responsabilidade para com os outros, assim como o sentido da mútua reciprocidade. O desejo de busca do bem para si mesmo e para os amigos envolve a mutualidade e a reciprocidade e põe em evidência a relevância ética da solicitude no viver juntos¹⁶.

A ideia de mutualidade pressupõe que cada um ame o outro como o que ele é, respeitando a tensão da dupla alteridade do si mesmo como outro e do outro. A garantia da alteridade e a reciprocidade mútuas permite situar a relação de amizade no horizonte do fim bom que se requer em relação ao si mesmo e aos outros¹⁷. A realização de si mesmo através da amizade supera o âmbito psicoafetivo na medida em que se encontra mobilizada pelo desejo do bem dos outros. O movimento da reflexividade do si mesmo em direção a um fim bom reforça a sua capacidade de estima de si precisamente porque mobiliza as ações e os sujeitos para a vida boa.

A solicitude apresenta-se como o desdobramento interno da dimensão dialogal da estima de si em direção ao outro. Se, aparentemente, a estima de si parece encerrar o sujeito na sua própria reflexividade, a solicitude é a chave para estabelecer a igualdade nas relações entre o si e o outro. Ao refletir sobre a condição precária e frágil do ser humano, Ricœur distancia-se da proposta aristotélica de uma simetria em relação à busca racional do bem expressa na justiça. Para ele, a partilha, ou seja, a troca do dar e receber não implica necessariamente uma igualdade simétrica. Daí que a solicitude corresponda a uma atitude benevolente da estima de si pelo outro que lhe confere um estatuto que ultrapassa o dever, estabelecendo uma ponte que conduz da ética à moral. Ricœur precisa: «É esta união íntima entre a finalidade ética da solicitude e a carne afetiva dos sentimentos que me pareceu justificar a escolha do termo “solicitude”.»¹⁸ O si possui, em si mesmo, uma potência de agir que lhe permite deixar-se afetar pelo sofrimento do outro. Deste modo, «procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado de sua potência de agir e de existir, mas de sua própria fraqueza»¹⁹.

¹⁵ *Ibidem*, p. 213.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 214.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p., 215.

¹⁸ *Ibidem*, p. 224.

¹⁹ *Ibidem*, p. 223.

Para Ricœur, a amizade designa o tipo de relação na qual «o si e o outro partilham igualmente o mesmo desejo de viver juntos»²⁰. Uma relação não simétrica onde a referenciação à «regra de ouro» enunciada por Lc 6,31 e Mt 7,12 não cessa de ser invocada²¹. O contributo da visão ricœuriana sobre a amizade como categoria social, influenciada pela amizade política aristotélica, implica sempre o desdobramento de si em direção ao outro, fazendo dessa passagem a forma de extrair o si de uma visão solipsista, mas não deixando de encontrar na solicitude pelo outro um modo de enfrentar a condição precária e frágil do homem. Por outro lado, o papel mediador do outro no si e no outro garante que os indivíduos não enveredem por uma visão solipsista na amizade, mas aponte para o sentido da capacidade agente do ser humano no respeito pelo outro e na construção do viver-juntos. Parece-nos que uma visão da amizade como assimetria fornece elementos para compreender o conceito de amizade social, tal como ele é proposto no magistério do Papa Francisco.

2. A amizade social no magistério do Papa Francisco

A noção de amizade social surge na primeira Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, no contexto da exposição de um dos quatro princípios que dizem respeito a tensões bipolares presentes na realidade social, *A unidade prevalece sobre o conflito* (EG, 226-230). Contrariamente a uma noção de amizade não integradora da diferença, insiste-se na ideia de «amizade social» precisamente como abarcando a diferença e os que são diferentes. Este princípio fundamenta e abre possibilidade a «uma comunhão nas diferenças» (EG 228). Ele é recuperado na Encíclica *Fratelli Tutti*, quando Francisco refere que diversas vezes propôs «um princípio que é indispensável para construir a amizade social: a unidade é superior ao conflito. [...] Não é apostar no sincretismo ou na absorção de um no outro, mas na resolução num plano superior que preserve em si as preciosas potencialidades das polaridades em contraste» (FT 245; cf. EG 228).

2.1. A influência de Jacques Maritain

O conceito de *amizade social* utilizado frequentemente pelo Papa Francisco remonta à influência do filósofo francês Jacques Maritain. A presença deste autor

20 *Ibidem*, p. 225.

21 Paul Ricœur, «Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question,» *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 69, n.º 1 (1989): pp. 3-9, <https://doi.org/10.3406/rhpr.1989.5003>.

no contexto eclesial argentino é atestada não só pela sua presença no país em 1936, mas também pela publicação e divulgação do seu pensamento, mormente através da criação, em 1977, do Instituto Argentino Jacques Maritain²². Embora cunhado pelo Papa Francisco, o conceito de *amizade social* incorpora o significado indicado por Maritain que, no contexto do personalismo francês da primeira metade do século XX, se referiu a expressões tais como «amizade fraterna» ao serviço do humanismo integral e do bem comum²³, «amizade cívica», entendida como virtude de ordem natural²⁴, ou «fraternidade humana»²⁵. O significado contido nestas expressões traduz o sentido de uma «filosofia social centrada na dignidade da pessoa»²⁶, na sua natureza relacional e comunicativa. A amizade cívica inclui não só a dimensão da relação humana, mas o labor em realizar o bem comum na sociedade. Esta amizade, como explica G. Savagnone, representa «o clima humano que garante a efetiva comunicação de todas as riquezas, as materiais e as espirituais, a todos e a cada um»²⁷. A amizade cívica nasce no coração das pessoas e das suas relações comunitárias, não de contratos ou de disposições jurídicas. Corresponde à vivência da virtude da caridade na vida social e política²⁸. Está, por isso, ao serviço da construção do bem comum das pessoas, pois «cada um, subordinando-se à obra comum, subordina-se ao cumprimento da vida pessoal dos outros, das outras pessoas»²⁹. Maritain especifica que o bem comum «não é nem a simples coleção dos bens privados, nem o bem próprio de um todo [...]. É a boa vida humana da multidão, duma multidão de pessoas; é a sua comunhão no bem viver; é, portanto, comum ao todo e às partes, sobre as quais se derrama o que devem beneficiar dele»³⁰.

2.2. A amizade social no corpus textual de Francisco

A amizade social é um conceito transversal aos documentos do Papa Francisco. Embora seja mais explicitamente tratada na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*³¹, entende-se

22 Cf. Luis González-Carvajal Santabábara, «Dos conceptos centrales en la encíclica: fraternidad universal y amistad social,» in *Amistad social: Claves de lectura de Fratelli tutti* (Sal Terrae, 2021), p. 78.

23 Cf. Jacques Maritain, *Humanisme Intégral* (Paris: Mouton, 1936), pp. 218-20.

24 Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste* (Éditions de la Maison française, 1944), p. 153.

25 Jacques Maritain, *Le philosophe dans la cité* (Paris: Saint-Paul, 1960), pp. 79, 138.

26 Jacques Maritain, *La personne et le bien commun* (Desclée de Brouwer, 1947), p. 8.

27 Giuseppe Savagnone, *Persona e società* (Palermo: Centro di Formazione Cristiana, 1979), p.147.

28 Cf. Franco Caballero & Javier Fattah Jeldres, «El bien común y el gobierno en Jacques Maritain,» *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 5, n.º 6 (2021): pp. 11127-41.

29 Maritain, *Humanisme Intégral*, p. 521.

30 Maritain, *La personne et le bien commun*, p. 45.

31 Papa Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti* (Prior Velho: Paulinas, 2020).

como útil para uma compreensão mais alargada a sua referenciação noutros textos, tais como a Exortação Apostólica *Christus Vivit*³² e a Encíclica *Laudato Si'*³³.

Na Exortação Apostólica *Christus Vivit*, a noção de amizade social é introduzida como marca da diferença cristã (cf. ChV 36). Ela é identificada com o bem comum, pois «buscar o bem comum chama-se amizade social» (ChV 169). A amizade social apresenta-se não só como estruturante em qualquer tipo de diálogo humano e o elemento fulcral para evitar e vencer a inimizade, mas também como uma das bases para se estabelecer uma solidariedade verdadeira e a cultura do encontro (cf. ChV 183).

Na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, a noção de amizade social adquire uma relevância fundamental a ponto de integrar o subtítulo do texto: *Sobre a fraternidade e a amizade social*. Enquadrado num ponto de vista mais global, indo do particular ao universal, além da referência supracitada, o conceito aparece, por vezes, relacionado com o subtítulo, mas noutros lugares é explicitado o seu sentido. Surge aplicado a uma noção adequada de amor universal: «O amor que se estende para além das fronteiras está na base daquilo que chamamos amizade social em cada cidade ou em cada país. Se for genuína, esta amizade social dentro duma sociedade é condição para possibilitar uma verdadeira abertura universal» (FT 99).

O documento volta à ideia evidenciada acima da relação entre amizade social e bem comum, referindo-os como dois ingredientes necessários à boa política ou à política melhor: «Para se tornar possível o desenvolvimento duma comunidade mundial capaz de realizar a fraternidade a partir de povos e nações que vivam a amizade social, é necessária a política melhor, a política colocada ao serviço do verdadeiro bem comum.» (FT 154) a amizade social é integradora de todos (cf. 180). Finalmente, a amizade social aparece como a chave do diálogo social (Capítulo VI), promotor de uma nova cultura que valoriza os últimos: «A promoção da amizade social implica não só a aproximação entre grupos sociais distanciados a partir dum período conflituoso da história, mas também a busca dum renovado encontro com os setores mais pobres e vulneráveis» (FT 233).

Na Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco prefere referir-se ao amor social em vez de amizade social. O teor do texto intitulado *Amor civil e político* onde surge a expressão respira o ambiente filosófico de J. Maritain, assim como olha o agir crente em prol da civilização do amor sob o prisma espiritual.

32 Papa Francisco, *Exortação apostólica pós-sinodal Christus Vivit* (Prior Velho: Paulinas, 2019).

33 Papa Francisco, *Carta Encíclica (Laudato Si')* (Prior Velho: Paulinas, 2015).

O amor, cheio de pequenos gestos de cuidado mútuo, é também civil e político, manifestando-se em todas as ações que procuram construir um mundo melhor. O amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma forma eminente de caridade, que toca não só as relações entre os indivíduos, mas também «as macrorrelações como relacionamentos sociais, económicos, políticos». Por isso, a Igreja propôs ao mundo o ideal duma «civilização do amor». O amor social é a chave para um desenvolvimento autêntico: «Para tornar a sociedade mais humana, mais digna da pessoa, é necessário revalorizar o amor na vida social – nos planos político, económico, cultural – fazendo dele a norma constante e suprema do agir». Neste contexto, juntamente com a importância dos pequenos gestos diários, o amor social impele-nos a pensar em grandes estratégias que detenham eficazmente a degradação ambiental e incentivem uma cultura do cuidado que permeie toda a sociedade. Quando alguém reconhece a vocação de Deus para intervir juntamente com os outros nestas dinâmicas sociais, deve lembrar-se que isto faz parte da sua espiritualidade, é exercício da caridade e, deste modo, amadurece e se santifica. (LS 231)

Este número da *Laudato Si'* refere-se ao amor civil e político, destacando quatro aspetos principais. O amor exige uma vinculação social expressa nos termos civil e político, apontando para a relevância da cidadania na *polis*. Em segundo lugar, apresenta o empenho na construção do bem comum como uma forma eminente de realização da caridade cristã. O empenho social dos cristãos corresponde a um dos traços da sua espiritualidade que não deve ser esquecido. O terceiro aspeto diz respeito à relevância da vivência do amor social tanto no tecido das microrrelações entre indivíduos e grupos, como no desenvolvimento de estratégias concertadas que, no âmbito político, social, económico e social, enfrentem e procurem soluções para o problema da emergência ecológica. Por último, destaca-se o contributo do amor social para um desenvolvimento autêntico. Quer isto dizer que a promoção da ecologia integral tem no amor social o seu fundamento. O amor social constitui, sob este prisma, uma das soluções para fazer face aos desequilíbrios ecológicos e a tudo o que ameaça o bem comum a fim de se promover um «desenvolvimento humano sustentável e integral» (LS 18).

O amor social caracteriza a ação do ser humano em prol da ecologia integral. A consciência de que tudo está interligado requer compreender o homem como agindo dentro de uma rede de relações complexas – a nossa casa comum – que o ligam aos mais diversos ambientes (físico, biológico, social, cultural e espiritual). Visto que tudo está interligado, a ecologia integral supõe que não pode haver uma ecologia ambiental

sem uma ecologia humana e, portanto, política, social, cultural e espiritual³⁴. A relação com a natureza (mundo físico) integra uma relação do indivíduo consigo mesmo, com os outros e os meios sociais e, finalmente, com Deus (cf. LS 10). A visão social da *Laudato Si'* propõe uma «ecologia que, nas suas várias dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia» (LS 15).

2.3. Amizade social versus cultura digital

Na Encíclica *Laudato Si'*, a cultura digital é mencionada pela primeira vez quando se analisam os aspetos que deterioram a qualidade da vida humana e a degradação social. Um desses aspetos é a onnipresença do mundo digital que juntamente com as dinâmicas dos *mass media* «não favorecem o desenvolvimento duma capacidade de viver com sabedoria, pensar em profundidade, amar com generosidade» (LS 47). As causas desta situação prendem-se com o facto de estes meios difundirem um conjunto massivo de informações imediatas que não permitem o devido tempo de maturação para que a pessoa as receba e se aproprie criticamente delas. Esta imediatez da informação tem como consequências, no dizer do Papa Francisco, causar ruído, poluir as mentes, saturar e confundir (cf. LS 47). A relação do ser humano com a informação acriticamente recebida constitui um dos aspetos destacados pelo magistério deste Papa desde o seu início. Na *Evangelii Gaudium* afirma-se: «Vivemos numa sociedade da informação que nos satura indiscriminadamente de dados, todos postos ao mesmo nível, e acaba por nos conduzir a uma tremenda superficialidade» (EG 64). Uma das consequências desta superficialidade é o relativismo moral que destrói os fundamentos da amizade social impedindo, assim, «o desenvolvimento duma verdadeira cultura do cuidado do meio ambiente» (LS 229)

O segundo aspeto de degradação da vida social provocado pela cultura digital diz respeito ao facto de os meios digitais tenderem «a substituir as relações reais com os outros» (LS 47). A oposição entre real e virtual é assumida no documento com as suas consequências bem evidenciadas: «selecionar ou eliminar a nosso arbítrio as relações e, deste modo, frequentemente gera-se um novo tipo de emoções artificiais, que têm a ver mais com dispositivos e monitores do que com as pessoas e a natureza» (LS 47). Mesmo reconhecendo o potencial comunicativo dos meios digitais, ao nível da partilha

³⁴ A ecologia humana supõe uma fusão dos pontos de vista naturais e sociais que, do decorrer dos finais do século XX aos dias de hoje supõe colocar o homem no centro da investigação ecológica. Cf. Francisco Carvalho, «Da ecologia geral à ecologia humana,» *Forum Sociológico. Série II*, n.º 17 (2007): pp. 127-35, <https://doi.org/10.4000/sociologico.1680>.

de conhecimentos e afetos, o documento acentua a distância progressiva da realidade gerada pelos meios digitais. De acordo com esta visão, eles abrem caminho a um afastamento da lógica encarnatória da vida e das relações humanas. Estes meios, «às vezes, também nos impedem de tomar contacto direto com a angústia, a trepidação, a alegria do outro e com a complexidade da sua experiência pessoal» (LS 47). Em último lugar, aponta-se para uma intrínseca relação entre a oferta de possibilidade de interação digital a crescente «insatisfação nas relações interpessoais» e fenómenos nocivos de isolamento social (LS 47).

2.4. Crítica ao paradigma tecnocrático

A inegável raiz humana da crise ecológica leva a que o Papa Francisco teça fortes críticas ao paradigma tecnocrático. Se é verdade que não se podem negar os benefícios do desenvolvimento tecnológico das últimas décadas, também não é menos verdade que esse desenvolvimento nos coloca diante de uma encruzilhada: «nunca a humanidade teve tanto poder sobre si mesma, e nada garante que o utilizará bem, sobretudo se se considera a maneira como o está a fazer» (LS 104). Na raiz desta encruzilhada está a consciência de que o imenso poder adquirido pelo desenvolvimento tecnológico nem sempre é acompanhado da necessária formação ética e espiritual no que diz respeito à responsabilidade, valores e finalidades da ação humana (cf. LS 105).

A hegemonia do paradigma tecnocrático que se tornou «homogéneo» e «unidirecional» considera a realidade como algo extrínseco ao ser humano que este pode experimentar e manipular. O divórcio entre o ser humano e o mundo exterior origina uma espécie de subjugação do primeiro ao segundo se bem que sob a aparência do contrário. A idealização de que o ser humano pode dominar toda a realidade conduziu a efeitos nefastos tais como: o esgotamento dos recursos do planeta, a degradação do meio ambiente e da vida humana e, conseqüentemente, dos estilos da vida social, a promoção de uma economia centrada no lucro, de uma política centrada na eficácia e de práticas ecológicas fragmentárias e deficitárias, etc. (cf. LS 106–110).

Todavia, o paradigma tecnocrático não constitui um beco sem saída. O Papa considera ser possível superar o modelo tecnocrático através de outros modelos de vida social que reorientem o sentido da técnica colocando-o ao «serviço doutro tipo de progresso, mais saudável, mais humano, mais social, mais integral» (LS 112).

Mantendo a sua crítica à tecnocracia, o Papa Francisco considera que as experiências presenciais e físicas de relação entre as pessoas não podem ser

substituídas pelas relações digitais. Estas podem complementar as primeiras, mas nunca podem alcançar os objetivos de criar uma autêntica amizade social.

2.5. A amizade social como base de uma cultura do encontro na casa comum

A amizade social constitui um dos pilares essenciais para a vivência de uma cultura do encontro na casa comum. A casa comum designa o mundo em que vivemos na sua dupla realidade natural e social. Estas duas dimensões estão intrinsecamente relacionadas dado que a ecologia integral supõe a busca de um desenvolvimento sustentável e integral que implica o cuidado pela criação baseado em estilos de vida sustentáveis também do ponto de vista humano. Neste contexto, a amizade social entre os seres humanos e destes com o conjunto da realidade que lhe é dada vive-se através da cultura do encontro. Os traços desta cultura são descritos por oposição a uma cultura do isolamento, do individualismo, do descarte e do confronto, como uma paixão pelo encontro com o outro, a procura de pontos de contacto, o respeito e valorização da diferença e o desenvolvimento de projetos que envolvam a todos na construção de pontes (cf. FT 215-216). Retomando os traços da amizade social, a cultura do encontro «exige que, no centro de toda a ação política, social e económica, se coloque a pessoa humana, a sua sublime dignidade e o respeito pelo bem comum» (FT 232).

A exposição sumária de alguns pontos essenciais da temática da amizade social, tal como ela é exposta pelo Papa Francisco, leva-nos a considerar que, no contexto dos seus escritos sobre a cultura digital, não se pode negar nem a evidência de que os relacionamentos humanos já não prescindem dos instrumentos tecnológicos, nem o alerta para os perigos reais das interações mantidas *online*. Se é certo que se podem encontrar semelhanças entre estas posições críticas e a perspetiva retroativa do sociólogo Bauman, tanto no que diz respeito à solidão do indivíduo num mundo globalizado, como na sua perspetiva retroativa sobre os relacionamentos digitais, a evidente presença dos meios digitais e a sua influência nas relações interpessoais é algo que deve merecer mais um esforço educativo do que combativo. Torna-se necessária uma gramática das relações *online*, evidenciando as forças e as fraquezas de uma transformação antropológica e cultural operadas pelas redes no que respeita ao tema da amizade social.

3. A amizade social no digital

A amizade nas redes sociais digitais tornou-se algo de comum nas nossas vidas. Embora muitas redes sociais não refiram o termo vulgarizado pela rede social Facebook, têm-na como pano de fundo, particularmente na sua vertente funcional e conceptual. A análise precedente ao conceito de amizade social evidencia a necessidade de uma compreensão da natureza das relações mantidas *online*. Procura-se, agora, evidenciar o modo como as tipologias relacionais digitais se conectam com dimensões próprias dos relacionamentos humanos, evidenciando alguns aspetos problemáticos, assim como propondo caminhos que conduzam a uma ecologia social digital.

3.1. Elementos problemáticos das relações online

Um dos elementos comuns aos ambientes digitais e às redes sociais relaciona-se com a identidade dos utilizadores. A identidade digital, compreendida como um conjunto de dados e informações que definem o utilizador, tende a simplificar os processos e as necessidades quotidianas. No entanto, as inúmeras interações *online* posicionam a questão da identidade pessoal relacionando-a não só com a problemática da multiplicidade de identidades no mesmo indivíduo, como com os efeitos que essa multiplicidade tem na construção da identidade dos sujeitos e na sua relação com os outros. A socióloga norte-americana Sherry Turkle refletiu sobre esta questão, caracterizando a identidade pessoal na *internet* como uma identidade das «múltiplas janelas» ou «vidas paralelas». Esta autora parte de uma visão positiva no que respeita à relação entre a vida dos sujeitos *online* e o que denomina «o resto da vida». Constata que as interações *online* não fazem outra coisa senão potenciar a flexibilidade e multiplicidade vivida pelos sujeitos. Ao nível da construção da identidade pessoal, destaca a necessidade de criação e projeção da pessoa no espaço virtual³⁵.

A autoapresentação dos sujeitos nos ambientes digitais opera-se com base no perfil dos utilizadores. É com base no perfil e no que a este está associado que se estabelecem conexões digitais e, frequentemente, as amizades. A construção do perfil corresponde a um exercício de autobiografia narrativa reflexiva dos sujeitos. O sujeito autocompreende-se, apresenta-se a autorrepresenta-se através do que diz acerca de si mesmo, do que posta nas redes e dos gostos que demonstra. É com

35 Cf. Sherry Turkle, «Multiple Subjectivity and Virtual Community at the End of the Freudian Century,» *Sociological Inquiry* 67, n.º 1 (1997): pp. 72–84, <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1997.tb00430.x>; Federico Casalegno, «Sherry Turkle: Fronteiras do real e do virtual,» *Revista FAMECOS* 6, n.º 11 (1999): pp. 117–23, <https://doi.org/10.15448/1980-3729.1999.11.3057>.

base neste exercício autográfico que lhe é possível entrar em contacto com outras pessoas e receber convites. A vulgarização do conceito de amizade nas redes opera, primariamente, com base no perfil dos utilizadores e o que a ele se associa. Se é certo que muitas das redes sociais vulgarizadas tais como Instagram, Tiktok, LinkedIn, Twitter-X ou mesmo o WhatsApp não utilizam o termo «amigo», o modo como estabelecem a possibilidade de contacto entre utilizadores tem por base os mesmos procedimentos da rede social Facebook. Sendo inumeráveis os benefícios e potencialidades das redes sociais na construção de redes de relação, no aprofundamento das amizades e na construção da própria identidade, existem alguns elementos problemáticos que devem ser enfrentados, cujas consequências se manifestam também ao nível ecológico.

3.1.1. Identidade pessoal instragamizada

O filósofo contemporâneo Roger Scruton, que refletiu sobre o tema da amizade nas redes sociais, sustenta que a questão principal dos relacionamentos estabelecidos *online* não está na oposição entre real e virtual, dado que as redes sociais proporcionam uma comunicação real entre pessoas reais. O cerne do problema está no facto de as redes sociais serem «parasitas das relações reais que promovem e que elas próprias alteram enormemente, levando as pessoas a exibirem-se e, por outro lado, a tornarem-se “voyeurs” de quem se expõe *online*»³⁶. Um dos elementos problemáticos das amizades nas redes prende-se com os efeitos provocados pelo exibicionismo dos sujeitos. As redes sociais dão aos sujeitos a sensação de serem figuras públicas e protagonistas da sua própria história. As fotos ou os vídeos postados nas redes sociais expõem os protagonistas dando-lhes um lugar de destaque, não só no que apresentam, mas também no como gostariam de ser. Este processo de distensão do sentido da identidade³⁷ e desintermediação das relações³⁸ origina uma identidade completamente voltada para fora, comodista e fetichista na linguagem de Scruton, que tende a eliminar os níveis de profundidade e de reflexividade e a exhibir traços de narcisismo e autorreferencialidade. A identidade pessoal corre o risco de perder a sua interioridade e de se reduzir apenas às imagens exteriores que dela se produzem. Ancoradas apenas à exterioridade, as identidades pessoais tornam-se mais frágeis e menos capazes de relações duradouras. A redução da identidade pessoal às postagens que se colocam nas redes, dando a conhecer o mundo real ou imaginário do quotidiano,

36 Roger Scruton, «Filosofia di Facebook, vita reale o feticcio?», *Vita e Pensiero*, 2011, 1, p. 93.

37 Cf. Jia Tolentino, *Trick Mirror: Reflections on Self-Delusion*, Later Printing edition (New York: Random House, 2019), p. 12.

38 Cf. Vanni Codeluppi, *Mondo digitale* (Bari-Roma: Editori Laterza, 2022), p. 51.

faz com que à exteriorização de tal mundo pessoal através da rede social Instagram, possamos referir-nos a uma identidade pessoal instagramizada.

3.1.2. A necessária mediação corpórea nas relações humanas

Um segundo elemento problemático evidenciado por Scruton diz respeito à ausência de interação corpórea nos contactos estabelecidos *online*. A amizade autêntica implica o contacto face a face, corpo a corpo. A presença das pessoas umas às outras torna possível uma interação onde as diversas formas de linguagem da pessoa (discursiva e corporal) exprimem as suas emoções e possibilitam uma autêntica interação. Daí que as relações estabelecidas na rede não só impossibilitam o contacto da totalidade da pessoa face à outra, como colocam em risco o processo dinâmico de conquista de uma relação através de atitudes e valores que exprimem a autorresponsabilidade dos sujeitos nessa relação. O amigo é, por definição, alguém que está presente e se mostra solícito para com o outro. Por isso, a amizade tem de se exprimir em gestos e encontros concretos. O ponto de equilíbrio numa visão um tanto conservadora considera que as amizades mantidas *online* serão tanto mais significativas quanto mais repercussões tiverem nos relacionamentos corpo a corpo.

As relações humanas não são fáceis por natureza. Implicam dedicação, conquista, custo e risco. Nas redes sociais não há, geralmente, nem responsabilidade nem risco. Entra-se e sai-se quando se quer; as amizades são controladas pelos sujeitos; não há custos, mas apenas benefícios. De facto, as amizades *online* têm mais a ver com a busca de gratificação imediata³⁹ dos sujeitos através do que é simples e fácil, do que com a dinâmica da relação humana que vive voltada para o outro e, por isso, necessariamente afetiva, custosa e conflituosa. Se é possível reconhecer que os *media* estão em condições de possibilitar uma maior e mais fácil interação entre as pessoas, também se tem de reconhecer que, como escreve Codeluppi, «não têm a capacidade de atribuir a tais relações um nível de profundidade e consistência e estabilidade temporal» que requerem as relações interpessoais⁴⁰.

3.1.3. Crise da conversação cívica

Um terceiro elemento problemático prende-se com o isolamento dos sujeitos na rede que gera uma crise da conversação cívica. Embora as redes pareçam dar aos sujeitos a sensação de estar numa comunidade mais ampla, nem sempre a conversa

39 Cf. Tolentino, *Trick Mirror*, pp. 29-33.

40 Codeluppi, *Mondo digitale*, p. 44.

online possibilita o desenvolvimento de dinâmicas de confronto e de diálogo entre diversos pontos de vista⁴¹. Turkle também evidenciou que quanto mais dependemos da mediação tecnológica para a comunicação, menos oportunidade existe para uma verdadeira conversa, com a devida profundidade que uma interação dessa natureza pode por vezes requerer⁴². É certo que se pode advogar como as redes sociais possibilitam o trabalho corporativo, mobilizam multidões para causas políticas e humanitárias, motivando as pessoas a fazer coisas juntas por causas comuns, etc. Porém, os fatores aludidos nos pontos anteriores indicam que as redes tendem a fragilizar os laços sociais e comunitários, assim como a provocar uma desagregação do espaço cívico. Na raiz desta problemática está a incapacidade das redes em promover uma relação com a diferença, tanto em termos ideológicos, como em termos de relação com pessoas diferentes. A amizade cívica ou social exige mais do que a simples presença física do outro. Implica reconhecê-lo como diferente na sua diferença. Este reconhecimento torna-se mais difícil num contexto em que as relações se enquadram no mundo monocultural dos algoritmos. As redes sociais digitais podem e devem potenciar a partilha e o diálogo entre as diversas culturas, mesmo as minoritárias, cuja expressão cultural não seria possível sem estes meios.

O diálogo com a diferença reclama uma comunicação com todas as dimensões da realidade social como pressupõe o conceito de ecologia integral. Neste conceito tem de incluir-se também o mundo digital que não se pode negar, nem do qual se pode prescindir. Turkle defende, por isso, que «as melhores possibilidades para o desenvolvimento das comunidades encontram-se nos lugares em que se cruzam as experiências virtuais e o resto da vida»⁴³.

3.2. Pistas para uma ecologia da amizade social no digital

A relação entre ecologia e amizade social pressupõe retomar o conceito de ecologia integral que envolve a pessoa numa dinâmica de múltiplas relações interligadas entre si: a relação consigo próprio, a relação com os outros, a relação com a natureza, a relação com Deus e a relação com o digital. De facto, o digital entrou nas nossas vidas a ponto de as transformar radicalmente. Não só não podemos prescindir do digital, como ele constitui um ambiente no qual vivemos. Não perdendo o seu carácter mediológico, o digital, porém, não se pode reduzir a um meio semelhante a outros meios que existiram

41 Cf. Codeluppi, *Mondo digitale*, p. 43.

42 Cf. Sherry Turkle, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, Reprint edition (New York: Penguin Books, 2016).

43 Casalegno, «Fronteiras do real e do virtual», p. 120.

anteriormente. O digital é um ambiente no qual já estamos envolvidos e que irá revolucionar cada vez mais a nossa forma de nos compreendermos como pessoas e de interagirmos com os outros e com o ambiente. Considerá-lo deste modo não significa, todavia, que do ponto de vista antropológico e ético, o digital possa ser colocado ao mesmo nível das outras relações, tanto humanas como espirituais. O digital, enquanto meio produzido pelo homem, não se pode equiparar à natureza, aos outros e ao próprio Deus. Ele será sempre fruto de inovações tecnológicas sempre mais aperfeiçoadas, mas nunca poderá, do ponto de vista ético, substituir a natureza criada. Pensar o digital no quadro da ecologia corresponde a propor que esteja sempre integrado numa rede de relações da qual faz parte, mas que não pode anular nem substituir. Isto significa, também, que a ecologia digital supõe que a tecnologia seja colocada ao serviço das pessoas, da sociedade e do ambiente. Este ponto de vista contrasta com o paradigma económico vigente, centrado no lucro, que preside ao desenho dos instrumentos digitais, considerados como uma continuação da hegemonia do poder de alguns sobre a maioria. Tendo em conta que a tarefa hermenêutica da teologia não pode prescindir da realidade vivida pelos seres humanos, realidade esta que deve sempre interpretar e desafiar, propomos cinco pistas de ação em favor de uma ecologia da amizade social no digital:

a) Promover uma educação ecológica no uso das tecnologias digitais. Implica desenvolver políticas de informação que alertem para os custos energéticos da utilização das tecnologias digitais. Frequentemente não se tem noção da quantidade de energia utilizada no armazenamento de dados e nas visualizações e transferências realizadas. Esta educação ecológica requer simultaneamente uma espiritualidade ecológica que ajude as pessoas a adotar estilos de vida mais sóbrios e de menor dependência dos instrumentos digitais.

b) Desenvolver e utilizar redes sociais alternativas. Frequentemente as redes sociais estão associadas a lógicas económicas que promovem a desinformação, a violência, a segregação social e a discriminação. Torna-se necessária a utilização crítica das redes hegemónicas e a criação de redes sociais que promovam o diálogo, a fraternidade, a amizade social, a tolerância e o respeito pelas pessoas.

c) Colocar o digital ao serviço das pessoas e do cuidado da casa comum. O digital deve estar ao serviço da vida real das pessoas e comunidades. Deve responder às suas necessidades e problemas concretos. Requer-se, por isso, a promoção de projetos concretos de responsabilidade social ecológica. Isto supõe uma intencionalidade ética presente nas campanhas de informação e no lançamento de projetos concretos que

conduzam a transformações sociais. Adquirem particular importância os movimentos de interconexão entre as comunidades virtuais e as comunidades locais de modo a promover uma intervenção fecunda nos meios onde as pessoas vivem.

d) Propor conteúdos digitais que promovam uma cultura do encontro. A educação para o viver juntos na promoção de uma cultura do encontro tem de ter em conta alguns pontos essenciais tais como: a) o combate ao isolamento e à solidão; b) a necessária referencialidade aos outros e à suas diferenças; c) a prática da solicitude pelo outro e pela criação; d) a dimensão intergeracional das relações sociais; e) a intervenção cívica promotora do bem comum.

e) Cultivar a vida espiritual. Os efeitos das tecnologias digitais no desenvolvimento do cérebro humano afetam a nossa capacidade de concentração e de descida ao mais profundo de nós mesmos. Por isso, requer-se uma pedagogia que ajude as pessoas a recobrir a riqueza da vida interior e promova a sua dimensão reflexiva através de aspetos tais como: a capacidade de concentração e de meditação, a expressão dos próprios sentimentos e emoções, o esforço hermenêutico da própria vida, o reconhecimento dos valores e dos símbolos culturais que as transcendem, o encontro com a beleza da criação e outras expressões estéticas, etc. No campo da espiritualidade cristã, o cultivo da vida interior dará a conhecer a interligação entre todas as dimensões da vida pessoal e social, assim como fortalecerá o espírito profético em prol de ações transformadoras ao nível das relações sociais, religiosas, políticas e ambientais.

Conclusão

António Guterres, Secretário-Geral das Nações Unidas, anunciou, em setembro de 2023, o começo do colapso climático, afirmando que «o nosso clima está a implodir mais depressa do que conseguimos aguentar, com fenómenos meteorológicos extremos a atingir todos os cantos do planeta». Este anúncio revela o fracasso das políticas ambientais, assim como põe a descoberto a necessidade de cuidarmos da nossa casa comum. Esta é uma responsabilidade social da qual não nos podemos alhear. Nela se funda o nosso viver juntos e a nossa capacidade de promover intervenções transformadoras. O alheamento da realidade provocado pelo espelho das tecnologias digitais parece afastar-nos do compromisso cívico implicado no conceito de amizade social que defendemos. Nele está implicado o bem comum de todos e de cada um, assim como o compromisso conjunto de salvarmos a habitabilidade no nosso planeta.

Vimos que a amizade social se tornou um imperativo das redes sociais e dos diversos ambientes digitais. No entanto, questionamos a validade deste conceito face à distância entre a quantidade de conexões *online* e as pessoas com quem realmente os seres humanos vivem em comunhão. Do ponto de vista cristão, tanto filosófica como teologicamente, a amizade social exige não só um contacto com a realidade concreta, como um compromisso em favor de uma ecologia integral. A amizade não se pode reduzir a um atributo referente a um comportamento *online*, mas requer um empenho de responsabilidade e solicitude na relação consigo mesmo, com os outros, com Deus e com a criação. A convicção de que tudo está interligado, como sustenta o Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, deve potenciar a inclusão do digital na promoção da amizade social.

Em suma, o problema central da amizade social não reside nos meios onde esta acontece, mas nas intencionalidades com que se estabelecem relações. Os alertas do Papa Francisco vão mais no sentido de apontar para o perigo da superficialidade nas relações humanas, sejam elas *online* ou presenciais, do que considerar que o digital seja o bode expiatório dessa mesma superficialidade.

Referências

Aristote, *Ethique à Nicomaque* (Paris, France: Éditions les Échos du Maquis, 2014).

Byung-Chul Han, *A expulsão do outro* (Lisboa: Relógio d'Água, 2018).

Claire Bidart, *L'amitié: un lien social* (Paris: La Découverte, 1997).

Claire Bidart e Cathel Kornig, «Facebook pour quels liens? Les relations des quadragénaires sur Facebook,» *Sociologie* 8, n.º 1 (2017): pp. 83-100, <https://doi.org/10.3917/socio.081.0083>.

Danah Boyd, «Facebook's Privacy Trainwreck Exposure, Invasion, and Social Convergence,» *Convergence: The International Journal of Research Into New Media Technologies* 14 (1 de fevereiro de 2008): pp. 13-20, <https://doi.org/10.1177/1354856507084416>.

Fabien Granjon, «Amitiés 2.0. Le lien social sur les sites de réseaux sociaux,» *Hermès, La Revue* 59, n.º 1 (2011): pp. 99-104, <https://doi.org/10.3917/herm.059.0099>.

Federico Casalegno, «Sherry Turkle: Fronteiras do real e do virtual,» *Revista FAMECOS* 6, n.º 11 (1999): pp. 117-23, <https://doi.org/10.15448/1980-3729.1999.11.3057>.

Francisco Carvalho, «Da ecologia geral à ecologia humana,» *Forum Sociológico. Série II*, n.º 17 (2007): pp. 127-35, <https://doi.org/10.4000/sociologico.1680>.

Franco Caballero & Javier Fattah Jeldres, «El bien común y el gobierno en Jacques Maritain,» *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 5, n.º 6 (2021): pp. 11127-41.

Giuseppe Savagnone, *Persona e società* (Palermo: Centro di Formazione Cristiana, 1979).
Jacques Maritain, *Humanisme Intégral* (Paris: Montaigne, 1936).

Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste* (New York: Éditions de la Maison française, 1944).

———, *La personne et le bien commun* (Paris: Desclée de Brouwer, 1947).

———, *Le philosophe dans la cité* (Paris: Saint-Paul, 1960).

James H. Fowler & Nicholas A. Christakis, *Connected: The Surprising Power of Our Social Networks and How They Shape Our Lives — How Your Friends' Friends' Friends Affect Everything You Feel, Think, and Do*, Illustrated edition (New York, NY: Little, Brown Spark, 2011).

Jia Tolentino, *Trick Mirror: Reflections on Self-Delusion*, Later Printing edition (New York: Random House, 2019).

Luis González-Carvajal Santabábara, «Dos conceptos centrales en la encíclica: fraternidad universal y amistad social,» in *Amistad social: Claves de lectura de Fratelli tutti* (Maliaño: Sal Terrae, 2021), pp. 70-91.

Papa Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si'* (Prior Velho: Paulinas, 2015).

———, *Exortação apostólica pós-sinodal Christus Vivit* (Prior Velho: Paulinas, 2019).

———, *Carta Encíclica Fratelli Tutti* (Prior Velho: Paulinas, 2020).

Paul Ricœur, «Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question,» *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 69, n.º 1 (1989): pp. 3-9, <https://doi.org/10.3406/rhpr.1989.5003>.

———, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 2015).

Peter D. Killworth et al., «Measuring Patterns of Acquaintanceship [and Comments and Reply],» *Current Anthropology* 25, n.º 4 (1984): pp. 381-97, <https://doi.org/10.1086/203158>.

Roger Scruton, «Filosofia di Facebook, vita reale o feticcio?,» *Vita e Pensiero*, 2011, 1, p. 93.

Russel Hill & Robin Dunbar, «Social Network Size in Humans,» *Human Nature* 14, n.º 1 (1 de março de 2003): pp. 53-72, <https://doi.org/10.1007/s12110-003-1016-y>.

Sherry Turkle, «Multiple Subjectivity and Virtual Community at the End of the Freudian Century,» *Sociological Inquiry* 67, n.º 1 (1997), pp. 72-84, <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1997.tb00430.x>.

Sherry Turkle, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, Reprint edition (New York: Penguin Books, 2016).

Shmuel N. Eisenstadt & Luis Roniger, *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984).

Vanni Codeluppi, *Mundo digitale* (Bari-Roma: Editori Laterza, 2022).

Zygmunt Bauman, Entrevista concedida a Fernando Schüller e Mário Mazzilli, 2011, <https://youtu.be/POZcBNo-D4A>.

Zygmunt Bauman, Entrevista concedida ao *El País*, 9 de janeiro de 2016, https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427_675885.html. Ricœur, Paul. «Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question.» *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 69, n.o 1 (1989): 3–9. <https://doi.org/10.3406/rhpr.1989.5003>.

Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 2015.

Savagnone, Giuseppe. *Persona e società*. Palermo: Centro di Formazione Cristiana, 1979.

Scruton, Roger. «Filosofia di Facebook, vita reale o feticcio?.» *Vita e Pensiero*, 2011.

Tolentino, Jia. *Trick Mirror: Reflections on Self-Delusion*. Later Printing edition. New York: Random House, 2019.

Turkle, Sherry. «Multiple Subjectivity and Virtual Community at the End of the Freudian Century.» *Sociological Inquiry* 67, n.o 1 (1997): 72–84. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1997.tb00430.x>.

Turkle, Sherry. *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. Reprint edition. New York: Penguin Books, 2016.

Capítulo V

Darlan Aurélio de Aviz

AMIZADE & CULTURA DIGITAL: PERSPECTIVAS NO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO

Introdução

O Papa Francisco se torna uma nova referência pastoral à medida que testemunha os rumos de seu pontificado, pois, visivelmente midiático e com um carisma singular, está atento às realidades humanas para lançar desafios renovadores que não são mais condescendentes com a indiferença. Ao estabelecer a amizade como uma característica fundamental para a constituição da Igreja, reconhece-a como elemento fundamental para a vida *ad intra* e *ad extra* desta Igreja (*ekklēsia*) que experimenta essa amizade para, então, refletir os sinais do amor e expandir a sua experiência, não como uma comunidade formatada, mas viva, dinâmica e global:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se torne um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender nesse sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias [...] em atitude de saída e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece sua amizade.¹

¹ Cf. Francisco, Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 27

Todavia, é necessário ponderar que abordar uma teologia da amizade dentro do magistério do Papa Francisco é discorrer sobre um pontificado que se encontra em curso, e, como tal, dinâmico, sendo suscetível a transformações e permitindo que seu pensamento prossiga em constante desenvolvimento, legitimado pela rica tradição da Igreja em busca da renovação daquilo que é acidental, sem abandonar o que é fundamental. A tradição e a memória do passado devem ter o compromisso de nos nortear para novos espaços sem engessar o presente, estando sempre aberta ao diálogo com o novo.²

Semelhante ao conceito da imunologia praticada pelos cientistas, que se unem para salvar a vida humana sempre que surge uma doença infectocontagiosa capaz de dizimá-la, uma comunidade unida e alicerçada pelos laços da amizade pode também ser capaz de desenvolver uma “imunidade de grupo”. Em uma perspectiva teológica, significa aspirar e trabalhar de forma semelhante na busca por uma imunidade contra o mal da indiferença, que também dizima silenciosamente toda humanidade. A amizade social pode ser o anticorpo que confere esta proteção tão quista para o coletivo.

Para isso, é necessário que cada ser humano se permita contagiar por este bem, para criar as defesas necessárias que erradiquem qualquer divisão, bem como estimulem a renovação comportamental das principais instituições da sociedade, a fim de que percebam que os modelos do pensar e de se relacionar assumiram rumos que não mais voltam atrás.

A fragmentação do mundo e a experiência pós-pandêmica do COVID-19 fizeram emergir as inúmeras feridas sociais que clamam urgentemente pelo cuidado com as novas relações, e esta é a grande oportunidade para uma mudança epocal, que requer uma profunda revisão dos velhos costumes, bem como uma abertura ao novo pensamento, onde não mais se cultive a cultura de “servos”, mas a de amigos (cf. Jo 15,15).

1. A teologia da amizade à luz do magistério do Papa Francisco

A teologia da amizade delineada no magistério de Francisco aponta para a cultura do encontro e persevera no conceito de uma Igreja de portas abertas a todos e disposta a seguir em direção às periferias existenciais. Para isso, é preciso coragem e

2 Cf. Francisco, In Spadaro, *Entrevista ao Papa Francisco*, p. 16.

temperança para cruzar as fronteiras humanas e refletir conscientemente sobre tudo aquilo que, com o passar do tempo, permaneceu negligenciado, à margem.

O Cristo encarnado ilumina o mistério da amizade e “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração”³, porque, a partir D’Ele, nasce uma comunidade constituída por amigos⁴, que impulsionam o seu mistério de amor através da partilha entre todos na casa comum – a Sua Igreja. Por isso, a amizade assume um papel irrefutável na vida da Igreja, onde o Deus de Jesus Cristo, o Amigo, se faz *sympathikós* para se fazer presente na vida comunitária:

Jesus funda a Igreja com o aspeto de uma amizade, como um ato de amor, um gesto de compaixão pela nossa condição frágil e limitada. E encarnando-se, Jesus Cristo abraça a nossa humanidade [...] para nos doar a sua força e nos mostrar que não estamos sozinhos no caminho da vida, que temos um amigo que nos acompanha. Graças a isto, cada vez que dissermos “eu” poderemos dizer “nós”, isto é, somos comunidade com Ele.⁵

A força transformadora da Igreja resulta da amizade expressa por Deus com cada ser humano, em que o convívio pessoal com Ele ampara um estilo de vida que não depende de uma doutrina ou da ética, mas da intimidade com o próprio Deus que gera a autenticidade da vida cristã.⁶

A experiência da amizade e do amor é a pedra de toque capaz de sensibilizar uma abertura generosa de si e do outro, para que partilhem com os demais aquele amor ardente nos corações, com o propósito de percorrer novos horizontes que os conduzam por caminhos de esperança, “a quem está parado nas periferias existenciais e ainda não experimentou, ou perdeu, a força e a luz do encontro com o Cristo”⁷.

A amizade apresentada pelo Papa Francisco não se refere a um convívio circunscrito entre “velhos conhecidos”, mas a uma relação que cresce naturalmente no seio de uma comunidade viva e a desperta para a abertura de suas fronteiras, posto que “os amigos que só cuidam dos seus amigos reduzem o horizonte da amizade”⁸. A amizade traz em si a essência do amor que jamais se deixa delimitar pela linha do horizonte, porque é próprio do amor superar a si mesmo. Ela parte de uma experiência

3 Cf. Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 1.

4 Cf. Francisco, Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 8.

5 Cf. Francisco, *Discurso do Papa Francisco a um grupo de jovens líderes da América Latina*, 2019.

6 Cf. Bento XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, n. 1.

7 Cf. Francisco, Oração do *Angelus* de 20 de setembro de 2020.

8 José Tolentino de Mendonça, *A amizade social*.

sinodal, do desejo de um caminhar em conjunto (*syn + hodós*) por meio de uma ação dinâmica e consciente de todos os seus membros, no exercício da verdadeira amizade que se abre à escuta e ao serviço⁹.

2. Amizade, um caminho sinodal

O compromisso da nova geração cristã consiste em manter viva a originalidade do testemunho de uma Igreja que luta para não se acomodar fechada em si mesma, por compreender que ao exercer continuamente o dom da escuta e do serviço, conquista uma unidade sinodal:

Devemos avançar por esta estrada da sinodalidade, crescer em harmonia com o serviço do primado. Na Igreja, a variedade, que é uma grande riqueza, sempre se funde na harmonia da unidade, como um grande mosaico onde todos os ladrilhos concorrem para formar o único grande designio de Deus. E isto deve impelir a superar sempre todo o conflito que possa ferir o corpo da Igreja. Unidos nas diferenças: não há outra estrada para nos unirmos. Este é o espírito católico, o espírito cristão: unir-se nas diferenças. Este é o caminho de Jesus.¹⁰

A partir do Concílio Vaticano II, a sinodalidade obteve uma significativa evidência no pensamento eclesiológico¹¹, embora seja incontestável que ela sempre esteve presente nas comunidades primitivas desde o seu nascimento.¹² O seu berço é o vínculo de amizade com o próprio Cristo, que permanece vivo em seu seio ao longo do tempo, embebendo suas raízes do essencial e transformando o circunstancial, para que os cristãos de todas as gerações possam, unidos, discernir e aprofundar de modo consciente os melhores caminhos para escutar e discernir a vontade de Deus.

No pensamento do Papa Francisco, o dever primário do Sínodo consiste em:

[...] centrar de novo o nosso olhar em Deus, para sermos uma Igreja que olha, com misericórdia, a humanidade. Uma Igreja unida e fraterna – ou pelo menos procura ser unida e fraterna –, que escuta e dialoga; uma Igreja que abençoa e encoraja,

9 O frade dominicano e antigo Mestre da Ordem dos Pregadores, Padre Timothy Peter Joseph Radcliffe, a pedido do Papa Francisco, guiou as meditações preparatórias para os participantes da Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, o qual coloca a amizade como pressuposto fundamental de uma Igreja sinodal. Cf. Timothy Peter Joseph Radcliffe, *Meditação 3: "A Amizade"*.

10 Cf. Francisco, *Homília e imposição do pálio aos novos Arcebispos Metropolitanos*.

11 Neste sentido, o Sumo Pontífice, por ocasião da comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, acentuava em seu discurso a sinodalidade como "dimensão constitutiva da Igreja".

12 Adalbert de Vogüé, *O que diz São Bento: uma leitura da Regra*, 29. João Cassiano, Prefácio nº 5, p. 32. São Basílio Magno. *Regras Extensas - questão 30 - Qual deve ser a atitude dos superiores ao cuidarem dos irmãos?*, p. 94.

que ajuda quem busca o Senhor, que excita benevolmente os indiferentes, que abre caminhos para iniciar as pessoas na beleza da fé.¹³

Para Timothy Peter Joseph Radcliffe, pregar o Evangelho não se restringe a externar uma informação, porque uma atitude de amizade é um dos princípios basilares pelos quais o Evangelho é anunciado, “através de amizades que transcendem fronteiras” e abrem as verdadeiras conexões. Seguir pela via da amizade é naturalmente ouvir o chamado para seguir o caminho sinodal na amizade com Cristo que se desdobra em um “nós” eclesial¹⁴. De outra forma não é possível chegar a lugar algum.

Motivado por esse pensamento, o Papa Francisco assegura a importância da amizade como um sentimento capaz de desenvolver relações essenciais e promover “uma cultura do encontro”. Sentimento que desinstala o ser humano para nele despertar a empatia, capaz de quebrar as barreiras da indiferença, cujo valor não pode ser negligenciado na sociedade nem na Igreja, que sofre profundas divisões:

Este olhar acolhedor de Jesus convida-nos também a sermos uma Igreja hospitaleira, não com as portas fechadas. Num tempo complexo como o nosso, surgem novos desafios culturais e pastorais que exigem uma atitude interior cordial e gentil para os podermos encarar sem medo. No diálogo sinodal, durante esta estupenda “marcha no Espírito Santo” que realizamos juntos como Povo de Deus, oxalá possamos crescer na unidade e na amizade com o Senhor, para ver com o seu olhar os desafios de hoje; para se tornar, segundo uma linda expressão de São Paulo VI, uma Igreja que “se faz colóquio”.¹⁵

O caminho da amizade sinodal passa pelo encontro e pelo reconhecimento de que a realidade de cada pessoa é fruto de um dom. Essa relação promove no amigo o suporte necessário para solidificar a sua vida alargando o seu horizonte, à medida que é transformado por este amor que possibilita um novo olhar e transforma aquele que se deixa tocar pela promessa de plenitude¹⁶, pois o “diálogo autêntico é sempre uma reunião entre pessoas com nome, rosto, história, e não apenas uma comparação de ideias”¹⁷, mas “sustentada com a experiência pessoal, constantemente renovada, por saborear a sua amizade e a sua mensagem”¹⁸.

13 Cf. Francisco, *Santa Missa com os novos cardeais e o colégio cardinalício. Abertura da Assembleia geral ordinária do Sinodo dos Bispos*.

14 Timothy Peter Joseph Radcliffe, *Meditação 3: “A Amizade”*.

15 Cf. Francisco, *Santa Missa com os novos cardeais e o colégio cardinalício. Abertura da Assembleia geral ordinária do Sinodo dos Bispos*.

16 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Lumen Fidei*, n. 4.

17 Cf. Francisco, *Diferentes e unidos: com-único logo existo*, p. 8.

18 Cf. Francisco, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 266.

O Papa Francisco comenta na Exortação Apostólica *Christus Vivit* que é possível amá-Lo, e estender “o seu amor aos outros com a esperança de que também estes tenham o seu lugar na comunidade de amigos fundada por Ele”.¹⁹ Cada discípulo, ao ouvir o chamado de Jesus à amizade com Ele, optou livremente por renunciar à sua zona de conforto para então experimentar o extraordinário. Seu convite jamais perturba a liberdade de cada um, pois esse Amigo escolhe a ternura e a delicadeza e os surpreende com a oferta da intimidade, para que, ao saborear sua amizade, sejam suas testemunhas que multiplicam a sua proposta de amor. Consequentemente, todo aquele que desejar desfrutar da mesma alegria de se reconhecer nessa experiência extraordinária, despertará para a autoconsciência do chamado de um outro que ama e livremente se arrisca à medida que é amado: “Sou amado, logo existo”²⁰ e assim jamais será capaz de permanecer indiferente ao olhar do outro²¹.

Esse sentido profundo proporciona à humanidade a percepção do amor como um ato fundante e originário de Deus (cf. 1 Jo 4,8), que impulsiona a cultura do encontro no anseio de despertar em todos o mesmo olhar que Deus dirige a cada um de nós, um olhar que ultrapassa toda indiferença para fazer valer a sua misericórdia²²:

Faz-nos bem pensar naquilo que um amigo faz: aproxima-se com discrição e ternura do meu caminho, me ouve profundamente, sabe ir além das palavras, é misericordioso com meus defeitos, é livre de preconceitos, não concorda sempre comigo, mas justamente por me querer bem, me diz sinceramente onde discorda; está pronto a ajudar-me cada vez que caio.²³

Esta “mística do encontro”, a qual se refere o Santo Padre, capacita o ser humano a ouvir e o conduz em parceria na busca pela realização do projeto querido por Deus, revelado pela encarnação de seu Filho, cujo ápice é alcançado no dom de si: doar a vida pelos amigos²⁴ para criar vínculos permanentes, numa aliança entre aquele que a oferece e aquele que a recebe.

O amor de amizade aprecia, respeita e protege o valor sublime do outro, e abre um caminho para a caridade, pois nele é possível alcançar o caráter sagrado que cada pessoa carrega em “vasos de argila” (cf. 2 Cor 4,7), sem a necessidade imperiosa de

19 Cf. Francisco, Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, n. 153

20 Cf. Francisco, *Carta Apostólica Misericórdia et Misera*, n. 16; Nurya Martínez-Gayol Fernández, *É possível uma teologia da ternura*, p. 59.

21 Cf. Francisco, *Exortação Apostólica Querida Amazônia*, n. 62.

22 Cf. Francisco, *Carta Apostólica Misericórdia et Misera*, n. 20; Francisco, *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*, n. 26.

23 Cf. Francisco, *Audiencia a los participantes en el 75º Congreso del “Serra International”*.

24 Cf. Francisco, *Diferentes e unidos: com-único logo existo*, p. 75.

posse²⁵. Esse dom de amor cria vínculos com laços fortes e fomenta redes de integração livres da distinção entre pessoas, para tecer um coeso tecido social orgânico²⁶, onde a amizade como dom de Deus é oferta da vida que, pelas mãos do outro, concede a cada um a oportunidade de se reconhecer como criatura relacional²⁷.

O modelo de relação entre as pessoas, no pensamento do Papa Francisco, deve almejar o despertar para a consciência de uma amizade social²⁸, que em suas palavras propõem espelhá-la no fundamento da relação trinitária da amizade²⁹, como um convite a adentrar no *mysterium amoris* que não encarcera, mas permanece aberto à pluralidade das pessoas e anseia pelo florescer de uma fraternidade universal, que crescerá à medida em que é oferecido o melhor para o outro, simplesmente por amá-lo e por ele ser quem é³⁰.

3. A amizade social

A amizade social é fundamentada pelo compromisso universal que orienta o ser humano a abraçar uma relação fraterna, natural da consciência de que somos parte de uma única humanidade³¹. O Papa Francisco atribui uma considerável relevância a esta forma de amizade e convida todos os seres humanos a olharem para natureza que os une, para a humanidade que os integra e os coloca em uma sinergia voltada ao cuidado da “casa comum”³². Para isso, é importante perceber o valor do encontro que origina os laços fraternos desta humanidade e encoraja as relações a não cederem espaço ao individualismo, por serem livres da discórdia e de qualquer domínio.

Com o passar do tempo e a evolução do conhecimento, o ser humano avança a largos passos no aprimoramento de recursos que estreitem relações interpessoais. Porém, ao se deparar com os liames da amizade, ainda permanece sujeito a modelos desgastados que a subdivide em partes distintas: a amizade restrita ao âmbito de

25 Cf. Francisco, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia*, n. 127.

26 Cf. Francisco, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia*, n. 100.

27 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Lumen Fidei*, n. 38.

28 Cf. Francisco, *Carta Apostólica a todos os Consagrados e Consagradas por ocasião do Ano da Vida Consagrada*, n. 2.

29 O grande teólogo e místico do século XII, Ricardo de São Vitor, ao refletir sobre a Trindade, ajuda a compreender as relações a partir do modelo trinitário. Ele a contempla por meio da vida comum, de uma comunhão eterna de amor. A comunhão do Pai e do Filho se revela de forma aberta a ponto de gerar um amigo que provém de ambos, porque reivindicam a presença eterna de um terceiro: o Espírito Santo. Richard De Saint-Victor, *La Trinité*, p. 193.

30 Cf. Francisco, *Carta Apostólica a todos os Consagrados e Consagradas por ocasião do Ano da Vida Consagrada*, n. 2.

31 Cf. Francisco, *Discurso do Santo Padre no Encontro Internacional em prol da Paz no Espírito de Assis: “Ninguém se salva sozinho. Paz e Fraternidade”*, promovido pela Comunidade de Santo Egídio.

32 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, n. 17.

foro íntimo, e a amizade das relações sociais, voltadas para a troca de interesses ou interconexões que seguem as etiquetas sociais de relacionamento num mundo conectado, onde a solidão conquista seu terreno à medida em que cresce o conceito do senso comum entre as pessoas. Fascinada pelas inúmeras possibilidades de conexões, a maior parte das pessoas mergulha desatenta neste formato de relacionamento, tornando-se solitários e frágeis consumidores das redes sociais em um mundo globalizado.

O Papa Francisco nos convida a refletir não sobre o avanço da comunicação, mas sobre o rumo das relações: “Esta cultura unifica o mundo, mas divide as pessoas e as nações, porque a sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos”.³³

A amizade é uma das mais antigas ações sociais do cristianismo, que deve ser praticada juntamente com a fraternidade³⁴, para que se acolha a alegria e a dor do outro como as próprias. Essa empatia e reciprocidade roga por uma consciência social, na qual somos todos responsáveis por todos, todos relacionados com todos, todos com direito a uma partilha justa do que é concedido para o bem comum, no intuito de edificar culturas que respeitem os laços sociais e dissolvam as desigualdades. Que o diálogo seja sempre dignamente valorizado e cultivado em conjunto, para que cada encontro se transforme em braços estendidos ao acolhimento, a fim de que todo diálogo ofereça um convite à pura e gratuita amizade e fraternidade.

Com a evolução tecnológica, a Internet assumiu a responsabilidade de ser o meio de comunicação mais eficaz entre os seres humanos, pois ela já não é mais uma escolha, mas uma realidade indispensável na vida comum. Através dela, as pessoas conquistaram um vasto caminho de informação e, simultaneamente, ampliaram seus relacionamentos, edificando uma nova e irremediável forma de habitar o mundo com seus costumes individuais ou sociais, fazendo com que as relações deixem de ser uma simples transmissão da comunicação entre as pessoas para se tornar um compartilhar com todos.

Em contrapartida, no ambiente digital, as ações e informações positivas resultantes da amizade social estão frequentemente expostas a periculosidade das nossas *câmeras de eco*³⁵, onde o consumo e a interação das informações são alinhados à

33 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, n. 12.

34 Darlan Aurélio de Aviz e Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, *Christianity and Fraternal Globalisation*, pp. 7-8.

35 Ross Arguedas, A, C Robertson, R Fletcher, and R Nielsen. *Echo Chambers, Filter Bubbles, and Polarisation: a Literature Review*, pp. 10-12.

interesses particulares que promovem polarizações, divisões e preconceitos implícitos, impedindo que a amizade social exerça a autêntica comunicação que se oferta como serviço de partilha. A máquina da desinformação insiste em se fazer presente no mundo digital através das famosas *fake news*, ferindo, sem qualquer escrúpulo, a verdade e a idoneidade dos fatos, com o objetivo de semear a dúvida dentro de cada indivíduo para que, pouco a pouco, o ser humano esmoreça na incredulidade ou se deixe conduzir por aquilo que lhe é oferecido.

Por meio da Internet o ser humano adquire informação e conhecimento. Contudo, é a amizade que inspira os comportamentos sociais para que estes sejam capazes de estreitar e manter vivas as suas relações. Sendo assim, o Papa Francisco insiste na premissa da amizade e da fraternidade como os elementos que devem permanecer inseparáveis no itinerário do encontro com Deus, que não precisa ser solitário, mas pode ser percorrido em conjunto, permeado por encontros recheados de alegrias e tristezas, e impulsionado pela esperança que cintila entre as sombras das incertezas a fim de redescobrir a realidade: a humanidade não está só, apenas segue profundamente sedada por uma apatia que abafa a autenticidade da amizade e o imensurável valor de um amigo.

4. A amizade social na perspectiva digital global

O desafio da Igreja consiste no cuidado em despertar a comunidade cristã para um convívio saudável dentro dos espaços digitais, no intuito de transformar conexões em relações humanas voltadas para a comunhão e para o desejo de concretizar o encontro entre amigos.

As mídias digitais modificaram os modelos de relacionamento e comportamentos do ser humano e continuam a transformar extraordinariamente a realidade em algo coeso e integrador da vivência humana, que se manifesta nas mais diversas expressões da singularidade de cada pessoa, bem como a realidade das multifacetadas conexões, onde tudo “está estreitamente interligado no mundo”.³⁶ O digital e a realidade física já não se contrapõem em polos opostos, mas se interconectam e se atualizam na expressão histórica e factual que é a vida.

O homem, protagonista da ação, perde-se no emaranhado das relações à medida que se esquece que ele não é um mero instrumento desse sistema, e suas

36 Cf. Francisco, PP. *Carta Encíclica Laudato Si'*, n. 16.

ações, por menores que sejam, repercutem nas mais diversas realidades, porque tudo se conecta e tudo se expande numa única vivência que é o existir e habitar de um modo único no mundo.

A cultura digital é a revelação epifânica que nos converte em seres abertos para a comunicação e para o encontro. Nunca estaremos isolados ou presos a uma realidade inerte que se nutre da cultura de vida ou de morte. Um simples *click* ou *compartilhar*, reforça o paradigma de sermos “rede”, que, revestida pela capa da humanidade, se *inter-liga* e se *inter-relaciona* no intuito de estreitar os vínculos entre cada ser humano e se tornar um referencial.

O humanista cristão Lactânio, no século IV, já havia explorado esse conceito ao afirmar que devemos dar provas de humanidade, que significa amar o outro pelo fato de sermos parte de uma mesma realidade. Em outras palavras, o vínculo mais forte que nos une é a humanidade³⁷, porque, por ela, cada pessoa experiencia aquele sentimento de pertença e acolhimento, que é próprio da verdadeira amizade.

É nesse núcleo originário que se desenvolve a base das verdadeiras conexões, porque remetemos necessariamente a Deus que, ao criar o homem para a aliança, faz com que todo o ser humano se reconheça no outro como o amigo e seja capaz de gerar uma fraternidade universal em que todos sejam reconhecidos como filhos do próprio Deus. Sendo assim, qual seria o papel da Igreja para a edificação da amizade nesses espaços digitais?

Em sua Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco incentiva todos os seres humanos a atentar para a natureza que os une e para a humanidade que os integra em uma sinergia voltada ao cuidado da “casa comum”³⁸, vinculada ao compromisso universal que os conduz a abraçar uma relação fraterna, natural da consciência de que somos parte de uma única humanidade³⁹. Para isso, é importante perceber em qualquer espaço o valor do encontro, que origina os laços fraternos desta humanidade e encoraja as relações a não cederem espaço ao individualismo, por serem livres da discórdia e de qualquer domínio⁴⁰.

37 Cf. Lactance, *Les institutions divines* 6, p. 10.

38 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, n. 117.

39 Cf. Francisco, *Discurso do Santo Padre no Encontro Internacional em prol da Paz no Espírito de Assis: “Ninguém se salva sozinho. Paz e Fraternidade”*, promovido pela Comunidade de Santo Egidio.

40 Cf. Francisco, *Mensagem em vídeo aos participantes no encontro de políticos católicos organizado pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL)*.

Buscar o bem comum é outro nome para a amizade social, conforme afirma o Papa Francisco⁴¹, cujos gestos quotidianos, por mais simples que sejam, devem semear a paz e a amizade entre os povos, a fim de quebrar toda lógica de violência e de exploração que mina uma ecologia integral voltada para a relação do homem com toda a criação⁴².

O desequilíbrio dessa relação causa fissuras que geram a inimizade social, na qual o homem acaba por se esquivar da sua vocação originária: ser amigo de Deus, o guardião da sua criação, o que evoca para si uma responsabilidade social onde ele é criado para a amizade e torna-se responsável por todos⁴³.

Na *Laudato Si'*, o sumo Pontífice apresenta um parágrafo dedicado ao *mundo digital* e a sua influência no mundo contemporâneo⁴⁴. A Encíclica defende que “o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social”⁴⁵.

Neste contexto podemos entender a “ecologia digital”, a partir do que Francisco chama de uma “ecologia cultural” (cf. 143-146) e de uma “ecologia da vida quotidiana” (cf. 147-155)⁴⁶:

O virtual surge como um lugar antropológico, de construção simbólica e no qual o sujeito elabora a sua identidade e desenvolve diversos tipos de relações com outros indivíduos e com o mundo. É aqui que ganha destaque o reconhecimento da importância que a salvaguarda ecológica tem para a vida dos humanos e dos diversos ecossistemas do planeta. A «ecologia» torna-se, então, um lugar de encontro entre diversas áreas do saber, sendo facilitadora do diálogo humanizador e, por isso, fecunda para compreender os média digitais e os desenvolvimentos tecnológicos.⁴⁷

Não há mais fundamento para polarizar os espaços digitais, e de uma certa forma “demonizar” ou responsabilizar a tecnologia como o grande mal do nosso

41 Cf. Francisco, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*, n. 169.

42 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si'*, n. 217 e n. 230.

43 Cf. Francisco, *Diálogo com os fiéis Norte-Americanos durante a videoconferência transmitida pela rede televisiva ABC dos Estados Unidos da América*.

44 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si'*, n. 47. Filipe Domingues, *A cultura digital no magistério do Papa Francisco*, p. 75-108.

45 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si'*, n. 48.

46 Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, *Editorial*, p. 9.

47 Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, *Editorial*, p. 9.

tempo, pois o véu da dicotomização desses mundos já foi definitivamente removido⁴⁸. O espaço liga-se ao tempo. A vida *offline* é permanentemente impactada pela vida *online*. O *físico* e o *digital* se conectam e confeccionam as novas tramas para uma atual Paideia: a digital.

Assim como a Paideia grega contribuiu para o florescimento do humanismo e a formação do ser humano nas várias esferas da educação, identidade cultural e histórica, a Nova Paideia digital deve conter em si o compromisso de estimular no ser humano a consciência de uma amizade social que se abre ao caminho sinodal de escuta e de cuidado da “casa comum”, tornando-o seu legítimo guardião.

A cultura digital floresceu junto ao berço da atual geração que, intuitivamente, deu seus primeiros passos e rapidamente desbravou esse vasto território. Os nativos digitais são precocemente despertados e estimulados a viver o digital e o físico como uma única realidade. Por isso, esse ambiente não pode ser um mundo paralelo ou puramente virtual, mas parte integrante da realidade ordinária⁴⁹. Diante deste fato inegável, cabe a ação pastoral da Igreja alcançar este novo areópago de evangelização porque “se a Boa Nova não for dada a conhecer também no ambiente digital, poderá ficar fora do alcance da experiência de muitos”⁵⁰.

Considerações finais

A Carta Encíclica *Fratelli Tutti* é um forte apelo a viver a dimensão da amizade social como um convite a retornar às origens a fim de recordar o valor salvífico que uma comunidade pode desempenhar em meio a situações de divisão, porque aquilo que afeta um membro, por menor que ele seja, consequentemente fará padecer todo o corpo.

Na amizade social, aquele que antes era estranho pode se fazer próximo, não pelos liames da consanguinidade ou da afinidade, mas pela natureza comum de que “somos todos irmãos”⁵¹. É ilusório limitar a amizade social e as práticas de fraternidade

48 Moisés Sbardelotto. *Pastoral Onlife: Uma Perspectiva Ecológica e Integral da Comunicação da Fé*, p. 166.

49 Cf. Bento XVI, *Redes sociais: portais de verdade e de fé; novos espaços de evangelização*. Mensagem para o 47.º Dia Mundial das Comunicações Sociais.

50 Cf. Bento XVI, *Redes sociais: portais de verdade e de fé; novos espaços de evangelização*. Mensagem para o 47.º Dia Mundial das Comunicações Sociais.

51 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, n. 1.

a um processo singular ou restrito a uma “panelinha” intimista de um “eu-tu” fechado ao terceiro, que é o intermediário oportuno deste convite a alteridade⁵².

Esta “abertura a um ‘tu’ capaz de conhecer, amar e dialogar” é o ponto fundamental ao redor do qual o Papa Francisco acena para um caminho que possibilita a Igreja, como corpo vivo de Cristo, a humanizar-se nas relações e repensar o modo pelo qual cada cristão se relaciona consigo, com o outro e em sociedade.

Para Hans Urs von Balthasar, o comportamento apático de muitos cristãos que tendem a se esquivar do encontro com a realidade do outro acaba por se esconder sob os véus do dogmatismo: “Todos os membros dormem desfalecidos e teóricos nas cobertas de um catecismo, e todos despertam e desesperam-se quando a teoria, nesse encontro, torna-se prática”⁵³.

Ao aplicarmos as palavras do teólogo suíço ao contexto atual, no que se refere as relações da amizade inseridas em uma cultura digital a partir do magistério do Papa Francisco, se faz mister uma consciência da necessidade do aprofundamento e aprimoramento de uma pastoral que abranja todas as dimensões e realidades onde a pessoa humana se encontra inserida.

A cultura digital evidencia e potencializa as características do ser humano: um ser aberto à relação. O desafio consiste em evidenciar como esta relação no meio digital pode ser humanamente uma autêntica e real experiência. Neste contexto, a conexão é com o mundo possível, aberta “as possibilidades das possibilidades” que se desvela velozmente e intensamente com o autêntico anseio do homem realizar o desejo de se perpetuar como um ser que ama e é amado.

O Papa Francisco, com sabedoria, exorta a ser uma “Igreja em saída” - expressão amplamente popularizada no seu magistério - e aponta os muitos caminhos pelas quais a Igreja deve lançar as suas redes. Assim como Pedro o fez em sua primeira pregação apostólica (cf. At 2,14-40), deve ela agora avançar com sua barca para mares mais longínquos, onde se encontram tantas pessoas ávidas por uma autêntica relação e conexão.

Ainda que a tecnologia seja o artifício cada vez mais requisitado para atender às diversas demandas, e, para tal, se desdobre num movimento de constantes mudanças para satisfazer os desejos humanos, a cultura digital jamais poderá

52 Cf. Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, n. 27.

53 Hans Urs von Balthasar, *Quem é cristão?*, p. 79.

determinar uma sociedade, porque é a sociedade que faz as suas escolhas⁵⁴. Nisso consiste o grande desafio.

Esquivar-se desta nova realidade é deixar para o futuro um legado de uma pastoral deficitária, que, ao invés de gerar uma cultura do encontro e da proximidade, prefere se fechar em seus claustros, apegada aos velhos conceitos, sem perceber que cada vez mais se distancia do caminho sinodal, pois velhos odres não despertam o sabor dos novos vinhos (cf. Lc 5,37). Portanto, uma “Igreja em saída” só pode começar pelo convite à amizade (cf. Jo 15,15), e seu anúncio deve tocar sinceramente a estrutura mais basilar e sagrada do ser humano: sentir-se amado e acolhido sem qualquer discriminação por ser imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26).

Se “a beleza salvará o mundo”⁵⁵, a amizade faz com que essa beleza seja perpetuada e comunicada de coração a coração, de porta em porta, de conexões que geram verdadeiros encontros e de acessos abertos a todos aqueles que desejam entrar e partilhar uma amizade que não encarcera, mas sempre deixa livre aquele que desejar partir, pois não é o lugar tampouco a igreja que definem o cristianismo, mas aquilo que acontece ao ser humano ao entrar ou dela sair⁵⁶.

Referências

Aviz, Darlan Aurélio de. “‘Não Mais Servas, Mas Amigos’ (Jo 15,15): Uma abordagem teológica da amizade à luz do mistério de Cristo.” Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Universidade Católica Portuguesa, 2022. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/59876/59876.PDF>.

Aviz, Darlan Aurélio de, e Luís M. Figueiredo Rodrigues. “Christianity and Fraternal Globalisation.” *Religions* 14, no. 10 (2023): 1234. <http://dx.doi.org/10.3390/rel14101234>.

Bento XVI, “*Redes sociais: portais de verdade e de fé; novos espaços de evangelização*.” Mensagem para o 47.º Dia Mundial das Comunicações Sociais. 12 de maio de 2013. <https://x.gd/m9p6m> (Acessado em 11 de julho de 2023).

Bento XVI, *Carta Encíclica Deus Caritas Est*. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

54 Manuel Castells, *A Sociedade em rede: do conhecimento à política*, p. 17.

55 “Senhores — gritou alto para todos —, o príncipe afirma que a beleza salvará o mundo! [...] Qual é a beleza que vai salvar o mundo? [...]”. O príncipe o examinou atentamente e não lhe respondeu”. Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski, *O idiota*, p. 427.

56 Christoph Theobald, *Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d'habiter le monde*, p. 245.

Castells, Manuel. "A Sociedade em rede: do conhecimento à política" em *A sociedade em rede: do conhecimento à acção política*, org. M. Castells, & G. Cardoso, 17-30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

Concílio Vaticano II. "Constituição Pastoral Gaudium Et Spes" em *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2014.

Domingues, Filipe. "A cultura digital no magistério do Papa Francisco". *Ephata* 5, no. 1 (2023): 75-108. <https://doi.org/10.34632/ephata.2023.13001>.

Dostoiévski, Fiódor Mikhailovitch. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2001.

Fernández, Nurya Martínez-Gayol. "É possível uma teologia da ternura?" *Perspectiva Teológica*, 42, no. 116 (2010): 45-75.

Francisco, *Audiência a los participantes en el 75º Congreso del "Serra International"*. Vaticano. Sala Pablo VI, 23 de junio de 2017. <https://x.gd/PqqQE>. Acessado em 27 de julho de 2023.

Francisco, *Carta Apostólica a todos os Consagrados e Consagradas por ocasião do Ano da Vida Consagrada*. Prior Velho: Paulinas, 2014.

Francisco, *Carta Apostólica Misericordia et Misera*. Lisboa: Paulus, 2016.

Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Prior Velho: Paulinas, 2020.

Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si'*. Prior Velho: Paulinas, 2019.

Francisco, *Carta Encíclica Lumen Fidei*. Lisboa: Paulus, 2013.

Francisco, *Diálogo com os fiéis Norte-Americanos durante a videoconferência transmitida pela rede televisiva Abc dos Estados Unidos da América*. L'Osservatore Romano, Edição semanal em português, n. 37, 10/09/2015. <https://x.gd/2Z3LD> (Acessado em 20 de maio de 2023).

Francisco, *Diferentes e unidos: com-único logo existo*. Prior Velho: Paulinas, 2020.

Francisco, *Discurso a um grupo de jovens líderes da América Latina*. Vaticano – Sala do Consistório, Segunda-feira, 04 de março de 2019. <https://x.gd/FmFXJ> (Acessado em 19 de abril de 2023).

Francisco, *Discurso do Santo Padre no Encontro Internacional em prol da Paz no Espírito de Assis: "Ninguém se salva sozinho. Paz e Fraternidade"*, promovido pela Comunidade de Santo Egídio. Roma – Praça do Capitólio, Terça-feira, 20 de outubro de 2020. <https://x.gd/IPJtE> (Acessado em 15 de agosto de 2023).

Francisco, *Discurso em ocasião da comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos*. Sala Paulo VI, Sábado 17 de outubro de 2015. <https://goo.gl/4ceUKe> (Acessado em 30 de julho de 2023).

Francisco, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Prior Velho: Paulinas, 2014.

Francisco, *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*. Prior Velho: Paulinas, 2018.

Francisco, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Lætitia*. Lisboa: Paulus, 2016.

Francisco, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*. Prior Velho: Paulinas, 2019.

Francisco, *Exortação Apostólica Querida Amazônia*. Lisboa: Paulus, 2020.

Francisco, *Homília e imposição do pálio aos novos Arcebispos Metropolitanos*. Vaticano – Basílica Vaticana, Sábado 29 de junho de 2013. <https://goo.gl/R184RW> (Acessado em 19 de março de 2023).

Francisco, *Mensagem de vídeo aos participantes no encontro de políticos católicos* organizado pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL). Bogotá, 1-3 de dezembro de 2017. <http://bit.ly/2U9JF1S> (Acessado em 13 de outubro de 2023).

Francisco, *Oração do Angelus de 20 de setembro de 2020*. Vaticano – Praça de São Pedro, Domingo, 20 de setembro de 2020. <https://x.gd/K0EwA> (Acessado em 30 de maio de 2023).

Francisco, *Santa Missa com os novos cardeais e o colégio cardinalício*. Abertura da Assembleia geral ordinária do Sinodo dos Bispos. Vaticano – Praça São Pedro, Quarta-feira 04 de outubro de 2023. <https://x.gd/2x5Cx> (Acessado em 31 de outubro de 2023).

João Cassiano. "Prefácio nº 5." In *Instituições Cenobíticas*. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2015.

Lactância. *Divinae Institutiones*. PL: 6. Patrologiae cursus completus. Série latina. Ed. J.-P. Migne. Paris: Apud Garnieri Fratres, 1973.

Mendonça, José Tolentino de. "A amizade social." *Jornal Expresso*, 10 de outubro de 2020. <https://x.gd/v2eE6D> (Acessado em 30 de maio de 2023).

Radcliffe, Timothy Peter Joseph. *Meditação 3: "A Amizade."* 02/10/2023. <https://x.gd/0SbyN>.

Richard De Saint-Victor. *La Trinité*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. Salet. Sources Chrétiennes 63. Paris: Cerf, 1959.

Rodrigues, Luís Miguel Figueiredo. "Editorial." *Ephata* 5, n. 1(2023):7-10. <https://doi.org/10.34632/ephata.2023.12991>.

Ross Arguedas, A, C Robertson, R Fletcher, and R Nielsen. "Echo Chambers, Filter Bubbles, and Polarisation: a Literature Review." *Reuters Institute for the Study of Journalism* (2022):1-42.

São Basílio Magno. "Regras Extensas - questão 30 - Qual deve ser a atitude dos superiores ao cuidarem dos irmãos." In *As Regra Monásticas*. Petrópolis: Vozes, 1983.

Sbardelotto, Moisés. "Pastoral Onlife: Uma perspectiva ecológica e integral da comunicação da fé." *Ephata* 5, n. 1 (2023):149-78. <https://doi.org/10.34632/ephata.2023.13004>.

Spadaro, Antonio. *Entrevista ao Papa Francisco*. Vaticano – Casa Santa Marta, Segunda-feira 19 de agosto de 2013, p. 1-22. <https://x.gd/9Sksh> (Acessado em 13 de maio de 2023).

Theobald, Christoph. "Le christianisme comme style: Entrer dans une manière d'habiter le monde." *Revue d'éthique et de théologie morale* 251, n. HS, Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets (2008): 235-248.

Vogüe, Adalbert de. "O que diz São Bento: uma leitura da Regra". In *Vida Monástica* 25 (1995): 29. Abadia de Bellefontaine: Mazza Edições Ltda.

Von Balthasar, Hans Urs. *Quem é cristão?* São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.

Capítulo VI

Camila Arêas

A ÉTICA DA COMUNICAÇÃO NO ESPAÇO DIGITAL: COMO “VIVER JUNTOS”?

Introdução

O conceito de “viver juntos”, frequentemente abordado no campo das Ciências da Educação, tem se tornado onipresente no espaço público contemporâneo. Entre as primeiras aparições do termo nas diretrizes educacionais da UNESCO (1996, 2002, 2003¹), do Conselho da Europa (2008)² e a criação, em dezembro de 2017, do “Dia Internacional de viver juntos em paz” pela Assembleia Geral da ONU³, o conceito parece ter sido erguido ao panteão dos valores universais, sendo sistematicamente associado à “ética” e à “moral” nos programas oficiais e nas atividades educacionais promovidas por organismos internacionais, partidos políticos e associações religiosas e culturais, no âmbito europeu e internacional⁴.

1 Jacques Delors, *Learning: the Treasure Within*, Paris, Odile Jacob, 1996. Cecília Braslavsky, *Aprender a viver juntos: educação para a integração na diversidade*, Brasília, UNESCO, 2002. UNESCO, *Learning To Live Together: Have We Failed?*

2 Conseil de l'Europe, *Livre blanc sur le dialogue interculturel. Vivre ensemble dans l'égale dignité*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008.

3 Instituído na resolução 72/130 da Assembleia Geral da ONU, a noção é usada com o intuito de reforçar a importância de se viver num contexto de não-violência, de não-discriminação e de diálogo entre os povos.

4 Vale ressaltar que no âmbito internacional, o espaço francófono (europeu e canadense) é o que mais mobiliza a noção nos setores políticos, educacionais e culturais. Como ilustram estes documentos governamentais: Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, *Éthique et culture religieuse. Programme du premier cycle et du deuxième cycle du secondaire*, Québec, Gouvernement, 2008. Ministère de l'Éducation nationale et de la Jeunesse, *Programme d'enseignement moral et civique. École élémentaire et collège*, France, Gouvernement de la République Française, 2015. *Déclaration de Montréal sur le vivre ensemble*, Sommet Vivre ensemble, 2015. *Appel francophone d'Erevan pour le Vivre ensemble*, XVIIe sommet de la Francophonie, 2018.

Para além dos discursos oficiais *sobre* educação e *na* educação, observa-se que a expressão tem se multiplicado em campanhas políticas, publicitárias, turísticas e culturais. Sob a forma de *slogans* como “o país do viver-juntos”, “a cultura do viver-juntos”, “aprender a viver juntos”, “vantagens e desvantagens do viver juntos”, “podemos viver juntos?”, planteia-se um “viver-juntos” a ser aprendido, consumido e cultivado. Aparentemente consensual, a noção assim concebida de forma normativa e prescritiva parece ter se tornado uma nova injunção contemporânea, tanto no campo da Educação, quanto nas esferas política e midiática. Chama atenção a maneira como o termo é evocado de maneira encantatória e sem problematização ou reflexão crítica sobre suas significações, seu escopo teórico e empírico ou sobre as condições de possibilidade deste “viver juntos” não apenas em termos culturais ou religiosos, mas, sobretudo, sociais e econômicos. Por esta razão, contempla-se, no presente artigo, que a problematização da relação ao outro em termos culturais e religiosos supõe contextualizar as disposições sociais e condições econômicas que determinam a abertura ao outro.

Estas considerações iniciais desenham assim o contexto de produção do nosso estudo e o interesse de explorar o conceito de “viver juntos” no âmbito da investigação coletiva da Casa comum. A presente contribuição é oriunda dos trabalhos desenvolvidos no GT 5 - dedicado à questão da “ecologia digital” e assente nos estudos da Comunicação e Cultura -, e pretende interrogar o conceito de “viver juntos” a partir de uma abordagem discursiva centrada nos usos da noção no espaço público, textos pontificais e na literatura científica. Nosso objetivo é contribuir ao debate científico sobre a “casa comum” do ponto de vista da Comunicação a partir da análise dos problemas a associados à noção de “viver juntos” no espaço e na cultura digitais.

Tendo em vista a investigação coletiva, vale notar que no pontificado do Papa Francisco (2013-2025), a questão da comunicação no espaço digital emerge sob a forma de uma defesa da “casa comum” e de uma visão da ecologia e da política como indissociáveis ao desenvolvimento humano integral. Nesta perspectiva, como podemos apreender o conceito de “viver juntos” e como este nos permite articular os problemas éticos da comunicação nos medias digitais e a defesa da “casa comum”? Para responder a esta questão, vamos (1) observar os usos da noção nos textos e documentos do pontificado do Papa Francisco, (2) desenhar um estado da arte da questão na literatura científica recente e, por fim, (3) avançar com uma proposição teórica e pragmática de um “agir juntos” sob a ótica de uma metaética da comunicação.

1. Comunicação e cultura digitais no pontificado do Papa Francisco: condições sociotecnológicas de um “viver juntos”

O pontificado do Papa Francisco não se distingue de seus antecessores no que concerne à reflexão sobre a comunicação e a cultura digitais. Na encíclica *Laudato si'* (2015) e na exortação *Christus Vivit* (2019) observa-se uma perspectiva predominantemente negativa, ou uma certa cautela com relação à comunicação digital e os efeitos sociotecnológicos. Assente num “paradigma tecnocrático” e numa visão “apocalíptica”⁵ dos meios de comunicação, o Papa Francisco ressalta os riscos contidos no uso da tecnologia como um instrumento de poder, bem como os efeitos nefastos de um sistema mediático regido pelos interesses econômicos das grandes empresas de comunicação. Esta cultura digital estaria, portanto, distante dos ideais cívicos e democráticos do trabalho jornalístico ou dos potenciais criativos da tecnologia, tal como no campo das artes. Desta forma, Papa Francisco prolonga uma longa tradição crítica da comunicação que já se observava nos escritos e discursos de Paulo VI, João Paulo II e, sobretudo, de Bento XVI.

Mais recentemente, no âmbito da encíclica *Fratelli Tutti* (2020), o Papa Francisco voltou a tratar da comunicação e da “ecologia digital” em articulação a questões relacionadas com a “fraternidade universal” e “a amizade social”, abordadas como valores universais. Como o próprio descreve, ele “estava a redigir a *Fratelli Tutti*, quando a pandemia do Covid-19 irrompeu de forma inesperada” e “apesar de estarmos super-conectados, verificou-se uma fragmentação que tornou mais difícil resolver os problemas que nos afetam a todos” (7). Portanto, é no contexto muito particular da crise sanitária planetária e nas páginas desta encíclica que encontramos uma problematização do conceito “viver-juntos” que se articula à crítica da comunicação e da cultural digitais. Por essa razão, nos parece importante analisar as significações e os valores que o conceito adquire neste documento.

Embora na encíclica *Fratelli Tutti* o conceito “viver-juntos” não seja formalizado ou estruturado em forma de capítulo, a questão atravessa o conjunto da obra na medida em que sua significação prática é associada aos valores universais de “fraternidade, amizade social e amor fraterno” que constituem o tema desta encíclica. Mais concretamente, nota-se uma problematização da questão em termos da construção de um “nós” e de um “comum”, bem como da possibilidade de o espaço

5 Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*, São Paulo, USP, 1979.

digital construir “pontes” que permitam aos humanos “fazerem-se próximo” uns dos outros. A única passagem em que a expressão “viver-juntos” aparece nesta encíclica ilustra tal problematização:

31. Neste mundo que corre sem um rumo comum, respira-se uma atmosfera em que “a distância entre a obsessão pelo próprio bem-estar e a felicidade da humanidade partilhada parece aumentar: até fazer pensar que entre o indivíduo e a comunidade humana já esteja em curso um cisma. [...] Porque uma coisa é sentir-se obrigado a viver juntos, outra é apreciar a riqueza e a beleza das sementes de vida em comum que devem ser procuradas e cultivadas em conjunto”. A tecnologia regista progressos contínuos, mas “como seria bom se, ao aumento das inovações científicas e tecnológicas, correspondesse também uma equidade e uma inclusão social cada vez maior!”

Nesta citação, observamos que o problema da tecnologia volta a aparecer sob uma perspectiva que oscila entre seus potenciais positivos e negativos. Nesta encíclica, o Papa Francisco qualifica as interações no espaço digital como uma “ilusão da comunicação” pois as plataformas favorecem “o encontro entre pessoas com as mesmas ideias, dificultando o confronto entre as diferenças” (FT 45) e também porque, no espaço digital, a lógica de produção e circulação das informações de maneira “superficial e instantaneamente” (FT 49) limita a reflexão serena necessária ao conhecimento e à sabedoria. Como consequência, o Papa Francisco aponta uma “deterioração da ética” (FT 29) no espaço digital que a pandemia do Covid-19 teria tornado mais explícita e evidente. Esta problematização da ética da comunicação se inscreve no cerne da proposição teórica e pragmática que será desenvolvida no final do presente capítulo.

Ora, de todas as reflexões dedicadas à “cultura digital” na encíclica *Fratelli Tutti*, o ponto que parece mais importante e pertinente a ser explorado juntamente ao conceito de “viver-junto” concerne o problema da distância-proximidade. Assim, o Papa Francisco ressalta que, se por um lado, nos meios digitais “reduzem-se ou desaparecem as distâncias a ponto de deixar de existir o direito à intimidade” (FT 42), por outro lado, esses meios isolam os indivíduos e os expõe ao risco de “uma perda progressiva de contacto com a realidade concreta” (FT 43). Nesse sentido, ele afirma que:

43. As relações digitais [...] têm aparência de sociabilidade, mas não constroem verdadeiramente um “nós”; [...]. A conexão digital não basta para lançar pontes, não é capaz de unir a humanidade.

102. Neste esquema, fica excluída a possibilidade de fazer-se próximo, sendo possível apenas ser próximo de quem me permite consolidar os benefícios pessoais. Assim o termo “próximo” perde todo o significado, fazendo sentido apenas a palavra “sócio”, aquele que é associado para determinados interesses.

No âmbito desta reflexão em termos de “distância e proximidade”, o Papa Francisco lembra que a questão “não é geográfica, mas existencial” (FT 97), quer dizer, que a distância-proximidade se define em termos de afinidade e interesse compartilhado. Neste sentido, a “fraternidade aberta” é promovida como uma forma de “reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física”, quer dizer, “do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita” (FT 1). Nesta concepção da fraternidade, o “outro” é parte do “mesmo” e o irmão está sempre próximo “tanto quando está longe, como quando está junto de si” (FT 1). Assim, para ultrapassar o problema da distância-proximidade no espaço digital, o Papa Francisco afirma a necessidade de reabilitar o significado mesmo da palavra “próximo” que os meios de comunicação digital teriam deteriorado (FT 102), bem como fazer da tecnologia um instrumento de equidade e inclusão social para que possamos “tornar-nos nós mesmos vizinhos, próximos” (FT 80). Em suma, é preciso “constituirmos como um “nós” que habita a casa comum” (FT 17).

Este ensaio sobre a dimensão existencial e sensível das relações de distância-proximidade se inscreve assim numa interrogação mais ampla sobre as atuais condições de possibilidade (tecnológicas e midiáticas) da construção de um “viver juntos”. Em outras palavras, como os meios de comunicação podem construir um espaço digital que promova um “viver juntos”? É sobretudo no capítulo VI da encíclica *Fratelli Tutti* que encontramos uma problematização interessante, embora não explícita, do conceito “viver juntos” que vem responder a esta questão. Aqui o paradoxo da “distância-proximidade” é abordado do ponto de vista da comunicação, do diálogo, do debate e da cultura. Sob a ótica de uma “cultura do encontro” ou do “encontro feito cultura”, o Papa Francisco preconiza o “diálogo social autêntico” e o “debate público” como práticas indispensáveis ao “construir juntos”. Assim o paradoxo da “distância-proximidade” vai ser traduzido em termos comunicacionais, muitos próximos do postulado habermasiano, segundo o qual apenas o diálogo orientado pela razão e pelos valores universais, pode levar a um consenso e à criação de um “comum”⁶:

198. Aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contacto: tudo isto se resume no verbo “dialogar”.

6 Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1993.

203. O diálogo social autêntico pressupõe a capacidade de respeitar o ponto de vista do outro, aceitando como possível que contenha convicções ou interesses legítimos. [...] O debate público [...] é um estímulo constante que permite alcançar de forma mais adequada a verdade ou, pelo menos, exprimi-la melhor. [...] Pensemos que “as diferenças são criativas, criam tensão e, na resolução duma tensão, está o progresso da humanidade”.

Ao salientar o papel e a importância da comunicação como condições de possibilidade à construção de um sentido de “comum”, portanto, de um “viver juntos”, vem assim inaugurar uma perspectiva mais otimista do espaço digital. Assente no paradigma teórico dos autores da comunicação dito “integrados” (em oposição aos apocalípticos)⁷, o Papa afirma que:

205. Neste mundo globalizado, “os *mass media* podem ajudar a sentir-nos mais próximos uns dos outros [...] Particularmente a internet pode oferecer maiores possibilidades de encontro e de solidariedade entre todos; e isto é uma coisa boa, é um dom de Deus”.

217. Armemos os nossos filhos com as armas do diálogo! Ensinemos-lhes a boa batalha do encontro!

Esta abordagem construtiva do espaço digital como um lugar de diálogo e de debate leva o Papa Francisco a promover o que chama de uma “nova cultura” (ou concepção de cultura), na qual a “cultura é pensada como encontro” e o “encontro como feito de cultura”. Parafraseando os versos de Vinicius de Moraes, o Papa Francisco afirma que “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro na vida” (FT 215) e, portanto, “o que conta é gerar processos de encontro” (FT 217). A partir desta poética do encontro, o Papa promove a multiplicidade e a potencialidade de encontros capazes de construir diálogos e pontes entre as culturas popular, universitária, juvenil, artística, tecnológica, económica, familiar e midiática. Essa “cultura do encontro” é definida como um desejo de “procurar pontos de contacto, lançar pontes, projetar algo que envolva a todos” (FT 216). Para que tal geração de processos de encontros seja possível, seria preciso não apenas (re)conhecer o outro como diferente e próximo, mas, sobretudo, praticar um “reconhecimento feito cultura” e, assim, viabilizar um “pacto social realista e inclusivo”. A forma metafórica conferida para tal “pacto cultural” é assim descrita:

215. Já várias vezes convidei a fazer crescer uma cultura do encontro que supere as dialéticas que colocam um contra o outro. É um estilo de vida que

⁷ Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*, cit.

tende a formar aquele poliedro que tem muitas faces, muitos lados, mas todos compõem uma unidade rica de matizes, porque “o todo é superior à parte”. [205] O poliedro representa uma sociedade onde as diferenças convivem integrando-se, enriquecendo-se e iluminando-se reciprocamente, embora isso envolva discussões e desconfianças.

Portanto, observamos assim que, mesmo se a análise do Papa Francisco é predominantemente negativa sobre a comunicação digital, há sinalizações positivas na ideia de “cultura do encontro” e do “encontro feito cultura” que parece aqui na *Fratelli Tutti*.

Mais recentemente, no âmbito dos Diálogos de Minerva (2023), o Papa Francisco fez novas considerações sobre o impacto social e cultural das tecnologias digitais, especialmente da inteligência artificial, sublinhando a responsabilidade ética necessária à criação de “formas verdadeiramente inclusivas de diálogo”. Diante do novo fenômeno de uso massivo da inteligência artificial, o Papa conclui que “a nossa meta é que o crescimento da inovação científica e tecnológica seja acompanhado por uma maior igualdade e inclusão social”.

A partir desta constatação, nossa proposição teórica consiste justamente a interrogar a noção de “viver juntos” a partir da concepção do espaço digital como um lugar que abriga a “cultura do encontro” e do “encontro feito cultura”. Para tal, proponho desenvolver um estado da arte do conceito “viver juntos” na literatura em ciências humanas e sociais.

2. “Viver-juntos” na literatura científica: comunicação (comum), ética (ethos) e política (polis)

Se o conceito de “viver juntos” é frequentemente mobilizado pelos atores sociais, representantes políticos e profissionais mediáticos, nota-se com uma certa surpresa que noção é pouco teorizada no campo científico. Essa constatação nos permite apontar uma defasagem entre as práticas discursivas ordinárias que se valem do conceito de forma utilitarista e as práticas discursivas científicas que se distanciam dos usos comuns da noção que carece de teorização e conceptualização. Por esta razão, faz-se necessária a realização de um estado da arte da questão na literatura científica com o objetivo de fazer emergir uma reflexão interdisciplinar sobre o “viver-juntos” a partir de autores, disciplinas, perspectivas, abordagens e temáticas diversas

que convergem na compreensão do conceito com uma maneira de pensar o “comum” e o “atuar em concerto”, num contexto de diversidade e singularidade.

As principais investigações desenvolvidas sobre o tema encontram-se no campo das Ciências da Educação, da Pedagogia e da instrução cívica e moral. Sob a forma de dicionários, manuais e cartilhas, tais publicações são majoritariamente voltadas para alunos e professores, oferecendo um conteúdo diverso que inclui autores e definições conceituais teóricas de noções ligadas ao tema, bem como práticas pedagógicas, metodologias de trabalho, modos de organização e normas de boa conduta em contexto escolar⁸. Como resume um destes manuais, “uma comunicação, uma escuta atenta e um uso fácil da palavra são considerados como os pilares mais importantes para se aprender a viver juntos”⁹. Dentre as diversas noções associadas ao tema, encontram-se grandes valores (amizade, igualdade, civismo, fraternidade, justiça, laicidade, liberdade, respeito, solidariedade, tolerância, universalismo), conceitos-chave da Antropologia e da Sociologia (alteridade, autoridade, cultura, crença, coesão social, diversidade, etnocentrismo, identidade, inclusão, integração, memória, mitologia, multiculturalismo, racismo, religião, xenofobia), bem como do Direito (dever, direito, deontologia, democracia, justiça, lei, moral, neutralidade, responsabilidade, sanção). Dentre os autores de referência citados com frequência, destacam-se Emmanuel Kant, Emile Durkheim, Jean-Jacques Rousseau, Hannah Arendt, Pierre Bourdieu e Janusz Korczak.

Nas outras áreas das Ciências Humanas e Sociais, o conceito de “viver juntos” é objeto de ensaios e publicações científicas com significativas proposições e contribuições teóricas, mas raras contribuições empíricas (observação etnográfica, entrevistas, análise de conteúdo)¹⁰. A noção é definida como uma “temática” ou um “problema” que permite questionarmo-nos coletivamente sobre nossas ações, condutas, escolhas políticas e éticas. A cultura e a ciência são apresentadas como indispensáveis à compreensão e ao (re)conhecimento e do “outro” como igual e diferente¹¹. Nesta “produção do outro”, os autores ressaltam a importância de uma “reflexão crítica sobre

8 Ève Leleu-Galland e Patrick Ghrenassia, *Dictionnaire du vivre-ensemble*, Paris, Nathan, 2019. Christian Baudelot et al., *Comment vivre-ensemble quand on ne vit pas pareil?*, Paris, La ville brûle, 2016.

9 Ibidem, p. 186.

10 Um bom exemplo de estudo empírico (inquérito por questionário) foi desenvolvido por Aziz Jellab, *Une fraternité à construire. Essai sur le vivre-ensemble*, Boulogne, Berger Levrault, 2019.

11 Gérard Noiriel, *Les rencontres de la laïcité: comprendre l'autre au lieu de le juger*, Toulouse, Privat, 2020. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

si”, sobre a “produção de si”¹² e a “realização de si”¹³ como contributos necessários à realização do “viver-juntos”. Assim, no centro desta literatura, estão as tensões entre a pessoa como indivíduo e a pessoa como cidadão, entre o interesse individual e o agir coletivo, entre o “eu” e os “outros”¹⁴, entre a unidade social e a diversidade cultural¹⁵, entre o centro e a periferia¹⁶, entre o desejo de responder às necessidades e desejos dos outros e o lugar da autoridade num contexto democrático¹⁷, enfim, entre a diversidade e a unidade, o singular e o geral, o particular e o universal¹⁸.

Globalmente, o estado da arte desta literatura científica nos permite afirmar que a noção de “viver juntos” apresenta uma tripla dimensão: comunicacional (comum), ética (ethos) e política (polis). Tais temáticas ou problemas são apresentados como indissociáveis, tal como já foram no passado a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

Para tratar a primeira destas dimensões, é importante notar que a etimologia latina da palavra “comunicação” (*communicatio.onis*) traduz uma dupla dimensão pragmática – “ação de participar” – e social – “tornar comum”, “unificar”, “criar laços” – que inscreve a comunicação e a linguagem (escrita, sonora, visual *etc.*) no centro da problemática do “viver-juntos”. Em outras palavras, sem linguagem, sem relação, sem publicitação de ideias, portanto, sem comunicação, não há “viver-juntos” possível. Segundo Khadiyatoullah Fall, na sua forma substantivada, a noção de “viver-juntos” surge de uma interação entre indivíduos portadores de singularidades reconhecidas, mas também habitados por princípios morais universais que configuram um quadro dialógico pautado na liberdade de expressão e no respeito entre os interlocutores. Este diálogo é impulsionado pelo desejo de produzir um “comum negociado” e de promover a coesão social¹⁹. Nesta perspectiva, as tensões entre o “eu” e o “outro” se traduzem em termos de “consenso e dissenso” ou “dito, não dito, interdito, inédito”²⁰.

Ainda sobre a comunicação, vale ressaltar que no campo da Psicanálise Jaques Lacan já havia produzido uma teoria do “laço social” a partir da formalização das

12 Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, cit.

13 Bernard Jolibert, *L'unité politique et la diversité. Autour du vivre ensemble*, Paris, L'Harmattan, 2016.

14 Hervé Broquet, *Les nouveaux défis du « vivre ensemble »*. *Citoyennetés, cultures et démocratie*, Bruxelles, Éditions Couleur livres, 2007.

15 Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, cit.

16 Aziz Jellab, *Une fraternité à construire. Essai sur le vivre-ensemble*, cit.

17 Camille Roelens, « Former au vivre-ensemble dans une société des individus, est-ce possible ? », *Penser l'éducation*, n.º 47, 2020.

18 Bernard Jolibert, *L'unité politique et la diversité. Autour du vivre ensemble*, cit.

19 Khadiyatoullah Fall, « De quoi l'expression “le vivre-ensemble” est-il le nom ? Cartographie d'une notion », in *Pluralité et vivre ensemble*, coord. Francine Saillant, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 32.

20 Guy Bourgeault, *Éthiques. Dit et non-dit, contredit, interdit*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2004.

relações fundamentais que a linguagem, entendida como uma estrutura (combinatória de significantes), instaura entre os atores que comunicam. Segundo Jacques Lacan, o discurso fundamenta e viabiliza o “laço social”, conceito diferente da “relação social”. O discurso é o que mantém o corpo e os corpos juntos e a ligação é a palavra, produzida na sua contingência espaço-temporal²¹. Assim, o vínculo social não se refere a uma lei ou norma de conduta ética, mas a uma prática discursiva considerada como legítima num dado momento numa dada sociedade, em função da “ordem do discurso” de uma determinada “formação discursiva”²². Portanto, o “laço social” só pode ser analisado a partir das condições de possibilidade e dos procedimentos de controle que determinam o surgimento de linguagens e discursos.

No que concerne às dimensões ética e política que emergem da literatura sobre o “viver juntos”, nota-se uma imbricação destes conceitos que leva diversos autores no campo das Ciências Humanas e Sociais a assinalar uma superposição ou substituição de um pelo outro. A política é definida como a capacidade dos cidadãos a agir, intervir no espaço público e pesar nas decisões, estando, assim, frequentemente associada às noções de história-memória²³. No campo da Sociologia Política, observa-se uma abordagem crítica frequente que ressalta que a política, concebida como promotora da unidade cidadã e da igualdade de todos frente à lei para além das diferenças sociais e culturais, não é suficiente para garantir o “viver-juntos”. A democracia apenas existe “quando ela permite a existência dos direitos sociais e culturais como formas concretas do direito de ser sujeito e da sua liberdade criativa”²⁴, ressalta Alain Touraine. Nesta perspectiva, a ética, por sua vez, se concretiza na defesa do “sujeito plural” descrito por Bernard Lahire²⁵, da sua liberdade, da sua capacidade de iniciativa, de sobrevida e de criação de uma nova sociedade liberada da lógica de sistema do mercado ou da identidade nacional-cultural. Como resume Alain Touraine: “Não se trata mais de conservar uma ordem social, mas de criar as condições que protejam a liberdade pessoal e a diversidade cultural e permitam resistir à utopia de um mundo conduzido pelo consumo e comunicações aceleradas”²⁶.

Dentre os sociólogos e politólogos, nota-se a regularidade de um argumento, segundo o qual a política de outrora que pretendia se constituir como ética - quer

21 Christiane Alberti, « Phénomènes de masse et retour au collectif », in *Peut-on vivre ensemble?*, coord. Marc Lévy, Nîmes, Champ social, 2018, pp. 107-115.

22 Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

23 Aziz Jellab, *Une fraternité à construire. Essai sur le vivre-ensemble*, cit.

24 Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, cit., p. 366.

25 Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 2006.

26 Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, cit., p. 366.

dizer como uma moral cívica e cidadã ou, então, como um projeto de futuro radiante -, estaria agora, mais do que nunca, sujeita ou submissa à ética. Como descreve Alain Touraine nesta passagem emblemática:

O tempo das paixões políticas tendo terminado, agora nós abrimos a uma nova era marcada pelas paixões éticas. [...] Eis o que confere uma grande importância à ecologia política. Mesmo se a ecologia se perde frequentemente em um culto da natureza anti-humanista, ela é um elemento essencial da mutação cultural que nós vivemos pois ela traz a consciência dos limites da ação humana organizada e tecnicista. Ela nos lembra que o ser humano não é mais o conquistador de uma natureza: conquistando os meios de transformar e até de destruir seu planeta, ele tornou-se responsável. Sua ação não pode mais ser motivada pela confiança em um progresso sem fim, ela deve o ser pela consciência das ameaças que pesam sobre a sobrevivência da humanidade, sobre a necessidade em particular de proteger a diversidade das espécies e culturas. Nós adquirimos a consciência da nossa solidariedade com o conjunto de elementos que compõem nosso meio ambiente e da necessidade de defender a diversidade de culturas ao invés de substituí-la pela unidade de uma economia global. A consciência do sujeito e a consciência da totalidade concreta da qual nós fazemos parte, constituem a base de uma nova cultura política mundial²⁷.

Se a maior parte da produção acadêmica em Ciências Humanas e Sociais sobre o conceito de “viver-juntos” referenciada no presente trabalho surge nos anos 1990 e 2000 na sequência dos novos programas educacionais da UNESCO, nota-se um novo pico de publicações científicas desde 2020 no contexto da pandemia do Covid-19²⁸. No âmbito desta produção recente, observa-se uma argumentação comum que consiste em descrever um mundo em movimento, uma sociedade em transformação, uma modificação da nossa relação ao tempo para, em seguida, ressaltar a importância de construir um novo modelo social, de reinventar o laço social e até mesmo a sociedade²⁹. Como sublinha Aziz Jellab, “o viver-juntos ganha um sentido particular quando as incertezas relativas ao futuro e à instabilidade do mercado de trabalho são amplificadas pelo sentimento de não se controlar a vida econômica por causa da

27 Ibidem, p. 363.

28 Pierre Suc-Mella, *La société inclusive, jusqu'où aller?*, Paris, Éres, 2020. Gérard Noiriel, *Les rencontres de la laïcité: comprendre l'autre au lieu de le juger*, cit. Aziz Jellab, *Une fraternité à construire. Essai sur le vivre-ensemble*, cit.

29 Pierre Suc-Mella, *La société inclusive, jusqu'où aller?*, cit., p. 48. Aziz Jellab, *Une fraternité à construire. Essai sur le vivre-ensemble*, cit. Bernard Jolibert, *L'unité politique et la diversité. Autour du vivre ensemble*, cit.

mundialização e das políticas levadas a cabo por uma Europa percebida como distante do quotidiano dos cidadãos³⁰.

Neste contexto, nota-se o retorno de um paradigma sociológico que marcou o fim do século XX com a produção de teses que tratavam a desagregação do laço social e o esgarçamento do tecido social como um fato inexorável dos processos de mundialização. Bernard Jolibert, por exemplo, sustentava que a individualização e a “des-tradicionalização” radicais nos conduzem ao limite de um modelo de sociedade concebida como unidade observável e um todo coerente. Nesta ótica, o social, objeto da sociologia, perde sua durabilidade e dá lugar a “laços que se criam e se desfazem rapidamente, conexões instáveis [...] montagem e desmontagem de associações, de relações de força, de laços em rede, cujo destino é de se ver objeto de reconsiderações pragmáticas cada vez mais rápidas”, sublinha o autor³¹. Nesta conjuntura, muitos sociólogos declaravam que as categorias da sociologia clássica (classe social, costumes, nação, Estado providência, burguesia, proletariado etc.) pareciam obsoletas. John Urry as qualificava de “categorias zumbi” e situava sua sociologia “para além das sociedades”³². Zygmunt Bauman, por sua vez, falava de “modernidade líquida”³³ para descrever um mundo em que as últimas instituições que estabilizavam a vida social foram derrubadas, revelando um cenário marcado pela instabilidade e imprevisibilidade, pela impossibilidade de se projetar um futuro à médio prazo e pela fragilidade dos laços sociais, mesmo os afetivos. Em 2005, Alain Touraine decretava a morte do paradigma social: “A língua, os conceitos que serviram para descrever a sociedade industrial não têm mais nenhuma utilidade para compreender e interpretar o mundo que estamos vivendo”³⁴.

No entanto, é igualmente no âmbito desta produção sociológica do final do século XX que aparece uma nova problematização crítica da questão do “viver juntos” que viria a ser recuperada no contexto da pandemia do Covid-19. Menos fatalista, esta concepção crítica pode ser traduzida por esta frase de Pierre Bouvier: “Nada é mais incerto do que essa obsolescência anunciada da sociologia”. Como o autor propunha em 2005, “a desumanização do mundo do trabalho não implica o fim da sociabilidade. Uma mudança, mesmo a mais radical, das relações inter-humanas, não implica o fim do social. Ontem e hoje, parece que difícil negar o papel que o grupo tem na constituição

30 Aziz Jellab, *Une fraternité à construire. Essai sur le vivre-ensemble*, cit., p. 20.

31 Bernard Jolibert, *L'unité politique et la diversité. Autour du vivre ensemble*, cit., p. 247.

32 John Urry, *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie*, Paris, Armand Colin, 2005.

33 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, London, Polity Press, 2000.

34 Alain Touraine, *Un nouveau paradigme, pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.

da pessoa. Não se suprime, com um traço da caneta, a influência dos grupos de pertencimento, o peso das instituições ou a força das tradições”³⁵. De maneira similar, Jolibert defendia que a dinâmica da sociedade globalizada, longe de ser um signo de degenerescência, seria mais um sintoma de força. O autor aponta uma linha de fuga quando afirma que “a desagregação dos laços sociais tradicionais, longe de anunciar profeticamente o fim do social, seria apenas o signo precursor de novas formas de solidariedade ou de retorno de velhas estruturas solidárias que acreditávamos ultrapassadas. [...] O homem, como Aristóteles havia remarcado, continua a ser um animal político e moral no sentido primeiro. É por meio de laços complexos, com ou sem os outros, que ele se pensa e se realiza, longe da atomização abstrata que os modelos liberais tentam substituir à sociologia”³⁶.

Ora, é justamente esta potência da Sociologia e das teorias críticas em Ciências Sociais de questionar o modelo neoliberal mundial que inspirou a produção científica sobre o “viver-junto” que voltou a ganhar força no contexto da pandemia. Face às transformações sociais descritas pelos seus pares há 30 anos, Pierre Suc-Mella propõe, em 2020, um neologismo - “*équilité*” - que traduz as novas exigências de um modo de “viver-juntos” em fase com a urgência ecológica e sanitária emergente. Formado pela contração das palavras “equilíbrio”, “igualdade”, “qualidade” e “intensidade”, tal neologismo é apresentado pelo autor como uma tentativa de construir um novo conceito e uma nova sociedade baseada num “viver-juntos” inclusivo. Por meio de uma abordagem crítica da inclusão social, trata-se de “vislumbrar a possibilidade de um novo equilíbrio entre o indivíduo e o grupo e de oferecer a cada um as condições de uma intensidade possível da sua vida”³⁷.

Nesta produção científica contemporânea, as noções de “fraternidade e solidariedade” - que pertencem conjuntamente aos campos da Filosofia, Psicologia, Economia, Direito, Sociologia e Ciência Política, com muitos domínios sobrepostos - são frequentemente invocadas quando se aborda a questão do “viver juntos” na ótica da coesão social. Tais noções aparecem superpostas ou são utilizados de forma intercambiável quando se referem a laços de afinidade: “Muitas vezes confundindo estes dois sentimentos, esperamos que eles nos permitam resolver o problema de coesão e instaurar uma melhor convivência”, descreve Bernard Jolibert. Segundo o autor, a conjunção destas noções, “combinando o calor fraterno e o intercâmbio

35 Pierre Bouvier, *Le lien social*, Paris, Gallimard, 2005, p. 27

36 Bernard Jolibert, *L'unité politique et la diversité. Autour du vivre ensemble*, cit., p. 255.

37 Pierre Suc-Mella, *La société inclusive, jusqu'où aller?*, cit., p. 48.

benevolente, o afetivo e o utilitário, deveria conduzir a uma coesão cada vez mais forte das relações recíprocas”. Para além da crítica, é importante ressaltar que, neste ponto, há uma convergência entre esta literatura científica contemporânea sobre o “viver juntos” e os discursos e textos produzidos recentemente pelo Papa Francisco. Como pudemos analisar no capítulo anterior, a encíclica *Fratelli Tutti*, produzida no contexto na pandemia sanitária, também erigiu as noções de “fraternidade universal” e “amizade social” ao panteão dos valores universais indispensáveis ao desenvolvimento de uma crítica social construtiva da economia global e do papel da comunicação e da cultura digitais.

3. Metaética e educação aos media: rumo a um “pensar-agir juntos”

O diálogo assim construído entre as significações e problematizações do conceito de “viver juntos” nos textos do pontificado do Papa Francisco e na literatura científica nos conduz a elaborar uma proposição teórica e pragmática pautada no campo da “metaética da comunicação” (ética aplicada da comunicação) e da “literacia dos media e da informação” (também chamada “educação aos medias”, “alfabetização mediática”, “literacia digital”³⁸). Em diálogo com a reflexão pontifical e científica, propõe-se pensar como a metaética da comunicação e a educação sobre/para/nos medias pode fomentar a capacidade de ação dos cidadãos a intervir no espaço público e pesar nas decisões. Os principais objetivos da “educação aos medias” – formação crítica e capacitação – e da “metaética da comunicação” – capacidade reflexiva e análise sistêmica dos problemas éticos da comunicação – fazem eco a esta problemática ao focar-se na figura do cidadão-consumidor: trata-se de formar cidadãos cientes dos direitos relativos à comunicação (conhecimento), conhecedores do sistema de produção da informação (compreensão) e, portanto, capazes de serem “consumidores críticos” dos medias (competência). A literacia mediática é a capacidade de aceder, criar, avaliar e compreender as mensagens dos vários meios de comunicação³⁹. Nesse sentido, em nossa “sociedade (dita) da informação”, a literacia digital é não somente uma competência indispensável ao consumo crítico e à produção responsável no campo das médias, mas sobretudo um direito básico de participação cidadã.

38 Há autores que têm defendido que a “educação aos medias” se refere ao processo da formação e que a literacia dos media se refere ao que se atinge através desse processo, ou seja, aos resultados do mesmo.

39 La Friche, EDUmedias, *Petit manuel critique d'éducation aux médias. Pour une déconstruction des représentations médiatiques*, Rennes, Éd. du Commun, 2021.

De maneira similar, na encíclica *Fratelli Tutti* vista anteriormente, o Papa Francisco também confere grande importância ao trabalho dos educadores, formadores, agentes culturais e profissionais da comunicação na formação moral, espiritual e social de jovens e adultos. Responsáveis pela transmissão dos valores de liberdade, respeito mútuo e solidariedade, estes atores sociais teriam uma responsabilidade acrescida “na sociedade atual onde se vai difundindo cada vez mais o acesso a instrumentos de informação e comunicação” (114). Isso porque, segundo o Papa, a solidariedade definida como “virtude moral e comportamento social” é o elemento indispensável à união dos povos e a sua capacidade de ação coletiva e autônoma “face às injustiças, às aberrações, aos abusos dos poderes econômicos, tecnológicos, políticos e mediáticos” (167). Como ilustrado nesta passagem, trata-se de “pensar e agir”, ou melhor, “pensar para agir”:

116. É pensar e agir em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns. É também lutar contra as causas estruturais da pobreza, a desigualdade, a falta de trabalho, a terra e a casa, a negação dos direitos sociais e laborais. É fazer face aos efeitos destrutivos do império do dinheiro [...]. A solidariedade, entendida no seu sentido mais profundo, é uma forma de fazer história e é isto que os movimentos populares fazem.

Destas reflexões emerge uma perspectiva crítica interessante para interrogar e repensar o conceito de “viver-juntos” a partir de uma abordagem pragmática. Distante da significação normativa e instrumental que caracteriza o uso do conceito de “viver juntos” no espaço público político e publicitário, podemos afirmar que não é possível “viver juntos” num contexto social, político e econômico marcado pela desigualdade, pelo desemprego, pela ausência de direitos *etc.* Em outras palavras, o entendimento do “viver juntos” sob a ótica das relações e do diálogo intercultural não é suficiente para fazer deste um motor da ação coletiva. Dito diferentemente, não há “viver juntos” possível sem o questionamento das desigualdades sociais, do regime de propriedade e de produção capitalistas hoje vigente. Desta crítica emerge uma proposição teórica e pragmática que nos convida a passar do “viver” ao “agir” juntos. Como fazê-lo?

No campo da Comunicação, tais reflexões ressoam com a perspectiva crítica da ética da comunicação aplicada - chamada “metaética” ou “ética reflexiva”⁴⁰ - que busca compreender os impasses éticos no mundo da comunicação a partir da análise do campo mediático e das condições materiais da produção da informação

40 Paul Ricoeur, *O si-mesmo como um outro*, Campinas, Papirus, 1991. Daniel Cornu, *Jornalismo e verdade: para uma ética da informação*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

e da cultura no espaço digital (sistema, estruturas, dispositivos, práticas, atores *etc.*). Trata-se de interpretar os problemas éticos na comunicação (tal como a “deterioração ética” descrita pelo Papa) não como resultantes do distanciamento entre o enunciado das normas deontológicas e sua aplicação prática, mas, sobretudo, como consequências dos desafios do sistema midiático globalizado (imperativos comerciais e concorrência ilimitada). Vale ressaltar que as práticas comunicacionais evoluem em função de fatores técnicos, sociais, políticos, econômicos e que as novas tecnologias questionam de maneira incessante os fundamentos da prática midiática e de seu sistema normativo. Por estas razões, a metaética da comunicação propõe mobilizar a capacidade reflexiva a fim de ultrapassar o crivo da norma e orientar as práticas. Neste sentido, ao questionar a legitimidade dos fundamentos do julgamento do bem e do mal, a “metaética” se constitui como um procedimento sistemático de compreensão e de análise crítica da comunicação. Tal perspectiva nos permite ultrapassar a simples qualificação normativa das médias e da cultura digital como benéficos ou nefastos a fim de apreender os processos comunicacionais em função dos aspectos técnicos, sociais, políticos e econômicos subjacentes à atividade da comunicação.

É importante sublinhar que a metaética da comunicação assim concebida converge com as práticas atualmente desenvolvidas no campo da “educação aos médias”. Quando David Buckingham⁴¹ descreve a trajetória dos postulados e objetivos da educação aos médias, o investigador lembra que se passou de uma perspectiva protecionista (atenta à vulnerabilidade do público infantil aos media) a uma abordagem pragmática orientada para formação crítica e a capacitação (*empowerment*) que permita ao cidadão compreender e participar ativamente na cultura mediática e no espaço digital. Neste sentido, a “educação aos médias” está hoje voltada para o fomento do pensamento crítico dos indivíduos que comunicam, interagem e consomem no espaço digital, bem como do potencial de resiliência aos efeitos negativos da comunicação digital (confiança pública decrescente, polarização política, mídia fragmentada, *fake news* *etc.*). A principal suposição avançada por organismos internacionais como a Media Literacy Index⁴², é que indicadores – tais como a liberdade de imprensa, a qualidade educação, a confiança interpessoal e a participação

41 David Buckingham, «The future of media literacy in the digital age: some challenges for policy and practice», in *Media literacy in Europe: Controversies, challenges and perspectives*, coord. Patrick Verniers, Bruxelas, EuroMeduc, 2009, pp. 12-24.

42 O relatório do Media Literacy Index 2022, que avaliou as competências de cidadãos de 35 países europeus em literacia mediática, mostra Portugal em 14º lugar, com 61 pontos numa escala de zero a cem. Em primeiro lugar está a Finlândia, com 76 pontos. A Geórgia ocupa o último lugar com vinte pontos numa escala de cem. - Entre todos os países inquiridos, Portugal surge em 1º lugar (a par da Finlândia) em termos de confiança em notícias em geral. No entanto, os dados revelam baixa confiança na informação oriunda das redes sociais e preocupações com a legitimidade geral de conteúdos noticiosos online. A confiança alta tem a ver com baixo polarização política dos portugueses.

eletrônica – podem servir como critérios de avaliação do nível de educação crítica dos indivíduos. Num contexto marcado pela desinformação mediática e pela proliferação de *fake news* no espaço digital, tais indicadores orientam educadores e profissionais da informação trabalhando em observatórios e redes de reflexão e ação pela qualidade da informação, tal como a Rede Lusófona pela Qualidade da Informação em Portugal⁴³.

No âmbito acadêmico, a abordagem da questão varia em função das correntes teóricas. A sociologia dos media salienta a importância dos contextos e das redes de relações em que as pessoas e os grupos se situam, bem como dos recursos (capital social e simbólico) que se encontram desigualmente distribuídos na sociedade e condicionam as práticas mediáticas⁴⁴. As Ciências de Informação e Comunicação, por sua vez, enfatizam a formação do pensamento crítico por meio da metaética da comunicação e da competência analítica de imagens e discursos mediáticos pautada no conhecimento do campo mediático, da cartografia dos grupos financeiros detentores dos órgãos de comunicação e das lógicas e condições concretas de produção da informação. Por fim, as Ciências da Educação destacam a importância da capacitação de jovens, adultos e idosos para compreender o funcionamento dos media, analisar criticamente seus conteúdos e, assim, poder exprimir-se e produzir mensagens de maneira “comprometida e consciente”⁴⁵. Ambas as Ciências da Comunicação e da Educação convergem na primazia dada ao conhecimento do funcionamento do campo dos media e à aplicação da competência da literacia mediática na resolução criativa de problemas éticos. Trata-se, portanto, de um modo de ensinar a pensar e praticar a comunicação e cultura mediáticas com vistas à construção de um sujeito e cidadão ciente e comprometido com seu “direito de comunicar.

Da Sociologia dos media às Ciências da Comunicação e da Educação, os investigadores destacam a indissociabilidade da educação aos media relativamente a alguns dos principais direitos do cidadão – direito à informação, à liberdade de expressão, à privacidade e a participar na comunicação pública – sob o paradigma da “democratização da comunicação”, do “direito de comunicar”⁴⁶ e, mais recentemente,

43 Na era da fakenews, a literacia mediática torna-se assim um programa de ação e combate pela qualidade da informação (Rede Lusófona pela Qualidade da Informação).

44 Manuel Castells, *La ville en réseaux*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1996.

45 La Friche, EDUmédias, *Petit manuel critique d'éducation aux médias. Pour une déconstruction des représentations médiatiques*, cit.

46 Rémy Rieffel, *Sociologie des médias*, Paris, Ellipses, 2001. Os trabalhos da Comissão McBride (Unesco) desenvolvidos durante os anos 70 e a publicação do relatório “Um mundo e muitas vozes” em 1980 impulsionaram as investigações académicas sobre a “democratização da comunicação”. No contexto da chamada “Nova ordem internacional da informação”, este paradigma científico sublinhava a importância de se ampliar e assegurar o “direito de comunicar”, incluindo o direito a ser informado e a informar, o direito à privacidade e o direito a participar na comunicação pública (social, política, religiosa etc.)

sob a ótica da inclusão social⁴⁷. Como ilustra a recomendação sobre a literacia mediática no ambiente digital da Comissão Europeia (2009):

A literacia mediática é uma questão de inclusão e de cidadania na sociedade da informação. É uma competência fundamental para os jovens, mas também para os adultos e as pessoas de idade, pais, professores e profissionais dos meios de comunicação social. A literacia mediática é hoje considerada uma das condições essenciais para o exercício de uma cidadania ativa e plena, evitando ou diminuindo os riscos de exclusão da vida comunitária.

Neste ponto da presente reflexão, percebemos que muitos dos objetivos da “literacia mediática” convergem com os pressupostos da “metaética da comunicação”. O ponto central deste encontro nos conduz à seguinte questão: como comunicar, a partir de quais conhecimentos, com que postura e em vista de quais objetivos? Partamos dos postulados da metaética da comunicação, segundo os quais a comunicação é guiada por valores universais (bem comum, vida boa para todos) traduzidos em normas (verdade, interesse geral), possuindo, assim, uma grande responsabilidade (delegação da liberdade de opinião do cidadão) e capacidade de ação para mudar o mundo (performatividade sociotecnológica). Acrescentemos a tal postura ética, a necessidade de formação do pensamento crítico face aos medias e de uma competência criativa e consciente de produção no espaço digital, tal como preconizado pela educação aos medias. A dimensão pragmática de ambas as proposições nos impelem a questionar como uma determinada maneira de pensar pode alterar um modo de agir. Em outras palavras, como um certo modo de pensar, perceber e experimentar a realidade mediática pode vir a colaborar para uma melhoria da qualidade da informação, da cultura digital, da cidadania e, mais amplamente, de vida pessoal e social.

Conclui-se que quanto mais tivermos conhecimento sobre o sistema mediático e seu funcionamento (grupos de média, dispositivos sociotécnicos, organização do trabalho, lógica comercial, pressão política, imperativos de urgência-audiência etc.), mais capacidade crítica teremos para interpretar os discursos e imagens mediáticas em função de suas condições concretas de produção e receção e, ainda, mais competências teremos para comunicar e produzir conteúdos no espaço digital segundo uma postura responsável de intervenção no espaço público. O diálogo assim proposto entre a metaética da comunicação e a educação aos medias se configura como uma proposta teórica e pragmática de formação cidadã pautada na importância

47 Pierre Suc-Mella, *La société inclusive, jusqu'où aller?*, cit.

ética de “viver-juntos” e na urgência social e política de “agir juntos”. Entrelaçados, os conceitos de “viver juntos” e “agir juntos” nos impelem a (re)considerar os problemas éticos da comunicação e promover a defesa da “casa comum” nos medias digitais. Por meio do pensamento sociológico crítico e da competência em literacia mediática é possível construir um espaço e uma cultura digitais que reduzam as distâncias, crie pontes e viabilize encontros que tornem os sujeitos “próximos” e “vizinhos” uns dos outros sob a ótica de um “viver e agir juntos”. Unidas, a metaética da comunicação e a educação aos medias apresentam-se assim como indispensáveis à construção de um “nós” e de um “comum”, portanto, ao exercício de uma cidadania ativa, à manutenção da democracia, à da participação política, à promoção da cultura digital como uma “cultura do encontro”, portanto, à construção da Casa comum.

Referências

- Alberti, Christiane, « Phénomènes de masse et retour au collectif », in *Peut-on vivre ensemble?*, coord. Marc Lévy, Nîmes, Champ social, 2018, pp. 107-115.
- Baudelot, Christian et al., *Comment vivre-ensemble quand on ne vit pas pareil?*, Paris, La ville brûle, 2016.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, London, Polity Press, 2000.
- Bourgeault, Guy, *Éthiques. Dit et non-dit, contredit, interdit*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2004.
- Bouvier, Pierre, *Le lien social*, Paris, Gallimard, 2005.
- Braslavsky, Cecília, *Aprender a viver juntos: educação para a integração na diversidade*, Brasília, UNESCO, 2002.
- Broquet, Hervé, *Les nouveaux défis du « vivre ensemble ». Citoyennetés, cultures et démocratie*, Bruxelles, Éditions Couleur livres, 2007.
- Buckingham, David, « The future of media literacy in the digital age: some challenges for policy and practice », in *Media literacy in Europe: Controversies, challenges and perspectives*, coord. Patrick Verniers, Bruxelles, EuroMeduc, 2009.
- Castells, Manuel, *La ville en réseaux*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1996.

Cornu, Daniel, *Jornalismo e verdade: para uma ética da informação*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

Delors, Jacques, *Learning: the Treasure Within. Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Eco, Umberto, *Apocalípticos e integrados*, São Paulo, Perspectiva-USP, 1979.

Fall, Khadiyatoulah, « De quoi l’expression “le vivre-ensemble” est-il le nom? Cartographie d’une notion », in *Pluralité et vivre ensemble*, coord. Francine Saillant, Québec, Presses de l’Université Laval, 2005.

Foucault, Michel, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Habermas, Jürgen, *L’espace public*, Paris, Payot, 1993.

Jellab, Aziz, *Une fraternité à construire. Essai sur le vivre-ensemble dans la société française contemporaine*, Boulogne, Berger Levrault, 2019.

Jolibert, Bernard, *L’unité politique et la diversité. Autour du vivre ensemble*, Paris, L’Harmattan, 2016.

Lahire, Bernard, *L’homme pluriel. Les ressorts de l’action*, Paris, Nathan, 2006.

La Friche, EDUmédias, *Petit manuel critique d’éducation aux médias. Pour une déconstruction des représentations médiatiques*, Rennes, Éd. du Commun, 2021.

Leleu-Galland, Ève e Patrick Ghrenassia, *Dictionnaire du vivre-ensemble*, Paris, Nathan, 2019.

Noiriel, Gérard, *Les rencontres de la laïcité: comprendre l’autre au lieu de le juger*, Toulouse, Privat, 2020.

Ricoeur, Paul, *O si-mesmo como um outro*, Campinas, Papirus, 1991.

Rieffel, Rémy, *Sociologie des médias*, Paris, Ellipses, 2001.

Roelens, Camille, « Former au vivre-ensemble dans une société des individus, est-ce possible ? », *Penser l’éducation*, n.º 47, 2020.

Suc-Mella, Pierre, *La société inclusive, jusqu’où aller?*, Paris, Ères, 2020.

Touraine, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

Touraine, Alain, *Un nouveau paradigme, pour comprendre le monde d’aujourd’hui*, Paris, Fayard, 2005.

Urry, John, *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie*, Paris, Armand Colin, 2005.

Capítulo VII

Carla Justina dos Santos Nunes

OS DESAFIOS DA REVOLUÇÃO DIGITAL E COGNITIVA

Introdução

A facilidade de comunicação que os avanços tecnológicos nos proporcionam não significa que comunicamos melhor. Isso leva-nos a uma investigação sociológica que nos permitirá compreender melhor a sociedade em que vivemos e quais são as características das novas gerações, nascidas nesta cultura. Em seguida, questionaremos a pedagogia para compreender as mudanças trazidas por esta cultura no ato de aprender e ensinar.

1. Uma transformação antropológica

A antropologia contemporânea, que se caracteriza pela autonomia do indivíduo, tem raízes muito antigas.

1.1. O indivíduo autônomo

O filósofo e sociólogo francês Marcel Gauchet publicou em 1985 a sua obra intitulada *Le désenchantement du monde (O desencanto do mundo)*, na qual relata o surgimento religioso do indivíduo¹. Uma dupla tese domina esta obra que chama a

¹ Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, «Bibliothèque des Sciences humaines», 1985), 336.

nossa atenção: o diagnóstico do fim da religião como constitutivo da modernidade e, paradoxalmente, a atribuição à religião de um papel decisivo na produção da nova cultura que se pretende não religiosa². Este paradoxo suscita uma questão: o que é o religioso para Gauchet? O autor parte da «organização dos povos selvagens, porque contêm a chave de toda a história das relações entre religião e sociedade»³. Segundo ele, o verdadeiro religioso, ou a religião primária, é o reino do passado puro, ou seja, o estabelecimento de uma relação de desapropriação entre o universo dos vivos-visíveis e o que determina a sua existência⁴. Além disso, «não temos nada a ver com o que é»⁵, nós apenas seguimos a tradição que aprendemos. Assim, a religião é o fundamento da vida coletiva desde o processo de hominização. Este mundo de heteronomia, sem estado, concentra-se na unidade do corpo social que faz crescer o religioso.

Segundo Gauchet, uma mudança fundamental ocorreu na «revolução neolítica»⁶ e deu origem a outro modelo de reflexão religiosa. Principalmente devido à evolução dos meios de produção e subsistência em consequência da sedentarização das tribos em torno dos pontos de água, as tribos ganharam autonomia graças à produtividade proporcionada por ferramentas mais avançadas. As sociedades anteriores, caracterizadas por uma dependência religiosa, possibilitada pela inferioridade sentida diante da constatação da impotência de controlar a natureza, deram lugar ao politeísmo. Essas divindades, de aparência muito humana, passaram a competir com o homem, que precisava negociar com elas o seu patrocínio. De facto, surge assim uma primeira individualização, em que o sujeito pode fazer mais do que repetir o que os seus antepassados fizeram e criar algo novo.

O terceiro imaginário religioso surge ao mesmo tempo que o Estado e a adoração do Deus único, exterior ao mundo que criou⁷. Com o Estado, «surge a perspectiva imperial de domínio consequente do mundo»⁸, que perturba a representação dos homens no mundo e lança as bases do monoteísmo. Uma vez que o povo hebreu, nómada e politeísta, se fixa na adoração de um Deus único que leva em conta o desejo dos homens de estabelecer uma Aliança com eles, a liberdade e a existência podem desenvolver-se. Uma religião assim fundada no Deus único introduz «uma rutura íntima

2 Cf. *ibidem*, 9.

3 *Ibidem*, 63.

4 Cf. *ibidem*, 43 e 46.

5 *Ibidem*, 46.

6 *Ibidem*, 47.

7 Cf. *ibidem*, 65.

8 *Ibidem*, 69.

que abre uma fratura no ser»⁹ que modifica simultaneamente a experiência religiosa, a mentalidade humana e a organização política.

O cristianismo retoma e prolonga esse movimento de autonomização iniciado pelo judaísmo. Efetivamente, Jesus Cristo, o «messias ao contrário»¹⁰, é a encarnação do invisível e o meio por excelência de marcar a hierarquia terrestre com a ordem celestial. O movimento de autonomização do cristianismo legitima a política, dissociando Deus e César, o espiritual e o temporal¹¹. A dupla natureza de Cristo opera uma transformação do estatuto de superioridade do homem e valoriza a sua existência. Segundo Gauchet, o cristianismo forneceu a matriz da modernidade, fazendo emergir o indivíduo livre e responsável. Tal como o cristianismo, que é «a religião da saída da religião»¹², o homem moderno abandona a religião institucional e faz emergir a sua religiosidade através da cultura como experiência pessoal.

Desta breve exposição do pensamento de Marcel Gauchet, retenhamos a importância da evolução tecnológica no processo de hominização. As grandes mudanças a nível tecnológico fizeram o homem evoluir na sua relação com a natureza e consigo mesmo: ele descobre-se mais autónomo. De facto, é necessária uma reflexão sobre a evolução tecnológica para compreender estas consequências.

1.2. O homem racional

O sociólogo Michel Serres, na sua famosa conferência no Instituto Nacional de Investigação em Informática e Automática em 2007, surpreendeu o seu público com a afirmação de que, cada vez que inventamos uma ferramenta, o organismo perde as funções que externaliza na ferramenta¹³. Segundo o autor, a evolução da tecnologia altera a nossa relação com o mundo e condena-nos a tornarmo-nos mais inteligentes e donos das nossas pertenças. Portanto, é importante olhar para a história e para os principais pontos da evolução tecnológica para compreender aonde ela nos leva.

Na sua obra de 1964, intitulada *Pour comprendre les médias*¹⁴, o sociólogo Marshall McLuhan defende que os meios de comunicação são extensões tecnológicas

9 *Ibidem*, 90.

10 *Ibidem*, 232.

11 Cf. *ibidem*, 228.

12 *Ibidem*, 324.

13 Cf. Michel Serres, «En guise de postface. Condamnés à être intelligents,» em Cécil Guitart, *Transmettre le savoir. Des âges préhistoriques au monde numérique* (Éditions La Pensée sauvage, 2009).

14 Cf. Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias. Les prolongements technologiques de l'homme*, trad. Jean Paré (Paris: Points/Mame/Seuil, «Points Essais», 2015).

do homem que lhe impõem inconscientemente formas de percepção do mundo e, conseqüentemente, estruturam a sociedade. A história do Ocidente é dominada por dois meios: a escrita em alfabeto fonético e a impressão. Segundo o autor, ambos são extensões da visão, mas também têm conseqüências na experiência auditiva, porque o recetor não precisa mais de ver o emissor para receber a mensagem. Graças à visão alfabetizada, o homem acede à reflexão pessoal e constrói a sua individualidade, diferenciando-se do coletivo e do universo. O homem expande o pensamento de forma linear e, conseqüentemente, faz emergir uma visão linear, contínua e homogênea do mundo. Assim se desenvolve o pensamento escrito de forma linear¹⁵.

Quando essa mecânica alfabética é associada à mecânica tipográfica, ela cria uma nova cultura. Todos esses princípios estão na origem do homem racional, especializado e fragmentário que moldou o Ocidente no século xvi. A mecânica alfabética associada à mecânica tipográfica dá origem à secularização e ao surgimento da sociedade digital.

2. O surgimento da cultura digital

No processo de nascimento da sociedade digital, observamos a evolução da autonomia do ser humano, que se concretiza num individualismo em rede. É importante analisar a evolução histórica desse individualismo em rede.

2.1. A cultura participativa

Os salões literários, criados no Século das Luzes, eram espaços onde se podia debater diferentes assuntos. Tinham muita influência na opinião pública. Aos poucos, surge uma sociedade em forma de rede, que valida a nova visão do mundo, substituindo a Igreja. Essa nova sociedade traduz-se tecnologicamente: rede telegráfica, ferroviária, elétrica, telefónica e digital. O sociólogo Roger Sue conclui, então, que o vínculo social constitui a sociedade¹⁶.

O vínculo social rege as nossas relações, e é por isso que a sua evolução corresponde às grandes mudanças do processo de civilização e modifica todas as nossas

15 Cf. Renaud Laby, «Vers quelle rationalité à l'ère numérique ?», *Lumen Vitae* LXXIV, n.º 2 (2019): 214, consultado em 3 de janeiro de 2023, <https://doi.org/10.2143/LV.00.0.00000000>, <https://www-cairn-info-s.studeo.icp.fr/revue-lumen-vitae-2019-2-page-211.htm>.

16 Cf. Roger Sue, *La contre société* (Éditions Les Liens qui Libèrent, 2016), 21.

relações. O homem ocidental, como indivíduo autônomo, está em busca permanente da sua singularidade através da multiplicidade das suas experiências: família, amigos, trabalho, instituição, política. Como um camaleão, a singularidade do indivíduo tem uma multiplicidade de facetas com uma relação de associação entre as identidades. É assim que, com o vínculo de associação, surge como uma contrassociedade que penetra todos os tipos de organização. A associatividade caracteriza-se pela rejeição dos quadros institucionais e pela promoção da horizontalidade das relações sociais¹⁷. Roger Sue denomina, a este novo estágio de individualidade, o «indivíduo relacional», que faz explodir essas redes à sua imagem, que é um indivíduo multifacetado. Tornou-se um «homem rede», é relação¹⁸.

A irrupção das tecnologias digitais alimenta-se dessa configuração social bastante horizontal e associativa, que as torna mais atraentes, úteis e eficazes. O indivíduo torna-se emissor, protagonista, um *prossumidor* e, conseqüentemente, exige uma nova forma de conhecimento que não é mais a da tradição ou da modernidade. A novidade reside agora na «ciência participativa», que reconhece os conhecimentos que cada indivíduo possui. Ligado aos outros, ele participa na construção de um cérebro planetário¹⁹. Em suma, a rede das redes que é a Internet oferece uma infinidade de possibilidades de se associar a outros.

2.2. Um novo mundo emergente

A Internet é uma ferramenta cooperativa que foi inventada de forma cocriativa e resulta não só de uma combinação de tecnologias, mas também de uma novidade no processo de inovação²⁰. Este princípio de cooperação na origem da Internet tem duas conseqüências. Em primeiro lugar, o desenvolvimento de *software* livre, onde cada um contribui com a sua experiência para a comunidade. Em seguida, este princípio dá origem a uma nova forma de governança autorregulada: «aqueles que criam a Internet são também aqueles que definem a sua organização»²¹. No entanto, a Internet não irá evoluir na direção inicialmente prevista.

17 Cf. *ibidem*, 21–23, 29.

18 Cf. *ibidem*, 29.

19 Cf. *ibidem*, 18.

20 Cf. Dominique Cardon, *Culture numérique* (Paris: Presses des Sciences Po, 2019), 37.

21 *Ibidem*, 42.

A intuição original que criou uma espécie de «república dos informáticos»²² encontrou na sociedade um terreno ideal para o seu desenvolvimento²³. A *web* tornou-se o refúgio das esperanças frustradas da década de 1970, que investiram na *web* as mesmas preocupações de regeneração do vínculo social e deram origem à «comunidade virtual»²⁴. A isso se soma uma diversificação dos usos da *web*, que são cada vez mais comerciais. Assim, a massificação desses usos e o desenvolvimento comercial da *web* criaram uma mudança crucial. Em consequência dessas mudanças, os fundadores da Internet, para manter a intuição inicial, tentaram preservar os seus ideais políticos relativos à liberdade e à autonomia. Eles impuseram um modelo económico de captura de dados pessoais que possibilita a criação de perfis dos internautas e os inscreve em segmentos da população. As grandes plataformas aproveitam essas informações para atrair os internautas com os seus serviços ou para revender as informações a anunciantes.

O mundo económico está a tomar consciência progressivamente do poder da Internet e os princípios dos fundadores da Internet estão a ser enfraquecidos, o que dá origem a uma forte concorrência na *web* em torno dos modos de organização da visibilidade²⁵. O algoritmo toma muitas decisões por nós e torna possível a criação de perfis dos internautas, que os inscrevem em segmentos da população: idade, classe social, religião... e, consequentemente, o internauta fica preso ao seu meio social e aos seus interesses²⁶.

3. A vida em redes

De acordo com Roger Sue, a lição que podemos retirar da história é que «o vínculo social funciona como uma matriz, como uma espécie de *habitus* para todos»²⁷ e que o nascimento do indivíduo abre os laços comunitários do passado à democracia e ao desenvolvimento. São muitas as mudanças visíveis.

3.1. O indivíduo em rede

22 Dominique Cardon, *La démocratie Internet. Promesses et limites* (Paris: Éditions du Seuil/République des idées, 2010), 16.

23 Cf. Roger Sue, *La contre société*, 63.

24 Dominique Cardon, *Culture numérique*, 60.

25 Cf. Dominique Cardon, *La démocratie Internet. Promesses et limites*, 97.

26 Ver Dominique Cardon, *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data* (Paris: Éditions du Seuil/République des idées, 2015), 53.

27 Roger Sue, *La contre société*, 14.

As primeiras mudanças observam-se na família, onde, pouco a pouco, a hierarquia desaparece nas relações. Os pais e os filhos tornam-se iguais, negociando reciprocamente os seus lugares e papéis, os seus direitos e deveres. De facto, a família contemporânea dá a cada membro a possibilidade de se afirmar como indivíduo. Uma vez que «quando a família se move, tudo se move»²⁸, não podemos medir os efeitos desta revolução no conjunto das relações sociais.

O novo vínculo social que se impõe intensifica a singularidade de cada indivíduo e exige uma nova relação consigo mesmo, com os outros e com a sociedade, na liberdade, interatividade e reciprocidade das relações sociais. Cada indivíduo singular é capaz de refletir sobre si mesmo e de ter em conta as suas experiências vividas, procurando sentido. Ele desloca-se, estabelece relações e adapta-se porque «tem a capacidade de assumir identidades múltiplas ou sucessivas»²⁹, criando uma teia de laços como um tecelão.

Assim, a evolução do vínculo social, que se caracteriza pelo aumento do poder do indivíduo racional, acompanha uma intensificação das relações sociais horizontais, semelhantes a uma relação de associação que se difunde em todas as relações sociais: família, empresa, redes sociais... A associatividade é uma nova forma de conhecer pessoas que torna as tecnologias digitais possíveis, atraentes, úteis e eficazes para todos³⁰. Assim, passamos de uma cultura vertical de meios de comunicação de massa, em que os indivíduos são simples recetores, para uma cultura horizontal, em que os indivíduos se tornam capazes de se «mediatizar»³¹ e se tornam protagonistas.

O indivíduo relacional, assim compreendido na pluralidade destas redes, faz da vida relacional um verdadeiro investimento, um compromisso levado a sério. Não é mais a tradição ou a instituição que o compromete, mas ele próprio que se compromete livremente, porque «realizar é realizar-se»³². É um compromisso para com os outros na comunidade, iniciado por modelos de socialização.

3.2. Uma nova relação com o conhecimento

A associatividade também exerce influência no surgimento da ciência participativa, que desencadeia uma sinergia de competências de acordo com o

28 *Ibidem*, 16.

29 *Ibidem*, 26.

30 Ver Roger Sue, *La contre société*, 16.

31 Cf. *Ibidem*, 17.

32 *Ibidem*, 37.

axioma «ninguém sabe tudo, todos sabem alguma coisa»³³. A novidade reside no reconhecimento das competências de cada indivíduo, integradas num processo social dinâmico de troca entre conhecimentos e conhecedores³⁴, que escapa ao controlo das instituições. Esta forma de ligação social é uma dupla maneira de «conhecer»³⁵. O conhecimento abandona a sua arquitetura piramidal, em favor de um modelo mais participativo que remonta da pessoa para os recursos do conhecimento³⁶. O digital é uma porta aberta para as redes de conhecimento e oferece a possibilidade de comunicar, partilhar e aceder melhor à informação. No entanto, a cultura digital continua a ser um desafio tanto para aqueles que transmitem o conhecimento como para aqueles que o recebem.

O americano Marc Prensky, especialista em tecnologia e educação, encontrou uma metáfora que faz pensar nas diferentes gerações na Internet³⁷: os *nativos digitais*. Ele define-os como pessoas que nascem e crescem com as tecnologias digitais. Da mesma forma, os *imigrantes digitais* são pessoas que entraram no mundo da Internet mais tarde na vida. Eles trazem elementos e/ou crenças da cultura antiga que podem ou não ser aplicáveis à nova cultura³⁸. A metáfora revela a diferença fundamental entre estas duas gerações: elas têm uma abordagem mental distinta em relação às novas tecnologias, mesmo que coexistam na cultura global emergente³⁹. Os jovens contemporâneos já não têm a mesma mentalidade, nem a mesma genealogia, nem habitam o mesmo espaço⁴⁰.

As novas gerações nascidas na cultura digital têm o desejo de compreender e de ser sujeitos ativos. Elas desenvolvem um estilo de discurso mais espontâneo, interativo e participativo. Ao dominar as técnicas informáticas, as pessoas tornam-se proativas nos seus processos de aprendizagem e trabalho⁴¹. Michel Serres interpela-nos com uma mensagem entusiasta para as novas gerações: «As novas tecnologias

33 Pierre Lévy, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace* (Paris: La découverte/Poche, 1997), 29.

34 Cf. *ibidem*, 30.

35 Roger Sue, *La contre société*, 18.

36 Cf. Cécil Guitart, *Transmettre le savoir. Des âges préhistoriques au monde numérique* (Éditions La Pensée sauvage, 2009), 195.

37 A noção de nativos digitais/imigrantes digitais foi desenvolvida pelo americano Marc Prensky e a aceitação dessa noção revelou-se tão popular quanto controversa. No entanto, a metáfora leva-nos a pensar nas culturas pré e pós-internet, cujas diferenças não são de ordem técnica, mas sim de uma transformação antropológica. Cf. Thomas Stenger, *Digital natives. Culture, génération et consommation* (Caen: EMS Éditions, «Consommation des 0-25 ans», 2015), 27-33, consultado em 31 de janeiro de 2023, <https://doi.org/10.3917/ems.steng.2015.01.0027>. <https://www.cairn.info/digital-natives--9782847697438-page-27.htm>.

38 Cf. Marc Prensky, «Digital Natives, Digital Immigrants,» *On the Horizon* 9, n.º 5 (2001).

39 Cf. Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation, *Directoire pour la Catéchèse* (Paris: Bayard/Éditions du Cerf/Mame, 2020), n.º 362.

40 Cf. Michel Serres, «En guise de postface. Condamnés à être intelligents».

41 Cf. DpC, n.º 362-363.

condenaram-nos a tornar-nos inteligentes.»⁴² Segundo ele, a inteligência reside agora na capacidade de objetivar as nossas faculdades (memória, imaginação, razão...) nos *softwares* disponíveis na Internet.

4. A criação de um ambiente de aprendizagem

Paralelamente aos desenvolvimentos digitais cujas consequências já vimos, é necessário levar em consideração a revolução cognitiva, em curso desde os anos 50, da qual o psicólogo americano Jerome Seymour Bruner⁴³ é uma das principais personalidades. Nessa revolução, a construção do sentido e a cultura em que estamos imersos assumiram maior importância no processo de aprendizagem. As pesquisas de Bruner inspiraram Britt-Mari Barth, professora emérita do Instituto Superior de Pedagogia do Instituto Católico de Paris. A investigadora enriquece a sua experiência num vaivém entre a ação e a reflexão sobre essa ação⁴⁴ e oferece-nos três perspectivas que nos ajudam a compreender como a revolução cognitiva acompanha a revolução digital: o aspeto cognitivo, o relacional e o afetivo⁴⁵.

4.1. O aspeto cognitivo: suscitar a reflexão para aprender

O paradigma clássico do ensino, organizado do conhecedor para o aluno, está a evoluir. Começar pela explicação, partindo do princípio de que a clareza da mensagem resulta na compreensão e memorização dos conteúdos pelos alunos, é incompatível com o nosso mundo.

A psicologia cultural proposta por Jerome Bruner coloca a busca de sentido no centro e considera o conhecimento como um processo dinâmico. Esse processo leva os alunos a entrar na dinâmica da reflexão que os leva ao pensamento criativo. Isso não é inato em nós e requer treino para se tornar um hábito. Britt-Mari Barth dá-nos um exemplo que permite conceptualizar: para compreender o significado de uma frase, é necessário dar aos alunos vários exemplos de frases e pedir-lhes que encontrem os pontos comuns para que, assim, cada um possa estabelecer ligações com o que já

42 Michel Serres, «En guise de postface. Condamnés à être intelligents,» 243.

43 Cf. Jerome Bruner, *The Relevance of Education* (New York: W. W. Norton & Company, 1971), 52.

44 Cf. Britt-Mari Barth, *Élève chercheur, enseignant médiateur. Donner du sens aux savoirs* (Paris: Éditions Retz, 2013), 10.

45 Cf. Britt-Mari Barth, «Les défis de l'enseignant médiateur: apprendre et vivre ensemble dans une culture commune avec le numérique,» *Colloque Apprendre avec le numérique tenu à Rennes aux Champs Libres le jeudi 24 avril (Vidéo)*. Canal-U, consultado em 15 de março de 2023, <https://www.canal-u.tv/70785>.

sabe e possa emitir hipóteses, nomear exemplos e contraexemplos concretos, saber hierarquizá-los e estruturá-los, para chegar à construção do conceito de frase⁴⁶.

Este processo de conceptualização, que procura dar sentido a uma realidade concreta, é o resultado de um processo de interpretação e discernimento: é necessário participar na reflexão para aprender a refletir. O sentido irá emergir numa alternância entre situações contextualizadas que cada um pode viver como experiência pessoal e as palavras abstratas comuns que iremos procurar em conjunto para nos referirmos a elas⁴⁷.

É importante harmonizar dois modos de pensamento que se complementam para criar sentido: a explicação, que é descontextualizada e causal, como as metáforas, e a interpretação, que é contextualizada e da qual a narrativa é um bom exemplo.

4.2. O aspeto relacional: criar a interação

A aprendizagem significativa requer a interação com os outros e com o próprio conhecimento. É essa interação que nos dá a experiência que se transforma em pensamento, permitindo-nos expressá-la em diferentes contextos. Britt-Mari Barth situa-se na corrente de pensamento da psicologia cultural, na qual a cultura não é vista como um conjunto de regras a seguir, um mundo a receber, mas onde os indivíduos participam na construção do seu mundo, é «a busca de sentido dentro de uma cultura que impregna todas as ações do homem»⁴⁸.

A busca de sentido surgirá de acordo com as oportunidades que o aluno tiver de se familiarizar com um conteúdo abstrato de uma forma mais concreta, a fim de encontrar pontos de referência comuns. O sentido é uma construção do aluno, que não é individual, mas que nasce da troca, é uma coconstrução nessas redes de vida. Assim, podemos afirmar com Britt-Mari Barth que «o sentido nasce na troca»⁴⁹.

O papel do professor é indispensável, porque ele irá orientar os alunos no projeto e, em seguida, ajudá-los a encontrar o sentido. O professor conduz o grupo

46 Cf. *ibidem*.

47 Cf. Britt-Mari Barth, «Chapitre 8. Jerome Seymour Bruner et l'orientation culturelle de la psychologie cognitive,» em Philippe Carré (ed.), *Psychologies pour la formation* (Paris: Dunod, «Éducation Sup», 2019), 139–155, consultado em 29 de abril de 2023, <https://doi.org/10.3917/dunod.carre.2019.02.0139>, <https://www-cairn-info.icp.idm.oclc.org/psychologies-pour-la-formation--9782100788026-page-139.htm>.

48 Britt-Mari Barth, «Présentation générale: l'émergence d'une psychologie culturelle et les processus d'éducation,» *Revue française de pédagogie* 111 (1995). *Psychologie de l'éducation: Nouvelles approches américaines*, consultado em 24 de abril de 2023, <https://doi.org/10.3406/rfp.1995.2536>, https://www.persee.fr/doc/rfp_0556-7807_1995_num_111_1_2536.

49 Britt-Mari Barth, *Élève chercheur, enseignant médiateur. Donner du sens aux savoirs*, 34.

de alunos a um «processo de construção de sentido, orientando-os para garantir que todos cheguem a um mesmo entendimento, pronto para ser mobilizado noutro contexto»⁵⁰. Na abordagem do processo reflexivo, todos têm sempre algo a dizer, todas as ideias são valorizadas, a compreensão é aperfeiçoada. Em grupo, não procuramos a resposta certa, mas percebemos as diferentes perspetivas sobre um objeto de atenção comum, porque «o sentido do prazer é, sem dúvida, induzido pelo prazer do sentido — do sentido partilhado»⁵¹.

4.3. O aspeto afetivo: despertar a intenção de aprender

O terceiro elemento a ser considerado para uma aprendizagem significativa é o aspeto afetivo, a intenção de aprender. É o lado emocional da nossa inteligência que condiciona o verdadeiro compromisso e o envolvimento da história pessoal na aprendizagem. A história singular do aluno é fundamental⁵².

Cada aluno é motivado no processo de aprendizagem se perceber o sentido do conteúdo e se as suas questões pessoais forem levadas em consideração. Britt-Mari Barth chama a isso um contrato de intersubjetividade, em que «o desafio pedagógico é fazer com que os alunos adiram a um projeto de aprendizagem comum, no qual as expectativas mútuas são explicitadas»⁵³. Assim, o professor deve especificar o que espera dos alunos e o que eles devem esperar dele. Dessa forma, cada aluno conhece a sua tarefa e os objetivos, sentindo-se, portanto, um interlocutor válido. A atividade proposta desenvolve-se num clima de confiança, onde cada um se sente um interlocutor importante, com a garantia de acompanhamento.

Estabelecer um clima de confiança exige respeito por cada elemento, acolhendo a pessoa tal como ela é e dando-lhe espaço e voz. É permitido errar, mas nunca julgar alguém. A confiança em si mesmo, nas suas próprias capacidades para ter sucesso, é tão importante quanto a confiança nos outros e suscita participação e motivação⁵⁴. Num processo dinâmico, «a motivação não é um pré-requisito nem uma condição para o sucesso, mas algo que se constrói ao longo do caminho da

50 *Ibidem*, 34.

51 *Ibidem*, 50.

52 Cf. *ibidem*, 57.

53 Britt-Mari Barth, «Les défis de l'enseignant médiateur: apprendre et vivre ensemble dans une culture commune avec le numérique».

54 Cf. Britt-Mari Barth, *Élève chercheur, enseignant médiateur. Donner du sens aux savoirs*, 26.

aprendizagem»⁵⁵. A motivação assim concebida é um caminho onde cada um constrói a sua confiança nas suas próprias capacidades e a vontade de aprender.

4.4. O processo pedagógico: criar uma cultura de aprendizagem

O grande desafio das três perspetivas de Britt-Mari Barth é mantê-las juntas no processo de aprendizagem: estimular a reflexão do aluno; estimular a interação do aluno com os outros e com o próprio conhecimento; e envolver o aluno também na sua inteligência emocional. É assim que a forma como aprendemos se torna tão importante quanto o que aprendemos⁵⁶.

O conhecimento é uma construção, um processo dinâmico no qual todos participam. O conhecimento é construído pelos alunos, que, guiados pelo professor no processo de exploração, analisam situações concretas e compreendem em profundidade. Por exemplo, «em vez de decorar uma regra ortográfica ou gramatical, examina-se como ela funciona, tentando formular a regra»⁵⁷.

O desafio pedagógico é «criar uma cultura de aprendizagem»⁵⁸ baseada na confiança, onde «o conhecimento pode ser concebido como sendo ao mesmo tempo estruturado, evolutivo, cultural, contextualizado e afetivo. Tal conceção não é compatível com a ideia de que o conhecimento é adquirido por «transmissão»; trata-se antes de «uma *transação* entre membros de uma cultura»⁵⁹. Consequentemente, Britt-Mari Barth conclui que o conhecimento está ligado a uma forma de saber, a uma maneira de ser.

Nesta cultura de aprendizagem, cada aluno tem um papel a desempenhar, está envolvido na sua aprendizagem e, consequentemente, chega a uma compreensão profunda, expressa a sua própria opinião, a sua reflexão pessoal. Assim, aprender torna-se uma verdadeira transação que visa uma transformação profunda do aluno

55 Britt-Mari Barth, «Chapitre 3. L'établissement de l'intersubjectivité comme outil de médiation: participer pour apprendre,» em Linda Allal (ed.), *Régulation des apprentissages en situation scolaire et en formation* (Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur, «Perspectives en éducation et formation», 2007), 71-89, consultado em 29 de abril de 2023, <https://doi.org/10.3917/dbu.mot-ti.2007.01.0071>, <https://www-cairn-info.icp.idm.oclc.org/regulation-des-apprentissages-en-situation-scolaire--9782804153144-page-71.htm>, 72.

56 Cf. Britt-Mari Barth, «Préface,» em Bruno Devauchelle, *Multimédiaser l'école? Enseignement et formation à l'heure numérique* (Paris: Hachette Livre, 1999), 7.

57 *Ibidem*, 8.

58 Britt-Mari Barth, «Chapitre 8. Jerome Seymour Bruner et l'orientation culturelle de la psychologie cognitive».

59 Britt-Mari Barth, «Chapitre 3. L'établissement de l'intersubjectivité comme outil de médiation: participer pour apprendre,» 76.

através do desenvolvimento das suas múltiplas inteligências e da sua identidade em formação⁶⁰.

Segundo Jerome Bruner, é a cultura que forma a mente⁶¹, daí a importância da cultura em que nos encontramos durante a aprendizagem. Porque, ao mesmo tempo que aprendemos conteúdos teóricos, aprendemos a ouvir melhor os outros, a argumentar, a compreender o sentido das coisas, e não apenas a decorar. Há sempre uma interação entre a cultura e o ensino.

5. Aprender na cultura digital

A reflexão sobre a revolução cognitiva destaca a importância da cultura como parte do nosso pensamento. Tudo isso nos leva a refletir sobre o ambiente que oferecemos aos alunos e em que medida é possível levar em conta a cultura atual como suporte para a construção do conhecimento.

5.1. As novas ferramentas digitais ao serviço da aprendizagem

Os alunos de hoje, provenientes da cibercultura, são muito competentes na utilização das novas tecnologias, conhecem-nas bem e são muito ágeis na sua utilização. É necessário aproveitar esta capacidade e colocá-la ao serviço do processo de aprendizagem.

Na construção de conceitos, a variedade de ferramentas digitais disponíveis permite aumentar as oportunidades de reflexão e a qualidade da reflexão dos alunos. Um quadro digital, por exemplo, oferece múltiplas possibilidades: exibir vários exemplos, colorir, sublinhar, adicionar imagens, permitindo, assim, aumentar o número e a variedade de exemplos e a participação de todos. Ora, a ferramenta digital, utilizada como ferramenta de pensamento, ajuda a treinar o pensamento criativo⁶².

As ferramentas digitais envolvem-nos na interação com os outros alunos, pois permitem que os alunos realizem exercícios interativos e correções coletivas. Todos

60 Cf. Britt-Mari Barth, «Les défis de l'enseignant médiateur: apprendre et vivre ensemble dans une culture commune avec le numérique».

61 Cf. Jerome Bruner, *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle* (Paris: Éditions Retz, 1990).

62 Cf. Britt-Mari Barth, *Élève chercheur, enseignant médiateur. Donner du sens aux savoirs*, 91.

podem interagir com o conteúdo e com os outros. É um suporte para que o professor possa acompanhar o raciocínio dos alunos e orientá-los. Com um quadro interativo, podemos criar mais facilmente uma «atenção conjunta»⁶³ que permite a participação de todos. Além disso, cada um pode manter um registo escrito de tudo o que foi feito, não apenas do que escreveu, mas do conjunto, sem precisar de fazer um grande esforço para escrever tudo, porque o quadro o faz.

O envolvimento e a motivação de cada um também podem ser melhorados com a ajuda de ferramentas digitais. Na interação estruturada e nos papéis de cada um consentidos, estamos prontos para realizar uma tarefa e motivar os alunos a realizar um projeto comum. Para isso, um quadro branco interativo pode ajudar na colaboração e na participação de todos e, conseqüentemente, promove a sensação de bem-estar e segurança no processo de aprendizagem⁶⁴.

5.2. Tornar-se mestre da sua navegação

A experiência concreta de que a informação e o conhecimento estão acessíveis com um clique leva alguns autores a considerar a Internet como o nosso segundo cérebro⁶⁵. Mas basta saber navegar na Internet para adquirir conhecimentos? Porquê aprender se tudo está na Wikipédia? Didier Paquelin, professor de pedagogia do ensino superior da Universidade Laval, no Quebec, propõe a seguinte resposta: aprender torna-nos mais livres e essa liberdade vem da capacidade de construir um sentido global, de um conhecimento dominado⁶⁶.

Neste caminho para a liberdade, é essencial ajudar os alunos a serem capazes de discutir e ter uma opinião sobre o que se encontra na Internet, a não aceitar tudo como verdadeiro e a desenvolver as capacidades necessárias para processar essas informações. Esta forma de pensar deve ser cultivada ao longo da vida, mas é na escola que se estabelecem as bases, que começa este caminho de discernimento rumo à liberdade⁶⁷.

63 Segundo Jerome Bruner, a atenção conjunta é condição para a participação de todos. Cf. Britt-Mari Barth, «Chapitre 8. Jerome Seymour Bruner et l'orientation culturelle de la psychologie cognitive,» 148.

64 Cf. Britt-Mari Barth, «Les défis de l'enseignant médiateur: apprendre et vivre ensemble dans une culture commune avec le numérique».

65 Cf. Michel Serres, *Petite Poucette: le monde a tellement changé que les jeunes doivent tout réinventer: une manière de vivre ensemble, des institutions, une manière d'être et de connaître...* (Paris: Le Pommier, «Manifestes», 2012), 82.

66 Cf. Didier Paquelin, «Internet, nouveau rapport au savoir,» *Lumen Vitae* LXIX, n.º 1 (2014): 9-19, consultado em 20 de abril de 2023, <https://doi.org/10.2143/LV.00.0.0000000>, <https://www-cairn-info.icp.idm.oclc.org/revue-lumen-vitae-2014-1-page-9.htm>, 18.

67 Cf. Britt-Mari Barth, *Élève chercheur, enseignant médiateur. Donner du sens aux savoirs*, 209.

Encontrar informações na Internet é simples e acessível a todos. O tempo longo de leitura de obras dá lugar ao tempo curto da navegação, cujo termo «visita» expressa a superficialidade do clique em relação ao livro. A informação é mais acessível, mas mais fragmentada e exige do internauta a capacidade de situar as suas pesquisas e relacioná-las para que o sentido emerge⁶⁸. Na verdade, o desafio não é ensinar os alunos a encontrar informação na Internet, mas ajudá-los a decodificá-la, interpretá-la, contextualizá-la e verificar as suas fontes.

Com todas essas mudanças, a relação com a verdade evolui: ela não é mais pré-construída por terceiros, mas o resultado de uma coconstrução. Isso exige, portanto, ouvir o outro, acolher pontos de vista diferentes e chegar a um acordo mútuo. Neste mundo, o conhecimento e a verdade estão em constante evolução e são bens comuns, acessíveis a todos, desde que cada um tenha a capacidade de se apropriar e contribuir para esse conhecimento em construção⁶⁹.

Estudos recentes das neurociências revelam mudanças profundas nas novas gerações nascidas na cultura digital. Revelam uma diminuição do QI nas crianças, uma vez que as práticas digitais solicitam menos ou demasiado rapidamente o córtex pré-frontal, sede da síntese pessoal⁷⁰. Segundo Michel Serres, estas constatações exigem uma reflexão sobre a palavra «perder». O que significa então «perder a capacidade de memória»? Para este filósofo, a nossa cabeça é objetivada diante de nós, nos nossos computadores, ganhámos uma memória maior. Uma vez que temos o conhecimento diante de nós, o que nos resta fazer é tornar-nos mais inteligentes, inventivos, criativos e não repetitivos do que recebemos⁷¹.

Considerar as novas tecnologias como uma possibilidade de aceder ao conhecimento requer um domínio da navegação. O ato de aprender torna-se cada vez mais o ato de aprender a aprender, ou seja, aprender a ordenar, classificar, seleccionar as informações encontradas e chegar a uma síntese pessoal. Tornar-se mestre da sua navegação leva à construção de um conhecimento dominado, é tornar-se mais livre e mais inteligente⁷².

68 Cf. *ibidem*, 14–15.

69 Cf. *ibidem*, 16.

70 Cf. *ibidem*, 18.

71 Cf. Michel Serres, «*Les nouvelles technologies: révolution culturelle et cognitive*,» *interstices.info*, 11 de dezembro de 2007, consultado em 23 de outubro de 2022, <https://interstices.info/les-nouvelles-technologies-revolution-culturelle-et-cognitive/>.

72 Cf. Didier Paquelin, «Internet, nouveau rapport au savoir,» 18.

6. O papel do professor está a evoluir

A revolução cognitiva e a revolução digital em curso trazem grandes mudanças para a escola. A maneira de aprender a pensar e aprender ferramentas culturais torna-se tão importante quanto os conteúdos. Nessa perspetiva, o papel do professor no processo de aprendizagem também muda e apresenta alguns desafios.

Segundo Britt-Mari Barth, o professor é um mediador. Ele está lá para orientar e tornar o conhecimento acessível a todos. Ele também é um intermediário entre os alunos, o conhecimento e as trocas de todo o grupo. Em vez de expor o seu conhecimento para que seja memorizado pelos alunos, o professor deve criar um ambiente, uma comunidade de alunos onde cada um encontre o seu lugar e as ferramentas de que necessita para se reabastecer⁷³.

Nesta perspetiva, o papel do professor mudou de paradigma, ele está sempre em dinâmica de pesquisa para «equipar os alunos para pensar melhor, aprender melhor e aprender com mais prazer»⁷⁴. O professor desempenha um papel muito mais complexo do que apenas dar uma explicação enquanto os alunos ouvem. Ele deve envolver os alunos em questões de investigação. Para isso, o seu objetivo é traduzir o conhecimento abstrato em situações concretas e acessíveis, permitindo assim a participação e a contribuição de todos os alunos.

Todas essas mudanças exigem uma nova visão sobre quem aprende. O professor deve conhecer bem os seus alunos e abandonar a ideia de que todos chegam com as mesmas experiências e a mesma motivação para construir o seu conhecimento. O professor mediador inscreve-se num modelo de acompanhamento do conhecimento em construção, porque é ele que «permite acompanhar o pensamento em evolução dos alunos, pensar com eles, determinar se a compreensão está a ser feita ou não»⁷⁵.

A autoridade do professor em relação aos alunos também muda. É necessário interpretá-la no seu sentido etimológico latino *de auctoritas*, que significa «fazer crescer»⁷⁶. A sua responsabilidade é fazer emergir uma responsabilidade partilhada. Para isso, as regras do jogo devem ser bem claras e aceites por todos. O objetivo do jogo é que cada aluno se sinta autónomo e responsável pela sua aprendizagem,

⁷³ Cf. Britt-Mari Barth, *Élève chercheur, enseignant médiateur. Donner du sens aux savoirs*, 28.

⁷⁴ *Ibidem*, 204.

⁷⁵ *Ibidem*, 112.

⁷⁶ *Ibidem*, 205-206.

«dando-lhes confiança nas suas próprias capacidades, bem como um sentido de responsabilidade para consigo próprios e para com os membros do grupo-turma»⁷⁷.

Em suma, a revolução pedagógica que acabamos de descrever faz evoluir o papel do professor, aproximando-o do sentido etimológico da palavra pedagogia, do grego *παιδαγωγία*, que designa a arte de ensinar. Assim, o pedagogo é o *παιδαγωγός*, aquele que acompanha, que orienta, que eleva moralmente uma criança⁷⁸.

7. As mudanças culturais e o anúncio do Evangelho

O Papa Francisco alerta-nos para o facto de que o desafio da evangelização não consiste apenas em utilizar as ferramentas digitais, mas em viver numa cultura amplamente digitalizada⁷⁹. Nesse sentido, o *Diretório para a Catequese* de 2020 alerta-nos para o facto de que o digital caracteriza o mundo contemporâneo e se impõe como uma nova cultura em escala mundial⁸⁰ que molda a maneira de pensar e acreditar das novas gerações⁸¹. Todas estas mudanças representam uma oportunidade de inculturação do Evangelho, ou, por outras palavras, de procurar compreender «como se tornar uma presença evangelizadora no continente digital»⁸².

Além disso, esta nova perspetiva do Diretório retoma as expressões do sociólogo francês Dominique Cardon, cujas pesquisas se concentram na questão do digital. A sua obra mais recente, *Culture numérique (Cultura digital)*⁸³, ajuda-nos a compreender esta nova cultura emergente e as mudanças antropológicas operadas nas novas gerações. A investigação do autor reflete a forma como o digital é consubstancial às dinâmicas sociais e económicas das sociedades ocidentais. O seu sucesso é consequência da sua resposta às aspirações emancipatórias dos indivíduos e marca uma profunda transformação do espaço público⁸⁴. De facto, a Internet e, sobretudo, as redes sociais converteram-se numa «nova ferramenta na sociabilidade

77 *Ibidem*, 204.

78 Cf. Alexis Verhassel e Pauline Khalifa, «De la pédagogie et de l'éducation en Grèce au IV^e siècle avant JC: de leur influence et leur évolution à travers le temps,» em *Sciences cerveau transversalité des savoirs humains*, consultado em 30 de abril de 2023, <https://pierrebamony.com/2014/10/15/de-la-pedagogie-et-de-leducation-en-grece-au-iveme-siecle-av-jc-de-leur-influence-et-evolution-a-travers-le-temps/#more-560>.

79 Cf. Pape François, *Exhortation Apostolique post-synodale aux jeunes et à toute peuple de Dieu Christus Vivit* (Bayard Éditions / Mame / Les Éditions du Cerf, 2019), n.º 86.

80 Cf. DpC, n.º 359.

81 Cf. DpC, n.º 367.

82 DpC, n.º 371.

83 Dominique Cardon, *Culture numérique*.

84 Ver o capítulo III sobre a cultura participativa. Cf. Dominique Cardon, *Culture numérique*, 15-65.

dos indivíduos»⁸⁵, o que coloca muitos desafios aos evangelizadores da *web* que se confrontaram com esta nova realidade. As novas gerações prolongam as formas de intercâmbio e sociabilidade na Internet que, mesmo que não diminuam os encontros reais, certamente os transformam⁸⁶.

Essas mudanças no nível da nova economia relacional emergente nesta nova cultura trazem consequências para o processo de evangelização e exigem uma mudança nas atitudes pastorais. Se, por um lado, ela oferece oportunidades únicas para anunciar o Evangelho, por outro, também exige uma identidade robusta para enfrentar os desafios de adaptação.

Conclusão

A ascensão da forma associativa penetra em todos os tipos de organização e rejeita os quadros institucionais, promovendo a horizontalidade das relações sociais que a Internet facilita e multiplica. O terreno ideal para o desenvolvimento da Internet está assim estabelecido. No entanto, a sua evolução muito poderosa atrairá o capitalismo digital, assumirá o controlo e tornará a nossa liberdade na *web* mais ilusória. As primeiras mudanças a este nível observam-se na família contemporânea, onde as relações são cada vez mais horizontais. No entanto, elas espalham-se por todo o lado e a associatividade é uma nova forma de conhecer pessoas que favorece o desenvolvimento das novas tecnologias digitais. Em consequência da associatividade, a ciência participativa desenvolve-se e oferece a possibilidade de um melhor acesso à informação. As novas gerações têm uma nova relação com o conhecimento, o que exige repensar o ato de ensinar e aprender nesta cultura.

Os recursos digitais disponíveis são numerosos e devem ser considerados como ferramentas ao serviço da aprendizagem. Assim, estas ferramentas podem: suscitar a reflexão, incentivar a interação e envolver os alunos no processo pedagógico. Portanto, é possível afirmar que a inovação tecnológica não é suficiente por si só, ela deve participar na evolução das práticas pedagógicas e exige um domínio da navegação. Como consequência de todas essas mudanças, o papel do professor evolui para uma multiplicidade de funções no processo de aprendizagem. A sua presença é mais discreta, mas mais indispensável.

85 Dominique Cardon, «Réseaux sociaux de l'internet,» *Communications*, n.º 88 (2011): 145.

86 Cf. *ibidem*, 145.

Referências

Amherdt, François-Xavier. Tout, tout de suite. Parole de Dieu et médiations chrétiennes dans une culture de l'immédiateté. Bruxelles: Lumen Vitae, «Théologies Pratiques», 2020, 213.

Barth, Britt-Mari. «Présentation générale: l'émergence d'une psychologie culturelle et les processus d'éducation.» *Revue française de pédagogie* 111 (1995). *Psychologie de l'éducation: Nouvelles approches américaines*. Consultado em 24 de abril de 2023. <https://doi.org/10.3406/rfp.1995.2536>. https://www.persee.fr/doc/rfp_0556-7807_1995_num_111_1_2536.

Barth, Britt-Mari. «Préface.» In Bruno Devauchelle, *Multimédier l'école? Enseignement et formation à l'heure numérique*. Paris: Hachette Livre, 1999.

Barth, Britt-Mari. «Chapitre 3. L'établissement de l'intersubjectivité comme outil de médiation: participer pour apprendre.» Em Linda Allal (ed.), *Régulation des apprentissages en situation scolaire et en formation*. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur, «Perspectives en éducation et formation», 2007, 71-89. Consultado em 29 de abril de 2023. <https://doi.org/10.3917/dbu.motti.2007.01.0071>. <https://www-cairn-info.icp.idm.oclc.org/regulation-des-apprentissages-en-situation-scolaire-9782804153144-page-71.htm>.

Barth, Britt-Mari. *Élève chercheur, enseignant médiateur. Donner du sens aux savoirs*. Paris: Éditions Retz, 2013.

Barth, Britt-Mari. «Chapitre 8. Jerome Seymour Bruner et l'orientation culturelle de la psychologie cognitive.» Em Philippe Carré (ed.), *Psychologies pour la formation*. Paris: Dunod, «Éducation Sup», 2019, 139-155. Consultado em 29 de abril de 2023. <https://doi.org/10.3917/dunod.carre.2019.02.0139>. <https://www-cairn-info.icp.idm.oclc.org/psychologies-pour-la-formation-9782100788026-page-139.htm>.

Barth, Britt-Mari. «Les défis de l'enseignant médiateur: apprendre et vivre ensemble dans une culture commune avec le numérique.» *Colloque Apprendre avec le numérique*, tenu à Rennes aux Champs Libres le jeudi 24 avril (Vidéo). Canal-U. Consultado em 15 de março de 2023. <https://www.canal-u.tv/70785>.

Boillart, Jean-Claude, e Amherdt, François-Xavier. *Web & Co et pastorale - Les Nouvelles Technologies de l'information et de la Communication et la transmission de la foi*. Éditions Saint-Augustin, 2013.

Bruner, Jerome. *The Relevance of Education*. New York: W. W. Norton & Company, 1971.

Bruner, Jerome. *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie Culturelle*. Paris: Éditions Retz, 1990.

Cardon, Dominique. *La démocratie Internet. Promesses et limites*. Paris: Éditions du Seuil/ République des idées, 2010.

Cardon, Dominique. «Réseaux sociaux de l'internet.» *Communications*, n.º 88 (2011): 141-148.

Cardon, Dominique. *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data*. Paris: Éditions du Seuil/République des idées, 2015.

Cardon, Dominique. *Culture numérique*. Paris: Presses des Sciences Po, 2019.

Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation. *Directoire pour la Catéchèse*. Paris: Bayard/Éditions du Cerf/Mame, 2020.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, «Bibliothèque des Sciences humaines», 1985.

Guitart, Cécil. *Transmettre le savoir. Des âges préhistoriques au monde numérique*. Éditions La Pensée sauvage, 2009.

Laby, Renaud. *Internet et la communication évangélique*. Louvain-la-Neuve, Québec, Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série «Recherches» n.º 18.2, em linha www.pastoralis.org, janeiro de 2017.

Laby, Renaud. «Vers quelle rationalité à l'ère numérique?.» *Lumen Vitae* LXXIV, n.º 2 (2019): 211-224. Consultado em 3 de janeiro de 2023. <https://doi.org/10.2143/LV.00.0.0000000>. <https://www-cairn-info-s.studeo.icp.fr/revue-lumen-vitae-2019-2-page-211.htm>.

Lévy, Pierre. *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris: La découverte/Poche, 1997.

Marchessault, Guy. *Médias et foi chrétienne: Deux univers à concilier*. Montréal: Éditions Fides, 2002.

McLuhan, Marshall. *Pour comprendre les médias. Les prolongements technologiques de l'homme*, trad. Jean Paré. Paris: Points/Mame/Seuil, «Points Essais», 2015.

Morel, Isabelle (avec Felix Moser). «Problématique. Des médiations pour la Parole dans une société de l'immédiateté.» Em François-Xavier Amherdt (ed.), *Tout, tout de suite. Parole de Dieu et médiations chrétiennes dans une culture de l'immédiateté*. Bruxelles: Lumen Vitae, «Théologies pratiques», 2020.

Pape François. *Exhortation Apostolique post-synodale aux jeunes et à toute peuple de Dieu Christus Vivit*. Bayard Éditions / Mame / Les Éditions du Cerf, 2019.

Paquelin Didier, «Internet, nouveau rapport au savoir.» *Lumen Vitae* LXIX, n.º 1 (2014): 9-19. Consultado em 20 de abril de 2023. <https://doi.org/10.2143/LV.00.0.0000000>. <https://www-cairn-info.icp.idm.oclc.org/revue-lumen-vitae-2014-1-page-9.htm>.

Prensky, Marc. «Digital Natives, Digital Immigrants.» *On the Horizon* 9, n.º 5 (2001).

Sapadaro, Antonio. *Cyberthéologie Penser le christianisme à l'heure d'Internet*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2014.

Serres, Michel. «En guise de postface. Condamnés à être intelligents.» Em Cécil Guitart, *Transmettre le savoir. Des âges préhistoriques au monde numérique*. Éditions La Pensée sauvage, 2009.

Serres, Michel. *Petite Poucette: le monde a tellement changé que les jeunes doivent tout réinventer: une manière de vivre ensemble, des institutions, une manière d'être et de connaître...* Paris: Le Pommier, «Manifestes», 2012.

Serres, Michel «Les nouvelles technologies: révolution culturelle et cognitive.» *interstices.info*, 11 de dezembro de 2007. Consultado em 23 de outubro de 2022. <https://interstices.info/les-nouvelles-technologies-revolution-culturelle-et-cognitive/>.

Stenger, Thomas. *Digital natives. Culture, génération et consommation*. Caen: EMS Éditions, «Consommation des 0-25 ans», 2015. Consultado em 31 de janeiro de 2023. <https://doi.org/10.3917/ems.steng.2015.01.0027>. <https://www.cairn.info/digital-natives-9782847697438-page-27.htm>.

Sue, Roger. *La contre société*. Éditions Les Liens qui Libèrent, 2016.

Tannous, Marie-Rose, Ste-Marie, Lorraine, e Daviau, Pierrette (dir.). *Évangéliser dans l'espace numérique? Actes du 10ème Congrès de la Société internationale de théologie pratique*, Ottawa, 2016. Les Éditions Novalis, «Théologies Pratiques».

Tincq, Henri, e Defois, Gérard. *Les médias et l'Église. Évangélisation et information: le conflit des deux paroles*. Paris: Éditions du Centre de formation et de perfectionnement des journalistes, 1997.

Verhassel, Alexis, e Khalifa, Pauline. «De la pédagogie et de l'éducation en Grèce au iv e siècle avant JC: de leur influence et leur évolution à travers le temps.» Em *Sciences cerveau transversalité des savoirs humains*. Consultado em 30 de abril de 2023. <https://pierrebamony.com/2014/10/15/de-la-pedagogie-et-de-leducation-en-grece-au-iveme-siecle-av-jc-de-leur-influence-et-evolution-a-travers-le-temps/#more-560>.

Capítulo VIII

Rocco Predoti

O UNIVERSO DO HUMANO DIGITAL: ANÚNCIO APOFÁTICO E EPIFANIA DO KERYGMA

Introdução

No processo de catequese, a questão hermenêutica mantém a sua importância, uma vez que o papel da pessoa necessita de uma atenção progressiva e maior. «Compreender as várias linguagens do nosso tempo» (GS 44) é uma tarefa que, em todos os espaços de reflexão, continua a ser atual e necessária. A questão da linguagem como universo de ação humana deve ser sempre aprofundada para se poder identificar como ela é um caminho para a manifestação da presença de Deus na história do homem.

Na tentativa de encontrar a palavra de Deus nas linguagens da contemporaneidade, questiona-se se essa palavra é mais ou menos explícita. Em que medida uma linguagem na sua aceção cultural, como a digital, pode dar espaço à Palavra dirigida ao homem.

Neste artigo, queremos ter em mente a perspetiva antropológica a partir da qual procuramos fazer emergir como o anúncio pode tornar-se atual no momento em que se entrelaça com a experiência do homem contemporâneo. Esta é a preocupação missionária que se iniciou com a *Evangelii gaudium* e que marca a tensão da ação eclesial da década atual: encontrar o caminho, na plena confusão da contemporaneidade, de como Deus pode falar de maneira clara e definida. A palavra de Deus realiza-se na

possibilidade da pessoa de poder ouvi-lo, de fazer com que ela seja *investida* pela sua Palavra, surpreendida por ela no desenrolar da vida quotidiana. Então, duas diretrizes são necessárias para examinar a reflexão sobre um anúncio atual: a avaliação do quotidiano do humano e a cultura da linguagem nele utilizada.

Anunciar com uma linguagem explícita no mundo digital pode prestar-se a várias interpretações e corre o risco de não atingir o coração da pessoa humana. A fé como conteúdo junta-se, assim, à multiplicidade de conteúdos que circulam nas várias redes sociais e a Boa Nova torna-se uma notícia como outras. Neste trabalho, pretende-se examinar o poder apofático do anúncio do Evangelho que fala de Cristo mesmo quando não o diz. O jogo do paradoxo pode funcionar numa realidade, a digital, onde o paradoxo da linguagem permite ativar diferentes mecanismos de presença. Se o anúncio do Evangelho é uma questão de presença da Igreja nas ruas do mundo, então sair para as ruas digitais implica um processo de discernimento sobre o estilo da presença eclesial. A audácia e a criatividade, critérios da identidade missionária da Igreja do modelo da *Evangelii gaudium*, permitem que o Evangelho seja levado com a presença evangelizadora dentro das dinâmicas da linguagem digital. Habitar a linguagem digital pode ser um conceito que não basta para descrever bem a intenção do poder evangelizador. É necessário dar um passo adiante, é uma questão de pessoas que se relacionam com outras pessoas no mundo digital. As relações podem ser a chave para que o anúncio do Evangelho se faça caminho no encontro com o humano contemporâneo. Nestas páginas, então, examinaremos os processos relacionais que ocorrem no digital para fazer emergir uma fenomenologia do anúncio que mostre o potencial de ser evangelizador para o humano digital.

Um processo que se concentra na necessidade de um anúncio que seja essencialmente kerigmático. A exposição de múltiplas novidades no labirinto da linguagem digital expõe a fé a uma dispersão na confusão do digital. O kerygma necessita de um espaço digital que possa ser epifânico para que Cristo se possa mostrar ao homem e possa ser por ele reconhecido como em Emaús. O artigo tem a intenção de fazer uma distinção entre o que é bom para o anúncio do Evangelho no mundo digital e o que não serve, que pode até conduzir por outros caminhos e apresentar uma imagem distorcida de toda a Igreja. Uma Igreja que se presta à lógica do *merchandising* digital limitar-se-ia apenas a recolher consensos, mas o consenso não faz parte do processo de evangelização. O discernimento comunitário no estilo sinodal pode marcar um novo passo para que a Igreja possa encontrar o humano digital e dirigir-lhe o anúncio no tempo atual.

Uma primeira parte do trabalho examina as possibilidades relacionais do digital e a simbiose com as conexões humanas que se intercambiam no digital. Propõe-se encontrar as possibilidades que existem para que a relação de anúncio se mova nos caminhos digitais. Em seguida, passa-se a destacar todas as funções que tornam possível o anúncio do kerygma e como esse anúncio se diferencia de todas as outras modalidades de evangelização. Nessa perspectiva, tomar-se-á consciência de como as dinâmicas evangelizadoras, na sua diversidade, alcançam finalidades mais ou menos semelhantes à epifania kerigmática. O estilo sinodal será o fio condutor da elaboração de possíveis metodologias de evangelização que terão como critério o discernimento de uma presença evangélica saudável.

1. Que direção para as redes sociais?

Qualquer pessoa que se aproxime das redes sociais, comumente chamadas de sociais, teve a oportunidade de compreender como elas mudam rapidamente. Seja a abordagem do utilizador ou do estudioso, a percepção é semelhante. O utilizador nota como as interfaces mudam, as atualizações adicionam ou movem funções para outras secções das mesmas aplicações (*apps*). É um mundo que gira mudando a uma velocidade crescente e arrastando a humanidade consigo. Uma velocidade que gera um *choque* como estado do humano, não apenas como um evento isolado. Um choque que, ao se repetir, assume a forma de uma revolução digital constante, onde a humanidade assume o *status* de entrada em revolução¹. Essa revolução não para, é sujeita a uma revolução em si mesma, uma revolução da revolução que expõe a identidade do homem digital a uma maior precariedade.

A precariedade pode ser examinada sob duas perspectivas: a perspectiva da estabilização e a da progressão. De acordo com os parâmetros de uma estabilização do humano, então a precariedade do digital impede o homem de assumir uma identidade forte com a qual viver o digital como um possível *habitat*. Mas a progressão é o aspeto em que se pode insistir para evitar que se gere uma descontinuidade entre o material

¹ A velocidade é o *signum* que caracteriza o fenómeno digital. Uma velocidade, por sua vez, marcada por uma aceleração exponencial que a leva a crescer cada vez mais. O que se nota é uma disparidade entre a aceleração transgeracional e a aceleração digital. Cada geração é marcada por uma aceleração de eventos e fenómenos, enquanto parece que o digital tem a sua própria aceleração, que cria um *efeito de arrasto*, puxando outros fenómenos do humano contemporâneo. Cf. Martina Vazzoler, *#Homodigitalis. Verso un nuovo paradigma umano nell'era digitale* (Milão: Hoepli, 2020), 13-15. O mecanismo que dá forma a toda a estrutura da aceleração digital é demonstrado pela lei de Moore, segundo a qual o aumento do desempenho e a redução do espaço dos suportes podem ser atribuídos a uma variável de acordo com uma variável fixa no tempo. Cf. Gordon E. Moore, «Cramming more components onto integrated circuits, Reprinted from *Electronics*,» *IEEE Solid-State Circuits Society Newsletter*, 11, n.º 3 (2006): 33-35.

e o digital. Associar a transformação das redes sociais à progressão do humano em crescimento permite examinar essa questão como um fenómeno pertencente ao humano. O homem está em constante crescimento, assim como o digital evolui, muda, de acordo com os ritmos do humano contemporâneo, ritmos de uma sociedade complexa, diferenciada, caracterizada por fatores económicos, industriais, ambientais e sociais.

A geração Z (assim se define a geração pós-*millennials*, nascida entre 1997 e 2012) está a modificar a estrutura das redes sociais, construídas a partir de uma comunicação adicional feita de *likes*, comentários e partilhas por interesses. As redes sociais, plataformas visuais, como o TikTok ou o Snapchat, estão a ser substituídas com base na geração Z. Elas criam comunidades a partir não de amigos, como as *antigas* redes sociais, Facebook, MySpace, Friendster, mas por comunidades de interesses. O algoritmo, que cada vez mais regula a seleção de conteúdos digitais, indica faixas preferenciais às quais os membros podem pertencer. A pertença manifesta-se através de uma comunicação intensa, não mais em espaços de partilha pública, mas em *chats* privados onde as relações se desenvolvem².

Este fenómeno, ligado à aceleração da evolução digital, é definido como o *ocaso das redes sociais*, sinal de uma transição necessária que se baseia na transição intergeracional. Neste sentido, a evolução material e digital da sociedade caminham juntas com tempos que se determinam mutuamente. O local da mudança é o News Feed (o News Feed é a lista de conteúdos digitais que aparecem na página inicial de uma aplicação social como o Facebook, Instagram, LinkedIn. Os conteúdos são dispostos de forma sequencial e apresentam-se com o fenómeno do *scrolling* numa sucessão infinita). A estrutura do Feed de Notícias marcou a relação com as redes sociais, preenchendo tempos vazios, oferecendo uma novidade constante de notícias e conteúdos. Nesse sentido, o algoritmo tem um papel cada vez mais central e abrangente de todas as ações, pelo que as notícias que aparecem na página inicial das redes sociais são o resultado da elaboração dos algoritmos. Do esquema original do Feed de Notícias restou muito pouco, exceto a verticalidade e a profundidade infinita, pelo que não existe um fundo para os conteúdos. É dado cada vez menos espaço à interação e à comunicação relacionadas com o conteúdo (gostos e comentários), em detrimento da partilha de conteúdos de preferência. A opção de ecrã inteiro, para a qual a empresa Meta (Facebook, Instagram, WhatsApp) também está a fazer a sua transição, mostra como a interação foi deslocada. As possibilidades de interação são

2 Cf. Sara Fischer, «Gen Z shapes new social media era,» *Axios Media Trends*, 26 de julho de 2022, <https://www.axios.com/2022/07/26/gen-z-social-media-tiktok-discord-facebook>, consultado em 29 de julho de 2022.

orientadas para aplicações de mensagens, comunidades de *chat* que se interligam com um encaminhamento de um lado para o outro.

É assim que as redes sociais, tal como as conhecemos, estão a sofrer um declínio e estão a evoluir para uma nova forma de rede social, na qual a construção de relações é aprofundada e desenvolvida em plataformas como Twitch, Reddit, Discord, mas também Messenger, Instagram e WhatsApp, da empresa Meta³.

O que acabamos de descrever é uma transição que indica a direção para a qual a dimensão digital do ser humano contemporâneo o está a conduzir. É uma dimensão cada vez mais articulada em torno da partilha de dados, da exposição das preferências e das relações da comunidade. A geração Z sabe articular bem a relacionalidade através da gestão do que se pode definir como uma harmonia digital. Essa harmonia é dada pela gestão do cruzamento entre diferentes redes sociais e aplicações, pelo que, tomando os elementos necessários para o seu propósito, move-se de forma a ter à disposição uma estrutura sobre a qual tecer as relações. Qualquer pessoa que esteja em contacto com os mais jovens, especialmente os nativos digitais, pode compreender como eles se movem habilmente entre as conexões de uma rede na qual inserem as relações numa metalinguagem. Uma metalinguagem digital que não é constituída apenas pelo hipertexto, mas também pelo que as várias redes sociais disponibilizam. A comunicação é codificada com o uso de diferentes elementos de várias redes sociais e ocorre num contexto digital mais articulado.

Isso torna mais imediato o contacto entre a comunicação material e digital e desencadeia uma interligação mais fácil entre a vida física e a vida digital, pelo que a identidade digital se estrutura de uma forma cada vez mais ampla. A migração em massa para as conversas em grupo por parte da geração Z confirma que a relação digital é a fronteira dos desenvolvimentos da reflexão neste domínio. Ter consciência do que isso pode significar para a comunidade humana determina uma maturidade na reflexão que requer uma concentração de forças no horizonte da relação. O foco na necessidade de relações também está a implicar uma mudança na estratégia do *marketing* digital ligado às redes sociais.

Isso demonstra como as redes sociais estão-se afastando cada vez mais dos paradigmas da comunicação para entrar numa configuração cada vez mais existencial em relação ao ser humano. Os laços com as redes sociais fazem com que

3 Cf. Valerio Bassan, «La fine dei social network (per come li conosciamo),» *Ellissi*, 28 de julho de 2022, <https://ellissi.email/2022/07/28/morte-social-network/>, consultado em 23 de julho de 2022.

a sua instrumentalidade não seja mais percebida: elas tornam-se parte da estrutura global do ser humano. A estreita interdependência com os algoritmos torna as redes sociais a manifestação do interesse da pessoa, com o risco de que os interesses possam ser direcionados por terceiros. Uma questão à parte, apesar de merecer um aprofundamento, é a gestão dos dados que os algoritmos geram e que envolvem toda uma vasta série de derivações no âmbito antropológico, económico e geopolítico. Os riscos estão precisamente ligados à forte relação entre a pessoa e os algoritmos, uma vez que os dados gerados por eles falam de uma pessoa, ou melhor, contêm uma grande parte da sua identidade. Possuir os dados gerados por um algoritmo equivale a possuir a pessoa, a sua vida, as suas paixões, os seus problemas, a sua vida privada, e essa posse gera uma série de perigos potenciais.

Na direção em que as redes sociais atuais nos levam, deparamo-nos, necessariamente, com as relações entre a pessoa e os algoritmos. Aprofundar esta relação permite desenvolver uma reflexão capaz de identificar os riscos e o potencial das dinâmicas consequentes.

Como os algoritmos interagem? Os algoritmos têm regras matemáticas que respondem aos critérios de um determinado setor em que operam e são capazes de prever uma determinada ação e orientar os seus critérios. Mas eles podem responder a regras não matemáticas fornecidas pelo programador com base numa intenção precisa. Os princípios de ação, então, não são objetivos e matemáticos, mas subjetivos e arbitrários. Assim, as interações numa rede social são *calculadas e processadas* com base em critérios que podem ser de vários tipos: económicos, culturais, sociais, políticos e assim por diante. Uma aplicação social, após uma série de interações ao longo do tempo, elabora um modelo de previsão segundo o qual uma pessoa deseja interagir com determinados tipos de conteúdos ou pessoas⁴ (um desportista encontra entre as sugestões conteúdos relacionados com o seu desporto e outros desportistas do mesmo setor: um futebolista encontra facilmente no seu dispositivo perfis de outros jogadores de futebol em vez de ténis). A questão que surge espontaneamente é quanto de humano pode haver no algoritmo. Porque é verdade que ele conhece e prevê os desejos, mas até que ponto pode adivinhar o conteúdo a ser visualizado? O limite é dado pelo facto de que dificilmente consegue separar a pessoa do conteúdo, ou seja, uma pessoa pode desejar interagir com outra pessoa para além do conteúdo, assim

4 Cf. Davide Bennato, «Le conseguenze nefaste dell'autonomia degli algoritmi. La vita autonoma degli algoritmi tra opportunità straordinarie e rischi inattesi,» *Forward*, n.º 8 (dezembro de 2017): 911, <https://forward.recentiprogredi.it/it/rivista/numero-8-intelligenza-artificiale/articoli/le-conseguenze-nefaste-dellautonomia-degli-algoritmi/>, consultado em 25 de julho de 2022.

como se interage com um conteúdo sem se interessar para a pessoa que o partilha. Aqui abre-se uma *vulnerabilidade* para os algoritmos, que não conseguem entrar no íntimo do ser humano para compreender plenamente as suas necessidades.

No entanto, a nossa reflexão detém-se aqui, pois entrariamos num campo de competência diferente, que é a inteligência artificial, que se relaciona estreitamente com a questão digital.

Pode-se falar de um novo paradigma humano, mas também se poderia afirmar que existe uma nova forma de ser para o ser humano que se aproxima da pós-modernidade e o envolve na sua totalidade. Falar da totalidade do ser humano significa expressar o conjunto das suas dimensões, em ordem diacrónica e sincrónica, abertas a uma perspetiva futura que o digital continua a determinar. Isso implica uma mudança social, uma perceção diferente do próprio eu, uma alternativa à maneira de se posicionar em relação ao mundo? Estamos no âmbito das opiniões, diferentes e variáveis, mas que marcam o ritmo de uma fluidez na qual a humanidade continua a mergulhar. Tem-se a perceção de que estamos a atravessar um interregno digital⁵, uma suspensão espaçotemporal provisória em relação à qual o próprio provisório se apresenta como um horizonte de estabilidade.

Esta instabilidade, fluidez, movimento social é bem descrita pela imagem do enxame. Ele move-se sem lógica aparente, mas respondendo a critérios variáveis, porém definidos. A passagem do enxame digital é crítica, gera um movimento revolucionário de multidão⁶. Uma multidão que nem sequer pode ser definida como tal, porque é composta por indivíduos isolados que desmembram a sua unidade e que se reconfigura com base na casualidade. Um enxame que se move de acordo com um agrupamento de lógicas casuais. Quando assistimos a movimentos de massa que ocorrem nas redes sociais (aclamações, condenações, indignações), eles seguem a lógica do enxame, que é acionada por movimentos bem precisos. A multidão reagiria por ideia, interesse, identidade, enquanto o enxame se move porque muitos se movem juntos.

À luz destas considerações, a direção do humano digital parece bastante clara na subversão dos critérios que, através dos desenvolvimentos da era moderna e contemporânea, chegaram até nós. Não se pode estabelecer uma visão pessimista ou otimista, mas pode-se assumir um olhar crítico capaz de refletir sobre os fenómenos do digital, de modo a acompanhar a humanidade nas mudanças que estão a ocorrer.

5 Cf. Vazzoler, *#Homodigitalis*, p. 84.

6 Cf. Han Byung-Chul, *Nello sciame. Visioni del digitale* (Milão: Nottetempo, 2015), p. 22.

Trata-se de olhar para o horizonte do humano para poder encontrar nele os sinais da humanidade digital capazes de se aproximar de uma visão integral da pessoa. Na integralidade contemporânea, não se pode separar a dimensão digital da material, mas são necessários processos de maior educação para a integralidade existencial.

2. Anunciar ao homem digital

As considerações feitas até agora levam-nos a considerar o digital como um espaço contemporâneo da humanidade, um local onde se pode encontrar a existência do ser humano contemporâneo. Um ser humano que não vive sozinho, que se relaciona, se diverte, vive e cresce dentro da linguagem digital. A mudança da preferência por conteúdos para a preferência por conversas indica como a relação digital constitui um horizonte para o qual a humanidade contemporânea está a caminhar no seu desenvolvimento. A interação recíproca entre a linguagem digital e a linguagem material indica como a relação de interdeterminação está a gerar modelos de partilha social.

A constituição de comunidades interativas coloca os utilizadores numa dimensão de cocriação do processo comunicativo, pelo que não são recetores de uma mensagem, nem apenas produtores⁷. A cocriação de uma comunidade aumenta a capacidade participativa da pessoa que, nos processos comunicativos, abre novas possibilidades.

Se o homem digital vive da capacidade identitária de cocriar uma realidade comunicativa, na qual ele próprio vive, é então possível identificar aqueles lugares de existência que podem dar espaço ao Evangelho.

O espaço vital e o Evangelho destacam a relação hermenêutica que pode ser encontrada nas relações digitais. As relações como comunicação de pertença são o que constroem uma ponte, distante, mas na realidade imediata, entre a vida digital

7 A cultura da rede produz uma qualidade de relação entre utilizadores, agências de comunicação e outros utilizadores que altera o esquema comunicativo clássico. A ausência de hierarquia comunicativa, a partilha equitativa de materiais e as modalidades reticulares de conexão produzem uma comunidade colmeia, de acordo com as teses de Axel Bruns. Uma comunidade que «cria através de um processo contínuo, perpetuamente inacabado, iterativo e evolutivo de desenvolvimento gradual dos recursos de informação da comunidade». Cf. Axel Bruns, *Blogs, wikipedia, second life, and beyond: From production to produsage* (Nova Iorque: Peter Lang, 2008), 20. Nesta circularidade produtiva, o utilizador é ao mesmo tempo produtor e consumidor, criando e compartilhando conteúdos e significados de identidades pessoais e relacionais. Cf. Henri Jenkins, Sam Ford e Joshua Green, *Spreadable media. I media tra condivisione, circolazione, partecipazione* (Santarcangelo di Romagna: Apogeo, 2013), pp. 195-200.

e o Evangelho da vida. A criatividade presente na relação comunicativa digital é uma dimensão fundamental da pessoa humana que pode ser associada à criatividade do Evangelho. A novidade do Evangelho mostra-se, então, como um processo de elaboração que encontra na comunicação digital um equivalente existencial. A criatividade digital e a novidade do Evangelho colocam-se sem solução de continuidade no potencial da relação humana. Uma relação que se entrega à criatividade tem em si a possibilidade de ser um lugar humano no qual o Evangelho pode expressar-se em toda a sua dimensão salvífica. Trata-se de concretizar no encontro entre pessoas a possibilidade de encontrar Cristo num envolvimento integral e total da pessoa.

O encontro com Cristo, no envolvimento total da pessoa, é o centro de todos os processos de anúncio que ocorrem também na realidade digital. A catequese, que facilita o encontro com Cristo, realiza a sua finalidade por meio do envolvimento integral de toda a pessoa, razão pela qual a dimensão digital não é excluída. O *Diretório para a Catequese* fala de totalidade entendida como «coração, mente, sentidos»⁸, estendida à dimensão corporal da pessoa que, embora aparentemente não envolvida no digital, entra plenamente em questão por causa da visão de unidade da pessoa. Anunciar o Evangelho no mundo digital significa entrar em relação com toda a pessoa, fazer com que ela encontre Jesus Cristo através da experiência real e concreta de uma pessoa. A centralidade do encontro com Cristo deve ser levada em consideração no processo de anúncio digital, como ação de catequese. Ela envolve todas as ações e dimensões da pessoa que estão envolvidas no mundo digital e que ela realiza neste lugar comunicativo e relacional. Todas as ações, palavras e encontros que ocorrem na *praça* digital, se orientados para o encontro com Cristo, adquirem uma identidade kerigmática particular: eles contam, expressam e testemunham a centralidade de Cristo⁹.

A infinita variedade de oportunidades que o labirinto digital oferece corre o risco de reduzir o anúncio do Evangelho a um conteúdo entre outros conteúdos, diminuindo o seu alcance existencial¹⁰. O risco é que ele seja reduzido à função de conteúdo de fé e, portanto, à dimensão cognitiva da fé. Confiar um conteúdo à rede digital tem a vantagem de ampliar o seu alcance de difusão sem levar em conta a

8 Cf. Giorgio Agagliati, *Poche chiacchiere! Come comunicare bene in parrocchia* (Turim: Elledici, 2018), p. 38.

9 Cf. Pontifício Consiglio per la Nuova Evangelizzazione, *Direttorio per la catechesi*, 76 (Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020), p. 115.

10 A catequese insere-se no processo de evangelização, em particular com a ligação entre catequese e primeiro anúncio. O compromisso com esta ligação permite fortalecer o encontro com Cristo como finalidade da própria catequese. O *Diretório* descreve-a como inerente à identidade da catequese, pelo que toda a ação que leva ao encontro com Cristo é uma ação explícita ou implícita de catequese. Cf. Catherine Chevalier e Henri Derroitte, *Directoire pour la catéchèse. Vademecum* (Bruxelas: Licap, 2022), pp. 15-16.

entidade antropológica dos destinatários. O digital, na sua máxima difusão, uniformiza a mensagem assim como uniformiza os destinatários, pelo que o conteúdo da fé é igual para todos, tem um papel de primazia e é indiferente às diferentes situações das pessoas/utilizadores. Uma mensagem digital baseada na simples partilha de conteúdos de fé reduz a possibilidade de pôr em movimento uma fé que conduza à descoberta do amor de Deus, à experiência interior da fé e ao confronto com todos os aspetos da própria existência. O digital, na partilha de conteúdos de fé, faz emergir uma dinâmica de catequese que devolve a primazia à *fides quae* e não tem em conta a riqueza antropológica da *fides qua*¹¹.

Os vários modelos de Igreja que são apresentados, através de uma proposta variada de conteúdos de fé, também comportam o risco da confusão sobre a *fides quae*, o conhecimento de Cristo, da verdade revelada e ensinada pela Igreja. A escassa possibilidade de verificar a fiabilidade da fonte torna o Magistério da Igreja uma fonte entre as fontes de conhecimento religioso. Perante este cenário, os utilizadores voltam a ser, no processo de catequese, destinatários expostos passivamente a uma tempestade de notícias religiosas.

Para que o anúncio possa estar no centro da atividade evangelizadora da Igreja na realidade digital, é necessário dar espaço à ação kerigmática¹². O primeiro anúncio qualifica toda a presença no digital, incultura-se com toda a realidade antropológica do digital, integra-se com a experiência do humano digital. A catequese, com a integração entre fé e vida, supera o distanciamento que a apresentação de conteúdos religiosos coloca entre eles e a experiência real. Um anúncio que ocorre não apenas em referência às situações da vida, mas dentro das situações concretas, encarna-se na realidade antropológica e cultural que se vive no digital.

A encarnação da Palavra de Deus, na catequese, ocorre também na experiência do humano digital por meio de um anúncio que a torna viva, real, próxima, harmoniosa com toda a ação evangelizadora da Igreja. Ela interpreta e ilumina a experiência que ocorre no digital; não remete a outra experiência, mas integra as diferentes experiências do humano numa única, com o sentido que ajuda a encontrar na vida. Anunciar ao homem digital faz penetrar todas as ações digitais com a qualidade evangélica do agir, para que nela possa emergir a descoberta da beleza de acreditar (DC 57). Há algo mais que a ação crente pode fazer ao aproximar-se do humano digital: ouvi-lo, compreendê-lo e acompanhá-lo numa descoberta da fé que se manifesta nas

11 Cf. Luciano Meddi, *Catechetica* (Bolonha: Dehoniane, 2022), pp. 96-98.

12 Cf. Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, 164, em *Acta apostolicae sedis*, 105 (2013): 1088.

fibras da experiência digital. Esta sinergia integral realiza-se no kerygma como ato de anúncio e conteúdo, mesmo do anúncio que se dá no testemunho da relação digital (DC 58). O testemunho de uma presença digital é o novo que focaliza a atenção do anúncio como ação e conteúdo através do qual se dá a presença de Cristo na presença eclesial.

Uma triangulação entre cultura digital, presença eclesial e testemunho experiencial torna o anúncio do Evangelho uma ação viva e eficaz no horizonte evangelizador da catequese.

3. Epifania kerigmática no digital

A Igreja encarna o kerygma nas ações e no anúncio para as diferentes necessidades do ser humano contemporâneo. As necessidades digitais exigem que, também no mundo das redes sociais, o kerygma possa ser vivido num anúncio credível, com uma confissão de fé vital para que todos possam entrar em contacto com a novidade do Evangelho (DC 58). Devido à complexidade do digital, é limitante pensar em confiar em estratégias ou simples projetos, porque isso equivale a reduzir tanto a novidade do Evangelho como o potencial do digital.

O caminho que pode ser percorrido, que une e integra as duas realidades, é o da experiência humana, na qual o kerygma pode expressar-se como iluminação significativa para o ser humano contemporâneo (EG 164). A catequese, eco do kerygma, faz-lhe ressoar em todas as infinitas variáveis que o digital oferece, não se detém, nem o limita, nem se deixa deter pelas implicações críticas. Mesmo as dimensões mais críticas do digital têm em si a possibilidade de fazer ressoar o kerygma. Acompanhar as pessoas a reconhecer a presença de Deus também nas situações da experiência digital requer a necessidade de pensar em processos educativos de fé que saibam adaptar-se à realidade digital. Educar para a escuta, para o reconhecimento da verdade da fé através da verdade das notícias, habituar-se ao diálogo, abrir-se ao confronto construtivo com as diversidades são alguns caminhos que se podem pensar para que a centralidade do kerygma encontre significado na experiência quotidiana do digital.

Uma boa presença nos espaços de oposição consegue transformar o confronto distanciado num diálogo comunitário, onde as ideias diferentes, em vez de afastar, podem aproximar. Os grupos de partilha, que no mundo digital são locais de encontro e espaços de relacionamento, sofrem o fenómeno da oposição. Esse fenómeno, levado ao

extremo, conduz à violência verbal¹³, pelo que se verifica um aumento significativo de fenómenos de agressão e ameaças. A comunicação conflituosa obteve uma espécie de legitimação cultural da violência verbal, um fenómeno que também afeta a comunicação sobre temas religiosos e eclesiais. Muitas vezes, a suposta defesa de temas e valores religiosos torna-se imediatamente uma ocasião para ofender, agredir e justificar uma violência mal disfarçada. Perdeu-se a oportunidade de dialogar, confrontar-se, apoiar aqueles que formulam ideias e pensamentos diferentes. O espaço de contraposição pode ser entendido como um espaço de valor, uma sacralidade do diálogo, no qual a comunidade cristã pode mostrar o desejo de fazer sentir a presença de Cristo em todas as vias do digital, mesmo nas que parecem mais distantes ou distorcidas¹⁴.

Pode o debate transformado em diálogo ser uma situação epifânica? De lugar de confronto, pode abrir-se para um lugar de fraternidade através da capacidade de se encontrar, confrontar e encontrar aqueles pontos de contacto que dão forma a um diálogo sincero. O diálogo conduz à verdade na medida em que nos acolhemos mutuamente e caminhamos para uma nova cultura: a cultura da fraternidade¹⁵. Fugir do diálogo é o maior risco que a realidade digital esconde, facilitando também a fuga da vida material e o encerramento numa pararealidade. O isolamento físico está ligado ao isolamento ideal, pelo que não se consegue dialogar, perde-se de vista a capacidade de confronto e perde-se o interesse por todas as ideias e escolhas dos outros. A falta de diálogo isola dos outros, priva a perceção de um bem comum e empenha-se em impor a sua própria maneira de pensar (FT 200–202).

Percorrer o caminho do diálogo significa tornar presente o anúncio do kerygma dentro de uma forma não explícita do conteúdo, mas da ação, através da qual a pessoa em diálogo se sente interpelada por uma maneira diferente, alternativa e nova de reagir também à provocação violenta. Sofrer uma agressão verbal sobre um valor de fé oferece a oportunidade de colocar ali um ponto de partida para um caminho de fraternidade orientado para uma mudança eficaz de mentalidade. A abertura a uma fraternidade universal, dentro dos espaços de confronto digital, faz crescer e amadurecer uma força moral que vem do encontro com Deus. Esta força moral conduz ao mesmo tempo a Deus, colocando o outro em jogo numa dinâmica de

13 Cf. Alberto Quattrocchio, «La violenza sui social e la mediazione dei conflitti: una proposta di Social Media Conflict Management», *Me-dia-re*, 31 de janeiro de 2020, <http://www.me-dia-re.it/la-violenza-sui-social-e-la-mediazione-dei-conflitti-una-proposta-di-social-media-conflict-management/>, consultado em 10 de agosto de 2022.

14 Cf. Bruno Mastroianni, «Dibattiti online: oltre le contrapposizioni», em *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, ed. Giovanni Tridente e Bruno Mastroianni (Roma: Santa Croce, 2016), pp. 79–83.

15 Cf. Papa Francisco, *Fratelli tutti*, 3 de outubro de 2020, 198, https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, consultado em 31 de julho de 2022.

fraternidade¹⁶. As pessoas no mundo digital não se sentirão apenas utilizadores, mas terão a possibilidade de fazer experiência de fraternidade, de se sentirem irmãos e irmãs porque unidos pela filiação de Deus. A fraternidade no mundo digital pode então ser uma experiência da filiação divina, vivida também dentro de ideias e situações aparentemente distantes e discordantes. O digital torna-se um lugar para a amizade social, na qual o amor ao próximo se estrutura numa forma de comunidade vivida. A amizade social permite que o anúncio da fé ultrapasse também as fronteiras das ideologias, das crenças, do próprio ateísmo e da indiferença religiosa para entrar em relação com a necessidade humana de alteridade. A amizade social faz então ouvir a voz do anúncio kerigmático de Jesus Cristo como amigo, próximo e consolador. Permite que o Evangelho saia dos recipientes do sagrado, presentes no digital, e entre em relação de amizade com cada pessoa.

Educar para a amizade passa pela educação para colocar em prática os comportamentos morais orientados para uma vida de caridade difundida no mundo digital. É possível viver a caridade no mundo digital através de gestos concretos de abertura à proximidade, a partir da partilha de boas relações.

Experimentar a misericórdia, o perdão, o amor recíproco permite fazer uma experiência de humanidade transfigurada que as lógicas do *namoro* digital não preveem. Não existem algoritmos que incluam a possibilidade do amor ou a imprevisibilidade do perdão ou de um gesto gratuito de caridade. As relações digitais podem ser vividas no horizonte da comunidade em que se projetam as vidas de cada pessoa. Nas relações digitais, envolve-se toda a existência real da pessoa, pelo que a experiência da caridade permite que toda a existência seja conduzida para uma realidade superior à imanência digital. As lógicas comerciais e de lucro que vivem no digital podem assim ser desmanteladas pelo humano que exige expressar a autenticidade do seu valor acrescentado. Através de um ato concreto de amor, as relações digitais podem voltar a ser relações humanizadas¹⁷.

O Papa Francisco apela a uma construção autêntica de laços fraternos no mundo digital, a partir do desenvolvimento de um senso crítico sensato para distinguir a verdade da mentira, e trabalhar pelo desenvolvimento da justiça, pela concórdia

16 Cf. George Augustin, «Paternità di Dio e figliolanza divina. Risorse spirituali per la buona riuscita della fraternità universale,» em *Percorsi di fraternità. Per raccogliere la sfida dell'enciclica Fratelli tutti*, ed. Walter Kasper e George Augustin (Bréscia: Queriniana, 2022), p. 59.

17 Cf. Paolo Padriani, *Social network e formazione religiosa. Una guida pratica* (Cinisello Balsamo: São Paulo, 2014), pp. 96-97.

e pelo cuidado da casa comum¹⁸. Ele destaca como, a partir dessas atenções, pode surgir, no mundo digital, um novo mundo marcado pela fraternidade, que se torna, por sua vez, garantia de um mundo de paz. A abordagem social do Papa tem o alcance da universalidade dos valores evangélicos que manifestam Cristo sem dizê-lo explicitamente. A metodologia adotada pelo Papa permite que a ação cristã esteja presente em todos os espaços com uma estratégia permeante, capaz de interpretar evangelicamente a experiência digital e dar-lhe um significado que remete para a centralidade de Cristo. Desta forma, Cristo é contado através da experiência do cotidiano, torna-se presente e próximo na carne das pessoas, é encontrado na ação concreta do evangelizador. Uma presença kerigmática encarna-se na carne digital das ações e relações que ocorrem no mundo digital e que ilumina, fortalece e liberta o ser humano daquilo que o desumaniza¹⁹.

Uma carne digital anunciada é uma carne *encarnada* pela presença de Cristo que se manifesta, age e opera na presença sacramental da Igreja na humanidade contemporânea (LG 1). Cristo, fundamento perene da Igreja, faz da carne do homem o dom recebido e doado no seu amor, pelo que a humanidade continua a oferecer a Cristo a carne contemporânea de que é feita a Igreja.

A Igreja anuncia com todo o seu ser, anuncia Cristo que a funda, a constitui e a envia; ela é identitariamente missionária²⁰ e vive do dinamismo da missão. Cada ação é anúncio do Evangelho enraizado no humano contemporâneo, segundo um movimento de atração ou repulsa baseado nos critérios próprios da cultura contemporânea. Uma cultura enxertada e articulada pelos ramos da realidade digital tem critérios de atração e repulsa, e a Igreja está entrelaçada com essa humanidade. Ela, parte da humanidade viva e atual, vive de Cristo que se faz dom e envia para ser presença sacramental no ser humano contemporâneo. Portanto, o anúncio contemporâneo expressa-se de acordo com critérios, dinâmicas e metodologias próprias do digital, que conforma o pensamento, a ação e a elaboração da sociedade contemporânea.

O anúncio doado dentro da realidade digital, quando não é explícito, torna-se reconhecível na sua realidade de dom feito na relação com alguém. A especificidade do anúncio é que, na sua gratuidade, ele contém o doador, Jesus Cristo, pelo que é a

18 Cf. Papa Francisco, *Messaggio ai partecipanti del congresso mondiale Signis*, 15 de junho de 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2022/documents/20220715-messag-giocongresso-signis.html>, consultado em 12 de agosto de 2022.

19 Cf. Rocco Predoti, *Identità dell'uomo digitale. Antropologia del linguaggio digitale e implicazioni catechetiche* (Assisi: Cittadella, 2022), p. 245.

20 Cf. Papa Paulo VI, *Evangelii nuntiandi*, 8 de dezembro de 1975, 14, em *Acta apostolicae sedis*, 68 (1976): 13.

ele que o dom chega. A centralidade de Cristo no dom do anúncio não impede que ele seja apofático, mas, pela sua essência cristológica, permite que o Espírito conduza ao encontro com Cristo²¹. A gratuidade do anúncio torna-se forte e presente numa Igreja próxima e próxima do outro, capaz de ser mãe que escuta, de se colocar numa situação constante de diálogo.

Um estilo que o Papa Francisco convida a usar os *missionários digitais* que participaram no encontro *Hecos 29*, uma iniciativa voltada para uma estratégia missionária digital. Uma estratégia, sublinha o Papa, que parte de ser uma comunidade presente no digital que humaniza o digital. A proximidade com o humano, no digital, supera o paradoxo da terminologia para trazer de volta a integralidade da visão do homem ferido, para o qual a Igreja é o rosto do samaritano. O Papa Francisco cunha um termo ao enviar os missionários digitais: *samaritar*, curar os ambientes digitais para que a cultura contemporânea possa conhecer Deus *sentindo-o* na presença dos missionários²².

Aqui temos uma estratégia válida de anúncio apofático que passa por um estilo de presença digital, capaz de dar esperança aos que estão longe, que podem encontrar Deus na presença dos evangelizadores. Um estilo não traz consigo um anúncio explícito, mas fá-lo através das ações, da capacidade de diálogo, da escolha das palavras e de uma metodologia de encontro e acolhimento. A comunhão da rede a que o Papa se refere é a comunhão na qual se realiza o anúncio da esperança que Jesus Cristo dá.

Conclusão

A realidade digital colocou e continua a colocar, de forma crescente, muitas questões sobre a humanidade. Ela não pode ser apenas uma realidade relacionada com o humano ou uma fronteira que coloca desafios à humanidade: é, por direito próprio, uma questão de humanidade. Como tal, deve ser tratada, abordada e examinada como capaz de abrir novas fronteiras do humano contemporâneo. Tudo o que diz respeito à evangelização contemporânea passa pela rede digital como realidade humana. Sendo uma realidade humana, a realidade digital é lugar de ressonância do Evangelho por meio de ações e palavras que acontecem nas relações digitais. As relações, então,

21 Cf. Roberto Repole, *Il dono dell'annuncio. Ripensare la Chiesa e la sua missione* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2021), pp. 85-121.

22 Cf. Papa Francisco, Videomessaggio per «Hecos29», incontro internazionale di giovani evangelizzatori, 9 de agosto de 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2022/documents/20220806-videomessaggio-hechos29.html>, consultado em 18 de agosto de 2022.

configuram-se como um horizonte de revelação no qual ocorre a manifestação do encontro com Cristo²³.

A Igreja, comunidade de crentes, abre-se à acolhida da comunidade digital e mostra-se como um lugar teológico de encontro e comunhão na fé para toda a humanidade. No mundo digital, a comunidade de crentes faz viver uma experiência de humanidade cristã que se distingue da pertença a qualquer comunidade e se abre à descoberta da sua identidade filial²⁴. Na relação fraterna, o digital pode ser o lugar onde nos redescobrimos filhos amados pelo Pai e se abrem novos estilos de presença e ação cristã. Capacidade de diálogo, promoção da justiça, educação para o respeito, busca da verdade são alguns pressupostos que podem ser identificados para uma evangelização digital baseada no estilo de ser cristão. Um estilo que se anuncia e anuncia a verdade kerigmática de Jesus Cristo.

O anúncio do Evangelho percorre os caminhos que o humano habita diariamente, transfigurando as suas relações e desencadeando um processo de maior conhecimento da verdade de Cristo. Não se coloca numa atitude de distância, oferecendo critérios de julgamento, mas acolhe toda a realidade humana numa relação de misericórdia. A Igreja, especialista em humanidade, pode formar evangelizadores digitais que sejam evangelizadores de pessoas, capazes de se aproximar do humano contemporâneo, ser laboratório de diálogo na síntese entre o Evangelho e a cultura contemporânea.

Pode-se, portanto, defender a necessidade de uma presença cristã difundida no mundo digital, que não o converta em manifestação de linguagens e símbolos cristãos, mas que o viva e o pratique no horizonte do Evangelho. Uma presença difundida pode intercalar os riscos desumanizantes do digital, como o isolamento, o distanciamento da vida material, as linguagens violentas, as notícias falsas, e iniciar processos de cura. Processos que tornam visível o Evangelho e conduzem a um encontro autêntico com Jesus Cristo. Para que isso aconteça, são necessárias pessoas experientes no potencial digital, que saibam harmonizá-lo com o potencial do Evangelho e colaborar com toda a comunidade cristã numa troca recíproca no estilo sinodal.

23 Cf. Salvatore Currò, «Le nœud culturel du Directoire pour la catéchèse,» *Lumen Vitae*, 76, n.º 2 (abril de 2021): 129-142.

24 Retomando o pensamento de Joseph Ratzinger em *Introdução ao Cristianismo*, o autor elabora o seguinte: «Em Jesus Cristo está a Verdade performativa do ser que revela a estrutura do ser homem, ser cristão não é uma pertença meramente sociológica, como se fosse possuir uma carta, mas um despertar para a plena consciência da própria identidade que se manifesta como uma vocação inscrita numa promessa e que se traduz num ritmo de doação que revela o homem a si mesmo.» Cf. Antonio Bergamo, *Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria* (Roma: Città Nuova, 2016), p. 316.

Referências

- Agagliati, Giorgio. *Poche chiacchiere! Come comunicare bene in parrocchia*. Turim: Elleci, 2018.
- Augustin, George. «Paternità di Dio e figliolanza divina. Risorse spirituali per la buona riuscita della fraternità universale.» Em *Percorsi di fraternità. Per raccogliere la sfida dell'enciclica Fratelli tutti*, ed. Walter Kasper e George Augustin, 58–75. Bréscia: Queriniana, 2022.
- Bassan, Valerio. «La fine dei social network (per come li conosciamo).» Ellissi, 28 de julho de 2022. <https://ellissi.email/2022/07/28/morte-social-network/>. Consultado em 23 de julho de 2022.
- Bennato, Davide. «Le conseguenze nefaste dell'autonomia degli algoritmi. La vita autonoma degli algoritmi tra opportunità straordinarie e rischi inattesi.» *Forward*, n.º 8 (dezembro de 2017): 9–12, <https://forward.recentiproggressi.it/it/rivista/numero-8-intelligenza-artificiale/articoli/le-conseguenze-nefaste-dellautonomia-degli-algoritmi/>. Consultado em 25 de julho de 2022.
- Bergamo, Antonio. *Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria*. Roma: Città nuova, 2016.
- Bruns, Axel. *Blogs, wikipedia, second life, and beyond: From production to produsage*. Nova Iorque: Peter Lang, 2008.
- Byung-Chul, Han. *Nello sciame. Visioni del digitale*. Milano: Nottetempo, 2015.
- Chevalier, Catherine, e Henri Derroitte. *Directoire pour la catéchèse. Vademecum*. Bruxelas: Licap, 2022.
- Curò, Salvatore. «Le nœud culturel du Directoire pour la catéchèse.» *Lumen Vitae*, 76, no. 2 (abril 2021): 129–142.
- Fischer, Sara. «Gen Z shapes new social media era.» *Axios Media Trends*, 26 de julho de 2022. <https://www.axios.com/2022/07/26/gen-z-social-media-tiktok-discord-facebook>. Consultado em 29 julho de 2022.
- Papa Francisco. *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013. In *Acta apostolicae sedis*, 105 (2013): 1019–1137.
- Papa Francisco. *Fratelli tutti*, 3 de outubro de 2020, 198. https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Consultado em 31 de julho de 2022.
- Papa Francisco. *Messaggio ai partecipanti del congresso mondiale Signis*, 15 de junho de 2022. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2022/documents/20220715-messaggio-congresso-signis.html>. Consultado em 12 agosto de 2022.

Papa Francisco. Videomessaggio per «Hecos29», *incontro internazionale di giovani evangelizzatori*, 9 de agosto de 2022. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2022/documents/20220806-videomessaggio-hechos29.html>. Consultado em 18 de agosto de 2022.

Jenkins, Henri, Sam Ford, e Joshua Green. *Spreadable media. I media tra condivisione, circolazione, partecipazione*. Santarcangelo di Romagna: Apogeo, 2013.

Mastroianni, Bruno. «Dibattiti online: oltre le contrapposizioni.» In *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, ed. Giovanni Tridente e Bruno Mastroianni, 63-94. Roma: Santa Croce, 2016.

Meddi, Luciano. *Catechetica*. Bolonha: Dehoniane, 2022.

Moore, Gordon E. «Cramming more components onto integrated circuits, Reprinted from Electronics.» *IEEE Solid-State Circuits Society Newsletter*, 11, n.º 3 (2006): 33-35. <https://doi.org/10.1109/n-ssc.2006.4785860>.

Padrini, Paolo. *Social network e formazione religiosa. Una guida pratica*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2014.

Papa Paulo VI. *Evangelii nuntiandi*, 8 de dezembro de 1975, 14. Em *Acta apostolicae sedis*, 68 (1976): 5-76.

Pontificio Consiglio per la Nuova Evangelizzazione. *Direttorio per la catechesi*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Predoti, Rocco. *Identità dell'uomo digitale. Antropologia del linguaggio digitale e implicazioni catechetiche*. Assisi: Cittadella, 2022.

Quattrocchio, Alberto. «La violenza sui social e la mediazione dei conflitti: una proposta di Social Media Conflict Management.» *Me-dia-re*, 31 de janeiro de 2020. <http://www.me-dia-re.it/la-violenza-sui-social-e-la-mediazione-dei-conflitti-una-proposta-di-social-media-conflict-management/>. Consultado em 10 de agosto de 2022.

Repole, Roberto. *Il dono dell'annuncio. Ripensare la Chiesa e la sua missione*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2021.

Vazzoler, Martina. *#Homodigitalis. Verso un nuovo paradigma umano nell'era digitale*. Milão: Hoeppli, 2020.

Capítulo IX

Luís M. Figueiredo Rodrigues

LEITURA MÍTICA DA ECOLOGIA DOS MÉDIA

O conceito «ecologia dos média», para explicar a interação dos média entre si e da transformação cultural que eles promovem, nasce de uma imagem retirada do laboratório de biologia: a caixa de Petri. Neil Postman¹, em 2000, já com o conceito devidamente estudado e testado, explicou que, quando criou o primeiro curso graduado com o título «Media Ecology», na New York University, teve como guia inspirador uma metáfora da ciência biológica. A caixa de Petri foi a metáfora utilizada e com a qual pode entender por «meio» a substância dentro da qual uma cultura se desenvolve. Ao proceder à alteração da palavra «substância» por «tecnologia», encontra-se a definição de «ecologia dos média»: os média são o ambiente tecnológico dentro da qual uma cultura se desenvolve e cresce².

Agora, Thaer Al-Kadi e Abdulaziz Alzoubi³ lançam mão de outra metáfora biológica para tentar explicar a leitura mítica, assumindo que o «signo mítico incorpora uma infinidade de espaços epistemológicos, filosófico, científicos e culturais»⁴. A

1 Cf. Neil Postman, «The Humanism of Media Ecology», *Proceedings of the Media Ecology Association* 1 (2000): 10–16.

2 Cf. Luís M. Figueiredo Rodrigues, «Editorial», *Ephata* 5, n.º 1 (2023): 5–6, <https://doi.org/10.34632/EPHATA.2023.12991>.

3 Cf. Thaer T. Al-Kadi e Abdulaziz Ahmad Alzoubi, «The Mythologist as a Virologist: Barthes' Myths as Viruses», *Philosophies* 8, n.º 1 (11 de janeiro de 2023): 5, <https://doi.org/10.3390/philosophies8010005>.

4 Al-Kadi e Alzoubi, p. 1.

metáfora empregue é a do vírus, percebendo o mito como uma infecção viral. O mito utiliza o mesmo mecanismo que o vírus: os «mitos são sinais parasitários perfeitos»⁵. Tal como um vírus, o mito sequestra o sinal conotativo e transforma-o num significado mítico⁶, a ponto de Raphaël Liogier poder defender que o mito é aquilo em que se acredita sem se saber⁷, até porque o mito acaba por usar uma linguagem parasitária⁸, pelo que tende a passar despercebida. Para isso contribuem, sobretudo, a sua aparência de naturalidade e a acomodação cognitiva, dado que recorre a padrões familiares que, sobretudo pela via da repetição, são reproduzidos sem uma reflexão crítica sobre o seu conteúdo.

1. Do desprezo ao apreço

O adjetivo «mítico» bem como o substantivo que lhe dá origem ainda podem ser associados a algo pouco sério, não-científico e irracional. Esta visão, vinda do Iluminismo, pode ter ainda as suas sequelas. Com efeito, os iluministas rejeitavam o mito porque o consideravam infantil e irracional, logo incompatível com o pensamento científico, o único com lugar de cidadania. É por isso que o religioso é rejeitado em muitos âmbitos científicos, precisamente por não ser considerado científico, mas mais como mítico. No final do século XIX, mais concretamente em 1871, o antropólogo Edward Burnett Tylor publica uma obra em dois volumes, intitulada *Primitive Culture*⁹, na qual reflete sobre a sobrevivência das culturas, ou pelo menos dos grandes traços culturais, e onde defende haver uma base funcional universal para o desenvolvimento das sociedades e da religião: começam por ser selvagens, depois bárbaras e, por fim, civilizadas.

Neste âmbito, Tylor pensa a função que o mito tem na sobrevivência dos grandes traços distintivos de cada cultura. Considerava o mito como uma dimensão constitutiva de uma cultura que pertence exclusivamente ao passado ou, pelo menos, se tem manifestações na atualidade, provém de um passado longínquo e oculto. Tylor identifica o mito com o excesso, a má interpretação e a distorção da realidade¹⁰. Mas

5 Al-Kadi e Alzoubi, p. 6.

6 Cf. Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Éditions du Seuil, 1957).

7 Cf. Raphaël Liogier, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?* (Paris: Armand Colin, 2012).

8 Cf. Charles Molnar e Jane Gair, *Concepts of Biology*, 1st Canadian edition (Victoria: BCcampus, 2021), p. 336.

9 Cf. Edward B. Tylor, *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, vol. 1 (Mineola; New York: Dover Publications, 2016); *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, vol. 2 (Mineola; New York: Dover Publications, 2016).

10 Cf. Ioannis Xidakis, «Neomythology: A New Religious Mythology», *Religions* 13, n.º 536 (2022): 1-2, <https://doi.org/10.3390/rel13060536>.

não se limitou a uma mera interpretação metafórica da realidade. Reconheceu que o mito consistia no esforço que a sociedade primitiva fazia para descrever e interpretar aquilo que se lhe afigurava como real. Tylor faz, a nosso ver, um duplo caminho, de capital importância: está em consonância com os seus contemporâneos, separando o mito e a modernidade; mas, por outro lado, demonstrou que, no passado, o mito era um fator real e fundamental na vida das pessoas. Apesar de uma certa fisionomia fantasiosa, o mito baseia-se na realidade, inspira-se nela e é percebido como um facto real¹¹. Embora se cingisse ao estudo do passado, o mito entrou nas pesquisas científicas. Já no século seguinte, com Claude Lévi-Strauss, o mito continuou a ser visto como um conjunto de estórias que ocupa um lugar de grande relevo nas sociedades primitivas¹², sendo usado para definir as regras da organização social, práticas rituais e oferecer uma explicação para a existência das diferenças sociais.

O teólogo Hugo Rahner, em 1945, publica a obra *Mitos Gregos com Interpretação Cristã*¹³, na qual o autor manifesta uma visão em que o mundo e todas as suas manifestações são concebidas como símbolos do espírito. As verdades universais que a Antiguidade grega, com toda a sua riqueza de símbolos e imagens, investiu nos seus mitos só revelam o seu verdadeiro significado quando lidas à luz do evento Cristo. Trata-se, no dizer excessivamente modesto do autor, de um «livro tímido»¹⁴, onde se pretende falar dos mitos gregos e dos mistérios do cristianismo; dos «mitos sobre os quais se alicerçam os mistérios ou o que eles geram»¹⁵. Claramente herdeiro de uma visão teológico-patristica oriunda de Alexandria, Hugo Rahner procura contribuir para o advento de um novo humanismo de fisionomia cristã, capaz de dar resposta à deriva política e humanista que a Europa vivia no contexto da II Grande Guerra. O mito ganha aqui um destaque ainda maior porque, através das imagens da mitologia grega, interpretadas na perspetiva do Mistério de Cristo, cumpre a missão de indicar um caminho ascendente que orienta para a transfiguração cristã¹⁶, através do recurso à força da poética e da linguagem.

Também no âmbito cristão, é bastante conhecido o trabalho de Rudolf Bultmann *Jesus Cristo e a Mitologia*¹⁷, que associou o mito à visão do mundo e da

11 Cf. Tylor, *Primitive culture*, 2016, vol. 2, cap. XIX.

12 Cf. Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné* (Paris: Plon, 1983).

13 Cf. Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana* (Barcelona: Herder, 2003).

14 Rahner, p. 29.

15 Rahner, p. 33.

16 Cf. Rahner, pp. 327-40.

17 Cf. Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 3.ª ed. (London: SCM Press, 2012); Rudolf Bultmann et al., *Kerygma and Myth: A theological debate*, ed. Hans Werner Bartsch, trad. Reginald H. Fuller (London: S.P.C.K. London, 1953).

sociedade moderna. A mitologia aparece aqui como algo que pode conter verdades, dado que sempre teve a faculdade de contar fenómenos estranhos à imediatez do humano, transcendentais e misteriosos, dando objetividade às realidades quer mundanas quer divinas. Com Bultmann, o mito surge ligado à história, embora, através do seu processo de desmitologização, o tenha retirado do seu contexto original, para mostrar o seu caráter atemporal e a capacidade de albergar a verdade divina¹⁸. Desta forma, o mito passou a ocupar um lugar relevante, uma vez que tem a capacidade de transmitir mensagens sobre a própria existência e a natureza humanas¹⁹.

A partir dos anos 60 do século xx, muito graças ao trabalho de Mircea Eliade, o mito ganha ainda maior destaque no mundo da cultura académica. Ele é visto como uma história sagrada, a história dos povos antigos e do modo como estes se relacionavam com o sobrenatural, tal como já o havia defendido Edward Burnett Tylor. O mito narra também como os deuses apresentam o mundo, o tempo e o espaço ao ser humano²⁰. Mas esta narrativa não diz respeito apenas ao passado. Ao ser um acontecimento sagrado torna-se um arquétipo a seguir no quotidiano. Ao enfatizar desta maneira o mito, Eliade está também de acordo com Rudolf Bultmann, pois, tal como este, defende que o mito contém a verdade divina. Mircea Eliade defende que, para aqueles que acreditam num mito, este tem um efeito transformador, como experiência religiosa peculiar que é. No entanto, o que é notável e de alguma forma inovador em Eliade é que ele não vê o mito apenas em termos do passado ou de qualquer conteúdo ideal que se pudesse ter, mas também o relaciona com o presente. Descobre que o mito não só não foi apagado ou mesmo erradicado da vida moderna, como também está presente nos seus diferentes aspetos. Os mitos do passado, que outrora exprimiam hierofanias, continuam a fascinar o homem moderno²¹.

Por sua vez, a perspetiva de Paul Ricœur sobre o mito está muito associada ao símbolo e ao seu significado, tal como o desenvolveu na obra *A simbólica do Mal*²². Aí explica que um símbolo significa algo diferente daquilo que diz: é um sinal cujo significado aparente implica um significado oculto. Aliás, a sua fecundidade deriva precisamente das diversas interpretações que suscita. O símbolo tem essa característica que o enriquece muito: dá que pensar, muito mais do que os simples

18 Cf. Bultmann et al., *Kerygma and Myth: A theological debate*, pp. 20-25.

19 Cf. David T. Harvey, *The plurality principle: how to build and maintain a thriving church leadership team* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2021), cap. 3.

20 Cf. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Incorporated, 1963), pp. 3-19.

21 Cf. Xidakis, «Neomythology», pp. 2-3.

22 Cf. Paul Ricœur, *La symbolique du mal* (Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1968).

conceitos são capazes de o fazer. Contudo, o seu valor expressivo é menos importante do que o seu alcance exploratório. A meio caminho entre uma experiência silenciosa e um discurso teórico exposto aos perigos da abstração e da generalidade, o símbolo revela características dessa experiência que, de outro modo, permaneceriam cativas da emoção e do sentimento. Quando o símbolo ganha uma linguagem mais elaborada, transforma-se em mito. O mito oferece a dimensão narrativa ao símbolo. O mito, sucintamente, é visto por Ricœur como uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que ocorreram no início dos tempos e que se destina a constituir a base de todas as formas de ação e pensamento através das quais o ser humano se compreende a si próprio no mundo²³.

No entanto, estamos ainda num tempo em que se faz sentir a forte influência de quando «o cartesianismo francês, o pragmatismo inglês e o racionalismo alemão foram condensados na formulação dos algoritmos mecânicos de Babbage, Pascal e Leibniz na criação das primeiras máquinas de calcular»²⁴. Por isso, perante o fascínio de uma máquina que faz por si os primeiros cálculos, parece ousado pensar que o «pensamento mítico» possa aspirar a ser considerado como capaz de habitar o espaço «científico». Ricœur tem disso consciência, pelo que empreende um caminho que permitirá ao intérprete encontrar, sob a falsa racionalidade do mito, a intenção de sentido presente no símbolo. A interpretação dos símbolos pode assim ser associada à reflexão filosófica. Paul Ricœur não rejeitou o mito como irracional, mas considerou-o uma forma de expressão simbólica com a sua própria lógica e significado que deve ser interpretada para enriquecer a da existência humana.

Alargado, então, a todos os domínios da vida humana, torna-se um meio essencial de compreensão de si próprio. A partir da terceira crítica de Emmanuel Kant²⁵, Ricœur defende que uma antropologia do homem concreto, compreendido em todas as dimensões da sua existência, permite uma reflexão mediada pelos símbolos e pela sua interpretação, podendo esta ser designada como «reflexão concreta»²⁶. Isto mostra que é possível pensar em termos simbólicos e, ao mesmo tempo, conservar a plena responsabilidade do pensamento autónomo: uma filosofia formada por símbolos não é uma filosofia meramente alegorizante, nem é uma filosofia alheia às conquistas

23 Cf. Ricœur, pp. 131-38.

24 Cristian Berrio-Zapata, Fábio Mosso Moreira, e Ricardo César Gonçalves Sant'Ana, «A máquina retórica de Barthes: Mitologia e conotação nas redes digitais,» *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso* 10, n.º 2 (2015): 136, <https://doi.org/10.1590/2176-457321910>.

25 Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e António Rohden (INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2017).

26 Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, L'Ordre philosophique (Paris: Le Seuil, 1969), pp. 423-46.

críticas da modernidade. É necessário distinguir entre dois tipos de desmitologização: a que permite extrair o sentido vivo do símbolo da falsa racionalidade do mito; e a que vê o símbolo apenas como uma ilusão que deve ser destruída. O movimento que o símbolo realiza de, simultaneamente, mostrar e esconder não visa a simulação. É antes a manifestação da sua capacidade ímpar de mostrar algo mais, algo transcendente²⁷.

Para Ricœur, o mito tradicional, enquanto símbolo que perdeu o contacto com as suas origens no tempo, torna-se uma dimensão importante do pensamento moderno. Serve de motivação constante para olhar para além dos limites estreitos da sua realidade, dos seus constrangimentos temporais e espaciais quotidianos, para um outro mundo possível²⁸.

2. Mitos a multiplicar-se como vírus

A leitura e interpretação dos mitos ou, melhor dizendo, dos mitos disseminados numa determinada cultura ocupou uma parte relevante do pensamento de Roland Barthes²⁹. Na obra *Mitologias*, Barthes tenta demonstrar que os mitos, aparentemente inocentes e indiferentes da cultura burguesa, se sobrepõem aos fenómenos culturais sem, contudo, serem reconhecidos como produtos ideológicos fabricados, precisamente, pela cultura burguesa. A cultura apresentaria, então, signos elaborados intencionalmente, para servir uma determinada ideologia, mas mantendo a aparência de serem naturais, inocentes e, por isso, inquestionáveis. No seu processo de significação, lança mão de um material puramente cultural e histórico, transformando-o num signo natural e universal. Os produtos específicos da cultura passam a significar algo diferente do seu significado inicial³⁰. O novo signo mítico esconde a realidade histórica e os mecanismos culturais que ocasionaram o signo original³¹.

2.1. Semiologia de Roland Barthes

É neste oferecer de densidade histórica ao signo³² que o faz passar de mero sinal a símbolo, e que mais facilmente se vê o afastamento que existe entre Ferdinand

27 Cf. Olivier Abel e Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Vocabulaire de (Paris: Ellipses, 2007), pp. 75-76.

28 Cf. Ricœur, *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, pp. 5-9.

29 Barthes, *Mythologies*, 1957; Roland Barthes, *Éléments de sémiologie* (Paris: Éditions du Seuil, 1964); Roland Barthes e Susan Sontag, *A Barthes Reader*, 2.ª ed. (New York: Hill and Wang, 1983).

30 Cf. Laurence Coupe, *Myth*, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 2009), pp. 85-113.

31 Cf. Barthes, *Mythologies*, 1957, pp. 201-11.

32 Cf. Barthes, pp. 139-42.

de Saussure e Roland Barthes. Embora se apoie na teoria dos signos do filósofo e linguista suíço, Roland Barthes expande essa teoria, para a aplicar aos estudos culturais. Visa explorar os mecanismos da construção dos sentidos culturais, procurando o que de mais profundo existe numa cultura, e que está escondido por detrás do nível superficial do significado dos diferentes fenómenos culturais. Assim se compreende que, para Saussure, praticamente nada mais interesse que a tríade *signo*, *significante* e *significado*, mesmo quando ela não tem nenhuma referência à realidade concreta³³. Pelo contrário, para Roland Barthes, o significado é mais profundo, é mítico. Trata-se de uma projeção da ideologia da classe dominante que, para ser conhecida, precisa de ser olhada não só pela perspetiva da linguística, mas também de se absorver numa *translinguística* «cuja matéria será ora o mito, a narrativa, o artigo de imprensa; ora os objetos civilizacionais, tanto quanto *narrados*»³⁴.

A semiologia de Roland Barthes pode, telegraficamente, dizer-se do seguinte modo. Há um primeiro nível, onde a relação entre o significante e o significado geram um determinado signo. Este signo, agora no segundo nível da metalinguagem, transforma-se em significante que permite «dizer» um determinado conceito e, com isso, produzir um novo signo. Este sim, é a significação mítica. Chegados a este ponto, «o semiólogo não deve mais ocupar-se com o detalhe do esquema linguístico: dele só tem de considerar o termo total ou signo global, e apenas na medida em que este termo se presta ao signo»³⁵. Ao contrário da linguagem comum, em que existe uma relação simples entre o significante e o significado, no sistema semiológico de Barthes não existem apenas dois, mas três termos diferentes; pois «o que se apreende não é absolutamente um termo, um após o outro, mas a correlação que os une: temos, portanto, o significante, o significado e o signo, que é o total associativo dos dois primeiros termos»³⁶. Aqui, a compreensão do signo como relação é importante.

Se Saussure se preocupava com o significado denotativo dos signos, Barthes foca a sua atenção sobretudo no significado conotativo. Ele distingue entre o plano de expressão, que é constituído pelos significantes; e o plano de conteúdo, que é constituído pelos significados. Se o primeiro, mais formal, é o que pode ser descrito de forma simples, exaustiva e bem organizada; o segundo, dos conteúdos, mais substancial, já não se basta ao âmbito da linguística, tem de ir mais longe, considerando, por exemplo,

33 Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. Charles Bally, Tullio De Mauro, e Albert Séchehaye, Éd. critique (Paris: Payot, 2005), pp. 40–44.

34 Barthes, *Éléments de sémiologie*, par. I. 2. 1.

35 Barthes, *Mythologies*, 1957, p. 188.

36 Barthes, p. 185.

os aspetos emotivos e as ideologias subjacentes³⁷. Esta linha de raciocínio permitirá a Barthes evoluir no seu modelo de compreensão do pensamento mítico, introduzindo a metalinguagem. Esta é o que permite a passagem de um significado meramente denotativo para um conotativo. A partir do momento em que o *signo* é visto como a *relação* entre a *expressão* e o *conteúdo*, o signo de primeiro nível — denotativo — ainda está desprovido de qualquer significado ideológico, cultural ou outro. Graças à metalinguagem, o signo de primeira ordem passa para um significado de segunda ordem — conotativo — onde interage com a ideologia, com as emoções e as diversas componentes da cultura³⁸. A passagem do denotativo para o conotativo não impede a reação em cadeia da significação. O processo metalinguístico de criação de sentido a partir de um sentido já existente vai além do signo conotativo.

O movimento que vai do denotativo para o conotativo não interrompe a reação em cadeia da significação. O processo metalinguístico de criação de significado a partir de um significado já existente estende-se para além do signo conotativo. No entanto, o novo sistema de significação de segunda ordem não é gerado naturalmente, como é o caso do signo conotativo. O processo pelo qual o signo conotativo é criado pode ser visto como uma necessidade semântica. Como uma mensagem sem código, o nível denotativo não pode, por si só, produzir material semântico lógico para criar significado; ou, se cria alguma coisa, cria um significado denotativo sem sentido de primeira ordem. Por isso, o signo conotativo é necessário para dar qualquer sentido ou lógica ao signo denotativo. Este movimento elimina a confusão criada pelo referente literal não codificado do signo denotativo³⁹. Assim, o material linguístico denotativo literal e não codificado é utilizado para gerar o *fragmento de ideologia* a partir do *significado da conotação*⁴⁰.

Na obra *Elementos de Semiologia*, Barthes acrescenta um terceiro nível aos dois que já tinha desenvolvido em *Mitologias*. Fá-lo porque reconhece que apesar de no segundo nível já estar presente a ligação à sociedade e à ideologia esta ainda se encontra um pouco fragmentada e frágil. E acrescenta que «nada, em princípio, impede que uma metalinguagem se torne, por sua vez, a linguagem-objeto de uma nova metalinguagem»⁴¹. A metalinguagem conotativa, essa sim, passa a gerar o sistema mítico de significação: o total associativo, isto é, a soma total de signo, significante

37 Barthes, *Éléments de sémiologie*, par. II. 1. 3.

38 Barthes, par. IV. 1.

39 Cf. Al-Kadi e Alzoubi, «The Mythologist as a Virologist,» p. 3.

40 Cf. Barthes, *Éléments de sémiologie*, par. IV. 2.

41 Cf. Barthes, par. IV. 4.

e significado. Deste modo, o complexo sistema de significação permite que o mito, recorrendo à significação da metalinguística, sequestre material linguístico denotativo e material semântico conotativo para gerar um sistema de significação conotativo de segunda ordem⁴².

2.2. Os vírus nos mitos

Ao centrar a atenção na proposta de Thaer T. Al-Kadi e Abdulaziz Ahmad Alzoubi, reconhece-se que os vírus são os parasitas perfeitos da natureza. Depois de um vírus infetar uma célula, apropria-se dos processos de síntese proteica, com o objetivo de produzir proteína codificada pelo vírus e, com isso, replicar o material genético, não da célula original, mas sim do vírus. Os vírus têm esta incapacidade de se replicar por si só, precisam sempre de uma célula hospedeira, que é prévia e na qual interatua⁴³. É este mesmo «mecanismo viral» que é usado pelo mito. De modo semelhante aos vírus, o mito infeta o sinal denotativo e transforma-o numa significação mítica, conotativa. A significação diz, então, respeito à criação do signo mítico, que é um sistema de significação produzido através da ocupação de um signo linguístico já previamente existente⁴⁴. É evidente que a proposta de Thaer T. Al-Kadi e Abdulaziz Ahmad Alzoubi é continuadora da reflexão de Roland Barthes, sem a qual esta proposta se tornaria pouco perceptível. Convém, então, olhar para estes dois momentos da evolução do pensamento — meados do século xx e início da terceira década do século xxi — e recordar que o mito se mantém sempre como uma metalinguagem, como um signo de segunda ordem que age sobre um signo de primeira ordem, gerando o seu significado a partir de um significado já existente. Mas sem esquecer que o significado linguístico original não é completamente suprimido⁴⁵. Até porque a significação mítica nunca é arbitrária, é sempre parcialmente motivada e contém inevitavelmente alguma analogia com a significação de primeira ordem. Tal como o material da célula hospedeira não desaparece: acolhe, é transformado, mas mantém muito do que já era. Aliás, quanto menos perceptível for a alteração do material previamente existente, mais subtil se torna a contaminação operada pelo vírus.

42 Cf. Al-Kadi e Alzoubi, «The Mythologist as a Virologist», p. 4.

43 Cf. Dimitar S. Dimitrov, «Virus Entry: Molecular Mechanisms and Biomedical Applications», *Nature Reviews Microbiology* 2, n.º 2 (2004): 109-22, <https://doi.org/10.1038/nrmicro817>.

44 Cf. Al-Kadi e Alzoubi, «The Mythologist as a Virologist», pp. 6-7.

45 Cf. Barthes, *Mythologies*, 1957, pp. 204-11.

Assim, o mito, análogo ao mecanismo viral, esvazia o signo linguístico de primeira ordem do seu núcleo de significação denotativa e substitui-o por um significado mítico conotativo, ideológico. Este mecanismo oculta a artificialidade do conceito mítico, mascarando-o com o linguístico. O esvaecimento do signo linguístico — de primeira ordem — sob o invólucro de um signo conotativo permite ao mito validar o seu conceito, cria uma estabilidade que dá a impressão de ser derivado da natureza das coisas, validando assim a realidade do conceito. Mesmo que o conceito mítico seja totalmente artificial, a motivação é escondida por detrás da máscara da veracidade.

Veja-se, agora, em paralelo aquilo que os virologistas dizem sobre o modo como os vírus infetam as células e o modo como os mitos podem infetar e disseminar-se no espaço ideológico. Uns, parasitam e alteram o funcionamento das células, os outros invadem o signo linguístico e sorvem-no de qualquer significado ou conceito. Existe ainda uma outra controvérsia na comunidade científica que pode ser útil, que é a discussão, ainda não encerrada, sobre se «os vírus são organismos vivos ou não vivos»⁴⁶. Também aqui, o mito assemelha-se a um vírus: pode ser visto como um sistema linguístico ou como um sistema metalinguístico. Al-Kadi e Alzoubi entendem por metalinguagem como algo diferente e independente, mas com alguma ligação à linguagem inicial, tal como Barthes a concebe. Por isso, o mito gerado numa linguagem segunda — metalinguagem — existe fora da significação linguística, mas também não pode ser realizado sem infetar um signo hospedeiro linguístico. Assim, pode-se argumentar que um mito existe como um produto da ideologia, da cultura ou da política, mas não pode realizar-se sem que ocupe — infete — um prévio sistema linguístico de significação. Tal como acontece com os vírus, o mito não pode ser identificado ou realizado como um sistema de significação linguística, uma vez que não contém toda a gama de processos linguísticos necessários e, assim, torna-se dependente de outro hospedeiro de signos linguísticos para fornecer muitos dos requisitos para a sua realização mítica.

3. Os mitos identitários na cultural digital

A cultura digital⁴⁷ surge e desenvolve-se através da partilha de informações, mas sobretudo da construção partilhada de identidades. As ferramentas digitais são o seu suporte ideal — ideológico? —, o que permite afirmar que a cultura digital é uma

46 Cf. Molnar e Gair, *Concepts of Biology*, p. 1159.

47 Cf. Luis M. Figueiredo Rodrigues, *O digital no serviço da fé: Formar para uma oportunidade* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), pp. 96-107.

cultura de protocolos que tem como objetivo o diálogo entre as diferentes culturas, apoiando-se não em valores partilhados ou afins, mas no próprio valor da partilha em si mesma. A base cultural é constituída pelo processo, não pelos conteúdos.

Surge, assim, a *sociedade (em rede? ou hifenizar os termos?) rede*, que possibilita essa nova cultura, pois, «ao encerrar o poder no espaço de fluxos, ao permitir que o capital escape do tempo e ao dissolver a história na cultura do efémero, a sociedade em rede desincorpora as relações sociais e introduz a cultura da virtualidade real»⁴⁸. Surge uma sociedade necessariamente híbrida, construída pela realidade corpórea dos humanos que a habitam fisicamente e uma realidade virtual, resultado da interação nos dispositivos digitais. As sociedades atuais são formadas, cada vez mais, pela interação contínua entre essa sociedade em rede e o que se denomina como «o poder da identidade»⁴⁹. Diante das diversas problemáticas sociais, os sujeitos compreendem a sua identidade não tanto a partir do que fazem, mas sim «com base no que são ou acreditam ser»⁵⁰. Neste contexto, a identidade pessoal transforma-se na principal ou até mesmo na única fonte de significados de um indivíduo ou comunidade, de maneira que investir nela é tão importante como na transformação económica ou tecnológica⁵¹. Torna-se cada vez mais evidente, então, que num mundo globalizado, graças aos recursos tecnológicos, toda e qualquer identidade é construída pelo sujeito, assumindo-se como *bricoleur* de si próprio.

Também aqui os mitos desempenham o papel de destaque. Como produto do espírito humano, são uma combinação diacrónica de fantasia e da realidade: são elementos irracionais e racionais⁵². Vários produtos da cultura contemporânea, desde o cinema aos videojogos, mostram que o enredo aí empregue tem um profundo carácter mitológico, tal como Mikael Rothstein o demonstrou, no caso, partindo do exemplo dos óvnis⁵³. A reflexão sobre o pensamento mítico está a ser usada em diferentes

48 Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Fim do Milénio*, vol. 3 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003), p. 475.

49 Castells, 3: p. 478.

50 Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede*, vol. 1 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), p. 3.

51 Cf. Luís Miguel Figueiredo Rodrigues e Flávio José de Paula, «O cristianismo como estilo numa sociedade em rede,» *Revista Eclesiástica Brasileira* 81, n.º 320 (2021): 679-703, <https://doi.org/10.29386/reb.v81i320.3540>.

52 Cf. Xidakis, «Neomythology,» pp. 3-4.

53 Cf. Peter B. Clarke e Mikael Rothstein, eds., «UF0s,» em *Encyclopedia of New Religious Movements* (London: Routledge, 2008), pp. 648-49.

disciplinas, incluindo os estudos de religião, que, entre outras coisas, reflete sobre o fenómeno da nova religiosidade⁵⁴.

3.1. Identidade religiosa

Ao articular a identidade, agora religiosa, e o pensamento mítico, logo apoiado na metalinguagem, toma-se consciência de que a identidade de uma pessoa numa sociedade alicerçada em redes digitais pode ter configurações efetivamente complexas⁵⁵. Esta identidade é baseada, mais que noutra realidade, no desejo de ser⁵⁶. Este desejo está acima dos desejos mais básicos, que seriam o de sobreviver e viver, ou mesmo de viver melhor. Para estes, o sujeito teria de realizar as tarefas necessárias para alcançar esse fim, fazer algo para que a melhoria aconteça. Mas a cultura digital segue outra via. Surge precisamente pelo valor da partilha e pela partilha de identidades que o indivíduo vai construindo para si próprio, pelo que agora o desejo que prevalece é o desejo de ser, que é especificamente o constitutivo das novas identidades. Este é o luxo subjetivo, porque melhora a vida do sujeito, não de modo objetivo, mas de um modo subjetivo. Entra-se, aqui, naquilo que é exclusivo dos seres humanos: dizer quem se é. Esta necessidade enquadra-se no desejo de participar numa narrativa na qual o sujeito desempenha um papel, é protagonista, ocupa um lugar e é reconhecido. Os sujeitos são vistos como «atores do drama e têm o sentimento de que o desfecho depende de si e que, de qualquer modo, no fim da história já não serão o mesmo homem ou a mesma mulher»⁵⁷. Verifica-se, então, que os humanos têm o *desejo de ser*, que prevalece, que pode não coincidir com o *real em si*, o que faz com que se elabore um *ideal de si*. Este mais não é muitas vezes do que uma construção, uma projeção do *self*, situando-se necessariamente para além do que é imediatamente acessível no tempo e no espaço.

O mito, ou a narrativa mitológica que se escolhe, diante das diversas propostas, é efeito a partir do desejo de ser que habita cada sujeito e que, por isso, revela esse mesmo desejo. Embora o mito dominante — na aceção de Barthes — se imponha ao sujeito, à priori, cada um vive-o a seu modo, introduzindo as suas particularidades. Por isso, os mitos são imprescindíveis para que os desejos se possam projetar em

54 Cf. Tian Miaozi e Lu Wuyun, «Myth and Digital Fantasy from the Perspective of Technical Aesthetics,» *Journal of Landscape Research* 15, n.º 2 (2023): 85–92, <https://doi.org/10.16785/j.issn1943-989x.2023.2.019>.

55 Retomaremos, em parte, o que já refletimos em Luis M. Figueiredo Rodrigues, «Identidades digitais e meta-narrativas,» em *Currículo Escolar: Globalização e Perspetivas Globais*, ed. José Marcelo Freitas de Luna e Rosa Maria Sequeira (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023), pp. 39–53.

56 Cf. Raphaël Liogier, «La vie rêvée de l'homme,» *La pensée de midi* 1, n.º 30 (2010): 18–27.

57 Régis Debray, *Cours de médiologie générale* (Paris: Gallimard, 1991), p. 135.

imagens, ritualizá-los para os fazer existir e incorporar no quotidiano⁵⁸. Porque se traduz sobretudo em novas teias de desejos particulares e numa nova estrutura do desejo de ser em geral, há certas ideias desejáveis que se vão impondo como vírus num discurso mitológico, dando lugar a um novo mito vivo que se irá implantando progressivamente com a força secreta da evidência, não de uma ficção, não de um mero esquema conceptual.

O ser humano continua a desejar ser deste ou daquele modo, de acordo com uma certa narrativa, que irá potenciar e com a qual *infetará* as metanarrativas com as quais se cruza. Em consequência, as suas opções quotidianas, mais do que satisfazer qualquer outro desejo, são aquelas que estão de acordo e reforçam o *seu ideal de si*. Depois de as realizar, *precisa* de as partilhar e narrar nas suas redes sociais digitais. Vendo de outra perspetiva, insere essa ação na grande metanarrativa que constrói *de* e publicita *a si* mesmo, e para a qual recorre aos *cross-media* digitais, para difundir e, assim, se sentir, apesar de tudo, legitimado. Está-se a partilhar aquilo a que Marshall McLuhan denominou de «ícone» e que definiu como «imagens unificadas e comprimidas de tipo complexo. Focalizam uma grande região de experiência num minúsculo círculo»⁵⁹. O ícone, assim entendido, evidencia a sua capacidade poiética, enquanto veículo portador de significados reconhecidos e aceites largamente num determinado contexto social, que partilha a mesma linguagem⁶⁰.

3.2. O mito diz a mensagem

Ao relacionar o «mito» de Roland Barthes com o «ícone» de Marshall McLuhan, podemos ver mais claramente que a assimilação do mito no sistema de comunicação é um ponto de partida fundamental. Este aspeto é particularmente relevante, uma vez que realça a forma específica como as manifestações de significado têm lugar na sociedade. O mito não é algo que possa ser entendido apenas de uma perspetiva teórica; pelo contrário, pode e é entendido através da sua função simbólica, uma vez que só ganha vida através da sua ocorrência nas interações sociais, que acabam por se manifestar como as suas várias atualizações⁶¹. É importante notar que o mito atua como um discurso parasitário, sobrevivendo graças a um hospedeiro primário⁶². Isto

58 Cf. Liogier, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?*, cap. Introduction.

59 Marshall McLuhan, *Understanding media: The extensions of man* (Cambridge: MIT Press, 1994), p. 226.

60 Cf. Sergio Roncallo-Dow e Enrique Uribe-Jongbloed, «El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes,» *Universitas Philosophica* 30, n.º 60 (2013): 176.

61 Pierre Lévy, *Cyberculture* (Paris: Odile Jacob, 1997).

62 Cf. Barthes, *Mythologies* (Paris: Éditions du Seuil, 1957), pp. 204–11.

permite que o mito se torne um símbolo global quando subsiste numa linguagem que adota protocolos digitais.

Em diálogo com Marshall McLuhan, podemos afirmar que os meios tecnológicos constituem, em si mesmos, macromitos, na medida em que nos remetem novamente para uma condição oral graças aos meios eletrónicos. Esses meios encurtam o espaço e as relações num único plano, fazendo com que nos deparemos com múltiplas relações ao mesmo tempo. Se uma linguagem inventada e utilizada por muitas pessoas é um meio de comunicação de massas, qualquer um dos novos meios de comunicação é, em certo sentido, uma nova linguagem, uma nova codificação da experiência coletiva conseguida através de novos hábitos de trabalho e de uma consciência coletiva inclusiva. No entanto, quando esta nova codificação atinge o estágio tecnológico da comunicabilidade e da repetibilidade, não se torna também um macromito, tal como a linguagem falada⁶³?

Por esta razão, o conceito de «ícone» adquire uma relevância fundamental na proposta de McLuhan. A capacidade do ícone para condensar um vasto leque de experiências numa representação limitada evidencia as múltiplas capacidades associativas presentes nas várias codificações ao longo de uma narrativa que se entrelaça com os processos de complexificação do sistema técnico⁶⁴. A capacidade significativa do ícone é uma prova da capacidade poética dos códigos mitológicos, que se poderia considerar como códigos «parasitas». Em última análise, estes códigos permitem transcender a dimensão objetiva da técnica. Ao revelarem processos de apropriação e modos de interpretação da realidade, colocam o ser humano no centro da reflexão. Não há *mito*, *meio* ou *mensagem* sem indivíduos capazes de lhes dar sentido e de os reconhecer⁶⁵. O contexto social de interação, mesmo no domínio digital, desempenha um papel essencial, pois estabelece as bases da codificação e das operações subsequentes de reconhecimento e aceitação.

Sublinhe-se que a narração de histórias não é uma experiência igual sem os espectadores que são chamados, de alguma forma, a participar, sejam eles amigos, familiares, estranhos, próximos ou distantes. A criação de contextos identitários é onde os desejos são moldados, desmontados e recriados através das várias interações entre indivíduos. Na era digital, e pela primeira vez na história da humanidade,

63 Cf. Marshall McLuhan, «Myth and Mass Media», *Daedalus* 88, n.º 2 (1959): 339–40.

64 Wayne DeFehr, «The mythology of McLuhan», *English Studies in Canada* 36, n.º 2–3 (1 de junho de 2010): 29–32.

65 Cf. Laura Lee Coles, «Landscape, Eco-Arts Practice, and Digital Technology in the Public Art Realm», em *The Routledge Companion to Art in the Public Realm*, ed. Cameron Cartiere e Leon Tan (New York: Routledge, 2021), p. 253.

uma parte significativa dos cenários identitários são espaços onde os desejos são desterritorializados⁶⁶. De facto, até agora as identidades eram *territorializadas*: criadas e disseminadas por um processo mais ou menos homogéneo num ou mais espaços territorialmente circunscritos, ou seja, *geograficamente*. Estes espaços territorializados não são apenas grandes conjuntos, como seja o caso de uma vila ou aldeia, mas podem ser subconjuntos tais como templos, igrejas, mesquitas, sinagogas, no caso de identidades religiosas. Com os fenómenos migratórios, que se seguiram à sedentarização do ser humano, surgiram as identidades *interterritoriais*. Estas dizem respeito às identidades nómadas, que se desenvolvem em territórios distantes, de que o fenómeno da emigração é um dos seus maiores expoentes. Está-se diante de fluxos culturais de importação e exportação. Mas em cada caso, o que está em jogo é a sobreposição de várias culturas territorializadas num único indivíduo ou grupo. Por fim, a mais recente forma de identidade é a identidade *desterritorializada*, que não é desprovida de origem territorial. Por exemplo, a cultura do yoga está enraizada na cultura indiana. Mas a dimensão indiana não só está mesclada com outras culturas, como se desenvolveu independentemente do território de onde é originária e pelos quais foi passando. O espaço interativo em que se desenvolve de modo preponderante já não está territorialmente — *geograficamente* — definido. São antes os fluxos, que as vias digitais permitem, que oferecem o espaço de intercâmbio simbólico no qual se desenvolve que permitem a expressão e interiorização de múltiplos desejos; bem como a criação de narrativas e a difusão de ícones partilhadas, que por sua vez geram sentimentos de solidariedade, ódios e frustrações, que também são profundamente sentidos nos recreios das escolares, nas comunidades religiosas ou mesmo no lar de qualquer família⁶⁷.

Conclusão

É, então, possível olhar o mundo digital a partir da sua capacidade de produzir um discurso icónico e, conseqüentemente, mitológico. Isto permite perceber o modo como certos processos e atores podem intervir na linguagem, através de uma intencionalidade exterior à linguagem-objeto, intervindo em narrativas de nível segundo (mitológicas), que acabam por influenciar a linguagem-primeira. O

66 Cf. Raphaël Liogier, «Identités globales et religion à l'ère digitale: vers les Global Identity Studies,» *Social Compass* 67, n.º 4 (2020): 553–75, <https://doi.org/10.1177/0037768620953508>.

67 Cf. Silvelena Cosmo Dias, «Tecnologias: processo de desterritorialização de identidades,» *Raído* 14, n.º 36 (2020): 334–54, <https://doi.org/10.30612/raido.v14i36.11960>.

mito mostra-se, então, como um *processo*, mas também é o *meio* no qual é possível comunicar a mensagem. A influência da linguagem mítica, sobre a objetiva, evidencia a sua capacidade criativa e performativa, na interação com os *sinais dos tempos*. Isto permite identificar as estruturas processuais que possuem a capacidade de serem performativas, não como algo acrescentado ou secundário, mas intrínsecas: integra o seu núcleo constitutivo. Esta codificação obedece, em McLuhan, à ideia de autodeterminação implícita pelo macromito e, em Barthes, à noção de distorção. Sugere-se a possibilidade de ver, em ambos os casos, uma análise da própria forma de desvendar o mundo»⁶⁸.

Verificado que está a existência da possibilidade de interligar, pela narrativa, a ecologia natural, a ecologia humana e a ecologia digital, percebe-se que um ambiente digital poluído, pouco saudável e desequilibrado; um ambiente em que as relações de comunicação se caracterizam pelo encerramento, pela assimetria, pela desinformação e pela manipulação contribui para poluir a ecologia das relações sociais e até para distorcer as relações com o meio ambiente. Pelo contrário, um ambiente de comunicação livre e aberto; um ambiente que permita uma circulação alargada de sentido, que atraia a atenção para o outro e para o diferente, que promova a reflexão e não a distração, a compreensão entre as pessoas e não o conflito, o diálogo em vez do isolamento e o confronto promove relações sociais e ambientais mais equilibradas e sustentáveis.

Referências

Abel, Olivier, e Jérôme Porée. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Vocabulaire de. Paris: Ellipses, 2007.

Al-Kadi, Thaer T., e Abdulaziz Ahmad Alzoubi. «The Mythologist as a Virologist: Barthes' Myths as Viruses.» *Philosophies* 8, n.º 1 (11 de janeiro de 2023): 5. <https://doi.org/10.3390/philosophies8010005>.

Barthes, Roland. *Éléments de sémiologie*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

Barthes, Roland, e Susan Sontag. *A Barthes Reader*. 2.ª ed. New York: Hill and Wang, 1983.

68 Roncallo-Dow e Uribe-Jongbloed, «El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes,» p. 197.

Berrio-Zapata, Cristian, Fábio Mosso Moreira, e Ricardo César Gonçalves Sant'Ana. «A máquina retórica de Barthes: Mitologia e conotação nas redes digitais.» *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso* 10, n.º 2 (2015): 135–57. <https://doi.org/10.1590/2176-457321910>.

Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. 3.^a ed. London: SCM Press, 2012.

Bultmann, Rudolf, Julius Schniewind, Ernst Lohmeyer, Helmut Thielicke, Friederich K. Schumann, e Austin Farrer. *Kerygma and Myth: A theological debate*. Editado por Hans Werner Bartsch. Traduzido por Reginald H. Fuller. London: S.P.C.K. London, 1953.

Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Fim do Milénio*. Vol. 3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede*. Vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Clarke, Peter B., e Mikael Rothstein, eds. «UFOs.» Em *Encyclopedia of New Religious Movements*, 648–49. London: Routledge, 2008.

Coles, Laura Lee. «Landscape, Eco-Arts Practice, and Digital Technology in the Public Art Realm.» Em *The Routledge Companion to Art in the Public Realm*, editado por Cameron Cartiere e Leon Tan, 241–56. New York: Routledge, 2021.

Coupe, Laurence. *Myth*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2009.

Debray, Régis. *Cours de médiologie générale*. Paris: Gallimard, 1991.

DeFehr, Wayne. «The mythology of McLuhan.» *English Studies in Canada* 36, n.º 2–3 (1 de junho de 2010): 29–32.

Dias, Silvelena Cosmo. «Tecnologias: processo de desterritorialização de identidades.» *Raído* 14, n.º 36 (2020): 334–54. <https://doi.org/10.30612/raido.v14i36.11960>.

Dimitrov, Dimiter S. «Virus Entry: Molecular Mechanisms and Biomedical Applications.» *Nature Reviews Microbiology* 2, n.º 2 (2004): 109–22. <https://doi.org/10.1038/nrmicro817>.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York: Incorporated, 1963.

Harvey, David T. *The plurality principle: how to build and maintain a thriving church leadership team*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2021.

Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Traduzido por António Marques e António Rohden. INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2017.

Lévi-Strauss, Claude. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.

Lévy, Pierre. *Cyberculture*. Paris: Odile Jacob, 1997.

Liohier, Raphaël. «La vie rêvée de l'homme.» *La pensée de midi* 1, n.º 30 (2010): 18–27.

Liogier, Raphaël. *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?* Paris: Armand Colin, 2012.

Liogier, Raphaël. «Identités globales et religion à l'ère digitale: vers les Global Identity Studies.» *Social Compass* 67, n.º 4 (2020): 553–75. <https://doi.org/10.1177/0037768620953508>.

McLuhan, Marshall. «Myth and Mass Media.» *Daedalus* 88, n.º 2 (1959): 339–48.

McLuhan, Marshall. *Understanding media: The extensions of man*. Cambridge: MIT Press, 1994.

Miaozi, Tian, e Lu Wuyun. «Myth and Digital Fantasy from the Perspective of Technical Aesthetics.» *Journal of Landscape Research* 15, n.º 2 (2023): 85–92. <https://doi.org/10.16785/j.issn1943-989x.2023.2.019>.

Molnar, Charles, e Jane Gair. *Concepts of Biology*. 1st Canadian edition. Victoria: BCcampus, 2021.

Postman, Neil. «The Humanism of Media Ecology.» *Proceedings of the Media Ecology Association* 1 (2000): 10–16.

Rahner, Hugo. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder, 2003.

Ricœur, Paul. *La symbolique du mal*. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1968.

Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. L'Ordre philosophique. Paris: Le Seuil, 1969.

Rodrigues, Luís M. Figueiredo. *O digital no serviço da fé: Formar para uma oportunidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

Rodrigues, Luís M. Figueiredo. «Editorial.» *Ephata* 5, n.º 1 (2023): 7–10. <https://doi.org/10.34632/EPHATA.2023.12991>.

Rodrigues, Luís M. Figueiredo. «Identidades digitais e meta-narrativas.» Em *Currículo Escolar: Globalização e Perspetivas Globais*, editado por José Marcelo Freitas de Luna e Rosa Maria Sequeira, 39–53. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023.

Rodrigues, Luís Miguel Figueiredo, e Flavio José de Paula. «O cristianismo como estilo numa sociedade em rede.» *Revista Eclesiástica Brasileira* 81, n.º 320 (2021): 679–703. <https://doi.org/10.29386/reb.v81i320.3540>.

Roncallo-Dow, Sergio, e Enrique Uribe-Jongbloed. «El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes.» *Universitas Philosophica* 30, n.º 60 (2013): 173–203.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Editado por Charles Bally, Tullio De Mauro, e Albert Séchehay. Éd. critique. Paris: Payot, 2005.

Tylor, Edward B. *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Vol. 1. Mineola; New York: Dover Publications, 2016.

Tylor, Edward B. *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Vol. 2. Mineola; New York: Dover Publications, 2016.

Xidakis, Ioannis. «Neomythology: A New Religious Mythology.» *Religions* 13, n.º 536 (2022).
<https://doi.org/10.3390/rel13060536>.

IDENTIFICAÇÃO DOS AUTORES

Camila Arêas

Professora de Ciências da Informação e da Comunicação na Universidade da Reunião, onde integra o Laboratório de Investigação sobre Espaços Crioulos e Francófonos. Doutorada nesta área científica, desenvolve trabalho interdisciplinar na sociologia do jornalismo, na semiótica dos média e nos estudos cinematográficos, com especial incidência nas relações entre comunicação, religião, política, memória e património. A sua investigação analisa a mediatização do fenómeno religioso, as controvérsias em torno da visibilidade das crenças no espaço público e a força performativa dos discursos, das imagens e dos objetos religiosos. Tem estudado, designadamente, o islão em França e as expressões católicas e evangélicas no Brasil e em Portugal.



Carla Justina dos Santos Nunes

Superiora Provincial das Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora. O seu percurso distingue-se pela formação avançada realizada em Paris, no Instituto Superior de Pastoral Catequética do Institut Catholique de Paris. Nesse contexto, concluiu a licenciatura canónica em

Teologia, com especialização em Teologia Catequética e Prática. Participou também na reflexão internacional sobre o ministério do catequista, contribuindo para uma publicação na revista *Lumen Vitae*. A sua formação teológico-pastoral sustenta hoje um serviço de liderança orientado pela evangelização, pelo discernimento comunitário e pela qualificação da missão catequética.

Darlan Aurélio de Aviz

Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e investigador na área da Teologia Sistemático-Pastoral. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em regime de cotutela internacional com a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, concluiu, em 2022, uma tese dedicada à amizade como categoria teológica, à luz do mistério de Cristo. A sua investigação concentra-se na teologia da amizade, na fraternidade, na espiritualidade monástica, na teologia litúrgica, na tradição patrística e no pensamento de Søren Kierkegaard. Integra atividades de investigação associadas ao Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, da Universidade Católica Portuguesa.

Gemma Serrano

Professora extraordinária de Teologia Fundamental e Dogmática na Faculdade Notre-Dame do Collège des Bernardins, em Paris. Doutorada em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, possui também formação superior em Filologia Hispânica pela Universidade de Valência. Atualmente, dirige o segundo ciclo da Faculdade Notre-Dame e codirige o Departamento de Investigação em Humanismo Digital do Collège des Bernardins. A sua investigação, de carácter marcadamente interdisciplinar, articula teologia, filosofia, estética, humanidades e estudos críticos do digital. Dedicada especial atenção às relações entre tecnologia, corporeidade, afetividade, imaginação e formas de vida, bem como às dimensões relacionais, cosmológicas e simbólicas dos dispositivos digitais.

João Manuel Duque

Professor catedrático da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Doutorado em Teologia Fundamental pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, em Frankfurt, desenvolveu uma tese sobre a receção teológica da filosofia da arte de Hans-Georg Gadamer. É diretor do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER), diretor da revista *Ephata* e coordenador do Doutoramento em Estudos da Religião da UCP. A sua investigação articula teologia, filosofia e cultura contemporânea, com particular incidência na fenomenologia, na crítica da metafísica e nas relações entre religião, ética, estética e cultura digital. Foi distinguido, em 2021, pela sua obra, com o Prémio Árvore da Vida – Padre Manuel Antunes.

Kalynka Cruz

Kalynka Cruz é pesquisadora, professora e escritora franco-brasileira, atuando na interseção entre inteligência artificial, comunicação, sociologia e culturas digitais. Doutora em Sociologia pela EHESS (Paris), é professora da FACOM/UFPA e professora colaboradora do TIDD/PUC-SP e do PPGCOM/UFPA. É pesquisadora colaboradora do LASCO (IMT-BS, Paris) e coordenadora do Grupo de Pesquisa Amazônia Digital (CNPq). Suas pesquisas concentram-se nas relações entre soberania tecnológica, plataformas digitais, inteligência artificial e territórios vulnerabilizados, com atenção às transformações sociotécnicas na Amazônia e aos efeitos das grandes infraestruturas digitais sobre comunidades indígenas e ecossistemas informacionais. É autora e coautora de cinco livros.

Lucia Santaella

Lucia Santaella é pesquisadora 1 A do CNPq, professora titular na pós-graduação em Comunicação e Semiótica e em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUCSP). Doutora em Teoria Literária pela PUCSP e Livre-docente em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo. Fez doze estágios de pós-doutorado no exterior e foi professora e pesquisadora

convidada em várias universidades europeias e latino-americanas. Já levou à defesa 298 mestres e doutores. Publicou 59 livros e organizou 35, além da publicação de mais de 500 artigos no Brasil e no exterior.

Recebeu os prêmios Jabuti (2002, 2009, 2011, 2014), o prêmio Sergio Motta (2005), o prêmio Luiz Beltrão (2010) e o Sebeok Fellow Award (2025).

Luís M. Figueiredo Rodrigues

Doutor em Teologia Prática, pela Universidade Católica Portuguesa, é professor associado da Faculdade de Teologia da mesma Universidade. É investigador integrado do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, dedicando-se sobretudo à teologia prática, à catequética, à educação, à cultura digital e à inteligência artificial. Participa ainda em projetos e redes de investigação, com particular interesse pelas transformações contemporâneas da transmissão da fé, da educação teológica e das práticas comunicacionais em ambientes digitais, bem como pelas suas implicações éticas e pedagógicas.

Rocco Predoti

Professor de Teologia Catequética e Teoria e Prática da Comunicação no Istituto Teologico Calabro «San Pio X», em Catanzaro. Desenvolve investigação nos domínios da catequética, da evangelização, da comunicação religiosa e da presença cristã nos ambientes digitais. O seu trabalho académico concentra-se na identidade humana em contexto digital, na antropologia da linguagem contemporânea e nas implicações educativas e catequéticas das tecnologias digitais. Entre as suas publicações destaca-se *Identità dell'uomo digitale. Antropologia del linguaggio digitale e implicazioni catechetiche*.

Tiago Neto

Professor Auxiliar Convidado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa e investigador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião. Doutorado em Teologia, na especialidade de Teologia Prática, pela Universidade Católica Portuguesa, desenvolveu uma investigação sobre identidade crente, narratividade da fé e

trajetórias de vida de catequistas de adultos. A sua atividade docente e científica concentra-se nos domínios da Teologia Prática, da Teologia Pastoral, da catequética, da iniciação cristã e dos processos contemporâneos de transmissão da fé.

