



Revista Reflexão

ISSN: 0102-0269

ISSN: 2447-6803

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

MORALES, Fábio Augusto

Do *spatial turn* às histórias globais da religião: trajetórias e perspectivas

Revista Reflexão, vol. 42, núm. 2, 2017, Julho-Dezembro, pp. 215-234

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

DOI: 10.24220/2447-6803v42n2a4021

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576561912006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em [redalyc.org](http://www.redalyc.org)

 redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

## Do *spatial turn* às histórias globais da religião: trajetórias e perspectivas

### *From the Spatial Turn to Global Histories of Religion: Trajectories and perspectives*

Fábio Augusto MORALES<sup>1</sup>

## Resumo

Este artigo discute o impacto da chamada “virada espacial” nas Ciências Humanas em geral e, em particular, na História das Religiões. Com base na discussão de balanços bibliográficos recentes e de obras seminais, o artigo apresenta um breve panorama do desenvolvimento de novas abordagens espaciais nas Ciências Humanas, com ênfase na emergência paralela de uma nova Geografia da Religião (no contexto de um cada vez mais especializado campo das Ciências da Religião) e da História Global como uma abordagem distinta (diferente, por exemplo, da história mundial, da “história grande”, da história pós-colonial, etc.). O artigo, então, apresenta alguns exemplos de uma abordagem histórico-global para a História das Religiões – das macroanálises da conectividade e dos padrões de integração de sistemas multirreligiosos na longa duração, às microanálises de fluxos de indivíduos e ideias religiosas em diferentes unidades sociopolíticas na curta duração –, concluindo com um breve estudo de caso da cartografia heterotópica de uma mesquita brasileira localizada na cidade de Campinas.

**Palavras-chave:** História das religiões. História global. Virada espacial.

## Abstract

*This paper deals with the impact of the so-called spatial turn in humanities in general and particularly in Religious History. After reviewing recent bibliographical references and seminal works, a brief overview of the development of the new spatial approaches in humanities will be addressed, especially the parallel emergence of a new Geography of Religion (in the context of an increasingly specialized field of the Sciences of Religion) and Global History as a distinct approach (different from world history, big history, post-colonial history, etc.). The paper then addresses some examples of a global-historical approach to the history of religions – from the macroanalyses of connectivity and integration patterns of long-term multi-religious systems to the microanalyses of the flows of religious ideas and individuals along different short-term sociopolitical units – concluding with a brief case study of the heterotypical cartography of a Brazilian mosque located in the city of Campinas.*

**Keywords:** Religious history. Global history. Spatial turn.

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Faculdade de História. Rod. Dom Pedro I, km 136, Pq. das Universidades, 13086-900, Campinas, SP, Brasil. E-mail: <fabio.augusto@puc-campinas.edu.br>.

## Introdução

Nos últimos anos, tem crescido o destaque na mídia internacional para o dilema que a emergente comunidade muçulmana na Noruega (que conta já com mais de cem mil membros) tem enfrentado: como perfazer o ritual central do Ramadan, a saber, o jejum (*saum*) da aurora ao anoitecer, nos dias em que há sol durante mais de vinte horas? Em alguns casos, como na cidade de Tromsø, localizada a 350 km do círculo ártico, o célebre sol da meia-noite leva a comunidade a um impasse: ou o ritual deve ser abandonado, ou o texto sagrado deve ser reinterpretado e adaptado às condições espaciais locais. O desfecho foi, de fato, a reinterpretação/adaptação: a noção de “dia” foi deslocada de sua vinculação à iluminação solar para a ênfase na duração, medida por meios técnicos, seguindo o horário do jejum na nação islâmica mais próxima ou, ainda, o fuso horário de Meca, *axis mundi* islâmico (HANNUN, 2013; LUNDÉN, 2013).

O que significa esse caso tão peculiar, do ponto de vista de uma história que ultrapasse os limites nacionais? Muitas camadas históricas estão em jogo na produção desse fato. Por um lado, o local se vincula a fenômenos globais: o fenômeno da migração global das últimas décadas, provocado por um complexo de fatores econômicos, políticos e interestatais, levou praticantes de uma religião fundada há quatorze séculos nas bordas do deserto arábico para o gelado limite setentrional da Eurásia (ERIKSEN, 2013). A instalação desses grupos na Noruega, possibilitada pela construção, no nível nacional e em função de fenômenos transnacionais, das condições para a pluralidade religiosa sob a laicidade estatal da modernidade ocidental, gera um processo de alteração da paisagem urbana de algumas cidades norueguesas com a multiplicação de mesquitas (NAGUIB, 2001), cuja arquitetura se inspira na extraordinária diversidade construída por meio de adaptações variadas às diferentes tradições dos locais por onde a religião se expandiu, do Marrocos à China e à América, na longuíssima duração (PETERSEN, 1996).

Por outro lado, o global é transformado em função do local: as condições específicas do novo local geram a necessidade da reinterpretação de um ritual central (o jejum), que é feita por meio refundação da relação da religião com o tempo. A percepção sensorial (da luz solar) dá lugar à figuração mecânica do tempo astronômico (pelas horas do relógio), esta última vinculada à simultaneidade dos rituais em regiões islâmicas de referência, tornada possível em função dos meios de comunicação a longa distância derivados processo de industrialização iniciado há cerca de dois séculos. Diferentes escalas espaciais (o movimento planetário no sistema solar, a expansão religiosa na Afroeurásia, as condições geofísicas regionais da Arábia e do Báltico, as cidades norueguesas, etc.) e temporais (a longuíssima duração da história da percepção do tempo, a longa duração do ritual religioso, a média duração das migrações contemporâneas ou da industrialização, a curta duração da reinterpretação do ritual, etc.) colocam em jogo as diferentes dialéticas entre sociedade/ambiente, estrutura/evento, local/global, natureza/cultura, mito/rito etc., convocando diferentes Ciências Humanas para uma interpretação “estratigráfica” (KOSELLECK, 2014) para além das fronteiras disciplinares.

A reinterpretação do jejum islâmico na Noruega foi trazida aqui, pois, como um exemplo das potencialidades do diálogo interdisciplinar vinculado à “virada espacial” dos últimos anos, em particular aquele entre a História das Religiões e a História Global; um mapeamento das trajetórias disciplinares e a discussão das perspectivas de “histórias globais das religiões” são os objetivos deste texto. Para tanto, ele está dividido em três partes: em um primeiro momento, será analisada a ascensão da chamada “virada espacial” nas Ciências Humanas em geral e nas Ciências da Religião em particular; num segundo momento, será abordada a formação

e diversificação recente da chamada História Global, entendida tanto como um novo campo histórico quanto como uma nova abordagem; por fim, serão discutidas as potencialidades teórico-metodológicas da “abordagem histórico-global” para a História das Religiões.

## Desenvolvimento

### Virada espacial e Ciências da Religião

A partir dos anos 2000, diversos autores apontam que as Ciências Humanas estão passando, desde meados dos anos 90, por uma “virada espacial”<sup>2</sup>. Mobilidade, conectividade, desterritorialização, posicionalidade, redes, fluxos: os novos desafios colocados à compreensão do mundo pela globalização financeira seriam sentidos no mundo acadêmico por meio da multiplicação de metáforas espaciais e, num nível mais profundo, metodologias de análise espacial. Ainda na década de 1960, em um texto seminal, Foucault afirmava que

A grande obsessão do século XIX foi, sabe-se, a história: temas do desenvolvimento e da estagnação, temas da crise e do ciclo, da acumulação do passado, do grande excesso de mortos, do resfriamento ameaçador do mundo. Foi no segundo princípio da termodinâmica que o século XIX encontrou a essência de seus recursos mitológicos. A época atual seria talvez sobretudo a época do espaço. Estamos na época da simultaneidade, estamos na época da justaposição, na época do próximo e do distante, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo é experimentado, creio, menos como uma grande vida que se desenvolveria através do tempo, do que como uma rede que liga pontos e entrecruza seu emaranhado (FOUCAULT, 2013, p.113).

O espaço passa a ser rediscutido em suas múltiplas dimensões, superando a tradicional dicotomia geográfica entre abordagens deterministas ou possibilistas para a formulação de dialéticas da produção social do espaço e da reprodução espacial da sociedade (LEFEBVRE, 1974; SANTOS, 1978). Seguindo esse impulso, após décadas de relativa marginalidade, nos anos 1990 a influência da bibliografia geográfica seria sentida em diferentes domínios: as obras de D. Harvey, E. Soja, D. Massey e, no Brasil, M. Santos, passariam a ser citadas para além dos limites da Geografia Humana, demonstrando a importância da consideração da espacialidade para a compreensão do mundo contemporâneo. Em pouco tempo, se formaria um cânone de “precursores” da virada espacial, inicialmente com destaque para os estudos dos filósofos franceses Henri Lefebvre e Michel Foucault, e recentemente ampliada para estudiosos de outras áreas e épocas, tais como Heidegger, Febvre, Braudel, Eliade, Merleau-Ponty, Scott, Bachelard, Deleuze, Certeau etc. Tais obras, produzidas em diversos contextos intelectuais e com diferentes agendas teóricas e políticas, comporiam o variado repertório de metodologias disponível para estudiosos tocados pela virada espacial: da dialética entre espaços percebidos, concebidos e vividos de Lefebvre aos espaços cotidianos de Certeau; da heterotopia de Foucault à poética do espaço de Bachelard; da ontologia do habitar de M. Heidegger às hierofanias espaciais de Eliade; dos lugares de “discursos ocultos” de Scott à geo-história de Febvre e Braudel. A virada espacial, assim, longe de se restringir à Geografia,

<sup>2</sup> A bibliografia acerca da “virada espacial”, no inglês *spatial turn*, é ampla e diversificada, variando suas referências em função, primordialmente, do campo a partir do qual é analisada. Balanços preliminares podem ser encontrados em Bergmann (2007), Whithers (2009), Knott (2010), Middel e Naumann (2010), Low (2013), Kümin e Osborne (2013) e Obadia (2015), além da coletânea organizada por Warf e Arias (2009).

reconfiguraria abordagens de múltiplas origens para a formação de novas problemáticas, com escopo, essencialmente, interdisciplinar (WARF; ARIAS, 2009).

Nas Ciências da Religião, a virada espacial proporcionou uma significativa mudança de atitude em relação à Geografia da Religião, tradicionalmente marginalizada tanto no âmbito das Ciências da Religião quanto no da Geografia Humana (USARSKI, 2007; GIL FILHO, 2013). Segundo a geógrafa singapurana Kong (2010),

[...] a pesquisa geográfica acerca da religião cresceu imensamente na última década, e muitos antigos silêncios se tornaram nascentes áreas de pesquisa ou mesmo áreas de ênfase. Cada vez mais os geógrafos reconhecem que para entender o lugar da religião no mundo contemporâneo é necessário examinar não só os lugares abertamente religiosos, mas também outros espaços da vida cotidiana que podem ocasionalmente ter funções ou significados religiosos (tais como museus e beiras de estradas) ou serem inspirados ou formatados por valores religiosos, mas que não são abertamente ou primariamente relacionados à religião (tais como espaços domésticos ou o sistema bancário islâmico). Os modos nos quais a religião é experimentada e negociada são também multifacetados e com múltiplas escalas, do corpo à vizinhança, à cidade, à nação e para além das nações (KONG, 2010, p.26, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Certamente, a consideração sistemática da dimensão espacial do fenômeno religioso não é nova: Eliade, no clássico “O Sagrado e o Profano” (1987), publicado originalmente em alemão em 1957, abre sua discussão sobre as diversas formas de religiosidade e suas constâncias com uma análise do que denomina “espaço sagrado”. Para o autor, espaços sagrados são aqueles que marcam diferenças qualitativas em espaços homogêneos a partir de “hierofanias” (as “manifestações do sagrado”), atribuindo-lhes um caráter cosmogônico na medida em que (re)fundam a “ordem por oposição ao “caos”:

Um território desconhecido, estrangeiro e desocupado (o que frequentemente significa ‘não ocupado pelo nosso povo’) ainda compartilhada da modalidade fluida e larval do caos. Ocupando-o e, acima de tudo, estabelecendo-se nele, o homem simbolicamente o transforma em um cosmos por meio de uma repetição ritual da cosmogonia. O que está para tornar-se ‘nosso mundo’ precisa ser primeiro ‘criado’, e toda criação tem um modelo paradigmático – a criação do universo pelos deuses (ELIADE, 1987, p.31).

O espaço sagrado, nesse sentido, torna-se *axis mundi*, eixo a partir do qual o mundo profano se torna tanto habitável quanto apreensível (ELIADE, 1987, p.64). O espaço sagrado, portanto, é condição da compreensão da realidade na medida em que assume uma dupla existência: tal como um objeto sagrado, que “por manifestar o sagrado, [...] torna-se outra coisa, ainda que continue a ser ele mesmo” (ELIADE, 1987, p.12), o espaço sagrado é o que é (uma árvore, uma caverna, um edifício) e é um outro espaço, uma ponte de comunicação com o divino.

A abordagem fenomenológica de Eliade geraria uma série de reações, que iriam da ampliação das relações entre o espaço e o sagrado pelo destaque às periferias, pela importância do ritual como produtor de sacralidades e pela inclusão de formas religiosas locativas e utópicas na obra de Smith (1978, 1987), à abordagem cognitiva da produção do sagrado como criação de fronteiras entre o corpo e o território na obra de Anttonen (1996, 2005), entre outros desenvolvimentos. No entanto, é somente na primeira década do século XXI que uma “virada espacial” passa a ser percebida claramente no campo das Ciências da Religião (KONG, 2010;

<sup>3</sup> "Geographical research on religion has grown immensely in the last decade, and many earlier silences have become nascent areas of research or even areas of emphases. Increasingly, geographers have come to recognize that to understand the place of religion in the contemporary world, it is necessary to examine not just the overtly religious places, but also other spaces of everyday life that may occasionally take on religious functions and meanings (such as the museum and roadside) or be infused and shaped by religious values but which are not overtly nor primarily about religion (such as home spaces and Islamic banking system). The ways in which religion is experienced and negotiated is also multi-faceted and multi-scaled, from the body to the neighbourhood, city, nation and across nations" (KONG, 2010, p.26).

OBADIA, 2015). Nesse quadro, diversas abordagens espaciais para o fenômeno religioso têm sido propostas, das quais o presente estudo destacará as tentativas globalizantes, ou seja, que buscam dar conta – com maior ou menor sistematicidade – dos múltiplos aspectos da espacialidade da religião. Tomemos três exemplos.

Uma das propostas mais frequentemente citadas é a “análise espacial” da geógrafa britânica Kim Knott, que elenca cinco “atributos espaciais” (KNOTT, 2008). O primeiro é o corpo, tomado como elemento básico da experiência espacial da religião, dos adornos rituais aos discursos religiosos sobre as práticas corporais. O segundo é o conjunto das dimensões físicas, sociais e mentais do espaço, de modo que os dados religiosos sejam considerados “no contexto do mundo material e físico, do espaço das relações sociais, e nas localizações ideológicas, imaginárias e cosmológicas” (KNOTT, 2008, p.1109). O terceiro são as propriedades do espaço, definidas em termos de configuração, extensão, simultaneidade e poder, indicando as diferentes relações entre o espaço, o tempo e as lutas sociais travadas em arenas específicas. O quarto atributo são os aspectos do espaço, definidos nos termos da dialética de Lefebvre como o “espaço percebido”, produzido no âmbito das práticas espaciais cotidianas, como rituais e percursos, o “espaço concebido”, derivado das estratégias de controle sobre o espaço a partir dos poderes estabelecidos como o estado ou instituições religiosas, e o “espaço vivido”, que indica a possibilidade de subversão desses poderes, por exemplo, por meio de celebrações, festivais e sublevações. O quinto atributo é a dinâmica do espaço, estruturada pela produção e reprodução do espaço pela história, pelo tempo e pelo poder. Com esse modelo, Knott busca identificar a presença da religião mesmo em locais não religiosos (tal como defendido por Kong, acima citada), construindo assim uma Geografia da Religião em sentido amplo (KNOTT, 2005).

Um segundo exemplo pode ser retirado da proposta recente do geógrafo norueguês Lundén (2013), que lista cinco aspectos espaciais influenciáveis por sete fatores. Os aspectos são: “o lugar”, “a distribuição”, “as redes”, “as áreas centrais”, “as fronteiras e os limites”. Os fatores são: a natureza (os suportes físicos do investimento religioso, como montanhas sagradas, cultos solares); a demografia (concepções religiosas sobre a população, como os discursos sobre a sexualidade e seu impacto na reprodução e distribuição espacial da comunidade de fiéis); a técnica (os meios e padrões de produção e propagação religiosa, como os meios de comunicação de massa ou a distribuição espacial dos templos); a regulação (os conjuntos de regras instituídas sobre a religião e o campo religioso, como a legislação estatal em relação à laicidade e ao pluralismo religioso); a economia (a vinculação da religião ao mercado e aos modos de produção, tais como a formação dos valores imobiliários para a instalação de templos ou a seleção de centros comerciais escolhidos para a pregação); a coerção e as convenções socioculturais (os discursos acerca dos espaços sagrados ou interditados, tais como caminhos de peregrinos ou locais impuros); e a comunicação e os símbolos (a dimensão discursiva e simbólica da religião no espaço, tais como monumentos ou as linguagens religiosas nos tecidos urbanos). O autor enfatiza a interconexão de aspectos e fatores, buscando elaborar um modelo que dê conta das múltiplas interfaces entre espaço e religião em diferentes contextos geográficos e históricos.

Um terceiro exemplo é o balanço de Usarski da Geografia da Religião enquanto “subdisciplina ‘complementar’ da Ciência da Religião” (USARSKI, 2007), no qual o autor organiza a diversidade das abordagens geográficas a partir de três “tarefas centrais”: a teoria da divulgação, a teoria de dependência do ambiente e a teoria de modulação do ambiente. A primeira tarefa se volta para a disseminação da religião no espaço: para além da elaboração dos mapas religiosos, o autor aponta a renovação dos estudos na direção do uso da cartografia religiosa como pré-requisito para a análise dialética da relação entre espaço e religião, da modulação da disseminação religiosa em escalas menores, da análise dos modos pelos quais as religiões se disseminam

e, finalmente, do enfrentamento do fenômeno do sincretismo (e as dificuldades cartográficas decorrentes). A segunda tarefa, superando o geodeterminismo, analisa os processos de atribuição de sacralidade a diferentes espaços, considerados pela comunidade religiosa como “extraordinários”, em função de motivos históricos, político-religiosos e topográficos. A terceira tarefa, por fim, discute os impactos das religiões sobre os espaços por meio da cristalização de suas cosmovisões e manifestações comportamentais, seja na forma das necrópoles, templos e rotas sagradas, seja na organização de assentamentos inteiros a partir de doutrinas religiosas. Por fim, às três tarefas clássicas o autor inclui a discussão sobre as geoteologias, constituídas pelas construções religiosas sobre espaços suprassensíveis, como os espaços do além ou o *axis mundi* de cada religião.

Tais exemplos, cujas propostas apresentam diferentes balanços entre conceitos e suas classificações, são sintomáticos da profusão de abordagens derivadas da circulação do repertório da análise espacial proporcionada pela “virada espacial” nas Ciências da Religião. Um fator de reforço nessa revalorização da dimensão espacial da religião é a recente estruturação dos Estudos da Globalização: a intensificação dos fluxos de pessoas, ideias e coisas, a construção de novas redes e os processos de desterritorialização e reconfiguração de fronteiras têm trazido à tona uma série de questões de ordem religiosa que estariam supostamente destinadas ao ocaso, de acordo com a teoria da secularização (TOFT *et al.*, 2011). Da geopolítica do terrorismo aos movimentos “New Age”, do turismo espiritual à expansão da cientologia, a importância e a diversidade das problemáticas fazem com que temas religiosos sejam praticamente onipresentes em compêndios sobre os estudos de globalização, reforçando o diálogo entre a Geografia da Religião e as Ciências da Religião. Segundo Obadia (2015):

[d]a escala local à global, do corpo aos territórios, da realidade empírica às abstrações conceituais, os aspectos espaciais e materiais das religiões têm se tornado mais sensíveis e oportunos. Mas qual campo do conhecimento está de fato em questão com o retorno da religião para o primeiro plano da Geografia Humana? Questões religiosas estão influenciando de modo crescente a Geografia Humana e Cultural. Tais campos compreensivelmente exercem um importante papel no que pode ser lido como a renovação da Geografia da Religião – um subcampo dentro da disciplina acadêmica da Geografia. Mas as ‘geografias religiosas’, i.e., concepções religiosas da Geografia, sempre contornaram as fronteiras disciplinares das Ciências da Religião [*religious sciences*]. Elas são conhecidas e discutidas muito além da teologia. E não há razão para que as ‘Geografias da Religião’ permaneçam confinadas dentro dos limites do pensamento geográfico (OBADIA, 2015, p.213, tradução minha)<sup>4</sup>.

O contato entre a Geografia e as Ciências da Religião é fortalecido pela influência exercida pelos Estudos da Globalização nas diversas Ciências Humanas, parte, sem dúvida, da virada espacial. Façamos, pois, neste ponto, um desvio: examinemos a ascensão da perspectiva global no quadro da história da historiografia contemporânea, para então, ao final, discutir as potencialidades da virada espacial (da renovação da Geografia da Religião à espacialização das Ciências da Religião) e da nova perspectiva “histórico-global” para a História das Religiões.

<sup>4</sup>[...] [f]rom the local to the global scale, from the body to territories, from empirical reality to conceptual abstractions, spatial and material aspects of religions have become more sensitive and timely. But which field of knowledge is actually at play with religion returning to the forefront of human geography? Religious issues are increasingly influencing human and cultural geography. They understandably play an important part on what can be read as a renewal of the geography of religion – a subfield within the academic discipline of geography. But ‘religious geographies’, i.e. religious conceptions of geography, have always bypassed the disciplinary boundaries of religious sciences. They are known and discussed far beyond theology. And there is no reason for the ‘geographies of religion’ to remain confined within the limits of geographic thought (OBADIA, 2015, p.213).

## Historiografia Contemporânea e História Global

A historiografia contemporânea, ligada à ascensão do que Hartog (2003) chama de “moderno regime de historicidade”, foi tradicionalmente pensada em termos nacionais. Por um lado, a afirmação (global) da formação dos Estados Nacionais a partir do século XIX (CONRAD, 2016, p.79) foi acompanhada pela construção das “histórias nacionais”, estruturadas no autoproclamado mundo ocidental pelos métodos e técnicas de produção historiográficas legados pelos experimentos iluministas: as histórias nacionais, cada vez mais científicas, projetavam no passado a “forma” do Estado-nação em busca de suas origens e trajetórias (GUARINELLO, 2003). Por outro lado, a própria característica global do fenômeno (a difusão da forma “Estado-nação” entre as comunidades integradas) trazia a tarefa de posicionar as histórias nacionais dentro de uma História Geral – a História como “coletivo singular” segundo Koselleck (2006) – como um modo de compreender e justificar as posições específicas dos novos Estados Nacionais no quadro internacional em formação.

Mas como, após a destituição iluminista da Bíblia como eixo narrativo, construir uma História Geral? Das alternativas propostas entre os séculos XVIII e XIX, a solução historicista foi aquela que se consolidaria como via preferencial da “História Geral”: a história mundial seria a história da conexão dos povos do mundo, operada pela recente expansão europeia, numa equivalência entre historicidade e conectividade (FILLAFER, 2017). A História Geral, assim, se organizaria a partir da narrativa da civilização ocidental (com fronteiras internas retomadas das formulações seiscentistas de uma periodização tripartite – idade antiga, média e moderna – ou quadripartite, especialmente na tradição francófona [CHESNEAUX, 1995]); e seu destino de expansão e conexão global; as histórias particulares do mundo seriam integradas à História Geral assim que entrassem em contato com a civilização ocidental, cujas “pré-histórias” (ou seja, histórias anteriores ao contato) seriam incluídas via digressão narrativa.

Tome-se o caso paradigmático da “História do Brasil colonial”: o contato com os navegantes portugueses inauguraria, por um lado, a “História do Brasil”, projeção implausível da unidade política e identitária brasileira construída a duras penas somente no século XIX, e, por outro, uma pré-História do Brasil, que abarcaria as histórias das sociedades que viviam no “território” da ocupação do continente até 1500 (GUARINELLO, 2003). A arbitrariedade e as inconsistências da forma “História do Brasil Colonial” tal como construída nos séculos XIX e XX foram radicalmente apontadas pela historiografia recente, articulada, em particular, em torno do problema da formação do Estado e da Nação e suas ressonâncias historiográficas (NOVAIS, 1997; JANCSÓ, 2003). A formação de novas formas historiográficas, como a “História da América Portuguesa” ou a mais ampla “História do Império Português” são sintomas do questionamento da estruturação nacional para histórias que não se reduzem ao Estado-nação.

Tal questionamento, esporadicamente feito a partir das inconsistências internas às tradições historiográficas nacionais, ganhou um novo impulso com a radical reconfiguração historiográfica promovida pela chamada “virada cultural” e pela ascensão das perspectivas pós-coloniais na historiografia (SAID, 1979; BHABHA, 1994, CHAKRABARTY, 2000; SILVA, 2000). Os processos de descolonização, a crise dos regimes totalitários e as lutas pelos direitos civis da segunda metade do século XX (o que Nora trata como uma tripla “descolonização” (NORA, 2009) colocaram em questão não apenas as formas (explícitas) de diferentes estruturas de poder (imperiais, raciais, patriarcais), como também seus



fundamentos cosmogônicos (implícitos) e suas projeções historiográficas. Impérios que se apresentavam como derivações lógicas do progresso civilizatório universal, passaram a ser denunciados como máquinas de violação de territórios e apagamento de memórias locais em nome da acumulação de capital; ordenamentos e regulações das relações entre grupos étnicos e de gênero, vistas como derivação natural de disposições biológicas, passaram a ser desmontadas como estratégias de reprodução de violências e privilégios. O caráter eurocêntrico da “História Geral” e da “História da Civilização” foi explicitado, e oposições identitárias até então fixas e estáveis, como colonizadores/colonizados, homem/mulher, branco/negro, capitalista/trabalhador, civilizado/bárbaro, foram transtornadas pela explicitação de suas estratégias retóricas e seus dispositivos de dominação. Na historiografia, as novas formas da História Social, da História Cultural e da Nova História Política a partir das décadas de 70 e 80 são indícios da incorporação de novas agendas ético-políticas no trabalho historiográfico: grupos subalternos e identidades marginais foram levados ao primeiro plano da pesquisa, transtornando com isso a solidez das histórias nacionais fundadas em identidades naturalizadas por abordagens elitistas (SILVA, 2005). Mas a afirmação das abordagens que questionavam radicalmente as fronteiras nacionais dessas histórias, apesar de importantes tradições precursoras, ocorreria somente na passagem do século XX para o XXI.

A partir da década de 1990, abordagens que buscam superar tanto as limitações nacionais da historiografia quanto o eurocentrismo da narrativa da História Geral emergiriam em diversos centros de produção historiográfica. Assim, por exemplo, histórias comparadas colocariam em paralelo a historiografia de Heródoto e de Sima Qian (STUURMAN, 2008) ou as manufaturas de Lancashire e de Shangai (POMERANZ, 2000), relativizando as singularidades ocidentais por meio da comparação sistemática com outros contextos; histórias transnacionais incorporariam tanto discussões sobre instituições globais, como corporações e Organizações não Governamentais (ONG), quanto movimentos sociais internacionais, como a história das associações operárias (FINK, 2011); histórias conectadas explorariam as redes e fluxos de ideias, pessoas e coisas que fundamentam a criação, por múltiplas sociedades ao longo da Eurásia, de uma modernidade anterior e não reduzível à hegemonia europeia (SUBRAHMANYAM, 1997; 2005); histórias do sistema-mundo sugeririam a centralidade das economias chinesa e indiana ao longo dos milênios, com a curta exceção dos dois séculos e meio de hegemonia industrial ocidental (FRANK; GILLS, 1993); histórias “grandes” (*Big Histories*), mais ambiciosas, situariam a história humana no quadro do tempo geológico de uma história planetária e, em algumas vezes, cósmica (CHRISTIAN, 2004); histórias das múltiplas modernidades questionariam a vinculação modernidade/secularização, descentrando a experiência europeia num quadro que incluiria modernidades chinesas, indianas, latinoamericanas etc. (SACHSENMAIER *et al.*, 2002); histórias pós-coloniais, por sua vez, abordariam os múltiplos casos de hibridismo cultural e transculturalidade na construção de novas formas culturais (YOUNG, 2001); histórias mundiais buscariam construir narrativas suficientemente abrangentes a ponto de incluir, em sua historicidade própria, as trajetórias de todas as sociedades de todas as regiões do globo (BAYLY, 2011; BENTLEY, 2011); histórias da globalização, por fim, analisariam os diferentes processos que levaram à globalização contemporânea, seja ela situada nos últimos quarenta, duzentos ou quinhentos anos (OSTERHAMMEL, 2011). A diversidade das abordagens reflete, em certa medida, a multiplicidade de agendas ético-políticas e acadêmicas envolvidas na refundação não apenas das narrativas historiográficas, como também de regimes de historicidade no quadro do presentismo (HARTOG, 2003).

Nesse contexto, a proposta de uma História Global compreendida não como um novo campo, mas como uma nova abordagem ou perspectiva, tem sido defendida com cada vez

mais consistência metodológica e bibliográfica (CONRAD, 2016). Assim, diferentemente das “histórias mundiais” ou “histórias grandes” que procuram abarcar as histórias de todo o planeta (ou todo o universo), a História Global “como abordagem” envolveria a consideração dos processos históricos supranacionais de conexão e criação de fronteiras, lançando mão (quando necessário) de recursos comparativos. Categorias como conectividade, emaranhamento, transferência, rede, fluxo, circulação, integração e fronteiras seriam os recursos de uma abordagem aplicável aos mais diferentes campos do conhecimento histórico, da história da historiografia à história do nacionalismo, da história das representações de gênero à história da luta de classes. A abordagem histórico-global não se limita à escala global: a micro-história intercontinental de cinco gerações de uma família (SCOTT; HÉBRARD, 2014) convive com a macro-história multimilenar da rota da Seda (LIU, 2010); a história oceânica e marítima (VINK, 2007; PEARSON, 2014), com história de pequenas aldeias africanas (WRIGHT, 2004). O desafio, justamente, reside na articulação das diferentes escalas e unidades na análise dos processos de integração, nos quais a produção de conexões pressupõe e implica a construção de fronteiras (GUARINELLO, 2010).

Entre as recentes introduções à História Global, destaca-se o livro de Sebastian Conrad (2016): um extenso levantamento bibliográfico fundamenta a busca pela especificidade da abordagem histórico-global no quadro de tendências concorrentes. Para o autor, tal abordagem se distancia das “histórias mundiais”, com as quais compartilha as estratégias comparativas e a ênfase nas conexões, a partir de oito escolhas metodológicas (CONRAD, 2016, p.65): (1) as histórias globais articulam macro e microanálises, buscando as dimensões (potencialmente) globais de fenômenos concretos; (2) as histórias globais trabalham com diferentes noções de espaço, elencadas em função dos objetos e não a partir de escolhas *a priori*; (3) as unidades históricas são compreendidas em sua interação, fugindo das visões isolacionistas tradicionais nas histórias nacionais (muitas vezes reforçadas pelo método comparativo); (4) a História Global participa da “virada espacial”, o que faz com que as metáforas temporais como “desenvolvimento” e “atraso” deem lugar a metáforas espaciais, como “circulação”, “rede”, “territorialidade” etc.; (5) a sincronicidade de fenômenos conectados é enfatizada ao lado, ou às vezes sobre, a diacronia das perspectivas de longa duração e suas continuidades; (6) a maior ênfase aos estudos de área é tomada como forma de superar o eurocentrismo das narrativas gerais; (7) a posicionalidade (ou lugar de fala) do historiador é explicitamente reconhecida, impedindo abstrações que fundamentariam supostas objetividades; e (8) as histórias globais procuram ir além da análise das conexões, analisando as formas de integração (mais ou menos estruturadas e estáveis) e de transformação social sistêmica, cujas causas, buscadas no nível (potencialmente) global, respondem a diferentes lógicas e fatores. Este último ponto é central; discutindo o problema da causalidade da transformação estrutural, Conrad afirma que a

[...] integração estruturada não pode ser atribuída a uma única causa ou conjunto de causas. Uma tarefa da História Global como perspectiva é precisamente entender a relação de diferentes causalidades operando em uma grande escala. Existem épocas e lugares em que relações comerciais exercem o papel principal, e existem momentos em que a coerência global foi acelerada pela mudança tecnológica. No geral, é útil entender a integração global não como o produto de um fator isolado, mas como o resultado de estruturas sobrepostas (CONRAD, 2016, p.108, tradução minha)<sup>5</sup>.

Desse modo, a perspectiva histórico-global incorpora, em sua conformação, os debates

<sup>5</sup> [...] *structured integration cannot be attributed to a single cause or set of causes. One task of global history as a perspective is precisely to understand the relationship of different causalities operating at a large scale. There were times and places when trade relationships played a key role, and there were moments when global coherence was accelerated by technological change. On the whole, it is helpful to understand global integration not as the workings of one factor alone, but as the result of overlapping structures* (CONRAD, 2016, p.108).

que no século XX atravessaram as Ciências Humanas em geral e a historiografia em particular, tais como as diferentes reações ao estruturalismo na forma da micro-história, do retorno da narrativa, da ênfase na agência dos sujeitos e da releitura do papel estrutural do evento (NOVAIS; SILVA, 2011). Assim, mais do que um retorno ao estruturalismo ou um reforço da fragmentação pós-moderna, a abordagem histórico-global busca integrar criticamente as diferentes abordagens na construção de histórias de processos de integração, nas quais a modernização ocidental é um dos exemplos, e não a referência única da integração.

## História das Religiões e a abordagem histórico-global

A novidade da abordagem histórico-global, quando confrontada com a história da formação do campo da História das Religiões – seja ela vinculada à História ou às Ciências da Religião – pode parecer exagerada. De fato, a trajetória histórica das grandes religiões mundiais, objetos preferenciais do campo, impede sua circunscrição às fronteiras nacionais: os mapas globais do cristianismo, do islamismo e do budismo fazem parte do repertório comum da consideração histórica do fenômeno religioso. Para além disso, o método comparativo, central na institucionalização do campo seja em suas matrizes austríacas, italianas ou francesas (FILORAMO; PRANDI, 1999; ALBUQUERQUE, 2007; TORRES-LODOÑO, 2013; AGNOLIN, 2013), utilizado tanto para a busca (ou relativização) de eventuais “essências” religiosas quanto para a elucidação de casos concretos, está na base da construção de um escopo globalizante. No entanto, como apontado acima, a ênfase na difusão ou a aplicação do método comparativo não resume a potencialidade da perspectiva histórico-global. As histórias mundiais tradicionais das grandes religiões têm a tendência a construir narrativas isoladas, nas quais a religião se expande de um núcleo original para amplos territórios, sem maiores considerações acerca da simultaneidade e das conexões das histórias umas com as outras; a comparação, ainda que de evidente utilidade heurística, acaba por reforçar o tratamento estanque de cada unidade religiosa. Como afirma Laine:

O que nós temos percebido acerca da abordagem tradicional do estudo das “religiões mundiais” é a suposição de que uma cobertura enciclopédica significará capítulos perfeitamente demarcados sobre religiões bem conhecidas como Cristianismo, Budismo e Islã. Cada uma é tratada de modo sumário, em um processo que leva ao que estudiosos lamentam como “essencialismo”, uma forma de reduzir a diversidade da tradição a alguma forma ideal. Em tal abordagem, entretanto, a religião em questão é apresentada como tendo uma identidade essencial, que muda ao longo do tempo tal como um organismo vivo, mas persistindo através da história, tendo um único curso (LAINE, 2014, p.7, tradução minha)<sup>6</sup>.

Obviamente, diversos estudos já apontavam para perspectivas histórico-globais, em particular as análises vinculadas direta ou indiretamente às lutas pelos direitos civis e pelas descolonizações da segunda metade do século XX: um exemplo eloquente vem dos estudos de Lanternari acerca do papel do messianismo e do milenarismo na emancipação e na estruturação das sociedades coloniais e pós-coloniais africanas (LANTERNARI, 1972, 1977), que fundamentaram uma postura radicalmente crítica do autor ao eurocentrismo na História

<sup>6</sup> “What we have noticed about the traditional approach to the study of the ‘world religions’ is the assumption that encyclopedic coverage will mean neatly demarcated chapters on well-known religions like Christianity, Buddhism, and Islam. Each is treated in a summary way, a process that leads to what scholars bemoan as “essentialism,” a kind of boiling down of the diversity of the tradition into some ideal form. In such an approach, however, the religion in question is presented as having an essential identity, changing over time, like a growing organism, but persisting through history, having a single career” (LAINE, 2014, p.7).

das Religiões (COLAJANNI, 2012). No Brasil, os estudos de Souza sobre a feitiçaria em contexto colonial demonstraram as múltiplas adaptações sofridas pelo cristianismo na fusão entre diferentes tradições mediterrânicas e americanas (SOUZA, 1986, 1993). No entanto, dentre as abordagens que procuraram interligar as grandes religiões mundiais em uma perspectiva global, a hipótese de uma “era axial” gerou uma bibliografia particularmente interessante. Proposta inicialmente por Jaspers no imediato pós-Segunda Guerra – com forte influência das reflexões sobre as religiões mundiais nas obras dos irmãos Max e Alfred Weber (BOY; TORPEY, 2013, p.243) –, a hipótese consiste na ideia de que o período entre 800 e 200 a.C., em diversas regiões da Eurásia, assistiu à refundação das concepções acerca do homem, da sociedade e da natureza, construindo um repertório de valores fundamentais para a construção do humanismo. O surgimento do confucionismo e do taoísmo na China, do budismo e da literatura dos *Upanishads* na Índia, da filosofia, historiografia e poesia entre os gregos, do judaísmo como religião estruturada em Israel e do zoroastrismo no Irã marcariam o fim da “era mítica”, dando lugar à reflexão do homem sobre “o Ser, sobre si mesmo e sobre suas limitações” (JASPERS, 1953, p.2). Apesar de considerar eventuais fatores materiais para explicar tal “simultaneidade” – a competição entre estados, a desigualdade econômica, o impacto de guerras e revoluções – Jaspers insiste em causas imateriais, numa leitura metafísica e mesmo teísta do desenvolvimento humano (JASPERS, 1953; BOY; TORPEY, 2013).

A proposta de Jaspers foi amplamente difundida nos meios acadêmicos ao longo da segunda metade do século XX, particularmente nos estudos que buscavam construir as “grandes narrativas” da história mundial. Sua apropriação levou a importantes modificações da hipótese original, em função de uma série de objeções: primeiro, a causalidade “imaterial” para a simultaneidade do desenvolvimento contrariava o materialismo e as regras de cientificidade da historiografia; segundo, a limitação do escopo temporal de 800 a 200 a.C. deixava de lado transformações fundamentais tanto anteriores (a literatura egípcia sobre o *ma’at*) ou posteriores (o cristianismo e o islamismo); quarto, ainda que a era axial ampliasse seu escopo espacial, da Europa para diferentes regiões da Eurásia, a esmagadora maioria da humanidade ainda permanecia excluída, tanto em termos espaciais (África, América) como sociais (a sociedade para além das elites intelectuais). Assim, se por um lado alguns autores insistam em uma utilização absoluta do “período axial”, ainda que subdividido em uma primeira e uma segunda “onda”, como na proposta de Morris (2010), por outro tem se difundido o uso do conceito de “axialidade” como momentos de ruptura não da história universal, mas da história de determinadas sociedades (BOY; TORPEY, 2013).

A crise – ou redução –, da explicação jasperiana do surgimento das religiões mundiais não significa, de modo algum, o abandono de explicações globais. Nesse sentido, acredita-se aqui que a consideração mais detida das potencialidades da perspectiva histórico-global no âmbito da História das Religiões pode trazer contribuições mútuas (à História e às Ciências da Religião), em particular do ponto de vista do enquadramento teórico. A seguir, serão traçados quatro aspectos que apontam nessa direção.

Em primeiro lugar, o fenômeno religioso, na perspectiva global, coloca em jogo diferentes escalas. Diferentes personagens permitem micro-histórias que envolvem a articulação de diferentes estruturas espaciais e temporais. Tome-se, como exemplo, Martinho de Braga, cristão nascido na Panônia que peregrina para Jerusalém, onde se torna monge e de onde parte para a missão de converter o povo suevo que ocupava a antiga província romana da Hispânia (MUNTEAN, 1997; PINHEIRO, 2004; FIOROT, 2016). Consagrado bispo da cidade de Braccara Augusta (atual Braga, Portugal) por volta de 550, preside o Segundo Concílio de Braga em 572, para o qual escreve o discurso de abertura, intitulado “Sobre a correção dos rústicos”.

Nesse riquíssimo texto, voltado para os sacerdotes que pregariam aos camponeses da região, Martinho elabora uma narrativa cosmogônica baseada em uma sequência punições espaciais: anjos rebeldes, criados com material celeste para louvar e estar na presença de Deus, são expulsos do céu para habitar a “região aérea abaixo do céu”; o homem, criado da terra, é expulso do paraíso terrestre para o “desterro deste mundo”, onde encontraria a dor, o sofrimento e a morte, que o levaria, finalmente, para baixo da terra. Essa “geoteologia” de Martinho, em período ainda anterior à fixação do espaço dos anjos caídos no “inferno”, é construída com o sentido de associar as práticas religiosas dos camponeses, herdeiras do que o cristianismo construiria como politeísmo antigo, à influência demoníaca: quando os camponeses ouviam árvores e riachos “falarem”, tratava-se de atos de demônios, que eventualmente transformariam magos e feiticeiros, como um certo adúltero e incestuoso de nome Júpiter, em figurações falsas de divindades. Esse texto, assim como a trajetória de Martinho dos Bálcãs ao limite oriental do Mediterrâneo e depois à costa Atlântica, é documento da complexidade religiosa de uma região formada por populações provinciais romanas e por migrantes suevos, que utilizariam, então, o cristianismo como espaço comum de comunicação e estabelecimento de autoridades (entre a monarquia, o império, a diocese e o papado) no período de radicais transformações mentais e materiais atualmente definido como Antiguidade Tardia (SILVA, 2009).

A dimensão do fenômeno religioso na história permite, também, a refundação de novas narrativas no nível macro-histórico. Um exemplo eloquente é o livro de Laine sobre as metarreligiões, compreendidas como apelações de valores indiscutíveis que serviram e servem como base para a legitimação do poder em comunidades políticas que comportam múltiplas religiões. O escopo é multimilenar e intercontinental: o livro inicia com a discussão da política cultural de Alexandre da Macedônia e Ashoka da Índia, passa pela cristianização do Império Romano e da expansão confucionista na China sob a dinastia Han, pela expansão islâmica sobre a Eurásia até chegar à secularização e às experiências de pluralismo religioso nos EUA, na Índia e na China contemporâneas. A superação do essencialismo leva o autor a considerar as religiões tanto em seus conflitos internos quanto em suas interconexões, o que coloca em questão o próprio eurocentrismo implícito nas histórias mundiais da religião – o que permite avaliar a centralidade milenar do islamismo na história mundial. Segundo o autor:

Decerto, o estudo da história do mundo é surpreendentemente menos eurocêntrico do que há algumas décadas, mas ainda assim uma certa narrativa arraigada está presente. Nós ainda tendemos a abrigar em nossas mentes uma aparentemente óbvia progressão que leva da Mesopotâmia ao Egito e depois à Grécia, a Roma, à Inglaterra, a Massachusetts e à Califórnia. Índia e China são adicionadas, mas frequentemente como civilizações clássicas e ‘atemporais’ sem relação com a nossa história, a saber, a ‘ascensão do Ocidente’. O que mais surpreende nessa narrativa é que ela termina em nós, e deixa de lado a vasta civilização islâmica que dominou as trocas comerciais e culturais do mundo ao longo de mil anos (ca.700-1700 d.C.) (LAINE, 2014, p.xii, tradução minha).

Ainda que a abordagem do autor possa ser criticada por sua ênfase nos grandes personagens políticos ou mesmo por seu tratamento muitas vezes superficial dos problemas metodológicos de análise das fontes, a obra é um exemplo das potencialidades da macro-história religiosa construída sob uma perspectiva histórico-global. Variantes como a “Pequena História Global” do cristianismo de Norris (2002) ou a “História Global” dos “primeiros mil anos do cristianismo” de Wilken (2012), que constroem narrativas de longa duração do cristianismo em sua relação com os contextos religiosos transcontinentais, são indícios das possibilidades de análise a partir de uma religião, sem isolá-la de seu contexto histórico-global.

Em segundo lugar, a ênfase nos processos de integração – incorporando a produção tanto de conexões e fluxos quanto de fronteiras e barreiras – é particularmente rica para a interpretação

das transformações estruturais envolvidas na difusão religiosa. Obras como “*Religions of the Silk Road*” (FOLTZ, 2010), que trata do papel de diferentes religiões na integração e construção de fronteiras entre comunidades na principal rota de ligação do sistema-mundo pré-moderno, são eloquentes acerca da influência mútua entre religião e padrões de conexão no nível global. Para tomar um exemplo próximo, considere-se a criação da denominação Assembleia de Deus no Brasil (FAJARDO, 2015, p.36). Esta envolve a migração de famílias batistas suecas para os Estados Unidos no início do século XX, onde entram em contato com o efervescente movimento pentecostal, para então migrarem, após uma revelação durante uma oração, para o desconhecido estado do Pará – e sua capital, Belém – em 1910, então vivendo o radical declínio do ciclo da borracha. Apoiando-se nas comunidades batistas locais, os fundadores suecos expandiram a denominação que chamariam de Assembleia de Deus nas proximidades de Belém, recebendo regularmente apoio financeiro e pessoal da Igreja Filadélfia de Estocolmo e acompanhando atentamente o desenvolvimento do pentecostalismo norte-americano. A articulação das redes de financiamento e de migração de missionários transformava a cidade de Belém em um nó que ligava Estocolmo a Los Angeles, mas que rapidamente se tornaria a matriz para a expansão da denominação a diversas cidades brasileiras. O desenvolvimento da identidade assembleiana, por sua vez, promoveria fronteiras identitárias em relação ao campo religioso brasileiro majoritariamente católico; a articulação das redes era ao mesmo tempo pressuposto e resultado da afirmação da denominação no nível local e global. A análise do impacto da história das estratégias de articulação entre local e global para o crescimento e capilarização da denominação, atualmente a maior entre as evangélicas, certamente trará novos elementos para a compreensão de sua trajetória e de seus impactos no campo político e religioso brasileiro (BAPTISTA, 2009; DUARTE, 2012).

Em terceiro lugar, a difusão das religiões não submete as particularidades locais às identidades locais, mas se presta a processos tais como a “glocalização” e multiculturalismo/hibridismo. Um exemplo eloquente de glocalização é história da tensão entre continuidade e transformação do cristianismo, em contextos de fronteira com outras tradições culturais e religiosas, em particular na diversificação dos cultos marianos, da Guadalupe mexicana à Aparecida brasileira. Exemplos de hibridismo, por sua vez, não faltam: dentre inúmeros exemplos, pode-se tomar o caso das cruzes da ilha de Man, localizada próxima da Irlanda: as cruzes de pedra, medindo cerca de 1,5 metro e servindo como monumentos funerários, apresentavam, para além das incisões que formavam a cruz cristã, uma série de elementos decorativos ligados à tradição celta e figuras que remontavam tanto às narrativas religiosas cristãs quanto escandinavas (MARGESON, 1983; WILSON, 2008; GARDELA; LARRINGTON, 2014). A cruz de Thorwald, por exemplo, continha (segundo a interpretação iconográfica corrente), de um lado, a figuração de um personagem segurando uma cruz e (possivelmente) uma Bíblia, com uma figura serpentiforme sob os pés e à frente de uma figura de peixe, numa provável referência a Jesus; e, de outro, a figura do deus nórdico Odin, combatendo com sua lança o lobo Fenrir, numa provável referência ao “*Ragnarok*” (BOURNS, 2014, p.23). Se tais cruzes – e rituais funerários associados –, correspondiam a uma cultura híbrida com elementos celtas, cristãos e escandinavos, ou a contiguidade de três sistemas independentes articulados apenas em determinadas situações, é uma questão ainda em aberto.

Em quarto lugar, finalmente, a História Global e o repertório conceitual da virada espacial podem gerar novas perspectivas para a cartografia religiosa. Um exemplo é a produção de mapas heterotópicos, desenvolvidos com base em plataformas virtuais a partir da pesquisa histórico-global e da reflexão sobre o conceito de heterotopia proposta por Foucault (2013). Em síntese, para o filósofo, a heterotopia descreve a qualidade de determinados espaços reais (por oposição às utopias) se conectarem a outros espaços, representando-os, contestando-os e/ou

invertendo-os em si mesmos. Do mesmo modo, as heterotopias se relacionam a heterocronias, instituindo relações entre tempos e temporalidades diferentes associados a esses “espaços outros” (FOUCAULT, 2013; JOHNSON, 2013). Espaços sagrados são heterotopias por excelência (MACHADO, 2016): são outros em si mesmos, remetendo a tempos fundacionais nos quais a cosmogonia é reiterada pela prática ritual e narrativa que reproduz sua sacralidade (SMITH, 2008, p.25). Com base em plataformas espaciais virtuais, tais como o Google Maps, é possível construir mapas ligando espaços sagrados nodais e diversos outros pontos do globo, de acordo com tipologias de ligações heterotópicas.

Tome-se, brevemente, o caso da mesquita da Sociedade Islâmica de Campinas (SIC), que foi objeto de atividades de extensão universitária conduzidas pelo autor deste ensaio no âmbito do projeto “Lugares da Religião: espaço, patrimônio e cultural material em Campinas” (<http://sites.google.com/site/lugaresdareligiao>). O projeto, no ano de 2015, articulou oficinas de pesquisa, produção de mapas e estudo do meio na mesquita. O resultado foi a elaboração de um mapa heterotópico como recurso didático a ser incorporado nas práticas pedagógicas (não exclusivamente, mas especialmente) das disciplinas de História e Geografia. A mesquita da SIC, uma das duas mesquitas da cidade, foi construída entre 1988 e 1992 no bairro Parque São Quirino, na região nordeste da cidade, sendo a primeira sede construída como tal pela comunidade islâmica local (Figura 1). Como toda mesquita, tem em seu interior um *mihrab*, nicho que indica a direção de Meca, para onde as preces devem ser dirigidas. Mas a fachada arquitetônica aponta para uma ligação adicional: a planta octogonal e a cúpula dourada são claras referências à mesquita conhecida como Domo da Rocha (Figura 2), construída sobre o rochedo onde, segundo a tradição judaica, Abraão quase teria sacrificado Isaac e sobre a qual foi construído o templo de Salomão, que abrigaria a arca da aliança. Segundo a tradição corânica, Maomé, em uma noite do ano de 621 – um ano antes da fuga de Meca para Medina, que marca o início do calendário islâmico –, teria sido transportado pelo anjo Gabriel de Meca para Jerusalém, no local do Monte do Templo, onde, após ter sido testado pelo anjo, ascendeu aos sete céus onde conversou com Allah, Abraão, Moisés, João Batista e Jesus, voltando para Meca com novas observâncias para a fé islâmica. O local preciso a partir do qual Maomé ascendeu os céus, de acordo com algumas tradições islâmicas, seria a rocha situada no topo do Monte do Templo, sobre a qual foi construído o Domo da Rocha (RABBAT, 1989; NECIPOGLU, 2008, p.32). Estas ligações da mesquita campineira com Meca e Jerusalém, no entanto, não são as únicas. Por um lado, a instalação do islamismo no Brasil (RIBEIRO, 2012), seguindo a migração de comunidades de diversas origens nacionais, foi acompanhada pela formação de entidades e associações; a SIC, como muitas outras, é filiada à União Nacional das Entidades Islâmicas, sediada em São Paulo, fundamental não apenas na articulação das comunidades muçulmanas com o ordenamento jurídico-político brasileiro, como também no contato das diferentes mesquitas locais com as redes globais que permitem a circulação de especialistas religiosos. Por outro lado, a situação de pouca expressividade demográfica local, associada ao discurso islamofóbico fortalecido pela cobertura midiática dos diversos atentados terroristas dos últimos anos, faz com que a Sociedade Islâmica se vincule a outras entidades religiosas vítimas de intolerância, tais como a Associação de Religiões de Matriz Africana de Campinas, na formação de um Grupo de Trabalho de Líderes Religiosos, vinculado à Câmara dos Vereadores de Campinas<sup>7</sup>. Em síntese, as heterotopias da mesquita da SIC promovem ligações com Meca, Jerusalém, São Paulo e o centro de Campinas, articulando espacialidades geoteológicas e materiais, globais e locais. Suas heterocronias incluem a

<sup>7</sup> De acordo com a publicação no *blog* do vereador Carão do PT. Disponível em: <<http://www.carlaopt.com.br/2015/01/religiosos-formam-grupo-de-trabalho.html>>. Acesso em: 28 jul. 2017.

longuíssima duração da história dos investimentos narrativos sobre o rochedo de Jerusalém, a longa duração da história da migração islâmica para o Brasil e da formação do campo religioso brasileiro contemporâneo, e a curta duração das alianças com outras entidades religiosas marginalizadas; estruturas demográficas, formas de sociabilidade, articulações jurídico-políticas e sistemas simbólicos confluem na produção de uma realidade complexa situada em um bairro residencial da metrópole do interior paulista. Tais ligações e dimensões podem ser representadas graficamente, com possibilidades interativas, em mapas heterotópicos que ultrapassam os paradigmas da difusão das religiões mundiais (Figura 3).



Fonte: Acervo pessoal do autor (2017).

**Figura 1.** Fachada da mesquita da Sociedade Islâmica de Campinas.

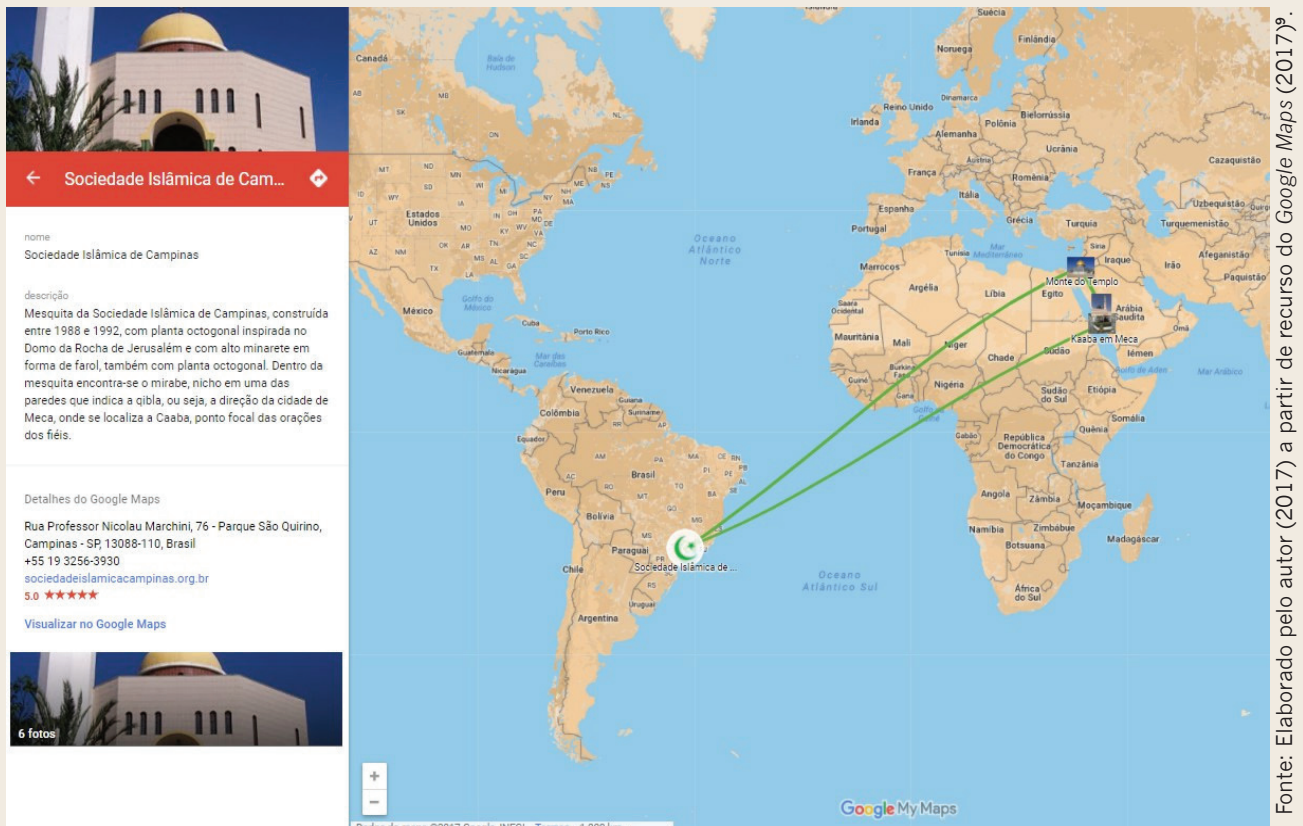


Fonte: Wikimedia (2013)<sup>8</sup>.

**Figura 2.** Fachada sudeste do Domo da Rocha em Jerusalém por Andrew Shiva.

<sup>8</sup> Ver: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Israel-2013\(2\)-Jerusalem-Temple\\_Mount-Dome\\_of\\_the\\_Rock\\_\(SE\\_exposure\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Israel-2013(2)-Jerusalem-Temple_Mount-Dome_of_the_Rock_(SE_exposure).jpg)>. Acesso em: 28 jul. 2017.





Fonte: Elaborado pelo autor (2017) a partir de recurso do Google Maps (2017)<sup>9</sup>.

**Figura 3.** Tela do Mapa heterotópico da Sociedade Islâmica de Campinas na plataforma Google Maps.

## Conclusão

Procurou-se, ao longo deste texto, mapear os recentes desenvolvimentos decorrentes do impacto da chamada “virada espacial” nas Ciências Humanas, com ênfase na valorização da espacialidade como problema nas Ciências da Religião e na conformação de uma perspectiva histórico-global na historiografia contemporânea. Os caminhos propostos para uma História Global das religiões mencionadas na última seção não visam elaborar um levantamento exaustivo das possibilidades ou instaurar um programa de pesquisa. Trata-se, antes, de argumentar em favor da intensificação do diálogo da História das Religiões tanto com as Ciências da Religião afetadas pela virada espacial quanto com a História Global ainda em construção. A oportunidade da criação de novos espaços de interlocução – por exemplo, entre a História, a Geografia, as Ciências Sociais e as Ciências da Religião –, sem dúvida valem o desafio de se aventurar por territórios ainda pouco explorados.

<sup>9</sup> Ver: <[https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1ZubpZ0lpz\\_KL6sgYas8EMod2vYM&ll=14.193312781894829%2C-2.523661956932301&z=3](https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1ZubpZ0lpz_KL6sgYas8EMod2vYM&ll=14.193312781894829%2C-2.523661956932301&z=3)>. Acesso em: 28 jul. 2017.

## Referências

- AGNOLIN, A. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALBUQUERQUE, E. A história das religiões. In: USARSKI, F. (Org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.19-52.
- ANTTONEN, V. Rethinking the sacred: The notions of “human body” and “territory” in conceptualizing religion. In: IDINOPULOS, T.A.; YONAN, E.A. (Ed.). *The sacred and its scholars: Comparative religious methodologies for the study of primary religious data*. Leiden: Brill, 1996. p.36-64.
- ANTTONEN, V. Space, body, and the notion of boundary: A category-theoretical approach to religion. *Temenos*, v.41, n.2, p.187-202, 2005.
- BAPTISTA, S. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2009.
- BAYLY, C. History and world history. In: RUBBLACK, U. (Ed.). *A concise companion to history*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p.3-26.
- BENTLEY, J. (Ed.). *The Oxford handbook of world history*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BERGMANN, S. Theology in its spatial turn: Space, place and built environments challenging and changing the images of God. *Religion Compass*, v.1, n.3, p.353-379, 2007.
- BHAHBA, H. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- BOURNS, T. Mythological and heroic motifs in Manx Stone sculpture. In: GARDELA, L.; LARRINGTON, C. (Ed.). *Viking myths and rituals on the Isle of Man*. Nottingham: Centre for the Study of the Viking Age, 2014. p.22-29.
- BOY, J.; TORPEY, J. Inventing the axial age: The origins and uses of a historical concept. *Theory and Society*, v.42, p.241-259, 2013.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHESNEAUX, J. As armadilhas do quadripartismo histórico. In: DEVEMOS fazer tábula-rasa do passado? Sobre História e historiadores. São Paulo: Ática, 1995. p.92-99.
- CHRISTIAN, D. *Maps of time: An introduction to big history*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- COLAJANNI, A.V. Lanternari, grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi. *Anuac*, ano 1, n.1, p.90-103, 2012.
- CONRAD, S. *What is global history?* Princeton: Princeton University Press, 2016.
- DUARTE, T. A participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro: ação política e (in)vocação religiosa. *Ciências Sociais e Religião*, v.14, n.17, p.53-76, 2012.
- ELIADE, M. *The sacred and the profane: The nature of religion*. New York: Harvest Book, 1987.
- ERIKSEN, T.H. *Immigration and National identity in Norway*. Washington: Migration Policy Institute, 2013.
- FAJARDO, M.P. *Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. 2015. 358 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Assis, 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/132222>>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- FILLAFER, F.L. A world connecting? From the unity of history to global history. *History and Theory*, v.56, n.1, p.3-37, 2017.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. p.59-90.
- FINK, L. (Ed.). *Workers across the americas: The transnational turn in labor history*. New York: Oxford University Press, 2011.
- FIOROT, J.B. *Galiza, uma terra pagã: religiosidades e religião no discurso do De Correctione Rusticorum (séculos V e VI)*. 2016. 186 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Assis, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/143443>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

- FOLTZ, R. *Religions of the Silk Road*. Premodern patterns of globalization. 2nd. ed. New York: Palgrave MacMillan, 2010.
- FOUCAULT, M. De outros espaços. *Estudos Avançados*, v.27, n.79, p.113-122, 2013.
- FRANK, A.; GILLS, B. *The world system: Five hundred years or five thousand?* London: Routledge, 1993.
- GARDELA, L.; LARRINGTON, C. (Ed.). *Viking myths and rituals on the isle of man*. Nottingham: Centre for the Study of the Viking Age, 2014.
- GIL FILHO, S.F. Geografia da religião. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.275-286.
- GUARINELLO, N.L. Uma morfologia da história: as formas da história antiga. *Politeia: História e Sociedade*, v.3, n.1, p.41-61, 2003.
- GUARINELLO, N.L. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. *Mare Nostrum*, v.1, p.113-127, 2010.
- HANNUN, M. How to fast for ramadan in the arctic, where the sun doesn't set. *The Atlantic*, 2013. Matéria de jornal. Available from: <<https://www.theatlantic.com/international/archive/2013/07/how-to-fast-for-ramadan-in-the-arctic-where-the-sun-doesnt-set/277834>>. Cited: July 20, 2017.
- HARTOG, F. Tempo, história e escrita da história: a ordem do tempo. *Revista de História*, n.148, p.9-34, 2003.
- JANCSÓ, I. (Org.). *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- JASPERS, K. *The origin and goal of history*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- JOHNSON, P. The geographies of heterotopia. *Geography Compass*, v.7, n.11, p.790-803, 2013.
- KNOTT, K. *The location of religion: A spatial analysis*. London: Equinox, 2005.
- KNOTT, K. Religion, space, and place: The spatial turn in research on religion. *Religion and Society. Advances in Research*, v.1, n.1, p.29-43, 2010.
- KNOTT, K. Spatial theory and the study of religion. *Religion Compass*, v.2, n.6, p.1102-1116, 2008.
- KONG, L. Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. *Progress in Human Geography*, v.34, n.6, p.755-776, 2010.
- KOSELLECK, R. *Estratos do tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KOSELLECK, R. Historia magistra vitae: sobre a dissolução dos topos da história moderna em movimento. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p.41-60.
- KÜMIN, B.; URBORNE, C. At home and in the workplace: A historical introduction to the "spatial turn". *History and Theory*, v.52, p.305-318, 2013.
- LAINE, J.W. *Meta-religion*. Religion and Power in World History. Oakland: University of California Press, 2014.
- LANTENARI, V. *Occidente e terzo mondo: Incontri di civiltà e religioni differenti*. 2. ed. Bari: Dedalo Libri, 1972.
- LANTENARI, V. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli, 1977.
- LEFEBVRE, H. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1974.
- LIU, X. *The silk road in world history*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- LOW, M. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. *Tempo Social*, v.25, n.2, p.17-34, 2013.
- LUNDÉN, T. The spatiality of religion: A geographer's view. In: EUREL Conference "Religion and Territory", 25-26 oct. 2012, Manchester. *Proceedings...* Manchester: ZWILLING, A.L. 2013. p.1-14. Available from: <<http://www.eurel.info/img/pdf/lunden.pdf>>. Cited: July 20, 2017.
- MACHADO, G. Reflexões sobre fé, tempo e memória. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 8, n.24, p.65-77, 2016.
- MARGESON, S. On the iconography of the Manx crosses. In: FELL, C. et al. *The viking age in the isle of man*. Gloucester: Viking Society for Northern Research, 1983. p.95-106.

- MIDDELL, M.; NAUMANN, K. Global history and the spatial turn: From the impact of area studies to the study of critical junctures of globalization. *Journal of Global History*, v.5, n.1, p.149-170, 2010.
- MORRIS, I. *Why the west rules: For now*. The patterns of history, and what they reveal about the future. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.
- MUNTEAN, F.D. *The role of St. Martin of Braga in the development of eclesial attitudes toward alternative religious beliefs and practices in 6th century Gaul and Northern Iberia*. 1995. 124 f. Thesis (Master of Arts) – The University of British Columbia, Vancouver, 1997.
- NAGUIB, S.A. *The creation and iconography of sacred space*. Oslo: Novus Forlag, 2001.
- NECIPOGLU, G. The dome of the rock as palimpsest: 'Abd al-Malik's grand narrative and sultan Suleyman's Glosses. *Muqarnas*, v.25, p.17-105, 2008.
- NOVAIS, F.A. Condições de privacidade na Colônia. In: SOUZA, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.13-39.
- NOVAIS, F.A. SILVA, R. (Org.). *Nova História em Perspectiva*. Propostas e desdobramentos. São Paulo: Cosac and Naify, 2011.
- NORA, P. Memória: Da liberdade à tirania. *Revista Musas*, n.4, p.6-10, 2009.
- NORRIS, F.W. *Christianity: A short global history*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- OBADIA, L. Spatial turn, beyond geography: A new agenda for sciences of religion? *International Review of Sociology*, v.25, n.2, p.200-217, 2015.
- OSTERHAMMEL, J. Globalizations. In: BENTLEY, J. (Ed.). *The Oxford handbook of world history*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p.89-104.
- POMERANZ, K. *The great divergence: Europe, China, and the making of the modern world economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- PEARSON, M. Oceanic History. In: DUARA, P. et al. *A companion to the global historical thought*. Oxford: Wiley, 2014. p.337-350.
- PETERSEN, A. *Dictionary of islamic architecture*. Routledge: London, 1996.
- PINHEIRO, R.A.B. De monge a bispo, das Sententiae Patrum Aegyptorum ao De correctione rusticorum: A expansão de um ideal monástico para a sociedade laica da Galécia do século VI. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA – O LUGAR DA HISTÓRIA. 17., 2004. Campinas. *Anais...* Campinas: ANPUH/SPUNICAMP, 2004.
- RABBAT, N. The meaning of the umayyad dome of the rock. *Muqarnas*, v.6, p.12-21, 1989.
- RIBEIRO, L. A implantação e o crescimento do islã no Brasil. *Estudos de Religião*, v.26, n.43, p.106-135, 2012.
- SACHSENMAIER, D. et al. (Ed.). *Reflections on multiple modernities: European, Chinese and other interpretations*. Leiden: Brill, 2002.
- SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- SANTOS, M. *Por uma nova geografia: Da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- SCOTT, R.; HÉBRARD, J. *Provas de liberdade: Uma odisseia atlântica na era da emancipação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- SILVA, T.T. (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SILVA, F.T. História e ciências sociais: Zonas de fronteira. *História*, v.24, n.1, p.127-166, 2005.
- SILVA, U.G. A antiguidade tardia como forma da história. *Anos 90*, v.16, n.30, p.77-108, 2009.
- SMITH, J.Z. *Map is not territory: Studies in the history of religions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- SMITH, J.Z. *To Take Place: Toward theory in ritual*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- SMITH, M. *Religion, culture and sacred space*. New York: Palgrave MacMillan, 2008.
- SOUZA, L. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

- SOUZA, L. *Inferno atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- STUURMAN, S. Herodotus and Sima Qian: History and the anthropological turn in ancient Greece and han China. *Journal of World History*, v.19, p.1-40, 2008.
- SUBRAHMANYAM, S. Connected histories: Notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia. *Modern Asia Studies*, v.31, n.3, p.735-762, 1997.
- SUBRAHMANYAM, S. *Explorations in connected history: From the Tagus to the Ganges*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- TOFT, M.D. *et al.* *God's century: Resurgent religions and global Politics*. London: W.W. Norton and Company, 2011.
- TORRES-LODOÑO, F. História das religiões. In: PASSOS, J.D. USARSKI, F. (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.217-231.
- USARSKI, F. A Geografia da religião. In: USARSKI, F. (Org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.171-197.
- VINK, M. Indian ocean studies and the “New Thalassology”. *Journal of Global History*, v.2, p.41-62, 2007.
- WARF, B.; ARIAS, S. (Ed.). *The spatial turn: Interdisciplinary perspectives*. Routledge: New York, 2009.
- WHITERS, C. Place and the “Spatial Turn” in Geography and in history. *Journal of the History of Ideas*, v.70, n.4, p.637-658, 2009.
- WILKEN, R.L. *The first thousand years. A global history of christianity*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- WILSON, D.M. *Vikings in the Isle of Man*. Aarhus: Aarhus University Press, 2008.
- WRIGHT, D. *The world and a very small place in Africa: A history of globalization in Niimi, the Gambia*. New York: M.E. Sharpe, 2004.
- YOUNG, R. *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.

#### Como citar este artigo/How to cite this article

MORALES, F.A. Do *spatial turn* às histórias globais da religião: trajetórias e perspectivas. *Reflexão*, v.42, n.2, p.215-234, 2017. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v42n2a4021>