

DA RIGIDEZ NO FIXO À FÉ NO FLUXO: TERRITORIALIDADES DA IGREJA CATÓLICA NO MUNDO GLOBALIZADO

Luís Ricardo Soares Wenceslau¹

Resumo: Baseado nos estudos da Geografia Cultural pós anos 80, o presente artigo tem como objetivo analisar as novas formas de disseminação do catolicismo no mundo globalizado. Sob tal perspectiva, será apresentada as renovadas territorialidades regidas pela Igreja Católica na contemporaneidade, ações que visam a manutenção de seus territórios religiosos e devotos, possibilitando ao homem religioso novas interações e conexões com o sagrado, acabando por romper com a lógica dicotômica existente entre espaço sagrado e espaço profano. Para tanto, a sistematização é feita com base na revisão bibliográfica, fator que propiciará novos campos de pesquisa para Geografia da Religião, pois serão analisados aspectos pouco estudados por essa disciplina, como hipermodernidade e ciberespaço.

Palavras-chave: Igreja Católica; Globalização; Espaço Sagrado; Espaço Profano; Territorialidades Religiosas.

Abstract: Based on studies of the Cultural Geography after the 1980s, this article aims to analyze the new forms of Catholicism dissemination in the globalized world. From this perspective, it will be here presented the renewed territorialities conducted by the Catholic Church in contemporary society, actions that aim the maintenance of its religious and devout territories, enabling to the religious man new interactions and connections with the sacred, what eventually breaks the dichotomous logic that exists between sacred space and profane space. In this perspective, the systematization of this paper is based by bibliography review, factor that will enable new research fields to the Geography of the Religion, since aspects few studied in this subject will be analyzed, as: Hipermodernity and Cyberspace.

Keywords: Catholic Church, Globalization, Sacred Space; Profane Space; Religious Territorialities.

¹ Mestrando em Geografia pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). E-mail: luisricardosoareswen@gmail.com.

Introdução

A religião constitui-se enquanto um fenômeno social singular. Assim sendo, as pessoas se perguntam: “por que as religiões são diferentes?” E a resposta é simples, a escolha da religião é subjetiva e por isso existem variadas crenças; quando os indivíduos se reúnem em torno de um denominador comum, estes dão vida à determinada forma de pensamento cosmológico, ou seja, formam uma religião. Como fato social, as religiões estão inseridas no tempo e no espaço e, conseqüentemente, tornaram-se alvo de estudos de variadas ciências sociais: Antropologia, Sociologia, Filosofia, História, entre outras. Ressalta-se, assim, as grandes contribuições dos autores: Emile Durkheim, Max Weber, Mircea Eliade, Peter Berger, Pierre Bourdieu (ROSENDAHL, 1996).

Além das ciências supracitadas, a Geografia também produziu estudos sobre a temática por meio de seu subcampo, intitulado Geografia Cultural, tendo mais destaque nos Estados Unidos e na Europa, principalmente após 1970, com a chamada “virada cultural”, fenômeno marcado por “mudanças na esfera econômica, [...] e a crescente consciência da necessidade de novos modos de se construir e entender a realidade, até então calcada no racionalismo moderno, no raciocínio científico” (MITCHEL, 2000 *apud* CORRÊA; ROSENDAHL, 2014, p.12). Momento em que as subjetividades e aspirações simbólicas começam a despertar o interesse dos geógrafos por estarem no centro de disputas socioespaciais, promovendo, desde então, sistematizações de imenso valor cultural.

Enquanto ciência do homem e da natureza, essa disciplina se encarregou de analisar os diversos territórios religiosos e seus impactos culturais, simbólicos, políticos e econômicos, desenvolvidos pelo trânsito dos peregrinos, devotos, religiosos e outros indivíduos que acabam, por meio de seu deslocamento, modelando a dinâmica dos espaços ao longo do tempo ou em determinado período específico.

No Brasil, o interesse na religião surgiu tardiamente, devido aos rastros de um positivismo francês na institucionalização da Geografia brasileira, momento em que os estudos centravam-se apenas na descrição exaustiva da paisagem. Entretanto, com o surgimento do NEPEC 1993 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e com os importantes estudos traçados pela geógrafa Zeny Rosendahl, a espacialidade religiosa

adquire relevância e passa a permanecer viva nos estudos geográficos, porém ainda há muito para se discutir, principalmente depois do processo de Globalização, que reestruturou totalmente o cotidiano das pessoas e de diversas instituições, inclusive as religiosas.

Sob tal perspectiva, baseando-se nos estudos da Geografia Cultural pós anos 80, aqueles que levam em consideração as aspirações subjetivas dos indivíduos na forma de se comportar no espaço geográfico, e buscando contribuir para os estudos da religião na Geografia, este trabalho tem como objetivo analisar as novas formas de disseminação do catolicismo no mundo globalizado - que será considerado aqui como período hipermoderno (LIPOVETSKY E SERROY, 2011).

Nesse sentido, serão apresentadas as renovadas territorialidades regidas pela Igreja Católica na contemporaneidade, ações que visam à manutenção de seus territórios religiosos e devotos, a fim de não permitir a secularização de sua doutrina e retomar seu poderio no século XXI. Essas novas manifestações de apropriação vêm possibilitando ao homem religioso novas interações e conexões com o sagrado, evidenciando notáveis processos de flexibilização da tradição, ações que acabam por romper com a lógica dicotômica existente entre espaço sagrado e espaço profano, sinalizando novas perspectivas de análise.

Em suma, busca-se, em caráter introdutório, repensar teoricamente as novas formas de disseminação do catolicismo no espaço geográfico brasileiro atual, confrontando as teorias geográficas de espaço sagrado e espaço profano com as novas práticas de evangelização promovida pela Igreja Católica. Visando atender o objetivo proposto no âmbito da Geografia da Religião e Geografia Cultural pós-1980 no Brasil, o presente trabalho será discorrido à luz de três temáticas, sendo elas: I) a disseminação do catolicismo pelo mundo e sua estruturação territorial hierárquica, tendo como foco as pioneiras mudanças estruturais, sublinhando a consolidação do catolicismo brasileiro; II) o processo de globalização e a reestruturação da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II (1962 – 1965); III) o mundo dos fluxos e a esperança da Igreja no ciberespaço.

Do ortodoxo ao popular – A estruturação hierárquica do Catolicismo no Brasil

Pode-se dizer que os princípios culturais dos diferentes grupos humanos se orientam por um conjunto de práticas que são resultado de uma conscientização e/ou influência do passado, isto é, o homem é produto da sociedade e a sociedade é produto do homem. A organização do espaço, sob tal perspectiva, corresponde ao resultado das práticas sociais que foram regidas anteriormente e que ao mesmo tempo serviram de espelho no processo de identificação, afirmação e manutenção cultural. Em alguns casos, o processo de fortificação de uma cultura ocorre até pela imposição, o que envolve muitas vezes processos violentos de descaracterização de identidades culturais, como é o caso das religiões universalizantes. Nesse ínterim, serão aqui destacadas as estratégias da cultura cristã e da Igreja Católica Apostólica Romana; uma complexa organização que disseminou seu poderio ao longo do tempo por meio da expansão de seus territórios e pela imposição de sua cultura.

Sabe-se que o cristianismo é a religião que reconhece Jesus Cristo com seu fundador: todas as variedades de cristianismo aceitam sua autoridade. Com base em um documento normativo – a bíblia – um fio condutor de passado-presente e entre céu-terra - ocorre a disseminação dos ensinamentos ontológicos de Deus. É válido lembrar que “toda cultura se encarna, além de um discurso, em uma forma de territorialidade; não existe grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não se tenha investido física e culturalmente num território” (BONNEMAISON, 2012, p. 286) e isso não foi diferente com a cultura cristã católica.

Diante disso, em seus aproximadamente dois mil anos de história, a Igreja Católica Apostólica Romana elaborou um sistema hierárquico complexo de disseminação religiosa. Esse processo consolidou-se a partir da expansão de suas territorialidades, originadas nas antigas rotas de comércio do mundo romano, “quando no ano de 337 d.C foi adotada pelo Imperador Constantino como a religião do Império, propagando-a forçadamente desde então por todo o mundo” (ROSENDAHL, 2012, p.18). A língua foi de suma importância para que se catequizessem as áreas vislumbradas, - o grego, foi utilizado para comunicação com a parte oriental do Império e escolheu-se o latim para as demais áreas conquistadas.

Com a escolha do cristianismo como religião oficial do Império Romano, Estado e Igreja se uniram. Essa relação ocorreu por um elo de forças necessárias e/ou complementares, visando atingir o seu poder máximo. Assim, caberia ao “Estado o direito e o poder exclusivo de exercer a força física sobre um determinado território [...], deixando à Igreja ensinar os preceitos da moral, [...] acima de tudo a salvação da alma (BOBBIO, 1987, p. 81). Mesmo a religião considerando o Estado imperfeito utilizava-se dele para disseminar seus dogmas e seus padrões de vida, pode-se dizer que o Estado era um mal necessário. Portanto, “caberia ao príncipe erradicar o mal e exterminar os heréticos, mas é privilégio da Igreja estabelecer o que é bom e o que é mau, quem é herético e quem não é” (BOBBIO, 1987, p. 122), ou seja, a Igreja existiria para proteger e ensinar e o Estado para punir, assim, era mais fácil de dominar os territórios, pois o medo funcionava como força coercitiva para a doutrinação.

Essa união de Estado-Igreja não promoveu apenas um status oficial para religião católica no mundo, mas proporcionou estabilidade e hegemonia de sua cultura. É válido lembrar que a cada território conquistado criava-se o maior símbolo de poder e disseminação religiosa, isto é, a Igreja fixa ou visível, que passou a funcionar como “geosímbolo”, como aponta Bonnemaison (2012), um ponto ideológico e material que promovia a sacralidade do espaço, caracterizando assim como àquele único e destinado a propagação da verdade de Deus, um local livre de imperfeições, destinado a salvação dos pecados da vida hodierna, principalmente daqueles que seguiam ensinamentos de religiões distintas

[...] a presença do santuário significa uma modificação sensível na percepção do espaço, dando fim, inicialmente, a um estado de relativa indeterminação. Este espaço é doravante organizado, repartido, e a fronteira entre sagrado e o profano é nitidamente traçada (CLAVAL, apud ROSENDAHL, 2012, p.27).

Pode-se dizer que a criação dos templos fomenta uma segregação espacial, pois o espaço onde se materializa uma cultura é “a base sobre o qual se estabelecem ‘mapas de significados’, uma expressão que denota a diferenciação simbólica do espaço” (CORRÊA, 2012, p.137). Nesse caso, institui-se a diferenciação materialidades caracterizadas como sagradas e outras profanas, “distintas modalidades de existência assumidas pelo homem

em sua história [...] maneiras de ser no mundo e no cosmos” (GIL FILHO, 2008, p.16), realidades que de maneira alguma deveriam se misturar, pois são espaços destinados a funções pré-estabelecidas e/ou dicotômicas.

O sagrado é tudo que se destaca do lugar comum e da rotina, porém nem toda interrupção da rotina é uma hierofania (revelação sagrada). “A palavra ‘sagrado’ significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força [...]” (ROSENDAHL, 2012, p.26). Espaços sagrados são os quais o sagrado se manifesta. Imagina-se que, para além da materialidade urbana existe um universo simbólico e qualitativamente forte, permeado pelo sobrenatural, que permite que o homem “obtenha um ‘ponto fixo’; uma orientação na homogeneidade caótica” (ELIADE, 1992, p.18), um estatuto ontológico que explica a existência humana perante a imagem de Deus.

Em contrapartida a experiência profana, mantém a homogeneidade, rege-se pelo caos social, que não prevê uma explicação transcendente da vida, ela funda-se por uma “massa amorfa de uma infinidade de ‘lugares’, mais ou menos neutros, onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial” (ELIADE, 1992, p.18). Em outras palavras, o profano se dispõe em um emaranhado que não permite um encontro com divino, pelo contrário, ele é destituído de uma aura simbólica e rege-se pelos limites estreitos do capitalismo: trabalho, produção de mercadoria e arrecadação de lucro ou subsistência.

Desse modo, é válido lembrar que toda segregação espacial se dá sob uma segregação social, em realidade, o território nesse caso é uma territorialidade, “um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla.” (ROSENDAHL, 2005, p.02). De acordo com Pierre Bourdieu (1998), essa contraposição constitui-se a partir da relação “entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos” (p.43). Os primeiros seriam a ponte que interliga os dois mundos (céu e terra) para evocar e conservar a verdade de Deus, sendo antes de tudo, autoridades que administram as unidades episcopais, nas quais “os sacerdotes têm jurisdição sobre a paróquia; os bispos, sobre as dioceses; os arcebispos, sobre as arquidioceses; e o papa, em Roma, sobre todos os níveis hierárquicos” (ROSENDAHL, 2012, p.23). A partir disso, eles são canonizados enquanto seres superiores, sublimes, responsáveis por estimularem a fé e

fornecer serviços rituais. Então, os indivíduos profanos passam a ser considerados ignorantes por não reconhecerem os dogmas.

De modo semelhante aos antigos tempos do Império Romano e sob suas bases religiosas normativas, o catolicismo chegou no Brasil por volta de 1500 por meio da colonização de novas terras. Essa ação esporádica se deu por meio dos portugueses e dos padres jesuítas, agentes que registravam em documentos oficiais suas claras intenções: “propagação da fé católica e conversão dos gentios” (ROSENDAHL, 2012, p.56). Expandir o domínio português significava também ampliar a influência da fé católica, mas devido ao vasto tamanho do território brasileiro o ideal dos missionários teve que ser feito por etapas e valorizando áreas estratégicas que eram controladas por meio das dioceses, paróquias e freguesias.

De maneira geral, a introdução do catolicismo no Brasil não foi feita apenas por agentes especializados, mas também pela ação dos colonos, o que fez com que essa prática religiosa assumisse no Brasil particularidades inerentes aos lugares. Ou seja, com pouca intervenção institucional entre homem e divindade, algo distinto do praticado na Europa, e que buscou instalar-se nas terras além-mar. Diante disso, é possível considerar que a vida religiosa, caracterizava-se pela reza do terço, ladainhas, devoção aos santos, como novenas e festas de celebração de santos padroeiros. Às vezes, essas práticas ocorriam sem a presença do clero. Era o catolicismo popular, com “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre” (ROSENDAHL, 2012, p.112), que tinha a aceitação do bispo e pároco, porém com poucos vínculos com a sede em Roma

Essa situação fez com que “o culto popular passasse a assumir importância muito maior que os do ciclo litúrgico oficial” (GIL FILHO, 2008, p.70), pois era uma prática rotineira, que impedia o rompimento total entre de indivíduos e santos, fomentando assim a fortificação da fé religiosa. Os locais sagrados no Brasil passaram a variar em tamanho e importância, entretanto caracterizam-se como forma de fortificação do poderio católico no Brasil. As promessas, romarias e atos de devoção aos santos apresentaram-se como ação estratégica de conversão, caracterizada pelos seus fixos e fluxos, isto é, pela ida e vinda dos devotos às unidades episcopais, seja no dia a dia ou em dias específicos do calendário particular de cada lugar.

Mesmo com as particularidades apresentadas pelo caso brasileiro, ou seja, com ermidas construídas de tamanhos variados, nem sempre feitas por agentes especializados, nota-se que para a Igreja Católica, ideologicamente e perante a tradição, existem duas realidades dicotômicas com funções pré-estabelecidas, espaços caracterizados como sagrados e outros como profanos. Essa diferenciação acabou por gerar contradições e crises ao longo do tempo, principalmente pós-consolidação do capitalismo e da globalização, colocando o catolicismo em ameaças diversas.

Segundo Harvey (1992, p.19), nesse período ocorre a “fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou [...] ‘totalizantes’”, e com isso, os dogmas da Igreja Católica passaram a ser mais contestados, ocasionando a perda de muitos fiéis. Nesse período, novas ideologias ou visões de mundo passaram a ser produzidas por outras esferas ou instituições – o Estado (já separado da Igreja em uma proposta teórica de laicidade), a ciência explicando a existência humana a partir de um processo de sucessão e evolução, o mercado impondo uma lógica de desvencilhamento da vida religiosa, visando a obtenção do lucro e seu funcionamento acima de tudo. Essa nova dinâmica espacial fez com que a Igreja Católica começasse a se articular e criar formas de impedir a perda de sua hegemonia, buscando impedir um processo de secularização moderna.

O processo de globalização e a reestruturação da Igreja Católica no século XXI

Há mudanças em todo processo de reestruturação ou busca de consolidação de uma instituição em um novo tempo. Como exemplo disso foi citado, anteriormente, o caso da institucionalização do catolicismo no Brasil, no qual se buscou uma aceitação maior das influências populares, visto a dificuldade de controle e dominação socioespacial relacionados à amplitude territorial e sua densidade cultural. Entretanto, existe um processo que implicou em uma revolução global não totalmente acabada, cujos efeitos são perceptíveis em variados aspectos da vida da sociedade, inclusive na religião, conhecido como “Globalização”.

Decerto, o que estamos vivendo agora foi fruto da internacionalização do

capitalismo, da busca pela expansão e aceleração do lucro, da acumulação e das trocas comerciais. Evidentemente, esse processo não ocorre do acaso, pois foi longamente preparado. Segundo Santos (2006), a globalização pode ser dividida em três etapas técnicas: o meio natural, o meio técnico, o meio técnico-científico-informacional. De modo sucinto, deve-se considerar aqui:

1) Período do comércio em grande escala (a partir dos fins do século XV até mais ou menos 1620); 2) O período manufatureiro (1620 – 1750); 3) O período da revolução industrial (1750 – 1870); 4) O período industrial (1870 – 1945); 5) O período tecnológico (SANTOS, 1997a, p.23).

A parte fundamental para compreendermos as modificações sofridas pela forma de apropriação da Igreja no espaço atual se concentra nas influências advindas do período tecnológico ou meio técnico-científico-informacional. Neste momento da história, observa-se que “os objetos técnicos tendem a ser ao mesmo tempo técnicos e informacionais, já que, graças à extrema intencionalidade de sua produção e de sua localização eles já surgem como informação”. (SANTOS, 1996, p.160). De maneira geral, não são apenas as ferramentas que norteiam o desenvolvimento da sociedade e sim a capacidade que os equipados têm de facilitar a circulação de seus produtos e ideias. Como desdobramento desse momento, temos o surgimento dos meios de comunicação de massa (rádio, televisão e telefone) e tecnologias de forma geral, que potencializam o processo de fluidez da informação.

Pode-se dizer que o processo de globalização vai realmente dar-se nos anos 70 e 80, uma vez que também atingiu países de terceiro mundo. Esses anos foram marcados por momentos de crise na sociedade, tanto no aspecto visual quanto no intelectual e ideológico. Nesse contexto, observa-se a ascensão de contraculturas, culturas marginalizadas e até de pseudo-religiões. Evidentemente a religião sofreu com esse período, pois novas formas de comportamento surgiram. “O senso de santidade nesse período destacado acaba sendo levado a um lugar secundário na sociedade, o que favorece perdas ao sagrado, ou seja, um desencanto do sagrado ou o abandono de práticas religiosas” (OLIVEIRA, 2014, p.92). O homem se distancia cada vez mais da religião devidos a exigências que o mundo

capitalista lhe impõe.

Deste modo, nota-se que os discursos da religião católica entrarem em crise, contribuindo para o afrouxamento de sua moral religiosa, que em tempos passados era insuflada pelo clero, sendo este, o único a atuar como mediador da palavra de “Deus”. Pode-se dizer que, desde então, “a religião está desraigada de seus pontos de sustentação. Sob esse aspecto, ela tem se tornado um fenômeno menos previsível” (BECKFORD, *apud* GIL FILHO, 2008, p.41). Visando ser flexível ao momento de crise, a Igreja Católica começa a utilizar os meios de comunicação como difusor de suas ideias, pois eles possuem potencialidade para atingir variados grupos religiosos em tempos diferentes sem necessitar de um espaço físico e/ou momento específico.

A discussão supracitada remete ao período que reordenou as bases da Igreja Católica frente às indagações do novo tempo. Trata-se do momento de maior mudança basilar na instituição católica, que se consolida com a realização do Concílio Vaticano II, ocorrendo de 1962 a 1965 sob a jurisdição inicial de Joao XXIII e final de Paulo VI. Nesse concílio foi aprovado “o Decreto Inter Mirifica sobre os meios de comunicação social, em que se incentiva o uso da mídia para a propagação da religião” (CARLETTI, 2016, p.20); foi um momento de reflexão da Igreja com seu formato de disseminação religiosa.

Visando a maior expansividade na promoção de suas doutrinas, as missas, antes em latim, passaram a ser realizadas na língua nativa do país; os padres passaram a ficar de frente para a assembleia. Em decorrência das exigências da globalização, os meios de difusão tecnológica passaram a ser vistos como uma ferramenta criada para auxiliar a difusão da fé católica. Destaque-se aqui o “documento publicado em 2009 por Bento XVI, em que se reconhece a internet como um ‘continente digital’ que deve ser evangelizado” (CARLETTI, 2016, p.20). Essas novas frentes de evangelização possibilitaram o surgimento de novas territorialidades religiosas, caracterizadas por um conjunto de práticas desenvolvidas pela Igreja Católica com o intuito de controlar e/ou sacralizar novos espaços para que o poder do sagrado seja inserido em um sentimento de propriedade mútua.

O mundo do fluxos e a esperança da Igreja no Ciberespaço

Para muitos autores, o momento pós consolidação do capitalismo e da globalização - enquanto fenômeno a serviço do capital econômico e cultural - é considerado como pós-moderno. Assim como já foi destacado, a sociedade experimentou grandes transformações e mudanças, principalmente com evolução das técnicas e o surgimento da tecnologia. Seguindo essa linha de pensamento, novas formas de se relacionar coletivamente passaram a se desenvolver: a lógica capitalista de produção passa absorver e modificar as formas das pessoas de se comportarem no cotidiano.

Muitas vezes, a transição de momentos históricos foi observada como fator que possibilitaria a queda gradativa das relações culturais pré-existentes, que tal processo poderia fomentar o surgimento de um secularismo religioso. Entretanto, é necessário entender que a modernização não está relacionada a perda total de valores, não é um processo de rompimento total, mas sim de introdução de novas técnicas e costumes. "Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra secularização". (OLIVEIRA, 2014, p. 92-93). Como é o caso da Igreja Católica Apostólica Romana que desde o Concílio Vaticano II apresenta novas estratégias de difusão e manutenção da fé a fim de diminuir a perda de fiéis para outras doutrinas religiosas.

Sob tais considerações, observa-se que a sociedade no século XXI passa por um processo crescente da busca de aproveitamento do tempo, não o tempo cronológico e linear, mas sim o tempo sentido, vivido e experienciado. Desta maneira, quanto mais intensas e aceleradas são as atividades do coletivo em que determinado grupo está inserido, mais seus indivíduos sentirão o tempo de maneira corrida e igualmente acelerado. Considera-se que esse período seja bem caracterizado como hipermoderno, pois está primordialmente "marcado pelo crescente *boom* tecnológico e o crescimento de uma individualidade marcada pela busca do *self*". (LIPOVETSKY E SERROY, 2011 *apud* OLIVEIRA; ROSENDAHL, 2014, p.92).

A hipermodernidade resume bem o mundo em que estamos vivendo, no qual a busca incessante pelo desenvolvimento em alta performance proporciona hipercomplexidades

e liquidez nas relações interpessoais. A necessidade de aproveitamento do tempo e seu intercruzamento com a tecnologia faz com que se produzam conteúdos e ideias destinados à manutenção e crescimento do capitalismo. A busca pela homogeneização cultural permite a criação e/ou extensão de novos espaços, dentre os quais podemos destacar o ciberespaço.

O ciberespaço é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial de computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo (LÉVY, 1999 *apud* OLIVEIRA 2014, p.95).

Diante desse novo espaço, que em sua existência não necessita de uma materialidade, as instituições religiosas são colocadas em ameaça, haja vista a imensa difusão de informações em menos tempo. Ressalta-se que para pensarmos as religiões, nos dias atuais, é necessário considerar o processo de midiaticização, pois algumas tiveram que se adaptar e outras já surgiram durante seu curso. Assim sendo, nota-se que tempo e espaço estão cada vez mais sobrepostos e com isso, as diversas entidades existentes no espaço geográfico passam a utilizar de veículos de comunicação tecnológica para se ascender na atual conjuntura hipermoderna.

A partir dessa nova realidade e com a perda de fiéis, a Igreja Católica adentra ao ciberespaço para manutenção de seus dogmas. Inicialmente, temos o uso dos canais de televisão e rádios, nos quais a presença de outras denominações religiosas é quase mínima. Entretanto, com a internet, as religiões de menor representatividade e as marginalizadas começam a ter visibilidade, fazendo com que a instituição católica também se expanda também nesse veículo, uma vez que visto como ótima ferramenta de divulgação em massa, vinculando bons e acessíveis espetáculos de consumo.

A difusão da fé através dos meios de comunicação, em suas diferentes esferas e escalas de uso, possibilita o entrelaçar entre espaço sagrado e profano, caracterizado pela multiterritorialidade, ou seja, “a mobilidade concreta ou virtual, que implica a possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios” (SAQUET; SPOSITO, 2009, p. 343). Mesmo sem materialidade, a Igreja passa a sacralizar os espaços midiáticos por meio da divulgação de

seus ensinamentos e celebrações. Observa-se, com isso, uma mudança na tradicionalidade da Igreja, pois agora os indivíduos têm mais autonomia na gestão de seu contato com o sagrado, pois não o fazem apenas dentro da Igreja, além do mais, através de uma difusão por contato, ele a vivencia mentalmente, virtualmente, imaginária e simbolicamente.

Em suma, observam-se, atualmente, novas territorialidades religiosas desenhadas entre os limites de fronteiras porosas, visto que o devoto pode participar das celebrações católicas sem sair de casa ou em um espaço físico. A televisão, o rádio e a internet dão total suporte para que não haja um rompimento total do homem com o universo religioso. "O contato com o sagrado pode vir a ocorrer também através de capelas virtuais, velas virtuais, aplicativos como a bíblia e leitura no dia a dia" (OLIVEIRA, 2014, p.101). Cada vez mais os sistemas operacionais dão estrutura para que a Igreja tenha novas frentes para domínio e controle, fazendo com que seus agentes aproveitem de sua eficácia para divulgar suas propostas nas redes sociais. A difusão da fé on-line permite atingir um número muito maior de devotos, mas é válido lembrar que de uma maneira ou de outra a Igreja est sempre a incentivar o de retorno dos fiéis para seus dogmas, a fim de que seu poderio sempre cresça, seja pela participação ou pela divulgação.

Considerações Finais

Conforme fora proposto nesta pesquisa, nosso interesse foi o de analisar as novas formas de disseminação do catolicismo no mundo globalizado. Ressalta-se que a espacialidade da religião católica já foi alvo de variados estudos em Geografia, ao longo do tempo. Contudo, poucos são aqueles que estudam aspectos derivados da hipermodernidade e do ciberespaço. Sob tal perspectiva, ao longo do texto, foi possível entender as transformações que nossa sociedade vem passando, principalmente as que se conectam com as relações interpessoais, fatores que modificaram, e muito, as relações do homem moderno com o sagrado.

Nota-se que as territorialidades da Igreja Católica acompanharam o processo de modernização, a estratégia dessa instituição repousou em evitar a secularização religiosa. Observou-se que a prática do catolicismo se modificou muito ao longo do tempo, dos

ideais ortodoxos do Império ao populismo brasileiro. Foi possível notar diferentes formas de o indivíduo sentir e viver o sagrado, porém, nessa época, ambos compartilhavam das práticas devocionais mais restritas aos santuários e lugares considerados sacralizados. Acrescenta-se que diante da consolidação do capitalismo e do processo de globalização, a sociedade experimentou o momento denominado como hipermodernidade, no qual a tecnologia surge como catalisadora de relações socioespaciais.

A religião tenta acompanhar esse processo, é nesse momento que os agentes eclesiásticos buscam reforçar sua hegemonia e agregar novos adeptos; é a hora de reestruturar dinâmicas e expandir para além de seus limites materiais, mais especificamente, na porosidade das redes midiáticas. Isso nos mostra que mesmo em períodos de crise, o homem se volta para o sobrenatural para entender o sentido da vida. Nota-se que é muito mais provável que a religião católica acompanhe esses processos do que se dissolva no tempo.

Por fim, é preciso destacar que o temário não se esgota aqui, o presente artigo surge com o propósito de incentivar e servir de base para outros estudos que se interessam em entender os históricos processos de resignificação e/ou flexibilização da espacialidade católica ao longo do tempo. Acrescenta-se que mudanças temporais exigem mudanças estruturais. Pensando na interconexão da tecnologia nesse processo, pode-se dizer que dimensões de análise não vão faltar, visto à mutação espacial que acompanha a inclusão de novas ferramentas a serviço da sociedade.

Referências

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA; ROSENDAHL (coord.) *Geografia Cultural: uma antologia* (1). Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade; por uma teoria geral da política*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CARLETTI, R. S. *Como pensarmos a 'religião' hoje*. Último Andar (PUCSP. Online), v. 29, p. 19-31, 2016.

CORREA, R. L. A. Espaço e Simbolismo. In: CASTRO, I. EI; GOMES, P. C. C; CORREA, R. L. A (Org.). *Olhares Geográficos: modos de ver e viver o espaço*. 1 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, v.1, p.133 –153.

ELLIADÉ, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: M.Fontes, 1995.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado – estudos em Geografia da religião*. Curitiba: IBPEX, 2008.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 15. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LIPOVETSKY, G. e SERROY, J. *A cultura mundo, resposta a uma sociedade desorientada*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

OLIVEIRA, J. R. *A Igreja Católica e a difusão da fé na hipermodernidade: o exemplo do mass media e as online communities*. Espaço e Cultura (UERJ), v. 1, p. 75-88, 2014.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 89p

ROSENDAHL, Z.; CORRÊIA, Roberto Lobato. *Introdução à Geografia Cultural*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. v. 1. 224p.

ROSENDAHL, Z. *Primeiro a obrigação, depois a devoção*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

ROSENDAHL, Z. *Uma procissão na geografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. v. 1. 408p

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. Disponível em <http://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/2005/05/12.shtml>. (Acesso em 08/05/2020).

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton. *Espaço e método*. São Paulo: Nobel, 1997.

SAQUET, Marcos Aurélio (Org.); SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). *Territórios e territorialidades: Teorias, processos e conflitos*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009. v. 1. 365p.

Submissão do texto: 14/05/2020

Aprovação do texto: 28/05/2020